

MACIEJ GDULA  
*Uniwersytet Warszawski*

## ZMIENNE LOSY MIŁOŚCI W SOCJOLOGII\*

### KRÓTKA HISTORIA MIŁOŚCI W SOCJOLOGII

Miłość nie jest tematem socjologicznym jak każdy inny. Socjologowie zajmujący się na przykład strukturą społeczną nikogo nie dziwią i nie muszą uzasadniać swoich zainteresowań. Socjologia zajmuje się przecież strukturą społeczną. Inaczej rzecz ma się z miłością. Temat ten długo nie należał do zestawu tematów socjologicznych i nawet jeśli kilkanaście ostatnich lat to czas wprowadzania go w orbitę prawomocnych problemów socjologii, to proces ten nie jest jeszcze zakończony. Gdy chce się odpowiedzieć na pytanie, co socjologia mówi o miłości, właściwe byłoby więc najpierw przedstawienie argumentów za zajmowaniem się tym, a nie innym, „bardziej socjologicznym” tematem. Argumentów tych postaram się dostarczyć nie wprost, ale przez rekonstrukcję historycznych warunków określających zmianę stopnia prawomocności miłości jako obiektu zainteresowania socjologii.

Choć refleksja socjologiczna przez długi czas pomijała miłość bardzo systematycznie, nie znaczy to, że był to temat zakazany, ale z jego umiejscowienia na granicy lub poza granicami prawomocności wynikało, że nie kwalifikuje się na przedmiot „poważnych” socjologicznych badań. Miłość można było przywoływać na marginesie, ale poświęcanie jej osobnych prac, umieszczanie w planach dydaktycznych studiów czy organizowanie konferencji na jej temat nie mieściło się w socjologicznej wyobraźni. Najważniejsze powody tego stanu rzeczy tkwią w historii socjologii i procesach formowania się odrębności tej dyscypliny.

---

Adres do korespondencji: mgdula@poczta.onet.pl

\* Jest to zmieniony fragment pracy doktorskiej pt. „Utopia, kontrakt i natura. Dyskursy o miłości w kulturze eksperckiej” przygotowanej pod kierunkiem prof. Aleksandry Jasińskiej-Kani i obronionej w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego w 2006 r.

Miłość była tematem obecnym w pismach klasyków socjologii. Marks<sup>1</sup>, Simmel<sup>2</sup> i Weber<sup>3</sup> poświęcają jej sporo uwagi. Nie zajmowała wprawdzie w ich twórczości centralnego miejsca, była jednak istotnym elementem dopełniającym konstruowanych przez nich wizji nowoczesnych społeczeństw.

Weber pisał o erotyce, co może nasuwać przypuszczenie, że chodziło mu wyłącznie o jeden, cielesny aspekt miłości. Używał jednak pojęcia erotyki przede wszystkim po to, aby odróżnić specyfikę miłości erotycznej od miłości pojawiającej się w obrębie doświadczenia religijnego. Erotyka, jego zdaniem, nie jest po prostu sferą, w której realizują się wymogi biologicznej reprodukcji, ale obszarem świadomie pielęgnowanym, powstałym poprzez oddzielenie od naiwnie naturalistycznego stosunku do seksualności. Erotyka jest sferą lokowaną poza codziennością i zorganizowaną wokół sublimacji seksualności<sup>4</sup>: „Ostatnie wzmocnienie akcentu, jakim opatrywano sferę erotyki, dokonało się w końcu na gruncie kultur intelektualistycznych tam, gdzie zderzała się ona z nieuchronnie ascetyczną domieszką idei pracy w będącym powołaniem konkretnym zawodzie. W obliczu tej nacechowanej silnym napięciem relacji do racjonalnej codzienności współżycie seksualne, zwłaszcza pozamałżeńskie, stające się czymś pozacodziennym, musiało wydawać się jedynym łącznikiem wiążącym człowieka, który wyszedł już z kręgu dawnego, prostego, organicznego wiejskiego żywota, z naturalnym źródłem wszelkiego życia. Rodzący się w ten sposób aksjologiczny akcent, jakim opatrywano to specyficzne doznanie, wewnątrzświatowego zbawienia od racjonalności, upojnego nad nią tryumfu, odpowiadał w swym radykalizmie jego nieuchronnie równie radykalnemu odrzuceniu przez każdy rodzaj poza- lub ponadświatowej etyki zbawienia, dla której tryumf ducha nad ciałem właśnie tutaj miał osiągnąć swój punkt kulminacyjny”<sup>5</sup>. Erotyka ustanawia się jako odrębny porządek życia w podwójnej opozycji: z jednej strony wobec presji racjonalizacji, z drugiej wobec religii, i jest kulturową odpowiedzią na wymogi nowoczesności. Wymogi te dotyczą zarówno zobowiązanej do samokontroli jednostki, jak i kontekstów jej działania, w którym dominują bezosobowe i uniwersalne reguły.

Sens relacji erotycznej przeciwstawia się temu, co ogólne i racjonalne. Erotyka bazuje na stosunku pojedynczej jednostki z Innym, który także ujmowany jest w swej pojedynczości: „Pozostając w możliwie najskrajniejszej sprzeczności ze wszystkim, co da się zakwalifikować jako rzeczowe, racjonalne i powszechne, bezgraniczność oddania ma tu odniesienie do sensu, jakiego po-

---

<sup>1</sup> K. Marks, *Święta rodzina*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1961; K. Marks, *Marks do Jenny Marks w Trewirze 21 czerwca 1856 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 29, Książka i Wiedza, Warszawa 1972.

<sup>2</sup> G. Simmel, *On Love*, w: G. Simmel, *On Women, Sexuality and Love*, G. Oakes (red.), Yale University Press, New Haven 1984.

<sup>3</sup> M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych*, tłum. T. Zatorski, Nomos, Kraków 2000.

<sup>4</sup> Tamże, s. 272.

<sup>5</sup> Tamże, s. 274.

jedyncza istota w całej swej irracjonalności nabiera dla tej i tylko tej drugiej pojedynczej istoty”<sup>6</sup>. Erotyka pozwala na przeżycie stopienia się z innym, zjednoczenia, czegoś, co Weber nazywa zanikiem „Ty”. Niekomunikowalność doświadczenia erotycznego pozwala kochankom uzyskać przekonanie o dotarciu do prawdziwego życia, którego nie sposób doświadczyć ani w ramach racjonalnych porządków prawa czy gospodarki, ani w monotonii życia codziennego.

Weberowskie ujęcie miłości nie odbiega zbyt, jak się wydaje, od dominującego w kulturze europejskiej tamtego okresu romantycznego rozumienia miłości. Istotne jest jednak, że Weber, bazując na potocznych definicjach odnosi je do kontekstu nowoczesnych społeczeństw i relacji między różnicującymi się sferami życia — erotyka wyłania się jako reakcja na tendencję do racjonalizacji i monotonię codziennej pracy nad sobą. Późniejsza socjologia nie podjęła tego wątku. Cytat z Ortegi y Gassetta pozwala zrozumieć, dlaczego tak się stało: „Bywają w życiu sytuacje, w których człowiek mimowolnie odsłania ogromne partie swej osobowości, swej prawdziwej natury. Jedną z nich jest miłość. Tak kobieta, jak mężczyzna w wyborze osoby kochanej ujawniają swą zasadniczą naturę. Typ istoty ludzkiej, którą przedkładamy nad inne, odkrywa kontury naszego serca. Miłość to fala, która wypływa z najgłębszych tajni naszego bytu i na powierzchnię życia wynosi muszle i wodorosty z wewnętrznych otchłani. Doświadczony przyrodnik, odpowiednio umieszczając te materiały, potrafi odtworzyć oceaniczną głębię, z jakiej zostały przyniesione”<sup>7</sup>. Podobnie jak u Webera i tutaj miłość wiąże się z pojedynczością i docieraniem do „zasadniczej natury”. Ważne jednak są w tym miejscu różnice. U Ortegi y Gassetta miłość jest irracjonalnym żywiołem („fala”), który artykułuje pojedynczą osobowość, a zasadniczą naturą, do której dociera się w doświadczeniu miłosnym są „kontury naszego serca”. Miłość zostaje związana nie ze społecznymi warunkami wytwarzania możliwości doświadczenia przez kochanków swej pojedynczości, ale z psychologiczną głębią indywiduum. Utrwalenie się takiego rozumienia miłości sprawiło, że trafiła ona przede wszystkim w obszar badań psychologii. Socjologia na wiele lat pogodziła się z takim rozstrzygnięciem. Swoją wstrzeźliwością pod względem zainteresowania dla tematyki miłości utwierdzała granice dyscyplin i podział pracy w naukach społecznych. Psychologom bardziej przecież niż socjologom odpowiadała rola doświadczanego przyrodnika odtwarzającego „oceaniczną głębię”.

Nawet jeśli miłość pojawiała się w rozważaniach socjologów, to zawsze w taki sposób, że potwierdzało to zewnętrżność zjawiska miłości wobec problematyki socjologicznej<sup>8</sup>. Najczęściej chodziło o zagadnienia pozostające na styku reprodukcji struktury społecznej i rodziny. Tematem godnym socjologów,

---

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> J. Ortega y Gasset, *Szkice o miłości*, tłum. K. Kamyszew, Czytelnik, Warszawa 1989, s. 77.

<sup>8</sup> Należy tu zaznaczyć, że swoistym wyjątkiem od tej reguły były prace Pitirima Sorokina, który miłość ujmował jako jedną z form uspołecznienia i czynnik solidarności społecznej. Zob. P. Sorokin, *Altruistic Love: A Study of American „Good Neighbors” and Christian Saints*, Beacon Press, Boston 1950;

choć zajmującym odległe miejsce w hierarchii problemów socjologicznych<sup>9</sup>, okazało się zawieranie małżeństw. Małżeństwo w socjologii uznawane było powszechnie za mechanizm reprodukcji biologicznej i społecznej. Miało być sposobem na potwierdzenie społecznych sojuszy i reprodukcję różnego typu kapitałów (ekonomicznego, społecznego, kulturowego). Wybór małżonka to akt podkreślający i odtwarzający społeczne różnice. Dobrana para jest znakiem uporządkowania praktyk społecznych. Mezalians popełniony z miłości to niebezpieczny dowód na to, że grozi nam chaos. Przedmiotem analizy w socjologii były więc na przykład mechanizmy kontroli miłości, takie jak: kojarzenie par małżeńskich w okresie dzieciństwa, instytucje małżeństwa preferowanego, fizyczna separacja potencjalnych partnerów, kontrola opiekunów i krewnych nad cnotą kobiet czy istnienie grup rówieśniczych<sup>10</sup>. Wszystkie te praktyki pozwalają na ograniczenie możliwości wtargnięcia afektu zakłócającego porządek społecznej reprodukcji. W zainteresowaniach tych doskonale widać, jak wyznaczana była socjologicznie prawomocna problematyka. Ujmowanie małżeństwa jako instytucji reprodukcji to sposób na badanie porządku społecznego, który organizuje się poprzez kontrolę odchyleń i ograniczenie wariacji. Miłość jawi się natomiast jako element zewnętrzny wobec porządku i zakłócający jego funkcjonowanie. Małżeństwo jest instytucją potwierdzającą istnienie grup i klas społecznych, miłość to irracjonalny afekt związany z indywidualnymi cechami i skłonnościami jednostek. Socjologia, jak widać, uczestniczyła w utrwalaniu rozumienia miłości jako indywidualnie uwarunkowanych stanów emocjonalnych, których badanie przynależy do zainteresowań psychologii.

