

Eva

ILLOUZ

Uczucia w dobie
kapitalizmu

*Przełożył
Zygmunt Simbierowicz*

H 114114

OFICyna NAUKOWA



WARSZAWA 2010

Spis treści

Józef Niżnik: Jak kapitalizm kształtuje nasze życie uczuciowe .	VII
--	-----

Uczucia w dobie kapitalizmu

Podziękowania	3
1. Powstanie <i>Homo sentimentalis</i>	5
Freud i wykłady na Uniwersytecie Clarka 12; Nowy styl emocjonalny 27; Etyka komunikacji jako duch korporacji 30; Róże i kolce nowoczesnej rodziny 39; Konkluzja 55	
2. Cierpienie, pola emocjonalne i emocjonalny kapitał	61
Wprowadzenie 61; Narracja samorealizacji 65; Pola emocjonalne, habitus emocjonalny 93; Pragmatyka psychologii 99; Konkluzja 105	
3. Romantyczne sieci	109
Zaloty przez Internet 111; Wirtualne spotkania 112; Ontologiczna autoprezentacja 117; Fantazje i rozczarowanie 138; Konkluzja: nowy makiawelizm 155	
Indeks osób i postaci	165
Indeks pojęć i terminów	169
Nota biograficzna	176
Publikacje Evy Illouz	177

Jak kapitalizm kształtuje nasze życie uczuciowe

Emocje są powszechnie uważane za sferę doświadczeń osobistych i to tych najbardziej spontanicznych i „naturalnych”. Co prawda antropologia kulturowa uczy, że także uczucia są kształtowane przez kulturę i w różnych cywilizacjach ich ekspresja przyjmuje odmienne formy, ale mimo to ten obszar ludzkiego życia wydaje się najbardziej uniwersalnym obszarem człowieczeństwa. Toteż zadanie, jakie postawiła przed sobą Eva Illouz jest dość niezwykle: przekonać czytelnika, że życie emocjonalne człowieka w kapitalizmie jest produktem rynku. Aby uzasadnić tę tezę musiała najpierw stworzyć taki opis współczesnej cywilizacji Zachodu, w którym pojęcie rynku obejmie też wiedzę i jej praktyczne zastosowania, a także treści komunikacji odbywającej się w sieci internetowej. Co ciekawe, pojęcie „społeczeństwa wiedzy” w książce Ewy Illouz w ogóle się nie pojawia, jako że przedmiotem analizy jest społeczeństwo kapitalistyczne od początków XX wieku, głównie na przykładzie Stanów Zjednoczonych, a idea społeczeństwa wiedzy jest stosunkowo nowa, należy do innego dyskursu i ma na celu zupełnie odmienne cele teoretyczne. Autorka w żywym wykładzie, pełnym pasji i błyskotliwej erudycji, argumentuje, że psychologia (wiedza psychologiczna) stała się w Ameryce towarem. Pokazuje następnie jak w wyniku instytucjonalizacji psychologii, zwłaszcza zaś psychoanalizy, życie ludzi (mowa w gruncie rzeczy o przedstawicielach klasy śred-

niej w Ameryce) jest formowane i kategoryzowane przez teorię i praktykę psychologii prowadząc w istocie do władzy psychologów. W konsekwencji, emocje ludzi ulegają obiektywizacji, a sposób postrzegania własnego życia jest przesądzony przez teorie psychologiczne. Swoiste kompetencje emocjonalne w istotnym stopniu decydują o szansach na rynku pracy ale wpływają także na powodzenie w najbardziej osobistym życiu prywatnym. Poznanie samego siebie dokonuje się też dzięki wysiłkowi koniecznemu dla autoprezentacji, którą z kolei w dużej mierze determinują reguły narzucone przez technikę, zwłaszcza komunikację internetową. Innymi słowy, również nasza autopercepcja jest wynikiem swowolnego działania rynku.

