

1(15)/2015

tzs Tematy z Szewskiej



Er(r)otyzm
Er(r)otism

www.tematyzszewskiej.pl

tzs Tematy z Szewskiej

1(15)/2015

Er(r)otyzm
Er(r)otism

Recenzenci

Monika Baer
Piotr Jakub Fereński
Robert Klementowski
Leszek Kleszcz
Izabela Kowalczyk
Małgorzata Kozubek
Aleksandra Kunce
Bartłomiej Lis
Magdalena Matysek-Imielińska
Adam Nobis
Ivan Peshkov
Krzysztof Rutkowski
Celina Strzelecka
Jarosław Syrnyk
Małgorzata Szylińska-Kaczyńska
Krystyna Wierzbicka-Trwoga
Dorota Wolska

i7S Rada programowa

- » Marek Abramowicz
- » Karl Acham
- » Dariusz Aleksandrowicz
- » Paweł Banaś
- » Zygmunt Bauman
- » Stefan Bednarek
- » Marek Bojarski
- » Marta Botiková
- » Jan Burdukiewicz
- » Wojciech J. Burszta
- » Grzegorz Dziamski
- » Thomas Hylland Eriksen
- » Katarzyna Kaniowska
- » Waldemar Krzystek
- » Jan Miodek
- » Adam Patrzyk
- » Wiesław Saniewski
- » Roch Sulima
- » Andrzej Szahaj
- » Joanna Tokarska-Bakir
- » Tomasz Tomaszewski
- » Anna Zeidler-Janiszewska
- » Andrzej Zybortowicz

tzs Tematy z Szewskiej

1(15)/2015

Er(r)otyzm
Er(r)otism

Redakcja

Ewa Łukaszyk (red. tematyczna)

Katarzyna Majbroda

Tadeusz Mincer (sekr. red.)

Iwona Morozow

Janina Radziszewska (red. naczelna)

Krzysztof Solarewicz (red. współpracujący)

Korekta streszczeń w języku angielskim

Krzysztof Solarewicz

Korekta

Katarzyna Majbroda

Projekt okładki i logo

Grzegorz Hołowiński

www.holowinski.grzegorz.pl

Skład

Aleksandra Snitsaruk

ISSN 1898-3901

Nie wszystkie prawa zastrzeżone.

Czasopismo opublikowane na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 3.0 Polska (CC BY-NC-ND 3.0 PL)



Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego

ul. Szewska 50/51, 50-139 Wrocław

Tel./fax (071) 343 05 53

www.etnologia.uni.wroc.pl

E-mail redakcji

redakcja@tematyzszewskiej.pl

www

www.tematyzszewskiej.pl

Realizacja

Aleksandra Snitsaruk

www.ubukdesign.h2g.pl

SPIS TREŚCI

TABLE OF CONTENT

- 6 Ewa Łukaszyk
Ścieżka Er(r)osa (The Path of Er(r)os)
 (Loża dla prowadzącego temat)
- 9 Jarosław Woźniak
Somatyczny podmiot i problem autonomii jednostki
 Somatic subject and the problem of individual's autonomy
- 25 Maciej Musiał
Intymność dziś i jutro. Od emancypacji i uprzedmiotowienia do lalek i robotów
 Intimacy – today and tomorrow
- 42 Paweł Wójs
Tam i wtedy jest raj. Trauma narodzin Ottona Ranka w świetle erotyzmu
 There and Then is Paradise. Otto Rank's Birth Trauma in the Light of Eroticism
- 54 Małgorzata Kubacka
Erotyzm. Między wstydem a wstrętem
 Eroticism. Between shame and disgust
- 67 Justyna Tomczyk
Gra w uwodzenie: między romantyczną świadomością a pragmatycznym działaniem
 The game of seduction: between romantic consciousness and pragmatic action
- 79 Tomasz Kozłowski
Między przepływem a pop-intymnością. Społeczeństwo wysokich prędkości i ucieczka w siebie
 Between flow and pop-intimacy. High-speed society and escape into yourself

ŁOŻA DLA PROWADZĄCEGO TEMAT

ŚCIEŻKA ER(R)OSA (THE PATH OF ER(R)OS)

Ewa Łukaszyk | Warszawa

We wprowadzeniu do książki *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Agata Bielik-Robson stawia szczególną tezę dotyczącą ludzkiej *differentia specifica*: otóż człowiek jest „istotą obdarzoną sobie tylko właściwą energią popędową, której losy decydują o jego człowieczeństwie”¹. Ta energia ustanawia problematyczność życia, możliwość dokonania bądź witalistycznego, bądź tanatystycznego wyboru. Tak więc postawione przez nas pytanie o er(r)otyzm oznacza zaproszenie do zastanowienia się, co właściwie chcemy uczynić ze sobą, z podstawową daną nie tylko naszej cielesności, ale i egzystencji – z samym życiem. Er(r)os jest ściśle powiązany z poznaniem śmierci i zajęciem wobec niej stanowiska, z przyjęciem – a może też częściowym uleczeniem – „wybrakowania”, na jakie skazuje naturę ludzką świadomość własnej śmiertelności, kontrastująca z bezrefleksyjną pełnią istnienia zwierzęcego.

Zgodnie z klasyczną definicją Bataille’a, a wbrew rozumieniu potocznemu, erotyzm i seksualność nie są synonimami, lecz antonimami. O ile płęć stanowi bezpośrednią daną fizjologii, wspólną bytom ludzkim i zwierzęcym, erotyzm stanowi kulturowy konstrukt nadpisany nad tą źródłową rzeczywistością, jest sposobem odnoszenia się do niej i przezwycięzania jej. Stanowi formę przekroczenia wstrętu, wrażenia plugawości aktu seksualnego i płynącego z niego uczucia utraty całości, czystości, harmonii. Co

¹» A. Bielik-Robson, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków: Universitas, 2012, s. 8.

więcej, dla Bataille'a stanowi on, jako działanie nieużyteczne, klucz do „zachowań suwerennych człowieka”², kontrastując z pracą i wojną. O ile życie seksualne nigdy nie jest w pełni wolne, gdyż każda kultura obwarowuje je takim czy innym tabu, zakazem, definicją normy, erotyzm jest z samej swej natury transgresją, sposobem eksplorowania narzuconych granic, poszukiwaniem autentyczności i spełnienia w przekroczeniu – nie tylko normy, lecz także lękliwego ducha normalizacji, jaki skłania ludzi do tworzenia i trzymania się kulturowych reguł. Stanowi najwyższą próbę odwagi jako zejście do korzeni trwogi kryjącej się w nieustannie ponawianym odkryciu cielesności własnej i drugiego człowieka. Paradoksalnie, jest zatem jednocześnie formą autentyczności i negacją natury, w której człowiek próbuje wyrosnąć ponad przyrodzone dane ciała, a więc przerosnąć samego siebie. Czyż w erotyzmie nie jest więc zawarty transhumanistyczny impuls?

W figurze Er(r)osa streszcza się zatem jedno z najważniejszych pól problemowych teorii i krytyki kultury. Miłosne osamotnienie analizowane przez Barthesa we *Fragmentach dyskursu miłosnego* staje się sytuacją źródłową, z której wyłania się nowoczesna podmiotowość. George Steiner w *Naukach mistrzów*, a Michał Paweł Markowski w *Występku* sugerują, że erotyczne jest uwodzenie czytelnika przez piszącego, ucznia przez mistrza. Zwłaszcza, gdy Eros wzięty w najprostszym, bezpośrednio dostępnym sensie staje się Errosem, figurą błędu konstytuującego krytyczne i twórcze pole rewizji. Ucieleśnia on ducha sympozjonu, uczy, w której chodzi nie tylko o cielesną, lecz także filozoficzną konsumpcję.

Większość tekstów zebranych w tym numerze *Tematów z Szewskiej* odnosi się do współczesności, wyróżniającej się rzekomo erotycznym rozpasaniem, wpisującym się w kontekst konsumpcyjnej kultury. A jednak erotyzm może być zarazem kontr-kulturą autentyczności, nie-produktywności, sprzeciwu przeciw urynkowieniu jako wymiana oparta na odmowie podania ceny i wymagania zapłaty. Czy wyłamuje się z nowoczesnej logiki wytwarzania i konsumpcji, czy też wręcz przeciwnie, zostaje w końcu przez tę logikę zawłaszczony? Czy jest marginesem, czy esencją współczesnej kultury? Czy może dziś stanowić „formę życia” w Agambenowskim sensie, rodzaj dyscypliny porządkującej najbardziej problematyczny obszar człowieczeństwa? Prowokacja zawarta w radykalnym wymiarze tego pytania jest wprowadzona celowo. Agambenowi chodziło przecież o zakonną ascezę... A jednak dzieje erotyzmu w zachodniej kulturze są właśnie długim procesem porządkowania, jednoczenia obszarów miłości ziemskiej i niebiańskiej, znajdującym być może punkt kulminacyjny w *Ekstazie św. Teresy Berniniego*. Przyjmując taki punkt odniesienia, można byłoby pokusić się o twierdzenie, że żyjemy dziś w istocie w post-erotycznej epoce. Nie przypadkiem pisze więc Baudrillard o uwodzeniu jako o czymś, co należy do przeszłości, a powrót do perspektywy XVIII-wiecznej może wywierać wrażenie niezwykłego oddalenia.

Nowoczesność, prefigurowana przez D. Juana, poddała życie erotyczne kryterium wydajności i liczby, odsuwając perspektywę niepoliczalnego, pozbawionego miary rozkoszowania się, które zatrzymałoby rozpedzoną maszynę kolejnych podbojów. Ciało stało się przedmiotem nowej dyscypliny, zapowiedzianej

²» G. Bataille, *Historia erotyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków: Oficyna Literacka, 1992, s. 10.

przez markiza de Sade, a zrealizowanej w warunkach totalitarnych. Tymczasem Freud dał impuls do rozrachunku ze słumieniem; po Foucaulcie łatwo jest rozpoznać seksualny komponent nowoczesnego ujarzemia. Wszechobecność dyskursu o słumieniu nie oznacza jednak uwolnienia od narzuconych ograniczeń, odkupienia tego, co w nowoczesności zostało zaprzepaszczone. Tym istotniejsze jest dokonanie podsumowania stanu erotyzmu z perspektywy ponowoczesnej. Teksty zebrane w naszym numerze stanowią próbę eksploracji problematycznej przestrzeni intymności, zawłaszczonej przez powszechną widzialność w elektronicznym panoptikonie Internetu, odbijającej się w zwierciadłach niezliczonych, profesjonalnych i amatorskich kamer, ale też poddanej Foucaultowskiemu przymusowi dyskursywizacji. Erotyzm stał się częścią kina artystycznego i „pop-intymności”. Prawo do erotyzmu – i do pornografii – stało się przedmiotem debaty w kręgu feminizmu. Tymczasem pornografizacja, tożsama z ustanowieniem reżimu powszechnej widzialności, dotyczy nie tylko ciała, ale i sfery afektów. Czy jest jednak równoznaczna z ekspresją, ze znalezieniem wyrazu?

Rozpoznanie „cienia” – wstydu, wstępu, ohydy – jest składnikiem witalnej równowagi. Stawką odzyskania autentycznego erotyzmu we współczesnym życiu jest zatem utrzymanie żarliwości, gotowości do konwulsji i ekstazy, której podstawowym sensem jest wgląd w tajemnicę egzystencji. Perspektywa intensywności, jaką erotyzm dawniej wnosił, być może bezpowrotnie utracona, stała się problematycznym punktem wzywającym do refleksji.

Współczesny Eros jest Errosem również dlatego, że został pozbawiony przestrzeni wytchnienia, sekretnej domeny, w jakiej dawniej się mieścił. Utracił dom, został wykorzeniony z *oikosu*, rzucony na ścieżkę błędzenia. Tworzy ona organiczną jedność z wymagającym nieustannej reaktywacji przedsięwzięciem krytyki kultury, której próba dokonuje się w tekstowej przestrzeni oddanej właśnie do rąk czytelnika.

SOMATYCZNY PODMIOT I PROBLEM AUTONOMII JEDNOSTKI

Jarosław Woźniak | Wrocław

ABSTRAKT

W artykule autor przedstawia krytyczny stosunek do nurtów filozoficznych podtrzymujących dualistyczny podział na ciało i umysł. Następnie dowartościowuje te koncepcje, zwłaszcza somaestetykę Richarda Shustermana, które akcentują cielesne zakorzenienie podmiotu w świecie. Autor argumentuje, że kierunki filozoficzne podkreślające znaczenie cielesności mogą przyczynić się do wzmocnienia podmiotu, który byłby w stanie wypracować autonomiczną sferę prywatności, nie skolonizowaną całkowicie przez to, co polityczne.

słowa kluczowe: somaestetyka, ciało, posthumanizm, prywatność, polityczność, mocny podmiot

Ciała zawsze były wystawione na widok publiczny. Paradoksalnie nawet te, które zostały odizolowane i wymazane ze wspólnej przestrzeni, były obecne w niej jako puste miejsca, wciąż (jeszcze?) zwracające uwagę. Można tutaj myśleć o ciałach chorych, kalekich, brudnych, biednych – które próbuje się wyrugować ze sfery publicznej. Można myśleć też o poddanych tabuizacji (a jednocześnie sprowadzonych do roli obiektów seksualnych) ciałach kobiecych. Również ciała homoseksualistów – niewidoczne, bo nieróżniące się od innych ciał – wciąż stanowią ciało obce w wielu konserwatywnych społeczeństwach.

W XIX wieku¹ ciała, na których niegdyś odciskała się władza suwerena podczas spektaklu karni, poddawane były raczej procesom ujarzmania i blokowania². Włóczące w mechanizmy technologii politycznej ciała, stają się one miejscem, na którym inskrypcje pozostawiają dyscyplinujące normy społeczne. Uwidocznili to w swojej filozofii Michel Foucault, odsłaniając mechanizmy biopolitycznej władzy. Również ruchy feministyczne skutecznie, jak się zdaje, dowiodły, że nawet prywatne jest polityczne. Zwłaszcza prywatne ciało kobiet. W końcu Judith Butler ze swoimi koncepcjami performatywności i inskrypcji utwierdziła przekonanie o polityczności ciała (oczywiście można by tę krótką listę rozwinąć do naprawdę imponujących rozmiarów, przecież nie tylko ciało seksualne, ale również ciało biedne, ciało chore, czy ogólnie: ciało jest miejscem, na którym swoją pieczęć odbija biopolityczna władza). Ciało było, jest i z wielkim prawdopodobieństwem w dalszym ciągu będzie polityczne z tego prostego powodu, że to za jego pośrednictwem jednostka funkcjonuje wśród innych jednostek. Performanse społeczne zachodzące podczas interakcji z innymi podmiotami w nieunikniony sposób dokonują się przy pomocy ciała, licznych ciał wielu aktorów, którzy prezentują swoje ja w teatrze życia codziennego, by nawiązać do słynnej publikacji Ervinga Goffmana³. To, jak ciała wyglądają czy pachną, jest uwarunkowane kulturowo, więc ciało nie może być politycznie neutralne. Zdawać by się mogło, że w takim wypadku niekoniecznie nierozsądnym pomysłem byłoby porzucenie ciała, dążenie do ery cybernetycznej, w której ciało nie musi już dłużej performować w przestrzeni politycznej. Właściwie... chciałbym przez chwilę przyjrzeć się temu projektowi, któremu nieraz nadaje się miano posthumanizmu.

Hans Moravec argumentował, iż to informacyjny wzór, a nie ucieleśniona obecność, powinien być podstawą do rozumienia ludzkiej tożsamości. Inaczej mówiąc, twierdził, że ciało raczej jest własnością

¹» Kазń, zastępowana przez inne techniki penalizacji, jak przekonuje Michel Foucault, zanika właśnie w tym czasie. Zob.: M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009, s. 13–18.

²» Jak pisze Foucault: „ciało zanurzone jest też bezpośrednio w sferze polityki, stosunki władzy wpływają na nie wprost: blokują je, naznaczają i urabiają, torturują, zmuszają do rozmaitych prac, różnych obrzędów, domagają się odeń znaków. To polityczne blokowanie ciała wiąże się na zasadzie skomplikowanych i wzajemnych zależności z jego wykorzystaniem ekonomicznym: zasadniczo ciało jest blokowane relacjami władzy i dominacji jako siła produkcyjna, ale sprowadzenie go do siły roboczej jest możliwe nie wcześniej, nim zostanie włączone w system ujarzmania (gdzie potrzeba jest również politycznym instrumentem – starannie przygotowanym, skalkulowanym i wykorzystywanym) [...]. To ujarzmienie jest nie tylko sprawą środków przemocy bądź ideologii. Równie dobrze można je uzyskać bezpośrednio, fizycznie, przez użycie siły przeciw sile, może dotyczyć elementów fizycznych, a jednak nie być gwałtem. Może być zamierzone, zorganizowane, technicznie przemyślane, może być subtelne, nie odwoływać się do broni ani terroru, a jednak mieć charakter fizyczny. Oznacza to, że może istnieć pewna «wiedza» o ciele, która w istocie nie jest wiedzą o jego funkcjonowaniu, oraz pewne panowanie nad jego siłami będące czymś więcej niż umiejętnością ich utrzymywania na wodzy – ta wiedza i to panowanie stanowią coś, co można by nazwać technologią polityczną ciała” (Tamże, s. 27).

³» E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Danter-Śpiewak, P. Śpiewak, wstęp J. Szacki, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2008.

jednostki, a nie jej niezbywalną częścią. Wynikiem tego przeświadczenia jest kolejne – o możliwości „złożenia” ludzkiej świadomości, ludzkiej tożsamości, w układach scalonych. Taka postludzka perspektywa rzeczywiście zdaje się rozwiązywać problem cielesności i uwięzienia ciała w sferze politycznej (nie chcę tutaj rozstrzygać, czy jest to rzeczywiście możliwe – chodzi o hipotetyczną sytuację i jej teoretyczno-filozoficzne implikacje). Tak też zdaje się postrzegać ten nurt Katherine N. Hayles, gdy w *How We Become Posthuman?* pisze, iż postludzka perspektywa uprzywilejowuje informacyjny wzór, materialną konkretyzację spychając na dalszy plan, tak, że biologiczne wcielenie jest postrzegane raczej jako czysto historyczne zdarzenie, aniżeli nieuchronność życia⁴. Badaczka uważa także, że wielkim marzeniem (i obietnicą zarazem) informacji jest postrzeganie człowieka właśnie jako informacji i co za tym idzie – wyzwolenie się z materialnych ograniczeń, rządzących śmiertelnym światem⁵. Jest to więc kontynuacja poglądu sięgającego Platona – jakoby ciało było więzieniem duszy⁶ – mającego swoje przedłużenie w Oświeceniu i rozwijającego się nawet w dzisiejszych czasach. W takiej postludzkiej perspektywie ciało jest jedynie protezą, której nauczyliśmy się używać, a jak pisze Katherine N. Hayles, której wkład w „rozumienie współczesnych postludzkich ciał”⁷ jest nieoceniony, znacznie bardziej owocnym jest ujmowanie „postczłowieka” raczej jako zakorzenionego w „ucieleśnionej rzeczywistości” niż w „odcieleśnionej informacji”⁸.

Pytanie, na jakie trzeba odpowiedzieć to, czy oddzielenie umysłu od ciała, uwolnienie duszy z „więzienia” rzeczywiście rozwiązuje problem polityczności. Zdaje się, że pozbawienie ludzkiego podmiotu

4» K.N. Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1999, s. 3.

5» Tamże, s. 13.

6» Z drugiej strony mamy odwrócenie tej relacji dokonane przez Michela Foucaulta w *Nadzorować i karać* – dusza jest więzieniem ciała. Jak wiadomo, Foucault w ostatnich tomach *Historii seksualności (Użytek z przyjemności i Troska o siebie)* zmienił poglądy. „Odkrył bowiem wówczas – jak pisze Tadeusz Komendant – że w efektywnym Kafkowskim stwierdzeniu «więzienie jest tylko we mnie» zawiera się podwójne nadużycie. Nie dość, że więzienia istnieją realnie, to na dodatek nie każde ograniczenie władzy ciała wpisuje się natychmiast w projekt karceralny. Jest różnica między uwewnętrznionym spojrzeniem nadzorcy Panoptykonu a panowaniem nad sobą, o jakim nauczali Starożytni. Nie znaczy to, że gdy przyznał przed Sobą, iż dusza więzieniem ciała nie jest, automatycznie uznał ciało za więzienie duszy” (T. Komendant, *Posłowie tłumacza*, [w:] M. Foucault, dz. cyt., s. 307).

7» R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014, s. 205.

8» K.N. Hayles, dz. cyt., s. 286, za: R. Braidotti, dz. cyt., s. 205–206. Warto również za Richardem Shustermanem zadać sobie pytania odnośnie cielesności będącej przedmiotem namysłu coraz większego grona filozofów i teoretyków: „Czy zwrot ku cielesności reprezentuje ponowoczesny kryzys związany z odrzuceniem racjonalności nowoczesnej, czy też jest raczej aplikacją i ekspansją racjonalności w dziedzinach do tej pory zaniedbanych i nieskolonizowanych? A jeśli nowy zwrot somatyczny jest wyrazem odrzucenia ideałów racjonalizmu, to czy jest to z konieczności coś złego? Jeśli zaś rozszerza nowoczesny ideał racjonalności, to czy w pełni zrealizowane, zdyscyplinowane ciało reprezentuje humanistyczną utopię, czy raczej cybernetyczny koszmar?” (R. Shusterman, *Zwrot ku cielesności: troska o ciało w kulturze współczesnej*, [w:] Tenże, *O sztuce i życiu*, tłum. W. Małecki, Wrocław: Wydawnictwo Atla, 2007, s. 95).

cielesnej esencji, zachwianie jego niezależnością i wskazanie na hybrydalność jest poważnym podważeniem humanistycznych fundamentów, na których ów podmiot został wzniesiony. Problem leży w odróżnieniu perspektywy postludzkiej i posthumanistycznej i dostrzeżeniu rzeczywistej „esencjalności” humanistycznego podmiotu.

Jak pisze Cary Wolfe w pracy *What Is Posthumanism?*, termin „humanizm” definiowany jest zazwyczaj jako szeroka kategoria filozofii etycznej, w której podkreśla się godność i wartość człowieka, jego zdolność do rozróżnienia dobra i zła poprzez odwołanie do uniwersalnych cech ludzkich – w szczególności racjonalności; jako nurt podkreślający wspólność ludzkiej kondycji⁹.

Upraszczając, („zawsze bowiem należy upraszczać” – jak powiedziałyby zapewne narrator jednej z powieści Georges’a Pereca, co oczywiście nie zawsze jest dobrym pomysłem), można wyróżnić dwa pola ideowe w nurtach posthumanizmu. Zajmę się tutaj jednym z nich – związanym z rozwojem cybernetyki. Drugi, do którego, nie ukrywam, mam stosunek znacznie bardziej afirmatywny, opisany został między innymi w dziele *What is Posthumanism?* Cary’ego Wolfe’a. Oryginalnie inny, a też wart uwagi, jest projekt Rosi Braidotti wyrażony w książce *The Posthuman* przetłumaczonej niedawno na język polski¹⁰.

Od razu należy powiedzieć, że nurt, który, niestety jedynie pokrótce, zamierzam omówić, choć na pewno jest postludzki, zasługuje raczej na miano transhumanizmu aniżeli czerpiącego niemało inspiracji z Foucaultowskiego antyhumanizmu¹¹ i posthumanizmu. Transhumanizm w swoim praktycznym wymiarze oddany jest wzmocnieniu ludzkich intelektualnych, fizycznych i emocjonalnych możliwości, eliminacji chorób i niepotrzebnego cierpienia, oraz „dramatycznemu” wydłużeniu ludzkiego życia¹², co samo w sobie może wydawać się celem szczytnym, jednak po pierwsze nurt ten czerpie prosto z idei o ludzkiej doskonałości, racjonalności i wyższości odziedziczonych z renesansowego humanizmu i Oświecenia, po drugie – w żaden sposób nie przyczynia się do uwolnienia podmiotu z okowów politycznego. Co więcej, stygmatyzuje ciało, zwłaszcza ciało chore i słabe, a w centrum stawia perfekcyjnie autonomiczny i racjonalny podmiot, odcięty od swoich cielesnych ograniczeń i odczuć, a także od innych cielesnych podmiotów, także nie-ludzkich. Mało prawdopodobne, że ta perspektywa pozwoliłaby jednostce uciec od „politycznego” i odzyskać „prywatne”. Choć taka futurystyczna wizja z pewnością rozwiązuje problem ciała i władzy odciskającej na nim swoje piętno, to być może stanowi właśnie ostateczny przejaw władzy nad ciałem i dominacji Oświeceniowego rozumu.

Pozwolę sobie wyrazić opinię, że taka droga w refleksji nad ludzkim podmiotem jest drogą błędną (error?). Znacznie bardziej obiecującymi są te afirmujące ciało. Wśród wielu ścieżek filozofii skupionej

⁹ C. Wolfe, *What Is Posthumanism*, Mineapolis – London: University of Minnesota Press, 2009, s. ix.

¹⁰ R. Braidotti, dz. cyt.

¹¹ Oznacza to, że taka wersja posthumanizmu zachowuje „dystans wobec humanistycznych założeń o uniwersalnej wartości jednolitego podmiotu” (Tamże, s. 207).

¹² C. Wolfe, dz. cyt., s. xiii.

na ciełe, chciałbym zwrócić uwagę na jedną, najbardziej, moim zdaniem, obiecującą: somaestetykę Richarda Shustermana.

Tak więc odrzucenie roli ciała w konstytuowaniu się podmiotu w żaden sposób nie uwalnia tegoż ze sfery polityki. Jak śmiem twierdzić, skoro inskrypcje władzy zapisują się na ciełe, to właśnie zwrot ku cielesności i praca nad somatyczną świadomością może przyczynić się do zwiększenia *autonomii* (pod pojęciem autonomii nie rozumiem całkowitej niezależności i wolności) pola prywatnego. Oczywiście z pozycji posthumanizmu, a jak się zdaje również antyhumanizm miałby pewne zastrzeżenia, można zarzucić filozofii ciała propagowanej przez Richarda Shustermana antropocentryzm. Rzeczywiście, somaestetyka stawia w centrum człowieka wraz z jego cielesnym zakorzeniem w świecie i cielesnymi odczuciami, jednak zarzut szybko okaże się przesadzony, a antropocentryzm łatwy do przewyciężenia, gdy uświadomimy sobie, że owo cielesne zakorzenie w świecie człowiek dzieli z innymi, nie-ludzkimi, podmiotami. Można by także argumentować, że ze swoją troską o ciało, o zwiększenie jego możliwości, somaestetyka ma coś wspólnego z transhumanizmem, jednak gdy ten umacnia binarną opozycję umysł – ciało, somaestetyka dąży do przewyciężenia tego dualizmu, czerpiąc inspirację z filozofii Jamesa Dewey'a i znajdując poparcie we współczesnej neurobiologii – między innymi w pracach Antonia Damasio¹³.

Od razu trzeba zaznaczyć, że autor *Świadomości ciała* krytycznie odnosi się do indywidualistycznych projektów, takich jak Richarda Rorty'ego¹⁴, który w dziele *Przygodność, ironia i solidarność* wprowadził postać „ironistki”¹⁵, a także wyraźnie rozdzielił sferę publiczną od sfery prywatnej autokreacji. Kacper Bartczak podkreśla, iż głównym zarzutem wobec rozdziału tych dwóch sfer u Rorty'ego jest fakt, że „prowadzi to do uznania tylko negatywnej wersji wolności”, czyli wolności od, co dla Shustermana jest niewystarczające. Twórca somaestetyki wiele czerpie z Deweyowskiej koncepcji społecznej natury umysłu, wspólnotowości i społecznej odpowiedzialności:

W przeciwieństwie do [William]a Jamesa, który podkreślił prywatność świadomości, Dewey zdawał sobie sprawę, że biologiczne podejście do życia mentalnego implikuje zasadniczo społeczną naturę umysłu. Dzieje się tak, ponieważ przetrwanie organizmu zależy od interakcji z jego otoczeniem (oraz inkorporacji tego otoczenia), a przeciw głównym elementem środowiska ludzkiego organizmu jest społeczność innych ludzi¹⁶.

Również Anna Budziak podkreśla, że dla somaestetyki negatywne punkty odniesienia stanowią: radykalna rozdzielnosc dyskursów prywatnego i publicznego, konsekwencje tego podziału w myśli

¹³» Zob. A. Damasio, *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1999.

¹⁴» Zob. R. Shusterman, *Sztuka życia, a etyka postmodernistyczna*, tłum. A. Chmielewski, [w:] Tenże, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1998, s. 314–351.

¹⁵» R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009, s. 121–215.

¹⁶» R. Shusterman, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, tłum. W. Małecki i S. Stankiewicz, Kraków: Universitas, 2008, s. 241–242.

społecznej, rozłączenie funkcji społecznej i estetyki sztuki, konflikt między pragnieniem samorealizacji i wolności a urzeczywistnieniem ideału równości demokratycznej, oraz prymat rzeczywistości językowej nad rzeczywistością cielesną¹⁷. Będę utrzymywał, że całkowite rozdzielenie tych dwóch wymiarów ludzkiej egzystencji nie tylko nie jest możliwe, ale może też nieść ze sobą zagrożenia. Na przykład ideologia rozdzielności publicznego czy politycznego od prywatnego może być używana do dezawuowania postulatów i haseł ruchów feministycznych, które na przestrzeni lat walczyły od publicznie zainteresowanie sferą prywatnego. Odwołując się do ostatnich wydarzeń społeczno-politycznych, można wyobrazić sobie argumentację na rzecz odrzucenia Konwencji o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej, która opisywałaby rzeczoną konwencję w kategoriach próby naruszenia sfery prywatnej. Z drugiej strony jednak, również idee nierozdzielności sfery publicznej i prywatnej wykorzystane być może do zawłaszczania przez pewne grupy prawa do decydowania o ciałach innych jednostek. Z tego powodu, jak śmiem twierdzić, należy dążyć do – niezwykle trudnej do wypracowania – równowagi między politycznym i prywatnym, gdzie prywatne obdarzone byłoby pewną autonomią. Jak sądzę, mogłaby ona zostać umocniona dzięki pogłębionej, meliorycznej refleksji nad cielesnością.

Somaestetyka jest dyscypliną przywracającą doświadczeniu ciała oraz jego twórczemu przekształcaniu kluczową rolę w filozofii pojmowanej jako sztuka życia, co łączy ją w pewnym sensie z tym, w jaki sposób filozofię widział Michel Foucault – na wzór starożytnych, jako część życia i codziennej praktyki¹⁸. Skupiając uwagę na kwestiach ciała, projekt Shustermana przeciwstawia się Oświeceniowej tradycji ślawiającej ludzkie *cogito*. Jak pisze autor *Performing Life*:

Dominująca od dawna tradycja platońska, wzmocniona przez ostatnie stulecia kartezjanizmu i idealizmu, uczyniła nas ślepyimi na istotny fakt, który myśl starożytna i niezachodnia w sporej części uznawała za oczywisty: skoro żyjemy, myślimy i działamy dzięki naszym ciałom, ich badanie, ulepszanie oraz troska o nie powinny mieć swoje miejsce w centrum filozofii, szczególnie jeśli pojmujemy się ją [...] jako szczególny sposób życia, krytyczną i zdyscyplinowaną troskę o siebie, która obejmuje samowiedzę i samodoskonalenie¹⁹.

W swoim projekcie Shusterman odwołuje się także do tradycji filozofii Wschodu, która, zdaniem amerykańskiego pragmatysty, nie traci kontaktu z cielesnym wymiarem egzystencji i nie wytworzyła szkodliwej opozycji umysł – ciało. Jak zauważa Shusterman, w praktykach takich jak medytacja zen czy hatha-joga trening i świadomość somatyczna są istotnym elementem „filozoficznego oświecenia”. Powołując się na japońskiego filozofa Yuasa Yusuo, podkreśla, że w filozofii Wschodu *shugyo* – „oczywisty odpowiednik «troski o siebie»”²⁰ – stanowi filozoficzny fundament.

¹⁷ Zob. A. Budziak, *W stronę cielesności. Estetyka Richarda Shustermana*, „Teksty Drugie” 2006, nr 3, s. 71–73.

¹⁸ Zob. R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 35.

¹⁹ Tamże, s. 35–36.

²⁰ Tamże, s. 38.

Filozoficzny projekt Shustermana w swym wymiarze analitycznym stanowi krytyczne, „melioracyjne” badanie cielesnych doświadczeń jednostki. Kluczowe jest postrzeganie ciała jako ośrodka sensoryczno-estetycznej świadomości, co zbliża somaestetykę nie tylko do pragmatyzmu Johna Deweya, ale także fenomenologii Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Od projektu francuskiego filozofa różni się jednak podkreśleniem możliwości (czy nawet konieczności) „kreatywnego kształtowania siebie”²¹. Somaestetyka w założeniu skupia nie tylko dyskursy o ciele, ale także praktyczne dyscypliny mające wzbogacić czy usprawnić somatyczne doświadczenia jednostki. Jak pisze Shusterman: „Jeśli odłożymy na bok filozoficzne uprzedzenie wobec ciała i przywołamy tylko podstawowe cele filozofii, którymi są wiedza, samowiedza, właściwe działanie, szczęście i sprawiedliwość, to kluczowa wartość filozoficzna somaestetyki stanie się oczywista”²². Tak więc, o czym nieustannie przekonuje Shusterman, jeśli samowiedza i bardziej owocne (tak w wymiarze etycznym, jak i estetycznym²³) egzystowanie stanowią jedne z podstawowych celów filozofii, to jasnym się staje, że zarówno rugowanie ciała z dyskursu filozoficznego – ale także dyskursywizacja ciała, pozbawiająca je materialnego zakorzenienia, pandyskursywizm czy pantekstualizm – jest błędne i w dalszej perspektywie szkodliwe. Wprawdzie za sprawą feminizmu, projektów Merleau-Ponty’ego czy Foucaulta, a także Judith Butler ciało stało się w najnowszej filozofii jednym z najpopularniejszych tematów, jednak zazwyczaj znika ono pod teoretycznymi konstruktami lub jest ujmowane jedynie jako obiekt działania dyskursywnej władzy. Projekt somaestetyki natomiast zakłada także praktyczny wymiar. Jak pisze Shusterman:

Dostrzegając złożoną metafizyczną strukturę ciała, które jest zarówno materialnym obiektem istniejącym w świecie, jak i intencjonalną podmiotowością na ten świat nakierowaną, somaestetyka zajmuje się nie tylko zewnętrzną formą ciała lub jego przedstawieniami, lecz także jego przeżywanym doświadczeniem²⁴.

Somaestetyka dąży do poprawy cielesnego bycia jednostki i jej samorozumienia. Projekt Shustermana zakłada, że dzięki somatycznej introspekcji i dyscyplinom ciała – nie tak granicznym, jak u Foucaulta

21» Tamże, s. 40.

22» Tamże.

23» W pragmatyzmie nie zachodzi konflikt między etyką i estetyką, o czym przypomina Kacper Bartczak (zob. K. Bartczak, *Organizmy i teksty: „kultura literacka” Richarda Rorty’ego*, [w:] Tenże, *Świat nie scalony*, Wrocław: Biuro Literackie, 2009, s. 75). Taki konflikt nie występuje także w projekcie Shustermana. Przewiduje on możliwość autokreacji i zmiany na lepsze, a kryteria oceny zmiany – podobnie jak w projekcie Rorty’ego, o którym pisze Bartczak – można nazwać estetycznymi. I również do filozofii Shustermana można odnieść słowa, którymi Bartczak tłumaczy projekt „kultury literackiej” Richarda Rorty’ego: „Nowo wytworzone „ja” jest lepsze w tym sensie, w jakim lepszy jest zrewidowany, wzbogacony wiersz” (Tamże, s. 75). Jednakże Shusterman nie stara się wyrwać jednostki spod wpływów politycznego i zagwarantować jej przestrzeń „narcystycznej autokreacji”. Somaestetyka pozostaje projektem filozoficznym silnie zaangażowanym w sferę polityczną, jednak dzięki wzmocnieniu podmiotu, może umożliwić mu większą kontrolę nad obiema przenikającymi się sferami.

24» R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 41.

– można osiągnąć bardziej satysfakcjonującą egzystencję. Oczywiście jest to projekt, który w pełni można nazwać troską o siebie, czyli o ciało-umysł, niedualistyczną somę.

„Satysfakcjonująca egzystencja” nieodzownie przywodzi na myśl „dążenie jednostki do szczęścia”, oczywisty element filozofii liberalizmu. Jak się zdaje, owo dążenie do szczęścia może być, a nieraz nawet musi, działaniem politycznym. Za przykład mogą posłużyć ruchy abolicjonistyczne, feministyczne, a także walka mniejszości seksualnych o równouprawnienie. Jednak jest to też istotny element prywatnego życia jednostki, do którego polityczne powinno mieć ograniczony dostęp²⁵. Somaestetyka może być rozpatrywana jako projekt, który obejmuje obie sfery tego celu. Jak pisze Shusterman: „Dążenie do szczęścia i panowania nad sobą jest tradycyjnie włączane do etycznego poszukiwania lepszego życia”²⁶. Oczywiście jest, że skoro, jak podkreśla wielu filozofów ciała, m.in. Maurice Merleau-Ponty i Richard Shusterman właśnie, ciało jest naszym centrum odbioru bodźców i wysyłania komunikatów, czyli również ośrodkiem i medium naszych przyjemności, to zwiększona świadomość ciała, którą postuluje somaestetyka, ma szansę przyczynić się do przynajmniej przyjemniejszej, jeśli nie szczęśliwszej, egzystencji.

Refleksja somatyczna może stanowić również sposób na przeciwstawienie się opisanej przez Foucaulta władzy. Jak pisze Shusterman:

doniosła Foucaultowska wizja ciała jako miejsca, w którym, ze względu na jego plastyczność, odciska się władza społeczna, ukazuje nam kluczową rolę, jaką *soma* może spełniać w filozofii polityki i w sferze sprawiedliwości. Wizja ta pomaga zrozumieć, jak to się dzieje, że można podtrzymywać i reprodukować na szeroką skalę złożone hierarchie władzy bez potrzeby wyrażania ich w postaci praw lub narzucania drogą oficjalną; podporządkowujemy się im w taki sposób, w jaki są one nam narzucane – niejawnie, za pośrednictwem naszych cielesnych nawyków, włączając w to nawyki odczuwania, które mają zakorzenienie w ciele. Można zatem potajemnie zmaterializować i utrwalać całe ideologie dominacji poprzez ich kodowanie w somatycznych normach, które, jako nawyki cielesne, nie są zazwyczaj dostrzegane, a co za tym idzie, wymykają się świadomości krytycznej²⁷.

Przykładem takiej zmaterializowanej dominacji mogą być normy zachowań narzucane kobietom w społeczeństwach patriarchalnych i w postaci nawyków wpisywane w ich ciała. Dominacja taka, ów Benthamowski panoptikon „zaszczepiony” więźniowi, o którym pisał Michel Foucault, jest wyjątkowo trudna do podważenia, ponieważ „tak głęboko zakorzeniła się w naszych ciałach, że one same buntują się przeciwko jej podważaniu”. Dlatego też, jak przekonuje Shusterman:

²⁵ Jak sądzę, nie można i nie powinno się całkowicie oddzielać prywatnego od politycznego. Jeżeli chodzi o prywatne „prawo do szczęścia” należy zauważyć, że jest ono ograniczone faktem, że takie samo prawo powinny posiadać również inne jednostki, a tutaj pojawia się już polityczne.