Zakres prawomocnej socjologicznie problematyki uległ zmianie po drugim przełomie antypozytywistycznym lat sześćdziesiątych XX wieku<sup>11</sup>. Na gruncie takich orientacji teoretycznych jak interakcjonizm symboliczny, fenomenologia czy etnometodologia nie tylko zaproponowano nowe tematy, ale starano się też zrekonstruować sposób rozumienia procesów społecznych, wychodząc od takich kategorii teoretycznych, jak interakcja, wytwarzanie znaczeń i życie codzienne. Nawet jeśli na gruncie nowych orientacji nie prowadzono szczególnie intensywnych studiów nad miłością, to dzięki zmianie klimatu teoretycznego w socjologii przyczyniły się one pośrednio do późniejszego zainteresowania tą problematyką. Nacisk z analizy norm jako podstawowego narzędzia regulacji porządku społecznego przesunął się w kierunku badania procesów komunikacji. To właśnie problematyka komunikacji, choć rozumianej inaczej

---

P. Sorokin, *The Ways and Power of Love: Types, Factors and Techniques of Moral Transformation*, Beacon Press, Boston 1954.

<sup>9</sup> M. Marody, A. Giza-Poleszczuk, *Przemiany więzi społecznych*, Scholar, Warszawa 2004, s. 184.

<sup>10</sup> W. J. Goode, *The Theoretical Importance of Love*, „American Sociological Review” 1959, t. 24, nr 1.

<sup>11</sup> E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, PIW, Warszawa 1984.

niż w głównych nurtach drugiego przełomu antypozytywistycznego w socjologii, była punktem wyjścia do analizy miłości, której dokonał Niklas Luhmann w wydanej w 1982 r. pracy *Semantyka miłości*<sup>12</sup>. Książka ta szybko stała się podstawowym punktem odniesienia dla socjologicznych analiz problematyki miłości<sup>13</sup>.

Dla procesu wprowadzania miłości w obszar prawomocnych tematów socjologii duże znaczenie miała zatem zmiana narzędzi poznawczych. Nowe kategorie teoretyczne i badawcze pozwoliły na takie ujęcie, które przywracało zagadnieniu jego społeczny charakter. Przyjęcie, że interakcje i procesy symboliczne są mechanizmami reprodukcji porządku społecznego, umożliwiło rozumienie miłości wykraczające poza przeciwstawianie jej normom społecznym. Miłość została uznana za jeden z ważnych obszarów odtwarzania się życia społecznego, a nawiązujący relację miłosną nie byli już umieszczani poza społeczeństwem. Potraktowanie miłości jako „poważnego” tematu socjologicznego sprawiło, że wielu socjologów wywodzących się z różnych orientacji teoretycznych zainteresowało się tą problematyką. Miłość zaczęto analizować na przykład z punktu widzenia konfliktów klasowych, dominacji czy rytuałów społecznych. Powrót miłości do socjologicznej problematyki przejawia się w zwiększeniu liczby poświęconych jej prac oraz w różnorodności perspektyw, z jakich jest ona badana.

Rozważając uwarunkowania ponownego zainteresowania się socjologów miłością nie można pominąć, obok przemian w ramach samej dyscypliny, zmian rzeczywistości społecznej. Miłość przestała nosić znamiona „pewnego szaleństwa, bardzo rzadkiego we Francji”<sup>14</sup>. Stała się bardzo istotnym elementem współczesnej kultury. Nawet jeśli nie jest uważana za zjawisko powszechne, to z całą pewnością za zjawisko powszechnie pożądane, i to zarówno jako kulturowy ideał, jak i przedmiot pragnień „zwykłych ludzi”. Jak wskazuje Eva Illouz, znacząca pozycja miłości w kulturze współczesnej wiąże się ze zmianami w trzech obszarach życia społecznego<sup>15</sup>. Po pierwsze, z przemianami demograficznymi i zmianami w organizacji rodziny — zawieranie małżeństw w ramach rozszerzonych rynków małżeńskich zaczęło być koordynowane przez dopasowanie osobowości, a nie, jak wcześniej, przez kontrakt. Po drugie, z transformacją relacji między miłością a sferą gospodarki jako źródła środków ekspresji osobowości i wzorów konsumpcji romantycznej. Po trzecie, z ewolucją funkcjonowania utopii w społeczeństwach współczesnych — miłość stała się podstawowym obszarem doświadczania relacji międzyludzkich wyzwolonych ze

---

<sup>12</sup> N. Luhmann, *Semantyka miłości*, tłum. J. Łoziński, Scholar, Warszawa 2003.

<sup>13</sup> Wcześniejsze prace z francuskiego obszaru językowego, obie wydane w 1977 r.: Rolanda Barthesa *Fragmety dyskursu miłosnego* (tłum. M. Bieńczyk, KR, Warszawa 1999) oraz Pascala Brucknera i Alaina Finkielkrauta (*Le nouveau désordre amoureux*, Seuil, Paris 1977), nie odegrały podobnej roli w socjologii jak praca Luhmanna.

<sup>14</sup> Stendhal, *O miłości*, tłum. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1957, s. 19.

<sup>15</sup> E. Illouz, *Consuming Romantic Utopia. Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1997.

społecznych ograniczeń statusu czy władzy. Choć tezy Illouz odnoszą się w dużej mierze do kultury amerykańskiej, zachowują jednak trafność w odniesieniu do przemian całej kultury współczesnej, a przynajmniej kultury społeczeństw Zachodu.

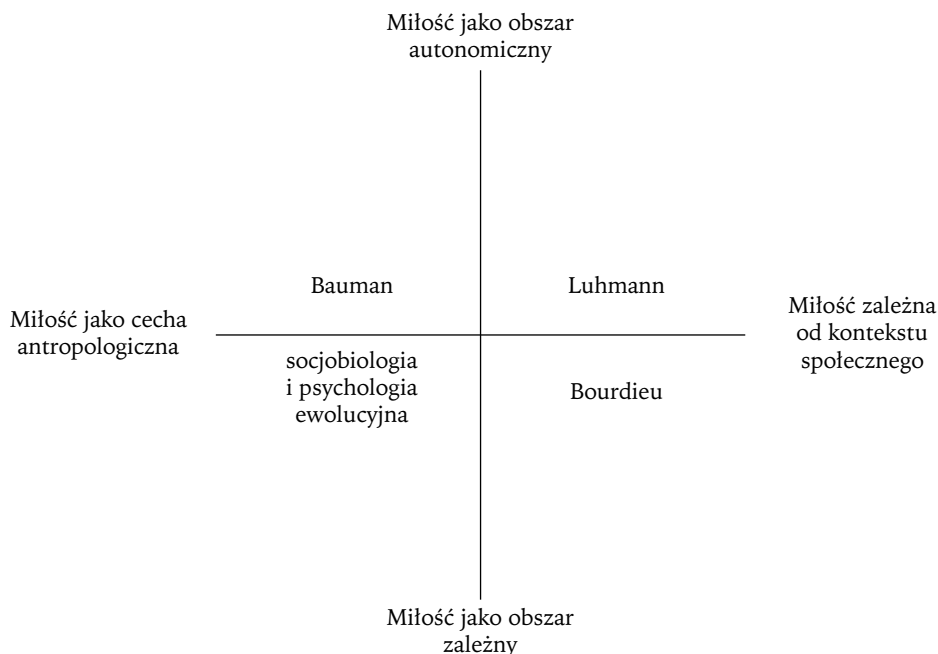
#### SPOSOBY UJMOWANIA MIŁOŚCI W SOCJOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

Proces wprowadzania tematyki miłości w obszar prawomocnych tematów socjologicznych dokonywał się, co prawda, dzięki zwiększonemu zainteresowaniu zagadnieniami komunikacji, ale ten sam temat został podjęty na gruncie różnorodnych orientacji teoretycznych. W celu zobrazowania zróżnicowania stanowisk zaproponuję klasyfikację sposobów ujmowania miłości w socjologii. Nie chodzi mi przy tym o wyczerpujący przegląd wszystkich możliwych stanowisk, ale o zarysowanie podstawowych osi, które tłumaczą zasadnicze, moim zdaniem, różnice w teoretycznym i badawczym podchodzeniu do miłości w socjologii. Rekonstrukcja prac poszczególnych autorów pozwoli dokładniej pokazać, na czym owe różnice polegają.

Moja propozycja klasyfikacji opiera się na wykorzystaniu podziałów wynikających z odpowiedzi na dwa podstawowe pytania. Po pierwsze, czy miłość jest cechą antropologiczną, właściwą człowiekowi w ogóle, niezależnie od różnic kulturowych i zmiennych kontekstów historycznych? Po drugie, czy miłość jest zjawiskiem autonomicznym, nie podlegającym redukcji do zjawisk zewnętrznych wobec niej samej? Odpowiedzi na te pytania dają cztery możliwe stanowiska. Pierwsze polega na założeniu, że miłość jest cechą antropologiczną, której nie można wyjaśnić przez zredukowanie do jakiegoś innego wymiaru niż ona sama, na przykład do ogólnych mechanizmów ewolucyjnych. Miłość jest częścią kondycji ludzkiej i rządzi się swoistymi prawami. Stanowisko takie zdaje się reprezentować Zygmunt Bauman, niejako wbrew swojemu popularnemu wizerunkowi skrajnego relatywisty. Na gruncie drugiego stanowiska także zakłada się, że miłość jest cechą antropologiczną, ale przekonanie to uzupełnia się tezą o jej nieautonomicznym charakterze. Miłość można wyjaśnić przez odwołanie się do zewnętrznych, fundamentalnych mechanizmów, odpowiedzialnych za jej kształt i dynamikę. Taką koncepcję miłości przedstawia socjobiologia i psychologia ewolucyjna, akceptujące powszechność miłości i jednocześnie redukujące ją do procesów biologicznych i ewolucyjnych. Trzecie stanowisko opiera się na przeczących odpowiedziach na oba pytania. Miłość nie jest ani cechą antropologiczną, ani obszarem autonomicznym. Związana jest z historycznie zmiennymi warunkami życia społecznego i można ją zrozumieć przez odniesienie do innych mechanizmów życia społecznego. Taki sposób rozumienia fenomenu miłości znajdujemy w niektórych pracach Pierre'a Bourdieu. Miłość wiązana jest tu z przemianami społeczeństw nowoczesnych i łączy się bezpośrednio z problematyką reprodukcji klasowej i zagadnieniami dominacji. Czwarte stanowisko opiera się na akceptacji tezy o autonomicznym charakterze

miłości i odrzuceniu przekonania, że jest ona cechą antropologiczną. Taki sposób ujęcia miłości proponuje Niklas Luhmann, który miłość traktuje jako jedno ze zgeneralizowanych mediów komunikacji, a jego wyłonienie wiąże z procesem różnicowania się nowoczesnych systemów społecznych. Specyfikę miłości jako jednego z podsystemów wyjaśnić można jednak wyłącznie przez analizę jego szczególnej semantyki.