Książka jest zapisem trzech wykładów, opracowanych dla potrzeb publikacji, a jej zwięzłość bez wątpienia należy do istotnych walorów tej pozycji. Nie trudno sobie wyobrazić dzieło na ten temat zajmujące setki stron, wśród których gubi się najważniejsza myśl wyводу. Najwyraźniej Eva Illouz jest w pełni świadoma realiów współczesnego świata, w którym załew informacji często uniemożliwia dostrzeżenie sensu przekazu. W znacznej mierze zwięzłość wykładu jest efektem zastosowanego języka. Nie ma w nim zbędnych słów, a niekiedy czytelnik (zwłaszcza tłumacz) staje nawet przed zadaniem rozszyfrowania skrótów myślowych autorki.

Najczęściej używanym pojęciem w świetnym polskim przekładzie pracy Illouz jest „podmiotowość”. Jego użycie wymaga paru słów komentarza. Otóż tłumacz, Zygmunt Simbierowicz, w ten sposób przełożył słowo „self” idąc śladem polskiego przekładu pracy Charlesa Tylora, *Sources of the Self*. Jednak w języku autorki *Cold Intimacies* słowo to funkcjonuje w tak wielu kontekstach, że w polskim tekście musiało się też pojawić w sensie dosłownym, to znaczy jako „jaźń”. Oba te polskie terminy łącznie dobrze zresztą służą głównemu celowi pracy, a mianowicie pokazują, jak w wyniku specyficz-

nych mechanizmów rynkowych kształtuje się człowiek epoki kapitalizmu, nie tylko w wymiarze racjonalnym, ale także w sferze emocjonalnej.

Eva Illouz budowała swoje akademickie kompetencje uzyskując kolejne stopnie naukowe w Paryżu, Tell Avivie i Filadelfii. Toteż jej opublikowane prace, skoncentrowane na przemianach współczesnej kultury w warunkach gospodarczej i społecznej rzeczywistości kapitalizmu, znakomicie oddają zróżnicowanie stylu uprawiania nauk humanistycznych, jakim cechują się te odmienne środowiska akademickie. W *Cold Intimacies* potrafiła znakomicie wykorzystać swoją erudycję w zakresie najważniejszych idei nauk społecznych XX wieku budując własny styl argumentacji wykorzystując przede wszystkim zasoby teoretyczne marksizmu, Freudowskiej psychoanalizy, Michela Foucault, i Pierre'a Bourdieu, ale korzystając także obficie z ciągle trwającej międzynarodowej dyskusji wokół idei tych autorów. Polski czytelnik zapewne z zadowoleniem zauważy, że bagaż intelektualny, na którym zasadza się argumentacja autorki, w swoich najważniejszych aspektach pokrywa się z zasobami myśli humanistycznej, która stanowi też oparcie intelektualne w humanistyce polskiej. Widać to choćby po liczbie pozycji, do których odwołuje się Eva Illouz, a które zostały przełożone na język polski.

Cold Intimacies będzie z pewnością fascynującą lekturą nie tylko dla studentów i badaczy współczesnej kultury. Bez wątpienia z analiz Ewy Illouz wiele skorzysta także filozofia nauk społecznych, ze względu na świetne ilustracje procesu instytucjonalizacji takich dyscyplin, jak teoria zarządzania i psychologia. Wreszcie, w wyniku tej lektury niejeden użytkownik internetu będzie musiał od nowa spojrzeć na swoją aktywność w sieci.

Józef Niżnik

Uczucia w dobie kapitalizmu

Elchananowi

Podziękowania

Niewiele książek swoje powstanie zawdzięcza inicjatywie pojedynczej osoby. Ta książka do takich właśnie należy. Kiedy Axel Honneth zaprosił mnie do wygłoszenia Wykładów im. Adorno we Frankfurcie, to zmusił mnie tym samym do zatrzymania się i ponownego przemyślenia tego, nad czym w owym czasie pracowałam, mianowicie roli psychologii w ukształtowaniu ram powszechnej kultury, w jakiej poruszają się mężczyźni i kobiety z klas średnich w większości krajów współczesnego świata. Przeczytałam na nowo prace twórców teorii krytycznej i uświadomiłam sobie ze zdwojoną ostrością, że długą tradycję teorii krytycznej, która biegnie od Theodora Adorno poprzez Habermasa do Axela Honnetha trudno byłoby prześcignąć w jej zdolności nadawania sensu przeciwnym tendencjom nowoczesności. Nadzwyczajna wizja intelektualna Axela, jego wielkoduszość i niezmordowana energia stanowią bezpośredni impuls do powstania tej książki.