²⁶ R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 43.

²⁷ Tamże, s. 43.

Każda skuteczna próba rzucenia wyzwania uciskowi powinna zatem obejmować somaestetyczną diagnozę zarówno nawyków i odczuć cielesnych stanowiących wyraz danej formy dominacji, jak i subtelnych instytucjonalnych zasad oraz metod wpajania tych nawyków i odczuć – tak by można było przezwyciężyć te ostatnie wraz z opresyjnymi warunkami społecznymi, które je generują²⁸.

Somaestetyka, dzięki naciskowi na świadomość ciała i zdolność jednostki do kreowania siebie i kontroli cielesnej, jest dyscypliną mogącą pomóc w emancypacji jednostki ze sfery politycznej i wzmocnieniu sfery prywatnej. Jednocześnie nie jest filozofią ciała tak skrajną, liminalną i transgresywną, jak filozofia Foucaulta. Tak, jak opresyjne stosunki władzy mogą zostać wpisane w ciała, tak samo emancypacja może się dokonać dzięki świadomemu odczuwaniu ciała i alternatywnym praktykom cielesnym. Nie powinien umknąć tutaj pewien związek z filozofią Foucaulta, konkretnie z jego przewartościowaniem podejścia do kwestii ciała dokonany w dwóch ostatnich tomach *Historii seksualności*. Również ten francuski myśliciel, który poświęcił swoją pracę tropieniu mechanizmów biowładzy, dostrzegł możliwość emancypacji za pomocą cielesnych praktyk²⁹. Foucault nie tylko pokazał, w jaki sposób ciała i podmioty są kształtowane za pomocą somatycznych dyscyplin. Zaproponował alternatywne – transgresywne i graniczne – zachowania somatyczne, mające umożliwić jednostce uchylecia się dyscyplinującej władzy.

I rzeczywiście, somaestetyka Shustermana wiele czerpie z Foucaultowskiej wizji troski o siebie. Jednak równie wiele czerpie z pragmatyzmu i przez to duży nacisk kładzie na to, „co jednostka mogłaby bezpośrednio przełożyć na dyscyplinę ulepszonej cielesnej praktyki”³⁰. Tutaj Shusterman podaje wiele przykładów cielesnych praktyk mających na celu zwiększenie świadomości ciała, jak joga, medytacja zen czy Terapia Aleksandra.

Somaestetyka ma, jak głosi Shusterman, trzy podstawowe wymiary: analityczny, pragmatyczny i doświadczeniowy. W swym wymiarze analitycznym jest deskryptywnym i teoretycznym przedsięwzięciem poświęconym „wyjaśnianiu natury naszych cielesnych doznań i praktyk oraz funkcji, jaką pełnią w naszej wiedzy i konstruowaniu świata”. Obejmuje zagadnienia z zakresu filozofii umysłu, ontologii i epistemologii, a także socjologii i genealogii, w czym przywołuje na myśl podejście Foucaulta. „Badania te – jak pisze Shusterman – pokazują, że ciało jest zarówno kształtowane przez władzę, jak i wykorzystywane jako środek do jej utrzymania oraz że cielesne normy zdrowia, sprawności i piękna, a nawet najbardziej podstawowe kategorie płci biologicznej i kulturowej są konstruowane po to, by odzwierciedlały i wspierały określone siły społeczne”³¹. Tak więc somaestetyka zawiera w sobie analizy w duchu bliskie koncepcjom Foucaulta zawartym między innymi w *Nadzorować i karać* czy pierwszym tomie *Historii*

²⁸» Tamże, s. 43–44.

²⁹» R. Shusterman, *Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne*, tłum. A. Mitek, red. naukowa K. Wilkoszewska, Kraków: Universitas, 2005, s. 227.

³⁰» R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 44.

³¹» Tamże, s. 45. Zob. także: *Somaestetyka a problem ciała/media*, [w:] Tenże, *O sztuce i życiu...*

seksualności. Analizy te pokazują, że niemożliwe jest całkowite oderwanie ciała od kwestii politycznych, jednak somaestetyka nie poprzestaje na wskazywaniu mechanizmów władzy, nie pozostawiając podmiotowi uwięzionemu w spirali dyscyplinującej władzy nic, tylko lawirowanie i unikanie jej przejawów³².

Za sprawą melioratywnego stosunku do cielesnego doświadczenia i przyjemności, także estetycznej, jaką jednostka może czerpać za pośrednictwem swego ciała somaestetyka jest w stanie poszerzyć pole prywatności niekoniecznie mające związek z erotycznością czy z transgresywnymi praktykami seksualnymi. W tym miejscu somaestetyka przestaje być dziedziną badawczą i staje się również praktyką. Leży to w obrębie dwóch wymiarów somaestetyki: a) pragmatycznego, który ma charakter preskryptywny – „proponuje specyficzne metody doskonalenia somatycznego”³³; stawia sobie za cel zmianę zastanego stanu rzeczy, która obejmowałaby po pierwsze – świadomość ciała, jego rozumienie i percypowanie poprzez nie jednostki, i po drugie – społeczne postrzeganie i traktowanie ciał; b) praktycznego, który jest już wcielaniem konkretnych technik w życie.

Tutaj objawia się podwójny wymiar somaestetyki jako dyscypliny. Jest ona z jednej strony dyscypliną, polem badawczym, z drugiej zaś dyscypliną ciała³⁴ – pozbawioną jednak „karceralnego” wymiaru, a także w znacznie mniejszym stopniu graniczną niż praktyki proponowane przez Foucaulta. Francuskiemu filozofowi, gdy podjął projekt „troski o siebie”, chodziło – wbrew temu, co może się wydawać – o wyzwolenie z „fetyzizmu seksu” jako wzoru wszelkiej przyjemności; o przeciwstawienie się rosnącej tendencji, która sprawia, że współczesny człowiek nie jest w stanie docenić innych praktyk cielesnych odbiegających od normatywizujących zachowań seksualnych lub w ogóle nie mających wiele wspólnego z erotyzmem, a mogących rozwinąć i wzbogacić egzystencję jednostki. Jednak, jak zauważa Shusterman:

somaestetyczny program Foucaulta – pomimo całej swej transgresyjnej niekonwencjonalności – jest reprezentatywny wobec pewnych wyraźnych trendów w podejściu do doświadczenia somatycznego przejawianych przez naszą dzisiejszą kulturę, która zmierza ku technologiom radykalizacji i gwałtownego sensualizmu³⁵.

W wypracowaniu sfery prywatnego najbardziej może pomóc ta gałąź somaestetyki, która nastawiona jest na doświadczenie wewnętrzne, oraz bezpośrednie praktyki somatyczne. To konkretne aktywności w pracy nad ciałem stanowią praktyczną gałąź somaestetyki. Bez nich somaestetyka – jako „rozległa dyscyplina filozoficzna zajmująca się samowiedzą i troską o siebie”³⁶ – byłaby niepełna. Shusterman twierdzi, że:

³²» Zob. E. Domańska, „Zwrot performatywny” w *współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 53.

³³» R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 46.

³⁴» Zob. W. Małecki, *Embodying Pragmatism. Richard Shusterman's Philosophy and Literary Theory*, Frankfurt am Main: Lang, 2010, s. 144.

³⁵» R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 55.

³⁶» Tamże, s. 52.

dyscypliny doświadczeniowe (takie jak joga) mają na celu sprawić, byśmy „czuli (się) lepiej” [*feel better*], w obu rozumieniach tego dwuznacznego wyrażenia [...]: tj. mają one uczynić jakość naszego somatycznego doświadczenia zadowalająco bogatszą, ale także wyostrzyć to doświadczenie pod względem percepcyjnym³⁷.

Przyjemność cielesna, choć często również niepozbawiona znaczeń politycznych, jest jednym z głównych elementów tworzących sferę prywatną. Sprowadzanie ich przede wszystkim do erotyki w dużym stopniu redukuje prywatną sferę cielesności. Dzięki zwróceniu uwagi na inne doświadczenia cielesne mogące dostarczyć jednostce satysfakcji i nastawienie na rozwinięcie percepcyjnych zdolności ciała sprawia, że somaestetyka pragmatyczna, jakkolwiek może – niezbyt trafnie – kojarzyć się z praktykami w stylu New Age, staje się projektem filozofii życia, tj. filozofii praktycznej niebędącej jedynie suchym teoretycznym konstruktem, który autentycznie może pomóc w rozszerzeniu autonomii jednostki.

Skupienie na ciele nierzadko prowokuje mniej lub bardziej słuszne krytyki. Te, które zdają się najbardziej sensowne, skupiają się na tych elementach kultury ciała, które na dłuższą metę mogą prowadzić w rejony, do których konsekwentnie zmierza transhumanistyczna wizja. I tak Adorno i Horkheimer potępiali kulturycę somatyczną jako powierzchowną i wyzutą z duchowości. Argumentowali, iż skupienie na ciele we współczesnej kulturze automatycznie wzmacnia podział na ciało i ducha. Takie krytyki podkreślają, że wzmożona troska o ciało prowadzi do traktowania go jako mechanizm, martwą rzecz oddzieloną od „ja”. Zainteresowanie ciałem oznacza w nich, jak pisze Shusterman:

wyalienowane zainteresowanie zewnętrznym przedstawieniem znajdującym się poza naszym duchowym Ja. Co więcej, jako zewnętrzne przedstawienie ciało jest w nieuchronny sposób podporządkowywane oraz wykorzystywane przez reklamę i propagandę, które w niemoralny sposób władają obrazami w naszych społeczeństwach³⁸.

Rzeczywiście, takie podejście do ciała, charakterystyczne dla pewnych nurtów transhumanizmu, prowadzi do alienacji obiektu zainteresowania jako zewnętrznej rzeczy. Wystawia także ciało na działanie politycznego – nie jako podmiot działający w sferze politycznej, ale jako wykorzystywany przedmiot, na przykład przemysłu reklamowego. Somaestetyka jednak nie zmierza w tym kierunku, nie ujmuje ciała jedynie jako mechanizmu. Ciało, soma – pojęcie znoszące dualizm ciało/umysł nie jest już tylko obiektem działań władzy. Ciało, odzyskawszy swoją podmiotowość i dowartościowane w somaestetyce może skuteczniej działać w sferze politycznej. Podmiot, któremu przypisuje się pewną sprawczość ma także większy wpływ na decydowanie o granicy politycznego i prywatnego, co znaczy także, że jest w stanie wypracować większą autonomiczną sferę prywatnego.

³⁷ » Tamże, s. 48.

³⁸ » Tamże, s. 50.

Krytyki na wzór tej wystosowanej przez Adorna i Horkheimera argumentują, że estetyka somatyczna „nieustannie podważa indywidualność i wolność, zalecając dostosowanie się do pewnych zestandaryzowanych miar i modeli”³⁹. Shusterman odpowiada na te oskarżenia, zauważając, że redukuje one ciało do zewnętrznego obiektu, ignorując „podmiotową rolę ciała jako żywego ośrodka pięknego, osobistego doświadczenia”⁴⁰. Filozofia ciała, jaką jest somaestetyka, sprzeciwia się traktowaniu ciała jako „wyalienowaną rzecz odległą od ducha ludzkiego doświadczenia”⁴¹. Nie stara się także narzucać norm, które określałyby, czym jest dobre doświadczenie somaestetyczne. Refleksja somaestetyczna, a także praktyczny wymiar troski o siebie, prowadzi do poszerzenia indywidualnej wolności przez ulepszenie doświadczeń cielesnych, których wielość i różnorodność jest nieustannie podkreślana. Jak pisze Shusterman, odpowiadając na krytykę filozofii ciała:

Jak mocne by nie były te oskarżenia, wszystkie one zależą od pojmowania somatyki raczej w kategoriach reifikującej eksterioryzacji ciała – ciało jako mechaniczny instrument złożony ze zatomizowanych części i mierzalnych powierzchni – niż ciała jako żywego wymiaru indywidualnego doświadczenia i działania. Tak więc krytyki tego typu nie mogą potępiać somatoestetyki *tout court*, lecz tylko te praktyki cielesne, które opierają się na tej koncepcji ciała jako rzeczy (i jej służą). W przeciwieństwie do tego, somatoestetyka doświadczenia nie zgadza się, by eksterioryzować ciało jako rzecz odrębną od aktywnego ducha ludzkiej intencjonalności. Skupia się nie na ciele *per se*, ale na cielesnej świadomości i działaniu, na ucieleśnionym duchu⁴².

Shusterman zauważa, i trudno z nim się nie zgodzić, że jednostka żyjąca w kulturze Zachodu może odczuwać pokusę, aby uciec do „pozawerbalnej [*speechless*] sfery tożsamości oraz indywidualnej tożsamości”⁴³ i schronić się w niej przed dyskursywną rzeczywistością i zmiennymi, niestabilnymi gramami językowymi. Droga ta nie wydaje mi się drogą błędną. Jestem w stanie zgodzić się z autorem *Surface and Depth*, kiedy przekonuje, że

wzmoczona świadomość ciała i satysfakcja z naszego „prywatnego życia organicznego” to sposób, aby bliżej i bardziej bezpośrednio poznać samego siebie, tak by móc oprzeć się „dominującej w naszym społeczeństwie tendencji do uniformizacji”⁴⁴.

W filozofii Shustermana przejawia się podobna wiara w możliwość autokreacji podmiotu, jaką można znaleźć u Rorty’ego w artykule *Wybawienie od egotyizmu: James i Proust jako ćwiczenia duchowe*⁴⁵.

39» R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 51.

40» Tamże.

41» Tamże.

42» R. Shusterman, *Zwrot ku cielesności...*, s. 101.

43» Tenże, *Somaestetyka a problem...*, s. 85.

44» Tamże, s. 86.

45» Zob. R. Rorty, *Wybawienie od egotyizmu: James i Proust jako ćwiczenia duchowe*, tłum. A. Żychliński, „Teksty Drugie” 2006, nr 1–2, s. 181–204.

Z tym, że Shusterman nie skupia się na procesie czytelniczym, ale na praktykach somaestetycznych. Jak utrzymuje autor *Świadomości ciała*:

Dzięki szczególnemu uwrażliwieniu na ciało i jego niewerbalne komunikaty, dzięki praktykowaniu dyscypliny ciała, które podnoszą świadomość somatyczną i przekształcają sposób bycia i funkcjonowania, jednostka odkrywa i poszerza swoją samowiedzę, przetwarzając własne „ja”⁴⁶.

Trzeba jednak pamiętać, że ciało, mimo całego zaangażowania w jego filozoficzną (i nie tylko) rehabilitację, nie jest wolne od dyskursywnego kształtowania i od kontekstów społeczno-politycznych, w jakie jest *wpisane*. Sfera dyskursywna nieuchronnie przenika cielesność podmiotów. Jednak, jak pisze Kacper Bartczak, w projekcie Shustermana:

Chodzi przede wszystkim o to, żeby obydwie sfery szanowały się i potrafiły z siebie czerpać, a jednocześnie, gdy zachodzi taka potrzeba, zostawić się w spokoju. Język musiałby się zgodzić na oddanie pola, na możliwość świadomości, która wymyka się opisom i protokołom zdaniowym, na świadomość objawiającą się w ciele. Ze swojej strony ta świadomość-w-ciele musiałaby zrezygnować z roszczeń do egzystencji pozakulturowej, pozahistorycznej, przedjęzykowej, niekorygowalnej i niedającej się przeniknąć przez kulturę. Świadomość ciała byłaby więc wytworem kulturowym, który jednak potrafi wymknąć się – czasowo – językowi, zniknąć z jego radarowych ekranów po to, by stanowić witalny i niemy kontrast dla jego monstrualnej, ponadosobowej świadomości. Zamiast spalania i nicowania chodziłoby o rytm wymiany, o fazy ugruntowania i pływ, o taniec ciała i języka, o możliwość odświeżenia języka przez sferę, która obywatelając się bez niego, jest jednak sferą znaczącą i dającą językowi energię⁴⁷.

Te spostrzeżenia można by odnieść nie tylko do sfer cielesne/językowe, ale także prywatne/polityczne. Tak, jak cielesność musi zrezygnować z marzeń o pozakulturowym istnieniu, tak samo prywatne nie może istnieć całkowicie poza tym, co polityczne⁴⁸. Choć niemożliwe jest całkowite rozdzielenie obu sfer, wciąż możliwe jest poszerzenie *autonomii* sfery prywatnej, w czym dopomóc może wzmocnienie podmiotu upłynnionego w dobie postmodernizmu, a jednym ze sposobów, aby to uczynić jest zakorzeniecie podmiotu w cielesności – na podstawowym poziomie cielesnego bycia, bycia *somą*.

W artykule *Zwrot ku cielesności: troska o ciało w kulturze współczesnej* Shusterman wylicza przyczyny wzrostu zainteresowania ciałem we współczesnej kulturze. Poza „słabnięciem kulturowej władzy poglądów religijnych, które przez wiele stuleci demonizowały ciało”⁴⁹ oraz „wynikającej z gwałtownej

⁴⁶ » R. Shusterman, *Praktyka filozofii*... , s. 233.

⁴⁷ » K. Bartczak, *Krzysztof Siwczyk: byt i niebyt polskiego poety pooświeceniowego*, [w:] Tenże, dz. cyt., s. 75.

⁴⁸ » Jednym z zarzutów Shustermana wobec Rorty’ego jest to, że ten drugi zbyt mocno rozdzielił sferę „publicznej argumentacji, gdzie trzymamy się ustalonych reguł i kryteriów, od sfery prywatnej autokreacji, gdzie poszukujemy autonomii”. K. Bartczak, *Organizmy i teksty: kultura literacka Richarda Rorty’ego*, [w:] Tenże, dz. cyt., s. 76).

⁴⁹ » R. Shusterman, *Zwrot ku cielesności*... , s. 103.

modernizacji i zmian technologicznych potrzeby wynegocjowania nowego stosunku do natury (w tym i natury ludzkiej)⁵⁰ interesujące jest spostrzeżenie, iż wzrost zainteresowania ciałem może być wynikiem „problemu tożsamości osobowej”⁵¹. Jak przekonuje autor *Świadomości ciała*:

Zwrot ku cielesności może wyrażać potrzebę znalezienia i kultywowania stałego punktu odniesienia dla osobowości w zmieniającym się [...] świecie. W ponowoczesnym świecie międzykulturowej wymiany i międzykontynentalnych podróży środowiska i gry językowe kształtujące naszą tożsamość są zbyt różnorodne i zmienne, by mogły nam zapewnić mocne poczucie Ja⁵².

Wynika stąd, że somaestetyka, świadomość ciała, ma na celu wzmocnienie podmiotu, zapewnienie mu pewnego stabilnego gruntu, punktu odniesienia, w zrelatywizowanym ponowoczesnym świecie. Podobny cel stawia sobie projekt humanistyki zaangażowanej nakreślony przez Ewę Domańską. Podmiot słaby, rozpuszczony, bez stabilnego oparcia nie jest w stanie zbudować wokół siebie sfery prywatnej. Dlatego też mocny podmiot i neoesencjalizm proponowany przez Domańską (przy wszystkich swoich niedostatkach) stanowi propozycję filozoficzną wartą rozważenia. Jednak takie rozważania teoretyczne nie są w stanie wyjść poza mury akademii i rzeczywiście wzmocnić poczucie ugruntowania realnych podmiotów, realnych jednostek. Oprócz teoretycznej podbudowy potrzebna jest praktyka filozofii w życiu – coś co w swojej działalności (teoretycznej i praktycznej) proponuje Shusterman. Jak uważa twórca somaestetyki:

w tym dezorientującym ponowoczesnym strumieniu ciągłych zmian nasze ciała są cały czas przy nas [...] Ciało, stanowiąc niezbędną podstawę naszej tożsamości osobowej, jest gwarantem tego, że będziemy dbać o jej zachowanie. Jeśli ma się na uwadze tę rolę samougruntowania [*self-grounding*], nie można zaskakiwać to, że jeden z głównych celów, a przy tym jedna z głównych metafor somatoestetyki doświadczenia to ugruntowanie ciała, danie mu mocnego poczucia kontaktu z ziemią i stabilnego na niej oparcia, tak by mogło zapewnić to samo poczucie oparcia naszej osobowości⁵³.

Tak więc to ciało, odkąd tzw. „świadomy umysł” został podważony w psychoanalizie, przypada rola stabilizatora, punktu odniesienia dla Ja. „Ze względu na to, że świadomy umysł traci swą niepodzielną zwierchność względem Ja i jest postrzegany jako kierowany w głębi przez nieświadome siły psychosomatyczne, ciało na nowo pojawia się jako miejsce samookreślenia, dzięki któremu nawet świadomość może zostać przekształcona”⁵⁴.

50» Tamże, s. 102.

51» Tamże.

52» Tamże.

53» Tamże.

54» Tamże, s. 103.

Dlatego też świadomość ciała, postulowana przez Shustermana, jest istotnym elementem wzmocnienia podmiotu, o którym pisze Ewa Domańska⁵⁵. A tylko mocny podmiot, będący w stanie zobaczyć w samym sobie stabilny punkt – nie tyle daną esencję, co, choćby wykreowane, centrum – jest w stanie zbudować wokół siebie przestrzeń, w której to, co prywatne nie jest całkowicie skolonizowane przez polityczne.

Literatura

- Bartczak K., *Świat nie scalony*, Wrocław: Biuro Literackie, 2009.
- Braidotti R., *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek i A. Kowalczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014.
- Budziak A., *W stronę cielesności. Estetyka Richarda Shustermana*, „Teksty Drugie” 2006, nr 3.
- Domańska E., „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 2007, nr 5.
- Hayles K.N., *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1999.
- Komendant T., *Posłowie tłumacza*, [w:] M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009.
- Małecki W., *Embodying Pragmatism. Richard Shusterman’s Philosophy and Literary Theory*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009.
- Shusterman R., *Zwrot ku cielesności: troska o ciało w kulturze współczesnej*, [w:] R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, tłum. W. Małecki, Wrocław: Wydawnictwo Atla, 2007.
- Shusterman R., *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, tłum. W. Małecki i S. Stankiewicz, Kraków: Universitas, 2008.
- Shusterman R., *Sztuka życia, a etyka postmodernistyczna*, tłum. A. Chmielewski, [w:] R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1998.
- Shusterman R., *Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne*, tłum. A. Mitek, red. naukowa K. Wilkoszewska, Kraków: Universitas, 2005.
- Shusterman R., *Somaestetyka a problem ciało/media*, [w:] R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, tłum. W. Małecki, Wrocław: Wydawnictwo Atla 2, 2007.
- Wolfe C., *What Is Posthumanism*, Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2009.

⁵⁵» Zob. E. Domańska, „Zwrot performatywny”..., s. 48–60 oraz E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.

Jarosław Woźniak

Doktorant w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, gdzie przygotowuje rozprawę pod kierunkiem profesor Anny Gemry. Obecnie jest kierownikiem projektu badawczego Doktoranckiego Koła Naukowego Teoretyków Literatury „Performatyka – literaturoznawstwo – somaestetyka”. W polu jego zainteresowań mieszczą się: performatyka, teoria literatury, posthumanizm oraz etyczne i polityczne wymiary literatury.

SUMMARY

Somatic subject and the problem of individual's autonomy

In the article author critically discuss philosophical streams which supports the dualistic division between body and mind. Then he highlights the value of these concepts, especially Richard Susterman's somaesthetics, which emphasize subject's being bodily rooted in the world. Author argues that philosophical directions highlighting the importance of corporeality can contribute to the strengthening of subject, which would be able to develop an autonomous sphere of privacy, not completely colonized by the political.

Keywords: Somaesthetics, body, posthumanism, privacy, politycy, strong subject

INTYMNOŚĆ DZIŚ I JUTRO. OD EMANCYPACJI I UPRZEDMIOTOWIENIA DO LALEK I ROBOTÓW¹

Maciej Musiał | Poznań

ABSTRAKT

Tekst omawia wybrane diagnozy i prognozy dotyczące stanu sfery intymnej w kulturze zachodniej. Zestawione zostają rozpoznania podkreślające pozytywne aspekty współczesnych przemian intymności (emancypacja) oraz te, które skupiają się na aspektach negatywnych (uprzedmiotowienie). Również w przypadku prognoz – uwzględniających wpływ nowoczesnych technologii, a także zastępowanie jednostek ludzkich przedmiotami nieożywionymi – zaprezentowane zostają przeciwstawne sobie punkty widzenia analizujące przyszły rozwój sfery relacji miłosnych, seksualnych, rodzinnych i przyjacielskich. W ostatnich partiach tekstu zarysowana została perspektywa przejścia od narcyzmu do autyzmu kulturowego.

słowa kluczowe: intymność, emancypacja, uprzedmiotowienie, lalki, roboty, narcyzm, autyzm

Diagnozy: wolność, równość i... uprzedmiotowienie²

Za punkt wyjścia dla analizy współczesnych przemian intymności – rozumianej jako dziedzina kultury regulująca relacje miłosne, seksualne, rodzinne i przyjacielskie oraz nakreślenia odnoszącego się do

¹» Niniejszy tekst został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/N/HS1/03338.

²» Znacznie szersze omówienie przedstawianych tu diagnoz znaleźć można w monografii: M. Musiał, *Intymność i jej współczesne przemiany. Studium z filozofii kultury*, Kraków: Universitas, 2015.

nich zakresu problemowego³ – warto obrać diagnozy Anthony’ego Giddensa, Urlicha Becka, Elizabeth Beck-Gernsheim oraz Zygmunta Baumana. Badacze ci, zajmując się przemianami społeczno-kulturowej rzeczywistości Zachodu, dostrzegli wagę wymiaru intymnego, poświęcając mu osobną monografię. Co istotne – prezentują oni odmienne perspektywy badawcze, analizują odmienne aspekty intymności i wreszcie odmiennie waloryzują diagnozowane przez siebie zjawiska – dzięki temu przyjrzenie się ich badaniom pozwala w znacznym stopniu rozpoznać rozpiętość problematyki odnoszącej się do współczesnych przemian intymności.

Anthony Giddens analizując przemiany intymności, skupił się głównie na swoistej emancypacji ludzkich relacji intymnych ze sztywnego gorsetu norm obyczajowych⁴. Uznał, że w relacjach intymnych we współczesnych społeczeństwach zachodnich dostrzec można wzrost poziomu wolności i równości. Giddens podkreśla zarówno wzrastający poziom wolności negatywnej (w szczególności wolności od wspomnianego wyżej sztywnego gorsetu tradycyjnych norm obyczajowych), jak i wolności pozytywnej (wolności do stanowienia o kierunkach, w których rozwija się własną tożsamość i o sposobach w jakie buduje się relacje intymne, w których się uczestniczy). Pisząc o wzrastającym poziomie równości, Giddens ma na myśli zarówno emancypację kobiet i ich wzrastające równouprawnienie, jak i tolerancję i akceptację związków homoseksualnych i innych relacji odchodzących od hetero-monogamicznej normy. Brytyjski socjolog zaznacza, że seks został oddzielony od reprodukcji (zarówno dzięki antykoncepcji, która sprawia, że seks niekoniecznie musi oznaczać „strach przed ciążą”, jak i dzięki zabiegom *in vitro*, które sprawiają, że posiadanie potomstwa nie musi wiązać się z aktem seksualnym) i stał się przede wszystkim źródłem przyjemności, które można kształtować i dostosowywać do potrzeb konkretnych jednostek – stąd Giddens pisze o plastycznej seksualności⁵.

Giddens przekonuje, że współczesne relacje intymne można najlepiej opisać za pomocą pojęcia czystej relacji. Jego zdaniem, czysta relacja oznacza, że „jednostki wchodzą w związek dla niego samego, czyli dla tego, co każda z nich może wynieść z trwałej więzi z drugą osobą”⁶. Innymi słowy, czysta relacja nie jest nawiązywana ze względu na zewnętrzny przymus lub w celu zadośćuczynienia zewnętrznym wymaganiom, lecz raczej ze względu na wewnętrzne pragnienia i potrzeby uczestników danej relacji. Nie jest regulowana przez odgórne normy i zasady, lecz jest kształtowana podług woli partycypujących

³» Przedstawione tu hasłowo rozumienie intymności zaczerpnięte jest z pracy Lynn Jamieson. Zob. L. Jamieson, *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies*, Cambridge, Malden: Polity Press, 1998.

⁴» Giddens poświęca problemom współczesnej intymności osobną książkę zatytułowaną *Przemiany intymności*, ale porusza owe zagadnienia również w innych swoich pracach: Zob. A. Giddens, *Przemiany intymności: seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: PWN, 2006; Tenże, *Nowoczesność i tożsamość: „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: PWN, 2010; Tenże, *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2008.

⁵» Tenże, *Przemiany intymności . . .*, s. 27.

⁶» Tamże, s. 75.

w niej jednostek. Socjolog podkreśla, że „czysta relacja jest ustrukturovanym refleksyjnie związkiem o otwartym i ciągłym charakterze”⁷. Oznacza to, że partycypujące w czystej relacji jednostki permanentnie monitorują stan owej relacji i przekształcają ją, gdy przestaje ona zaspakajać ich oczekiwania lub – w ostateczności – rezygnują z uczestnictwa w niej.

A. Giddens określa współczesne przemiany intymności mianem demokratyzacji intymności i nie tylko uznaje je za „powód do świętowania”⁸, ale również za pewnego rodzaju wzór do naśladowania, co przejawia się w m.in. w stwierdzeniu, że „emancypacja seksualna może [...] stać się motorem szeroko zakrojonej emocjonalnej przebudowy życia społecznego”⁹ lub głoszeniu, że „szansa na intymność jest zarazem szansą na demokrację”¹⁰. Innymi słowy, socjolog przekonuje, że zmiany jakie zaszły w sferze intymnej, warto byłoby przenieść na grunt sfery publicznej. Brytyjski badacz niewątpliwie postrzega współczesne przemiany intymności niezwykle entuzjastycznie, podobnie zresztą jak choćby Jeffrey Weeks czy Brian McNair¹¹. Niemniej jednak, ta wysoce optymistyczna perspektywa kontrowana jest przez ujęcia znacznie bardziej sceptyczne¹².

Ulrich Beck i Elizabeth Beck-Gernsheim w swojej pracy zatytułowanej *The Normal Chaos of Love*¹³ przekonują, iż współczesne przemiany intymności naznaczone są szeregiem problemów oraz napięć. Co prawda, zgadzają się z Giddensem, że dokonał się pewnego rodzaju wzrost wolności i równości, jednakowoż zwracają uwagę na wątpliwości z nim związane. Po pierwsze, zauważają, iż wzrost wolności i równości jest w znacznej mierze czysto teoretyczny i postulatywny. Twierdzą, że – co prawda – zaszło wiele istotnych zmian w przepisach prawa wielu krajów zachodnich, a także, że rosnąca liczba osób deklaruje chęć partycypacji w związkach o egalitarnym charakterze oraz tolerancję wobec osób o innej orientacji seksualnej, jednakże zmiany te nie ujawniają się często w praktyce, czyli w faktycznych działaniach¹⁴. Po części wiąże się to z niechęcią mężczyzn oraz osób heteroseksualnych do rezygnacji z uprzywilejowanej pozycji, a po

7» Tenże, *Nowoczesność i tożsamość . . .*, s. 128.

8» Zob. N. Gross, S. Simmons, *Intimacy as a double-edged phenomenon? An empirical test of Giddens*, „Social Forces” 2002, 81, nr 2, s. 538.

9» A. Giddens, *Przemiany intymności . . .*, s. 215.

10» Tamże, s. 22.

11» Zob. J. Weeks, *The World We Have Won: The Remaking of Erotic and Intimate Life Since 1945*, London, New York: Routledge, 2007; B. McNair, *Porno? Chic! How Pornography Changed the World and Made It a Better Place*, Abingdon, New York: Routledge, 2012.

12» Zaznaczmy, że Giddens również dostrzega pewne problemy związane z przemianami intymności: głównie wysoki stopień niepewności zaburzający poczucie bezpieczeństwa ontologicznego, co może prowadzić do rozmaitych form uzależnień. Socjolog ufa jednak, że problemy te zniwelować można dzięki różnym formom terapii – tak czy inaczej, wzmiankowane „problemy z intymnością” w żadnej mierze nie zaburzają Giddensowskiego entuzjazmu związanego ze współczesnym kształtem relacji intymnych.

13» U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love*, tłum. M. Ritter, J. Wiebel, Cambridge: Polity Press, 1995.

14» Tamże, s. 20.

części ze strukturą społeczną zachodnich społeczeństw. Zdaniem Becka i Beck-Gernsheim, „nie nadąża” ona za progresywnymi i egalitarnymi przekonaniem, stanowiąc w znacznej mierze dziedzictwo i kontynuację struktur feudalnych, co sprawia, że wprowadzenie w życie wzmiankowanych przekonań staje się niezwykle trudne¹⁵. Niemieccy socjologowie w szczególności podkreślają fakt, że zachodnia struktura społeczna była co prawda zaprojektowana z myślą o wolnych i równych jednostkach, w praktyce jednak myślano wówczas o mężczyznach i zakładano, że kobiety zostawać będą w domu¹⁶. Sytuacja ta prowadzi do napięć zwłaszcza w kontekście wkroczenia kobiet na rynek pracy, który zresztą stanowi znaczne ograniczenie wolności, jaką cieszyć się mogą jednostki, projektując swoje intymne relacje. Rynek pracy i jego wymogi to element, który, zdaniem Becków, niezwykle mocno komplikuje relacje intymne – warto w tym miejscu podkreślić, iż jest to czynnik całkowicie pominięty w diagnozach autorstwa Giddensa. Istotne jest, że niemieccy uczeni dostrzegają pewne problemy związane z realizacją samych wartości, jakimi są – przez Giddensa bezkrytycznie uznawane za dobre i pozytywne – wolność i równość. Zauważają, że w dobie indywidualizacji związek dwóch pragnących wolności jednostek często zamiast być naznaczony wzajemną troską i egalitaryzmem staje się walką o dominację i o poświęcenie jak najmniejszej dozy własnej, indywidualnej autonomii – innymi słowy, związki intymne stają się coraz trudniejsze i coraz trudniej czerpać z nich satysfakcję, o czym świadczą – zdaniem Becka i Beck-Gernsheim – choćby rosnąca liczba rozwodów¹⁷.

Ulrich Beck i Elizabeth Beck-Gernsheim niewątpliwie prezentują ujęcie znacznie bardziej ambiwalentne, niż diagnoza Anthony’ego Giddensa. Zwracają uwagę zarówno na ograniczenia związane ze wzrostem poziomu wolności i równości w relacjach intymnych, jak również wskazują na napięcia wynikające z samego dążenia do zwiększania własnej wolności i autonomii. Zauważają pozytywne aspekty, o których pisze i Giddens i postrzegają je jako istotne szanse, niemniej jednak jednocześnie dostrzegają szereg problemów i ostrzegają przed ryzykiem, jakie wiąże się z niektórymi tendencjami związanymi z relacjami intymnymi w społeczeństwach zachodnich.

Kolejnym uznanym socjologiem próbującym opisać przemiany intymności w kontekście bardziej ogólnych procesów społeczno-kulturowych świata zachodniego jest Zygmunt Bauman. Badacz ten radykalizuje sceptycyzm Becka i Beck-Gernsheim, skupiając się na wpływie konsumpcyjnego wymiaru funkcjonowania rynku kapitalistycznego oraz na konsekwencjach postępującej indywidualizacji. Bauman przekonuje, iż logika konsumpcyjna podpowiada, że towary pozyskuje się nie po to, by je gromadzić (jak miało to miejsce w społeczeństwach zdominowanych przez logikę produkcyjną), lecz by szybko pozbywać się ich i wymieniać je na nowe – idzie o to, by pozyskiwać coraz nowsze towary, zapewniające coraz intensywniejsze i bardziej unikatowe doznania¹⁸. Co więcej, zdaniem Baumana, logika ta odnosi

¹⁵» Tamże, s. 23–24.

¹⁶» Tamże, s. 57.

¹⁷» Tamże, s. 53.

¹⁸» Z. Bauman, *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge: Polity Press, 2003, s. 48, 57.

się nie tylko do kupowania towarów, lecz przenika również do innych sfer ludzkiej egzystencji, w tym do sfery intymnej. W efekcie inni ludzie są traktowani jak towary, które wymienia się na lepszy model nawet wtedy, jeśli wciąż są „zdatni do użytku”. Tym samym dokonuje się uprzedmiotowienie jednostek ludzkich: nie są ważne ich przekonania i pragnienia, czyli ich podmiotowość, lecz ilość przyjemności, jakiej mogą dostarczyć – gdy na horyzoncie pojawiają się kolejne „modele”, które obiecują bardziej atrakcyjną pulę doznań, „towary” dotychczas użytkowane zostają porzucone. Zdaniem Baumana, konsekwencje są opłakane: rośnie stopień niepewności, ponieważ właściwie każdy może zostać w każdej chwili wymieniony na nowszy model, a ponadto w gruncie rzeczy zanika możliwość osiągnięcia spełnienia: jeśli bowiem zawsze istnieje lepszy model, to nigdy nie jest tak dobrze jak mogłoby – a gruncie rzeczy powinno – być. Tym samym spełnienie, powiada Bauman, staje się czymś nieosiągalnym¹⁹.

Diagnozy proponowane przez Giddensa, Becka, Beck-Gersheim i Baumana zdają się w znacznym stopniu dostarczać stosunkowo rozległego obrazu prezentującego zarówno spektrum problemów i kontekstów związanych z przemianami intymności we współczesnej kulturze zachodniej, jak i zestaw nastrojów i waloryzacji odnoszących się do owych przemian. Należy jednak zauważyć, że grono omówionych dotychczas badaczy prezentuje rozważania raczej teoretyczne i (relatywnie) abstrakcyjne próbując wkomponować przemiany intymności w szersze obrazy przemian zachodniej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Warto przyjrzeć się również węższym i bardziej zakorzenionym w empirii badaniom dotyczącym przemian sfery intymnej – w dalszej części tekstu omówimy wybrane przykłady tego typu analiz.

Pierwszą spośród badaczek, której analizie warto tutaj przywołać jest Arlie Russell Hochschild, która poświęciła większość swoich prac badaniu relacji pomiędzy – z jednej strony – domem, rodziną i intymnością, a – ze strony drugiej – pracą, rynkiem i kapitalizmem. Hochschild doszła do wniosku, że dom, rodzina i intymność oraz praca, rynek i kapitalizm nie są autonomicznymi, oddzielnymi sferami, lecz że konkurują ze sobą i że w ramach owej konkurencji we współczesnych społeczeństwach zachodnich coraz silniej dominują praca, rynek i kapitalizm. Najbardziej oczywistym przejawem tej tendencji jest stosunek czasu i zaangażowania poświęcanych pracy i karierze do czasu i zaangażowania poświęcanych rodzinie i życiu intymnemu – zgodnie z badaniami i statystykami przytaczanymi przez socjolożkę ilość czasu i zaangażowania poświęcanych pracy rośnie kosztem ilości czasu i zaangażowania poświęcanych rodzinie; tym samym Hochschild pokazuje, iż raczej mają Beck i Beck-Gersheim powiadając, że rynek pracy i jego wymagania w znaczny sposób ograniczają możliwości swobodnego konstruowania sfery życia intymnego²⁰. Dominacja pracy, rynku i kapitalizmu objawia się jednak również na głębszym poziomie: Hochschild zgadza się z Baumanem, że myślenie charakterystyczne dla rynku coraz częściej zostaje prze-

¹⁹» Tamże, s. 55–56.