Powyższą klasyfikację można przedstawić w formie następującego wykresu:



### MIŁOŚĆ W SŁUŻBIE EWOLUCJI — SOCJOBIOLOGIA I PSYCHOLOGIA EWOLUCYJNA

Przedmiotem dalszych rozważań będą socjobiologia i psychologia ewolucyjna, przy czym dla obu tych orientacji teoretycznych używam terminu „socjobiologia”, istnieje bowiem wyraźna ciągłość sposobu problematyzowania przez nie rzeczywistości społecznej — zasadnicze znaczenie przypisują biologicznym podstawom życia społecznego<sup>16</sup>.

Socjobiologia nie ma opierać się na prostej konstatacji biologicznej determinacji zachowań człowieka, bo nie o samego człowieka tu chodzi. Podstawowym

<sup>16</sup> Istnieją również inne ścieżki rozwoju socjologii, które odwołują się do pojęć ewolucyjnych przy opisie interakcji społecznych i ewolucji kulturowej. Zob. J. Poleszczuk, *Biologiczne inspiracje w teorii socjologicznej*, w: *Dziedzictwo Stefana Nowaka*, A. Sulek (red.), Instytut Socjologii UW-Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa 1992, s. 151.

przedmiotem refleksji jest proces ewolucji. W procesie tym pojawiają się rozmaite formy życia, które dążą do samozachowania i reprodukcji. Ewolucja nie jest procesem chaotycznym dzięki powiązaniu dwóch mechanizmów: selekcji i adaptacji. Selekcja polega na wyłączeniu z procesu ewolucji tych form życia, które nie są w stanie sprostać wymogom adaptacji, czyli podjąć wysiłku samozachowania w danych warunkach. Mechanizmy selekcji i adaptacji określają relacje między powtórzeniem a wariacją występowania danych cech (np. długości dzioba u ptaków, szybkości biegu itd.) w czasie. Ewolucja jest procesem opartym na nieciągłościach i lokalnych wynalazkach adaptacyjnych<sup>17</sup>. Wygrać nie muszą ani silniejsi, ani więksi. Wygrają ci, którym uda się przeżyć w zmiennych warunkach<sup>18</sup>. Proces ewolucji nie jest drogą do doskonałości, ale pulsowaniem życia. Ma on swoje mechanizmy, ale nie ma ostatecznego celu i sensu.

Socjologów interesują poszczególne wynalazki ewolucyjne, które zadecydowały o sukcesie adaptacyjnym człowieka, na przykład cechy związane z jego budową anatomiczną, takie jak wyprostowana postawa, przeciwstawny kciuk, brak owłosienia, podwójnie wysklepiona stopa, duża głowa i mózg, a zwłaszcza dwupłciowość. Dwupłciowość jako strategia reprodukcyjna jest ryzykowna i deficytowa, daje jednak wielkie możliwości: „Reprodukcyjne organy człowieka mają tak złożoną budowę anatomiczną, że ich funkcjonowanie łatwo ulega poważnym zaburzeniom, takim jak ciąża pozamaciczna lub choroby weneryczne. Czynności zalotów trwają dłużej niż wymaga tego minimalna potrzeba przekazania sygnału. Kosztują wiele energii i są wręcz niebezpieczne [...]. Co więcej, reprodukcja płciowa powoduje automatycznie deficyt genetyczny. Jeżeli organizm rozmnaża się drogą bezpłciową, całe jego potomstwo jest identyczne jak on. Jeżeli, z drugiej strony, organizm godzi się na seksualne partnerstwo z innym, nie spokrewnionym organizmem, połowa genów każdego z jego potomków ma obce pochodzenie.[...] Dlaczego więc rozwinęło się zróżnicowanie płciowe? Podstawowa odpowiedź brzmi: — zróżnicowanie płciowe stwarza różnorodność. A różnorodność jest sposobem, w jaki rodzic asekuje swoje stawki przeciwko nie dającym się przewidzieć zmianom środowiska”<sup>19</sup>. Nawet jeśli rozmnażanie płciowe jest czasochłonne i narażone na komplikacje, nawet jeśli dzieci czasami wcale nie przypominają rodziców, to strategia ta na dłuższą metę jest opłacalna. Dzięki niej zwiększa się prawdopodobieństwo dopasowania potomstwa do środowiska i zmniejsza ryzyko selekcji o katastrofalnych rozmiarach.

Socjologowie wskazują, że wyposażenie biologiczne człowieka to efekt jego związków ze środowiskiem, które było pierwotnym obszarem jego formowania się — afrykańskiej sawanny. Wyprostowana postawa pozwalała podczas

<sup>17</sup> J. Poleszczuk, *Biologiczne inspiracje w teorii socjologicznej*, cyt. wyd., s. 149–168.

<sup>18</sup> E. O. Wilson, *Od socjologii do socjologii*, w: B. Szacka, J. Szacki (red.), *Człowiek zwierzę społeczne*, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 289–290.

<sup>19</sup> E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, PIW, Warszawa 1988, s. 159–160.



ruchu utrzymać głowę ponad poziomem traw, uwolnione ręce i przeciwstawny kciuk umożliwiały sprawne posługiwanie się narzędziami, a utrata owłosienia sprzyjała chłodzeniu organizmu podczas afrykańskich upałów.

Srodowisko sawanny wyznaczało także warunki, w jakich realizowała się reprodukcja. Jej charakter określiły wymogi związane z wychowaniem potomstwa. Dzieci człowieka wymagają bowiem długiej i absorbującej opieki. Wysiłek ten ponosi samica, co ogranicza jej możliwości zbierania pokarmu czy ochrony przed drapieżnikami. Wychowanie dzieci jest czynnością wymagającą pomocy innych osobników. Wydawałoby się więc, że opieka nad potomkiem powinna być ważna dla samca, który jest z dzieckiem związany genetycznie. Socjobiologowie twierdzą jednak, że samiec i samica mają odmienne strategie reprodukcyjne, co wynika z uwarunkowań biologicznych: „Jeżeli mężczyźnie dana byłaby pełna swoboda działań, teoretycznie mógłby w ciągu swego życia zapłodnić tysiące kobiet. [...] jeden samiec może zapłodnić wiele samic, lecz samica może być zapłodniona tylko przez jednego samca”<sup>20</sup>. Strategia mężczyzn polega na dążeniu do zapłodnienia jak największej liczby kobiet i splotenia jak największej liczby potomków. Dla kobiet natomiast jedynym wymogiem byłby wybór partnera o dobrym materiale genetycznym. Byłby, gdyby wymogi wychowania dzieci nie stwarzały problemu reprodukcyjnego. Jego rozwiązanie możliwe stało się dzięki pewnemu ewolucyjnemu wynalazkowi: „Ruja czy okres «grzania się» samic został zastąpiony przez dosłownie nieprzerwaną aktywność płciową. Kopulacja nie jest inicjowana przez reakcje na konwencjonalne oznaki rui naczelnych, takie jak zmiana zabarwienia skóry wokół żeńskich narządów płciowych i wydzielanie feromonów, lecz przez rozbudowaną grę miłosną wymagającą wzajemnego pobudzania się przez partnerów”<sup>21</sup>. Dla samicy na sawannie, jak widać, ważniejsze niż wybór partnera było zatrzymanie go przy sobie i dzieciach. Ciągła dostępność seksualna i brak widocznych oznak owulacji stały się narzędziem zbliżającym samca do samicy. Samiec, aby uzyskać pewność zapłodnienia, musiał stale towarzyszyć samicy i powtarzać kopulację wielokrotnie. Ciągła dostępność seksualna samicy miała też stanowić nagrodę dla samca, kiedy już pojawi się potomstwo. Tu jednak pojawia się deficyt omawianej strategii. Seks nie może być nagrodą za opiekę nad samica i potomstwem, po prostu dlatego, że strategie reprodukcyjne samców nie są nakierowane na zażywanie przyjemności. Celem reprodukcji dla nich jest bowiem rozprzestrzenianie swego materiału genetycznego, a więc kontakt z jak największą liczbą samic. Duża liczba zbliżeń z wieloma samicami ma więc wielkie przewagi nad wieloma zbliżeniami z jedną, nie przynosząc zresztą zmniejszenia odczuwanej przyjemności. Choć strategia ciągłej dostępności seksualnej pomaga utrzymać samca przez określony czas, nie zapewnia wystarczająco długiego okresu opieki. Pojawiło się jednak „coś więcej”, co zwiększało

<sup>20</sup> Tamże, s. 161–162.

<sup>21</sup> E. O. Wilson, *Od socjologii do socjologii*, cyt. wyd., s. 283–284.

szanse przeżycia potomstwa dzięki przedłużonej opiece obojga rodziców. Tym „czymś” była właśnie miłość.

Jak pisze Diane Ackerman: „Dokonując «selekcji» zdolności do miłości jako podstawowego elementu naszej biologii, ewolucja uczyniła nas tym, czym jesteśmy. Wbrew temu, co twierdzą filozofowie, moralści, teoretycy, teściowie i psychologowie z poradni małżeńskich, miłość nie jest kwestią wyboru. To imperatyw biologiczny. Tak jak ewolucja upodobała sobie istoty ludzkie zdolne do przyjęcia pozycji wyprostowanej, upodobała sobie również ludzi — bo umieją kochać. Była im przychylna, ponieważ miłość ma wielką wartość w procesie przetrwania. Ci, którzy odczuwali miłość, dbali o przeżycie swojego potomstwa. Potomstwo dziedziczyło zdolność do miłości, żyło dłużej i licznie się rozmnażało. Z czasem skłonność do miłości stała się częścią naszego posagu genetycznego i zakorzeniła się głębiej niż zwykła predyspozycja, podatność czy spadek. Bogactwo miłości udzieliło się naszym wielkim życiowym przedsięwzięciom”<sup>22</sup>. Zjawisko miłości jest kolejnym wynalazkiem ewolucyjnym, który osadził się w naszej biologii jako efekt procesów selekcji i adaptacji. Potomstwo samców kierujących się strategią zapładniania jak największej liczby samic miało na sawannie o wiele mniejsze szanse przeżycia niż potomstwo samców „opiekuńczych”. Cecha opiekuńczości i silnego związku między samcem i samicą utrzymywała się przez tysiąclecia i stała się częścią biologicznej natury człowieka.