Z całego serca dziękuję Vivianie Zelizer za umożliwienie mi pobytu na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Princeton, podczas którego napisałam te wykłady. Głęboką wdzięczność kieruję do ochoczych i kompetentnych bibliotekarzy Institute for Advanced Study.

Beatrice Smedley przeczytała wszystkie trzy rozdziały i ze swą wyjątkową uprzejmością i precyzją wska-

zała wiele miejsc, nad którymi należało się ponownie zastanowić i co należało poprawić. Własna praca Carol Kidron na temat traumy oraz jej krytyczne spostrzeżenia też były wkładem w tę książkę. Eitanowi Wilfowi należą się podziękowania za przeczytanie maszynopisu i przekazanie mi, ze właściwą mu bezpośredniością, ostrych uwag krytycznych i rozsądnych uzupełnień bibliograficznych. Lior Flum był nieocenioną pomocą w trudnym niekiedy procesie opracowywania maszynopisu i nadawania mu formy przyzwoitej książki.

Z całego serca dziękuję Sarah Dancy, Emmie Hutchinson i Gailowi Fergusonowi z Polity Press za ich staranność, profesjonalizm i uprzejmość.

I na koniec — książkę dedykuję memu mężowi i najlepszemu przyjacielowi, Elchananowi, który nie tylko czytał, zgłaszał uwagi i dyskutował o tej książce, ale poświęcił nadto wiele swojego czasu na wysłuchiwanie moich licznych beładnych wahań oraz dzielił ze mną więcej niż nieliczne chwile bezrefleksyjnego szczęścia.

Eva Illouz

1. Powstanie *Homo sentimentalis*

Socjologowie tradycyjnie rozpatrują nowoczesność w kategoriach początków kapitalizmu, powstania demokratycznych instytucji politycznych lub siły moralnej idei indywidualizmu, mało jednak zważając na fakt, że obok znanych wszystkim pojęć wartości dodatkowej, wyzysku, racjonalizacji, rozczerowania lub podziału pracy większość wielkich socjologicznych ujęć nowoczesności zawiera, przekazaną w tonacji minorowej, inną historię, mianowicie opowieść lub relację o nadejściu nowoczesności ujętą w kategoriach emocji. Weźmy kilka jaskrawych, choć wyglądających trywialnie, przykładów. *Etyka protestancka* Webera w swoim jądrze zawiera tezę o roli uczuć w działaniu ekonomicznym, jako że gorączkową aktywnością kapitalistycznego przedsiębiorcy kieruje lęk przed nieprzeniknioną boską istotą¹. Marksowa alienacja — odgrywająca centralną rolę w wyjaśnieniu stosunku robotnika do procesu i produktu pracy — ma silny wydźwięk emocjonalny, na przykład gdy Marks rozważa w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* pracę wyobcowaną jako utratę rzeczywistości, utratę więzi z przedmiotem, jak powiada². Kiedy kultura masowa zawłaszczyła —

¹ Por. Max Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. Jan Miziński, Test, Lublin 1994.

