

Maciej Musiał

INTYMNOŚĆ I JEJ WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY

Studium z filozofii kultury



**INTYMNOŚĆ I JEJ
WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY**

Maciej Musiał

INTYMNOŚĆ I JEJ WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY

Studium z filozofii kultury



Kraków

Niniejsza książka powstała w ramach realizacji grantu
„Współczesne przemiany intymności w perspektywie filozofii
kultury” – projekt został sfinansowany ze środków Narodowego
Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer
DEC-2012/05/N/HS1/03338

© Copyright by Maciej Musiał and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2015

ISBN 97883-242-2548-4
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Pe eł

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

*Mojej Żonie Paulinie
za wszystko*

PODZIĘKOWANIA

Pomimo iż książka ta formalnie posiada tylko jednego autora, to nie powstałaby ona, gdyby nie wkład i pomoc wielu osób, którym chciałbym w tym miejscu serdecznie podziękować.

Jestem niezmiernie wdzięczny Profesor Annie Pałubickiej za nieocenione wsparcie, jakiego doświadczyłem podczas pisania tej publikacji. Bez intelektualnej inspiracji, życzliwej motywacji i merytorycznej krytyki, których zaznałem w trakcie długich dyskusji z Panią Profesor, niniejsza książka najpewniej byłaby nieporównanie uboższa.

Bardzo serdecznie dziękuję Profesor Barbarze Kotowej, która nie szczędziła sił i czasu na lekturę prezentowanych tu wywodów, i która zawsze służyła mi życzliwą radą i pomocą.

Ze wszelkich miar dziękuję recenzentom tej pracy: Profesorowi Wojciechowi Józefowi Burszcie i Profesorowi Romanowi Kubickiemu. Dzięki ich wnikliwej lekturze oraz celnym uwagom niniejsza książka wolna jest od szeregu usterek, a także bogatsza o wiele nowych kontekstów.

Dziękuję uczestnikom seminarium Zakładu Filozofii Społecznej i Politycznej w Instytucie Filozofii UAM odbywającego się pod kierownictwem Profesora Tadeusza Buksińskiego za możliwość uczestnictwa w dyskusjach, które niejednokrotnie realizowały Habermasowski ideał „niezakłóconej komunikacji”, a zarazem stanowiły świadectwo rzetelnego krytycyzmu i otwartości na odmienne poglądy.

Dziękuję również dyskutantom seminarium prowadzonego w Instytucie Kulturoznawstwa UAM przez Profesora Jana Grada za czwartkowe popołudnia, podczas których miałem okazję doświadczyć, na czym polega interdyscyplinarne i jednocześnie zintegrowane uprawianie humanistyki.

Dziękuję wreszcie Koleżankom i Kolegom biorącym udział w seminariach Zakładu Filozofii Kultury odbywających się pod kierownictwem Profesor Pałubickiej za wszystkie rozmowy, komentarze i propozycje lekturowe oraz za wspólne chwile spędzone w pokoju 228.

Jestem niezmiernie wdzięczny Magister Marii Lutomskiej za nieocenioną pomoc w trakcie starań o grant Narodowego Centrum Nauki, dzięki któremu pozyskałem środki na wydanie niniejszej rozprawy.

Dziękuję także wszystkim pracownikom i pracownicom – zarówno naukowym, jak i administracyjno-technicznym – oraz doktorantkom i doktorantom Instytutu Filozofii UAM, którzy na rozmaite sposoby pomagali mi podczas powstawania tej publikacji.

Osobne podziękowania kieruję do moich Rodziców za stałe, niezmiennie i wielowymiarowe wsparcie, jakie okazywali mi w trakcie moich studiów.

Szczególne wyrazy wdzięczności składam mojej żonie Paulinie. Dziękuję Ci za te wszystkie rzeczy, których nie da się nazwać i wypowiedzieć, a bez których nie sposób się obejść. Nie mógłbym zadedykować tej książki nikomu innemu niż Tobie.

Gniezno, sierpień 2014

WSTĘP

Rozważania dotyczące przemian intymności nie były dotychczas szczególnie intensywnie eksploatowane na gruncie polskiej filozofii akademickiej, jak również rodzimej humanistyki i nauk społecznych, w związku z czym podejmowanie tego zagadnienia jawić się może jako niekonwencjonalne, by nie powiedzieć osobliwe. Niemniej jednak należy również zauważyć, że w trakcie ostatnich dwóch dekad zaobserwować można wzrost zainteresowania problematyką współczesnej intymności, na gruncie rodzimej, jak i światowej humanistyki. Opublikowano szereg monografii i prac zbiorowych, a wśród ich autorów znaleźli się powszechnie uznani badacze. Więcej – pojawili się uczeni, którzy zyskali owo powszechne uznanie właśnie ze względu na zajmowanie się zagadnieniami przemian intymności. Autor niniejszej rozprawy pragnie zatem dołączyć do toczącej się dyskusji dotyczącej współczesnego oblicza intymności.

Wydaje się, że skoro humanistycznemu i filozoficznemu namysłowi poddawane są takie dziedziny kultury, jak nauka, sztuka, polityka, a także – należący do nieco innego poziomu refleksji – obszar określany mianem świata życia (*Lebenswelt*), to nie istnieją żadne merytoryczne przeciwwskazania, by w podobny sposób potraktować właśnie intymność. Trudno bowiem nie zauważyć, iż pomimo swej „sekretnej” specyfiki intymność nie jest monadą pozbawioną okien. Jest natomiast dziedziną kultury, która z jednej strony warunkuje – w wymiarze ponadindywidualnym – kształt współczesnych warunków społeczno-kulturowych oraz – w wymiarze indywidualnym – ludzkich przekonań, działań i światopoglądów, a z drugiej strony jest przez nie warunkowana. Rozwijając nieco założenie wyrażone w poprzednim zdaniu należy powiedzieć, iż w ramach niniejszej publikacji przyjmuje się, że analiza przemian intymności pozwoli nie tylko dowiedzieć się czegoś o samej intymności, lecz również o współczesnej kulturze (której intymność jest częścią) oraz o współczesnej kondycji ludzkiej, którą – jeśli wierzyć Ernstowi Cassirerowi – definiować należy właśnie przez pryzmat

wytworzonej przez daną zbiorowość ludzką kultury (Cassirer, 1977, s. 152–154). Warto zatem podkreślić, iż w ramach tej książki w gruncie rzeczy idzie nie tylko o przeprowadzenie analizy obszaru kultury określonego tu mianem intymności. Owa analiza stanowi bowiem środek do celu, jakim byłoby wyprowadzenie konkluzji na temat współczesnej kultury oraz współczesnej kondycji człowieka Zachodu.

Niniejsze rozważania podzielone są na trzy główne części. Pierwsza z nich ma charakter metodologiczny, druga analityczny, trzecia syntetyczny. W części metodologicznej główny cel stanowi precyzyjne zdefiniowanie metody i przedmiotu badań. Jeśli idzie o metodę badawczą, to w ramach niniejszej pracy posłuży za nią aparat teoretyczny społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, który umożliwi wykreślenie i zdefiniowanie przedmiotu badań, a więc intymności jako dziedziny kultury. Ponadto pokrótce zreferowane zostaną alternatywne perspektywy, z których można badać intymność. Część pierwsza zawiera również objaśnienia i uzasadnienia terminologiczne (m.in. dotyczące tego, dlaczego zdecydowano się mówić o „intymności”, a nie np. o „miłości”), a także ustalenia dotyczące zakresu prowadzonych tu rozważań, w ramach których stwierdza się, do jakiego właściwie okresu odnosi się określenie „współczesne przemiany” oraz co stanowi bazę źródłową, mającą dostarczyć empirycznych podstaw dla niniejszych rozważań.