Gdy znamy mechanizm wytworzenia się miłości, nie dziwią nas uniwersalne kryteria, jakie u ludzi decydują o wyborze partnera: „Jest korzystne z punktu widzenia gatunku, aby mężczyźni zakochiwali się w kobietach, które wydają liczne potomstwo. Młodość, gładka skóra, błyszczące oczy, bujne włosy, zgrabne ciało i pogodne usposobienie, wszystko to są oznaki zdrowia oraz żywotności, tak ważnych dla płodności. Cenione przez kobiety bogactwo jest z kolei świadectwem władzy, prestiżu, powodzenia, zdolności utrzymania innych osób. I dobre są ku temu powody: z biologicznego punktu widzenia jest korzystne, by niewiasta upodobała sobie kogoś, kto potrafi zatroszczyć się o dzieci”<sup>23</sup>. Porzućmy złudzenia, mówią socjobiologowie, miłość to tylko zakorzeniony w biologii mechanizm ewolucyjny. Niezbitym tego dowodem ma być jej nietrwałość<sup>24</sup>. Podobnie jak kryteria wyboru partnera, nietrwałość miłości ma swoje ewolucyjne podłoże i jest przejawem strategii seryjnej monogamii — zawierania kilku monogamicznych związków w ciągu życia danego osobnika. Najwięcej związków rozpada się w czwartym roku trwania. To czas wystarczający do spłodzenia potomka i odchowania go na tyle, by zdobył niezbędną na sawannie umiejętność samodzielnego podążania za matką. Choć miłość powszechnie uważa się

---

<sup>22</sup> D. Ackerman, *Historia naturalna miłości*, tłum. D. Gostyńska, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 180–181.

<sup>23</sup> H. E. Fisher, *Anatomia miłości. Historia naturalna monogamii, cudzołóstwa i rozrodu*, tłum. Joteł, Zysk i s-ka, Poznań 1994, s. 51.

<sup>24</sup> Tamże, s. 134.

za związek kobiety i mężczyzny, jego prawda ujawnia się w dzieciach. Istnienie miłości służy zwiększeniu szans reprodukcyjnych potomstwa.

#### MIŁOŚĆ KLASOWEGO PRZEZNACZENIA — PIERRE BOURDIEU

Poniższe uwagi odnoszą się przede wszystkim do tez z pracy *Dystynkcja*, w której miłość ujmował Bourdieu jako jeden z mechanizmów dominacji występujących w agonicznych relacjach klasowych<sup>25</sup>. Później zmienił zapatrywania i w *Męskiej dominacji*<sup>26</sup>, jednej ze swych ostatnich książek, ujmuje to zjawisko jako praktykę społeczną stanowiącą wyjątek w logice dominacji.

Bourdieu przyznaje, że w nowoczesnych społeczeństwach istnieje wiele autonomicznych sfer, takich jak polityka, nauka czy sztuka, lecz nie oznacza to zaniku zróżnicowania klasowego. Klas społecznych nie należy jednak wiązać z jakimś jednym, zasadniczym wymiarem życia społecznego, który zostanie uznany za „ostatnią instancję”. Klasa nie jest też po prostu grupą definiowaną przez konfigurację wybranych cech. Klasy nie można rozumieć substancjalnie, istnieją nie poszczególne klasy, ale systematyczne relacje między klasami. Klasowość jest wielowymiarową matrycą uobecniającą się przez różnicowanie praktyk społecznych: „Klasa społeczna nie jest definiowana ani przez pojedynczą cechę (nawet tę najbardziej determinującą, jak wielkość i skład kapitału), ani przez zespół cech (płeć, wiek, pochodzenie społeczne, przynależność etniczna — na przykład proporcja białych w stosunku do czarnych, albo autochtonów w stosunku do imigrantów — dochód, wykształcenie itd.), ani nawet przez łańcuch cech wypływających z jakiejś fundamentalnej właściwości (stosunek do środków produkcji) na zasadzie przyczyny i skutku, warunkowania i bycia uwarunkowanym. Klasę społeczną określa struktura relacji pomiędzy wszystkimi istotnymi właściwościami, nadająca szczególną wartość każdej z nich i efektom, jakie wywierają one na poszczególne praktyki”<sup>27</sup>.

Istnienie klas przejawia się w najbardziej banalnych praktykach życia codziennego. Habitus jako zespół dyspozycji umożliwiających praktyczne działanie ma bowiem przede wszystkim charakter klasowy. Zwyczajne praktyki, takie jak uprawianie sportu, jedzenie czy wybór ubrania, stają się przejawem walki klasowej: „Smak na pewnego rodzaju potrawy zależny jest od wyobrażeń, jakie każda z klas ma na temat ciała i związku pożywienia z ciałem, to znaczy jego wpływu na siłę, zdrowie i piękno; [...] Klasa robotnicza skłonna jest bardziej doceniać siłę (męskiego) ciała niż jego kształt i ceni produkty zarazem tanie i pożywne, kadry kierownicze preferują zdrową żywność, smakowitą, lekką i nie tuczącą. Smak, kultura klasowa przemieniona w naturę, to znaczy ucieleśniona, pozwala na ukształtowanie ciała klasowego. To ucieleśniona

<sup>25</sup> P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, tłum. P. Biłos, Scholar, Warszawa 2006.

<sup>26</sup> P. Bourdieu, *Męska dominacja*, tłum. L. Kopiciewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

<sup>27</sup> Tamże, s. 106.

zasada klasyfikacji, kierująca wszystkimi formami ucieleśnienia, wybiera i modyfikuje wszystko, co ciało wchłania, trawi i przyswaja zarówno fizjologicznie, jak i psychologicznie”<sup>28</sup>.

Cielesność życia społecznego ujęta jest tu odmiennie niż w sojobiologii. Ciało nie jest elementem procesów naturalnych, ale miejscem kumulacji różnic społecznych i narzędziem odtwarzania dystansów społecznych. Ucieleśnienie różnic klasowych pozwala jednocześnie na ich zakrycie, ponieważ aktorzy społeczni uważają ciało za obszar całkowicie naturalny.

Bourdieu przekonuje nas zatem, że klasowość nie jest jednym z wymiarów życia społecznego, uobecniającym się na przykład na rynku pracy, ale obecna jest w najbardziej osobistych i codziennych praktykach. Miłość przeżywana przez aktorów społecznych jako cudowne i przypadkowe spotkanie nie jest tu żadnym wyjątkiem: „Smak to instancja łącząca, łączy kolory, ale także ludzi, którzy tworzą «dobrze dobrane pary» [...]. Ci, którzy nam się podobają, używają w działaniu smaku, którego i my używamy, postrzegając ich praktyki. Dwie osoby nie mogą dać sobie lepszego dowodu na powinowactwo smaków nad apetyt, jaki mają na siebie. Tak jak miłośnik sztuki znajduje dla siebie *raison d'être* w odkryciu, które wydawało się czekać całą wieczność na oko odkrywcy, tak kochankowie czują się «usprawiedliwieni w swym istnieniu», jakby powiedział to Sartre, «stworzeni dla siebie», uformowani jako cel i *raison d'être* innego bytu, znajdują całkowite oparcie w swojej egzystencji i dlatego akceptują, uznają w swych najbardziej przypadkowych cechach, sposobie śmiania się lub mówienia, w skrócie w arbitralności swego bycia i działania, biologiczne i społeczne przeznaczenie. Miłość jest także sposobem miłowania swego przeznaczenia w kimś innym oraz uczuciem bycia kochanym w swym przeznaczeniu”<sup>29</sup>. Cudowność doświadczenia miłości, podobnie jak w przypadku doświadczenia estetycznego, zachowana jest dzięki temu, że aktorzy nie stawiają pytań o jego warunki<sup>30</sup>. Poczucie idealnego dopasowania, rozumienie się bez słów, „przypadkiem” odnajdywane podobieństwa, wszystkie te charakterystyczne dla miłości praktyki, stają się możliwe dzięki harmonii klasowo uwarunkowanych *habitusów* kochanków. Specyficzne upodobania, na przykład zamiłowanie do atletycznej sylwetki albo szczupłych kończyn, które wydają się wyrazem idiosynkratycznych skłonności, są zastosowaniem klasowo ukształtowanych kategorii smaku.

Zaproponowane przez Bourdieu rozumienie miłości jako miłości przeznaczenia jest kontynuacją standardowego dla refleksji socjologicznej wątku reprodukcji społecznej dokonującej się przez dobór partnerów. Jednak o ile wcześniej miłość była uznawana za zagrożenie dla porządku reprodukcji, u Bourdieu funkcjonuje jako gwarant klasowej endogamii. Ta zmiana w sposobie rozumie-

<sup>28</sup> Tamże, s. 190.

<sup>29</sup> Tamże, s. 243.

<sup>30</sup> P. Bourdieu, A. Darbel, *L'Amour de l'art*, Minuit, Paris 1969, s. 161.

nia roli miłości wiąże się z przywoływanymi już przemianami rzeczywistości społecznej. Bourdieu jest jednym z socjologów, którzy zauważają, że małżeństwo z miłości wyparło małżeństwo kontraktowe. Zmiana ta jednak, jak dowodzi autor *Dystynkcji*, nie oznacza wcale większej dowolności w zawieraniu związków. Wybór partnera ze względu na „harmonię dusz” staje się nawet skuteczniejszym, bo niezauważalnym mechanizmem zapewniającym klasową endogamię<sup>31</sup>.