² Karol Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, t. 1, s. 499–339.

i wypaczyła — Marksową „alienację”, to stało się tak głównie z powodu jej emocjonalnych skutków: nowoczesność i kapitalizm były alienujące w tym sensie, że tworzyły rodzaj emocjonalnego odrętwienia, oddzielającego ludzi od siebie, od ich wspólnoty i od ich własnych głębokich jaźni. Czyż mamy jeszcze przywołać słynny, nakreślony przez Simmla obraz *metropolis*, który zdaje sprawę z emocjonalnego życia w mieście. Dla Simmla życie w dużym mieście stanowi niekończący się strumień lękowych pobudzeń i kontrastuje z życiem w małych miasteczkach, które opiera się na związkach uczuciowych. Według niego, typowa nowoczesna postawa to „blasé” — mieszanina rezerwy, chłodu i obojętności zawsze — dodaje Simmel — gotowa do przejścia w nienawiść³. Wreszcie, socjologia Durkheima — w sposób zaskakujący w przypadku neokantysty — wyraźnie zajmowała się tematyką uczuć. Zaiste, „solidarność”, podstawa socjologii Durkheima, nie jest niczym innym, jak tylko kłębkim uczuć wiążącym aktorów sceny społecznej z głównymi symbolami społeczeństwa (co w *Elementarnych formach życia religijnego* nazywa on „żywiolowością”)⁴. (W podsumowaniu pracy *Symbolic Classifications*⁵ Durkheim i Mauss twierdzą, że sednem symbolicznych klasyfikacji — bytów kognitywnych *par excellence* — są uczucia). Durkheima pogląd na nowoczesność odnosi się nawet bardziej bezpośrednio do uczuć, gdy stara się zrozumieć, jak w warunkach zróżnicowania społecznego w nowoczesnych spo-

³ Georg Simmel, *Mentalność mieszkańców wielkich miast*, w: *Most i drzw. Wybór esejów*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 114–134.

⁴ Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny*, tłum. Anna Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990.

⁵ Émile Durkheim, Marcel Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi*, w: Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. Marcin Król, Krzysztof Pomian, Jerzy Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 780.

leczeństwach pozbawionych emocjonalnej intensywności te nowoczesne społeczeństwa jeszcze „trzymają się razem”⁶.

Mój cel jest wystarczająco jasny i nie muszę go tu szerzej eksplikować: kanoniczne teorie socjologiczne nowoczesności zawierają *implicite*, jeśli nie w pełni ukształtowane teorie uczuć, to przynajmniej liczne do nich odniesienia — niepokój, miłość, konkurencyjność, obojętność, wina, wszystkie są obecne w większości historycznych i socjologicznych opisów pięknie, które doprowadziły do ery nowoczesnej, jeśli mamy tylko odwagę wyjść poza to, co w tych opisach jest powierzchowne⁷. Moim szerszym celem w tej książce jest wykazanie, że gdy tylko odsłoniemy ten nie tak znowu bardzo ukryty wymiar nowoczesności, poważnej zmianie ulegną standardowe analizy tego, co konstytuuje nowoczesną osobowość i tożsamość, podział na sferę prywatną i publiczną oraz ich artykulacje w podziałach ze względu na płeć.

Ale możecie spytać, po co mamy to robić? Czy koncentrowanie się na tak bardzo subiektywnym, niewidocznym i osobistym doświadczeniu, jak „uczucie”, nie podważy aby powołania socjologii, która powinna przede wszystkim zajmować się obiektywnymi prawidłowościami, działaniami typowymi i instytucjami o dużej skali? Dlaczego, innymi słowy, mielibyśmy wprowadzać zamieszanie za pomocą kategorii, bez której socjologia, jak dotąd, dobrze sobie radziła? Myślę, że niemało jest takich powodów⁸.

⁶ Émile Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. Krzysztof Wakar, PWN, Warszawa 1999.

⁷ Oczywiście, uczucia nie grają tej samej roli w różnych propozycjach socjologicznych, chcę tylko powiedzieć, że jakąś rolę zawsze odgrywają.

⁸ Doyle E. McCarthy, *The Social Construction of Emotions: New Directions from Culture Theory*, „Social Perspectives on Emotion”, 1994, nr 2, s. 267–279; też, *The Emotions: Senses of the Modern Self*, „Österreichische Zeitschrift für Soziologie”, 2002, nr 27, s. 30–49.