Druga część książki posiada charakter analityczny, w związku z czym – jak łatwo się domyślić – zawiera krytyczną analizę wzmiankowanego wcześniej materiału empirycznego. Materiał empiryczny i baza źródłowa nie zostały – ze względu na brak kompetencji piszącego te słowa – pozyskane w ramach przeprowadzonych specjalnie na potrzeby niniejszej publikacji badań empirycznych. Na materiał empiryczny i bazę źródłową składają się natomiast badania socjologiczne oraz filozoficzne, które stanowią diagnozę lub mogą zostać zinterpretowane jako diagnoza współczesnych przemian intymności. Warto już na wstępie podkreślić odmienny charakter rozważań socjologicznych i filozoficznych. Otóż przyjmujemy tutaj powszechnie raczej akceptowane założenie, że badania socjologiczne mają charakter deskryptywny, natomiast dociekania filozoficzne posiadają charakter preskryptywny. Innymi słowy, socjologowie po prostu opisują intymność, starają się odpowiedzieć na pytanie „jak jest?” lub – ujmując rzecz ściślej – „jaka jest współczesna intymność?”. Filozofowie natomiast, nawet jeśli wychodzą od pytania „jak jest?” i formułują opisy intymności, zwykle dążą do stwierdzenia „jak powinno być” i/lub „jak nie powinno być”. O ile zatem badania socjologiczne usiłują prezentować neutralne aksjologicznie opisy, o tyle filozoficzne dociekania starają się argumentować i perswadować na rzecz określonych wartości,

i/lub przeciwko obowiązywaniu wartości alternatywnych. Oczywiście podział ten nie jest ostry i rozłączny tym bardziej, że nietrudno wskazać na badaczy funkcjonujących na pograniczu filozofii i socjologii, do których – jak się wydaje – zaliczyć można m.in. Zygmunta Baumana. Niemniej jednak zarówno socjologiczne opisy, jak i filozoficzne normy potraktowane zostają tutaj jako świadectwa dotyczące stanu współczesnej intymności będącej sferą kultury.

Część trzecia ma charakter syntetyczny w tym sensie, że zawiera ona wnioski wyprowadzone z rozważań dokonanych w części drugiej, które ponadto sformułowane zostaną z perspektywy metodologicznej omówionej w rozdziale pierwszym. Ową perspektywę metodologiczną stanowią, jak się okaże, teorie stworzone przez przedstawicieli poznańskiej szkoły metodologicznej: społeczno-regulacyjna koncepcja kultury Jerzego Kmity oraz koncepcja gramatyki kultury europejskiej Anny Pałubickiej. Wspomniane powyżej teorie uzupełnione zostaną powszechnie uznanymi ujęciami teoretycznymi autorstwa Jürgena Habermasa i Richarda Sennetta. Innymi słowy: w części trzeciej wnioski wyprowadzone z rozważań socjologicznych i filozoficznych dotyczących współczesnych przemian intymności wyłożone zostaną w perspektywie ogólniejszych teorii dotyczących stanu współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Należy zaznaczyć, że zabieg ten nie stanowi pustej pojęciowej gimnastyki, lecz jest próbą – wzmiankowanego wcześniej – wykorzystania dociekań dotyczących intymności jako przesłanki pozwalającej zdiagnozować stan współczesnej kultury oraz współczesnego człowieczeństwa. Z pozycji teorii Jerzego Kmity wykazane zostaną przemiany relacji zachodzące pomiędzy symboliczną a techniczno-użytkową sferą kultury, które badacz określa mianem kształtowania się kultury bez symboli. Rozważania Kmity zostaną wsparte poglądami Jürgena Habermasa na temat kolonizacji *Lebensweltu* i wynikających z niej zaburzeń reprodukcji symbolicznej. Dodatkowo podjęta zostanie refleksja dotycząca zmiany sposobu partycypacji w kulturze współczesnej, bazująca na koncepcji gramatyki kultury europejskiej autorstwa Anny Pałubickiej. Analizy przemian sposobu partycypacji we współczesnej kulturze zostaną wyprowadzone również z analiz Richarda Sennetta dotyczących upadku człowieka publicznego i narcyzmu kulturowego. W przypadku każdej z wymienionych teorii wykazany zostanie związek z omówionymi w części drugiej przemianami intymności. W ostatnim podrozdziale części trzeciej pozwolimy sobie na wyprowadzenie z diagnoz dotyczących stanu współczesnej intymności i kultury spekulacji filozoficznych związanych z aktualną kondycją ludzką oraz jej przyszłością.

Zaproponowane w niniejszej publikacji ujęcie, polegające – powtórzmy raz jeszcze – na przedstawieniu socjologicznych i filozoficznych diagnoz stanowisk współczesnych przemian intymności oraz osadzeniu ich w kontekście teorii charakteryzujących współczesne przemiany rzeczywistości społeczno-kulturowej doprowadzić ma – w zamierzeniu autora niniejszych słów – do zrealizowania zasadniczego celu przyświecającego – jak się wydaje – wszelakim badaniom humanistycznym, czyli do *zrozumienia* zmian zachodzących we współczesnej intymności, współczesnej kulturze i współczesnej kondycji ludzkiej.

CZĘŚĆ I

INTYMNOŚĆ JAKO PRZEDMIOT BADAŃ

Dlaczego „intymność”? – kwestie terminologiczne

Punktem wyjścia charakterystyki pojęcia intymności uczynimy intuicje i konotacje związane z potocznym użyciem tego terminu, które odnaleźć można w większości definicji słownikowych, zwykle przypominających tę, którą pozwolimy sobie przytoczyć, a która stanowi, że „intymny” oznacza tyle, co „ściśle osobisty; poufny, sekretny; bliski, zażyły” (Kopaliński, 1989, s. 235). Używając terminu „intymność” w tej książce, pragniemy zachować konotacje dotyczące zażyłości i bliskości, niemniej jednak odcinamy się od tych związanych z sekretnością i poufnością. Odcięcie się od poufności i sekretności jako cech dystynktywnych intymności wynika z następujących przyczyn. Po pierwsze w ramach prac diagnozujących przemiany intymności zauważa się, że to, co tradycyjnie uznawane za intymne, skryte i poufne, stało się odkryte i jawne – Brian McNair nazywa współczesną kulturę kulturą obnażania, natomiast Richard Sennett pisze o tyranii intymności, polegającej na tym, że intymność pojawia się w sferze publicznej, jednocześnie marginalizując zagadnienia dla sfery publicznej konstytutywne. Wydaje się zatem, że jeśli chcemy badać współczesne przemiany intymności, rozumianej jako bliskość i zażyłość, na które to przemiany składa się m.in. niezwykle rozpowszechnienie się pornografii czy inwazja tematyki miłosnej w przestrzeń publiczną, to nie sposób twierdzić jednocześnie, że intymność wciąż jest czymś poufnym i sekretnym. Po drugie poprzestanie na definiowaniu intymności jako zażyłości i bliskości i odrzucenie poufności i sekretności jako jej cech dystynktywnych pozwala odciąć się od rozmaitych kontekstów uruchamianych w potocznym rozumieniu intymności. Rozumienie proponowane w niniejszej książce odcina się zatem od analizowania wewnętrznych przeżyć jednostki (np. religijnych) czy czynności,

jakie wykonuje ona samotnie i w ukryciu (np. czynności dotyczących higieny intymnej) – tym samym odcina się od definiowania intymności poprzez poufność i sekretność. Koncentrując się na bliskości i zażyłości jako cechach dystynktywnych, usiłujemy scharakteryzować intymność jako domenę interakcji międzyludzkich (a nie samotnych zabiegów lub wewnętrznych indywidualnych przeżyć), które to naznaczone są więzią, zwykle określaną mianem miłości, a które odnaleźć można – by podać wreszcie konkretny i sugestywny przykład – w ramach relacji rodzinnych, erotycznych czy romantycznych (dokładne rozróżnienie i uporządkowanie owych przykładowych relacji dokonane zostanie w dalszej części rozdziału).