Trzeba pamiętać, że przyciąganie się partnerów nie jest niewinnym magnetyzmem. Wszystkie praktyki społeczne są przecież przejawem rywalizacji. Praktyki miłosne nie tylko pozwalają zachować homogeniczność poszczególnych klas, ale także odtwarzają hierarchię klasową. Rozważania o miłości pojawiają się u Bourdieu w powiązaniu z rozważaniami o smaku, którego wyrazem są style życia. Style życia, choć realizują się w wielu przestrzeniach o względnej autonomii, są jednak zhierarchizowane. Hierarchia nie opiera się wyłącznie na różnicach ilościowych w posiadanych kapitałach, gdyż są one ściśle powiązane z różnicami natury jakościowej. Ich charakter określa dystans wobec konieczności. Praktyki klas niższych cechuje, jak mówi Bourdieu, wybór konieczności. Klasy niższe po prostu kupują, po prostu jedzą i po prostu się ubierają. Klasy średnie cechuje pragnienie awansu. Pragnienie uwolnienia się od swego przeciwnego losu skazuje jednak członków klasy średniej na naśladownictwo stylu życia klas wyższych. W ten sposób praktyki kulturowe klasy średniej pozostają zawsze tylko pretensjonalną imitacją. Klasę wyższą cechuje dystans wobec konieczności, którego wcieleniem jest bezinteresowna kontemplacja dzieła sztuki. Choć wszystkie klasy posiadają jakiś smak, dla klasy wyższej zarezerwowany jest Smak. Dobra podlegają redystrybucji, ale tym, co ostatecznie nie daje się zmienić nawet (choć należałoby chyba powiedzieć zwłaszcza) największym wysiłkiem woli, pozostanie ucieleśniony smak. Właśnie ten nie podlegający łatwemu przyswojeniu element, decydujący o stylu życia klasy wyższej, jest źródłem jej kulturowej dominacji, która w równej mierze co na narzuceniu opiera się na uwodzeniu.

Bourdieu nigdzie nie sugeruje, że analogicznie jak o smaku i Smaku można mówić o miłości i Miłości. Miłość jest ważnym elementem reprodukcji, ale nie definiuje samej logiki dominacji. Praktyki kochanków różnicują się i odtwarzają społeczne dystanse, tak jak w przypadku innych praktyk kulturowych. Ten sposób ujęcia związków dominacji z miłością potwierdzają inspirowane

---

<sup>31</sup> Bourdieu analizował także warunki, w jakich upowszechnienie się ideału miłości, rozumianej jako ekspresja osobowości, wchodzi w konflikt z reprodukcją tradycyjnych społeczności wiejskich. Odnosi się to zwłaszcza do jego analiz starokawalerstwa chłopów w Pirenejach. Bourdieu ukazuje, że niemożność znalezienia partnerki przez mężczyzn pozostających na gospodarstwie wiązała się, obok kwestii materialnych, także z różnicami symbolicznymi. Kawalerowie z miasta górowali nad kawalerami ze wsi sposobem ubierania się, tańczenia i konsumowania wolnego czasu, czyli w zakresie wszystkich tych praktyk, które traktowane są jako ekspresja osobowości. P. Bourdieu, *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Bearn*, Seuil, Paris 2002.

teorią Bourdieu badania Evy Illouz<sup>32</sup>. Różnice społeczne zaznaczają się oczywiście w odmiennych ze względu na zasoby finansowe możliwościach realizacji praktyk uznawanych za wyraz miłości. Posiadający wysokie dochody łatwiej mogą sobie pozwolić na romantyczną wycieczkę, wizytę w restauracji czy zakup drogich upominków. Mniejsze dochody oznaczają automatycznie mniejsze możliwości i bycie skazanym na substytuty w postaci pikników czy skromniejszych upominków. Zróżnicowanie konsumpcji można jednak rozumieć jako wyraz dystansów klasowych, ograniczonych do różnic w zasobach. Badania Illouz przynoszą ważniejsze ustalenia dotyczące różnic jakościowych. Dystans między badanymi przejawiał się w odmiennym stosunku do dominujących kulturowych wyobrażeń praktyk romantycznych. Respondenci z klas niższych bez wahania uznawali najbardziej popularne formy kulturowe, takie jak spacer po plaży czy obiad w restauracji, za adekwatny obraz i wyraz miłości. Właściwy klasom wyższym Smak przejawiał się przede wszystkim w zaznaczaniu niezamkniętego charakteru praktyk romantycznych, nie był on bowiem prostą negacją stereotypowych form kulturowych. Respondenci z klas wyższych także wskazywali na spacery plażą jako zachowanie romantyczne. Istotne jest jednak to, że członków tych klas cechują większe możliwości definiowania zakresu praktyk romantycznych. Dominujące reprezentacje praktyk romantycznych lokują miłość poza czasem i przestrzenią rutyny dnia codziennego (podróże, jedzenie w restauracjach itd.). Klasy niższe respektują tak wyznaczone granice. Inaczej rzecz ma się w przypadku przedstawicieli klas wyższych, którzy za czynności romantyczne uznają także takie praktyki, jak wspólne czytanie gazet czy zmywanie. Klasę wyższą wyróżnia nie tylko konsumpcja najdroższych dóbr, ale przede wszystkim autonomia w definiowaniu tego, co prawomocne. Właśnie na tym polegać ma charakterystyczna dla Smaku „cudowna” zdolność transformacji zwykłych praktyk w wyjątkowe doświadczenia i czynienie cnoty z braku konieczności.

Bourdieu rozumie miłość jako mechanizm klasowej reprodukcji nowoczesnych społeczeństw i jedną z praktyk kulturowych, przez które realizuje się logika dominacji. Oznacza to niejako podwójny brak autonomii. Po pierwsze, miłość, funkcjonując jako gwarant społecznego przeznaczenia aktorów, jest sprowadzona do roli urządzenia usprawniającego porządek klasowej endogamii. Po drugie, kulturowa dominacja nie uobecnia się w praktykach miłosnych na specyficznych dla miłości prawach, ale jest odbiciem klasowej hierarchizacji smaków. Można zarzucać Bourdieu redukcjonizm, jednak nie sposób nie docenić subtelności jego argumentacji. Wychodząc od danych zaświadczających o klasowej endogamii, nie poprzestaje na nich i ukazuje mechanizmy, które sprawiają, że aktorzy są dla siebie atrakcyjni, rozumieją się bez słów i doświadczają idealnego dopasowania.

---

<sup>32</sup> E. Illouz, *Consuming Romantic Utopia*, cyt. wyd., s. 247–287.

## MIŁOŚĆ JAKO KOD — NIKLAS LUHMANN

Znaczenie prac Niklasa Luhmanna dla ponownego wprowadzenia miłości w orbitę zainteresowań socjologii było już sygnalizowane. *Semantyka miłości*, ukazująca znaczenie problematyki miłości w powiązaniu z takimi zjawiskami jak przemiany społeczeństw nowożytnych czy warunki wyłaniania się nowoczesnego indywidualizmu, stała się jedną z tych prac, które należą do kanonu w zakresie rozważań o współczesności. Poświęcona jest analizie historycznych przemian procesów komunikacji. Drobiazgowa analiza materiału historycznego jest w niej mocno powiązana z teoretyczną refleksją nad ewolucją systemów społecznych.

Podstawowy temat *Semantyki miłości* to oczywiście miłość, ale rozstrzygnięcia tego, czym ona właściwie jest, są ściśle powiązane z tezami dotyczącymi ewolucji złożoności systemów społecznych i przejścia od społeczeństw hierarchicznie zróżnicowanych do społeczeństw zróżnicowanych funkcjonalnie. Luhmannowska wizja społeczeństwa nowoczesnego nawiązuje do Weberowskiego wątku modernizacji jako różnicowania się bytu społecznego. Nowoczesne systemy społeczne dzielą się na podsystemy (jak gospodarka, prawo, nauka, religia) funkcjonujące według odmiennych logik. Każdy podsystem jest jednocześnie autonomicznym systemem, podtrzymującym konstytutywną różnicę złożoności, która wydziela go z otoczenia, i organizującym *autopoiesis* wokół specyficznego dla siebie kodu — uogólnionego medium komunikacji. Luhmannowska wizja społeczeństwa nowoczesnego jako systemu funkcjonalnie zróżnicowanego jest próbą wyjścia poza tradycyjne socjologiczne ujęcie problematyki złożoności. System nie jest po prostu złożeniem części. Nie można także mówić o centrum. Żadnemu z podsystemów (np. ekonomii czy polityce) nie przysługuje rola podstawowej rzeczywistości. Społeczeństwo funkcjonalnie zróżnicowane jest systemem reprodukującym się poprzez operacje poszczególnych podsystemów, z których żaden nie ma możliwości kontroli nad całością.

*Semantyka miłości* jest polemiką z tezą o dominacji relacji bezosobowych w społeczeństwach nowoczesnych. Doświadczenie „nieznośnej lekkości” stosunków bezosobowych i wiążące się z nim często poczucie wyobcowania jest specyfiką nowoczesności, nie można jednak przyjmować, że jest to cecha wszystkich relacji społecznych w społeczeństwach funkcjonalnie zróżnicowanych. Nowoczesność rzeczywiście stwarza warunki do rozprzestrzeniania się relacji bezosobowych, związanych z logiką takich podsystemów jak prawo czy gospodarka, ale jednocześnie umożliwia pogłębienie relacji osobowych w takich obszarach jak miłość. Sfera doświadczeń osobistych i zachowań cielesnych jest dla kochanków dostępna i ważna. Relacja miłosna opiera się na intensyfikacji interpenetracji międzyludzkiej<sup>33</sup>. Jest to możliwe dzięki wyłonieniu się społecznych warunków praktykowania intymności: „[...] rzeczą ogromnie ważną

<sup>33</sup> N. Luhmann, *Semantyka miłości*, cyt. wyd., s. 14.

jest to, że na poziomie komunikacji istnieją reguły i kodeksy, które stanowią, iż w określonych układach należy być otwartym na wszystko, co dotyczy innej osoby, i nie można wykazywać obojętności dla tego, co uważa ona za istotne. [...] I o ile międzyosobowa interpenetracja wzmaga się faktycznie w sposób *ciągły*, jeśli tylko społeczeństwo zapewnia odpowiednią ku temu przestrzeń i powstrzymuje się od ingerencji, to na poziomie reguł komunikacji zabezpieczenie takiej możliwości musi dokonywać się w sposób *nieciągły*”<sup>34</sup>. Nieciągłość, którą przywołuje Luhmann, to nieciągłość kodu, a dokładniej mówiąc — uogólnionego medium komunikacji i towarzyszącej mu semantyki.

Charakterystyczna dla społeczeństw nowoczesnych wzrastająca złożoność systemów społecznych zwiększa nieprawdopodobieństwo komunikacji: „Paleta możliwości, z których dokonuje się wyboru, co trzeba zakomunikować, ulega rozszerzeniu, a w efekcie bardziej nieprawdopodobna staje się motywacja do transmisji i odbioru wyników selekcji [...]”<sup>35</sup>. Uogólnione media komunikacji pozwalają jednak uprawdopodobnić komunikację w warunkach wysokiego nieprawdopodobieństwa. Funkcjonowanie kodu polega na zorganizowaniu *autopoiesis* podsystemu wokół binarnego schematu. Dzięki temu komunikacja danego podsystemu stabilizuje się. Na przykład w gospodarce samoorganizacja następuje wokół kodu płaci/nie płaci, w nauce prawda/nieprawda itd.