²⁰» A.R. Hochschild, *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003, s. 143.

niesione na grunt intymności. Socjolożka pisze w tym kontekście m.in. o intymnym outsourcingu, czyli wynajmowaniu osób, które wykonują za nas określone czynności związane z życiem intymnym lub uczą nas, jak powinniśmy wykonywać je samodzielnie²¹.

Jednym z bardziej ilustratywnych przykładów przytaczanych przez amerykańską badaczkę jest historia rodziny korzystającej z usług firmy Family360, która pomaga w „zarządzaniu rodziną” (w istocie jest firmą-córką przedsiębiorstwa Managment360 zajmującego się doradztwem w zakresie zarządzania przedsiębiorstwem)²². Mężczyzna, który wynajął firmę został wyposażony w szereg ankiet i kwestionariuszy oraz porad (np. „wracając z pracy, zastanów się nad trzema tematami, które poruszysz podczas wspólnego posiłku z rodziną”) – w określonych momentach członkowie rodziny wypełniają ankietę, oceniając postępy mężczyzny i tym samym weryfikując stopień, w jakim zrealizował on rady pozyskane od ekspertów z Family360. Family360 przekonuje, że korzystanie z jej usług sprawi, iż dzieci wspominać będą swoje dzieciństwo jak bajkę – Hochschild pyta natomiast, czy nie będą raczej pamiętać stosu ankiet do wypełnienia i taty próbującego poprawić swoje statystyki i słuchającego poleceń ekspertów z Family360 zamiast słuchać tego, co one mają do powiedzenia. Podążając tokiem myślenia Hochschild, można dojść do wniosku, że zachodzi tu swoiste odwrócenie porządku: rozmowa z dzieckiem nie jest już wartością samą w sobie i celem samym w sobie, lecz raczej środkiem do uzyskania lepszej oceny i lepszych statystyk. W rzeczy samej tak rozumiane „zarządzanie rodziną” (przeniesienie logiki rynkowej ujawnia się tutaj również – jak widać – na poziomie języka) zdaje się stanowić bardzo „miękką” i nieoczywistą formę uprzedmiotowienia.

Niemniej jednak Hochschild podaje też bardziej oczywiste i jaskrawe przykłady uprzedmiotawiania jednostek ludzkich na skutek wkraczania logiki rynkowej w myślenie o intymności. W szczególności na wyobraźnię działa analiza autentycznego ogłoszenia internetowego, w którym „nieśmiały biznesmen” poszukuje „osobistej asystentki”²³. Osoba ta musi być młoda, ładna, inteligentna i wrażliwa. Do jej obowiązków należeć będzie m.in. towarzyszenie w służbowych podróżach i przyjęciach, pranie i prasowanie, masowanie, a także pocieszanie i wspieranie – do wszystkich tych aktywności ogłoszeniodawca przyporządkowuje godzinową stawkę wynagrodzenia. Zdaniem Hochschild, mężczyzna, który zamieścił ogłoszenie, chce mieć żonę, ale nie chce być mężem – chce aby ktoś troszczył się o jego podmiotowość i brał pod uwagę jego pragnienia i przekonania, ale nie chce tego odwzajemniać, nie chce troszczyć się o podmiotowość drugiej osoby i nie chce być zmuszony do interesowania się jej pragnieniami i przekonaniem – czynnikiem, który ma skłonić potencjalne „osobiste asystentki” do zainteresowania się jego ofertą jest oczywiście wynagrodzenie (warto dodać, że w anonimowej ankiecie, którą Hochschild przeprowadziła na koniec zajęć kilkoro studentów uznało, że chętnie przyjęłoby posadę „osobistej asystentki”).

²¹ » Taż, *The Outsourced Self: Intimate Life in Market Times*, New York: Metropolitan Books, 2012.

²² » Zob. tamże, s. 131–145.

²³ » Taż, *The Commercialization of Intimate Life ...*, s. 30–44.

Przytoczone wyżej badania Hochschild, a także inne analizy jej autorstwa, zdają się wskazywać na tendencję do skupiania się na sobie i na własnych potrzebach oraz do postrzegania innych osób, a w szczególności ich przekonań i pragnień, jako zagrożenia dla własnej autonomii i wolności oraz poczucia bezpieczeństwa i kontroli²⁴. Innymi słowy, cudza podmiotowość jawi się jako balast, którego jednak można się na szczęście pozbyć dzięki środkom dostarczanym przez rynek i dzięki inkorporacji myślenia rynkowego w życie intymne – tym samym podmiotowe relacje intymne ulegają erozji, jednostki redukują się wzajemnie do przedmiotów, obiektów konsumpcji.

Kolejnym badaczem, którego pracom warto przyjrzeć się w kontekście omawianych tu problemów, jest Wojciech Klimczyk, który przeanalizował pornografię internetową oraz artykuły prasowe dotyczące seksu, próbując ustalić, w jaki sposób te dwa dyskursy kształtują współczesne myślenie o ludzkiej seksualności i intymności²⁵. Zdaniem Klimczyka, zamieszczane – bardzo licznie zresztą – na łamach rozmaitych tytułów prasowych²⁶ teksty poświęcone seksowi zwykle przekazują, wyrażone wprost lub zawarte *implicite*, różnorodne porady dotyczące tego aspektu ludzkiego życia. Krakowski badacz uważa, iż swoistą „naczelną” poradą, która pojawia się najczęściej, i której podporządkowane są porady pozostałe, jest recepta, którą najprościej można wyrazić w słowach: „więcej, mocniej, lepiej”. Idzie o to, że – jak przekonuje Klimczyk – gazety i czasopisma (i zresztą nie tylko one) permanentnie sugerują, iż seks zawsze może być lepszy, że orgazm może być intensywniejszy, i że – co jest kluczowe – należy usprawniać swoje seksualne umiejętności i rozbudowywać zestaw opanowanych seksualnych technik²⁷.

Klimczyk powiada, że ten sposób myślenia znajduje swoje źródło w mechanizmie, który określa mianem zasady transgresji, sprowadzającym się do nakazu przekraczania kolejnych granic, który to – tu badania Klimczyka spotykają się z myślą Baumana – w gruncie rzeczy uniemożliwia spełnienie, czyni prawdziwą rozkosz niemożliwą, ponieważ jeśli zawsze może – i powinno – być lepiej, to w gruncie rzeczy, nigdy nie jest (wystarczająco) dobrze. Należy podkreślić, że analizując prasowe teksty dotyczące seksu Klimczyk sądzi, iż w gruncie rzeczy często sugerują one, iż seks jest raczej nie kwestią „my”, lecz „ja” – druga osoba zostaje zredukowana do źródła przyjemnych doznań obiektu, na którym praktykuje się wyuczone techniki²⁸.

Rozważając logikę zawartą w dostępnych w Internecie filmach pornograficznych, krakowski badacz dochodzi do dość podobnych konkluzji. Pornografia również bazuje na zasadzie transgresji, chce pokazać

²⁴» Do bardzo podobnych wniosków dochodzi Eva Illouz. Zob. E. Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010; Taž, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2008; Taž, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, Cambridge, Malden: Polity Press, 2012.

²⁵» W. Klimczyk, *Erotyzm ponowoczesny*, Kraków: Universitas, 2008.

²⁶» Klimczyk skupia się zarówno na popularnych tygodnikach, takich jak „Polityka”, „Newsweek”, czy „Wprost”, jak i kolorowym magazynom, takim jak „Cosmopolitan”, „Claudia”, „Pani” oraz „Playboy”, „Men’s Health”, „CKM”.

²⁷» W. Klimczyk, *Erotyzm ponowoczesny* . . . , s. 166, 171.

²⁸» Tamże, s. 178.

więcej, chce dostarczyć coraz intensywniejszych doznań, chce zaskakiwać i szokować widza intensyfikacją i pokazywaniem tego, czego wcześniej nikt nie pokazał. Niejako „przy okazji” w pornografii dokonuje się uprzedmiotowienie, odnoszące się w szczególności do kobiet, często traktowanych brutalnie i redukowanych do roli przedmiotu w nadzwyczaj wymyślne sposoby. Pornografia stanowi zatem swoiste rozwinięcie i swoistą radykalizację dyskursu poświęconego seksowi realizowanemu na łamach prasy i prowadzi do podobnych konsekwencji.

Analizy Klimczyka jawią się zatem jako komplementarne wobec badań Hochschild. Wpływ rynku sprawia, że nastawione na zaspokajanie potrzeb własnego „ja” jednostki ludzkie poszukują coraz silniejszych doznań i coraz bardziej unikalnych doświadczeń, a jednocześnie usiłują usprawnić swoje umiejętności mające stanowić środek pozwalający na pozyskanie owych doznań i doświadczeń. Inni ludzie zostają uprzedmiotawiani i redukowani do źródeł nowych doznań lub do obiektów, na których można „trenować” swoje intymne umiejętności.

Podsumowując diagnozy dotyczące współczesnych przemian intymności, można rzec, iż liczne szczegółowe badania empiryczne zdają się potwierdzać raczej negatywne i niepokojące tendencje związane z przemianami intymności, tym samym stanowiąc krytykę entuzjastycznych ujęć autorstwa badaczy takich jak Giddens, Weeks, czy McNair. Jednocześnie należy zauważyć, że najwyraźniej rację mają ci, którzy określają współczesnych ludzi Zachodu mianem narcyzów zamykających się we własnym świecie i skupionych na własnym „ja” oraz jego – wciąż rosnących i nigdy nie zaspokojonych – potrzebach²⁹. Dla owych narcyzów inni ludzie – a w szczególności ich przekonania i pragnienia, czyli ich podmiotowość – jawią się często jako przeszkody, które należy zignorować lub zniwelować, by nie zakłócały osobistej autonomii oraz nie utrudniały dostępu do nowych, intensywniejszych wrażeń. Inni ludzie – ale już nie ich podmiotowość – są potrzebni jedynie w charakterze źródeł nowych doznań lub jako obiekty, na których można wypróbować swoje umiejętności. Cudza podmiotowość staje się coraz częściej elementem niepożądanym, zakłócającym realizację kluczowych – jak się wydaje – dla współczesnych ludzi Zachodu wartości: poczucia bezpieczeństwa i kontroli oraz wolności i autonomii. Zarówno omówione tu tendencje w sferze intymności, jak i wzmiankowane ogólne tendencje takie jak narcyzm, zdają się w znacznym stopniu wiązać z rozwojem współczesnej neoliberalnej i konsumpcjonistycznej formy kapitalizmu, wobec której – zdaniem wielu badaczy – są one funkcjonalne.

Prognozy: przedmioty zamiast ludzi?

Uprzedmiotawianie jednostek ludzkich nie jest jedyną możliwą formą uniknięcia konieczności kontaktu z cudzą podmiotowością podczas realizowania relacji intymnych. Innym sposobem jest wchodzenie w relacje intymne z przedmiotami.

²⁹ R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa: Muza, 2009.

W praktyce idzie tu przede wszystkim o relacje intymne pomiędzy ludźmi a lalkami. Sprawa nie dotyczy „zwykłych”, dmuchanych seks-lalek, lecz wyrafinowanych obiektów do złudzenia przypominających istoty ludzkie, które w dotyku przypominają ludzką skórę (niektóre modele są podgrzewane od środka, by utrzymywać temperaturę ludzkiego ciała) i kosztują od kilku do kilkunastu tysięcy dolarów. Obecność tych obiektów we współczesnej kulturze zachodniej (i nie tylko) zatacza coraz szersze kręgi: lalki pojawiają się w popkulturze³⁰, kręci się na ich temat filmy dokumentalne³¹, pisze artykuły³², powstają kolejne firmy zajmujące się ich produkcją³³, fora osób zainteresowanych nimi³⁴, a także – jakżeby inaczej – rośnie liczba ich użytkowników. Lalki, o których tu mowa, różnią się od tych „dmuchanych” nie tylko wyglądem, lecz również sposobem, w jaki są używane. Okazuje się bowiem, że wiele spośród ich użytkowników nie korzysta z nich jako „lalek do seksu”, lecz raczej traktuje je jako partnerów życiowych – mówi wprost o miłości do nich, o tęsknocie za nimi, a także przypisuje im odwzajemnianie tych uczuć, dokonując swoistej animizacji, kuriozalnego upodmiotowienia.

Na pierwszy rzut oka właściciele – a może raczej: partnerzy – lalek jawią się jako szaleńcy, jako odszczępieni, którzy mają niewiele wspólnego z całą resztą „normalnego” społeczeństwa. Kiedy jednak przyrzeć się tej sprawie bliżej, to okazuje się, iż ludzie ci mają o wiele więcej wspólnego z przeciętnymi przedstawicielami zachodnich społeczeństw, niż mogłoby się wydawać. Często nie są to bowiem osoby posiadające skrajnie osobliwe potrzeby seksualne, czy też perwersyjni fetyszyści, lecz raczej ludzie poszukujący – podobnie jak większość ludzi Zachodu – związku intymnego pozwalającego podtrzymać poczucie bezpieczeństwa i kontroli przy jednoczesnym zachowaniu osobistej wolności i autonomii – wielu z nich wprost odwołuje się do tych wartości, stwierdzając, że w związku z lalką są one łatwiejsze do realizacji, niż w związku z istotą ludzką (innymi słowy, nie wszyscy miłośnicy lalek to osoby, które nie są w stanie nawiązać i utrzymać intymnej relacji z drugą osobą, część z nich po prostu woli żyć z lalką).

W tym sensie, posiadacze lalek nie zmiierzają w innym kierunku, niż reszta zachodnich społeczeństw, lecz pragną dotrzeć do tego samego celu, pragną realizować te same wartości, co „normalni” ludzie. Można także pokusić się o wniosek, że zmiierzając do wspólnego celu miłośnicy lalek bynajmniej nie znaleźli swojej własnej ścieżki, lecz kroczą dokładnie tą samą drogą, co inni członkowie zachodnich społeczeństw – są tylko kilka kroków z przodu. Wydaje się bowiem, iż najzwyczajniej w świecie radykalizują

³⁰» Zob. m.in. D. Straiton, „We Need The Eggs”, *House M.D.* (FOX, 16 kwiecień 2012).

³¹» N. Holt, *Guys and Dolls*, 2007, www.youtube.com/watch?v=BizVx2Xdqs0 (29.11.2014); D. Hockey, *All Dolled Up*, 2011.

³²» J. Beck, *Married to a Doll: Why One Man Advocates Synthetic Love*, „*The Atlantic*” 6.09.2013, www.theatlantic.com/health/archive/2013/09/married-to-a-doll-why-one-man-advocates-synthetic-love/279361/; L. Scott, *Flexible friendship*, „metro.co.uk” 6.02.2006, <http://metro.co.uk/2006/02/22/flexible-friendship-21056/> (29.11.2014).

³³» Pod tym adresem znaleźć można listę niemal pięćdziesięciu firm zajmujących się produkcją lalek: <http://matrix.dollforum.com/> (29.11.2014).

³⁴» Oto przykładowe adresy for internetowych poświęconych lalkom: <http://dollforum.com/forum/>, <http://ourdollcommunity.com/>, www.uklovedollforums.co.uk/home.php (29.11.2014).

oni tendencję do unikania cudzej podmiotowości w celu realizacji wartości wolności i autonomii oraz bezpieczeństwa i kontroli. Warto zastanowić się, co może – kontynuując metaforę podróży – czekać społeczeństwa zachodnie na dalszych odcinkach drogi, którą kroczą.

Pewnym asumptem dla rozważań poświęconych wskazanej wyżej kwestii jest książka Davida Levy'ego *Love and sex with robots*³⁵. Levy przekonuje w niej, że w najbliższym czasie powstaną roboty, które będą do tego stopnia przypominać istoty ludzkie, że czymś powszechnym stanie się współżycie z nimi i pozostawanie z nimi w związkach intymnych. Levy twierdzi, że roboty będą kochankami, partnerami seksualnymi, przyjaciółmi i członkami rodzin – prognozuje, że pierwsze legalne małżeństwo pomiędzy istotą ludzką a robotem będzie miało miejsce w roku 2050. Swoje przewidywania Levy snuje z nieukrywanym entuzjazmem, przekonując, że roboty stanowiąc będą istotne wsparcie dla osób samotnych, które z rozmaitych względów nie chcą lub nie potrafią nawiązać i utrzymać intymnej relacji z inną istotą ludzką.

Przewidywania Levy'ego są z pewnością kontrowersyjne, lecz wiele wskazuje, że ich realizacja jest wysoce prawdopodobna. Skoro bowiem rośnie grono osób, które chętnie partycypują w związkach intymnych z lalkami, to wydaje się, iż jeszcze większe zainteresowanie i jeszcze większe emocje wzbudzić mogą odpowiednio zaprogramowane (a być może wręcz dostosowane do potrzeb indywidualnych użytkowników) roboty. W rzeczy samej, jeśli przyjrzeć się robotom już istniejącym, np. tym zaprojektowanym i zbudowanym przez Hiroshi Ishiguro³⁶ – które potrafią m.in. utrzymywać kontakt wzrokowy, żartować, czy samodzielnie wyszukiwać odpowiedzi na zadawane im pytania w Internecie – to nie sposób nie zgodzić się, iż mamy do czynienia z obiektami niezwykle sprawnie symulującymi zarówno ludzkie zachowanie, jak i ludzką mowę, a ich udoskonalenie może w najbliższym czasie doprowadzić do sytuacji, w której roboty będą trudno odróżnialne od ludzi.

Oczywiście zarówno w przypadku lalek i robotów bardzo łatwo można deprecjonować ich „moc” i wagę całego zjawiska, sugerując, że „urokowi” przedmiotów nieożywionych ulegać może stosunkowo wąska grupa ludzi, że „normalne” i radzące sobie w kontaktach międzyludzkich osoby z pewnością nie będą skłonne, a może nawet po prostu nie są zdolne do zaangażowania się w intymny związek z lalką czy z robotem. O ile argument ten najpewniej w dość znaczącym stopniu odnosi się do związków intymnych z lalkami, o tyle w przypadku robotów sytuacja zdaje przedstawiać się nieco inaczej. Niezależnie od siebie prowadzone badania posługujące się dalece odmiennymi metodologiami wskazują, że roboty są postrzegane i traktowane przez „zwykłych” ludzi tak samo (lub niemal tak samo) jak istoty ludzkie. Idzie tu m.in. o analizy Sherry Turkle, która badając osoby w różnym wieku i o różnym statusie społecznym,

³⁵ D. Levy, *Love + sex with robots : the evolution of human-robot relationships*, New York: Harper Perennial, 2008.

³⁶ Roboty skonstruowane przez Ishiguro oraz innych wiodących badaczy obejrzyć można na filmikach odstępnych pod następującymi linkami: www.youtube.com/watch?v=hKAKLUd1jFg (29.11.2014), www.youtube.com/watch?v=FtC-kx13upwA (29.11.2014), www.youtube.com/watch?v=UIWWLg4wLEY (29.11.2014).

wykazała, iż wielu badanych niezwykle szybko buduje zaskakująco głębokie i intensywne relacje z rozmaitymi wytworami nowoczesnych technologii: począwszy od programów komputerów symulujących komunikację, takich jak ELIZA, poprzez elektroniczne psy AIBO, a kończąc na robotach takich jak Kismet³⁷.

Bardzo podobne wnioski wyprowadzili Astrid Rosenthal-von der Pütten, Nicole Krämer i Matthias Brand, którzy zbadali aktywność mózgu osób oglądających sceny przemocy wobec robotów i wobec ludzi oraz sceny, gdzie roboty i ludzie byli traktowani przyjaźnie. Okazało się, że aktywność ludzkich mózgow jest bardzo podobna, gdy badany obserwuje określone działanie wobec robota, co w sytuacji, gdy badany widzi to samo zachowanie w odniesieniu do jednostki ludzkiej – badacze forsują tezę, iż ludzki mózg odczuwa empatię wobec robotów podobnie, jak wobec ludzi³⁸. Innymi słowy, wzmiankowane wyżej badania dają asumpt, by sądzić, iż „normalni” ludzie obdarzają roboty afektami – zarówno na poziomie świadomych działań i deklaracji, jak i niekontrolowanej przez nich aktywności mózgu – w sposób bardzo podobny do tego, w jaki obdarzają afektami ludzi.

Rozważając możliwość relacji intymnych pomiędzy ludźmi a robotami, należy wziąć pod uwagę jeszcze jeden czynnik, o którym wspominałem już kilkakrotnie w ramach niniejszych rozważań: związek intymnie z nieożywionymi obiektami są swoistą kontynuacją niezwykle silnych we współczesnej kulturze zachodniej tendencji polegających na dążeniu do realizacji wartości takich jak kontrola i bezpieczeństwo oraz wolność i autonomia, poprzez unikanie konieczności uznawania cudzej podmiotowości, cudzych przekonań i pragnień. Zastąpienie uprzedmiotawianych ludzi przez – w rzeczy samej będące przedmiotami – lalki i roboty, które albo są obiektami, na które beztrzesko projektuje się własne przekonania i pragnienia, albo są tak zaprogramowane, że z powodzeniem owe przekonania i pragnienia realizują i zaspokajają, wydaje się w pewnym sensie prostszym i mniej kłopotliwym sposobem uniknięcia konieczności borykania się z cudzymi przekonaniami i pragnieniami i tym samym realizacji wielokrotnie wymienianych już tutaj wartości. Mówiąc krótko, w świetle przytoczonych powyżej badań i skrótowo nakreślonych rozważań, wydaje się, iż nakreślona przez Levy’ego prognoza stosunkowo rychłego upowszechnienia się związków intymnych ludzi z robotami – mimo iż kontrowersyjna – jest nie tylko prawdopodobna, lecz pewnym sensie stanowi również naturalną konsekwencję procesów silnie oddziałujących we współczesnej kulturze.

Co jednak z – równie kontrowersyjnym – entuzjazmem Levy’ego związanym z opisywanymi przez niego przewidywaniami? Na wstępie należy zastrzec, że Levy nie jest bynajmniej osamotniony w swym entuzjazmie wobec możliwości uczestnictwa robotów w relacjach międzyludzkich. Przydatność robotów dostrzega się zwykle w innych niż intymny wymiarach ludzkiej aktywności, np. jako pomocne w terapii

³⁷» S. Turkle, *Alone Together*, New York: Basic Books, 2011.

³⁸» International Communication Association, *Humans feel empathy for robots: fMRI scans show similar brain function when robots are treated the same as humans*, „Science Daily” 23.04.2013, www.sciencedaily.com/releases/2013/04/130423091111.htm (29.11.2014).

dla dzieci z autyzmem czy jako czynnik zastępujący jednostki ludzkie w pracach nużących lub niebezpiecznych (w tym ostatnim przypadku w szczególności idzie m.in. o sferę militarną, rozbrajanie bomb itp.). Jeśli natomiast idzie o pozytywne rozpatrywanie partycypacji robotów w sferze intymnej, to jak dotąd mówi się zwykle o realizacji czynności typowo mechanicznych jak np. zmywanie (znów idzie tu zatem o realizację czynności żmudnych i uciążliwych), ale w ostatnim czasie coraz częściej myśli się o robotach jako opiekujących się ludźmi, np. osobami starszymi. Ten ostatni pomysł szczególnie podatną glebę znalazł w Japonii, gdzie – jak wiadomo – społeczeństwo starzeje się w niezwykle szybkim tempie, co, przy długim czasie spędzonym przez młode osoby w pracy, sprawia, że pojawia się problem dotyczący opieki nad seniorami. Niemniej jednak wizje partycypacji robotów w społeczeństwie i w ludzkim życiu intymnym budzą również szereg wątpliwości i obaw; w szczególności w kontekście niezamierzonych konsekwencji mogących wiązać się z ich realizacją.

Omawianie sceptycyzmu wobec niezamierzonych konsekwencji uczestnictwa robotów w ludzkim życiu intymnym warto rozpocząć od poglądów wzmiankowanej tu już Sherry Turkle, która zadaje proste pytanie: czy naprawdę ludzie nie mogą sami troszczyć się o siebie nawzajem i potrzebujemy do tego robotów?³⁹ W pytaniu tym pobrzmiewa pewnego rodzaju niepokój związany z tym, iż współcześni ludzie Zachodu dochodzą do – jeśli się nad tym głębiej zastanowić: dość paradoksalnego – wniosku, że łatwiej nauczyć roboty kochać ludzi, niż nauczyć tego samego jednostki ludzkie, że łatwiej skonstruować maszyny, które będą o nas dbać, niż zmienić społeczno-kulturową rzeczywistość Zachodu w taki sposób, by ludzie mogli i chcieli troszczyć się o siebie nawzajem. Skoro w dzisiejszym świecie – pyta Turkle – brakuje miłości i troski, to dlaczego zamiast sami ją rozwijać i krzycić, chcemy do tego celu wykorzystać wytwory nowoczesnych technologii, czyli roboty?

W gruncie rzeczy Turkle chodzi także o coś więcej. Jej sceptycyzm bazuje na jej badaniach dotyczących sposobu, w jaki ludzie w kulturze zachodniej korzystają z już dostępnych nowinek technologicznych. Sherry Turkle w swoich wczesnych pracach wiązała z nowoczesnymi technologiami – Internetem, e-mailami i związanymi z nimi ułatwieniami komunikacyjnymi – spore nadzieje. Uważała, że dzięki komunikacji w sieci, na czatach, forach i poprzez e-maile, ludzie, którzy mają trudności w porozumiewaniu się z innymi, nauczą się te trudności przezwyciężać, zdobędą – przez trening w mniej stresującym, wirtualnym świecie – kompetencje społeczne i komunikacyjne, które pozwolą im na swobodną partycypację w społeczeństwie. W swoich najnowszych pracach Turkle doszła jednak do wniosku, że często sytuacja przedstawia się dokładnie odwrotnie. Komunikacja zapośredniczona elektronicznie często nie jest treningiem, wstępem do komunikacji *face-to-face*, lecz raczej jej kompensacją, substytutem, zastępnikiem. W konsekwencji, powiada badaczka, niepokojąco często komunikacja elektroniczna zastępuje komunikację *face-to-face* i w ten sposób pozbawia kompetencji społecznych i komunikacyjnych, lub utrudnia ich kształtowanie – Turkle przytacza przykłady amerykańskich nastolatków, którzy wprost

³⁹» S. Turkle, dz. cyt.

przyznają, że bardzo chcieliby potrafić prowadzić rozmowę *face-to-face*, ale póki co potrafią tylko cza-tować i wysyłać maile.

W przypadku obcowania z robotami – a także z lalkami – dochodzi kolejna możliwa niezamierzona konsekwencja, która sprowadza się do wpływu nawyków wykształconych w ramach życia z robotem lub lalką na stosunki z innymi ludźmi. Troskę o ten stan rzeczy przejawiają choćby Blay Whitby⁴⁰ czy – zgłaszająca radykalny sprzeciw – Sinziana Gutiu, która ujmuje zarówno lalki i roboty jako swoistą, wyrafinowaną formę pornografii i stawia tezę, że upodmiotawianie lalek i robotów (dokonywane się poprzez traktowanie ich jak partnerów w relacjach intymnych) może prowadzić do uprzedmiotawiania jednostek ludzkich⁴¹. Innymi słowy, gdy jednostka ludzka obcuje z lalką lub odpowiednio zaprogramowanym robotem, które nigdy nie odmawiają, i które nigdy – nawet w obliczu przemocy stosowanej wobec nich – nie protestują, to pojawia się zagrożenie, że nawyki wytworzone w obcowaniu z tymi – mających zastępować ludzi – przedmiotami przeniesione zostaną na ludzi „z krwi i kości”, co w gruncie rzeczy prowadzić będzie do traktowania ludzi, jak gdyby byli przedmiotami. W rzeczy samej, również filozofka Rae Langton przekonuje, że traktowanie przedmiotów, jak gdyby byli ludźmi, może prowadzić do traktowania ludzi, jak gdyby byli przedmiotami, co jej zdaniem oznacza w gruncie rzeczy przejście od jednego rodzaju lokalnego solipsyzmu seksualnego (polegającego na tym, że jest się obiektywnie jedynym podmiotem w danych lokalnych warunkach, choć traktuje się określony przedmiot – pornografię, lalkę lub robota – jak gdyby był podmiotem) do kolejnego (sprowadzającego się do tego, iż pomimo faktu obcowania z podmiotem, traktuje się go jak gdyby był przedmiotem, tym samym negując jego podmiotowość)⁴².

Warto zauważyć, że zarówno w diagnozach, jak i w prognozach dotyczących stanu współczesnej sfery intymnej kultur i społeczeństw zachodnich w ogólności niezwykle często pojawiają się pojęcia takie jak narcyzm czy solipsyzm, które w gruncie rzeczy sprowadzają się do zamykania się we własnym świecie, tworzenia sobie prywatnych azyli, uciekania przed koniecznością zmagania się z podmiotowością innych ludzi poprzez tworzenie sobie rzeczywistości, w której własna podmiotowość jest jedyną, jaką trzeba brać pod uwagę. Należy podkreślić, że dla współczesnych narcyzów i solipsystów pozostawanie we własnym świecie jest kwestią mniej lub bardziej świadomego wyboru. Zauważmy jednak jednocześnie, że jeśli zgodzić się z wyartykułowanym już w tym szkicu przekonaniem, iż komunikacyjne i społeczne kompetencje, którymi dysponują ludzie, są umiejętnościami, których trzeba się nauczyć i które należy pielęgnować, by nie doprowadzić do ich zaniku, to pojawia się pytanie, czy w świecie, w którym

⁴⁰ B. Whitby, *Do you want a robot lover?*, [w:] P. Lin, K. Abney, G. Bekey (red.), *Robot ethics: the ethical and social implications of robotics. Intelligent robotics and autonomous agents*, Cambridge, MA: MIT Press, 2011, s. 233–249.

⁴¹ S. Gutiu, *Sex Robots and Robotization of Consent* (referat wygłoszony na konferencji *We Robot 2012*, University of Miami School of Law, 2012), http://robots.law.miami.edu/wp-content/uploads/2012/01/Gutiu-Robotization_of_Consent.pdf (29.11.2014).

⁴² R. Langton, *Sexual solipsism: Philosophical essays on pornography and objectification*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.

ludzie coraz częściej unikać będą podmiotowości innych ludzi poprzez uprzedmiotawianie osób lub zastępowanie ich przedmiotami, owe społeczne i komunikacyjne kompetencje nie zanikną i nie sprawią, że narcyzm i solipsyzm staną się autyzmem a życie we własnym świecie nie będzie już kwestią wyboru, lecz raczej konieczności – ludzie będą żyć we własnych światach i nie będą potrafili się z nich wy dostać, nie będą bowiem posiadać niezbędnych do tego kompetencji społecznych i komunikacyjnych⁴³.

Podsumowanie

W niniejszym szkicu krótko omówiłem rozmaite diagnozy dotyczące współczesnych przemian intymności: zarówno te entuzjastyczne, zwracające uwagę na wzrost poziomu wolności i równości w związkach intymnych, jak i na te bardziej sceptyczne, uwzględniające rosnący wpływ rynku i rosnącą indywidualizację, które często prowadzą do rozmaitych form uprzedmiotawiania jednostek ludzkich. W części poświęconej prognozom skupiłem się na możliwości dalszego rozwoju negatywnych tendencji, które diagnozuje się współcześnie. Uznałem, że zastępowanie ludzi przez lalki lub roboty jest w gruncie rzeczy kolejnym – po uprzedmiotowieniu – sposobem ucieczki przed koniecznością brania pod uwagę podmiotowości innych ludzi. Rozważyłem również szereg dalszych problemów, jakie wyniknąć mogą z rosnącej tendencji do traktowania przedmiotów jak gdyby byli ludźmi. Jednocześnie zauważyłem, że rozwijająca się tendencja do unikania podmiotowości innych ludzi – zarówno w sferze intymnej jak i poza nią – prowadzący do narcystycznego zamykania się we własnym solipsystycznym świecie może okazać się krokiem w stronę autyzmu kulturowego, który nie byłby już kwestią wyboru, lecz konieczności.

Należy zaznaczyć, że prognozy dotyczące człowieka autystycznego opierają się na pewnym bardzo silnym założeniu. Zakłada się tu bowiem, że niepokojące procesy, o których mowa była w niniejszych rozważaniach będą się nasilać. Innymi słowy, przyjmuje się tutaj, że ludzie Zachodu będą biernie ulegać wpływowi neoliberalnego systemu kapitalistycznego, który stymuluje wymienione wyżej procesy rozbijając wspólnotowe więzi i sprawiając, że jednostki stają się wciąż mocniej zindywidualizowane, a ich narcyzm przechodzi w autyzm. Oczywiście istnieje również możliwość, że neoliberalizacja i indywidualizacja zostaną zastąpione przez odmiennie tendencje, o których piszą choćby Jeremy Rifkin w *Trzeciej rewolucji przemysłowej*⁴⁴, czy Erich Fromm w *Zdrowym społeczeństwie*⁴⁵ i w konsekwencji seksualność

⁴³ O autyzmie kulturowym piszą badacze tacy jak Andrzej Leder, który zapowiada, że XXI wiek będzie wiekiem autyzmu (A. Leder, *Po drugiej stronie duszy. Kto będzie zdrowy psychicznie?*, „Polityka” 2000, nr 22, s. 72–73); oraz Guy Debord, dla którego autyzm wiąże się silnie z kapitalizmem (G. Debord, *Spółczesność spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa: PIW, 2006, s. 143). Zob. więcej na temat autyzmu kulturowego: M. Musiał, dz. cyt.

⁴⁴ J. Rifkin, *Trzecia rewolucja przemysłowa. Jak lateralny model władzy inspiruje całe pokolenie i zmienia oblicze świata*, tłum. K. Różycka, A. Olesiejuk, Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga, 2012.

⁴⁵ E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa: PIW, 1996.

i intymność przestaną być urządzeniem ujarzmiającym jednostki⁴⁶, a staną się sztuką miłości, odwzajemnioną troską o cudzą podmiotowość⁴⁷ – jest to jednak kwestia wymagająca osobnego rozważenia.

Literatura

- Bauman Z., *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge: Polity Press, 2003.
- Beck J., *Married to a Doll: Why One Man Advocates Synthetic Love*, "The Atlantic" 2013. www.theatlantic.com/health/archive/2013/09/married-to-a-doll-why-one-man-advocates-synthetic-love/279361/ (29.11.2014).
- Beck U., Beck-Gernsheim E., *The Normal Chaos of Love*, tłum. M. Ritter, J. Wiebel, Cambridge: Polity Press, 1995.
- Fellmann F., *Para: erotyczne źródła człowieczeństwa*, tłum. J. Duraj, W. Małecki, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2009.
- Foucault M., *Seksualność i władza*, [w:] M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. L. Rasiński, D. Leszczyński. Warszawa, Wrocław: PWN, 2000.
- Foucault M., *Wola wiedzy*, [w:] M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2010.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Poznań: Rebis, 2006.
- Fromm E., *Zdrowe społeczeństwo*, tłum. A. Tanalska-Duleba, Warszawa: PIW, 1996.
- Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość: „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: PWN, 2010.
- Giddens A., *Przemiany intymności: seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. A. Szulżycka. Warszawa: PWN, 2006.
- Gross N., Simmons S., *Intimacy as a double-edged phenomenon? An empirical test of Giddens*, "Social Forces" 2002, 81, nr 2, s. 531–555.
- Gutiu S., *Sex Robots and Robotization of Consent*, University of Miami School of Law, 2012, http://robots.law.miami.edu/wp-content/uploads/2012/01/Gutiu-Robotization_of_Consent.pdf (29.11.2014).

⁴⁶ Zob. M. Foucault, *Wola wiedzy*, [w:] M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2010; M. Foucault, *Seksualność i władza*, [w:] M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. L. Rasiński, D. Leszczyński, Warszawa; Wrocław: PWN, 2000; M. Musiał, *Współczesne przemiany intymności w perspektywie historii seksualności Michela Foucaulta*, „Hybris” 2014, nr 24, s. 12–30.

⁴⁷ Zob. E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Poznań: Rebis, 2006; F. Fellmann, *Para: erotyczne źródła człowieczeństwa*, tłum. J. Duraj, W. Małecki, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2009.

- Hochschild A.R., *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003.
- Hochschild A.R., *The Outsourced Self: Intimate Life in Market Times*, New York: Metropolitan Books, 2012.
- Hockey D., *All Dolled Up*, 2011.
- Holt N., *Guys and Dolls*. Documentary. Five, 2007. www.youtube.com/watch?v=BizVx2Xdqs0 (29.11.2014).
- Illouz E., *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2008.
- Illouz E., *Uczucia w dobie kapitalizmu*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010.
- Illouz E., *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, Cambridge, Malden: Polity Press, 2012.
- International Communication Association. *Humans feel empathy for robots: fMRI scans show similar brain function when robots are treated the same as humans*, "Science Daily" 2013. www.sciencedaily.com/releases/2013/04/130423091111.htm (29.11.2014).
- Jamieson L., *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies*, Cambridge, Malden: Polity Press, 1998.
- Klimczyk W., *Erotyzm ponowoczesny*, Kraków: Universitas, 2008.
- Langton R., *Sexual solipsism: Philosophical essays on pornography and objectification*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.
- Leder A., *Po drugiej stronie duszy. Kto będzie zdrowy psychicznie?*, „Polityka” 2000, nr 22, s. 72–73.
- Levy D., *Love + sex with robots : the evolution of human-robot relationships*, New York: Harper Perennial, 2008.
- McNair B., *Porno? Chic!: How Pornography Changed the World and Made It a Better Place*, Abingdon, New York: Routledge, 2012.
- Musiał M., *Intymność i jej współczesne przemiany. Studium z filozofii kultury*, Kraków: Universitas, 2015.
- Musiał M., *Współczesne przemiany intymności w perspektywie historii seksualności Michela Foucaulta*, „Hybris” 2014, nr 24, s. 12–30.
- Rifkin J., *Trzecia rewolucja przemysłowa. Jak lateralny model władzy inspirowane całe pokolenie i zmienia oblicze świata*, tłum. K. Różycka, A. Olesiejuk, Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga, 2012.
- Scott L., *Flexible friendship*, metro.co.uk, 2006, <http://metro.co.uk/2006/02/22/flexible-friendship-21056/>.
- Sennett R., *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa: Muza, 2009.
- Straiton D., "We Need The Eggs". *House M.D.* FOX, data emisji: 16 kwiecień 2012.
- Turkle S., *Alone Together*, New York: Basic Books, 2011.
- Weeks J., *The World We Have Won: The Remaking of Erotic and Intimate Life Since 1945*, London, New York: Routledge, 2007.
- Whitby B., *Do you want a robot lover?*, [w:] P. Lin, K. Abney, G. Bekey (red.), *Robot ethics: the ethical and social implications of robotics. Intelligent robotics and autonomous agents*, Cambridge, MA: MIT Press, 2011, s. 233–249.