Uczucie jako takie *nie jest* działaniem, ale jest wewnętrzną energią, która nas popycha do czynu, czy nowi zaś nadaje konkretny „nastrój” czy „zabarwienie”. Uczucie można zatem zdefiniować jako „naładowaną energią” stronę działania, gdzie przez energię rozumie się równocześnie zdolność poznawczą (*cognition*), afekt, ocenę, motywację oraz ciało⁹. Emocje, wcale nie są presocjalne i prekulturowe, lecz są sprasowanymi razem znaczeniami kulturowymi i stosunkami społecznymi, a ta kompresja nadaje im zdolność wzbudzania działań. Emocje niosą tę „energię” dlatego, że zawsze dotyczą własnego ja i jego relacji do kulturowo umiejscowionych innych. Kiedy mówisz mi „Znowu się spóźniłaś”, to to, czy odczuwam wstyd, złość czy czuję się winna, zależy prawie wyłącznie od mego stosunku do ciebie. Uwaga o moim spóźnieniu się wypowiedziana przez szefa najprawdopodobniej mnie zawstydzi, przez kolegę najprawdopodobniej mnie rozżłości, ale jeśli to będzie moje dziecko czekające przed szkołą, to najpewniej poczuje się winna. Emocje są z pewnością bytami psychicznymi, ale nie mniej, a może nawet bardziej, są także bytami kulturowymi i społecznymi. Za pomocą emocji ustalamy kulturowe definicje osobowości, gdy je wyrażamy konkretnie i bezpośrednio, ale zawsze w relacjach wyznaczonych kulturowo i społecznie. Powiedziałabym zatem, że emocje są kulturowymi znaczeniami i społecznymi relacjami tak ze sobą razem sprasowanymi, że nadaje im to energię i przez to mają charakter przedrefleksyjny i na poły świadomy. Emocje są głęboko zinternalizowanymi i bezrefleksyjnymi aspektami działania, ale nie dlatego, że nie ma w nich dostatecznie

⁹ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; Michelle Z. Rosaldo, *Toward an Anthropology of Self and Feeling*, w: *Culture Theory: Essays in Mind, Self, and Emotion*, Richard A. Schweder, Robert A. Levine (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 136–157.

wiele z kultury i społeczeństwa, lecz raczej dlatego, że mają tego w sobie nazbyt wiele.

Z tego powodu socjologia hermeneutyczna, która chce zrozumieć działanie społeczne „od wewnątrz”, nie będzie mogła tego zrobić bez zwrócenia uwagi na uczuciowe zabarwienie działania i na to, do czego ono faktycznie popycha.

Emocje mają jeszcze inne zasadnicze znaczenie dla socjologii — większość regulacji społecznych jest także regulacjami emocjonalnymi. Truizmem jest powiedzenie, że najbardziej fundamentalny podział i rozróżnienie organizujące społeczeństwa na całym świecie — podział na mężczyzn i kobiety — opiera się na kulturach emocjonalnych (i w nich się reprodukuje)¹⁰. Być prawdziwym mężczyzną to wykazywać odwagę, beznamietną racjonalność i opanowaną agresywność. Kobiecość natomiast wymaga uprzejmości, współczucia i pogody ducha. Hierarchia społeczna wytworzona przez podział płciowy zawiera ukryte podziały emocjonalne, bez których mężczyźni i kobiety nie byłiby w stanie reprodukować swoich ról i tożsamości. Te z kolei podziały wytwarzają hierarchie emocjonalne, zgodnie z którymi beznamietna racjonalność jest zwykle uznawana za bardziej niezawodną, obiektywną i profesjonalną niż, powiedzmy, współczucie. Na przykład, ideał obiektywności, który dominuje w naszej koncepcji informacji medialnej lub (ślepej) sprawiedliwości, zakłada takie właśnie męskie postępowanie i model emocjonalnej samokontroli. Emocje przeto układają się w pewną hierar-

¹⁰ Lila Abu-Lughod, Catherine A. Lutz, *Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life*, w: *Language and the Politics of Emotion*, Lila Abu-Lughod, Catherine A. Lutz (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 1–23; Stephanie A. Shields, Keith Oatley, Antony Manstead, *Speaking from the Heart: Gender and the Social Meaning of Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

chię, a taki typ hierarchii emocjonalnej z kolei organizuje wewnętrznie uregulowania moralne i społeczne.