Miłość ujmowana jest przez Luhmanna właśnie w kategoriach kodu, a nie na przykład emocji. Miłość jako uogólnione medium komunikacji była ewolucyjną odpowiedzią na wzrost osobowego charakteru komunikacji. W społeczeństwie funkcjonalnie zróżnicowanym jednostki nie są już ujmowane jako członkowie klasy czy mieszkańcy danego miasta, ale jako byty społecznie zdyslokowane i niepowtarzalne: „Taki kierunek różnicowania [...] w przypadku konkretnej osoby oznacza rosnącą skłonność do tego, by własną odmiennością od otoczenia (w wymiarze czasowym: dzieje i przeszłość tej odmienności) interpretować z uwagi na siebie, co sprawia, że Ja staje się centrum przeżyć, dla których środowisko staje się tylko pozbawionym konturów tłem”<sup>36</sup>. Wzrastająca złożoność i nieprzejrzystość nowoczesnych systemów społecznych, połączona z indywidualizacją, sprzyjała wytwarzaniu sfery, w której „można się rozemnać i czuć się u siebie”<sup>37</sup>. Obszarem takim stała się miłość.

Łatwo odnieść wrażenie, że Luhmann stawia tezę o kompensacyjnej roli miłości wobec anonimowych i bezosobowych relacji dominujących w świecie nowoczesnym. Miłość równoważyłaby alienujący wpływ gospodarki, prawa czy nauki, oferując całościowe związki, przeciwstawione aspektowym i powierzchownym relacjom „światowym”. Luhmann daleki jest jednak od tego typu myślenia, które opiera się za założeniu właściwej człowiekowi równowagi

<sup>34</sup> Tamże, s. 14–15.

<sup>35</sup> Tamże, s. 20.

<sup>36</sup> Tamże, s. 17.

<sup>37</sup> Tamże.



potrzeb. Społeczeństwo funkcjonalnie zróżnicowane nie bazuje na właściwościach natury ludzkiej, ale produkuje specyficzne doświadczenia, na przykład doświadczenie niepewtarzalności albo tęsknota za zrozumieniem. Sama konstrukcja miłości jako uogólnionego medium komunikacji i jego semantyka nie pozwalają na rozumienie miłości jako obszaru, w którym realizuje się model całościowej, organicznej i bezkonfliktowej relacji. W miłość wpisane są strukturalnie zarówno asymetria, jak i konflikty.

Kod miłości, tak jak inne kody, jest binarną schematyzacją. Komunikacja samoorganizuje się wokół dwóch podstawowych wartości: kocha i nie kocha. Jedna z wartości jest preferowana. W przypadku miłości chodzi oczywiście o to, żeby kochać i być kochanym. Semantyka jest programem używania kodu, dostarcza reguł decydowania, z jaką wartością mamy do czynienia w komunikacji<sup>38</sup>: „Miłość rozumiana jako medium nie jest uczuciem, lecz kodem komunikacji, zgodnie z regułami którego ludzie uczucia wyrażają, kształtują, symulują, zakładają u innych, wypierają się ich i liczą ze wszystkimi konsekwencjami, jakie mieć będzie urzeczywistnienie określonego komunikatu”<sup>39</sup>.

Luhmann wprowadza do teorii socjologicznej rozróżnienie na przeżycie i działanie. W miłości jeden z aktorów przeżywa, drugi działa. Struktura miłości sprzężona jest z nowoczesnym indywidualizmem w ten sposób, że wytwarzanie operacji zorientowane jest na niepewtarzalną relację jednostek ze światem: „Im bardziej zindywidualizowana, idiosynkratyczna i wyizolowana jest własna wizja świata, tym mniej prawdopodobna jest zgoda innej osoby i jej zainteresowanie. Nie chodzi przy tym tylko o cechy, które każdy jako jednostka posiada, czy sobie przypisuje, a więc osobistą urodę czy osobiste zalety charakteru, które kluczową rolę zaczęły odgrywać w literaturze miłosnej XVII i XVIII wieku. Osobiste cechy można traktować jako fakty, lubując się nimi czy chociażby je tolerując, tymczasem *stosunek do świata jednostkowej osoby* — co stało się jasne dopiero pod koniec XVIII wieku — nie mieści się już w ich kręgu. Wraz ze współindywidualizacją tego stosunku do świata, partner komunikacji nie będzie już mógł ograniczyć się tylko do zaakceptowania miłych, pożytecznych czy chociażby dających się tolerować faktów związanych z drugą osobą. Każdy Inny odsłania się jako jednostka konstytuująca świat, każdy, kto w odpowiedni sposób zostanie nagabnięty, stanie przed *nieuchronnym* wyborem, *musi bowiem egocentryczny projekt świata drugiej osoby potwierdzić, albo odrzucić*”<sup>40</sup>. Ukochany przeżywa swoistą relację, w jaką wchodzi ze światem, kochający, jeśli kocha, działa tak, aby relację tę potwierdzić<sup>41</sup>. Kochający postawiony jest przy tym w paradoksalnej sytuacji: musi zaakceptować relację ze światem, która jest

<sup>38</sup> N. Luhmann, *Art as Social System*, tłum. E. M. Knodt, Stanford University Press, Stanford 2000, s. 186.

<sup>39</sup> N. Luhmann, *Semantyka miłości...*, cyt. wyd., s. 21.

<sup>40</sup> Tamże, s. 22–23 (podkr. oryg.).

<sup>41</sup> Zarówno w odniesieniu do ukochanego, jak i kochającego używam rodzaju męskiego zgodnie z rozstrzygnięciami tłumacza *Semantyki miłości* Jerzego Łozińskiego.

wyjątkowa i nie zostawia miejsca na porozumienie. W dodatku liczyć się musi z faktem, że Inny nie jest całkowicie dostępny: „nigdy całość tego, co stanowi daną osobę: jej wspomnienia, doświadczenia, postawy, nie może być całkowicie dostępne dla innych, już chociażby z tej przyczyny, że nie jest owa całość w swej zupełności dostępna nawet dla tej osoby”<sup>42</sup>. Miłość nie zakłada, jak można by sądzić, symetrii i totalnego zrozumienia. Intensyfikacja relacji osobowych nie prowadzi do organicznego związku, w którym zanika rozróżnienie ja/ty<sup>43</sup>. Inny zawsze pozostaje czymś różnym, jego dostępność określona jest przez ogólną regułę redukcji złożoności. Dla podsystemu komunikacji miłosnej systemy psychiczne stanowią przecież otoczenie. Luhmann wskazuje, że miłość to nie tyle fuzja horyzontów i jedność kochanków, ile specyficzna organizacja komunikacji, która musi rozwiązać podstawowe paradoksy zintensyfikowanej relacji osobowej.

Jeśli miłość ma potwierdzać niepowtarzalną relację ze światem innej osoby, a osoba ta dostępna jest tylko poprzez kolejne redukcje złożoności (nie jest dostępna w swej totalności), to semantyka musi uprawdopodobnić to, co nieprawdopodobne. W miłosnej komunikacji nie następuje koncentracja ani na partnerze jako jedynym obiekcie, ani na związku jako jedynej relacji. Komunikacja organizuje się w ten sposób, że w kolejnych operacjach zaznacza się fakt brania partnera pod uwagę: „Oczekuje się nie totalności, lecz uniwersalności związku, co znaczyć ma stałe współuwzględnianie partnera we wszystkich sytuacjach życiowych albo stałe wzbogacanie treści wszystkich komunikatów o aspekt «dla niego»”<sup>44</sup>. W miłości ma miejsce coś na kształt podwójnego kodowania. Zwykle wypowiedzi brzemiennie są w dodatkowy sens, który decyduje o istnieniu miłości: „Niezależnie od tematu i obserwacji, chodzi o reprodukcję uchwytnych nadwyżek sensu, które pozwalają nam stwierdzić, że miłość trwa nadal”<sup>45</sup>. Zorientowanie na nadwyżkę sensu sprawia, że dla miłosnej semantyki tak ważne jest doświadczenie niekomunikowalności. Realizuje się ono zarówno w godzinach spędzonych na „rozmowach o niczym”, w milczeniu we dwoje, jak i w seksualności. To, co inni chcieliby tłumaczyć jako pokrewieństwo dusz albo biologiczną oczywistość, Luhmann ujmuje jako sposoby rozwikłania paradoksu pogłębiania relacji intymnej.

*Semantyka miłości* jest niewątpliwie dziełem fascynującym jako przykład specyficznego stylu teoretyzowania i praktyki badawczej, ale jednocześnie pozostawia mnóstwo wątpliwości co do możliwości wykorzystania teorii systemów autopoietycznych przez kogoś innego niż sam Luhmann. Autor nie czyni bowiem wielu koncesji na rzecz systematycznego przedstawienia związków między generalnymi założeniami teoretycznymi a sposobami ich aplikacji. Po-

---

<sup>42</sup> N. Luhmann, *Semantyka miłości*, cyt. wyd., s. 14.

<sup>43</sup> Tamże, s. 212.

<sup>44</sup> Tamże, s. 23.

<sup>45</sup> Tamże, s. 40.

mimo tych zarzutów nie sposób nie docenić znaczenia *Semantyki miłości* dla analizy związków intymnych. Po pierwsze, Luhmann podkreślił i uprawomocnił dla socjologii związku między sposobem organizacji dyskursu a miłością<sup>46</sup>. Jego analizy semantyk miłosnych zwróciły uwagę na znaczenie kodów symbolicznych dla ustanawiania i funkcjonowania relacji intymnych. Po drugie, pokazał, że doświadczenie miłości podlega ewolucji i przemianom. Przemiany te nie są przy tym potraktowane jako epifenomen zmian w obrębie struktur społecznych. Stosunki między podsystemem miłości a strukturami społecznymi nie są przesądzone i Luhmann konstatuje istnienie złożonych wzajemnych zależności między nimi. Po trzecie, Luhmann wskazał na związki miłości z indywidualizmem. Procesy indywidualizacji są przez niego ujmowane w powiązaniu z przemianami w organizacji semantyk miłosnych. Ewolucja semantyki, która doprowadziła do takiego ukształtowania relacji miłosnej, że kochankowie potwierdzają w niej niepowtarzalność swych wizji świata, uznana jest za warunek reprodukcji jednostkowego doświadczenia.

#### DOTYK MIŁOŚCI — ZYGMUNT BAUMAN

Skojarzenie Zygmunta Baumana z uniwersalistycznym sposobem rozumienia miłości może budzić zdziwienie. Jego twórczość wiązana jest bowiem z postmodernizmem, powszechnie uznawanym za skrajne wcielenie relatywizmu. Postmodernizm ma być krytyką myślenia w kategoriach powszechności i konieczności. Zjawiska społeczne ma charakteryzować ciągła zmienność i lokalna specyfika, która wyklucza analizę zmierzającą do uogólnień. Twórczość Baumana często idzie pod prąd potocznego rozumienia postmodernizmu, co skłania do refleksji nad zasadnością uznawania autora *Nowoczesności i zagłady* za jednego z teoretyków tego nurtu humanistyki. Trafniej byłoby scharakteryzować Baumana jako socjologa współczesności, której ostatnio nadaje miano płynnej nowoczesności<sup>47</sup>, nie pozbawionego ambicji mówienia o uniwersalnych zdarzeniach (jak miłość czy śmierć) zawsze wkraczających w relacje społeczne.