Maciej Musiał

Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, adiunkt w Zakładzie Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii UAM. Interesuje się przemianami intymności we współczesnej kulturze. Autor monografii „Filozofia Richarda Rorty’ego jako terapia kulturowa” i „Intymność i jej współczesne przemiany” oraz kilkunastu artykułów i recenzji prac naukowych (publikowanych m.in. w „Przeglądzie Filozoficznym. Nowa Seria” oraz „Theory, Culture & Society”).

SUMMARY

Intimacy – today and tomorrow

This paper discusses selected diagnoses and prognoses that concern the status of the intimate sphere in the contemporary Western culture. Both diagnoses that emphasize positive aspects of contemporary transformations of intimacy (emancipation) and those that focus on the negative aspects (objectification) are considered. Similarly, when it comes to prognoses – which take into account the impact of modern technology, as well as replacing human beings with inanimate objects – opposing points of view that concern the future development of love, sexual, family and friendly relationships in the Western world are presented. The last parts of the text examines the perspective of the transition from cultural narcissism to cultural autism.

Keywords: Intimacy, emancipation, objectification, dolls, robots, narcissism, autism

TAM I WTEDY JEST RAJ. TRAUMA NARODZIN OTTONA RANKA W ŚWIETLE ERROTYZMU

Paweł Wójs | Kraków

ABSTRAKT

W artykule podjęto problem traumy narodzin – zdarzenia, według Ottona Ranka, konstytutywnego dla losu każdego człowieka. Nawiązanie do teorii Errosa, zaproponowanej przez Agatę Bielik-Robson, pozwala ponownie włączyć tę koncepcję w obszar dyskusji na temat kondycji człowieka, dialektyki popędów, życia, śmierci oraz erotyki. Nawiązanie do badań empirycznych z psychologii prenatalnej i perinatalnej ukazuje słabsze strony propozycji Ottona Ranka.

słowa kluczowe: Erros, narodziny, nieświadomość, popęd, raj, śmierć, trauma, życie

*„ja” w swym wstecznym parciu odsuwającym je od granicy lęku stale na nowo **popędzane** jest naprzód¹.*

Wychodząc naprzeciw zaproszeniu do podjęcia wątków z prac autorów pokoleń minionych, którzy intymność, prywatność, niepubliczność czynili tematami swych badań świeżych i prekursorskich, którzy

¹» O. Rank, *Trauma narodzin i jej znaczenie dla psychoanalizy*, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2011, s. 157.

tematy te (dziś może się nam tak wydawać) odkrywali po raz pierwszy, rodzili lub stwarzali, warto – mając na uwadze między innymi pytania o domostwo i o popęd, postawione w książce *Erros. Mesjański witalizm i filozofia* Agaty Bielik-Robson² – podjąć refleksję na temat teorii Ottona Ranka. Jego koncepcja traumy narodzin stanowi odpowiedź nadal zuchwałą i radykalną.

Bielik-Robson napisała, że teoria popędów służyła Freudowi do wyjaśnienia rządzącego ludzką psychiką rozdarcia przyjmującego postać konfliktu: „tragiczna rezygnacja” *versus* „mesjańska nadzieja”. Ostatecznie alternatywa ta w analizie Bielik-Robson przyjęła kształt subtelniejszy: życie lub szczęście *versus* koniunkcja życie i szczęście³, co sformalizowane wygląda tak: $(p \vee q) \vee (p \wedge q)$. Człowiek bowiem może opowiedzieć się za życiem i zapomnieć, że takiego wyboru dokonał, a następnie udawać, że prowadzone życie jest zupełnie naturalne⁴. Może też wybrać opcję tanatyczną, ustalając pozostawanie w aporii wraz z poczuciem naznaczenia brakiem w porównaniu z innymi istotami⁵. Ale możliwy jest też wybór życia razem z podtrzymywaną problematycznością człowieka. Opcja ta, początkowo odczuwana jako ciężar, może stanowić szansę na „życie poszerzone” wraz z właściwym mu czysto ludzkim stanem szczęścia⁶. Pogląd ten wydaje się stanowić dobre tło dla ukazania specyfiki teorii Ranka, jego próby reinterpretacji całej tradycji myślenia o tym i o owym, o wszystkim, a szczególnie – o psychoanalizie.

Nawiązując do interpretacji Jacoba Taubesa, Bielik-Robson stwierdziła: „w żydowskim ujęciu, [. . .] ekonomia ludzkiej popędowości wygląda inaczej: cezura – zerwanie, przerwa (*brechen, break*) – jest nieusuwalnym faktem, trauma samą istotą życia”⁷. Chodzi tutaj o oderwanie siłami Tanatosa postaci Erosa od wzorca jednego nieskończonego życia, czyli tegoż Erosa uśmiertelnienie, pokawałkowanie, odseparowanie, zmuszenie do parcia w czas. W efekcie, gdy podąży się tą drogą (gdzie specyficzne pojęcie ducha – jakiego używa Jacob Taubes – wymaga odrębnej teorii popędów, nie pokrywa się bowiem z terminami oferowanymi przez grecko-tragiczny dualizm Erosa i Tanatosa)⁸, filozoficzno-psychoanalityczną hipostazą ducha (takiego „nieczystego”, uwikłanego w świat materialny życia i przeżycia, walczącego z porządkiem samozachowawczym dążącym do naturalnej homeostazy) będzie *Erros*, czyli, jak

² Zob. A. Bielik-Robson, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków: Universitas, 2012.

³ Tamże, s. 14 i 18. Autorka stwierdziła, że przyjęcie przez Freuda podziału popędów na popęd życia i popęd śmierci jest regresem w stosunku do jego wcześniejszej teorii, której nie udało mu się rozwinąć. Za najlepsze dzieło Freuda uznana *Trzy rozprawy z teorii seksualności*, a nie (jak większość) *Poza zasadą przyjemności*.

⁴ Tamże, s. 8.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 12–17.

⁷ Tamże, s. 60. Autorka pisze: „Nie chodzi tu o triadyczną sukcesję Eros–Tanatos–Agape, gdzie u kresu grecki Eros triumfuje w wysublimowanej formule chrześcijańskiej miłości (od heglowskiej rodziny po państwo; od *Sittlichkeit* po Wiedzę Absolutną), lecz o swoiste ujarznienie Tanatosa do celów wzmocnienia życia, czyli z użyciem śmierci do aktu *hiperwitalizacji*”. J. Taubes, *Occidental Eschatology*, tłum. D. Ratmoko, Stanford: Stanford University Press, 2009.

⁸ A. Bielik-Robson, dz. cyt., s. 558.

się wyraziła Bielik-Robson: „[...] popęd pustynny, błędzący, prący do przodu, istniejący w czasie, organizujący czas w Historię”⁹, a także:

*Erros: ludzki, wyłącznie ludzki typ seksualności jednocześnie „bezdomej” i „zbłąkanej”, dopiero poszukującej swego spełnienia – przeciwstawiony zwykłemu Erosowi, bohaterowi „teologii naturalnej”, w którym popęd znajduje fałszywe pojednanie z światem, naturą i życiem zamkniętym w ramach porządku samoczynowego i jego naturalnego cyklu powstawania i giniecia*¹⁰.

Bielik-Robson uznała za pożądane takie zrewidowanie psychoanalizy, aby ta teoria pozwalała wciągnąć płynące z niej implikacje w obszar myśli mesjańskiej¹¹. Śmierć stanowi w związku z tym „moment zwrotny”, wprawdzie wyrzucający jednostkę z nieskończonego strumienia natury w sposób traumatyczny, ale ofiarujący w jego miejsce ruch historii: „*Eros – Tanatos – Erros*: oto triada żydowska”¹², stwierdziła autorka. Dalej zaś zauważyła, że w przeciwieństwie do triady chrześcijańskiej (życie–śmierć–zmartwychwstanie), w triadzie żydowskiej brakuje dwóch radykalnych, dramatycznych momentów zerwania: śmierci i zmartwychwstania. Wkroczenie człowieka w obszar poza światem natury jest tutaj możliwe poprzez zerwanie rozumiane jako trauma, czyli „prawie-że-śmierć”. Triada ta wspiera się więc na cięciach relatywnych, które zaburzają proces życia, ale pozwalają na utrzymanie jego kontinuum.

Tutaj i teraz jest miejsce na wkroczenie Otto Ranka z traumą traum, z drugą stroną śmierci, z odwróceniem kierunku. Nie mały to wysiłek. Kosztowna droga ku celowi, który jest źródłem. Warto podkreślić, że u Ranka nie ma zwykłego Erosa jednoczącego ze światem. Popęd u Ranka można lepiej rozumieć, pojmując go w duchu erotyzmu.

Czytelnika *Traumy narodzin* ukierunkowuje już motto zaczerpnięte z *Narodzin tragedii* Friedricha Nietzschego: oto Sylen, pochwycony po długim pościgu przez króla Midasa, na pytanie o sens życia człowieka odpowiada dopiero przymuszony, śmiejąc się przy tym, że najlepszym dla człowieka byłoby nie narodzić się wcale, a gdy to już nastąpiło, najlepszą byłaby rychła śmierć. Ten właśnie motyw opracowuje Rank. Cel *explicite* stawia sobie ambitny. Chce przedstawić ujęcie całości człowieka wraz z jego historią jako dziejów rozwoju ducha ludzkiego, akcentując biologiczne ugruntowanie¹³. Posługuje

⁹» Tamże, s. 61.

¹⁰» Tamże, s. 13, a także inne sformułowania: s. 558 – „To w Errosie właśnie ulokowaliśmy mesjańskie pragnienie Historii, możliwej tylko dzięki aktowi wyjścia z natury i nadal żywanej wewnętrznym konfliktem między «zasadami» Errosa i Erosa, czyli życia powiększonego i życia zwykłego”; s. 116 – „Tym nowym wcieleniem popędu, którą tu nazywamy *Errosem*: życiem uwolnionym do błędu, czyli wolnym od potrzeby sensu, zasady i uprawomocnienia” i s. 72 – „obietuje on [*Erros – PW*] wyjście poza tragedię, ale jednocześnie pozostaje związany [dialektycznie – *PW*] z tragicznym podziałem na popęd życia i popęd śmierci”.

¹¹» Tamże, s. 61.

¹²» Tamże.

¹³» O. Rank, *Trauma narodzin...*, s. 9 i 11.

się freudowską metodą psychoanalityczną, którą co i rusz wychwala (uważając ją za pierwszą naukową psychologię *par excellence*)¹⁴, ale też mocno narusza. Szczególnie istotne jest dla Ranka dokonane przez psychoanalizę odkrycie nieświadomości i poszerzenie wiedzy na jej temat dzięki wypracowaniu narzędzi, które służą rozumieniu jej funkcjonowania. Bez nich nie byłby w stanie prowadzić własnych badań.

Przyjęcie poglądu o zasadniczym wpływie wczesnego dzieciństwa na rozwój indywidualny pozwoliło Rankowi sięgnąć jeszcze głębiej wstecz życia człowieka, aż do fazy prenatalnej. Krytykując Junga za nadmierne spekulacje, Rank stwierdził, że zawartość umysłu, szczególnie problematykę symboli, a zwłaszcza symbolikę marzeń sennych, da się wyjaśnić w formie prostej i satysfakcjonującej – właśnie przez sięgnięcie do okresu życia przed przyjściem dziecka na świat¹⁵. To wszystko sprawiło, że Rank skorygował znaczenie wpływu dziedziczenia i filogenezy na psychikę człowieka. Badacz podkreślał, że udało mu się uchwycić i przedstawić powiązania duchowych treści wytworów człowieka, które są jawne, z najgłębszą, biologiczną podstawą nieświadomości¹⁶. Niemniej jednak zasadniczy (zarówno dla teorii, jak i praktyki psychoanalitycznej w wersji freudowskiej) kompleks Edypa został przez Ranka przesunięty na dalszy plan za sprawą bardziej uniwersalnej i eleganckiej teorii traumy narodzin. Rank dopuszcza się więc „herezji przededypalnej”, wszak przed tym kompleksem miało „nie być nic ważnego”.

Książka *Trauma narodzin i jej znaczenie dla psychoanalizy*, ze szczególną dedykacją dla Freuda, wzbudziła w tym ostatnim niemałe wątpliwości. Zachwyty dla autora, będącego wówczas sekretarzem Stowarzyszenia Psychoanalitycznego, mieszał się z oburzeniem. Biograf Freuda, Ernst Jones, stwierdził, że ojciec psychoanalizy doznał głębokiego wstrząsu emocjonalnego podczas czytania – przygnębiła go możliwość przyćmienia przez to dzieło jego własnych odkryć. Mimo to planował poświęcić należyłą uwagę pracy Ranka, którą uznał za najważniejszy postępek od czasu odkrycia psychoanalizy. Znakiem tego są wczesne pozytywne uwagi dotyczące koncepcji traumy narodzin¹⁷. Zerwanie, które wprawdzie nastąpiło, wypłynęło nie z różnicy poglądów, lecz z obawy przed rozłamem w ruchu psychoanalitycznym¹⁸.

¹⁴» Tamże, s. 10–11, s. 155.

¹⁵» Tamże, s. 159.

¹⁶» Tamże, s. 11.

¹⁷» Na przykład fragment dodatku do wydania *Analizy fobii pięciolatka* Freuda z 1923 roku ([w:] S. Freud, *Dwie nerwice dziecięce, Dzieła*, t. VI, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000, s. 75) brzmi: „Wydaje się, że specyficzne światło na tak silną w okresie dzieciństwa dyspozycję do hysterii lękowej rzuca przedstawione przez Otto Ranka ujęcie traumy narodzin”. Podobnie pozytywnie napisał Freud w dodatku z roku 1920 do *Trzech rozpraw z teorii seksualnej* [w:] S. Freud, *Życie seksualne, Dzieła*, t. V, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999, s. 115. W wątku na temat fantazji odnoszących się do ciała matki, których treści dotyczą przeżyć z macicy i ich związków z mitem, przywołał pracę Ranka, *Der Mythos von der Geburt des Helden*, Leipzig-Wien 1909.

¹⁸» Informację tę zaczerpnąłem z: S. Grof, *Poza mózg. Narodziny, Śmierć i Transcendencja w psychoterapii*, tłum. I. Szewczyk, Kraków: Wydawnictwo A, 1999, s. 319, przypis 49. Zob. E. Jones, *Sigmund Freud: Life and Work*, vol. III, *The Last Phase 1919–1939*, London: The Hogarth Press, 1957. Dalsze losy znajomości Ranka z Freudem warto prześledzić w ich korespondencji, ukazującej między innymi nieoczekiwane późniejsze pojednanie, a potem ostateczne zerwanie; zob. *The Letters of*

Triada w koncepcji Ranka jest szczególna. Można powiedzieć, że według Ranka, każdy był Adamem w raju, z którego w sposób wyjątkowy został wygnany, by potem, zbliżając się do wspomnienia utraconego stanu szczęśliwości, doświadczyć traumy. Dialektykę stanowi tutaj przejście od narodzin do życia postnatalnego i potem od życia postnatalnego do życia prenatalnego. Dialektyka ta wydaje się być zgodna z tym, co przeczytać można u Bielik-Robson na temat triady żydowskiej: „Pierwszym terminem jest tu życie naturalne; drugim trauma, wyrrywająca z naturalnego cyklu; trzecim zaś zwrot, który w tym traumatycznym wydarzeniu pozwala dostrzec szansę na nowe, zdenaturalizowane życie”¹⁹. Oto zwykle życie ma Hiob. Dotknięte wszelkimi plagami, załamuje się ono, aby później odzyskać pełną postać i trwać. Hiob, któremu wszystko zostało zwrócone, żyje w świecie „tego nie było” – jego dzieci nie umarły, jego przyjaciele nie zawiedli, Bóg nie poddał go żadnej próbie²⁰.

Podobnie jak Freud uznał kompleks Edypa za ogólnoludzki, tak Rank za typowe i normalne uznał występowanie traumy narodzin: „[...] trauma narodzin jest wręcz najpowszechniejszym przeżyciem rodzaju ludzkiego w ogóle – przeżyciem, z którego w sposób konieczny wywodzi się i tłumaczy proces rozwoju indywiduum i rodzaju ludzkiego”²¹. Trauma narodzin stanowi oś koncepcji, bo to ona zdaniem Ranka ma mieć konstytutywne znaczenie dla losu człowieka. Trauma narodzin jest wyparta, ponieważ jej wspomnienie byłoby nie do wytrzymania przez żadnego z ludzi. Jednak ona nie znika. Powraca w przeobrażeniach, jako: neurotyczna reprodukcja, przystosowanie symboliczne, kompensacja heroiczna, etyczna formacja reaktywna, idealizacja estetyczna i spekulacja filozoficzna²². Rank twierdzi, że cała społeczna aktywność człowieka, nawet sam proces jego rozwoju, to odpowiedź na traumę narodzin. Odkrycie to stanowi zdaniem Ranka sukces osiągnięty dzięki metodzie psychoanalitycznej, użytecznej w zmaganiach z oporem pierwotnym, w działaniach mających na celu likwidację wyparcia pierwotnego²³.

Według Ranka, trauma narodzin odpowiedzialna jest za wszystko, co najgorsze, najstraszniejsze, najbardziej przerażające i najboleśniejsze – doświadczenie rozłąki. Każda późniejsza frustracja stanowi pochodną tego pierwszego. Autor twierdzi, że wszystkie wydarzenia doświadczane jako traumatyczne swoją energię czerpią z podobieństwa do porodu, a życie dziecka to nic innego jak stałe usiłowanie pokonania traumy. Mało tego – seksualność dziecięca to dla Ranka pragnienie powrotu do stanu sprzed narodzin oraz lęk zmieszany z ciekawością, z pytaniem o to, skąd się pochodzi. Całe zaś życie psychiczne

Sigmund Freud and Otto Rank: Inside Psychoanalysis, eds. E. James Lieberman, R. Kramer, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012.

¹⁹» A. Bielik-Robson, dz. cyt., s. 62–63.

²⁰» Interpretacja losów Hioba wydaje się tutaj bardziej trafna w zasygnalizowanej propozycji wypracowanej przez Lwa Szesztowa aniżeli na przykład w propozycji „powtórzenia” Sorena Kierkegaarda. Zob. P. Wójs, *Rozum w filozofii egzystencji*, Kraków: Universitas, 2013, s. 150.

²¹» O. Rank, *Trauma narodzin...*, s. 175.

²²» Tamże, s. 153.

²³» Tamże.

człowieka, mające początek w lęku i pierwotnym wyparciu wywołanym traumą narodzin, to nieustane zmagania i próby substytucji przedurodzeniowego stanu bezwiednej błogości.

Akt narodzin, zdaniem Ranka, w niepożądanym sposób przerywa, i to w sposób ostateczny, rozkoszny stan pierwotny, stan najwyższej rozkoszy w ogóle. Wyrywa istotę ludzką z jej prawdziwego domu. Życie po narodzeniu to nic innego, jak stałe zastępowanie „raju utraconego”, którego nie można odzyskać. Samo zaś pragnienie powrotu do ciała matki związane jest nierozzerwalnie przede wszystkim z pierwotnym lękiem objawiającym się w snach i symptomach neurotycznych²⁴.

Dla Ranka świat, na który człowiek przychodzi, czyli świat zewnętrzny, w którym przebywa od urodzenia przez całe życie, aż do ponownego oderwania się od niego poprzez śmierć, staje się matką drugą – matką zastępczą. Afekt lęku narodzin ciągle jednak trwa. Zdaniem Ranka jest to forma ekspresji „[...] fizjologicznych uprzedzeń noworodka (duszości-ciasnota-lęk)” i stanowi wyparcie pierwotne, czyli pierwszą treść aktu psychicznego hamującego tendencję powrotu. Ten lęk utrzymuje się przez całe życie²⁵.

W znaczeniu narodzin Freud akcentował przede wszystkim wiążące się z przyjściem na świat trudności fizjologiczne. Tych Rank zdaje się nie doceniać, bo choć *expressis verbis* podkreśla fizyczny aspekt narodzin, to jednak skupia się na poprzedzającym poród rajskim stanie bezwarunkowej, niezmienniej błogości i na lęku spowodowanym późniejszym nagłym zniknięciem tego stanu. Wydaje się, że Rank nie bierze w ogóle pod uwagę możliwości, że noworodek może doznawać uczucia ulgi czy zadowolenia po ustaniu uciążliwości związanych z przyjściem na świat. Wytchnienie po udręce powinno przynosić zadowolenie.

Koncepcja Ranka każe jednak przyjmować teorię opartą na opozycji. Wnętrze macicy, gdzie znajduje się nienarodzone dziecko i świat zewnętrzny to dwie dyskretne rzeczywistości, między którymi brak realnej ciągłości. Między rajskim szczęściem w łonie matki i późniejszą szarą tułaczką bezdomnego nie ma zwykłego kontinuum. Badania empiryczne z obszaru psychologii prenatalnej i perinatalnej dostarczają jednoznacznych dowodów przeciw tej tezie – izolacja dziecka od świata zewnętrznego jest tylko częściowa. Już w drugim trymestrze życia płodowego wszystkie zmysły są funkcjonalnie czynne, a dziecko odbiera wrażenia zmysłowe i, na przykład, znajdując się w łonie matki, słyszy i różnicuje dźwięki dobiegające ze świata zewnętrznego, co ułatwia później odróżnianie głosu matki od głosów obcych kobiet, a także naukę mowy²⁶. Ponadto istnieją badania wykazujące, że po urodzeniu dziecko nadal pamięta wcześniejsze reakcje na konkretne dźwięki. Trauma narodzin nie stanowi całkowitego zerwania, jak sądzi Rank. Czy zatem autor *Traumy narodzin* zignorowałby udowodniony obecnie kontakt dziecka żyjącego w łonie matki ze światem ją otaczającym? Przypuszczalnie pozytywne reakcje noworodka interpretowałby jako reakcję warunkową na bodziec skojarzony z sytuacją pierwotną. Warto dodać, że w swej koncepcji Rank

²⁴» Tamże, s. 156.

²⁵» Tamże.

²⁶» P.G. Hepper, *Fetal psychology. An embryonic science*, [w:] J.G. Nijhuis (red.), *Fetal Behavior. Developmental and Perinatal Aspects*, Oxford: Oxford University Press, 1992, s. 133–134. Zob. także: S. Shahidullah, P.G. Hepper, *Frequency discrimination by the fetus*, „Early Human Development” 1994, nr 36, s. 13–26.

pomija fakt, iż dziecko ze stanu rajskiego zadomowienia w łonie matki przechodzi w świat zewnętrzny przez długi i bolesny proces porodu. Można sądzić, że pomysł Ranka odnosi się adekwatniej do ludzi, którzy przychodzą na świat nie poprzez naturalny poród, lecz cesarskie cięcie. Jednak psychoanalitik, dla którego trauma jest powszechna, nie zaakceptowałby takiego zawężenia.

Lęk pierwotny jest według Ranka zakorzeniony w psychice w taki sposób, aby zapobiec regresji libidinalnej. Wszystkie późniejsze regresje zatrzymują się na wyparciu pierwotnym. Gdyby chodziło wyłącznie o lęk czysto fizjologiczny, argumentuje Rank, zostałyby on wcześniej czy później odprowadzony, a tak się nie dzieje. Twierdzi więc, że nikt z ludzi nie byłby zdolny zaadaptować się zastępczo do rzeczywistości, jeśli nie zostałyby powstrzymany przed powtórny przeżyciem traumy²⁷ – tak niezdolność jest dotkliwość wyrwania z życia prenatalnego²⁸. Rank pisze:

[...] percybowane i psychicznie utrwalone wrażenie lęku pierwotnego wymazuje wspomnienie o poprzedzającym go stanie rozkoszy, a tym samym uniemożliwia urzeczywistnienie owej tendencji regresywnej, która uczyniłaby nas niezdolnymi do życia, czego dowodzi przecież „dzielny” samobójca, przekraczający ową granicę lęku ruchem wstecz²⁹.

Zbliżenie się do granicy czy to w marzeniu sennym, czy w fantazji, powoduje lęk. Ten zaś, zdaniem Ranka, świadczy o tym, że we wszystkich symptomach neurotycznych rozkosz ma charakter nieświadomy, a brak rozkoszy – świadomy³⁰. Autor uważa, że pierwotne wyparcie traumy jest przyczyną pamięci w ogóle. Czyli zdolność, nawet wybitną, zachowywania wyboru pewnych szczegółów najwcześniejszych wspomnień z dzieciństwa trzeba pojmować jako przykrywanie, aby „scena pierwotna” była poza możliwością przypominania sobie³¹. Przywodzi to na myśl piękną uwagę Emila Ciorana na temat pamięci: „To, co żyje bez pamięci, nie opuściło Raju; rośliny ciągle się nim cieszą. One nie zostały skazane na grzech, na niemożność zapomnienia; za to my, chodzące wyrzuty sumienia...”³².

Czy Rank dopuszcza istnienie jakichś aproksymacji stanu pierwotnego? Jedyną prawdziwą możliwością tego typu jest stosunek płciowy, który pozwala czysto cielesnie i tylko częściowo wnikać w ciało matki oraz doświadczyć rozkoszy. Okazuje się jednak, że nie każdej osobie takie zastąpienie stanu pierwotnego wystarcza³³. Rank ma na myśli te jednostki, których nieświadomość dąży do zupełnego odtworzenia powrotu:

27» O. Rank, *Trauma narodzin...*, s. 157.

28» Tamże.

29» Tamże.

30» Tamże.

31» Tamże, s. 18.

32» E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, tłum. I. Kania, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009, s. 118.

33» O. Rank, *Trauma narodzin...*, s. 157.

czy to za sprawą ustanowienia kompletnego cielesnego utożsamienia się matki i dziecka z partnerem seksualnym (masturbacja, homoseksualność), czy to za sprawą odparcia mechanizmu utożsamiania w symptomie neurotycznym, miał dokonać tego w formie spełnienia aktu seksualnego i powołania do życia nowej istoty, z którą będą się mogli utożsamić³⁴.

Tutaj też odnajdujemy różnicę między kobietami i mężczyznami: pierwsze potrafią proces rozrodczy powtórzyć we własnym ciele i to jest droga do nieśmiertelności przez prokreację – stwarzają sobie możliwie najlepsze zbliżenie do pierwotnego zaspokojenia za sprawą powtórzenia sytuacji pierwotnej (ciąża, narodziny), drudzy zaś, dla których seks to znak śmiertelności, znajdują substytut zaspokojenia pierwotnego w utożsamieniu się z matką-rodzicielką oraz w wynikających z niego wytworach kulturowych i artystycznych. Ich specyfiką są twórcze siły w obszarze pozaseksualnym³⁵.

Popęd w rozumieniu Ranka jest najbliższą reakcją na lęk pierwotny; to instykt pierwotny zmodyfikowany przez lęk, sprawiający, że „ja” nie dąży do raju utraconego w przeszłości, lecz nakierowuje swoje poszukiwania na świat realny budowany „na obraz i podobieństwo matki”, a w sytuacji niepowodzeń, odnajduje go w takich tworach, jak religia, sztuka i filozofia. Przeciętny człowiek, pojawiając się w świecie, znajduje możliwość zaspokojenia w zastanych symbolach doświadczenia pierwotnego – odpowiadają one bowiem przeciętnemu stopniowi wyparcia, są gotowymi formami, z których się korzysta³⁶. W swoich pismach Rank szczególną estymą darzy wielkich artystów, ponieważ to oni skutecznie radzą sobie z traumą narodzin. Ich postawa stanowi formę najdoskonalszego przystosowania³⁷.

Jednak życie w tonie matki nie okazuje się, według Ranka, stanem błogości pozbawionym jakiegokolwiek niepokoju. Badacz podkreśla, że nie jest obojętne, do którego momentu ciężarna kobieta współżyje seksualnie, ponieważ kompleks Edypa ma swego poprzednika już w przedurodzeniowym przepracowywaniu ojcowego niepokoju, podczas stosunku płciowego rodziców, co można nazwać przedurodzeniową sytuacją edypalną, stanowiącą dla nienarodzonego jeszcze dziecka zwiastunkę traumy oczekującej go w przyszłości³⁸. Dopiero uwzględniając to, można pojąć, dlaczego „fantazja pierwotna” dotyczyć ma stosunku seksualnego między rodzicami niezależnie od tego, czy zdarzenie takie miało miejsce, czy stanowi wyłącznie wyobrażenie, ponieważ obserwowane przez dziecko współżycie rodziców ma oddziaływać traumatycznie jedynie wtedy, gdy jest przypomnieniem zaburzenia pierwotnej błogości. Jeśli ten warunek nie byłby spełniony, zdarzenie takie nie miałoby charakteru traumy³⁹.

³⁴ » Tamże, s. 157.

³⁵ » Tamże, s. 157.

³⁶ » Tamże, s. 158–159.

³⁷ » Na temat artystów i sztuki zob. tegoż, *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development*, translation C.F. Atkinson, foreword A. Nin, New York: Norton, 1989.

³⁸ » O. Rank, *Trauma narodzin...*, s. 162.

³⁹ » Tamże, s. 161–162.

Na marginesie warto wspomnieć o charakterystycznej reinterpretacji mitu Edypa, której dokonuje Rank: chcąc rozwikłać tajemnicę pochodzenia człowieka, Edyp musi wrócić do łona rodzicielki – co też czyni. Zarówno dosłownie (poprzez współżycie z własną matką), jak i symbolicznie: przez odebranie sobie wzroku i potem zniknięcie z tego świata, przez wejście w skalną szczelinę wiodącą do zaświatów⁴⁰.

Rank jest przekonany, że przez zbadanie treści nieświadomości i przełożenie jej na treści świadome można uchwycić i zrozumieć pierwotną rzeczywistość, którą Freud nazwał nieświadomością, a która leży u podstaw „fantazji pierwotnych”⁴¹. Rank pisze, że:

[...] pierwotne życie psychiczne, właściwa *nieświadomość*, stanowi *niepodlegającą żadnym zmianom kontynuację życia embrionalnego* w dojrzewającym „ja” – życia, które psychoanaliza ujęła jako ostatnią jednostkę metapsychologiczną zbiorczym mianem „tego” (*das Es*) [...]. [N]aprawdę nieświadomy w tym jest tylko libidalny stosunek embriona do ciała macierzyńskiego⁴².

Dalej dodaje, że to, kim jest człowiek w swym nieświadomym rdzeniu, można opisać kategoriami biologicznymi – jako niezaspokajalną, mającą stałe natężenie tendencję życzeniową, której celem jest powrót do stanu początkowego⁴³. Sytuacja ta pierwotnie jest identyczna dla każdej z płci, dlatego każdemu obiektowi, który przedstawia się „ja”, zostaje przypisana cecha macierzyństwa⁴⁴. Sama zdolność nieświadomości do mechanizmu projekcji (jak i inne nieświadome mechanizmy) świadczą ma o dążeniu do tworzenia z realnej rzeczywistości erzacu utraconego stanu dawnego. Z kolei „skłonność do utożsamienia” ukierunkowana jest na przywracanie wcześniejszej unii z matką⁴⁵.

Ponadto, co tutaj wydaje się najistotniejsze, w nieświadomym rdzeniu człowieka nie ma ani czasowości, ani negacji, a zwłaszcza nie ma negacji totalnej, czyli śmierci, albo wyobrażenia śmierci, co jest jasne dla Ranka, ponieważ czas i przeczenie przychodzą wraz z wyparciem, a ono ma źródło dopiero w traumie narodzin. Samo występowanie popędu śmierci rozumie Rank jako usilne domaganie się powrotu do łona matki, a rozmaite jego formy, zawsze nieudane, nazywa życiem. Badacz pisze:

Dziecko oraz jego reprezentacja psychiczna, nieświadomość, wie tylko o znanej mu z doświadczenia sytuacji sprzed narodzin, której rozkoszne wspomnienie oddziaływała nadal w formie niezłomnej wiary w nieśmiertelność, w ideę życia wiecznego po śmierci⁴⁶.

⁴⁰ » S. Grof, dz. cyt., s. 282.

⁴¹ » O. Rank, *Trauma narodzin...*, s. 162.

⁴² » Tamże.

⁴³ » S. Freud, „Ja” i „to”, [w:] S. Freud, *Psychologia nieświadomości, Dzieła*, t. VIII, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2007, s. 219–220.

⁴⁴ » O. Rank, *Trauma narodzin...*, s. 163.

⁴⁵ » Tamże.

⁴⁶ » Tamże, s. 163. Także przypis Ranka do pracy Freuda pt. *Z historii nerwicy dziecięcej*, [w:] S. Freud, *Dwie nerwice dziecięce...*, s. 129.

Przyjście na świat według Ranka stanowi porzucenie radykalne, tożsame *de facto* ze stanem śmierci, do której jednak nie dochodzi – wyłącznie dzięki lękowi, którego „używa” natura, by uniemożliwić regresję. To pierwsza „terapeutyczna” interwencja natury. Terapeutyczny charakter mają także wszelkie inne aktywności człowieka podtrzymujące go przy życiu, choć stan jego jest beznadziejny i na dłuższą metę naturze ów wysiłek nie może się powieść⁴⁷.

Intuicje Ranka zdają się tutaj wplatać w koncepcję *Errosa*. Bielik-Robson zauważyła, że przewodni motyw żydowskiego mesjanizmu to hasło: „losu już nie będzie”, a dążenie do unieśmiertelnienia zostaje zastąpione dążeniem do wyzwolenia się spod władzy fatum:

O ile bowiem w idei nieśmiertelności kryje się tragiczno-hellenistyczne rozpoznanie nieprzekraczalnych ograniczeń, które więżą duszę tak długo, jak żyje ona w materialnym padole płaczu i tylko oczyszczenie przez śmierć pozwala duszy przejść do królestwa wolności [...] – o tyle w idei Wyjścia z Natury kryje się realnie mesjańska nadzieja na pokonanie rządów fatalności tu i teraz⁴⁸.

Przemijanie życia realnego Rank interpretuje w sposób, który nie może już zaskakiwać: jeśli człowiekowi w trakcie zmagania z traumą narodzin, mimo opisanych przeciwności, trudów rozwojowych wczesnych etapów życia i zagrożeń ze strony rozmaitych regresji neurotycznych, uda się przystosować do świata realnego jako świata „najlepszego z możliwych”, czyli przywiązać się do substytutu matki, wówczas okaże się, że nieświadomość cierpliwie prowadzi człowieka swoją własną drogą, która wiedzie najpierw przez płaskowyż dojrzałości i starzenia się, a potem przez wąwóz chorób, by doprowadzić do śmierci⁴⁹. Rank pisze: „W chwili śmierci ciało znów odrywa się od macierzystego substytutu”⁵⁰. Zauważa też, że oderwanie od świata przychodzi nieświadomości z łatwością, bo dotyczy wyrzeczenia się substytutu właśnie, aby osiągnąć w jego miejsce błogość prawdziwą⁵¹. Za dowód na rzecz traktowania przez nieświadomość umierania jako powrotu do ciała matki Rank uważa obrzędy grzebalne: „[...] zaburzenie wiecznego snu (przez ojca) traktowane jest jako największa zbrodnia, a sprawca ścigany jest z całą surowością”⁵².

Dodać należy, że wizerunek śmierci, jako postaci, która jednym nagłym ruchem kosy pozbawia życia, stanowi dla Ranka lęk pierwotny odtwarzany w momencie wydawania ostatniego tchnienia: „W ten sposób z największego, śmiertelnego lęku człowiek po raz ostatni czerpie rozkosz z zanegowania śmierci w formie wskrzeszenia lęku narodzin”⁵³.

47» O. Rank, *Trauma narodzin...*, s. 170–171.

48» A. Bielik-Robson, dz. cyt., s. 65.

49» O. Rank, *Trauma narodzin...*, s. 163–164.

50» Tamże, s. 164.

51» Tamże.

52» Tamże, s. 165.

53» Tamże, s. 164.

Literatura

- Bielik-Robson A., *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków: Universitas, 2012.
- Cioran E., *Sylogizmy goryczy*, tłum. I. Kania, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009.
- Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa: PWN, 1994.
- Freud S., *Charakter a erotyka, Dzieła*, t. II, tłum. R. Reszke i D. Rogalski, opracował R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996.
- Freud S., *Życie seksualne, Dzieła*, t. V, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- Freud S., *Dwie nerwice dziecięce, Dzieła*, t. VI, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.
- Freud S., *Histeria i lęk, Dzieła*, t. VII, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2001.
- Freud S., *Psychologia nieświadomości, Dzieła*, t. VIII, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2008.
- Grof S., *Poza mózg. Narodziny, Śmierć i Transcendencja w psychoterapii*, tłum. I. Szewczyk, Kraków: Wydawnictwo A, 1999.
- Hepper P.G., *Fetal psychology. An embryonic science*, [w:] J.G. Nijhuis (red.), *Fetal Behavior. Developmental and Perinatal Aspects*, Oxford: Oxford University Press, s. 129–156.
- Jones E., *Sigmund Freud: Life and Work*, vol. III, *The Last Phase 1919–1939*, London: The Hogarth Press, 1957.
- Rank O., *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development*, translation C.F. Atkinson, foreword A. Nin, New York: Norton, 1989.
- Rank O., *Der Mythos von der Geburt des Helden*, Leipzig-Wien 1909.
- Rank O., *Trauma narodzin i jej znaczenie dla psychoanalizy*, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2011.
- Rank O., *Will Therapy. An Analysis of the Therapeutic Process in Terms of Relationship*, Authorized Translation from the German, with a Preface and Introduction by J. Taft, New York: Norton, 1978.
- Shahidullah S., Hepper P.G., *Frequency discrimination by the fetus*, "Early Human Development" 1994, nr 36, s. 13–26.
- Taubes J., *Occidental Eschatology*, tłum. D. Ratmoko, Stanford: Stanford University Press, 2009.
- The Letters of Sigmund Freud and Otto Rank: Inside Psychoanalysis*, eds. E. James Lieberman, R. Kramer, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012.
- Wójs P., *Rozum w filozofii egzystencji*, Kraków: Universitas, 2013.

Paweł Wójs

Filozof, psycholog, pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Swoje zainteresowania ogniskuje wokół rozumu, świadomości i umysłu. Jest autorem monografii *Rozum w filozofii egzystencji* (Kraków: Universitas, 2013).

SUMMARY

There and Then is Paradise. Otto Rank's Birth Trauma in the Light of Eroticism

The article discusses the problem of birth trauma, which according to Otto Rank is a constitutive event for the lot of every human being. Reference to the Erros theory, proposed by Agata Bielik-Robson, enables re-including this concept in the area of discussion on the human condition, the dialectic of drives, life, death and eroticism. The reference to empirical research in perinatal psychology shows weaknesses of Otto Rank's proposal.

Keywords: birth, death, drive, Erros, life, paradise, trauma, unconsciousness

EROTYZM. MIĘDZY WSTYDEM A WSTRĘTEM

Małgorzata Kubacka | Poznań

ABSTRAKT

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie związków erotyzmu ze sferą emocjonalną, ze szczególnym uwzględnieniem wstydu oraz wstrętu. Postawę rozważań stanowi koncepcja erotyzmu zaproponowana przez George'a Bataille'a uzupełniona o myśl (po)nowoczesną oraz perspektywę socjologii emocji. Afekty i uczucia można traktować jako elementy definiujące oraz determinujące zjawisko erotyzmu w rzeczywistości społeczno-kulturowej. Transgresje, nieodłącznie związane z emocjami, lokują erotyzm pomiędzy sferą publiczną a intymną, czyniąc z niego narzędzie zmiany porządku społecznego i nadają mu charakterystyczny, ponowoczesny rys.

słowa kluczowe: erotyzm, transgresja, emocje, wstyd, wstręt, ponowoczesny porządek społeczny.