Reasumując dotychczasowy wywód: ze względów merytoryczno-pragmatycznych w ramach tej książki z potocznego (słownikowego) rozumienia terminu „intymność” zachowujemy konotacje dotyczące zażyłości i bliskości, odcinamy się natomiast od konotacji związanych z poufnością i sekretnością. Tym samym sygnalizujemy brak zainteresowania intymnością rozumianą jako działania realizowane przez jednostkę w sekretnym odosobnieniu lub jako jej wewnętrzne przeżycia, jednocześnie skupiając się na intymności jako interakcji naznaczonej bliskością i zażyłością.

Nie sposób nie zauważyć, iż termin „intymność” nie jest jedynym określeniem mogącym odnosić się do interakcji międzyludzkich naznaczonych bliskością i zażyłością. Wydaje się zatem, iż warto wyjaśnić, dlaczego to właśnie intymność została tu uznana za termin najlepiej nadający się do niniejszych rozważań. Najpewniej najbardziej narzucającą się, a zarazem najpoważniejszą alternatywą dla terminu „intymność” jako określenia bliskich i zażyłych interakcji międzyludzkich byłoby słowo „miłość”. W rzeczy samej, w literaturze przedmiotu nierzadko badania dotyczące relacji rodzinnych, erotycznych, romantycznych czy przyjacielskich (czyli bliskich i zażyłych interakcji) określa się właśnie mianem badań poświęconych miłości (zob. Beck, Beck-Gernsheim, 1995; Gdula, 2009; Kuligowski, 2004). Niemniej jednak termin „miłość” wydaje się – w kontekście prowadzonych tu rozważań – mniej przydatny niż „intymność” z co najmniej trzech powodów: 1) użycie terminu „miłość” zobowiązywałoby do przynajmniej szkicowego nakreślenia rozmaitych kontekstów, w jakich pojawia się to pojęcie w literaturze filozoficznej – wydaje się, iż nawet pobieżne omówienie tych kontekstów stanowi materiał na osobną rozprawę (w przypadku intymności problem ten występuje na zdecydowanie mniejszą skalę); 2) miłość budzi bardzo silne skojarzenia z emocjami i przeżyciami wewnętrznymi i zwykle nieujawnianymi „na zewnątrz”, którymi nie będziemy się interesować; 3) przyjęta w ramach

tej książki perspektywa badawcza sprawia, że w gruncie rzeczy przedmiot badania jest dziedziną kultury. Otóż – ze względów stylistyczno-językowych – „intymność” wydaje się znacznie bardziej właściwą nazwą dla dziedziny kultury niż „miłość”. Ponadto termin „miłość” znajdzie inne zastosowanie w ramach niniejszych rozważań, co stanowi kolejny argument, by nie stosować go w opisanym powyżej kontekście.

Reasumując: przyjęcie terminu „miłość” zamiast terminu „intymność” zrodziłoby znacznie więcej problemów, których rozwiązywanie nie jest w żaden sposób istotne dla prowadzonych tutaj rozważań, wymagałoby dużo dłuższych objaśnień niż te, które poczynione zostały powyżej w odniesieniu do intymności, a także zrodziłoby napięcie stylistyczno-językowe, które jest nieobecne w przypadku użycia terminu „intymność”. Co więcej, stosowanie terminu „intymność” jako odnoszącego się do interesujących nas tutaj zagadnień odnaleźć można w licznych pracach, spośród których znaczna część stanowi trzon prowadzonych tutaj dociekań (Giddens, 2006; Hochschild, 2003; Jamieson, 1998). Ponadto zastosowanie terminu „miłość” wydaje się bardziej adekwatne w innym miejscu.

Kolejnym zarzutem wobec korzystania z terminu „intymność” jest stwierdzenie, iż słuszną jego alternatywą byłby – okrzepły na gruncie filozofii społecznej i politycznej – termin „sfera prywatna”. Wszelako wydaje się, iż co najmniej kilka argumentów – z których część jest identyczna jak w przypadku terminu „miłość” – przemawia raczej za intymnością niż za prywatnością. Po pierwsze badacze interesujących nas zagadnień nazywają je intymnymi, a nie prywatnymi. Po drugie trudno – ze względów stylistyczno-językowych – byłoby mówić o prywatności jako dziedzinie kultury. Po trzecie mówienie o prywatności wymusza również mówienie o sferze publicznej, a tym samym na nowo uruchamia dystynkcję ukryte/jawne, której eksploatacja – jak wspomnieliśmy kilka akapitów wyżej – chcielibyśmy uniknąć.

Niemniej jednak, najpewniej słusznym pytaniem byłoby zagadnienie o to, jak właściwie wygląda stosunek pomiędzy intymnością a prywatnością, w jaki sposób uporządkować relację pomiędzy tymi dwiema sferami. Wydaje się, że najprostszej, a zarazem najbardziej satysfakcjonującej odpowiedzi dostarcza Jürgen Habermas, powiadając, iż sfera intymna jest jądrem sfery prywatnej, co oznacza, że intymność zawiera się w prywatności i stanowi jej – zdaniem Habermasa kluczową – część (Habermas, 2007, s. 138–139). Należy zastrzec, iż w pewnym stopniu odcinając się tutaj od dychotomii prywatne/publiczne, nie stwierdzamy bynajmniej, że problematyka ta jest jałowa i nie warto jej podejmować. Przeciwnie, w dalszych partiach wywodu niejednokrotnie korzystać

będziemy z dociekań myślicieli parających się filozofią społeczną (jak choćby wzmiankowany Habermas) oraz interesujących się stanem sfery publicznej i jej relacjami z intymnością (co czyni w swojej klasycznej książce *Upadek człowieka publicznego* Richard Sennett). Na obecnym etapie rozważań dystansujemy się wobec dystynkcji prywatne/publiczne jedynie ze względu na to, że definiując intymność, pragniemy odciąć się od kłopotliwych kontekstów związanych z jawnością i skrytością.

Metoda badawcza – jak badać intymność?

Dotychczasowe rozważania miały charakter terminologiczno-porządkujący. Dlatego też teraz przejdziemy do przedstawienia ustaleń metodologicznych. Podług powszechnie przyjmowanych standardów, by stworzyć jakąkolwiek dziedzinę nauki (do czego oczywiście autor tej książki nie rości sobie żadnych praw) lub też po prostu badać cokolwiek na sposób naukowy (takiego właśnie badania usiłujemy tu dokonać) należy precyzyjnie określić metodę i przedmiot badań, czyli – ujmując rzecz inaczej – należy odpowiedzieć na dwa pytania: „co chcemy badać?” i „jak chcemy to badać?” (Such, 1973, s. 40–41)¹. Jeśli zatem staramy się tutaj analizować intymność w zgodzie z akademickimi standardami, winniśmy precyzyjnie zdefiniować badany przedmiot oraz metodę stosowaną do jego badania. Wydaje się, że spośród owych dwóch kryteriów, to przedmiot (czyli to, co badamy) jest niejako prymarny w stosunku do metody. Niemniej jednak, jeśli przyrzeć się bliżej, to właśnie metoda dopiero niejako „stwarza” przedmiot, wyodrębnia go.