Bauman wskazuje na głębokie podobieństwo miłości i śmierci: „Zjawienie się jednej bądź drugiej jest zawsze niepowtarzalne, lecz także nieodwracalne — nie dopuszcza możliwości powtórnego rozpatrzenia sprawy, nie daje szans na apelację ani nadziei na wstrzymanie wykonania wyroku. Jedna i druga zdane są tylko na siebie. Jedna i druga zawsze gdy się pojawiają, rodzą się po raz pierwszy, lub po raz pierwszy *naprawdę* wynurzają się z nicości, z mroku nieistnienia bez przeszłości i przyszłości. Każda z nich za każdym razem zaczyna od początku,

---

<sup>46</sup> W żadnym razie Luhmann nie był tu prekursorem, można wspomnieć choćby znaną maksymę La Rochefoucaulda: „Są ludzie, którzy nigdy by nie byli zakochani, gdyby nie słyszeli o miłości”, ale ulokował ten typ myślenia w tradycji socjologicznej.

<sup>47</sup> Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000.

obnażając zbędność wszelkich przeszłych fabuł i próżność wszelkich przyszłych narracji”<sup>48</sup>. Zdarzenie charakteryzuje się pojedynczością i wymyka się kategoriom ogólnym, które nie mogą dochować mu wierności. Śmierć jest elementem doświadczenia i praktyk społecznych, ale sama w sobie jest czymś, czego nie można nazwać: „Śmierć jest absolutnym *innym* bycia, niewyobrażalnym innym, unoszącym się poza zasięgiem komunikacji [...]”<sup>49</sup>. Miłość, choć inaczej niż śmierć, może w życiu jednostki zdarzyć się kilka razy, jest czymś, co zawsze zdarza się po raz pierwszy. Nie można opanować sztuki postępowania z Innym, która oparłaby się na ogólnych i powtarzalnych kategoriach. To, co pozwala na wykształcenie stabilnych nawyków w zarządzaniu personelem, majątkiem czy pojęciami, okazuje się niewystarczające, gdy zdarza się miłość: „Eros, jak podkreśla Emmanuel Lévinas, różni się od posiadania i władzy; nie jest ani walką, ani zjednoczeniem, ani też wiedzą”<sup>50</sup>. Zdarzenie to zewnętrżność dotycząca jednostkę. Jednostka wchodzi w kontakt z czymś, co nie podlega wyborowi, a jednocześnie ma zasadnicze znaczenie dla jej sposobu doświadczenia siebie. W przypadku zdarzenia śmierci nie chodzi tylko o to, że zawsze przychodzi nie w porę, liczy się przede wszystkim kontakt z nieodwracalnością przejścia w niebyt. W przypadku zdarzenia miłości sytuacja jest niejako symetrycznie odwrócona. Życie jednostki może się tak potoczyć, że miłość się nie zdarzy, ale w odróżnieniu od samobójstwa, które zawsze pozostaje możliwością wyboru momentu śmierci, miłości nie można wybrać. Miłość nie może pojawić się ani na skutek nakazu („zakochaj się!”), ani w wyniku działania wolnej woli („a teraz zakocham się w Marysi”). W odróżnieniu od śmierci, która dopiero się zdarzy, moment zakochania jest czymś, co zawsze już się zdarzyło.

Kontakt z zewnętrżnością w miłości to kontakt z Innym, który ma zasadnicze znaczenie dla ukształtowania podmiotu. Inny jest bytem ograniczającym dowolność naszego postępowania, a relacja z nim jest relacją etyczną. Emmanuel Lévinas pisze: „Zakwestionowanie Toż-samego — niemożliwe w jego egoistycznej spontaniczności — dokonuje się dzięki Innemu. To zakwestionowanie mojej spontaniczności przez obecność drugiego człowieka nazywamy etyką”<sup>51</sup>. Paradoksalnie, ograniczenie spontaniczności jest warunkiem możliwości otwarcia się podmiotu. Podmiot wobec świata rzeczy, podmiot konsumpcji i pracy, pozostaje egoistyczny i zamknięty, nie napotyka czegoś naprawdę innego. Jego zabiegi koncentrują się wokół potrzeb (np. głód), które mogą zostać zaspokojone. Relacja z Innym otwiera podmiot na byt nieskończenie od-

<sup>48</sup> Z. Bauman, *Razem, osobno*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 11. Analizy logiki zdarzenia można znaleźć także w następujących pracach: G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; A. Badiou, *Saint Paul. La Fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.

<sup>49</sup> Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Leśniewski, PWN, Warszawa 1998, s. 6.

<sup>50</sup> Z. Bauman *Razem, osobno*, cyt. wyd., s. 18.

<sup>51</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 31.

mienny. Bauman wskazuje, że z taką odmiennością mamy do czynienia w przypadku miłości: „W każdej miłości mamy przynajmniej dwie osoby, a jedna jest dla drugiej wielką niewiadomą. To właśnie sprawia, że miłość wydaje się nam kaprysem losu — nieodgadnioną i tajemniczą przyszłością, której nie można przewidzieć, uprzedzić ani uniknąć, przyspieszyć ani zatrzymać. Kochać znaczy poddać się temu losowi, temu najwznioślejszemu ze wszystkich ludzkich stanów, w którym lęk stapia się z radością na tyle, że składników nie da się rozdzielić. Poddanie się losowi oznacza w ostatecznym rozrachunku, przyzwolenie na zaistnienie wolności: tej wolności, która ucieleśnia się w Innym, w miłośnym partnerze”<sup>52</sup>. Relacja z Innym jest relacją bazującą na odpowiedzialności. Odpowiedzialność za Innego wiąże się z odpowiedzialnością za jego inność i kruchość. Miłość w żadnym wypadku nie oznacza jedności dwóch bytów, ale pozostaje relacją asymetryczną. Relacją podmiotu do Innego nie kieruje potrzeba, która jest zawsze sprowadzeniem inności do tego samego, ale pragnienie — niemożliwa do zaspokojenia tęsknota za Innym.

Pragnienie jest kwintesencją miłości, gdyż zakłada niemożliwość zaspokojenia, a tym samym domknięcia relacji. Pragnienie nie może być zaspokojone, gdyż brak, który odczuwa podmiot nie pokrywa się z innością Innego. Miłość nie jest przy tym zjawiskiem czysto duchowym, pragnienie ma wyrazisty wymiar cielesny związany z erotyką. Pieszczota erotyczna jest realizacją odpowiedzialności za kruchość Innego: „W moim odczuciu — powiada Bauman — Levinasowa narracja przyznaje pierwszeństwo zmysłowi dotyku. Pieszczota wydaje mi się najlepszą metaforą jego idei moralnego stosunku — czulego muskania zarysów ciała Innego, ale połączonego z baczeniem, aby zbyt silną pieszczotą, albo zbyt mocnym uściskiem nie sprawić pieszczonemu przykrości i nie zdeformować jego lub jej kształtu. «Ja» i inność mają się spotkać, a jednocześnie pozostać w dwóch różnych światach. [...] Drugi Człowiek, dopóty, dopóki w nim albo w niej upatrujemy wzór inności, należy do tego samego rodu, co Bóg czy Przyszłość”<sup>53</sup>. W tej koncepcji erotyki przewyciężone zostaje silnie ugruntowane w zachodniej tradycji przekonanie o nieetycznym charakterze relacji seksualnej<sup>54</sup>. Następuje tutaj odejście zarówno od wizji erotyki jako wyrazu niższej, zwierzęcej natury człowieka, jak i od traktowania erotyki jako stosunku dominacji polegającego na instrumentalizacji partnera. Erotyka zostaje wywyższona jako wyraz pragnienia nieskończoności i jednocześnie jest medium etyczności, opartej na odpowiedzialności za delikatność Innego.

Bauman nie kończy jednak na konstatacji zdarzeniowego charakteru miłości i anatomii tego fenomenu. Analiza współczesności nie jest alternatywą dla rozważań o uniwersalnym charakterze miłości, ale ich niezbędnym uzu-

<sup>52</sup> Z. Bauman *Razem, osobno*, cyt. wyd. s. 17.

<sup>53</sup> Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, Sic!, Warszawa 2003, s. 168.

<sup>54</sup> A. Ostolski, „Etyka pragnienia w filozofii Emmanuela Lévinasa”, materiał niepublikowany.

pełnieniem. Uniwersalizm zdarzenia nie jest związany z powtórzeniem jakiejś fundamentalnej struktury, ale wkroczeniem w relacje społeczne czegoś, czego nie da się ująć w kategorii powszechności i ogólności wiedzy, władzy czy pracy. Miłość pozostaje zawsze czymś niemożliwym do dookreślenia. Refleksje Baumana nad miłością muszą zatem przypominać założenia jego analizy śmierci, która „[...] przynajmniej w swej intencji, nie jest przyczynkiem do wyspecjalizowanej dziedziny socjologii śmierci, umierania i żałoby, lecz raczej do socjologicznej teorii w ogóle. Jest to próba wytropienia poznawczych profitów, które można osiągnąć dzięki interpretacji wielkich procesów społeczno-kulturowych *wynikających* ze (wyzwalanych przez) szczególnej doniosłości śmierci dla kondycji ludzkiej, a zarazem wzmacniających doniosłość śmierci jako podstawowego budulca społeczno-kulturowej organizacji historycznie zmiennych form praktycznej egzystencji ludzkiej”<sup>55</sup>. Zainteresowanie socjologa współczesności kieruje się na zmienne praktyki społeczne konstruowane w obszarze, w którym może się pojawić miłość jako zdarzenie.

*Razem, osobno* jest rekonstrukcją możliwych kształtów, jakie przybierają obecnie formy kulturowe wytwarzane wokół miłości. Dokonując pewnego uproszczenia można wskazać dwa typy takich form różniących się stosunkiem do inności partnera. Pierwszy typ bazuje na odniesieniu do innego jako do obiektu i wiąże się z kulturą konsumpcji. Drugi powiązany jest z racjonalizującą ekspertyzą organizującą odniesienie do siebie i partnera na wzór praktyk zarządzania i inwestowania.