Związki erotyzmu ze sferą emocjonalną pojawiają się najczęściej na marginesie rozważań o tym zjawisku. Mimo tego, erotyzm ukazuje się jako zdeterminowany w dużej mierze przez afekty; lęk, strach, przerażenie, trwoga, wstyd i wstręt mieszają się z uczuciem miłości, z satysfakcją, przyjemnością i szczęściem. Perspektywa emocjonalna pozwoli na zwrócenie uwagi na zaniedbywany dotąd obszar oraz na wzbogacenie istniejących już analiz o nowe elementy. W poniższym artykule skupię się na przedstawieniu głównych powiązań erotyzmu z uczuciami, zwłaszcza ze wstydem i wstrętem. Za punkt wyjściowy rozważań przyjęta została koncepcja tego zjawiska zaproponowana przez Georga Bataille'a. Stosowane tu

podejście inspirowane jest przede wszystkim socjologią emocji, w której afekty traktowane są jako konstrukty społeczne i/lub kulturowe, które wpływają na zbiorowości, instytucje i jednostki społeczne. Subdyscyplina ta skupia się przede wszystkim na definicjach oraz ograniczeniach doświadczania i wyrażania uczuć, aspektach językowych, paralingwistycznych oraz na postrzeganiu zjawisk społecznych¹. Wyjaśnienia biologiczne są tu najczęściej pomijane. W teoriach tych zwykle przyjmowana jest perspektywa konstruktywizmu. Emocje odróżnia się często od afektów, uczuć, sentymentów czy nastrojów. Jednak, jak zauważają Jonathan H. Turner i Jan E. Stets², trudno wskazać na jednoznacznie różnicujące składniki definicyjne tych pojęć, przez co emocje można uznać za termin nadrzędny, któremu oddaje się pierwszeństwo w analizach i który obejmuje zjawiska denotowane przez inne określenia używane w socjologicznych badaniach w ramach subdyscypliny.

Tematykę erotyzmu zdominowało przekonanie o prywatnym i intymnym charakterze praktyk seksualnych. Opozycja między sferą prywatną i publiczną stała się narzędziem interpretacyjnym wielu zjawisk społecznych. Współcześnie jednak trudno jasno oddzielić te dwa obszary, częściej mówi się o „mezosferach”, lokujących się pomiędzy wspomnianymi kategoriami³. Perspektywa socjologii emocji może przyczynić się do pełniejszej prezentacji związków między tym, co intymne oraz tym, co publiczne. Problematyka erotyzmu doskonale ilustruje zmienny charakter współczesnego świata: erotyzm zdaje się przynależać do „szarych stref” ponowoczesnego porządku codziennej rzeczywistości. Z jednej strony, został zepchnięty na margines rozważań naukowych, przypisano go do literatury poradnikowej lub tanih romansów; z drugiej, niezmiennie wzbudzał zainteresowanie i stawał się przedmiotem społecznie zakazanej fascynacji. W tym kontekście można mówić o pewnym podobieństwie erotyzmu i emocji: Zachód oba te zjawiska wykluczał i afirmował jednocześnie. Przyczyna takiej sytuacji tkwi w dualistycznym myśleniu: w dzieleniu świata na sferę rządzoną przez rozum (racjonalność i poznanie) oraz sferę zdominowaną przez zniechęcony (*sic!*) afekty (nieokiełznaną, nieprzewidywalną i bliższą naturze, „romantyczną”)⁴. Erotyzm – zakazany i jednocześnie upragniony – definiowany jest przede wszystkim przez odwołania do wstydu, wstrętu oraz przyjemności. Badacze emocji podzielają opinię, że wstręt należy do uczuć pierwotnych i uniwersalnych⁵. Tematyka wstrętu, w porównaniu do wstydu, jest rzadziej podejmowana. Wstręt odczuwany jest najczęściej w związku z tym, co kulturowo i społecznie zdefiniowane jako obrzydzące – uniwersalność tej emocji jest więc względna⁶. Wstyd uznawany jest za połączenie

1» Zob. J.H. Turner, J.E. Stets, *Socjologia emocji*, tłum. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009, s. 24–25.

2» Tamże, s. 16.

3» Zob. R. Drodzowski, M. Krajewski (red.), *Prywatnie o publicznym/publicznie o prywatnym*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2007.

4» Zob. K. Oatkey, J.M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, tłum. J. Radzicki, J. Suhecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003, s. 39–43.

5» J.H. Turner, J.E. Stets, dz. cyt., s. 26.

6» Tamże, s. 307.

smutku, rozczarowania, złości, strachu i poczucia winy⁷ – w tym sensie jest emocją wtórną, złożoną. Powodowany bywa zachowaniem uznanym przez innych lub siebie samego za nieodpowiednie albo niekompetentne. Podobny jest do zakłopotania, charakteryzuje się jednak większą siłą i natężeniem. Okazywanie wstydu może być uważane za wstydlive samo w sobie, szczególnie we współczesnych społeczeństwach⁸. Osoby odczuwające tę emocję często czują się małe, obnażone, skupiają się na tym, jak wiele negatywnych opinii na ich temat wytworzyli obecni lub wyobrażeni inni⁹. Wstyd to narzędzie przypominające o obowiązku lub powinności¹⁰, jest wszechobecny w interakcjach i stanowi mechanizm kontroli społecznej¹¹, zarówno zewnętrznej jak i wewnętrznej. Pomaga też w przystosowaniu się do wymogów społecznych. Wstyd dotyka bezpośrednio definicji „ja”, tożsamości indywidualnej, dlatego też może przyczynić się do zachowań altruistycznych lub takich, które wytwarzają solidarność¹²; może integrować ludzi i umacniać więzi lub wytwarzać dystans i osłabiać związki międzyludzkie¹³.

George Bataille przedstawia erotyzm przede wszystkim jako wewnętrzne doświadczenie, które wiąże się z silnymi stanami emocjonalnymi: „Wszelki erotyzm ma na celu osiągnięcie istoty w najczulszym punkcie, tak by zamarło w niej serce”¹⁴. W jego myśli erotyzm jawi się jako połączenie przeciwstawnych emocji odczuwanych przez jednostkę jednocześnie. Wstyd, wstręt i lęk przenikają się z przyjemnością tak z samego aktu seksualnego, jak i z satysfakcją z przekraczania granic, łamania zakazów: „Śmiertelny lęk niekoniecznie wywołuje rozkosz, ale rozkosz w śmiertelnym lęku jest większa”¹⁵. Bataille nie wysuwał tej argumentacji na plan pierwszy, wspominał o emocjach raczej jak o elemencie doświadczenia wewnętrznego, o niewielkim znaczeniu dla rozwoju idei erotyzmu. Emocje pojawiają się na marginesie jego rozważań, są ilustracją głównych myśli, niemniej jednak pomagają nakreślać mechanizmy przemian porządku społecznego, przeobrażeń mentalnych postaw jednostek związanych z pojawianiem się nowych norm oraz zmian treści i siły zakazów.

Zdaniem Bataille’a, pierwotna, zwierzęca seksualność pozbawiona jest wstydu. Wstyd, a konkretnie „seksualność wstydliva”, na bazie której rozwinął się erotyzm, jest czynnikiem „ucłowieczania”, wyzwania z ram „pierwotnej zwierzęcości”¹⁶. Można przypuszczać, że Bataille uznaje uczucie wstydu za konsekwencję innej emocji – wstrętu do tego, co zwierzęce w człowieku (w tym seksualności):

7» Tamże, s. 34–35.

8» Tamże, s. 175.

9» Tamże, s. 196.

10» Tamże, s. 80.

11» Tamże, s. 124.

12» Tamże, s. 126.

13» Tamże, s. 174.

14» G. Bataille, *Erotyzm*, tłum. M. Ochab, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2007, s. 20.

15» Tamże, s. 104.

16» Tamże, s. 32.

„[...] wyznacznikiem przejścia od zwierzęcia do człowieka [podkr. – G. Bataille] stał się wstręt wobec potrzeb zwierzęcych, czemu z jednej strony towarzyszyło obrzydzenie wobec śmierci, umarłych, z drugiej – wykonywanie pracy”¹⁷. Erotyzm w pewien symboliczny sposób uwalnia jednostkę ludzką od związków z naturą i jednocześnie przybliża ją do tego, co czysto biologiczne, „zwierzęce”. W tym sensie aktywność seksualna ludzi staje się aktywnością erotyczną poprzez symultaniczne działanie przeciwstawnych procesów zaprzeczania naturze i jej afirmacji. W tym punkcie rozważań bardzo wyraźny staje się wpływ szerszych tendencji interpretacyjnych związanych z seksualnością. Obszar ten przypisany zostaje do natury, zaś jedyne, co ma „ratować” człowieka przed cywilizacyjnym uwstecznieniem, cofaniem się w cywilizacyjnym rozwoju staje się zakaz, który w domyśle jest ważniejszy od potrzeb biologicznych, ponieważ transgresje są krótkotrwałe, podobne do święta chwilowo odwracającego ustalony porządek społeczny. Emocje pełnią w procesie powstawania erotyzmu niebagatelną rolę: konstruują go jako skutki zakazu. Wstyd i wstręt mają być również strażnikami zakazu, a w konsekwencji gwarantem istnienia samego erotyzmu.

Bez wstydu, zdaniem Georga Bataille’a, nie mógłby istnieć erotyzm, zaś aktywność seksualna nie odróżniałaby się od zwierzęcej swą transgresyjnością: „[...] transgresja różni się od «powrotu do natury»: usuwa zakaz, nie obalając go. To właśnie jest ukrytą sprężyną erotyzmu [...]”¹⁸. Podobną funkcję pełni wstręt, który ma mieć swe źródło także w chrześcijańskiej idei łączenia zła z erotyzmem oraz ma umożliwiać pełną „realizację jego praw”¹⁹. Erotyzm jest więc negacją ustalonego porządku, jego chwilowym zakwestionowaniem²⁰; to bardziej święto, niż rewolucja; święto wymagające wręcz „religijnej wrażliwości”²¹ aktora. Kiedy Bataille pisze o owej religijnej wrażliwości, można przypuszczać, że chodzi mu o wrażliwość emocjonalną, o umiejętność przeżywania emocji, świadomość ich istnienia i pracę nad uczuciami: „Doświadczenie wewnętrzne erotyzmu wymaga od tego, kto je przeżywa, równie wielkiej wrażliwości na trwogę, z której wyrasta zakaz, jak na pragnienie pogwałcenia zakazu”²². Przypuszczenie to uzasadnia również przekonanie autora o komplementarności *sacrum* (umożliwiającego transgresje) i *profanum* („świat zakazów”)²³. Emocje pełnią funkcję czynników determinujących szeroko pojęty rozwój człowieka, w szczególności zaś pomagają w dochodzeniu do wiedzy o wewnętrznych źródłach zakazu.

Wstyd odczuwany może być również przez uznanie seksualności za sferę tabu. Bataille wspomina o tym, że „[...] zawsze – i z pewnością także w najodleglejszych czasach – nasza aktywność seksualna była otoczona tajemnicą i wszędzie, choć w różnym stopniu, zdawała się uchybiać naszej godności”²⁴.

¹⁷» Tenże, *Historia erotyzmu*, tłum. I. Kania, Warszawa: ALETHEIA, 2008, s. 73.

¹⁸» Tenże, *Erotyzm...*, s. 40.

¹⁹» Tenże, *Historia erotyzmu...*, s. 121–123, 178.

²⁰» Tenże, *Erotyzm...*, s. 21.

²¹» Tamże, s. 42.

²²» Tamże.

²³» Tamże, s. 72.

²⁴» Tamże, s. 106.

Seksualność łączy się z ciałem, którego funkcje przypominają człowiekowi o jego „zwierzęcej naturze”. Choć Bataille nie artykułuje wprost związku między ciałem a „godnością”, to na podstawie jego rozważań można przypuszczać, że milcząco zakładał istnienie takiego powiązania. Ciało jest jednak również konstruktem społeczno-kulturowym i podobnie jak seksualność – obwarowane zostało licznymi nakazami oraz zakazami. Ten „ponadbiologiczny” charakter cielesności został przez autora niemal zupełnie pominięty. Bataille pisze o odsłanianiu tego, czego się wstydzimy, nie akcentuje jednak zmienności norm dotyczących części ciała uznanych za wstydlive: „Erotyzm ukazuje to, co kryje się za *fasadą* demonstrowanej na zewnątrz poprawności: tam, *na tyłach* ujawniają się uczucia, części ciała i zachowania, których zwykle się *wstydzimy*”²⁵.

Norbert Elias zauważył, że odczuwanie wstydu związanego z ciałem zaczęło w nowoczesności obejmować coraz większe jego partie i oddzieliło się od zewnętrznego nakazu, stając się w ten sposób narzędziem przymusu wewnętrznego²⁶. Z drugiej jednak strony, jak twierdzi Wojciech Klimczyk: „W ponowoczesności nie warto się wstydzić, bo wstyd obniża estetyczną efektywność ciała”²⁷. Pokazywanie nagości ma być dowodem akceptacji siebie, dumną prezentacją doskonałości estetycznej lub manifestem indywidualnych poglądów. Ciało ma też być obiektem „konsumowania przeżyć”²⁸, „obietnicą zaspokojenia”²⁹, środkiem do osiągnięcia celów. Literatura poradnikowa oraz prasa (nie tylko kobieca, ale i męska) również pełne są gotowych technik emocjonalnej pracy nad wstydem związanym z ciałem. Wstyd sam w sobie staje się współcześnie powodem do zawstydzenia i gorszego samopoczucia. W dominującym dyskursie człowiek został zobowiązany do pracy nad tą emocją, do pozbywania się jej. Przyczyn takiego stanu rzeczy można poszukiwać w kategorii stworzonej przez Briana McNairaw *kulturze obnażania*³⁰. Naśladowanie zachowań osób sławnych, swoista moda na pokazywanie tego, co seksualne lub tradycyjnie zdefiniowane jako intymne, spychają wstyd do sfery tabu. Można przypuszczać, że jesteśmy świadkami procesu przeddefiniowania obszarów prywatnych, zaś obserwowana „zamiana miejsc” wstydu i seksualności stanowi za ledwie jeden z przykładów szerszej zmiany społecznej. Patrząc na problem z innej perspektywy, wniosek ten wydaje się być dość trywialny. Skoro żyjemy w płynnej ponowoczesności, w której normy nie są stabilne i niczego nie da się stwierdzić „na pewno”, to bez wątpienia chwiejność zasad dotyczy także erotyzmu.

Anthony Giddens zakłada, że obszary wstydu rozszerzają się, ludzie są bardziej skłonni do wstydu, ponieważ samoreferencyjne systemy nowoczesności rozprzestrzeniają się i wplątują w refleksyjny projekt

²⁵ » Tamże, s. 109.

²⁶ » N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980, s. 193.

²⁷ » W. Klimczyk, *Erotyzm ponowoczesny*, Kraków: Universitas, 2008, s. 112.

²⁸ » Tamże, s. 114.

²⁹ » Tamże s. 121.

³⁰ » B. McNair, *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, tłum. E. Klekot, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2004, s. 179–216.

tożsamości³¹. Ponadto wciąż istnieje obszar seksualności zakazanej i wstydlivej i nie mam na myśli wyłącznie tego, co zabronione przez prawo (np. kazirodztwo, pedofilia), lecz również całe społeczne „erotyczne podziemie”, którego doskonałym przykładem jest pornografia nieobecna w głównym nurcie. Ten typ erotycznych pragnień i przedstawień znalazł swoje miejsce w sferze wirtualnej niedostępnej w „oficjalnym” Internecie. *Darknet* – owo podziemie – jest bogate w erotyczne treści, bezpośrednio definiujące ponowoczesne sfery wstydu oraz wstrętu. To właśnie takie przedstawienia są tabu, choć seksualność oraz erotyzm – wszechobecne, różnorodne i udostępniane w wielu formach w mediach – mogą utrudniać dostrzeżenie, że istnieje jeszcze cokolwiek wstydlivego lub tabu. Prawdopodobnie erotyzm wciąż jest „tajemnicą”, a nawet tajemnicą „wstydliwą od wstrętu” – w zgodzie z ponowoczesnymi społeczno-kulturowymi definicjami obu tych emocji. „Ukryte” przed ciekawskim widzem formy praktyk erotycznych nie są wynalazkiem (po)nowoczesności, zdają się jednak nie pasować do dominującego nurtu, różnią się od łatwo dostępnych treści. W tym punkcie rozważań warto podkreślić, że wstyd staje się czynnikiem łączącym osoby wtajemniczone – *darknet* tworzy erotyczne wspólnoty, emocjonalne „nowoplemiona”. Poznanie konkretnych sposobów integracji, mechanizmów powstawania solidarności w takich grupach oraz wymiarów, które są (de)regulowane przy udziale emocji lub ciała staje się ciekawym wyzwaniem badawczym dla nauk społecznych.

Seksualność jest obszarem transgresyjnym w wielu znaczeniach tego słowa. Z jednej strony, George Bataille wskazuje na przekraczanie normy, zakazu; z drugiej, na zatracanie „ja” („[...] w erotyzmie zatracą się moje Ja”³²); z trzeciej, na przekraczanie jednostkowych ograniczeń, które mają bezpośredni związek ze sferą afektu. Człowiek podejmujący działania o charakterze erotycznym w symboliczny sposób pokonuje emocjonalne bariery, obnażając się przed partnerem interakcji: nagość wyzwala wstyd, odziera z „godności” i przyczynia się do odczuwania wstrętu. Afekt zaznacza granicę, bez afektu utrzymanie granic i świadomość ich przekraczania stałyby się niemożliwe u tych jednostek, które uprzednio zinternalizowały zakaz. Transgresja, rozpatrywana w kategoriach uczuciowych, wyzwala też pozytywne emocje, przede wszystkim przyjemność: „Pod wpływem emocji negatywnej musimy być zakazowi posłuszni. Gwałcimy go, jeśli emocja jest pozytywna. Popełniony przez nas gwałt nie jest w stanie wykluczyć możliwości i sensu emocji przeciwnej, ba, jest nawet jej uzasadnieniem i źródłem”³³. Przekraczanie granic przy udziale drugiej osoby prawdopodobnie tworzy specyficzne miejsce na mentalnej mapie każdego z podmiotów zaangażowanych w działania o charakterze erotycznym: z jednej strony, dochodzi do potwierdzenia społeczno-kulturowego tabu seksualności (Bataille zapewne nazwałby go uniwersalnym³⁴), z drugiej, do jego zanegowania poprzez zbudowanie nowego tabu, nowej tajemnicy znanej

³¹» A. Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, s. 208–209.

³²» G. Bataille, *Erotyzm...*, s. 33.

³³» Tamże, s. 69.

³⁴» Zob. Tamże, s. 55–59.

wyłącznie uczestnikom interakcji (każdemu z nich z osobna w odmienny sposób). Transgresja wyzwała więc przyjemność, która nie ma charakteru *stricte* fizycznego, nie jest odpowiedzią na cielesne bodźce, lecz stanowi element tak wspólnego, jak i indywidualnego doświadczania występku. Bataille zauważa, że świadomość łamania zakazu wzmacnia przyjemność erotyczną³⁵ i jednocześnie sama w sobie jest ekscytująca: „Pociąga nas obalanie barier samo w sobie; zakazany uczynek nabiera sensu, którego nie miał, zanim odwodzący nas od tego uczynku lęk przydał mu blasku chwały”³⁶. Transgresja łączy się także z pewnymi konsekwencjami, m.in. kosztami emocjonalnymi i społecznymi. Właśnie z tego powodu wymaga ona pracy emocjonalnej; dlatego też wokół niej zbudowane są normy dotyczące wyrażania emocji (zwłaszcza wstydu). Bataille twierdził, że wiele zależy od indywidualnych upodobań i uwarunkowań podmiotu³⁷. Trudno jednoznacznie zgodzić się z tą tezą, ze względu na znaczną rolę mechanizmów społecznych, mód i trendów. Trudno też jednoznacznie odrzucić tę myśl jako nieprawdziwą, szczególnie jeśli uwzględnimy się podejście autora *Erotyzmu* do wewnętrznego przeżycia. Transgresje definiowane są jednak w większej mierze przez uwarunkowania społeczne, kulturowe i instytucjonalne, na co George Bataille dostarcza wielu dowodów, chociażby analizując „transgresyjne” zjawiska. Podobnie emocje nie są wyłącznie wytworem jednostkowym, są warunkowane społecznie, mają charakter relacyjny i silnie łączą się z szerszymi kontekstami społeczno-kulturowymi, na co wspomniany autor również zwracał uwagę.

Należy podkreślić, że przemyślenia Bataille’a dotyczące wstydu obarczone są pewnym stereotypem i/lub wskazują na obowiązującą w czasie powstawania *Erotyzmu* normę społeczną. Bataille uważa bowiem, że mężczyzna zazwyczaj jest pozbawiony świadomości transgresji i w konsekwencji nie odczuwa zawstydenia w tym samym stopniu, co kobieta: „Mężczyzna zwykle nie czuje po sobie, że prawo zostało podeptane, i od kobiety oczekuje zawstydenia, choćby udawanego, bez czego nie miałby świadomości wykroczenia”³⁸. W tym sensie można przypuszczać, że granice zakazu są strzeżone przez emocje, a konkretnie przez odczuwanie wstydu, które z kolei jest społecznie warunkowane. Podobne wnioski przedstawiła Arlie R. Hochschild, wskazując na konieczność podejmowania „pracy emocjonalnej” m.in. w momentach, które jednostka definiuje jako kluczowe, zwrotne³⁹. Oczekiwanym od kobiet zachowaniem staje się wskazanie na normę przy pomocy okazywania uczuć, co z kolei ma sprawić, że mężczyzna również pozna zasadę. Czy mężczyzna także odczuwa wstyd? Na to pytanie Bataille nie udzielił jednoznacznej odpowiedzi. Można domniemać, że do społeczno-kulturowej definicji roli płci męskiej bardziej pasuje odczuwanie wstrętu, „gwałtowność” i chęć łamania norm. Giddens twierdzi, że mężczyźni są w procesach socjalizacji lepiej przygotowani do odczuwania i okazywania poczucia winy, niż wsty-

³⁵» Zob. Tenże, *Historia erotyzmu...*, s. 135–137.

³⁶» Tenże, *Erotyzm...*, s. 52–53.

³⁷» Tamże, s. 31.

³⁸» Tamże, s. 130.

³⁹» Zob. A.R. Hochschild, *Zarządzanie emocjami. Komerjalizacja ludzkich uczuć*, tłum. J. Konieczny, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.

du⁴⁰. Należy podkreślić, że popularna teza o metroseksualności mężczyzn, która zdaje się podważać wspomnianą wyżej definicję, ściera się z tendencjami przeciwnymi. Klimczyk słusznie zauważył, że metroseksualizm nie wpisze się na stałe do słownika pojęć socjologicznych, jednakże jego spostrzeżenia⁴¹ zdają się przeceniać rolę upodabniania ciał męskich do kobiecych, zwłaszcza jeśli uwzględnimy obecne w popkulturze trendy przeciwne, choćby lumberseksualizm, daleki od androgynicznych konotacji (zwłaszcza w sferze wizualnej). W tym sensie bardziej prawdopodobne zdaje się przekonanie o konieczności usuwania wstydu, wykonywania emocjonalnej pracy nad tym uczuciem. To kulturowe zalecenie może być silniej artykułowane wobec mężczyzn. Jacek Kochanowski przyjął, że istnieją różne odmiany wstydu, zaś ta, która jest współcześnie najsilniej uwidoczniiona to wstyd związany z pozostawaniem w tyle: „Wstyd nie pojawia się już tylko tam, gdzie zachodzi przekroczenie normy; pojawi się on też tam, gdzie jednostka nie dość gorliwie odpowiada na wezwania rynku”⁴². Wówczas punkt ciężkości przesuwa się z transgresji na pozostawanie w głównym nurcie, na adaptację do społeczno-kulturowych wymogów. Tu z kolei bardziej prawdopodobne wydaje się silniejsze oczekiwanie wobec kobiet, by upodabniały swe ciała do obecnego wzoru i wstydyły się niedopasowania do niego.

Pomimo licznych zmian i niemożności postawienia jednoznacznych tez mówiących o tym, co w rozważanym temacie dotyczy bezpośrednio wyłącznie kobiet lub wyłącznie mężczyzn, zasadne zdaje się przypuszczenie, że od mężczyzn wciąż w większym stopniu oczekuje się ukrywania emocji; zaś kobietom „pozwała się” na wyrażanie emocji, lecz jednocześnie silniej piętnuje się w ich przypadku odbieganie od kulturowego ideału. W socjologicznych teoriach emocji zwraca się uwagę na to, że stałe zajmowanie pozycji podporządkowanej pociąga za sobą odczuwanie wielu negatywnych uczuć, w tym wstydu, zaś konsekwencją takiego stanu rzeczy często bywa depresja lub „utrata energii emocjonalnej” spowodowana tłumieniem przykrych uczuć⁴³. Choć pozycja podporządkowana klasycznie utożsamiana jest z miejscem zajmowanym przez kobiety, to w tym konkretnym przypadku bardziej trafne wydaje się mówienie o podporządkowanej pozycji mężczyzn w sferze odczuwania i wyrażania uczuć. Połączenie twierdzeń Bataille’a ze wspomnianymi wnioskami z badań nad społeczną naturą emocji pozwala na przyjęcie założenia, że mężczyźni ponoszą większe emocjonalne „koszty” transgresji, zaś kobiety dotyka więcej społecznych konsekwencji złamania zakazu.

Emocje są jednakże obecne również w samej treści zakazu, o czym Bataille zapomina. Normy uzasadniające zakaz odwołują się do uczuć. Społeczna „kara” za występki ma przede wszystkim charakter emocjonalny. Potępienie niepożądanego zachowania poprzez zawstydzanie lub obrzydzanie jest powszechnym mechanizmem regulującym porządek społeczny w obszarze erotyzmu. Osób kochliwych nie zamyka się w więzieniach, sankcja negatywna ma najczęściej charakter towarzyski, przy czym należy zauważyć,

40» A. Giddens, dz. cyt., s. 141.

41» Por. W. Klimczyk dz. cyt., s. 122–126.

42» J. Kochanowski, *Socjologia seksualności. Marginesy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013, s. 73.

43» J.H. Turner, J.E. Stets, dz. cyt., s. 108–109.

że wciąż jest silniejsza w przypadku kobiet. Sytuacja ta zmienia się na przestrzeni lat: zakazy stają się coraz słabsze, podobnie jak kary, jednak nie osłabiły się na tyle, by być ledwie zauważalnymi lub marginalnymi elementami społecznej rzeczywistości. Bataille uznaje zakazy związane z seksualnością za uniwersalne, choć kulturowo zróżnicowane⁴⁴, jednocześnie wskazuje na fakt, że ich siła zmienia się w czasie⁴⁵, podaje przykłady m.in. nagości, kazirodztwa oraz krwi menstruacyjnej. W analizach tych zjawisk można zauważyć przesłanki do ich interpretacji przy użyciu kategorii emocji. Treść zakazów oraz wyobrażenia potencjalnych wykroczeń stają się wówczas sferami afektywnych sprzeczności, których podstawę stanowi lęk, trwoga. Zdaniem Georga Bataille'a ludzie otoczyli wartości zakazane głębokim szacunkiem z powodu ich atrakcyjności i niedostępności. Podobnie myśli Jean Baudrillard, pisząc o lęku przed byciem uwiedzionym, o „uwodzicielskim odwodzeniu”⁴⁶, którego celem jest pozostawanie atrakcyjnym i niedostępnym, a pośrednio prawdopodobnie zyskanie poważania. Szacunek wyzwała lęk, ale też chęć poznania tego, co kryje się za podeptaniem zakazu – chęć przekroczenia normy dotyczącej przemocy, która cechuje erotyzm⁴⁷. Strach oraz przerażenie nieodmiennie łączą się ze wstrętem i pożądaniem: „[...] od wstrętu do pożądania musi prowadzić nas erotyzm”⁴⁸. Zdaniem Juli Kristevy – wstręt zaburza ład, system, tożsamość i jest emocją ulokowaną w pobliżu lęku⁴⁹. Wstręt staje się też uzasadnieniem dla wstydu – szczególnie w przypadku dzieci⁵⁰ – bezpośrednio odnosi się do funkcji wydalniczych organizmu; pośrednio – do funkcji seksualnych. Wstręt identyfikuje „[...] wspólny obszar brudu, zepsucia i seksualności [...]”⁵¹. Ludzie boją się tego, co wzbudza wstręt, ale jednocześnie pragną, pożądają obrzydzących przedmiotów. Pragną przekraczać własne granice, chcą pokonywać obrzydzenie. Bataille zauważa jednak, że nie wszystkie obiekty wywołujące wstręt są pożądane (podaje przykład śmierci i zwłok), ponieważ pożądanie może być hamowane przez „nadmierne” przerażenie, w szczególności przez strach związany ze śmiercią⁵². Na tej podstawie można przypuszczać, że poznawcza ciekawość człowieka, wyrażająca się najpełniej w transgresji, ma silne konotacje emocjonalne. Afekty mogą ograniczać przekraczanie granic lub wzmagać chęć poznawania obszarów poza nimi. Bataille milcząco zakłada, że pewne emocje są silniejsze od innych: przerażenie góruje nad wstrętem, choć każde z tych uczuć ma zdolność wywoływania drugiego oraz niesie w sobie transgresyjny potencjał.

44 » G. Bataille, *Erotyzm...*, s. 55–56.

45 » Tamże, s. 246.

46 » J. Baurillard, *O uwodzeniu*, tłum. J. Margański, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2005, s. 116.

47 » G. Bataille, *Historia erotyzmu...*, s. 67–68.

48 » Tamże, s. 105.

49 » J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008, s. 10.

50 » G. Bataille, *Historia erotyzmu...*, s. 89.

51 » Tenże, *Erotyzm...*, s. 63.

52 » Tenże, *Historia erotyzmu...*, s. 124–133.

Erotyzm w pracach George'a Bataille'a jawi się jako zjawisko, które można rozpatrywać przez pryzmat emocji. Seksualność człowieka została odróżniona od zwierzęcej nie tylko dzięki zakazom, lecz również dzięki uczuciom. Z jednej strony, mamy małżeństwo, które, zdaniem Bataille'a, ogranicza erotyzm i przyjemność poprzez przyzwyczajenie⁵³, czułość i miłość⁵⁴, ponieważ jest „podwaliną gmachu społecznego”⁵⁵; z drugiej zaś, prostytutkę, która z kolei jest erotyczna sama w sobie⁵⁶. G. Bataille formułuje dość kontrowersyjną (z dzisiejszego punktu widzenia) tezę: „[...] związek małżeński nie pozostawia możliwości uczynienia z małżonki uświęconego przedmiotu pożądania. W tym celu byłoby konieczne odizolowanie jej od głównego nurtu życia, tak jak to jest w przypadku prostytutki”⁵⁷. Później jednak stwierdza, że w pewnych okolicznościach możliwe jest również pożądanie żony, ale zaznacza, że są to rzadkie przypadki. Współcześnie można te tezy uznać za ilustrację początku zmiany porządku społecznego, zmiany w podejściu do seksualności, erotyzmu i małżeństwa. Można nawet upatrywać w nich początków płynności, niestabilności (po)nowoczesnej rzeczywistości społecznej. Obecnie zwyczaj aranżowania małżeństw jest z pewnością rzadziej spotykany, niż zawiązywanie związków (niekoniecznie małżeńskich, choć podobnych do małżeństwa) z miłości. Emocje stają się głównym powodem wiązania się z ludźmi⁵⁸, związki są częściej stale „budowane”⁵⁹, niż po prostu „zawierane” na całe życie. Jeżeli w małżeństwie uczucie wstydu jest niwelowane przez przyzwyczajenie, w prostytucji sakralnej – nie było znane, zaś we współczesnej prostytucji brak nawet lęku, który ma wywoływać zawstydzenie⁶⁰, to można zadać pytanie, w jaki sposób emocja ta różnicuje oba zjawiska i determinuje określanie ich jako bardziej lub mniej związanych z erotyzmem. G. Bataille odwołuje się do procesu przejścia od seksualności zwierzęcej do seksualności erotycznej: małżeństwo stało się „darem”⁶¹, zaś prostytutka swoistym „wentylem bezpieczeństwa”. Wstyd dookreśla wspomniane zjawiska jako element „fasady”⁶², gry podejmowanej przez aktorów erotycznego przedstawienia zgodnie z oczekiwanym scenariuszem społecznym⁶³. George Bataille uważa, że „Potrzebujemy wstydu związanego z prostytutką [...]. Wstyd [...] jest to główna *figura* pożądania, która nie zostałaby nakreślona, gdyby sprzedajność kobiet nie wyzwoliła

⁵³» Tamże, s. 168.

⁵⁴» Tenże, *Erotyzm...*, s. 130.

⁵⁵» Tamże, s. 235–237.

⁵⁶» Tenże, *Historia erotyzmu...*, s. 187.

⁵⁷» Tamże, s. 201.

⁵⁸» Zob. T. Szlendak, *Miłość erotyczna*, [w:] A. Czerner, E. Nieroba (red.), *Studia z socjologii emocji. Podręcznik akademicki*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2011, s. 213–224.

⁵⁹» Zob. M. Gdula, *Trzy dyskursy miłosne*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2009, s. 95–96.

⁶⁰» G. Bataille, *Erotyzm...*, s. 130.

⁶¹» Tenże, *Historia erotyzmu...*, s. 66, 69.

⁶²» Tamże, s. 68.

⁶³» Zob. T. Szlendak, *Architektonika romansu. O społecznej naturze miłości erotycznej*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2002, s. 150–153.

kreślącej ją dynamiki⁶⁴. W tym miejscu warto zastanowić się jednak nad problemem działania mechanizmów kontroli społecznej w przypadku płatnych usług seksualnych. Wstyd nie tylko definiuje pożądanie, lecz jest również mechanizmem tworzenia podziałów społecznych konstruowanych wokół kategorii erotyzmu. prostytutka, zdaniem Bataille'a, „[...] chlubi się swą hańbą, cynicznie się w niej tarza”⁶⁵, nie odczuwa wstydu. Emocja ta pozwala więc z jednej strony, na odróżnienie się od kategorii osób z marginesu społecznego, z drugiej zaś, na jej wykreowanie. Zawstydzanie ma charakter dezintegrujący i może przyczyniać się do samowykluczania osób świadczących usługi seksualne, do podtrzymywania zachowań społecznie niepożądanych; może też integrować ludzi poprzez wspólne uznanie dezaprobaty dla prostitutek i nadawanie im etykiet dewiantów społecznych⁶⁶. Sytuacja ta może być najpewniej realizowana w społecznościach o silnych więziach, w szczególności we wspólnotach. Społeczeństwa indywidualistyczne częściej będą stosować prawne zakazy, które można uznać w większym stopniu za zewnętrzne i narzucone. W efekcie siła oddziaływania wstydu może być znacznie słabsza lub nawet zaniknąć – procesy stygmatyzacji nie zachodzą wówczas bez przeszkód. Nie bez znaczenia jest również fakt, że ponowoczesny porządek społeczny charakteryzuje relatywizm wartości. Wielość norm i ich błyskawiczne zmiany także utrudniają skuteczne stosowanie mechanizmów kontroli społecznej przy pomocy emocji.

Erotyzm sam w sobie wywołuje silne emocje. Dzieje się tak zarówno w przypadku pojedynczych jednostek, aktorów, jak i w przypadku szerszych społeczności. Przedstawienia erotyczne nie stanowią więc obiektywnych faktów, ich interpretacja jest warunkowana przez społeczne i kulturowe definicje. Choć George Bataille posługiwał się uczuciami raczej jako ilustracjami głównych tez i nie mówił o bezpośrednich powiązaniach uczuć z szerszym porządkiem, to jednak podawał przykłady dowodzące istnienia takiej zależności. Po pierwsze: emocje, a w szczególności wstyd i wstręt, są mechanizmami socjalizacyjnymi oraz adaptacyjnymi – dzięki nim możliwe staje się odróżnienie refleksyjnych praktyk ludzkich od praktyk kierowanych wyłącznie potrzebami biologicznymi. Po drugie: erotyzm mógł powstać, zdaniem G. Bataille'a, głównie dzięki uczuciu wstydu, które zaznacza granicę między człowiekiem a zwierzęciem. Po trzecie: transgresyjna natura aktywności erotycznej warunkowana jest przez emocje, które dookreślają momenty przejścia. Po czwarte: afekty wypełniają również treści zakazów, co umożliwia wyobrażenie sobie potencjalnych konsekwencji transgresji, ale też i nakładanie emocjonalnych kar na jednostki łamiące zakaz w sposób zbyt rażący. Po piąte: emocje stanowią gwarant przeżywania praktyk transgresyjnych i erotycznych w świadomy sposób – ustalone społecznie normy wyrażania i odczuwania uczuć pozwalają realizować scenariusz działań seksualnych w kulturowo pożądany sposób, dając jednostkom poczucie pewności, bezpieczeństwa i przewidywalności w niestabilnym, ponowoczesnym świecie. Pomagają też uświadomić sobie, że źródła zakazu nie są ulokowane na zewnątrz. Wreszcie na podstawie uwag Bataille'a można

⁶⁴» G. Bataille, *Historia erotyzmu...*, s. 188.

⁶⁵» Tenże, *Erotyzm...*, s. 130.

⁶⁶» Zob. J.H. Turner, J.E. Stets, dz. cyt., s. 128–130.

powiedzieć, że emocje wpływają na zmiany ponowoczesnego porządku społecznego – jednocześnie „dyscyplinują” ciało i uwalniają je z „reżimów” kulturowych; wpływają na kształt ponowoczesnych wspólnot tworzących się wokół zagadnień erotycznych; są narzędziem wykluczenia, stygmatyzacji lub potwierdzania pozycji aktorów podejmujących praktyki erotyczne; wyznaczają nowe sfery tabu, a konkretnie nowe treści wypełniające te sfery; pełnią funkcję czynników determinujących postrzeganie ról płciowych oraz zmianę tych ról w zależności od różnych kontekstów. Emocje można uznać za siłę napędową transgresji. Erotyzm funkcjonuje jako zjawisko relacyjne i zdeterminowane przez wymogi społeczno-kulturowe. Jest on zarówno definiowany, jak i warunkowany przez emocje, przede wszystkim wstydu i wstrętu. Znajduje się pomiędzy tym, co publiczne a tym, co prywatne i intymne. Z jednej strony, jest zawłaszczany przez media i rynek, służy celom utylitarnym, z drugiej zaś, jest afirmowany jako doświadczenie wewnętrzne, indywidualne, bliskie tożsamości. Sfera erotyzmu stała się współcześnie obszarem pełnym emocjonalnych sprzeczności. Wstyd i bezwstyd, obrzydzenie i fascynacja, miłość romantyczna i „czyste relacje”⁶⁷ manifestują swą obecność w wiodącym dyskursie oraz kształtują ponowoczesne definicje seksualności. Dyskurs terapeutyczny⁶⁸ ostatecznie dosięgnął erotyzmu. Pojęcie erotycznej transgresji, w rozumieniu zaproponowanym przez George’a Bataille’a, nie straciło na swej aktualności. Autor ten stworzył swoistą bazę interpretacyjną omawianego zjawiska dla socjologii emocji, swoimi przemyśleniami wyprzedził nawet niektóre wnioski z badań prowadzonych w ramach subdyscypliny. Pozostawił też wiele pytań, na które wciąż nie ma jednoznacznej odpowiedzi, o ile kiedykolwiek będzie możliwe jej znalezienie.