Kluczowym momentem dla zrozumienia wzmiankowanego wyżej mechanizmu jest uświadomienie sobie sensu rozróżnienia na obiekt badań i przedmiot badań. Ten sam obiekt – dajmy na to: stół – będzie odmiennym przedmiotem badawczym dla przedstawicieli różnych dyscyplin nauki, właśnie ze względu na odmienną metodę badawczą – dla chemika stół będzie zbiorem atomów i cząsteczek, tudzież pierwiastków, dla antropologa kulturowego narzędziem używanym przez pewną społeczność, dla kogoś zainteresowanego technologią drewna będzie liczył

¹ Nie sposób nie zauważyć, że cytowana tu książka autorstwa Jana Sucha stanowi co prawda kanon, jeśli idzie o rozważania metodologiczne, niemniej jednak odnosi się ona głównie do nauk przyrodniczych, z którymi niniejsze rozważania nie mają zbyt wiele wspólnego. Wydaje się jednak, iż wyróżnione przez Jana Sucha kryterium metodologiczno-przedmiotowe traktować można jako podstawę uprawiania nie tylko nauk przyrodniczych, lecz również społecznych i humanistycznych.

się gatunek drzewa, z jakiego sporządzony jest mebel oraz sposób obróbki owego materiału. Zatem ten sam obiekt badany za pomocą odmiennych metod przedzierzgnięty zostaje w rozliczne przedmioty badań ukonstytuowane właśnie przez poszczególne metody badawcze. Wydaje się zatem, że zanim precyzyjnie zdefiniujemy przedmiot niniejszych badań (czyli odpowiemy wreszcie na pytanie: „czym jest intymność, którą chcemy tu zbadać?”) powinniśmy ustalić, za pomocą jakiej metody chcemy badania owe prowadzić. Poniżej przedstawimy szkicową klasyfikację perspektyw badawczych, które można odnaleźć w rozważaniach poświęconych intymności. Wyróżniając poszczególne perspektywy badawcze i objaśniając powody ich nieprzydatności dla prowadzonych tu rozważań, drogą eliminacji dotrzemy do metody, którą zdecydowaliśmy się obrać.

Punktem wyjścia uczynić można metafizyczną perspektywę badania intymności, którą reprezentują Platon i Max Scheler. Jeśli idzie o Platona (Platon, 1999, 2002), to należy zauważyć, że kiedy decydował się wypowiadać w swoich dialogach na temat bliskich i zażyłych interakcji międzyludzkich, to w gruncie rzeczy uznawał owe relacje za zaledwie cienie obiektywnie istniejącej idei miłości. Platon nie interesował się zatem rzeczywistością pozoru, w której umieścić należy intymność w proponowanym przez nas ujęciu. Wydaje się, iż to samo powiedzieć można o Maxie Schelerze, który w swojej książce *Istota i formy sympatii* (Scheler, 1986) zainteresowany jest właśnie istotą sympatii i stara się – zgodnie z myślą fenomenologiczną – powrócić do rzeczy samych, w konsekwencji nieszczególnie interesując się przejawami owych rzeczy możliwymi do zaobserwowania w ramach rzeczywistości społeczno-kulturowej – służą mu one jedynie jako podstawa do dokonywania redukcji fenomenologicznej i same w sobie nie jawią się jako zajmujące. Innymi słowy, nie interesuje nas spekulacyjne, metafizyczne podejście do intymności, lecz raczej podejście empiryczno-teoretyczne. Nie twierdzimy, że perspektywa metafizyczna jest jałowa lub bezsensowna, lecz tyle tylko, że z oczywistych względów nie stanowi wsparcia dla prowadzonych tutaj rozważań. Skoro bowiem chcemy zająć się przemianami intymności zachodzącymi w ramach rzeczywistości społeczno-kulturowej, to stosunkowo niewiele moglibyśmy wydedukować z rozważań dotyczących intymności plasującej się w ramach niezmiennej rzeczywistości pozaludzkiej.

Niemniej jednak jeśli już zdecydujemy się na obranie perspektywy empiryczno-teoretycznej, „niemetafizycznej”, to wydaje się, że w jej ramach wyróżnić możemy zasadniczo dwie kolejne perspektywy: naturalistyczną, która koncentruje się na biologicznych aspektach intymności oraz

antynaturalistyczną, skupiającą się na wymiarze społeczno-kulturowym². Jak najpewniej łatwo się domyślić, skłaniamy się zdecydowanie ku perspektywie antynaturalistycznej i społeczno-kulturowym aspektom intymności. Wszelako ponownie należy zaznaczyć, że nie idzie tu o całkowitą deprecjację prób podejmowanych przez naturalistów, których badania niejednokrotnie uznać należy za doniosłe i inspirujące. Niemniej jednak dociekania starające się wyjaśnić przemiany intymności na gruncie teorii ewolucji (np. psychologia ewolucyjna w wydaniu Davida Bussa – zob. Buss, 2003; Meston, Buss, 2010) niekoniecznie komponują się z wyjaśnieniem w kategoriach społeczno-kulturowych³.

Poważnym obciążeniem – z punktu widzenia celów niniejszej książki – wszelkich odmian naturalizmu przedmiotowego jest ujmowanie człowieka jako tworu pozbawionego świadomości lub też ujmowanie świadomości jako zdeterminowanej przez czynniki biologiczne. Na taką charakterystykę podmiotu trudno przystać w kontekście badania intymności jako dziedziny kultury w sensie społeczno-regulacyjnym. Jednym z podstawowych założeń fundujących obroną w publikacji perspektywę badawczą jest teza o racjonalnym charakterze działań ludzkich (racjonalność decyzyjna). Przyjmuje się, że każdy człowiek działa wedle swych przekonań świadomie i celowo, czyni tak również, partycypując w sferze intymnej. Przekształcenia dokonujące się w sferze mentalno-kulturowej, kształtujące praktyki działaniowe zaliczone do intymnych będą zatem głównym przedmiotem naszych zainteresowań. Należy tu również wspomnieć o innym zasadniczym powodzie, ze względu na który perspektywa naturalistyczna (podobnie jak inne perspektywy, z których nie będziemy korzystać w dalszych rozważaniach) zostaje tutaj odesłana na dalszy plan – uwzględnienie wszystkich możliwych perspektyw badania intymności zwiększyłoby kilkukrotnie rozmiary książki, sprawiając jednocześnie, że jej zakres byłby najzwyczajniej w świecie zbyt szeroki. W efekcie dokonywany tu wybór spośród dostępnych perspektyw badawczych w gruncie rzeczy stanowi zawężenie zakresu niniejszych rozważań tak, by uczynić je możliwie rzetelną i stosownie zakrojoną analizą.

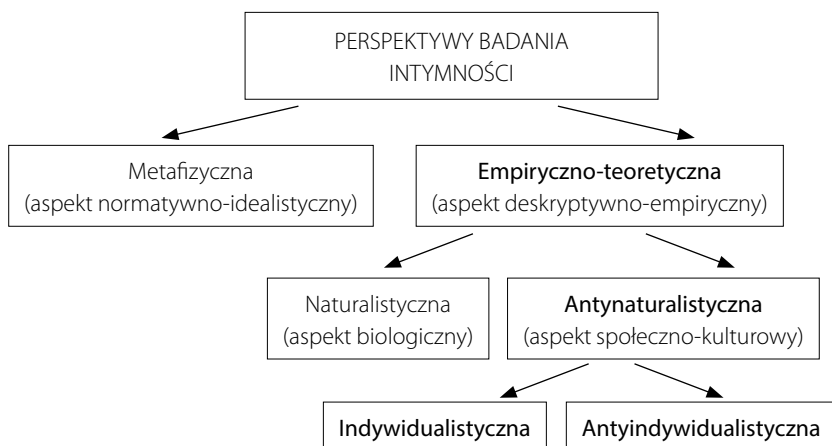
² Fakt, iż naturaliści nierzadko koncentrują się na biologicznych aspektach intymności, nie oznacza, że nie interesuje ich nic poza płaszczyzną biologiczną. Naturaliści metodologiczni nierzadko starają się również badać rzeczywistość społeczno-kulturową, stosując metody nauk przyrodniczych.

³ Istnieją oczywiście próby łączenia naturalistycznego i antynaturalistycznego podejścia do intymności. Wysiłek taki podejmuje między innymi Tomasz Szlendak opisujący swoje stanowisko jako w dwóch trzecich ewolucjonistyczne, a w jednej trzeciej konstruktywistyczne (zob. Szlendak, 2002).