Twierdząc, że tworzenie się kapitalizmu szło ręką w rękę z powstawaniem intensywnie wyspecjalizowanej kultury emocjonalnej i że gdy skupimy uwagę na tym wymiarze kapitalizmu — na jego, by tak rzec, emocjach — będziemy mogli odkryć inny porządek w społecznej organizacji kapitalizmu. W tym pierwszym wykładzie pokażę, że gdy popatrzymy na emocje jako na głównych bohaterów opowieści o kapitalizmie i nowoczesności, zacznie się zacierać konwencjonalny podział na bezemocjonalną sferę publiczną i przesiąkniętą emocjami sferę prywatną, tak jak stanie się oczywiste, że przez cały wiek XX mężczyźni i kobiety z klasy średniej skłaniani byli do intensywnego zajmowania się własnym życiem emocjonalnym, zarówno w miejscu pracy, jak i w rodzinie, oraz do stosowania podobnych technik uwypuklenia własnej podmiotowości i jej relacji z innymi. Ta nowa kultura uczuciowości nie oznacza, jak obawiają się krytycy z obozu Tocqueville'a, że wycofaliśmy się do wnętrza skorupy życia prywatnego¹¹; wręcz przeciwnie, nigdy prywatne ja nie było tak publicznie przedstawiane i wprzęgane do dyskursów i ocen sfer ekonomicznych i politycznych. W drugim wykładzie badam w sposób pełniejszy sposoby, w jakie nowoczesna tożsamość jest faktycznie coraz bardziej publicznie prezentowana w najróżniejszych miejscach społecznych za pomocą narracji, która łączy aspirację do samorealizacji ze skargą na emocjonalne cierpienia. Po-

¹¹ Stephanie Coontz, *The Social Origins of Private Life: A History of American Families, 1600–1900*, Verso Book, New York 1988. Kłasyeczne przykłady takiego stanowiska to: Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, Steven M. Tipson, *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, tłum. Dorota Stasiak, Piotr Skurowski, Tomasz Żyro, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007; oraz Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, W. W. Norton, New York 1984.

wszechne występowanie i uporczywość takiej narracji, którą możemy nazwać skrótowo *narracją uznania*, wiąże się z materialnymi i ideowymi interesami różnorodnych grup społecznych działających na rynku, w społeczeństwie obywatelskim i w instytucjonalnych granicach państwa. W trzecim wykładzie pokazuję, jak czynienie z własnego ja kwestii emocjonalnej i publicznej znajduje najsilniejszy wyraz w Internecie, w technice, która powołuje do życia widoczną publicznie jaźń emocjonalną i która poprzedza nawet prywatne interakcje i je konstytuuje.

Jakkolwiek każdy wykład można czytać oddzielnie, istnieje pewna organiczna więź między nimi i pewien narastający postęp w kierunku głównego celu tych trzech wykładów, mianowicie zarysowania konturów tego, co nazywam *kapitalizmem emocjonalnym*. Kapitalizm emocjonalny jest kulturą, w której dyskursy emocjonalne i ekonomiczne oraz praktyki kształtują siebie nawzajem, wytwarzając coś, co widzę jako szeroki, znaczący ruch, w którym afekty stanowią istotny aspekt zachowań ekonomicznych i w którym życie uczuciowe — zwłaszcza klas średnich — respektuje logikę stosunków ekonomicznych i wymiany. W nieunikniony zatem sposób powracają w tych wykładach tematy „racjonalizowania” i „utowarowienia” („*commodification*”) (uczuć). Moja analiza nie jest jednak ani marksistowska, ani werberowska, jako że nie zakładam, iż gospodarka i emocje mogą być (lub powinny być) od siebie rozdzielone¹². W rzeczywistości, jak pokazuję, oparta na rynku oferta kulturowa kształtuje i przenika stosunki międzyosobowe i emocjonalne, podczas gdy stosunki międzyosobowe znajdują się w epicentrum stosunków ekonomicznych. Dokładniej mówiąc, oferta rynkowa splata się z je-

¹² Viviana A. Zelizer, *The Social Meaning of Money. Pin Money, Paychecks, Poor Relief and Other Currencies*, Basic Books, New York 1994.

zykiem psychologii i, już połączone, oferują nowe techniki i znaczenia do wykuwania nowych form towarzyskości. W następnym paragrafie zbadam, jak wyłonił się ten nowy sposób towarzyskości i jakie są jego fundamentalnie emocjonalne (umowne) znaczenia.