Literatura

- Bataille G., *Erotyzm*, tłum. M. Ochab, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2007.
- Bataille G., *Historia erotyzmu*, tłum. I. Kania, Warszawa: ALETHEIA, 2008.
- Baurillard J., *O uwodzeniu*, J. Margański, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2005.
- Czerner A., Nieroba E. (red.), *Studia z socjologii emocji. Podręcznik akademicki*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2011.
- Drozdowski R., Krajewski M. (red.), *Prywatnie o publicznym/publicznie o prywatnym*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2007.
- Elias N., *Przemiany obyczaju w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980.
- Gdula M., *Trzy dyskursy miłosne*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2009.
- Giddens A., *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.

⁶⁷ » Zob. A. Giddens, dz. cyt., s. 161–187.

⁶⁸ » Zob. E. Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010, s. 5–59.

- Hochschild A.R., *Zarządzanie emocjami. Komerjalizacja ludzkich uczuć*, tłum. J. Konieczny, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Illouz E., *Uczucia w dobie kapitalizmu*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010.
- Klimczyk W., *Erotyzm ponowoczesny*, Kraków: Universitas, 2008.
- Kochanowski J., *Socjologia seksualności. Marginesy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.
- Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Eseje wstręcie*, tłum. M. Falski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.
- McNair B., *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnazania*, tłum. E. Klekot, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2004.
- Oatkey K., Jenkins J. M., *Zrozumieć emocje*, tłum. J. Radzicki, J. Suchecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- Szlendak T., *Architektonika romansu. O społecznej naturze miłości erotycznej*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2002.
- Turner J.H., Stets J.E., *Socjologia emocji*, tłum. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.

Małgorzata Kubacka

Absolwentka socjologii UAM, doktorantka w Instytucie Socjologii UAM w Poznaniu. Swoje zainteresowania naukowe łączy z codziennością, mieszkaniem, społeczną naturą emocji oraz intymnością.

SUMMARY

Eroticism. Between shame and disgust

The aim of this article is to present connections between eroticism and emotional realm with a particular focus on shame and disgust. The base for this speculation is the concept of eroticism conceived by G. Bataille, enriched by (post)modern thought and by sociology of emotion. Affects and feelings may be treated as components of definition of eroticism and as factors which determine eroticism in social and cultural reality. Transgressions which are integrally connected to emotions locate eroticism between public and intimate space, make eroticism a tool which change the social order and define it with a specific postmodern quality.

Keywords: eroticism, transgression, emotions, shame, disgust, postmodern social order

GRA W UWODZENIE: MIĘDZY ROMANTYCZNĄ ŚWIADOMOŚCIĄ A PRAGMATYCZNYM DZIAŁANIEM

Justyna Tomczyk | Katowice

ABSTRAKT

Artykuł dotyczy związku pomiędzy uwodzeniem a grą. Oba mechanizmy mają wiele wspólnego, ponieważ opierają się na podobnej strategii, formie i treści. Uwodzenie jest tu interpretowane (na podstawie teorii Jeana Baudrillarda) jako siła odpychania i przyciągania, która wykracza nie tylko poza seksualność, lecz także poza rzeczywistość. Uwodzenie jest kontinuum gry, w której wcześniejszy ruch determinuje następane, a pokusa wzmagą żądanie gracza.

słowa kluczowe: uwodzenie, gra, kobieta, seksualność, teatralność

Codziennność gry, gry codzienności

Świat jest teatrem, aktorami ludzie.
William Szekspir

Erving Goffman, zainspirowany Szekspirowską metaforą świata teatru, człowieka aktora, sugestywnie udowadnia, iż odegranie roli w „teatrze życia codziennego” stanowi niejako *appetitus societatis*. Gra jest na tyle elementarnym składnikiem życia społecznego, że wszystko bez niej przestałoby istnieć. Nie ma

nic poza grą, nie można nie grać czy od gry choć na chwilę odstąpić. W jakiegokolwiek sytuacji by się człowiek nie znalazł, czegokolwiek by nie zrobił, gra i grać będzie wedle przyjętego uprzednio scenariusza, dostosowując się do ról, o które ochoczo zabiegał lub które poddańczo przyjął. Jeżeli nawet ktoś postanowiłby, że od tej chwili wierny będzie swej prawdziwej naturze, że nie podejmie się wejścia w kolejną, społecznie narzuconą kreację, to prędko zorientuje się, iż bytowanie poza regułami gry nie jest wygodne, jeśli w ogóle jest możliwe. Każdy bowiem współtworzy jakiś układ społeczny, każdemu też przypisana jest jakaś rola, która determinuje funkcjonowanie w świecie. Jakiegokolwiek odstępstwa od specyfiki roli zwykle są źle widziane, interpretowane jako przejaw zaburzeń osobowości lub cynicznej prowokacji. Tak więc idąc do konfesjonatu, spodziewać się należy, iż przyjmie nas ktoś w roli spowiednika, a nie kominiarza, zaś cierpiąc niemiłosiernie, ufamy, że znajdzie się człowiek mogący skutecznie odegrać rolę lekarza, nie zaś hydraulika. Faktem jest więc, że ciągle gramy (i gry wymagamy od innych), o czym nikt informować nas nie musi, bowiem odczuwamy tego psychiczną presję, wewnętrzny przymus. Podejmujemy grę dla osobistej satysfakcji (by spełnić się w powierzonych roli) lub – i wcale nierzadko – odgrywamy przed publicznością barwny spektakl, by załatwić partykularny interes, popisać się, zdobyć oklaski, zebrać brawa.

Prowadzenie gier codzienności jest zajęciem tyleż pospolitym, co wymagającym dobrego przygotowania i predyspozycji. Po zaznajomieniu się z sytuacją i utwierdzeniu się w raz podjętej grze aktor angażuje się w przedstawienie, bo pragnie odegrać intratną, zyskową dla siebie rolę. Dba więc o fasadę – pierwszą i podstawową płaszczyznę postrzegania i oceny. Fasada, aby wywierała wrażenie, musi być efektowna i dekoracyjna, powinna przykuwać wzrok widza, acz nie męczyć oka nadmiarem zdobień czy przerostem formy nad treścią. Na fasadę, jak wskazuje Goffman, składają się: „elementy wyposażenia ekspresyjnego” (czyli sztuka wyrazu przejawiająca się w ruchach, mimice, autoekspresji – tak zwana mowa ciała); „powierzchnowość” (czyli wygląd zewnętrzny, ubiór, atrakcyjność seksualna); „sposób bycia” (czyli zachowanie, które odzwierciedla wyobrażeniową wizję „ja”)¹. Podstawą zmyślnie prowadzonej gry jest koherencja wymienionych trzech płaszczyzn, czyli adekwatność wyglądu fizycznego do roli, odpowiedni dobór dekoracji, ubrania, środków wyrazu do statusu społecznego i przyjętego scenariusza. Bez względu na to, co myśleć o „sądzeniu z wyglądu”, właśnie fasadowość staje się matrycą, w odniesieniu do której dokonuje się charakterystyki i ocen postaci. Fasada musi więc być spójna, w przeciwnym razie budzi podejrzenia, czyni gracza niewiarygodnym, a więc niewartym ufania i towarzyszenia mu w grze. Kreując fasadę, aktor winien wziąć pod uwagę scenę, po której się porusza, oraz typy nakładanych masek, które odbijają jego wnętrze albo są efektem sztucznej stylizacji, doradztwa wizerunkowych speców i profesjonalistów. Fasada natychmiast określa aktora i jednoznacznie kategoryzuje – oznacza to, że przyjęcie jej określonej postaci wpisuje w rolę, ale i odwrotnie, określona rola determinuje fasadę, czego nie sposób zakwestionować.

¹ Zob. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa: KR, 2000, s. 54–55.

Fasadowość ułatwia grę codzienności, polega bowiem na tym, że grający bez zastanowienia wie, kim jest oraz co robić powinien, by nikt nie miał wątpliwości, ile zaoferować może i co sobą przedstawi. Nie jest to jednak jedyny i wystarczający element bycia w grze. Drugim, obok fasady, czynnikiem sprzyjającym dobrej grze jest „dramatyzacja”, czyli uzupełnianie swoich działań o nowe treści, które skutecznie oddziaływanie fasady. Im mniejsza rola fasady, tym większy stopień udramatyzowania roli; im mniej oczywistej widoczności, tym więcej starań wiodących w pewnym kierunku. Trzecim – nie mniej ważnym – aspektem gry jest „idealizacja”, umożliwiająca przyjęcie postawy, która ma „ucieleśnić i odzwierciedlić wartości oficjalne danego społeczeństwa”², czyli wyjść naprzeciw interakcyjnym oczekiwaniom, wpisać się w społecznie akceptowalny schemat, dopasować do wymagań, jakie stawia przed nami publiczność. „Idealizacja” to najskuteczniejszy sposób na wczucie się w rolę oraz wejście w nową inscenizację. Niesie jednak za sobą pewien dyskomfort – jej skuteczność warunkowana jest stłumieniem bądź całkowitym wyzbyciem się „ja”, zwykle opozycyjnego względem odgrywanej roli. Kamuflowanie prawdziwego „ja” prowadzi z kolei do „kontrolowania ekspresji”, co przejawia się w ścisłej kontroli każdego ruchu, gestu, słowa. Warunkiem udanego występu jest cyzelowanie najmniejszego szczegółu, frasobliwa dbałość o detal; wszystko powinno być dokładnie wyważone i zaplanowane, gdyż „jedna fałszywa nuta może zniszczyć tonację całego występu”³. Podstawą dobrej gry jest wytworzenie przeświadczenia o jej prawdziwości, przekonanie widza, że gra jest całkowicie autentyczna i szczerą, a więc – że nie jest grą. To poczucie wymaga od gracza przejścia na metapoziom wykraczający poza ogólne, dostępne wszystkim prawidła gry, uczestniczenie z zewnątrz, bycie ponad. Aktorzy, aby wydawać się naturalnymi, spontanicznymi, godnymi zaufania, nie mogą podchodzić do gry osobiście, bezpośrednio się w nią angażując. Widz powinien odnieść wrażenie, że rola składa się z przewidzianych, społecznie przyjętych zachowań i zgodna jest ze strukturą osobowościową aktora. Aktor stoi zatem przed trudnym zadaniem: musi stworzyć odpowiednią dla siebie rolę i dbać, by scenariusz współgrał z fasadą oraz skutecznie skrywać kulisy. Jeżeli widzowie zauważą jakąkolwiek niespójność w przedstawianiu się aktora, natychmiast uznają go za niewiarygodnego i srogo ukarzą. Publiczność bowiem jest niezwykle uważna oraz ocenia zachowanie aktora w odniesieniu do „linii”, czyli „wzoru działań werbalnych i niewerbalnych, za których pomocą jednostka wyraża swoje postrzeganie sytuacji, a przez to – swą ocenę uczestników, szczególnie zaś siebie samego”⁴. Każdy błąd dyskredytuje,

² Tamże, s. 65. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na korelację wspomnianej koncepcji z teorią reprezentacyjnych aspektów roli autorstwa J.H. Turnera i P. Colomy’ego. Badacze piszą: „kiedy scalanie i różnicowanie ról wiąże się z ucieleśnianiem wartości kulturowych, bierze się pod uwagę reprezentację. Uwydatnienie ról wzrasta, gdy role są uwikłane w konflikt grupowy, a także gdy wykonawcy ról rekrutują się z homogenicznych grup jednostek. Kiedy organizacja ról zostanie zdominowana przez reprezentację, żywotność staje się ważniejsza od funkcjonalności” (J.H. Turner, *Struktura myśli socjologicznej*, tłum. G. Woroniecka i in., Warszawa: PWN, 2008, s. 454).

³ E. Goffman, *Człowiek w teatrze...*, s. 81.

⁴ Tenże, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, New York: Penguin Books, 1967, s. 467.

każde kłamstwo obrzydza, każdy fałsz dyskwalifikuje lub wyklucza poza obręb graczy. Aby utrzymać się w grze, aktor musi aranżować widowisko najlepiej jak potrafi, dostosować się do scenariusza, zaś scenariusz do roli. Wtedy tylko spotka się z aplauzem i podziwem ze strony partnerów interakcji. Gra jest więc warta świeczki.

Uwodzić, czyli grać

Żaden gracz nie może przewyższać samej gry.
Rollerball

Związek pomiędzy uwodzeniem a grą wydaje się możliwy, jeśli nie oczywisty i konieczny. Tezę tę potwierdza choćby warstwa leksykalna języka uwodzenia, wspierana konsekwentnie semantycznymi odniesieniami związanymi z grą aktorską (polegającą na zakładaniu uatrakcyjniających masek czy odgrywaniu życiowych ról) lub sportową, kiedy cała uwaga kierowana jest na zdobycie głównej nagrody, trofeum, zwycięstwo. W uwodzeniu idzie o wygrywanie, prowadzenie, pokonywanie przeciwnika. Jak każdy gracz, uwodziciel jest przede wszystkim zorientowany na cel, łup, zdobycz, której wartość stymuluje jego działanie, zakreśla strategię i siłę parcia. Oprócz celowości podejmowanych chwytów istotą gry uwodzenia jest sprawdzenie się gracza, wykazanie nabytych umiejętności, mistrzowski popis warsztatu. Gra jest o tyle satysfakcjonująca, o ile przynosi grającemu poklask i uznanie, o ile sam gracz daje się uwieść i łechce myślą przodowania. Gra sama przez się podnieca, dopinguje swą transgresyjnością, wszak nie chodzi bynajmniej o to, by od razu wygrać, jednym tylko ruchem pokonać przeciwnika, ale o to, by mieć świadomość wygrywania, podsycać się myślą przewagi, dyktować warunki, rozdawać karty. Gry – co oczywiste – różnie się toczą, miewają różne finały: zdobyć można laur zwycięstwa, stanąć można na podium, lecz można też przegrać, ponieść niechybną klęskę, głęboko odczuć sromotną porażkę, uzyskać niechlubne miano ofiary losu, która uwodziła, ale nie uwiodła, albo – na swoje nie-szczęście – uwieść się pozwoliła.

Każda aktywność uwodziciela opiera się na szeregu czynności związanych z prowadzeniem symbolicznych zagrywek, określanych jako flirtowanie, czarowanie, kokietowanie, wabienie, nęcenie. Czynności niby konkretnych, a jednak nieoczywistych, niedających się złapać i unieruchomić w jakiejś naczności. Uwodzi to, co skryte, czego nie sposób przyporządkować jednej figurze interpretacyjnej, bo przybiera maskę (jak nagie ciało pod ubraniem) lub w ogóle nie ujawnia swojego nadawcy, kusząc tylko wytworem (jak syreni śpiew). Uwodzi więc nie znak *sensu stricto*, ale jego odwrócone znaczenie, pozór, czyste wyobrażenie; to, co nie referencyjne, pozostające poza zasięgiem i kontrolą poznawczą. Krótko mówiąc, uwodzi zawoalowany sens. Toteż uwodzenie – jako świadomie prowadzona gra – jest nieustająco składaną obietnicą przedstawienia, pozyskania oraz ujawnienia tegoż sensu. Sensu wywodzonego nie od prawdy znaków, lecz zasyconego w tajemnicy i złudzeniu. Jak podkreśla Jean Baudrillard,

uwodzący uposaża rzeczywistość w swoją prawdę, podważając racje uwodzonego poprzez pozbawienie ich właściwości znaczeniowych: „być uwiedzionym to tyle, co dać się odwieść od prawdy. Uwodzić to tyle, co odwozić kogoś od jego/jej prawdy. Owa prawda staje się następnie wymykającą się mu/jej tajemnicą”⁵. Uwodzenie odrzuca sens jako taki i w jego miejsce wprowadza element gry wyznaczony przez regułę czy konwencję, które go strukturyzują. Prowadzona tym trybem gra należy do sztucznego porządku rzeczywistości budowanej na wzajemnie warunkujących się antynomiach:

to siła przyciągania i odpychania, pochłaniania i fascynowania, siła, która kruszy nie tylko seksualność, lecz także całą rzeczywistość, to siła wyzywająca – w żadnym razie ekonomia seksu i słowa, lecz licytacja przemocy i łaski, natychmiastowa namiętność, która może ujawnić się w seksie, która jednak może również sama z siebie się wyczerpać w trakcie stawiania oporu i dążenia do śmierci, w zasadniczej nieokreśloności, która odróżnia ją od popędu, nieokreśloności jako przedmiotu, choć zarazem określoności jako siły i początku, podczas gdy namiętność uwodzenia jest substancjalna i nie posiada początku. Jej siła nie wynika z zaangażowania libidalnego, jakiejś energii pożądania, lecz z czysto formalnej gry i czysto formalnego złudzenia⁶.

Nie sposób uwodzenia klasyfikować, przypisać mu jednego toru rozwoju, ustanowić w jakimś przedstawieniu. Należy ono bowiem do świata gry, gdzie wcześniejszy ruch determinuje następny, zaś pokusa określa żądanie gracza. Mechanizmem tym steruje pewien odśrodkowy rytm, „w przeciwieństwie do instrumentalnie traktowanych strategii, mających swoje stadia pośrednie, uwodzenie działa nieprzerwanie, w jednym ruchu i zawsze stanowi dla siebie cel”⁷. Ruch w uwodzeniu – jako nadrzędna składowa gry⁸ – nie ma początku ani końca, trwa bez przerwy, a ciągłość ta skłania do aktywnego uczestnictwa w grze. Tak więc ruchowość uwodzenia polega na tym, by stale uwodzić innych i siebie, by zachować dwustronność relacji. Ruch uwodzenia toczy się w jednoznacznie określonym kręgu, w zamkniętej przestrzeni, którą organizuje uwodzący w odpowiedzi na poczynania uwodzonego. Wszak uwodzony właśnie decyduje o dynamice i poziomie toczony gry. Jak podkreśla Hans-Georg Gadamer, warunkiem każdej gry jest obecność współgrającego, który przyjmuje wyzwanie i zabiera w grze swój głos, udziela własnej, osobistej odpowiedzi⁹. Odpowiedź ta stanowi zaś zwrot ku innym, jest prowokacją domagającą się zadośćuczynienia, nowym początkiem końca. I tak wciąż toczy się gra uwodzenia.

5» J. Baudrillard, *O uwodzeniu*, tłum. J. Margański, Warszawa: Sic!, 2005, s. 80.

6» Tamże.

7» Tamże, s. 79.

8» Hans-Georg Gadamer twierdzi, iż ruch samorzutny (autoteliczny w swej formie) jest elementarną właściwością wszechrzeczy; gra natomiast – pisze filozof – „wydaje się takim właśnie ruchem samorzutnym, który nie ma na uwadze żadnych celów, lecz ruch jako ruch, jako fenomen nadmiaru, samoprezentacji żywotności” (H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa, 1993, s. 30).

9» Zob. tamże, s. 34.

Wejście w jakąkolwiek grę inicjuje apoteoza jej reguł, akceptacja zasad przez nią wyznaczonych przy jednoczesnym ustanowieniu swojego planu działań, własnej przemyślanej strategii. Jednak – pomimo świadomości podejmowanych kroków czy pełnej indywidualizacji zastosowanych środków – uwodzący nigdy całkowicie nie kontroluje sytuacji, bezwolnie pozwalając jej wymykać się spod kontroli. Choćby zaplanować każdy kolejny krok w najdrobniejszym szczególe i sztywno trzymać się ustalonych reguł, to przebieg gry zawsze zaskoczy gracza, bo wariantowość rozgrywek w pewnym momencie przerosnie zdolności prognostyczne nawet najwytrawniejszego wygi. Sednem gry, elementem waloryzującym i szczególnie ekscytującym, jest jej systemowa dominacja, aprioryczna przewaga formuły (prawidła gry) nad użytkownikiem. Gra jest ponad graczem, a czasem w ogóle go nie uwzględnia, nie ona dopasowuje się formą, lecz wymaga dopasowania do swoich reguł, w przeciwnym razie w przypadku jakiegokolwiek próby zakwestionowania zasady gry komunikat jest jednoznaczny – *game is over*. Bycie w grze polega więc na poruszaniu się w określonym polu niepodważalnych i nienaruszalnych reguł, stanowiących o specyfice danej gry, o jej ostatecznym przeznaczeniu i wiecznym trwaniu. W tym sensie – jak powiada Baudrillard – „uwodzenie to gra i przeznaczenie, pchające protagonistów w stronę nieuchronnego końca, lecz bez naruszania reguł – gdyż to właśnie reguła ich zespała – i jest to wymóg podstawowy: gra musi się toczyć, nawet za cenę śmierci. Graczy wiąże z regułą coś w rodzaju namiętności, bez której sama gra nie byłaby możliwa”¹⁰.

Póki wszystko jest zgodne z regułą, czyli gra toczy się w niezmaconym porządku, nie zastanawiamy się nad możliwością „bycia inaczej”, nie szukamy alternatywy, nie pytamy, jak jest naprawdę. Dopiero kiedy wypadniemy z gry i pocujemy gorzki smak przegranej, stawiamy quasi-heideggerowskie pytanie o „istotę rzeczy”. Wtedy też przestajemy uwodzić.

Kobieta uwodząca – anioł czy narzędzie szatana?

Przez bramy rajy kobiety wpuszczają do piekła.
św. Cyprian

Jean Baudrillard w znakomitej pracy *O uwodzeniu* rozróżnia jego dwie postaci: żeńską i męską, oparte wszakże na jednej, nierozdzielnej formie – sztuczności i teatralności¹¹. O ile wizerunek uwodziciela budowany jest zgodnie z orientacją fallocentryczną – na władzy i seksie, o tyle uwodzicielka korzysta z innego środka uwodzenia – „estetyki znikania”, czyli nagłym przerywaniu każdego zawiązka uczucia, pragnienia, prawdy. Gra uwodzicielki jest na tyle bezwzględna i dramatyczna, że osłabia ją samą, odzierając z całej emocjonalności. Kobieta modliszka ma wyłącznie jeden cel – uwieść, za każdą cenę,

¹⁰ » J. Baudrillard, dz. cyt., s. 129.

¹¹ » Zob. tamże, s. 83–115.

pomimo wszystko. Narzędziem gry jest jej ciało i jego pożądanie, które powinno „na chwilę zapłonąć, by skończyć się rozczarowaniem – gdyż pożądanie łądzi się co do swej mocy, którą otrzymuje jedynie po to, by ustąpić”¹². Pożądanie, jako proces pierwotnie zmierzający ku temu, by osiąść i objąć własnością, uwodzicielka transformuje na niespełnialną obietnicę posiadania, deklarację niezapomnianej rozkoszy, obligację ekstazy bliskiej śmierci. Tymczasem te co rusz odrzaczane zobowiązania w gruncie rzeczy zwiastują rozciągniętą w czasie zagładę libido uwodzonego. Uwodzicielka bowiem, wykorzystując walory zewnętrzne, grając ciałem, zakładając maski, kokietując, emanując czarem, chce wyprowadzić z podejmowanej aktywności pewną potencję, siłę zabijającą męskie pożądanie – skutek jej uwodzenia.

Diachroniczność procesu feminizacji i erotyzacji kontaktów z mężczyznami doprowadziła do powstania nowej formy kobiecości, postrzeganej jako kusząca, obezwładniająca i niszczyielska siła, zestawiana niekiedy z destrukcyjną mocą żywiołu (Eurypides mawiał „morze, ogień i kobieta – to trzy nieszczęścia”). Inaczej pojmowana i wyakcentowana kobiecość czasów współczesnych przenicowuje utarte w kulturze schematy płci i role zachowań im przypisanych. „Wyniesienie kobiecości – pisze Baudrillard – oznacza apogeum rozkoszy i rozbitcie zasady określającej rzeczywistość płci. A więc to kobiecość budzi namiętność w tym śmiertelnym splocie hiperrzeczywistości seksu – tak jak kiedyś, lecz akurat w odmiennej perspektywie – ironii i uwodzenia”¹³. Kobieta uwodzująca, ironiczna i kpiąca ze świata znaków, w którym funkcjonuje, wchodzi w grę pozorów – jako środków jedynie skutecznych w oznaczeniu siebie, odnalezieniu własnej tożsamości. Idąc tą drogą pozyskiwania tożsamości, płci jednak wygórowaną cenę – przestaje istnieć, staje się migotliwym fantazmatem, złudzeniem samej siebie:

prawdziwa uwodzicielka może istnieć jedynie w stanie uwodzicielstwa: poza nim nie jest ani kobietą, ani przedmiotem bądź podmiotem pożądania, nie posiada twarzy i powabu – a tylko to tworzy jej namiętność. Uwiedzenie jest wszechwładne – to jedyny rytuał, który przyćmiewa wszystkie inne, lecz jest to wszechwładztwo okrutne, srogo okupione¹⁴.

Historia świata jest historią kobiet, kobiet uwodzicielek. To zbanalizowane już stwierdzenie zdaje się jednak najdobitniej oddawać rolę kobiety (a zwłaszcza kobiecości) w procesie kształtowania rzeczywistości społecznej. Od zarania dziejów kobieca uroda, czar i powab interpretowane bywały jako złowroga siła, narzędzie manipulacji, środek służący do opętania nieświadomego i niewinnego mężczyzny. Już pierwsza kobieta – Ewa – stała się synonimem kusicielki, która przywiodła mężczyznę do zguby, uniemożliwiła mu prowadzenie błęgiego, rajskiego życia. Przez kobietę mężczyzna naznaczony był grzechem, musiał opuścić eden i zająć się ciężką, wyczerpującą pracą fizyczną. Adam dał się zwieść, skosztował owocu zakazanego, a tym samym zszedł na manowce prawego i sprawiedliwego życia. Ugryzienie

¹²» Tamże, s. 85.

¹³» Tamże, s. 9.

¹⁴» Tamże, s. 84.

jabłka poskutkowało wygnaniem z raju, wyjściem poza przestrzeń wysnioną i idealną, postawieniem kroku na ziemi. Co ważne (a jednak pomijane w egzegetycznych objaśnieniach), Adam dokonując wyboru, nie zawahał się ani na moment, nie podjął jakiegokolwiek próby odmowy, ochocho skorzystał z propozycji, mimo iż czuł jej niestosowność i wiedział, że jest niemoralna. Nie zawahał się, ponieważ kryła się pod nią niezwerbalizowana jeszcze nagroda sygnowana urodą Ewy, która (jak sądził) powetuje największą nawet stratę. Aby pozyskać kobietę, wyrzekł się wszelakich dóbr materialnych, wzgardził pejzażem kraju mlekiem i miodem płynącego i prędko zdecydował się ulec pokusie, zaufać nikczemnej kobiecie, spełnić jej zachciankę, wyjść naprzeciw jej prośbie, przyjmując jej optykę aksjologiczną¹⁵.

Każda kultura wytworzyła mit lub legendę, według której kobieta jest stworzeniem diabła prowadzącym mężczyzn do zguby¹⁶. Nie ulega wątpliwości, że ludzie myślą w sposób symboliczny, kierując się drogą łatwo interpretowalnych (bo utrwalonych jako jednoznaczne) symboli, mitów i wierzeń. Dlatego nadal w świadomości potencjalnego mężczyzny funkcjonuje uwspółcześniony fantazmat Ewy – kobiety uwodzicielki, która sprowadza na drogę grzechu, obezwładnia swoim urokiem, kokieteryą, uśmiechem, spojrzeniem. Kobiecość w tym sensie hipnotyzuje i oczarowuje, a tym samym pozbawia zdolności krytycznego myślenia, uniemożliwia racjonalną ocenę świata, a nawet zawiera w sobie pierwiastek grozy, który przywodzi na myśl zagrożenie, niebezpieczeństwo, obłąd. David D. Gilmore (antropolog społeczny zajmujący się zagadnieniem mizoginii) udowadnia, iż obraz „groźnej kobiecości” wpisany jest w świadomość wielu mężczyzn, przekonanych, że priorytetowym celem kobiet jest upokarzanie, usidlanie, pozbawianie męskości. Działanie demonicznej kobiety zmierza do uśmiercenia mężczyzny lub – w najlepszym razie – prowadzi do utraty zmysłów, szaleństwa lub przekształcenia go w istotę niższego rzędu (na przykład w kwiczącą świnię – jak uczyniła to Kirke w mitologii greckiej)¹⁷.

Kobieta, wykorzystując walory zewnętrzne, degraduje mężczyznę psychicznie i fizycznie, zabiera mu zdrowy rozsądek i zdolność rozumowania. Gilmore wskazuje na przypadek birmańskich buddystów, którzy (chcąc uchronić pobratymców przed zgubą) ułożyli spis sposobów osłabiania i usidlania mężczyzn

¹⁵» Mark Twain w *Pamiętnikach Adama i Ewy* tak oto komentuje wybór Adama: „Gdziekolwiek była ona, tam był Raj”. Prześmiewczo koresponduje z tym stwierdzeniem fraszka Jana Sztaudyngera *Po zjedzeniu jabłka*: „Adam ujrzawszy, że Ewa jest naga, / Innego raju już się nie domaga”. (M. Twain, *Pamiętniki Adama i Ewy*, tłum. T. Truszkowska, Kraków: WAIF, 1977, s. 68).

¹⁶» Jednym z pierwszych teologów, którzy opisali kobietę jako narzędzie mocy szatana, jest Tertulian (160–220 n.e.), który wystosował do kobiet swoisty apel oskarżający: „czy wiecie, że każda z was jest Ewą? Oto wyrok Boga na tę płciowość waszych żywotów w tej epoce: wina z konieczności też musi istnieć. Wy jesteście Bramą Diabła. To wy napoczęłyście z zakazanego drzewa. To wy jesteście pierwszymi odstępstwami od Boskiego prawa. To wy jesteście nią, a ona przekonywała tego, którego Diabeł nie ośmielił się zaatakować. To wy tak beztrzęsliwie zniszczyłyście Boży obraz, człowieka. To z powodu waszego odstępstwa jest śmierć i nawet Syn Boży musiał umrzeć” (N. Noddings, *Women and Evil*, Berkeley: University of California Press, 1989, s. 52, [za:] D.D. Gilmore, *Mizoginia, czyli męska choroba*, tłum. J. Margański, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003, s. 98–99).

¹⁷» Zob. D.D. Gilmore, dz. cyt., s. 84–89.

przez ładne kobiety. Jedno z bardziej oryginalnych ostrzeżeń brzmiało: „gdy kobiecie podstępem nie uda się przemoc mężczyzny, wtedy najpewniej włoży sobie do pochwy orzech arekowy, który po wchłonięciu wydzielin zamieni się w proszek i zainfekuje penis mężczyzny w trakcie stosunku, a jeśli wszystko inne ją zawiedzie, poda śmiertelną miksturę niepodejrzewającemu niczego mężowi, powodując załamanie psychiczne i duchową niemoc”¹⁸. Inną literacką ilustracją utrwaloną w tekstach buddyjskich, która ukazuje diabelską moc kobiety i jej niszczyielski wpływ na mężczyznę, są postaci „ouktazaun” – przepięknych istot, których pasją było uwodzenie bezbronych mężczyzn:

typowy przykład wabiącej seksem i zniewalającej mężczyzn kobiety stanowi klasa duchów płci żeńskiej znanych jako ouktazaun. Z powodu grzechów popełnionych we wcześniejszym życiu muszą owe duchy strzec skarbów przyszłego Buddy. Niektóre z nich, żeby uniknąć tego samotniczego losu, przybierają kostium ponętnej kobiety i kuszą mężczyzn, którzy następnie się w nich zakochują. Jeśli taki nieszczęśnik nie będzie w stanie oprzeć się powabom tej istoty i odbędzie z nią stosunek, umrze i następnie sam będzie musiał przejść jej zadanie¹⁹.

Średniowieczni intelektualści (teologowie, filozofowie, uczeni), mając na uwadze ostrzeżenia przed niebezpieczeństwami groźnej kobiecości, hołdowali raczej postulatowi ascezy, unikali opisów kobiecego piękna utożsamianych z przyjemnościami ciała, popędami, chucią. Nie oznacza to jednak, iż o kobietach nie myśleli wcale, bowiem pewne jest, że czytali i interpretowali teksty biblijne obfitujące przecież w metaforyczne i dosłowne przedstawienie kobiecości. Umberto Eco w tym kontekście przytacza nader wymowny fragment notatki do *Pieśni nad Pieśniami* dotyczący wyglądu kobiecych piersi autorstwa H. de Fouilloi. Otóż: „piersi są piękne, gdy niewiele wystają i nie są zbyt pełne, jakby powściągnięte, lecz nie ściśnięte, trzymane łagodnie, ale bez zbytecznej swobody”²⁰. Jak widać, i asceta nie mógł oprzeć się patrzeniu i porównywaniu kobiecych biustów oraz ich niezwykle obrazowej charakterystyce! Ładna kobieta była obiektem szczególnego zainteresowania męskiej części widowni, bo fascynowała swoją urodą, gracją, dystynkcją. Kobiecość uwodziła mężczyzn każdej epoki, od zawsze bowiem ciało kobiety wzmagало męskie libido²¹, a uzależnienie mężczyzn od kobiet stanowiło element podniecającej damsko-męskiej gry.

¹⁸» Tamże, s. 91.

¹⁹» M. Spiro, *Gender Ideology and Psychological Reality: An Essay on Cultural Reproduction*, New Haven: Yale University Press, 1997, s. 24, za: D.D. Gilmore, dz. cyt., s. 91.

²⁰» U. Eco, *Historia piękna*, tłum. A. Kuciak, Poznań: Rebis, 2009, s. 154.

²¹» Zmysłowość kobiecego ciała opiewana była w arcyapoetyckich opisach. W XII-wiecznym tekście *Carmina Burana* czytamy: „radosna i miła w uśmiechu, przyciąga do siebie wszystkie spojrzenia. Jej wargi miękkie i zmysłowe, jednocześnie jednak tak niewinne, wprowadzają mnie w lekką ekstazę, wsączając pocałunkami słodycz podobną do miodu: w takich chwilach czuję się jak bóg! Jej czoło pogodne i białe jak śnieg, jaśniejące światło jej oczu, włosy o złotym poblasku, jej ręce jaśniejsze niż lilie każą mi wdychać”. Tamże, s. 158.

Za sprawą trubadurów prowansalskich, wynoszących w swych pieśniach cuda urody, uwodzicielka poprzez swoją niepełną dostępność (migotliwość) stała się obiektem godnym uwielbienia i czci, swoistym pragnieniem rozkoszy. Zadaniem mężczyzny było jej pożądać i adorować, a jednocześnie chronić i szanować. Mężczyzna staje się więc wiernym sługą swej pani, dba o jej szczęście, sprawia przyjemność, zapewnia bezpieczeństwo. Dama zaś ustawicznie opiera się zalotom, wzdyga się na samą myśl oddania się rycerzowi. Takie przekonanie, przybierające niemalże postać mitu, przetrwało do czasów współczesnych – na przykład w warstwie leksykalnej języka (stąd też typowo kobieca wymówka – „chciałabym, ale się boję”). Kobiecość kusząca, ale nie zaspakajająca, pobudza wyobraźnię, uruchamia pole wyobraźniowych konstruktów oraz – jak celnie podkreśla Eco – tworzy fantazje „o wciąż odraczanym posiadaniu, w których im bardziej kobieta postrzegana jest jako nieosiągalna, tym silniej podsyca się pragnienie, które rozpala ukochana, i tym bardziej transformuje się jej piękno”²². Damy serca, początkowo nieosiągalne, potem osiągnąć się pozwalały, co jednak powodowało nieszczęście i rozpacz mężczyzny, „kiedy to zdobyta przez kobietę władza nad kochankiem ujawnia aspekty masochistyczne, a namiętność potęguje się tym bardziej, im mocniej jest upokarzana”²³.

Kiedy już mężczyzna pozwolił się uwieść i usidlić, uwodzicielka przejmowała nad nim władzę, odsłaniała reguły prowadzonej gry, ujawniając swoją prawdziwą naturę intrygantki, złośnicy, jędzy. Pokazywała oblicze kobiety zdradzieckiej, bezwzględnej, wyrachowanej i nikczemnej, emisariuszki diabła przysłanej po to, by – jak mawiali ludzie średniowiecza – „wzburzyć serce mężczyzny za pomocą seksualnych namiętności”. Jako że legendy pozostają wiecznie żywe, przekonanie o groźnej i obezwładniającej kobiecości wciąż znajduje swoją społeczną kontynuację. Fala strachu przed uwiedzeniem, a więc byciem zniewolonym, wyzbytym podmiotowości, skazanym na łaskę i niełaskę, wywołała u niektórych mężczyzn pogardę i nienawiść do kobiet. Współczesny mizogin, zakompleksiony i niepewny swojej męskości, targany wolą zemsty, wetuje braki podbojami, romansami, przygodami. Staje się awatorem, który zawsze pragnął być mężczyzną, lecz lęk przed kobietą nigdy mu na to nie pozwoli.

Kiedy wygrać znaczy przegrać? Paradoxy uwodzenia

[...] *po niemiecku szachy „Schach” to prawie to samo co walka*
[...] *A to nie jest żadna walka, tylko uwodzenie. Królowa stara się uwieść króla, wywabić go z jego miejsca, osłabić. To jest cudowna gra, kiedy gra się w ten sposób i nikt w niej tak naprawdę nie wygrywa ani nie przegrywa. Cały sekret zawiera się w słowach „szach-mat”. To matnia, sieć, intryga...*

William Wharton

²²» Tamże, s. 164.

²³» Tamże, s. 166.

Świat bez uwodzenia przestałby istnieć – „wszystko jest uwodzeniem i tylko uwodzeniem”²⁴. Uwodzenie opiera się na antynomiach: jest dobre i złe jednocześnie, pomaga i szkodzi, zabiera i daje, wzbogaca i pustoszy. Baudrillard, wskazując na dualizm zjawiska, twierdzi, że z jednej strony jest to proces niemoralny, błahy, powierzchowny – bo zachodzący w świecie znaków i pozorów. Z drugiej zaś, wszystko trwa dzięki uwodzeniu²⁵.

Uwodzenie jest cudowną grą do tego momentu, kiedy trwa dla samej siebie, bawi się sobą, istnieje *per se*. Jeśli jednak pojawia się wśród graczy potrzeba zaszachowania przeciwnika, ustawienia go w pozycji przegranego, uwodzenie staje się pułapką, zwiastuje klęskę, wiedzie do porażki. Uwodzenie jest tym bardziej groźne, jeżeli celem gracza jest wzmocnienie siebie poprzez osłabienie innych, gdy obrana strategia uwodzenia „polega na sprowadzeniu kogoś na teren własnej słabości, która stanie się też jego udziałem. Słabości wyliczonej, choć nieobliczalnej: rzuca się drugiemu człowiekowi wyzwanie, żeby się jej poddał; słabości albo sieci [. . .]”²⁶. Aberracyjną formą uwodzenia nie jest kuszenie czy kokietowanie, nie są to nawet słodkie obietnice czy wizje spełnienia, uwodzenie staje się matnią wtedy, gdy uwodząc – odtrącam, kusząc – odpycham, nagradzając – karzę.