Bauman jest jednym z tych autorów, dla których konsumpcyjny sposób uspołecznienia stanowi kwintesencję współczesności<sup>56</sup>. Mechanizmy konsumenckie charakterystyczne są także dla pewnego typu relacji miłosnych: „Związek, który opiera się na przelotnej zachciance [...], dostosowuje się do reguł obowiązujących przy robieniu zakupów i nie wymaga od partnerów niczego więcej jak umiejętności typowych dla przeciętnego, średnio doświadczonego konsumenta. Podobnie jak inne towary konsumpcyjne, związek ten przeznaczony jest do natychmiastowej konsumpcji (nie wymaga żadnych dodatkowych ćwiczeń i długotrwałych przygotowań) i do jednorazowego użytku «bez konsekwencji» dla użytkownika. A co najważniejsze, gdy jest już zużyty, nadzwyczaj łatwo się go pozbyć”<sup>57</sup>. Inny jest tutaj przedmiotem użytkowania. Dzieje się to w dodatku za obopólną zgodą stron, które traktują się symetrycznie jako obiekty pożądania. Jeśli dla Kanta małżeństwo miało być kontraktem zabezpieczającym przed instrumentalizacją innego, to niepisany układ konsumentów miłości jest zabezpieczeniem przed odpowiedzialnością za Innego. Konsument

---

<sup>55</sup> Z. Bauman *Śmierć i nieśmiertelność*, cyt. wyd., s. 16–17.

<sup>56</sup> Z. Bauman *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, red. przekładu M. Kempny, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 193–219.

<sup>57</sup> Z. Bauman *Razem, osobno*, cyt. wyd., s. 26–27.

zostają odciążeni od zobowiązań moralnych, co jest warunkiem czerpania przyjemności z zawierania przelotnych związków.

Relacje miłosne nie ograniczają się jednak w kulturze współczesnej do przelotnych związków. Istnieją związki, w których partnerzy decydują się być ze sobą dłużej, a nawet wspólnie zamieszkują. Działają wówczas odmienne mechanizmy regulowania relacji, oparte na zracjonalizowanych zasadach zarządzania inwestycjami: „Ekspert wyjaśni ci, że związek z drugim człowiekiem jest inwestycją jak każda inna: angażujesz w niego czas, pieniądze, wysiłek, które mógłbyś obrócić na inne cele. Nie robisz tego jednak, bo masz nadzieję, że postępujesz słusznie i że przyjemności, które cię ominęły, lub od których świadomie się powstrzymałeś, w stosownym czasie zrekompensujesz sobie z nawiązką. [...] czyż związek dwojga ludzi nie jest po prostu jedną z wielu inwestycji? Czy przyszło ci kiedyś do głowy, żeby ślubować lojalność akcjom, które właśnie kupiłeś od maklera?”<sup>58</sup>.

Różnice między pierwszym i drugim typem relacji miłosnych nie sprowadzają się do różnic w umowach krótko- i średnioterminowych. Ważne są odmienności w sposobie traktowania siebie. O ile bycie miłosnym konsumentem zakłada „folgowanie sobie”, to bycie w związku, nawet bardzo krótkim, ma w sobie więcej elementów samokontroli: „[...] w związek trzeba wejść całkowicie świadomie i «na chłodno». Pamiętaj, żadnej «miłości od pierwszego wejrzenia». Żadnego zadurzenia... Żadnych niespodziewanych przypiływów namiętności, co dech zatykają i odbierają mowę; nic z tych rzeczy, które zwiemy «miłością» lub które przytomnie określamy jako «pożądanie». Nie pozwól się omamić i zwalić z nóg, a przede wszystkim nie pozwól wyrwać sobie z rąk kalkulatora”<sup>59</sup>. Wejście w relację z Innym jest obarczone zagrożeniem utraty kontroli i dlatego poddane być musi rygorom właściwym dla zarządzania przedsiębiorstwem. Tylko zachowując chłodny dystans można uchronić się przed niebezpieczeństwem związku, który może przynieść rozczarowanie albo przekształcić się w uzależnienie<sup>60</sup>. Ekspertyza proponuje reguły pozwalające uchronić jednostkę przed konsekwencjami zbyt luźnej lub zbyt ścisłej relacji z Innym. Kulturowym ideałem jest podmiot, który pozostaje *cool*, co oznacza zarówno zdolność do odczuwania przyjemności (także intensywnych na przykład takich jakie oferuje rynek sportów ekstremalnych), jak i dystans, gwarantujący, że podmiot nie będzie uparcie trwał ani przy swych nawykach konsumpcyjnych, ani przy związkach łączących go z ludźmi.

Konsumpcja i zarządzanie jako uregulowania pozwalające na reprodukcję praktyk społecznych płynnej nowoczesności rozciągają się zatem także na relacje miłosne. Obowiązywanie w wielu sferach tych samych ogólnych ram postępowania nie oznacza bynajmniej zmniejszenia niepewności, jest raczej dla

<sup>58</sup> Tamże, s. 28.

<sup>59</sup> Tamże, s. 39.

<sup>60</sup> Tamże, s. 33.

Baumana świadectwem siły dominujących form kulturowych, które penetrują obszar związków międzyludzkich. Reakcją autora *Nowoczesności i zagłady* na ten stan rzeczy jest tęsknota: „Romantyczna miłość, «do grobowej deski» stanowczo wyszła już z mody — okres jej konsumpcyjnej trwałości minął z powodu radykalnego przewartościowania struktur pokrewieństwa, którym niegdyś służyła i z których czerpała żywotność i znaczenie. Zmierzch tego pojęcia oznacza jednak, nieuchronnie, złagodzenie kryteriów, którym musi sprostać doświadczenie, by zasłużyć na miano «miłości». Nie jest więc tak, że coraz więcej osób przy coraz liczniejszych okazjach dorasta do wysokich standardów miłości. To raczej standardy uległy obniżeniu. W efekcie zbiór doświadczeń określanych mianem miłości rozszerzył się niebywale”<sup>61</sup>. Bauman żałuje „starych dobrych czasów”, kiedy więcej związków było w stanie sprostać wysokim standardom. Współczesna kultura rozszerza zakres tego, co określa jako miłość, nie stwarza jednak warunków do realizacji związku jako prawdziwej odpowiedzialności za Innego. Proponuje instytucje odciążające od moralnego zobowiązania i redukuje relacje między kochankami do hedonistycznej konsumpcji bądź zracjonalizowanych kontraktów. Wytwarza ludzi zdolnych do odczuwania przyjemności, ale obawiających się bliskości, która byłaby zbyt dużym ciężarem.

Tęsknota za przeszłością nie współgra jednak z Baumanowskim założeniami dotyczącymi miłości. Współczesne modele relacji miłosnych nie są przecież zdegenerowaną formą prawdziwej miłości, ale praktykami społecznymi konstruowanymi w obszarze, w którym miłość może się pojawić. Miłość to możliwość zaistnienia swoistej relacji, która czasami się aktualizuje, to zdarzenie lokujące się poza historycznymi prawidłowościami. Miłosna relacja charakteryzuje się asymetrią i kontaktem z tym, co inne. Relacja ta nie może być dookreślona ani przez model normatywny, ani formę historyczną, bo gdyby tak było, to sama miłość ujęta jako zdarzenie i kontakt z Innym nie miałyby racji bytu. U Baumana-teoretyka nie znajdziemy przedmiotu, którego schyłku żałuje Bauman-humanista<sup>62</sup>.

Bauman-teoretyk afirmuje zdarzeniowy charakter miłości i daleki jest od poszukiwania kulturowych powszechników. Uniwersalizm nie jest tu naznaczony tęsknotą za źródłem określającym zjawiska takie jak miłość czy śmierć. Uniwersalność zdarzenia polega nie na obowiązywaniu jakiegoś podstawowego wzoru odtwarzania praktyk społecznych, ale na niemożliwej do zredukowania Inności uobecnianej przez zdarzenie. Zdarzenie jest zarazem konkretne, bo dotyczy ucieleśnionych podmiotów i odnosi się do nieskończoności, która zawsze pozostaje niemożliwym do zamknięcia w ogólnych pojęciach horyzontem.

<sup>61</sup> Tamże, s. 14.

<sup>62</sup> Stosunek Baumana do miłości przywodzi na myśl przypadek Lévi-Straussa, który konstatawał „sztuczny” charakter struktur symbolicznych i jednocześnie przejawiał tęsknotę za autentycznością doświadczeń ludów pierwotnych. Por. J. Derrida *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych* w: J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.



\*

Obecnie w socjologii współlistnieją ze sobą — lub może trafniej: konkurują ze sobą — trudne do pogodzenia wizje tego, czym jest miłość. Rekonstrukcja poszczególnych sposobów ujmowania miłości nie pozwala ustalić, na czym polega swoistość socjologicznego spojrzenia na miłość, ponieważ mamy do czynienia ze stanowiskami, dla których ciężko byłoby znaleźć jakiś wspólny mianownik.

Można sobie wyobrazić dwie prawdopodobne reakcje na ten stan rzeczy. Pierwsza polegałaby na odwoływaniu się do niedojrzałości dyscypliny: socjologia ze względu na swą krótką metrykę lub niedoskonałość metod na razie nie jest w stanie poradzić sobie ze złożoną rzeczywistością i wypracować jednolitego, naukowego stanowiska. Druga polegałaby na wezwaniu do zignorowania dążenia do unifikacji stanowisk i wyciągania pożytku z wielości punktów widzenia.

W celu zrozumienia wielości socjologicznych ujęć miłości możemy pokusić się o interpretację, która ani nie korzysta z przywileju krytyki niedojrzałości socjologii, ani nie poprzestaje na afirmacji różnorodności perspektyw w jej ramach. Problemy z ustaleniem jednolitego stanowiska mogą być bowiem powiązane ze statusem miłości w kulturze współczesnej. Nie ustanawia ona jednego modelu rozumienia miłości. Jak zauważa na przykład Eva Illouz, w kulturze popularnej i eksperckiej rywalizują ze sobą utopijne i racjonalistyczne wizje miłości<sup>63</sup>. Można zatem przyjąć, że socjologia jest dzieckiem swego czasu i wewnątrz dyscypliny odtwarza charakterystyczną dla współczesnej kultury niemożność ustanowienia jednolitego sposobu rozumienia miłości.

## CHANGING HISTORY OF LOVE IN SOCIOLOGY

### Summary

The article offers a reconstruction of the problem of love as a subject in sociology and the typology of contemporary approaches to it. The first part discusses the following themes: representation of love in classical sociology based on the works of Max Weber; its gradual exclusion from the list of legitimate sociological subjects and the reasons for its return into that sphere. The second part presents the typology of contemporary sociological understandings of love and reconstructs sociobiological theories and conceptions of Pierre Bourdieu, Niklas Luhmann and Zygmunt Bauman.

### Key words/słowa kluczowe

love / miłość; history of sociology / historia socjologii; sociological theory / teoria socjologiczna

---

<sup>63</sup> E. Illouz, *Consuming Romantic Utopia*, cyt. wyd., s. 153–245.