Freud i wykłady na Uniwersytecie Clarka

Gdybym musiała zapomnieć o całym moim przygotowaniu socjologa kultury oraz o głębokich wątpliwościach co do sensu wiązania zasadniczych zmian kulturowych z konkretnymi datami i gdybym, mimo wszystko, była zmuszona do wskazania daty oznaczającej transformację amerykańskiej kultury emocjonalnej, to wybrałabym rok 1909, rok, w którym Sigmund Freud przyjechał do Ameryki na wykłady w Uniwersytecie Clarka. W pięciu szeroko zakrojonych wykładach Freud przedstawił eklektycznemu audytorium główne idee psychoanalizy, a w każdym razie te jej idee, które odbiły się głośnym echem w amerykańskiej kulturze masowej, a mianowicie: znaczenie przeżyć, rolę nieświadomości w określaniu naszego losu, centralne usytuowanie marzeń sennych w życiu psychicznym, seksualny charakter większości naszych pragnień, rodzinę jako źródło naszej psychiki i ostateczną przyczynę jej patologii. Jest raczej czymś dziwnym, że wiele socjologicznych i historycznych analiz dało nam rozwinięte i wyrafinowane opracowania psychoanalizy w kategoriach jej intelektualnego pochodzenia¹³ czy jej wpływu na kulturowe koncepcje własnego ja albo w kategoriach jego związków z teoriami naukowymi, ale przeoczyło prosty i oczywisty fakt, że pierwotnym powołaniem psy-

¹³ Léon Chertok, Raymond de Saussure, *Rewolucja psychoterapeutyczna: od Mesmera do Freuda*, tłum. Artur Kowaliszyn, PWN 1988; Henry F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York 1970.

choanalizy i całej gamy naśladowujących ją dysydenckich teorii psychiki była w zasadzie zmiana życia emocjonalnego (choć naturalnie wyglądało to tak, jakby interesowała ją jedynie jego wiwisekcja). Mówiąc dokładniej, liczne i różnorodne nurty psychologii klinicznej — Freudowska, psychologia *ego*, humanistyczna, relacji przedmiotowych — sformułowały coś, co proponuję nazywać nowym stylem emocjonalnym, mianowicie terapeutycznym stylem emocjonalnym, który dominował w amerykańskim krajobrazie kulturowym przez cały XX wiek.

Co to jest „styl emocjonalny”? W swej dobrze znanej książce *Nowy sens filozofii* Susanne Langer mówi, że „każdy wiek w historii filozofii ma swoje własne problemy” i wiążą się one ze sposobem podejścia do problemów, co Langer nazywa jego „techniką”¹⁴. Ja używam terminu „terapeutyczny styl emocjonalny” na określenie sposobów, w jakie dwudziestowieczna kultura stała się „głównie zainteresowana” życiem uczuciowym, jego etiologią i morfologią, i obmyśliła specyficzne „techniki” — lingwistyczne, naukowe, interakcyjne — do rozumienia tych uczuć i radzenia sobie z nimi¹⁵. Nowoczesny styl emocjonalny uformował się głównie (choć nie wyłącznie) przez język terapii, która pojawiła się w stosunkowo krótkim okresie między I a II wojną światową. Jeżeli było tak, jak to ujął Jürgen Habermas, że „koniec XIX wieku był świadkiem pojawienia się dyscypliny [psychoanalizy] początkowo jako dzieła pojedynczego człowieka [Freuda]”¹⁶, to dodałabym, że owa dys-

¹⁴ Susanne K. Langer, *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, tłum. Alina H. Bogucka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 41.