Decydując się na badanie intymności z perspektywy empiryczno-teoretycznej oraz antynaturalistycznej, wciąż zobowiązani jesteśmy do rozważenia co najmniej jeszcze jednej pary „konkurujących ze sobą” perspektyw badawczych. Otóż wydaje się, iż w ramach perspektywy antynaturalistycznej koncentrującej się na społeczno-kulturowym aspekcie intymności wyróżnić można perspektywę indywidualistyczną i antyindywidualistyczną. Przyjmujemy tu, że „indywidualizm metodologiczny głosi, że dla globalnych stanów i/lub tendencji społecznych można wskazywać «w ostatecznej instancji» jedynie uwarunkowania indywidualne (stany indywidualne oraz relacje między nimi), zaś antyindywidualizm metodologiczny głosi, że dla stanów indywiduów oraz relacji między indywiduami można «w ostatecznej instancji» wskazywać jedynie uwarunkowania globalnie społeczne” (zob. Kmita, 2007c, s. 81). Innymi słowy, indywidualizm metodologiczny stanowi, że „każde zjawisko społeczne można wyjaśnić ostatecznie powołując się na odpowiednie zjawiska indywidualne” (Burszta, Burszta, 1988, s. 255). W przypadku intymności taką postawę metodologiczną zaobserwować można często w badaniach psychologicznych, które usiłują wyjaśnić wszelakie fenomeny składające się na intymność, odwołując się do wewnętrznych stanów mentalnych poszczególnych jednostek (zob. Prager, 1997), traktując je jako ostateczne przesłanki wyjaśniające zachowania intymne człowieka. Antyindywidualizm natomiast proponowałby wyjaśniać stan akceptowanych przekonań jednostki przez odwołanie się do czynników ponadindywidualnych, takich jak np. wzór kulturowy, świadomość społeczna, spełnianie oczekiwań środowiska społecznego czy wreszcie powołanie się na strukturę społeczną. W badaniach dotyczących intymności tego typu podejście bardzo często stosują reprezentanci socjologii, spośród których wielu pojawi się w ramach naszych rozważań.

Stanowisko, jakie zajmiemy w stosunku do opozycji indywidualizm/antyindywidualizm, zasadniczo bazować będzie na poglądach Jerzego Kmity (zob. Kmita, 2007c, s. 80–87). Analizując przydatność indywidualizmu i antyindywidualizmu do wyjaśniania poszczególnych stanów kultury symbolicznej (za której dziedzinę uważać będziemy intymność, co szczegółowo omówione zostanie w dalszej części rozdziału), Kmita stwierdza, że w gruncie rzeczy obie te perspektywy mogą być przydatne, przy czym wyjaśnianie antyindywidualistyczne (czyli funkcjonalne i funkcjonalno-genetyczne w terminologii społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury) zwykle lepiej nadaje się do wyjaśniania powszechności respektowania określonych typów przekonań, natomiast wyjaśnianie indywidualistyczne (czyli wyjaśnienie subiektywno-racjonalne w sensie Kmity) okazuje się skuteczne w kontekście wyjaśniania, dlaczego

treść konkretnych przekonań kulturowych przedstawia się w ten, a nie inny sposób (co związane jest oczywiście z faktem, że twórcami owych przekonań są każdorazowo konkretne jednostki). Tak więc, zdaniem autora społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, perspektywa indywidualistyczna i antyindywidualistyczna w przypadku wyjaśniania stanów kultury symbolicznej winny być traktowane jako nie tyle opozycyjne, ile komplementarne. W ten właśnie sposób zamierzamy traktować je w książce. Poniżej zamieszczamy schemat graficzny podsumowujący rozważania dotyczące możliwych perspektyw metodologicznych stosowanych w badaniach nad intymnością (te, które zostały przyjęte za dobrą monetę, oznaczone są poprzez **pogrubienie**).



Przedmiot badań – intymność jako dziedzina kultury

Wszystkie wymienione powyżej perspektywy badawcze były szeroko rozważane w ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury i niektóre ich postulaty zostały w niej uwzględnione. Tym samym przyjmując społeczno-regulacyjną koncepcję kultury w roli narzędzia metodologicznego, niejako uwalniamy się od obowiązku szczegółowego omawiania wyróżnionych perspektyw badawczych i oceny ich przydatności dla podjętej problematyki. Zanim jednak zrealizujemy zamiar zdefiniowania intymności w kategoriach wzmiankowanej wyżej koncepcji, pokrótce wyjaśnimy, dlaczego właściwie decydujemy się podejmować trud budowania takiej definicji, zamiast skorzystać po prostu z definicji już

wypracowanych. Pierwszą uwagę, jaką należy uczynić w tym kontekście, jest zwrócenie uwagi na fakt, że większość badaczy posługujących się pojęciem intymności bynajmniej nie proponuje żadnej definicji. Badacze ci posługują się tym pojęciem w tak rozmaity sposób, że trudno byłoby nawet wyinterpretować z ich rozważań jakieś spójne i niesprzeczne rozumienie tej kategorii. Ponadto jeśli w literaturze przedmiotu pojawiają się jakieś definicje (Zelizer, 2009, s. 14), są one zwykle zaprojektowane z myślą o badaniach realizowanych przez poszczególnych autorów, a co za tym idzie, często obejmują wąski zakres tego, co uznać można za intymne, tym samym jawiąc się jako zbyt wąskie w kontekście projektowanego tu stosunkowo szerokiego rozumienia intymności. Podsumowując, postanawiamy zaprojektować w ramach naszego tekstu definicję intymności od podstaw, zamiast skorzystać z definicji już wypracowanych (których zresztą nie jest zbyt wiele), ponieważ zwykle są zbyt wąskie i/lub nieadekwatne w stosunku do podejścia prezentowanego w niniejszej rozprawie⁴.

Wyjaśniliśmy już, dlaczego w ogóle decydujemy się tu konstruować definicję intymności, niemniej jednak warto również objaśnić powody, dla których projektujemy ją na gruncie takiej, a nie innej koncepcji teoretycznej. Naszą definicję decydujemy się budować na bazie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury z dwóch zasadniczych względów. Po pierwsze społeczno-regulacyjna koncepcja kultury jest narzędziem na tyle abstrakcyjnym i ogólnym, że dostarcza ram teoretycznych, które pozwolą pomieścić w sobie całą różnorodność i niewspółmierność socjologicznych i filozoficznych badań zainteresowanych intymnością, które chcielibyśmy tutaj zanalizować. Innymi słowy, aparatura pojęciowa teorii Jerzego Kmity jest w stanie wyrazić tezy stawiane w ramach koncepcji socjologicznych i filozoficznych, a tym samym sprowadzić je do wspólnego mianownika, uczynić je kompatybilnymi, co zresztą skądinąd zgadza się

⁴ Warto zauważyć, że kłopoty z definiowaniem centralnego pojęcia książki, jakim jest intymność być może wynikają również z braków leksykalno-pojęciowych europejskiej tradycji kulturowej. Sfera intymności była, jak wiadomo, bardzo długo uznawana za „niegodną” zainteresowania poznawczego namysłu i skrywana, o czym zresztą wyżej wzmiankowano. Krótko mówiąc: obecna była na poziomie wyobrażeniowym bez konieczności nadawania jej pojęciowego, językowego charakteru. Dopiero działalność badaczy pokroju Zygmunta Freuda tworzy język niezbędny dla pojęciowej charakterystyki intymności. To swoiste zapóźnienie sfery pojęciowo-analitycznej dostrzegamy w próbach definiowania wyrażenia „intymność”. Odnieść można wrażenie, iż podejmowane próby opisu intymności przez licznych autorów są ciągle raczej malowaniem obrazu intymności niż wypracowaniem w miarę precyzyjnego języka. Uwaga powyższa najpewniej odnosi się w pewnym stopniu również do próby podjętej przez autora niniejszego wydawnictwa.

z celem autora społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, który chciał uczynić swoją teorię centrum humanistyki zintegrowanej.