Jeśli gracz chce tryumfować, podniecać się klęską przegranego, zbudować siebie, niszcząc drugiego, to uwodzenie staje się barbarzyństwem, działaniem pozbawionym smaku. W tej sytuacji jest jednocześnie pułapką dla tego, kto pułapkę zastawia. Kto myśli, że wciąga, sam zostaje wciągnięty, kto chce złapać kogoś w sieć, sam prędko staje się przynętą.

Literatura

Baudrillard J., *O uwodzeniu*, tłum. J. Margański, Warszawa: Sic!, 2005.

Eco U., *Historia piękna*, tłum. A. Kuciak, Poznań: Rebis, 2009.

Gadamer H.-G., *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa, 1993.

Gilmore D.D., *Mizoginia, czyli męska choroba*, tłum. J. Margański, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003.

Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa: KR, 2000.

Goffman E., *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, New York: Penguin Books, 1967.

Noddings N., *Women and Evil*, Berkeley: University of California Press, 1989.

Spiro M., *Gender Ideology and Psychological Realism: An Essay on Cultural Reproduction*, New Haven: Yale University Press, 1997.

²⁴» J. Baudrillard, dz. cyt., s. 82.

²⁵» Zob. tamże.

²⁶» Tamże, s. 81.

Turner J.H., *Struktura myśli socjologicznej*, tłum. G. Woroniecka i in., Warszawa: PWN, 2008.
Twain M., *Pamiętniki Adama i Ewy*, tłum. T. Truszkowska, Kraków: WAiF, 1977.

Justyna Tomczyk

Doktor socjologii, pracownik Uniwersytetu Śląskiego, specjalistka w zakresie komunikacji społecznej, wykładowczyni akademicka. Autorka wielu publikacji o tematyce socjologicznej

SUMMARY

The game of seduction: between romantic consciousness and pragmatic action

The article deals with the relationship between seduction and play. Both mechanisms have much in common, because they are based on a similar strategy, form, and content. Seduction in this article is interpreted (based on theory of J. Baudrillard) as the force of repulsion and attraction that goes not only beyond sexuality, but also outside of reality. Seduction is a continuum of game where the earlier motion determines the next, and the temptation determines the player's request.

Keywords: seduction, playing, woman, sexuality, theatricality

MIĘDZY PRZEPŁYWEM A POP-INTYMNOŚCIĄ. SPOŁECZEŃSTWO WYSOKICH PRĘDKOŚCI I UCIECZKA W SIEBIE

Tomasz Kozłowski | Poznań

ABSTRAKT

W tekście przedstawiona została koncepcja przepływu – jedno z czołowych pojęć stworzonych w obrębie tzw. psychologii pozytywnej, nauki zgłębiającej psychologiczne podłoże dobrostanu, korzenie pozytywnych emocji oraz potencjał ludzkiego umysłu. Przepływ (*flow*) jest doświadczeniem indywidualnym, cechującym się jednocześnie poczuciem satysfakcji oraz wzrostu. Autor stawia tezę, że przepływ, będący jednocześnie doświadczeniem głęboko intymnym, stanowi dobrą przeciwwagę dla etosu dzisiejszego życia – życia w pośpiechu, życia hołdującego wartościom materialnym oraz indywidualistycznym. Jednocześnie wskazuje, że funkcjonowanie w przepływie może do pewnego stopnia stać w opozycji do ideałów konsumpcjonizmu, przez co stan przepływu może być znacznie trudniejszy do osiągnięcia, również ze względu na tzw. umysłową entropię, która zdaje się swym zasięgiem obejmować coraz więcej jednostek. Nie oznacza to, że popkultura nie stara się zaferować czegoś „w zamian”. Ofertę tę autor określa umownie mianem „pop-intymności”, w obrębie której znajdują się usługi nawiązujące do coraz bardziej popularnej filozofii *slow movement*. Ideały „bycia *slow*” w społeczeństwie wysokich prędkości mogą jednak okazać się niemal niemożliwe do spełnienia, przez co potrzeba intymności może być permanentnie niezaspokojona.

słowa kluczowe: przepływ, pozytywna psychologia, dobrostan, społeczeństwo wysokich prędkości, pop-intymność

Tematem mojego artykułu będzie psychologiczne zjawisko określane mianem „przepływu” (*flow*) dokładnie opisane przez Mihaly Csikszentmihalyego¹. W skrócie rzecz ujmując, polega ono na idealnym „zestrojeniu” umiejętności organizmu (niezależnie jakie to będą umiejętności) z poziomem trudności wykonywanego zadania. Stan ten charakteryzuje się – o czym będę pisał szerzej – występowaniem doznania szczęścia, satysfakcji i harmonii, dla których typowe jest również poczucie wzbogacającego, budującego doświadczenia. Przepływ jest zjawiskiem silnie zindywidualizowanym, jego specyfika jest w pełni zależna od indywiduum: każdy bowiem może przeżywać *flow* na swój sposób, z tego też powodu uważam, że uprawnione jest mówienie o przepływie jako o doświadczeniu bardzo intymnym, jest ono bowiem silnym, prywatnym przeżyciem, stanem nieomal duchowym, w którym jednostka w całości poświęca się sobie, a dokładniej, wykonywanemu zadaniu – jest praktycznie odcięta od świata zewnętrznego, w całości pochłonięta przez dany proces, skupiona na swoich działaniach w stopniu optymalnym. Postaram się ukazać, że stan przepływu stać się może w dzisiejszych czasach – czasach społeczeństwa wysokich prędkości, społeczeństwa informacyjnego, czasach dogmatu wielozadaniowości – alternatywą, która może mieć dla jednostki duże znaczenie z punktu widzenia jej wewnętrznego i indywidualnego poczucia dobrostanu i życiowej satysfakcji.

Umysłowa entropia i pop-intymność

Z dużą dozą prawdopodobieństwa uznać można, że XXI wiek jest okresem, który – mimo kryzysu wielkich narracji, religii, ideologii² – w dziejach naszej cywilizacji wymaga od jednostek bardzo wiele. Kryje się w tym spostrzeżeniu zasadniczy paradoks, jako że zwykle się współczesność postrzegać zgoła inaczej, niczym okres sprzyjający hiperkonsumpcji, zaspokajaniu wszelkich zachcianek, karnawał przyjemności³ etc. Truizmem trąci już twierdzenie, że ponowoczesność (choć może lepiej w tym kontekście użyć sformułowania „postindustrialność”) charakteryzuje się m.in. niebywałym wzrostem sektora usług⁴. Nie brak jest również doniesień sugerujących, że specyfika dzisiejszego otoczenia społecznego,

¹ M. Csikszentmihalyi, *Przepływ. Psychologia optymalnego doświadczenia*, tłum. M. Wajda-Kacmajar, Taszów: Biblioteka Moderatora, 2005, s. 64–69.

² Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2000, s. 307–308.

³ Tenże, *Spółczesność w stanie obłędu*, tłum. J. Margański, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2006, s. 180–182; B. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, tłum. H. Jankowska, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2008, s. 14–17; J. Grad, *Problem karnawalizacji kultury współczesnej*, [w:] tenże, H. Mamzer (red.), *Ludzyczny wymiar kultury*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2004, s. 9–19; J. Rifkin, *Wiek dostępu: nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, tłum. E. Kania, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2003, s. 81–104.

⁴ B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2003, s. 102–103; P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków: Znak, 2002, s. 570.

w szczególności mam tu na myśli środowisko kreowane przez tzw. portale społecznościowe, przyczynia się do ekspansji zachowań narcystycznych⁵. Teoretycznie zatem rzecz by można, że centralną wartością dzisiejszej kultury jest przyjemność i dobre samopoczucie jednostki. Takiemu obrazowi rzeczy sprzyjają również badania socjo-antropologiczne, z których niezbieżnie wynika, że system aksjo-normatywny zarezerwowany dla kultury zachodniej charakteryzuje się bardzo wysoką koncentracją na wartościach indywidualistycznych⁶. W przeciwieństwie do kultur Dalekiego Wschodu, mieszkańcy Europy i Ameryki Północnej zdają się być mocno zorientowani na takie pojęcia jak samo-rozwoj, samo-realizacja, samo-akceptacja czy samo-zaspokojenie⁷.

Nie brak jest prac podkreślających znaczenie przyjemności w dzisiejszej kulturze, z drugiej jednak strony, warto pamiętać, że hiperkonsumpcjonizm, choć zachęca do czerpania przyjemności, bardzo często łączony może być z czymś biegunowo innym: depresją, przemęczeniem, poczuciem braku stabilizacji i celu w życiu, czy choćby prozaicznym wypaleniem zawodowym⁸.

Na ową niepokojącą prawidłowość uczeni zwracają uwagę nie od dziś, ale do najbardziej wyrazistych w tym obszarze z pewnością należy głos Martina Seligmana, przewodniczącego Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego, a jednocześnie jednego z głównych współtwórców subdyscyliny psychologii (choć może lepszym mianem byłaby „perspektywa”), jaką jest psychologia pozytywna⁹.

Seligman, choćby we wstępie do jednej ze swych ostatnich książek, zauważa, że:

na całym świecie depresja szokująco często dotyka młodych ludzi. [...] Taki stan rzeczy jest paradoksem, zwłaszcza jeśli się wierzy, że źródłem dobrostanu są dobre warunki bytowe. Tylko osoba ideologicznie zaślepiona może nie zauważyć, że w każdym zamożnym kraju prawie nie ma takiej rzeczy, która nie byłaby lepsza dzisiaj niż pięćdziesiąt lat temu. W Stanach Zjednoczonych rzeczywista siła nabywcza wzrosła około trzykrotnie. Średnia powierzchnia domu podniosła się dwukrotnie, z około 100 m do 220 m. W 1950

⁵ S. Mehdizadeh, *Self-presentation 2.0: narcissism and self-esteem on Facebook*, „Cyberpsychology, Behavior and Social Networking” 2010, nr 4, s. 357–363.

⁶ A.C. Ahuvia, *Indywidualizm-kolektywizm a kultury szczęścia: teoretyczne rozważania nad związkiem między konsumpcją, kulturą i subiektywnym dobrostanem przekroju międzynarodowym*, [w:] J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004, s. 319–330; H.C. Triandis, *Kultura a subiektywny dobrostan*, [w:] J. Czapiński (red.), dz. cyt., s. 331–356.

⁷ E. Trzebińska, *Psychologia pozytywna*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008, s. 181–182; D. Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina, 2013, s. 528–540.

⁸ M.E.P. Seligman, *Pełnia życia. Nowe spojrzenie na kwestię szczęścia i dobrego życia*, tłum. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina, 2011, s. 116; R. Sennett, *Koroźja charakteru*, tłum. J. Dzierzgowski, Ł. Mikołajewski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2006, s. 7–11; Tenże, *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Janowska, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2009, s. 152–153; Tenże, *Kultura nowego kapitalizmu*, tłum. G. Brzozowski, K. Osłowski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2009, s. 44–47.

⁹ M.E.P. Seligman, dz. cyt., s. 47–50; M. Csikszentmihalyi, dz. cyt., s. 20–24; J. Czapiński, *Spotkanie dwóch tradycji: hedonizmu i eudajmonizmu*, [w:] tenże (red.), dz. cyt., s. 13–17.

roku jeden samochód przypadał na dwóch kierowców; dzisiaj mamy więcej samochodów niż osób z prawem jazdy. Kiedyś studiowało jedno dziecko na pięć; dzisiaj studiuje połowa. Ubrania – a nawet sami ludzie – wyglądają dziś jakby atrakcyjniej. Postęp nie ograniczył się do sfery materialnej: mamy więcej muzyki, kobiety mają więcej praw, mamy mniej rasizmu, ale więcej rozrywki, więcej książek. Gdyby ktoś powiedział moim rodzicom, którzy z dwójką dzieci mieszkali w stumetrowym domku, jak wszystko będzie wyglądało za jedyne pięćdziesiąt lat, stwierdziliby po prostu: „To będzie raj na ziemi”. Rajem trudno to nazwać¹⁰.

Seligman zaznacza przy tym, że wyjątkowo niepokojąco na tym tle wyglądają badania, zgodnie z którymi coraz większy odsetek przypadków zagrożonych depresją obserwować można wśród ludzi młodych.

Polska nie wydaje się szczególnie odbiegać od tego obrazu. Zgodnie z założeniami rządowego programu z 2007 roku poświęconego ochronie zdrowia psychicznego, aż 50% nastolatków (głównie 16- i 17-latków) zdradza zaburzenia depresyjne (odsetek ten dotyczy resztą młodzieży licealnej, w przypadku uczniów szkół zawodowych liczba ta wzrasta aż do 65%!).

Analogiczne dane z 2010 roku mówią z kolei o gwałtownym przyroście przypadków zaburzeń w grupie do 18-go roku życia¹¹. Jeśli brać pod uwagę ogół populacji, a nie tylko szacunki dotyczące nastolatków, okazuje się, że na depresję cierpi – zgodnie z szacunkami Forum Przeciw Depresji¹² – ok. 1,5 mln Polaków, z czego większość to ludzie już aktywni zawodowo, a nawet odnoszących znaczne sukcesy.

Przyczyny depresji mogą być – i oczywiście są – bardzo zróżnicowane, dla potrzeb tego tekstu poposzę się jednak o pewne uogólnienie: jednym z bardziej znaczących zespołów przyczyn jest charakter funkcjonowania jednostki wymuszany sposobem działania społeczeństwa „wysokich prędkości”¹³, który jednocześnie w znacznym stopniu może przyczyniać się do wpadania w stan tzw. umysłowej entropii¹⁴ (znacznie sprzyjający różnego rodzaju zaburzeniom oraz poczuciu braku satysfakcji życiowej, działaniom bezcelowym, zautomatyzowanym), którego znaczenie wyjaśnię w dalszych częściach pracy.

Tempo dzisiejszego życia wzrosło gwałtownie, o czym bardzo dobrze pisał choćby James Gleick w pracy pt. *Szybciej*¹⁵. Rewolucja informatyczna, która pozwala na przesyłanie ogromnych ilości informacji w krótkim czasie na niespotykane dotąd odległości, przyczynia się, na zasadzie pozytywnego sprzężenia zwrotnego, do wytworzenia poczucia, iż większość tychże danych jest ważna i nie do pominięcia. Wszystkie zatem albo niemal wszystkie, domagają się naszej uwagi, co naturalnie przekłada

¹⁰» M.E.P. Seligman, dz. cyt., s. 116–117.

¹¹» A. Grabek, J. Bielecki, *Uczniowie w objęciach depresji*, „Rzeczpospolita” 2 września 2013, <http://archiwum.rp.pl/artykul/1216157-Uczniowie-w-objeciach-depresji.html> (12.08.2014).

¹²» Dane pochodzą ze strony www.forumprzeciwdepresji.pl (12.08.2014).

¹³» H. Rosa, *Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society*, „Constellations” 2003, nr 10, s. 3–33.

¹⁴» M. Csikszentmihalyi, dz. cyt., s. 60–64.

¹⁵» J. Gleick, *Szybciej! Przyspieszenie niemal wszystkiego*, tłum. J. Bieroń, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1999, s. 11–22.

się na wzrost prawdopodobieństwa zaistnienia informacyjnego chaosu. Szeroko o tym zagrożeniu, już z górą 30 lat temu, pisał choćby Neil Postman, kontynuator niektórych tez Marshalla McLuhana¹⁶, który wskazywał, że wynalezienie i upowszechnienie takich mediów jak telewizja (a w konsekwencji również Internet) doprowadziło do wykształcenia się nowych standardów gospodarowania informacją¹⁷. Ta natomiast stała się tania, ogólnodostępna, a jednocześnie miała miazdzący wpływ na sposoby myślenia, analizowania sytuacji i postrzegania rzeczywistości.

Przyrost informacji, obecnie rozszerzający się w tempie wykładniczym, a jednocześnie nieustępliwy, typowy dla kapitalistycznej rzeczywistości wymóg jak największej opłacalności powoduje, że coraz częstszym standardem funkcjonowania okazuje się wymóg „na wczoraj”. Zadania, które stawiane są przed pracownikami często opatrywane są niewielkim, acz kluczowym komponentem, dopiskiem „ASAP” – *as soon as possible* – do zrobienia tak szybko, jak tylko się da. Ogromna ilość informacji doprowadziła do powstania stosownych nisz zawodowych, jak choćby brokerzy informacyjni, osoby wyspecjalizowane w przeszukiwaniu baz danych i selekcjonowaniu wartościowych doniesień. Grupą ściślej z nimi współpracującą są np. analitycy przekazu medialnego, którzy – zatrudniani przez zewnętrzne firmy – specjalizują się w budowaniu, m.in. obszernych raportów, z których wynikać ma, co tak naprawdę media mówią na dany temat. Porządkowanie dostępnych informacji, umiejętność zarządzania nimi, selekcjonowania ich, odróżniania informacji znaczących od mniej znaczących lub po prostu bezwartościowych, jest jednak zestawem kompetencji rzadkich, niedostępnych dla ogółu. Większość konsumentów informacyjnej „papki” takich umiejętności jest pozbawiona, nie wspominając już o tym, że rozumienie treści przekazywanych w mediach (w szczególności w mediach drukowanych) nastęrcza coraz więcej trudności¹⁸.

Strategią radzenia sobie z piętzącymi się każdego dnia wyzwaniem informacyjnymi stał się multitasking, czyli wielozadaniowość, umiejętność (choć często również wymóg) wykonywania wielu czynności naraz, np. analizowania treści raportów czy analiz, połączonego z rozmową przez telefon komórkowy, przeglądaniem prasy i oglądaniem telewizji¹⁹. Badania nad multitaskingiem (w szczególności nad jego społecznymi uwarunkowaniami) są stosunkowo nieliczne, ale wszystkie one wskazują na fakt silnej zależności pomiędzy multitaskingiem a rozwojem nowych technologii, w szczególności tych

¹⁶ M. McLuhan, *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*, Londyn: Penguin Books, 1967.

¹⁷ N. Postman, *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2002, s. 36–54.

¹⁸ E.M. Uslaner, *Social capital, television, and the “mean world”: Trust, optimism, and civic participation*, “Political Psychology” 1998, nr 12, s. 441–467; G. Sartori, *Homo videns. Telewizja i postmyślenie*, tłum. J. Uszyński, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007, s. 20–27; J. Bobryk, *Świadomość człowieka w epoce mediów elektronicznych*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne, 2004, s. 61–76.

¹⁹ Por. M. Spitzer, *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, tłum. A. Lipiński, Słupsk: Dobra literatura, 2013, s. 193–203.

komunikacyjnych²⁰. Warto jednocześnie dodać, że multitasking wydaje się sposobem działania nieszczerze szczególnie skutecznym. Zgodnie z danymi płynącymi z badań stopień poprawności wykonywanych zadań jest odwrotnie proporcjonalny do ilości tychże zadań²¹. Innymi słowy, osoba wykonująca wiele zadań naraz, z reguły wykona je gorzej niż inna, wykonująca to samo, ale po kolei (prawdopodobnie zabierze jej to też więcej czasu).

Niezwykle ciekawym studium psychospołecznych zaburzeń jednostki wynikających ze specyfiki funkcjonowania porządku postindustrialnego daje również Richard Sennett, który w swoich pracach wnikliwie analizuje problemy związane z charakterem dzisiejszego rynku pracy²². Sennett, koncentrując się w znacznej mierze na aspekcie ruchliwości społecznej, wskazuje, że w dzisiejszym świecie niemal całe życie podporządkowane jest wykonywanej pracy. Pracodawca, w odpowiedzi na gwałtowne i nieprzewidywalne działania konkurencji, sam również dokonuje nieprzewidzianych zwrotów, w związku z czym pracownicy coraz częściej zmuszani są do przebranzawiania się, nabywania nowej wiedzy, nowych kompetencji, ich zakres obowiązków często się zmienia, podobnie zresztą jak miejsce wykonywanej pracy. Bardzo prawdopodobne, że młode pokolenie do czasu swojej emerytury zmieni pracodawcę nawet kilkanaście razy, podobnie jak kilka razy w ciągu życia zmieni swoje miejsce zamieszkania – sytuacja jeszcze pół wieku temu raczej niestandardowa dziś nikogo już szczególnie, również zdaniem Sennetta, nie zadziwia.

Zrozumiałe, że większość ludzi, wystawiona na działanie tego rodzaju czynników, cierpi na brak poczucia stabilizacji, nie ma pewności co do kierunku osobistego rozwoju, zadaje sobie najbardziej fundamentalne pytania dotyczące indywidualnej przyszłości. Co więcej, w sytuacjach takich dochodzi do częstego zaburzenia tzw. *life-work ballance*, równowagi między życiem prywatnym a zawodowym, a w następstwie do pracoholizmu, co może sugerować, że obecnie coraz ciężiej jest w ogóle znaleźć czas na prywatność, czy intymność. Przeciwnie, sposób spędzania wolnego czasu trudno jest dziś jednoznacznie utożsamić z kultywowaniem sfery intymności. Jeśli bowiem założymy, że intymność jest sprawą całkowicie zindywidualizowaną, jasnym staje się, że popkultura kategorię tę niejako znosi podsuwając swoim użytkownikom – konsumentom – gotowe rozwiązania: gotową ofertę rozrywkową, produkty popkulturalne, centra handlowe, wycieczki i wczasy, innymi słowy umasowiony repertuar doznań na zamówienie, które – by zacząć je przeżywać – należy wprawdzie zakupić²³. Pytanie zatem, czy kultywując swoją prywatność w obrębie dostępnej nam oferty, poświęcając się przeżywaniu czasu wolnego, mo-

²⁰ S.A. Brasel, J. Gips, *Media Multitasking Behavior: Concurrent Television and Computer Usage*, "Cyberpsychol Behavior" 2011, nr 9, s. 527–534; Raport Pentor Research International *Stres w pracy*, 2007, http://pentor-arch.tnsglobal.pl/51733.xml?doc_id=11280 (12.08.2014).

²¹ M. Spitzer, dz. cyt., s. 200–201.

²² D. Sennett, *Korozja charakteru...*, s. 7–11; Tenże, *Kultura nowego kapitalizmu...*, s. 15–40.

²³ J. Beaudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Warszawa: Sic!, 2006; Z. Bauman, *Razem osobno*, tłum. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003.

żemy mówić o przeżywaniu swojej sfery intymności, czy może jest to jedynie pop-intymność, przewidziana, gotowa, umasowiona i skomercjalizowana, w obrębie której występują zróżnicowane warianty, stadia i formy, ale w dalszym ciągu są one przewidziane przez pop-przemysł, doskonale obradowane i bardzo dokładnie wycenione?

Sądzę ponadto, że przeżywanie tego rodzaju pop-intymności może, zgodnie z założeniami koncepcji przepływu, nie przynosić należytej satysfakcji. Tego rodzaju oferta koncentruje się bowiem na dostarczaniu bodźców, które – co bardzo prawdopodobne – mają mocno rozleniwiający wpływ na nasz umysł, nie wymagają szczególnie dużej uwagi i koncentracji (udowodniono bowiem, że ludzie, jako wzrokowcy, znacznie łatwiej przyswajają treści w postaci obrazów, niż np. dźwięków, słów, czy tekstu²⁴). Pop-intymność, a więc gotowy zestaw do przeżywania swojej prywatności, swojego indywidualizmu, czy swoich relacji z najbliższymi koncentruje się co najwyżej na dostarczaniu pakietów określonych bodźców i informacji, których nadrzędnym celem jest nie tyle dobre samopoczucie odbiorcy, jego poczucie równowagi, spełnienia, czy – jak mawiają psychologowie pozytywni – dobrostanu²⁵, itp., ale raczej konkretny, wymierny, komercyjny zysk producenta tego rodzaju usług.

Z tych też poniekąd powodów można wyciągnąć wniosek, że coraz powszechniejszą i coraz bardziej niepokojącą praktyką jest nieumiejętność przeżywania swojej intymności, choćby w formach spędzania wolnego czasu. Polacy pytani o sposoby spędzania wolnego czasu wspominają o chętnie oglądanej telewizji (forma dominująca)²⁶, przy czym jednocześnie wielu deklaruje niemożność odpowiedniego wypoczęcia, wielu czuje się notorycznie zmęczonych, przepracowanych, nierzadko też weekendy rezerwowane są na odrabianie pracowniczych zaległości z tygodnia²⁷.

Naturalnie takich cywilizacyjnych „bóluszek” można by wymieniać wiele, dość jednak powiedzieć, że w znacznej mierze właśnie do tychże prawidłowości nawiązuje Mihaly Csikszentmihalyi opisujący na łamach *Przepływu* zjawisko umysłowej entropii²⁸. Entropia, jak to określa współczesna wiedza fizyczna, jest miarą stopnia nieuporządkowania układu, a więc chaosu. W układach, w których zmiany następują samoistnie, bez ingerencji z zewnątrz, rośnie jednocześnie entropia, a więc chaos powiększa się. By trend ten odwrócić, należy do układu wprowadzić określoną energię, np. z zabałabanionym pokojem zrobić porządek, posegregować śmieci, ułożyć alfabetycznie książki itp. Nasz umysł podlega podobnym zasadom: jeśli nie włożymy minimalnego wysiłku w porządkowanie treści, które do nas docierają

²⁴» E. Uslaner, dz. cyt.

²⁵» E. Diener, E. Lucas, S. Oishi, *Dobrostan psychiczny. Nauka o szczęściu i zadowoleniu z życia*, [w:] J. Czapiński (red.), dz. cyt., s. 35–50; E. Trzebińska, dz. cyt., s. 39–56.

²⁶» Raport CBOS „Czas wolny Polaków”, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K_133_10.PDF (12.08.2014).

²⁷» Za puentę tych prawidłowości można uznać internetowy aforyzm przypisywany fikcyjnej postaci „Froda z ASAP-landii”: „Kto w sobotę nie przyjdzie do pracy, ten w niedzielę nie ma już po co”.

²⁸» M. Csikszentmihalyi, dz. cyt., s. 73–75; J. Hirsh, J.B. Peterson, R.A. Mar, *Psychological entropy: A framework for understanding uncertainty-related anxiety*, “Psychological Review” 2012, nr 2, s. 304–320.

za pośrednictwem narzędzi zmysłów, istnieje spora szansa, że „bez naszej pomocy” treści świadomości, pamięci itp. zamienią się w jeden wielki chaos.

Pop-intymność: czyli?

Problem umysłowej entropii, przeciążenia dobiegającymi informacjami, spadkiem formy, umiejętności koncentracji itp. jest w obecnych czasach wyraźnie dostrzegalny. Tempo życia, wymóg konkurencyjności, orientacja na wartości materialne itd. powodują, że w ostatnich latach, w obliczu tego rodzaju problemów i praktyk, zauważyć można pewnego rodzaju zwrot, nasilenie tęsknoty za intymnością rozumianą jako indywidualny obszar prywatny oraz kultywowanie w jego obrębie osobistych nawyków. Obserwowana jest moda na przeorientowanie – przynajmniej częściowe – priorytetów. Przejawia się to choćby pod postacią popularyzacji filozofii *slow movement*, nakazującej ludziom cieszenie się bieżącą chwilą, poświęcanie więcej czasu sobie i bliskim, odgródzenie się od hałasu świata zewnętrznego, ucieczkę w domowe (i nie tylko) zacisze, pomniejszenie roli pierwiastka zawodowego, czerpanie radości z prostych rzeczy, jak spacer czy przygotowywanie posiłku²⁹.

W sukurs filozofii *slow movement* podąża nurt *slow food*, który – w opozycji do *fast-foodu* – lansuje modę na zdrowe jedzenie, przygotowywane ze swoistym pietyzmem, z poszanowaniem dla tradycji etc. Warto zwrócić uwagę, że moda na *slow food* eksploduje w Polsce coraz częściej w postaci różnorodnych festiwali, konkursów, świąt etc. (świadczą o tym może o mniej lub bardziej uświadomionej tęsknocie za prywatnością i intymnością, przejawiającej się w swoistym powrocie do źródeł). Przy okazji najróżniejszych lokalnych celebracji od razu obserwować można wykwit straganów z tradycyjnymi wyrobami, z regionu, ale i z dalekich Kresów, Śląska, Warmii, z zagranicy, itd. Serwowane są domowe nalewki, konfitury, wędliny, placki, nabiał. Na fali tej zresztą – jak sądzę – rozpowszechnił się w Polsce prawdziwy kult piwa rzemieślniczego. Rodzimy rynek z prawdziwym impetem podbijają wytwórnie piw, takie jak Ale Browar, Pinta, Szał Piw, Pracownia Piwa, do niedawna jeszcze prawdziwe manufaktury, które rzuciły w twarz wyzwanie koncernom i zdołały utrzymać się na rynku³⁰. O ile oferta ta doskonale trafia przede wszystkim w gusta męskie, dla kobiet pojawiła się stosowna alternatywa – bogaty wachlarz cydrów i piw smakowych³¹.

²⁹ R.L. Astramovich, W. Hoskins, *Slow Counseling: Promoting Wellness in a Fast World*, „Journal for International Counselor Education” 2012, nr 4, s. 57–60; A. Kamińska, *Miastowi. Slow food i aronia losu*, Warszawa: Wydawnictwo Trio, 2011; M. Kate, Ch. Thomas, *Fast Living, Slow Ageing*, Newtown: Mileage Media, 2009.

³⁰ D. Szymański, *Polacy rozkochali się w regionalnych piwach*, Internetowe archiwum Gazety Wyborczej, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,16044229,Polacy_rozkochali_sie_w_regionalnych_piwach__Mamy.html (12.08.2014).

³¹ Warto jednocześnie dodać, że pojawiają się portale społecznościowe dla fanów piw (np. Untappd.com), na których użytkownicy dzielą się ze sobą wrażeniami z konsumpcji różnorodnych gatunków i odmian. Picie piwa – w tym świetle – jawić się może jako element konstruowania swojej tożsamości!

Naturalnie tego rodzaju przypadki można by długo wymieniać, dość powiedzieć, że działania te wpisują się doskonale w nurt mody, zjawiska doskonale opisanego przez socjologię, z Thorsteinem Veblenem³² na czele. Idąc tym tropem, rzec można, że kultywowanie intymnej prywatności zgodnie z przewidywaniami producentów takiej oferty kojarzone jest z działaniami po części zarezerwowanymi dla elit. To elity inwestują w siebie, inwestują w prawidłowo spędzony czas (być może to właśnie z tego powodu wczasy z gatunku *slow*, gdzie atrakcje stanowią wyrób masła, wypiek chleba, wędzenie szynki itp. – należą do segmentu usług bardzo drogich). Innymi słowy, by naprawdę zwolnić obroty i czerpać radość z życia „jak dawniej”, należy sporo zainwestować. Proste przyjemności okazują się dziś wyszukаныmi wyznacznikami prestiżu.

Badaj najlepiej zasadę tę ilustrują produkty praktycznie w 100% skoncentrowane na kultywowaniu intymności, a więc usługi w rodzaju SPA & Wellness. Masaże, kąpiele, atmosfera wyciszenia, aromaterapia, stosowna muzyka, wszelkiego rodzaju zabiegi relaksacyjne i pielęgnacyjne są jednocześnie kojarzone z usługami z najwyższej półki, na co dzień dostępnymi dla nielicznych, zwykle zarezerwowanych na okazje „od święta”.

Standard tego rodzaju produktów i usług jest luksusem dla większości Polaków. Większość ta, tym samym, w dalszym ciągu poddana jest oddziaływaniom społeczeństwa wielkich prędkości i – prawdopodobnie – w znacznie większym stopniu jest wystawiona na czynniki ryzyka zarysowane wcześniej (depresja, brak czasu, multitasking, wypalenie zawodowe, pracoholizm itd.). Filozofia pop-intymności jest zatem szeregiem zabiegów od święta, łączących się z konkretnym finansowym nakładem.

Tym samym, jest to pakiet usług i praktyk, które nie są w stanie skutecznie przeorientować priorytetów i przyzwyczajzeń. Taka re-orientacja możliwa jest jedynie w ograniczonym zakresie. W dyskursie publicznym z powodzeniem funkcjonują już takie pojęcia jak *back-to-work-blues* czy *Post-Holiday Tension* (PHT), często łączone z regularnymi objawami depresji wynikającymi z końca urlopu i konieczności powrotu do pracy. Świadczyć to może o chronicznej nieumiejętności regeneracji (warto również wspomnieć, że w przekazie reklamowym pojawiają się środki na uspokojenie, których przewaga polegać ma na szybkim łagodzeniu stresu wywołanego zbliżającym się poniedziałkiem, co świadczyć może o braku zdolności do cieszenia się dniem wolnym od pracy, czy po prostu weekendem).

Pop-intymność na tym gruncie wyrasta więc na gałąź ofertową, ale nic ponad to – w gruncie rzeczy stanowi ona zaprzeczenie, albo co najmniej wypaczenie idei intymności, która wszak nie potrzebuje zewnętrznych „wspomagaczy”. Przewaga intymności nad jej pop-wersją wydaje się polegać głównie na zdolności do radzenia sobie bez dodatkowej stymulacji czy dodatkowych usług. Tak – tradycyjnie – rozumiana intymność jest wartością suwerenną, która nie domaga się stosownej zapłaty, jest zatem dostępna każdej jednostce. Dzieje się tak jednak – jak przypuszczam – jedynie w teorii. Intymność nieskomercjalizowana wydaje się być dziś wartością w odwrocie, niejako zepchniętą do defensywy, za który to stan w znacznej mierze odpowiada kultura wizualna oraz jej przedłużenie – portale społecznościowe.

³²» T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. Frentzel-Zagórska, Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza, 2008.

Analizując przekaz tychże, trudno bowiem jednoznacznie stwierdzić, które wydarzenia życiowe zasługują na rangę naprawdę intymnych. Internet jest polem do rozmów o wszystkim, a na portalach społecznościowych można odnaleźć najgłębsze zwierzenia. Głęboko prywatne przełomy życiowe – ciąża, poród, macierzyństwo – nagminnie są dziś odzieranane z prywatności i stają się pretekstem do obwieszczenia ich całemu otoczeniu. Nie podejmuję się oceny trendu, chcę jedynie zauważyć, że trudno jest obecnie mówić o jakimkolwiek „przesunięciu” granicy intymności. Właściwszym określeniem jest według mnie jej zanik (oczywiście istnieją jeszcze granice uwarunkowane fundamentami kultury nie dopuszczające do ogólnie dostępnego przekazu treści pornograficznych, jednak z powodzeniem funkcjonują portale, których użytkownicy dzielą się ze sobą i takimi treściami).

Z tych też powodów sądzę, że intymność – o ile nie chodzi nam o jej pop-wersję – jest dziś bardziej kwestią określonej postawy, nawyku, określonego treningu woli, wymaga bowiem tego, od czego popkultura, skoncentrowana na konsumpcyjnej, komercyjnej stronie każdego zjawiska, stara się nas odciągnąć. Tak rozumiana przeze mnie tradycyjna intymność opiera się na:

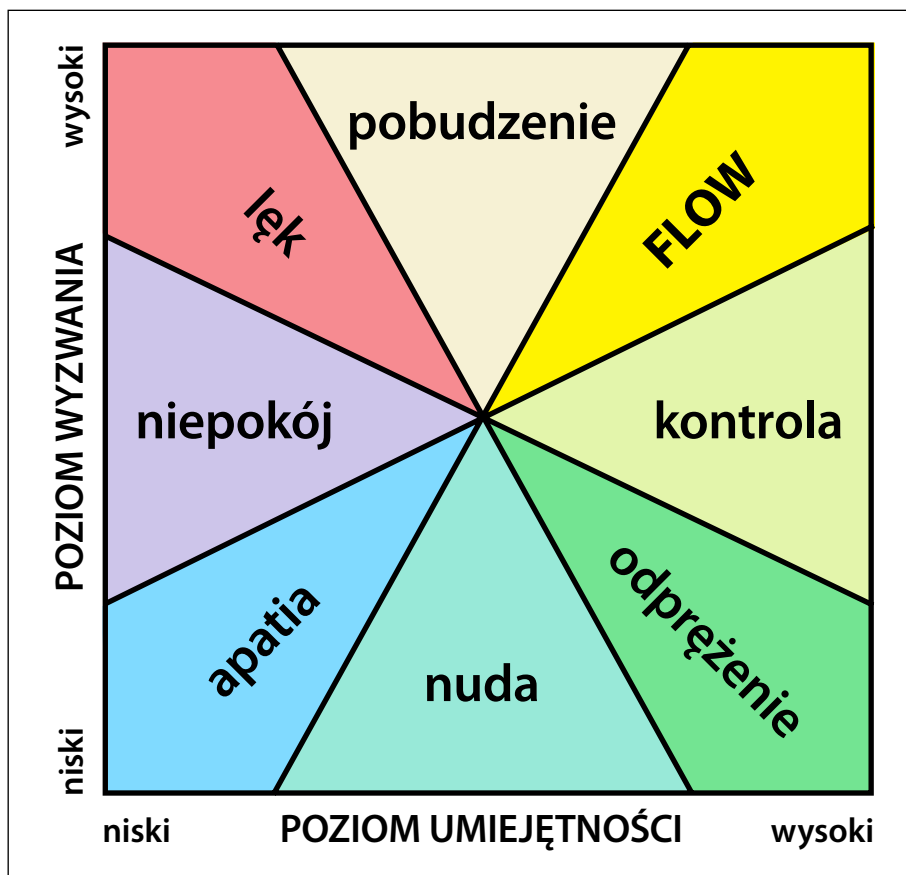
- a) uniezależnieniu się od produktów, usług, dóbr zewnętrznych,
- b) braku poczucia konieczności dzielenia się swoimi intymnymi doświadczeniami z szeroką publicznością (brak poczucia konieczności upublicznienia swoich doświadczeń).

Polega ona ponadto na dobrowolnym skierowaniu swojej uwagi do wewnątrz. Sądzę, że w takim kontekście, jako intymne traktować można doświadczenie „przeptywu”. Z tych też powodów uważam, że przepływ może stanowić interesującą alternatywę dla pop-intymności, może być drogą do lepszego samopoznania, głębszego doświadczania i przeżywania życia, poczucia satysfakcji, rozwoju i dobrostanu.

Jak wskazuje autor *Przeptywu*, zaledwie 15% czasu w ciągu doby poświęcane jest na czynności niezbędne do podtrzymania życia, a dokładniej – funkcjonowania w społeczeństwie: jedzenie, ubieranie się, mycie, korzystanie ze środków transportu itd. Pozostałe 85% czasu to zasób, który – teoretycznie (a również, niestety, w praktyce) – wystawiony jest na działanie umysłowej entropii. Innymi słowy, to od nas zależy, w jaki sposób ilość ta zostanie zagospodarowana.

Ponieważ walka z entropią wymaga zaangażowania, często niestety prawdopodobna jest wersja, w której podmiot wybiera drogę najłatwiejszą z możliwych, a więc brak, ewentualnie niewielkie zaangażowanie uwagi. Csikszentmihalyi mówi w tym momencie, np. o zalegiwaniu przed telewizorem. W czynność tę angażujemy niewielką ilość uwagi, nasz umysł „karmiony” jest niewymagającą treścią, daleko poniżej jego możliwości.