Po drugie koncepcja Jerzego Kmity jest teorią niezwykle uporządkowaną i wysoce precyzyjną. Korzystanie z tak subtelного narzędzia wymaga od autora tej książki powściągnięcia ewentualnych zapędów bałaganiarskich, które najpewniej mogłyby się pojawić w kontekście postawienia sobie za cel analizy tak różnorodnego i zdywersyfikowanego materiału, z jakim mamy do czynienia w niniejszych rozważaniach. Przyjęcie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury trzyma prowadzony tu wywód w ryzach i pomaga prowadzić rozważania w sposób jasny, spójny i uporządkowany.

Po trzecie przyjęcie koncepcji Kmity pozwala zdefiniować intymność na aksjologicznie neutralnym gruncie. U samych podstaw Kmitowskiego namysłu nad kulturą leży odcięcie się od wartościującego użycia słowa „kultura”, z którym mamy do czynienia np. w języku potocznym, gdy ktoś powiada o kimś, że jest niekulturalny, że brak mu kultury – kultura stanowi tu pewną wartość, pewne dobro, którego brak uznaje się za nieodpowiedni. Jerzy Kmita, kierując się standardami metodologii nauki, stanowczo i konsekwentnie definiuje i stosuje pojęcie kultury na sposób niewartościujący (Kmita, 2007c, s. 15). Podobnie chcemy postąpić w przypadku intymności, którą rozmaici badacze rozumieją naprzemiennie na sposób wartościujący i aksjologicznie neutralny, tym samym wprowadzając bałagan metodologiczny i pojęciowy. Koncepcja Jerzego Kmity pomaga zatem na prowadzenie namysłu w zgodzie z metodologicznym postulatem neutralizmu aksjologicznego. Po powyższych objaśnieniach powodów, dla których pojęcie intymności definiujemy na gruncie koncepcji Jerzego Kmity, możemy, jak się wydaje, przejść do sedna sprawy, czyli zaprojektowania wciąż zapowiadanej tu definicji.

Punktem wyjścia do zdefiniowania intymności jako dziedziny kultury w sensie społeczno-regulacyjnym będzie oczywiście krótkie zreferowanie rozumienia kultury przyjętego w ramach aprobowanej tu koncepcji. Zarejestrujmy zatem, że Jerzy Kmita definiuje kulturę jako „zbiór przekonań normatywnych i dyrektywalnych, które: (1) powszechnie respektowane są w danej społeczności, (2) tworząc uwarunkowania subiektywno-racjonalne działań funkcjonalnych względem ustalonego stanu globalnego owej społeczności potraktowanej jako kontekst strukturalny tych działań” (Kmita, 2007c, s. 57). Nie sposób w ramach niniejszych rozważań dokonać szczegółowej analizy przedstawionej tu definicji. Zauważmy jednak, że kultura w sensie Kmity to przekonania, które wyznaczają cele (przekonania normatywne) i sposoby realizacji tych celów (przekonania dyrektywne), stanowiąc tym samym

przesłanki działań jednostek składających się na daną zbiorowość. Stąd teoria Jerzego Kmity określana jest mianem społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury – kultura (jako zbiór przekonań) reguluje bowiem działania (praktykę społeczną) w ramach danej społeczności. Ponadto należy pamiętać, że przekonania określane mianem kulturowych (w sensie Kmity) muszą być powszechnie respektowane w ramach danej zbiorowości.

Z powyższych ustaleń wynika, iż przekonaniem kulturowym nie będzie np. zdanie „niebo jest niebieskie”, ponieważ mimo iż jest ono powszechnie respektowane, to nie stanowi przesłanki do działania (nie wskazuje na cel ani sposób realizacji potencjalnego działania, nie jest normą ani dyrektywą)⁵. Do kultury (przynajmniej w ramach współczesnych społeczeństw zachodnich) nie będzie również należało np. przekonanie „aby pozdrowić znajomą osobę należy podrapać się za uchem”. Przekonanie to jest co prawda dyrektywą (dostarcza przesłanek do działania, a konkretnie określa sposób, w jaki podjąć należy dane działanie, by osiągnąć za jego pomocą cel, jakim jest pozdrowienie znajomej osoby), lecz (przynajmniej w przypadku współczesnych społeczeństw zachodnich) nie jest to przekonanie powszechnie respektowane i faktycznie regulujące działania członków danej społeczności. Tak więc kulturę stanowią takie przekonania, które są w danej społeczności powszechnie respektowane, a także faktycznie regulują cele i sposoby działania poszczególnych jednostek, czyli np. – by posłużyć się ilustracjami wybranymi przez Jerzego Kmity – do kultury zaliczymy normę „należy pozdrowić swojego przełożonego, widząc go pierwszy raz danego dnia”, a także dyrektywę „by pozdrowić swojego przełożonego, widząc go pierwszy raz danego dnia, należy skinąć głową”.

Zauważmy również – nawiązując tym samym do rozróżnienia na indywidualizm i antyindywidualizm metodologiczny zreferowanego kilka akapitów wcześniej – że w koncepcji Kmity kultura stanowi w gruncie rzeczy subiektywno-racjonalne uwarunkowanie ludzkich działań, czyli – innymi słowy – stanowi źródło wyjaśniania indywidualistycznego, jeśli przyjmie się składające się na nią normy i dyrektywy za ostateczne przesłanki działania. Niemniej jednak należy również zaznaczyć, że w koncepcji Kmity ludzkie działania uwarunkowane są również w trybie funkcjonalnym przez stan globalny, w jakim znajduje się dana społeczność, co z kolei pozwala wyjaśniać owe działania w duchu

⁵ Przekonania powszechnie respektowane, lecz niedostarczające przesłanek do działania (niebędące normami ani dyrektywami) zalicza Kmity do świadomości społecznej (Kmity, 2007c, s. 59).

antyindywidualistycznym, ujmując działanie człowieka w kontekście społecznym. Warto w tym miejscu skonstatować również, że koncepcja kultury Jerzego Kmity nie formułuje substancjalnego i przedmiotowego rozumienia pojęcia kultury, lecz jest tylko (a może aż) narzędziem badawczym pozwalającym badać kulturę i poszczególne zjawiska składające się na rzeczywistość społeczno-kulturową. Innymi słowy: koncepcja Kmity nie odpowiada na pytanie o to, czym jest kultura, lecz raczej pozwala owo pytanie (w odniesieniu do konkretnej kultury, a nie kultury w ogóle) w sposób precyzyjny i uporządkowany zadać.

Wobec powyższych ustaleń nietrudno stwierdzić, że intymność jako dziedzina kultury w sensie społeczno-regulacyjnym rozumiana będzie jako pewien zbiór przekonań normatywnych i dyrektywalnych, powszechnie respektowanych w danej społeczności i regulujących działania podejmowane przez członków owej społeczności. Niemniej jednak należy zauważyć, że w ramach swojej teorii Jerzy Kmita dokonuje szeregu subtelnych rozróżnień, wyodrębniając poszczególne dziedziny kultury i porządkując je poprzez nadanie im postaci hierarchicznej struktury funkcjonalnej. Nie sposób zreferować tutaj wszystkich rozróżnień i klasyfikacji poczynionych przez autora *Wymykania się uniwersaliom* ani omówić całej hierarchicznej struktury funkcjonalnej, jaką zaprojektował, niemniej jednak poczynimy pewne ustalenia dotyczące „miejsc” intymności w owej funkcjonalnej strukturze, wprowadzając tym samym rudymenarne zagadnienia i rozróżnienia omawiane przez Jerzego Kmity.