Stąd też, zdaniem Csikszentmihalyiego, częste wrażenie straty czasu, braku działań umożliwiających jakiś rozwój, brak wzbogacających bodźców. Przeciwnieństwem umysłowej entropii jest natomiast stan przepływu, który definiuje się jako optymalne, pozytywne wrażenie towarzyszące zadaniom, których poziom trudności jest doskonale dopasowany do poziomu umiejętności. Zależność tę można przedstawić w sposób następujący:



Zależności pomiędzy poziomem posiadanych umiejętności a poziomem wyzwania, wg teorii przepływu Mihály Csíkszentmihályi

Źródło: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Przepływ_\(psychologia\)](http://pl.wikipedia.org/wiki/Przepływ_(psychologia)) (31.10.2014).

Z diagramu tego wynika, że jeśli zadanie znacznie przerasta nasze możliwości – pojawia się ryzyko frustracji lub nawet złości. Jeśli z kolei nasze umiejętności daleko przewyższają stawiane przed nami wyzwania, pojawi się wrażenie nudy, ewentualnie odprężenia (ma ono jednak walor niewzbogacający i ponownie przeorientowuje umysł w stronę entropii). Przepływ pojawia się tylko wówczas, gdy poziom obu tych zmiennych, umiejętności i złożoności zadań, idealnie sobie odpowiada.

Co najbardziej istotne dla naszych rozważań, nie ma odgórnych wytycznych, co do charakteru czy celu działań, jakie stawiać powinna sobie jednostka. To, w jaki sposób osiągać ona będzie *flow*, jest jej decyzją. Jest to sprawa najzupełniej indywidualna, zależna tylko od jednostki. Stan przepływu często

opisywany jest jako towarzyszący alpinistom lub muzykom rockowym, co sugeruje raczej zaangażowanie w zadania wyzywające czy spektakularne, nie jest to jednak reguła. Zdaniem Csikszentmihalyego, przepływ można z powodzeniem osiągnąć, grając w szachy, klejąc modele, uprawiając seks, gotując, innymi słowy – poświęcając czas na ulubione czynności.

Czynniki sprzyjające stanowi *flow*

Przepływ jest doświadczeniem indywidualnym, rzec można, suwerennym, niezależnym od czynników zewnętrznych. Csikszentmihalyi określa je zresztą mianem doświadczenia autotelicznego, jako że jest ono celem samo w sobie. Nie oznacza to jednak, że zadanie nie musi spełniać żadnych warunków. Wykonywana czynność, a dokładniej, cały proces musi spełniać kilka podstawowych wymogów (nie dotyczą one jednak samego celu, którym może być, teoretycznie, wszystko). Pierwszy warunek to sama złożoność procesu. Zadanie nie może być zbyt łatwe, w przeciwnym razie podmiot w stosunkowo krótkim czasie może przejść w stan nudy. Zadanie musi być jednocześnie pewnym wyzwaniem. Sama czynność czytania, często wskazywana jako szczególnie satysfakcjonująca, jest jednocześnie intelektualnym wyzwaniem. Koncentracja na zawiałości fabuły lub złożoności zagadnienia może być tak samo wciągająca jak rozwiązywanie absorbującej łamigłówki. Elementem, który może ów proces częściowo stymulować jest konkurencja, która może bardzo pozytywnie motywować, co ma zresztą związek z funkcjonowaniem układu dopaminergicznego, który odpowiedzialny jest za swoiście przyjemny aspekt różnych podejmowanych działań (ma on znaczny wpływ na zachowania apetytywne i łączy się z tym, co Daniel Nettle określa mianem „przyjemności z chcenia” w odróżnieniu od „przyjemności z lubienia”³³). Konkurencja nie jest jednak wymogiem niezbędnym, trudność zadania powinna być sama w sobie czynnikiem motywującym (charakter tych działań dobrze oddaje powiedzonko himalaistów pytanych o sens podejmowanego ryzyka i wchodzenia na szczyt: „bo tam jest”).

Drugi czynnik warunkujący wystąpienie *flow* to bardzo jasno określony cel oraz wystarczająco częsta i wyraźna informacja zwrotna. Innymi słowy, podmiot wykonujący zadanie nie osiągnie stanu przepływu, jeśli nie będzie wiedzieć, po co coś robi oraz czy robi to wystarczająco dobrze. Celem wspinaczki jest wejście na szczyt i bezpieczny powrót; celem gry w szachy jest zwycięstwo i nauka nowych umiejętności; celem gotowania – dobra potrawa, itd. Elementem tych procesów jest również częsta informacja zwrotna, teoretycznie jesteśmy w stanie w każdym momencie stwierdzić, czy wykonywana czynność jest robiona dobrze, czy źle. Co więcej, negatywna informacja zwrotna nie musi „niszczyć” pozytywnego doświadczenia. Przegrana w szachy jest kolejnym doświadczeniem, a błędy podczas wspinaczki stanowią naukę nie do przecenienia.

³³» D. Nettle, *Szczęście sposobem naukowym wyłożone*, tłum. E. Józefowicz, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005, s. 110–131; zob. D. Kimble, *Układ nerwowy i mózgowie*, [w:] tenże, A.M. Dolman (red.), *Biologiczne mechanizmy zachowań*, tłum. M. Siemiński, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2001, s. 71–93.

Kolejnym warunkiem jest koncentracja: gdy jest wystarczająco silna w zasadzie odpowiada za wrażenie „złania się” jaźni jednostki z całym procesem. Koncentracja jest przeciwieństwem wspomnianej wcześniej psychicznej entropii: nic nie odwraca naszej uwagi, skupienie jest maksymalne a do świadomości podmiotu nie przedostają się treści związane z codziennymi problemami, znika doświadczanie stresu, negatywnych emocji itp. Pozytywne doświadczenie przepływu ściśle związane jest tym samym z ograniczeniem wpływu negatywnie nacechowanych bodźców. W znacznym stopniu znaczenie całkowitej koncentracji potwierdza również – choć jest to nurt w zasadzie niezależny od teorii i empirii psychologii pozytywnej – filozofia *mindfulness*, tj. uważności, propagująca trening w poszerzaniu horyzontów uwagi w codziennym życiu i minimalizowaniu wpływu automatyzmów w działaniu.

Kolejnym elementem przepływu jest poczucie całkowitej kontroli nad sytuacją. Zadanie powinno dawać nam również poczucie całkowitej sprawczości, bowiem nawet bardzo pozytywne zdarzenia, na które nie mamy *de facto* wpływu, nie zapewnią poczucia *flow*, nie łączą się bowiem z konkretnymi umiejętnościami, tym bardziej z doskonaleniem się w danej dziedzinie. Następnym czynnikiem, choć w gruncie rzeczy można by już uznać ten element za bezpośredni skutek odczuwania przepływu, jest utrata poczucia samoświadomości. Doświadczenie jednego z alpinistów można by porównać z utratą jaźni typową dla medytujących mnichów:

To uczucie jak Zen, medytacja lub koncentracja. Chodzi o jednokierunkowość umysłu. Możesz połączyć swoje *ego* ze wspinaniem, ale to nie będzie specjalnie użyteczne. Kiedy rzeczy stają się automatyczne, to tak, jakbyś był pozbawiony *ego*. W jakiś sposób robisz to, co właściwe, nawet nie myśląc, że robisz. To się po prostu dzieje. A mimo wszystko, jesteś jednocześnie skoncentrowany³⁴.

W relacji żeglarza stan ten opisywany jest w sposób następujący: „Zapomina się o sobie, zapomina o wszystkim. Widzisz jedynie grę łodzi i morza, ruch morza naokoło łodzi, a wszystko, co nie ma znaczenia dla tej gry, pozostaje z boku”³⁵. Doświadczenia tego rodzaju, w opinii i odczuciu doświadczających stanowią coś z pogranicza transcendencji czy też mistyki. Jednocześnie są one dla nich silnie nagradzające, stają się źródłem wyraźnej satysfakcji.

Sądzę, że w świetle powyższych wywodów stan *flow* można uznać za przeżycie głęboko intymne: jest ono doświadczeniem bardzo intensywnym, na ogół przeżywanym indywidualnie, któremu towarzyszy silna koncentracja na przeżywanej chwili i doświadczanym procesie, odrzucenie roli i znaczenie świata zewnętrznego i jego problemów, największe znaczenie ma w nim perspektywa pierwszoosobowa, a cały proces pozostawia wrażenie transcendentne, trudne do opisanania, a tym bardziej zrozumienia dla pozostałych. Stan *flow* stanowi tym samym intymną relację z samym sobą, jest wsluchaniem

³⁴» M. Csikszentmihalyi, dz. cyt., s. 119.

³⁵» Tamże.

się w swoje potrzeby i upodobania, wypełnianiem ich dla osobistej satysfakcji, poczucia wzbogacania, wzrostu, czy też – jak nazwaliby to psychologowie pozytywni – dobrostanu.

W stronę intymności: czy dzisiejsza kultura sprzyja osiągnięciu przepływu?

Jak sądzę, ideały, którym społeczeństwa konsumpcyjne Zachodu zdają się hołdować, mogą stanowić znaczną przeszkodę na drodze do osiągnięcia stanu przepływu. Dzisiejsza kultura rozleniwia – etyka hiperkapitalizmu, na co zwracał już uwagę Benjamin Barber³⁶, uczy, że wszystko jest do nabycia, że o ile dysponuje się określonymi środkami, można zapewnić sobie niemal wszystko. Etos infantylnizmu według autora *Skonsumowanych* rozprzestrzenia się w ogromnym tempie i zastępuje ten protestancki, opisany jeszcze przez Webera, etos wyrzeczenia, porządku i samo-dyscypliny³⁷. W tym ujęciu współczesny rynek zamienia nas w rozemocjonowane, rozkapryszone dzieci, które zainteresowane są przede wszystkim nabywaniem i zaspokajaniem swoich zachcianek, z zyskiem dla producentów. To – w skrócie – może powodować, że typowy, statystyczny konsument nie jest nauczany stawiania sobie trudnych do osiągnięcia celów, zainteresowany jest raczej łatwymi zadaniami, które od razu zaczną mu sprawiać przyjemność (jednak taka pop-przyjemność jest na ogół krótkotrwała i może okazać się niewystarczająca dla budowania długotrwałej satysfakcji z życia).

Czynniki wpływające na przepływ są, jak przypuszczam, w dzisiejszych czasach trudne do spełnienia zarówno z uwagi na czynniki kulturowe jak i strukturalne. Już w latach 70. David Riesman mówił o powstaniu osobowości zewnątrz-sterownej, czyli kompleksie cech predystynujących jednostki do funkcjonowania zorientowanego na zewnątrz, które w pewnym stopniu uzależniają podejmowanie działań od oceny innych, od ich akceptacji, które każe swoje działania zorientować na innych ludzi celem zdobycia ich uznania czy zaufania³⁸. Już zdaniem Riesmana, ale uwidaczniało się to jeszcze w pracach innych autorów³⁹, mogło to prowadzić do pewnego rodzaju zachowań narcystycznych. Osobowości zewnątrz-sterowne poszukują potwierdzenia swojej pozycji i swojego statusu wśród innych, w związku z czym zaaferowane są podtrzymywaniem pewnego wrażenia. Ich opinia o sobie jest mocno skorelowana z opiniami innych ludzi. W stosunkowo niedawnych badaniach Soraya Menhizadeh potwierdziła, że znaczna część użytkowników Facebooka zdradza znamiona typowe dla narcyzów, co może sugerować, że specyfika mediów społecznościowych jest środowiskiem, które sprzyja wykształcaniu się osobowości zewnątrz-sterownych i narcystycznych, a więc i nie-autotelicznych⁴⁰. Zresztą nie tylko Facebook sprzyja takiej narcystycznej epidemii. Przekaz popkulturalny, rzecz można, stawia w centrum jednostkę oraz jej

³⁶» B. Barber, dz. cyt., s. 65–120.

³⁷» Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin: Test, 1994.

³⁸» Zob. D. Riesman, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1971.

³⁹» Zob. Ch. Lasch, *The culture of narcissism*, New York: Warner Books, 1979.

⁴⁰» S. Menhizadeh, dz. cyt., s. 357–363.

oczekiwania, jej światopogląd i dobre samopoczucie. Reklamy zwracają się do nas w drugiej osobie, podkreśla się przeorientowanie na zaspokajanie naszych zachcianek, naszych potrzeb, rynek czyni wszystko, by sprostać naszym wymaganiom i dla naszej satysfakcji. Z drugiej strony, jak stwierdza Geoffrey Miller, cała konsumpcja nastawiona jest na komunikowanie swojej wartości⁴¹ (Miller, co prawda, mówi tutaj o wartości reprodukcyjnej, jednak w obszarze paradygmatu psychologii ewolucyjnej, w jakim się porusza, jest to niemal tożsame z wartością jednostki *per se*⁴²).

Hiperkonsumpcja jest zatem kultem *ego*, a warunek przepływu, który mówi o uwolnieniu się od jego wpływów, chwilowym zapomnieniu o swojej jaźni, stoi tym samym niejako w sprzeczności z fundamentem etyki konsumpcyjnej. Koncentracja na *ego* w zasadzie przekreśla stan *flow*. Jeśli zatem weźmiemy pod uwagę, że niepisana regułą dzisiejszych czasów stają się: coraz szybsze tempo życia, łatwość w realizowaniu swoich potrzeb, kult wartości pozycjonujących, orientacja na zewnętrzne bodźce i promocja siebie, zrozumiąte staje się, że kontekst społeczny, w jakim funkcjonujemy obecnie, może nie sprzyjać doświadczeniu *flow* i przeżywaniu tak rozumianej intymności, przeciwnie, sprzyja psychicznej entropii, rozkojarzeniu, budowaniu swojej pozycji i obrazu siebie w oparciu o opinie otoczenia, co zachęca do rezygnacji z obszaru „tylko dla mnie”, do dzielenia się z innymi tym, co najbardziej osobiste, zwłaszcza, że klimat społeczno-medialny kulturuje wszelkiego rodzaju uzewnętrznienie (katartyczne konfrontacje, pojednania, zwierzenia na wizji stają się wszak chlebem powszednim dzisiejszych mediów).

Przypuszczam, że to właśnie tutaj kryje się odpowiedź na pytanie o spadek psychicznej kondycji, o którym była mowa na początku mojej pracy. Psychiczna entropia, warunkowana naszym społeczno-medialnym otoczeniem, stanowiąca przeciwieństwo *flow*, może częściowo kryć się za pytaniem o przyczyny zwiększonej zapadalności na depresję, za problematyką wypalenia zawodowego, braku poczucia celu w życiu, zmniejszonej satysfakcji z codziennych doświadczeń itd.

W tak zarysowanej sytuacji można oczywiście snuć dalsze rozważania na temat perspektyw społeczeństw funkcjonujących w opisany sposób, a więc: czy stoczmy się w bagno ogólnej depresji, czy hipertrofia popkultury i ciągle przyspieszanie życia będzie dalej postępować i wkrótce doprowadzi do jakiegoś ogólnego kryzysu, z którego kondycja ludzka, wyzbyta doświadczenia intymnego, nie podniesie się przez najbliższe dziesięciolecia, czy też może pojawią się pewne trendy, które w opozycji do popkultury postarają się na powrót odbudować kapitał i wartość intymnego, niezależnego, suwerennego doświadczenia indywidualum.

Trudno jest wskazywać na jednoznaczne rozstrzygnięcia, najbardziej prawdopodobny wariant zapewne obejmuje sytuację wypośredkowaną, w której części populacji sztuka odnalezienia równowagi się udaje, części zaś – nie. Można spierać się, do jakiego stopnia zmiany te mogą być warunkowane

⁴¹» Zob. G. Miller, *Teoria szpanu. Seks, ewolucja i zachowania klienta*, tłum. B. Reszuta, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2010.

⁴²» Zob. D.M. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, tłum. M. Orski, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2001; Zob. R. Baker, *Wojny plemników. Niewierność, konflikt płci i inne batalie łóżkowe*, tłum. M. Feryk, Poznań: Dom Wydawniczy REBIS, 2009.

kulturą, nie ulega jednak wątpliwości, że kluczowe „warunki brzegowe” do osiągnięcia przepływu mogą być w znacznej mierze determinowane w sposób poza-kulturowy (przemawiają za tym choćby badania sugerujące, że stan zbliżony do przepływu, a także poczucie szczęścia i dobrostanu częściej towarzyszy jednostkom ekstrawertycznym, aniżeli introwertycznym, przy czym ekstrawersja jest cechą silnie sprzężoną z genotypem jednostki)⁴³.

Przypuszczam, że z częściową re-orientacją kulturowych priorytetów mamy do czynienia i w chwili obecnej, o czym wspominałem we wcześniejszej części mojego artykułu. Można zauważyć popularyzację filozofii *slow movement*; na rynku wydawniczym bardzo dobrze i prężnie funkcjonują pozycje z tego obszaru (np. „Slow, Food & Garden”, „Slowlife”, „(Slow)”) itd. Bycie *slow* staje się pewnego rodzaju modą, a nawet wyznacznikiem pozycji społecznej – ażeby wszak korzystać ze *slow*-dobrodziejstw, udawać się na szczególnego rodzaju wczasy, korzystać z uroków SPA, odżywiać się w zgodzie z eko-dietą itp. należy wpięrcz posiadać określoną, na ogół bardzo znaczną, siłę nabywczą. Bycie *slow* i tym samym *fit* czy *eco* staje się dziś pewnego rodzaju ideałem, aczkolwiek ideał ten jest stosunkowo trudny do osiągnięcia i wdrożenia, nie chodzi przy tym o same koszty. Bycie „w opozycji” do głównego nurtu popkultury, który domaga się życia łatwego, szybkiego, mniej refleksyjnego, wymaga – mówiąc w znacznym skrócie – ogromnej siły woli, takim działaniem obecny klimat medialny również zdaje się nie sprzyjać. Odmawianie sobie czegoś, poświęcanie swojego wolnego czasu na konkretny, wymagający trening, rezygnacja z pokus nie są działaniami, które są „w interesie” popkulturalnego przemysłu, co więcej, mogą stanowić dla niego pewnego rodzaju zagrożenie. Uniezależnienie się od przyjemnych bodźców, których dostarczanie stanowi poniekąd istotę społeczeństwa konsumpcyjnego oznacza wszak zanegowanie głównego dogmatu gospodarki doby postmodernizmu: za swoje doznania nie trzeba już wówczas płacić. Parafrazując buddyjskie wierzenia: przez zmniejszenie swoich potrzeb wyrwałem się z zakłętęgo kręgu komercji (z tych też powodów zakładam, że filozofia *slow movement* nie może aspirować do miana *mainstreamu*, stanowi raczej pewną elitarną niszę). Nie inaczej może być ze zjawiskiem przepływu.

Przypuszczam, że zdolność do odczuwania przepływu na szerszą skalę oznaczałaby teoretyczną możliwość uniezależnienia się od popkulturalnej oferty, zwłaszcza, że jednostki deklarujące wysoki poziom dobrostanu przynajmniej jednocześnie większy poziom niezależności od zewnętrznych okoliczności⁴⁴. Ich potrzeby materialne są relatywnie niższe, pokusa manifestowania swojego statusu mniejsza, ich system aksjonormatywny skupiony bardziej wokół tzw. wartości niepozycjonujących (zdrowie, dobre relacje społeczne, poczucie kontroli nad swoim życiem), miast pozycjonujących (poziom zarobków, wartości materiale, atrakcyjny partner seksualny itp.)⁴⁵. Choćby w oparciu o tę opozycję: pozycjonujące vs.

⁴³ D. Lykken, *Wrodzony potencjał szczęścia: jak i dlaczego ludzie różnią się pod względem odczuwanego dobrostanu*, [w:] J. Czapiński (red.), dz. cyt., s. 257–283.

⁴⁴ G.I. Olson, B.I. Schober, *Satisfied poor*, „Social Indicators Research” 1993, nr 28, s. 173–193.

⁴⁵ Zob. R.H. Frank, *Luxury fever. Why money fails to satisfy in an era of excess*, New York: Free Press, 1999.

niepozycjonujące, można stwierdzić, że intymność należy do wachlarza tych drugich: skoro doświadczenie intymne nie jest przeznaczone dla ogólnego dzielenia się i zarezerwowane dla wybranych, nie można z jego pomocą budować swojego statusu (być może dlatego intymność nie jest realną wartością w świecie konsumpcji?).

Należy pamiętać, że społeczeństwo konsumpcyjne nie może funkcjonować bez propagandy wartości pozycjonujących. Jako konsumenci jesteśmy niejako zmuszani do nieustannego porównywania się z innymi, postrzegania siebie nawzajem pod kątem osiągniętego statusu. Jest to tendencja bardzo dawno zakodowana w naszej psychice, której niezwykle trudno się wyzbyć (stąd też aktualność powiedzenia, że być bogatym oznacza mieć 100 dolarów więcej niż szwagier), a którą społeczeństwo konsumpcyjne z powodzeniem podsycy. Doświadczenie przepływu łączy się w dużej mierze z systemem wartości odżegnującym się od pozycjonowania, skupia się na samorozwoju i satysfakcji osiąganey bez względu na zewnętrzne okoliczności. Csikszentmihalyi przytacza w swoich pracach przypadki osób, które doświadczały przepływu w skrajnie niesprzyjających czy wręcz nieludzkich warunkach. Opisuje m.in. doświadczenia więźniów politycznych, osób poddawanych torturom czy praniu mózgow, przytacza też relacje osób niepełnosprawnych, których zwykle, dotychczasowe życie zawaliło się w kilka chwil. Co znamienne, te wydarzenia, które najłatwiej zaklasyfikować jako traumę, potrafią „przekuć” na doświadczenie pozytywne. Wielu niepełnosprawnych przyznawało, że utrata wzroku czy rozległy paraliż były jednocześnie i najbardziej negatywnym, i pozytywnym wydarzeniem w ich życiu. Pozwoliło ono uporządkować priorytety, nadać właściwy cel, odnaleźć sens życia, zadowolenie z drobiazgów. Zgodni byli co do tego, że zmiana ta, choć spowodowana czynnikami zewnętrznymi, odnosiła się całkowicie do ich sposobu myślenia o sobie i swoim życiu.

W żadnej z przytaczanych relacji nie padają zdania sugerujące znaczenie wartości pozycjonujących. W centrum natomiast znajduje się osobiste doświadczenie, na wskroś intymne, nieomal z pogranicza mistyki. Prawidłowość tę najlepiej chyba ilustruje relacja Reyada, osoby bezdomnej, Egipcjanina śpiącego w parkach Mediolanu i żywiącego się w przytułkach. Na pytanie, czy doświadczał kiedyś przepływu, Reyad odparł:

O tak. To określa całe moje życie, od 1967 roku aż do teraz. Po wojnie 1967 roku postanowiłem opuścić Egipt i autostopem pojechać do Europy. Od tamtej pory żyję, koncentrując myśli na własnym wnętrzu. To nie była zwykła podróż, lecz poszukiwanie tożsamości. Każdy człowiek ma wewnątrz siebie coś do odkrycia. Ludzie z mojego miasta uważali, że zwariowałem, kiedy postanowiłem wybrać się do Europy. Jednak najlepsze, co przydarzyło mi się w życiu, to poznanie siebie. Od 1967 przyświeca mi ta sama idea: odnaleźć siebie. Musiałem walczyć z wieloma rzeczami. Wędrowałem przez ogarniętą wojną Liban, Syrię, Jordanię, Turcję, Jugosławię, zanim tu dotarłem. Napotykałem wiele przeszkód; sypiałem w rowach podczas burzy, miałem wypadki; widziałem, jak umierali moi przyjaciele. Jednak zawsze pozostawałem skoncentrowany. Ta przygoda trwa już od dwudziestu lat. Ale będę tak szedł przez resztę mojego życia. . . Dzięki tym doświadczeniom przekonałem się, że świat jest niewiele wart. Jedyną rzeczą, jaka obecnie ma dla

mnie znaczenie, jest Bóg. Najbardziej skoncentrowany jestem modląc się. Wtedy mogę zapomnieć o moich uczuciach, uspokoić się i uniknąć szaleństwa. Wierzę, że życiem rządzi przeznaczenie i że walka nie ma wielkiego sensu. Podczas moich podróży widziałem głód, wojny, śmierć i ubóstwo. Obecnie, poprzez modlitwę, zacząłem słyszeć siebie, zwróciłem się ku własnemu wnętrzu. Osiągnąłem koncentrację i zrozumiałem, że świat jest bezwartościowy. Człowiek urodził się po to, by poddawano go próbom. Samochody, telewizory, ubrania – to bez znaczenia. [...] Staram się żyć właśnie tak, odwrotnie niż ludzie Zachodu, którzy pracują jak szaleni, nawet jeżeli mają więcej niż mogą wykorzystać. Jeżeli mam żyć jeszcze przez dwadzieścia lat, będę usiłował cieszyć się każdą chwilą, zamiast starać się osiągać coraz więcej⁴⁶.

Wypowiedź ta jest – rzecz można – sprzeniewierzeniem się etyce hiperkonsumpcyjnego infantylizmu. Jest jednocześnie opisem intymnej relacji z Bogiem i z sobą samym. Można z niej wywnioskować, że wartości pozycjonujące, którymi „ludzie Zachodu” są przesiąknięci, nie mają znaczenia i tylko oddalają ich od doświadczania wewnętrznego spokoju i możliwości poznania siebie. Pytanie jednak, na ile taka perspektywa: doświadczeń bezdomnych, osób niepełnosprawnych, skrzywdzonych, znajdujących się w sytuacjach skrajnie nie przystających do rzeczywistości popkultury, będących bardzo daleko od jej głównego nurtu, trafia do przeciętnego konsumenta?

Podobnych świadectw nie brak zresztą na gruncie polskim, choć nie mają one aż tak zdecydowanej, by nie powiedzieć drastycznej, formy. W książce *Miastowi. Slow food i aronia losu* autorka Anna Kamińska⁴⁷ przytacza kilkadziesiąt rozmów z osobami, które zdecydowały się zostawić normalne, wygodne, przeciętne życie konsumenta. Ludzie ci porzucili swoją pracę, zwykłe nawyki, zrezygnowali z dotychczasowych udogodnień i wynieśli się w głąszę albo na wieś, albo w środek puszczy, gór itd. Żyją z pracy swoich rąk, robią meble, sok z tytułowej aronii, hodują zwierzęta, są szczęśliwi. W ich rozmowach zaznacza się wyraźnie koncentracja na życiu wewnętrznym, na realnych potrzebach, analogicznie jak w przypadku Reyada. Widoczna jest rezygnacja z wartości pozycjonujących, poszukiwanie intymnej relacji z sobą samym.

Tego rodzaju życiowe zwroty stanowią pewnego rodzaju mit w popkulturze, stały wzór, do którego od czasu do czasu się wraca, schizofreniczną tęsknotę za spełnieniem, zwolnieniem biegu. Zaznacza się to doskonale choćby w produkcjach filmowych, w których bohaterowie rzucają wszystko i przenoszą się w odosobnione miejsca, ruszają w podróże sentymentalne, dokonują rozrachunków ze swoim życiem, wybierają żywot eremity itp. Jest to jednak tylko – mam wrażenie – swego rodzaju romantyczny, niegroźny zupełnie mit, którego realizacji nie bierze się na poważnie, co najwyżej zostawia na odległe lata emerytury itd. Na drodze stoją przeszkody sprawiające wrażenie nie do pokonania: kredyt w banku, opinia rodziny, otoczenia, pieniądze. Nie chodzi mi zresztą w tym miejscu o obiektywny czy też subiektywny charakter tego rodzaju przeszkód. Idzie raczej o wyraziste napięcie, jakie zauważalne jest pomiędzy

⁴⁶ M. Csikszentmihalyi, dz. cyt., s. 339–340.

⁴⁷ A. Kamińska, dz. cyt.

sposobem funkcjonowania społeczeństwa hiperskonsumpcji a nieustającą – okazuje się – tęsknotą za zwolnieniem obrotów, uniknięciem psycho-entropii i odnalezieniem siebie samego.

Podsumowanie

Z dużym, niestety, prawdopodobieństwem, zarysowana powyżej wizja może się pogłębiać. Nic na razie nie zapowiada, by tempo przyrostu informacji miało w jakiś sposób się unormować. Społeczeństwo wysokich prędkości jest – na chwilę obecną – jedyną możliwą rzeczywistością. Nie sposób, przynajmniej na razie, zarzucić podobne sposoby funkcjonowania, działa tu mechanizm zapadkowy, tak często przywoływany w analizach rozwoju kultury⁴⁸. Z drugiej strony, Marshall McLuhan mówił również o prawie „wstecznego lusterka”: zwykle mamy tendencję, by przyszłość przewidywać patrząc za siebie. Niewykluczone, że dzisiejsza cywilizacja stoi u progu swoistej przemiany fazowej, zbliża się do „informacyjnej masy krytycznej”⁴⁹, która prędzej czy później wymusi gwałtowne zmiany w sposobach radzenia sobie z otaczającą nas rzeczywistością. Jeśli nawet tak, proces ten dokonuje się – obawiam się – z dużą stratą dla kondycji współczesnych społeczeństw. Dzisiejsza kultura zmusza nas do działania w środowisku, które, z punktu widzenia naszych antenatów, może jawić się jako nieprzyjazne do życia⁵⁰. Wypada pamiętać, że jesteśmy gatunkiem, który, niejako ewolucyjnie, ma wbudowane mechanizmy ułatwiające nam rozdział pomiędzy tym co publiczne i podzielane, a tym co prywatne i intymne⁵¹. Nasz cykl rozrodowy, wielomiesięczna, wyczerpująca cięża oraz długa (ze względu na rozwijający się mózg) nieopodradność niemowląt powodują, że budowanie intymnych i głębokich więzi między ludźmi jest elementem niezwykle ważnym dla przetrwania naszych genów (z tych też np. powodów akt seksualny u ludzi dokonuje się w odosobnieniu, w przeciwieństwie do wielu innych gatunków zwierząt, służy zatem nie tylko rozmnażaniu, ale i podtrzymywaniu więzi międzypersonalnych)⁵². Ponadto jesteśmy stworzeniami terytorialnymi: oznacza to, że ci z naszych przodków, którzy cenili sobie swoją przestrzeń, którzy walczyli o nią, którzy postrzegali świat w kategoriach moje – nie moje odnieśli reprodukcyjny sukces. Jesteśmy tym samym częściowo zaprogramowani do kultywowania tego, co tylko „nasze” i niczyje inne. Dzisiaj możemy obserwować może nie rezygnację z tych elementów czy wartości, ale ich znaczną modyfikację: głębokie więzi ulegają rozpadowi (zwiększa się ilość rozwodów, zmniejsza ilość znaczących innych), zwielokrotnieniu ulegają więzi bardziej płytkie (setki znajomości za pośrednictwem mediów elektronicznych), doświadczenia prywatne i intymne są współdzielone, rzeczy są tymczasowo używane,

⁴⁸» Zob. M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2002.

⁴⁹» Zob. Ph. Ball, *Masa krytyczna. Jak jedno z drugiego wynika*, tłum. W. Turopolski, Kraków: Insignis, 2009.

⁵⁰» Zob. D. Morris, *Ludzkie zoo*, tłum. P. Pretkiel, Warszawa: Prima, 1997.

⁵¹» Zob. E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. J. Szacka, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 1998.

⁵²» D. Buss, dz. cyt.

a nie trwale posiadane. Współczesne społeczeństwa częściowo zatem oduczają nas zdolności do kulturowania swojej strefy intymności. Utrzymanie takiego kursu może okazać się ryzykowne i trudne do przewidzenia w skutkach.

Literatura

- Ahuvia C., *Indywidualizm-kolektywizm a kultury szczęścia: teoretyczne rozważania nad związkiem między konsumpcją, kulturą i subiektywnym dobrostanem przekroju międzynarodowym*, [w:] J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004, s. 319–330.
- Astramovich R.L., Hoskins W., *Slow Counseling: Promoting Wellness in a Fast World*, "Journal for International Counselor Education" 2012, nr 4, s. 57–60.
- Baker R., *Wojny plemników. Niewierność, konflikt płci i inne batalie łóżkowe*, tłum. M. Feryk, Poznań: Dom Wydawniczy REBIS, 2009.
- Ball Ph., *Masa krytyczna. Jak jedno z drugiego wynika*, tłum. W. Turopolski, Kraków: Insignis, 2009.
- Barber B., *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, tłum. H. Janowska, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2008.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2000.
- Bauman Z., *Razem osobno*, tłum. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003.
- Bauman Z., *Spółczesność w stanie obłąkania*, tłum. J. Margański, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2006.
- Beaudrillard J., *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Warszawa: Sic!, 2006.
- Bobryk J., *Świadomość człowieka w epoce mediów elektronicznych*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne, 2004.
- Brasel S.A., Gips J., *Media Multitasking Behavior: Concurrent Television and Computer Usage*, „Cyberpsychol Behavior” 2011, nr 9, s. 527–534.
- Buss D.M., *Psychologia ewolucyjna*, tłum. M. Orski, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2001.
- Csikszentmihalyi M., *Przeptyw. Psychologia optymalnego doświadczenia*, tłum. M. Wajda-Kacmajor, Taśzów: Biblioteka Moderatora, 2005.
- Czapiński J., *Spotkanie dwóch tradycji: hedonizmu i eudajmonizmu*, [w:] J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004, s. 13–17.
- Diener E., Lucas E., Oishi S., *Dobrostan psychiczny. Nauka o szczęściu i zadowoleniu z życia*, [w:] J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 35–50.
- Frank R.H., *Luxury fever. Why money fails to satisfy in an era of excess*, New York: Free Press, 1999.

- Gleick J., *Szybciej! Przyspieszenie niemal wszystkiego*, tłum. J. Bieroń, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1999.
- Grabek A., Bielecki J., *Uczniowie w objęciach depresji*, „Rzeczpospolita”, 2 września 2013, <http://archiwum.rp.pl/artukul/1216157-Uczniowie-w-objeciach-depresji.html>, (12.08.2014).
- Grad J., *Problem karnawalizacji kultury współczesnej*, [w:] J. Grad, H. Mamzer (red.), *Ludyczny wymiar kultury*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2004.
- Hirsh J., Peterson J.B., Mar, R.A. *Psychological entropy: A framework for understanding uncertainty-related anxiety*, „Psychological Review” 2012, nr 2, s. 304–320.
- Kahneman D., *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina, 2013.
- Kamińska A., *Miastowi. Slow food i aronia losu*, Warszawa: Wydawnictwo Trio, 2011.
- Kate M., Thomas Ch., *Fast Living, Slow Ageing*, Newtown: Mileage Media, 2009.
- Kimble D., *Układ nerwowy i mózgowie*, [w:] D. Kimble, A.M. Dolman (red.), *Biologiczne mechanizmy zachowań*, tłum. M. Siemiński, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 2001.
- Lasch Ch., *The culture of narcissism*, New York: Warner Books, 1979.
- Lykken D., *Wrodzony potencjał szczęścia: jak i dlaczego ludzie różnią się pod względem odczuwanego dobrostanu*, [w:] J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 257–283.
- McLuhan M., *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*, London: Penguin Books, 1967.
- Mehdizadeh S., *Self-presentation 2.0: narcissism and self-esteem on Facebook*, „Cyberpsychology, Behavior and Social Networking” 2010, nr 4, s. 357–363.
- Miller G., *Teoria szpanu. Seks, ewolucja i zachowania klienta*, tłum. B. Reszuta, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2010.
- Morris D., *Ludzkie zoo*, tłum. P. Pretkiel, Warszawa: Prima, 1997.
- Nettle D., *Szczęście sposobem naukowym wyłożone*, tłum. E. Józefowicz, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005.
- Olson G.I., Schober B.I., *Satisfied poor*, „Social Indicators Research” 1993, nr 28, s. 173–193.
- Postman N., *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2002.
- Raport Pentor Research International *Stres w pracy*, 2007, http://pentor-arch.tnsglobal.pl/51733.xml?doc_id=11280, (12.08.2014).
- Raport CBOS „Czas wolny Polaków”, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K_133_10.PDF, (12.08.2014).
- Riesman D., *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1971.
- Rifkin J., *Wiek dostępu: nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, tłum. E. Kania, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2003.
- Rosa H., *Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society*, „Constellations” 2003, nr 10, s. 3–33.

- Sartori G., *Homo videns. Telewizja i postmyślenie*, tłum. J. Uszyński, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.
- Seligman M.E.P., *Pelnia życia. Nowe spojrzenie na kwestię szczęścia i dobrego życia*, tłum. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina, 2011.
- Sennett R., *Korozja charakteru*, tłum. J. Dzierżowski, Ł. Mikołajewski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2006.
- Sennett R., *Kultura nowego kapitalizmu*, tłum. G. Brzozowski, K. Osłowski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2009.
- Sennett R., *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Janowska, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2009.
- Spitzer M., *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, tłum. A. Lipiński, Słupsk: Dobra literatura, 2013.
- Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2003.
- Sztompka P., *Socjologia*, Kraków: Znak, 2002.
- Szymański D., *Polacy rozkochali się w regionalnych piwach*, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,16044229,Polacy_rozkochali_sie_w_regionalnych_piwach__Mamy.html, (12.08.2014).
- Tomasello M., *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2002.
- Triandis H.C., *Kultura a subiektywny dobrostan*, [w:] J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004, s. 331–356.
- Trzebińska E., *Psychologia pozytywna*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008.
- Uslaner E.M., *Social capital, television, and the "mean world": Trust, optimism, and civic participation*, "Political Psychology" 1998, nr 12, s. 441–467.
- Veblen T., *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. Frentzel-Zagórska, Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza, 2008.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin: Test, 1994.
- Wilson E.O., *O naturze ludzkiej*, tłum. J. Szacka, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 1998.

Tomasz Kozłowski

Doktor socjologii, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Collegium Da Vinci w Poznaniu. Jego zainteresowania to psychologia ewolucyjna, socjologia popkultury i mediów, antropologia konsumpcji oraz społeczne uwarunkowania dobrostanu. Napisał „Kłamię, więc jestem”, „Samotnego hulakę”, jest również współautorem „Nagiej małpy przed telewizorem”.

SUMMARY

Between flow and pop-intimacy. High-speed society and escape into yourself

The text presents the flow concept, one of the main terms created as a part of so-called positive psychology, a science that explores psychological foundation of well-being, the roots of positive emotions and potential of human mind. The flow is an individual experience, characterized both by – simultaneously – a sense of satisfaction and growth. The author proves the thesis that the flow, which is at the same time a deeply intimate experience, constitutes a very good counterbalance for the ethos of contemporary life, a life in a hurry, a life that favours material and individual values. Moreover, he points out that functioning in the flow may be to some extent in the opposition to the ideals of consumerism, which may make the state of the flow much harder to achieve, as well as so-called mind entropy, that seems to influence more and more individuals. It does not mean though that pop culture does not make efforts to offer something “in return”. That offer, called by the author as “pop-intimacy”, includes services that refer to increasingly popular philosophy of *slow movement*. However, the ideals of “being *slow*” in a high-speed society may turn out to be impossible to achieve, which leaves the need of intimacy permanently unsatisfied.

Keywords: flow, positive psychology, well-being, high-speed society, pop-intimacy