Podstawowym rozróżnieniem porządkującym kulturę w ujęciu Jerzego Kmity jest podział na sferę techniczno-użytkową i sferę symboliczną. Ta pierwsza charakteryzuje się tym, że efektywność regulowanych przez nią działań nie zależy od powszechnego respektowania dyrektyw stanowiących przesłankę owego działania. W przypadku tej drugiej sytuacja przedstawia się odwrotnie: działania przez nią regulowane są efektywne tylko wtedy, gdy dyrektywy stanowiące przesłanki owych działań są w danej społeczności powszechnie respektowane (zob. Kmita, 2007c, s. 62–63). Odwołując się do klasycznych przykładów autorstwa Jerzego Kmity, stwierdzamy, że owijanie drzewek owocowych słomą na czas zimy należy do sfery techniczno-użytkowej, ponieważ powodzenie tego działania (ochrona drzewek przed zimą) nie zależy od tego, czy inni członkowie danej społeczności uznają owijanie drzewek słomą za sensowne czy też nie. Natomiast w przypadku przytaczanego tu już witania przełożonego mamy do czynienia ze sferą symboliczną, ponieważ, aby nasze powitanie było efektywne, musi bazować na powszechnie przyjmowanych dyrektywach – możemy zatem skinąć

głową, podać przełożonemu rękę lub powiedzieć „dzień dobry” i wówczas nasze powitanie będzie efektywne; jeśli natomiast zdecydujemy się powitać przełożonego poprzez wskoczenie mu na plecy, to – ze względu na fakt, że dyrektywa stanowiąca przesłankę tego działania nie jest powszechnie respektowana – nasze powitanie okaże się nieefektywne. Jak łatwo się domyślić, intymność uplasować należy w ramach symbolicznej sfery kultury.

Warto podkreślić pewną specyficzną cechę funkcjonowania symbolicznej sfery kultury (inaczej: kultury symbolicznej), którą wykorzystamy w trakcie nadawania znaczenia pojęciu intymności. Chodzi mianowicie o to, że podejmując działanie regulowane przez przekonania z zakresu sfery symbolicznej, musimy uwzględniać reakcję drugiego podmiotu, który poprzez interpretację nada owemu działaniu sens. Bez wykonania tego aktu niemożliwe jest zrealizowanie sensu przez działającego. Drugi podmiot, ten interpretujący i nadający znaczenie, jest współtwórcą sensu podjętej czynności symbolicznej. Dla dalszych naszych rozważań istotne jest to, iż jeśli intymność zaliczyliśmy do kultury symbolicznej, to w konsekwencji przyjmujemy interakcyjny charakter jej funkcjonowania. Rozumienie interakcji symbolicznej przyjęte w książce, podpada pod pojęcie działania społecznego Maxa Webera, który powiada: „Nie każdy rodzaj działania – także działania zewnętrzne – jest działaniem «społecznym» w tym znaczeniu tego terminu, którego się tu trzymamy. Działanie zewnętrzne nie jest nim wtedy, gdy kierują nim wyłącznie oczekiwania dotyczące zachowania obiektów materialnych. Wewnętrzne zachowanie się jest działaniem społecznym tylko wtedy, gdy orientuje się na zachowanie innych ludzi” (Weber, 2002, s. 17). Działania intymne mają zatem charakter symboliczny, a co za tym idzie: interakcyjny i społeczny.

Spośród licznych dziedzin kultury wyróżnianych w ramach sfery symbolicznej, dziedziną, do której intymność najlepiej „pasuje”, wydaje się obyczaj. Zajmiemy się teraz próbą merytorycznego uzasadnienia tej zdroworozsądkowej intuicji, czyli scharakteryzowaniem intymności jako przynależnej do sfery obyczaju. W ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury obyczaj przynależy, jak wiadomo, do kultury symbolicznej w węższym sensie. Oznacza to m.in., że wartości charakterystyczne dla tej sfery nie mają charakteru ostatecznego, nieinstrumentalnego, światopoglądowego. Jak powiada Kmita: „wartości realizowane w ramach kultury symbolicznej w węższym sensie to wartości komunikacyjne, a dziedziny, dla których takie wartości są nadrzędne to komunikacyjna sfera kultury (język, obyczaj, sztuka)” (Kmita, 1982, s. 85). Jan Grad, bazując na ustaleniach Kmity, stwierdza, że „obyczaj

jako tak pojęta forma świadomości społecznej [czyli dziedzina kultury – przyp. M.M.⁶] reguluje komunikowanie i interpretowanie (1) faktów realizacji określonych wartości (głównie światopoglądowych), (2) przynależności do grupy społecznej, w której obowiązuje urzeczywistnienie odnośnych wartości” (Grad, 1993, s. 15–16). Konsekwencją wzmiankowanych wyżej cech dystynktywnych obyczaju jako dziedziny kultury jest fakt, że regulowana przez nią praktyka obyczajowa pełni dwie następujące funkcje: integrująco-różnicującą i waloryzacji światopoglądowej (Grad, 1993, s. 35–37).

Wykażemy niniejszym, że sferę intymną można potraktować jako element obyczaju w sensie Kmity. Po pierwsze, wydaje się zasadnym stwierdzenie, iż sfera intymna ma charakter komunikacyjny (w szerokim sensie zaproponowanym przez uczonego). Jako przykład obyczaju podać można noszenie obrączek małżeńskich. Noszenie obrączek komunikuje (manifestuje), jak zwykło się powszechnie przyjmować, respektowanie i realizację wartości, takich jak miłość, wierność. To, że komunikowanie faktu realizacji tych wartości zachodzi w taki właśnie (noszenie obrączek), a nie inny sposób wynika z faktu, iż stanowi ono element praktyki obyczajowej, regulowanej przez („odpowiadające” owej praktyce) kulturowe normy i dyrektywy. Ponadto funkcjonują formy powitań zarezerwowane niejako dla osób pozostających w relacjach intymnych (np. pocałunki), tudzież zwroty językowe (np. „najdroższa/najdroższy”), które służą, jak się wydaje, komunikowaniu realizacji rozmaitych wartości odnoszących się generalnie do – mówiąc kolokwialnie – „bycia blisko”.

Druga z wymienionych funkcji obyczaju jako dziedziny kultury łączy się bezpośrednio z pierwszą z wymienionych funkcji praktyki obyczajowej. Innymi słowy, funkcja integrująco-różnicująca w gruncie rzeczy polega na tym, że jednostki podlegają integracji w grupy społeczne, które komunikują fakt realizacji swoistych dla siebie wartości w swoisty dla siebie sposób, odróżniając się w ten sposób od innych grup społecznych. W kontekście przypisania sferze intymnej tychże funkcji zachodzi pewien problem związany z pojęciem grupy społecznej. Wedle zdecydowanej większości definicji socjologicznych grupa społeczna musi liczyć co najmniej trzy osoby. Wszelako grupa społeczna w sensie społeczno-regulacyjnej definicji kultury nie jest definiowana poprzez liczbę członków, lecz poprzez fakt, iż w ramach danej zbiorowości jej członkowie

⁶ W pracach Jerzego Kmity wydanych w latach 90. XX w. i pierwszej dekadzie XXI w. określenie „formy świadomości społecznej” zostało zastąpione przez sformułowanie „dziedziny kultury”.

respektują (w pewnym zakresie) te same wartości i komunikują fakt ich respektowania i realizowania w podobny sposób.

Wydać się ponadto, że praktyka intymna pełni funkcję integrująco-różnicującą w tym sensie, iż zarówno związki małżeńskie, jak i narzeczeńskie oraz tzw. wolne związki tudzież również rodziny stanowią formę integracji jednostek, która to zachodzi ze względu na respektowanie i realizowanie wspólnych wartości, przy czym owo realizowanie jest manifestowane w sposób, który odróżnia dany związek (lub daną rodzinę) od innych związków (innych rodzin). W tym sensie funkcja integrująco-różnicująca (odniesiona do intymności jako sfery obyczajau) odgrywałaby rolę nie tylko w skali makro (w tym sensie, że wyodrębnia określone grupy społeczne, respektujące i komunikujące realizację pewnych przekonań obyczajowych o charakterze intymnym w określony sposób), ale również w skali mikro – w tym sensie, że wyodrębniałaby dwuosobowe grupy społeczne (małżeństwa, narzeczeństwa, „wolne związki”), których odrębność polega nie tylko na wspólnym respektowaniu i realizowaniu określonych wartości i komunikowaniu ich w swoisty sposób, ale również na tym, że działania podejmowane w ramach praktyki intymnej przez dane jednostki odnoszą się intencjonalnie *tylko* do pozostałych jednostek współtworzących dany związek, mają charakter wyłączny, niejako ekskluzywny – oczywiście posługujemy się tutaj pewnego rodzaju typami idealnymi, których faktyczna realizacja nierzadko odbiega od postulowanych tu wyidealizowanych właściwości. Poniżej krótko omówimy dwa przykłady – miłości romantycznej i małżeństwa – mające na celu ilustrację powyższych ustaleń.

Rozpatrując przykład kulturowej konstrukcji intymnej, jaką jest miłość romantyczna, mamy do czynienia z formą integracji związanej z respektowaniem wartości, takich jak m.in. miłość i wolność. Manifestowanie tych oraz innych wartości za pomocą określonych obyczajowo form (stosowanie określonych zwrotów językowych, składanie pocałunków na dłoni kobiety) stanowi czynnik odróżniający, wyodrębniający grupę ludzi, których nazwać można „romantykami” (skala makro), która – podkreślmy raz jeszcze – powiązana jest wspólnym respektowaniem określonych wartości o charakterze światopoglądowym oraz wspólnymi formami komunikowania realizacji tych wartości. W owej społecznej grupie „romantyków” (wyodrębnionej ze względu na respektowanie określonych przekonań o charakterze obyczajowym i komunikowaniu faktu ich realizacji w określony sposób) wyróżnić można grupy społeczne w postaci dwuosobowych par (skala mikro), których integracja, a zarazem odróżnianie się od innych par, polega na tym, że działania intymne podejmowane w ramach praktyki obyczajowej przez uczestnika

danej pary, kierowane są intencjonalnie tylko ku drugiej jednostce wchodzącej w jej skład.

Podobnie małżeństwo jawi się w tej perspektywie jako uregulowany kulturowo związek intymny, w którym funkcja integrująco-różnicująca znajduje wyraz w dwójnasób: (1) po pierwsze jednostki pozostające w związkach małżeńskich wyodrębniają się jako grupa społeczna zintegrowana poprzez respektowanie i realizację wartości, jaką jest instytucja małżeństwa oraz komunikowanie jej poprzez akt zaślubin, (2) małżeństwo wyodrębnia się jako osobna grupa społeczna w tym sensie, że działania regulowane przez intymność jako sferę obyczajaj (komunikujące realizację wspólnie respektowanych i realizowanych wartości), podejmowane w ramach każdego małżeństwa, odnoszone są intencjonalnie tylko do drugiej jednostki pozostającej w owym związku małżeńskim.

Reasumując, wydaje się, że intymne związki dwóch (lub – m.in. w przypadku rodziny – więcej niż dwóch) jednostek stanowią *zintegrowaną* poprzez respektowanie wartości i komunikowanie faktu owego respektowania całość, którą można *odróżnić* od innych tego typu związków i w ten sposób wyodrębnić jako osobny fragment społeczeństwa. W tym sensie można sądzić, iż praktyka regulowana przez normy i dyrektywy o charakterze intymnym pełni funkcję integrująco-różnicującą, nie tylko w skali makro, ale również w skali mikro. Byłby to, jak się wydaje, swoisty wyróżnik intymności rozumianej jako dziedzina kultury wchodząca w skład obyczajaj⁷.

Zrekapitulujmy powyższe ustalenia. Wywód poczyniony dotychczas pozwolił na udzielenie precyzyjnej odpowiedzi na pytanie o metodę badawczą stosowaną w ramach niniejszej książki. Za ową metodę obrano społeczno-regulacyjną koncepcję kultury. Ponadto intymność została „osadzona” w ramach teorii autorstwa Jerzego Kmity, jako dziedzina kultury (czyli zbiór przekonań normatywnych i dyrektywalnych regulujący określony typ praktyki) wchodząca w skład sfery symbolicznej, a konkretnie jej dziedziny, jaką jest obyczajaj. Niemniej jednak, pomimo owych ustaleń, odpowiedzi na drugie z zasadniczych pytań postawionych na początku rozdziału – pytania o przedmiot niniejszych badań – wciąż nie została w pełni udzielona. Mimo iż określiliśmy intymność jako dziedzinę kultury i wyznacziliśmy jej miejsce w ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, nie wskazaliśmy dotychczas na zakres praktyki społecznej regulowanej przez intymność, nie wiemy zatem,

⁷ Jak łatwo zauważyć, pomijamy scharakteryzowanie praktyki intymnej jako realizującej funkcję waloryzacji światopoglądowej. Czynimy tak ze względu na „poboczność” tej funkcji zarówno w ramach praktyki obyczajowej, jak i wobec dalszej części niniejszych wywodów.

co właściwe składa się na praktykę intymną. By precyzyjnie wyznaczyć zakres praktyki intymnej, musimy odsunąć nieco na bok społeczno-regulacyjną koncepcję kultury i powrócić do początkowych rozważań zawartych w tym rozdziale, zwracając się tym samym ku bazie źródłowej publikacji.

Pośród rudymenarnych ustaleń, jakie poczynione zostały na początku, postanowiliśmy między innymi, że intymność w tej publikacji rozumieć będziemy jako odnoszącą się do zażyłych i bliskich relacji (przypomnijmy, że jednocześnie odcięliśmy się od sekretno-tajemniczego odcienia znaczeniowego intymności). Zakres praktyki intymnej obejmowałby zatem bliskie i zażyłe relacje międzyludzkie. Wydaje się jednak, iż poprzestanie na powyższej konstatacji nie czyniłoby zadość akademickim standardom dotyczącym dokładności. Warto zatem wyróżnić konkretne typy relacji, jakie chcielibyśmy tutaj określać mianem bliskich i zażyłych (czyli intymnych). Spośród rozróżnień dokonywanych w ramach literatury przedmiotu najbardziej przekonującym wydaje się dystynkcja proponowana przez Lynn Jamieson (Jamieson, 1998), która w ramach relacji intymnych (podobnie jak tutaj definiowanych jako bliskość (*being close*) (Jamieson, 1998, s. 1⁸) wyróżnia cztery typy relacji: relacje miłosne (*couple relationships*), relacje seksualne (*sexual relationships*), relacje rodzinne (*family relationships*) (w szczególności pomiędzy rodzicami i dziećmi) oraz relacje przyjacielskie (*friendship*). W rzeczy samej wydaje się, iż badacze zajmujący się intymnością, oraz ci, których badania zinterpretować można jako traktujące o intymności, prowadzą swoje dociekania, koncentrując się właśnie na wyróżnionych przez Jamieson relacjach. Niemniej jednak wydaje się, iż warto odpowiedzieć w tym miejscu na kilka potencjalnych zarzutów i wątpliwości związanych z czterema wyróżnionymi tu typami relacji.

Pierwsza z potencjalnych kontrowersji dotyczyć może uznania dokonanego tu wyliczenia za niekompletne. Jeśli potraktować, tak jak czyni to Erich Fromm, wyliczone tu typy relacji jako rodzaje miłości, to pojawia się pytanie, dlaczego w ramach intymności nie wyróżniamy – tak jak myśliciel – również miłości do Boga oraz do samego siebie. Odpowiedzi na to pytanie udzielić można w sposób następujący. Po pierwsze dlatego, że zaliczyliśmy intymność do kultury symbolicznej, która przesądza o interakcyjnym charakterze działań intymnych. Wydaje się, iż obcowanie z Bogiem nie jest działaniem symbolicznym w sensie Kmita ani

⁸ Wszystkie cytaty pochodzące z publikacji, które w bibliografii figurują jako pozycje wydane w języku angielskim, zostały przetłumaczone na język polski przez autora niniejszych słów na potrzeby tej rozprawy.