¹⁵ Opieram się tu na: Martin Albrow, *The Application of the Weberian Concept of Rationalization to Contemporary Conditions*, w: Max Weber: *Rationality and Modernity*, Scott Lash, Sam Whimster (eds.), Allen and Unwin, London 1987, s. 164–182.

¹⁶ Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968, s. 262. Stanowisko Habermasa nie jest powszechnie podzielane. Na przykład Henry Ellenberger utrzymuje, że Freud był

cyplina szybko stała się czymś więcej, mianowicie wyspecjalizowanym korpusem wiedzy. Była nowym zbiorem kulturowych praktyk, które — ze względu na wyjątkowe usytuowanie zarazem w świecie wytworów nauki, jak i w bliźniaczych światach kultury elitarnej i masowej — przeorganizowały koncepcje własnego ja (jaźni), życia uczuciowego, a nawet stosunków społecznych. Wykorzystując opinię Roberta Bellaha o Reformacji możemy powiedzieć, że dyskurs terapeutyczny „przeformułował najgłębszy poziom symboli tożsamości”¹⁷, to zaś doprowadziło do sformułowania nowego stylu emocjonalnego.

Styl emocjonalny pojawił się wówczas, gdy uformowana została nowa wyobraźnia interpersonalna, czyli nowy sposób myślenia o stosunku własnego ja do innych i wyobrażania sobie możliwości tego stosunku. O stosunkach interpersonalnych — na przykład o narodzie — myśli się, tęskni za nimi, spiera się o nie, zdradza je, walczy o nie czy negocjuje zgodnie z wyobrażeniami scenariuszami wypełniania znaczeniem społecznej bliskości czy dystansu¹⁸. Opowiadałabym się więc za tym, że największe oddziaływanie Freuda na kulturę polegało na zmianie rozumienia jaźni i jej stosunku do innych poprzez nowy sposób wyobrażania jej usytuowania wobec własnej przeszłości. Taka interpersonalna wyobraźnia została sformułowana w niemałej liczbie kluczowych idei i kulturowych motywów, które miały się zadomowić w amerykańskiej kulturze masowej.

jedynie ogniem w długim łańcuchu postępowań psychoterapeutycznych. Zob. Henry F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious...*, cyt. wyżej przyp. 13.

¹⁷ Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper & Row, New York 1968.

¹⁸ Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, „Znak”, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1997.

Po pierwsze, w psychoanalitycznej wyobraźni rodzina nuklearna jest prawdziwym początkowym punktem własnego ja — miejscem, w którym i z którego opowieść i historia owego Ja powinna się zaczynać. Wcześniej rodzina była sposobem „obiektywnego” usytuowania kogoś w długim chronologicznym łańcuchu i w społecznym porządku, teraz stała się biograficznym wydarzeniem symbolicznie niesionym przez całe czyjeś życie i w sposób niepowtarzalny wyrażającym czyjaś indywidualność. Jak na ironię, w tym samym czasie, w którym tradycyjne fundamenty małżeństwa poczęły się kruszyć, rodzina wzięła odwet i wróciła do przesładowania własnego ja, ale tym razem już jako „opowieść” i jako sposób na jego „ufabularyzowanie”. Rodzina odgrywała rolę, która była coraz bardziej kluczowa dla konstytuowania nowych narracji osobowości (*selfhood*) przez to, że była zarazem prawdziwym źródłem owego Ja, jak i tym, od czego musi się ono uwolnić.

Po drugie, psychoanalityczna wyobraźnia trwale sytuowała własne Ja wewnątrz sfery życia codziennego, w sferze, którą Stanley Cavell określił jako tę, w której „nic się dzieje”¹⁹. Na przykład *Psychopatologia życia codziennego*²⁰, która została opublikowana w 1901 roku i której idee wypełniały wykłady na Uniwersytecie Clarka, miała zainaugurować nową naukę na podstawie najbanalniejszych i najzwyczajniejszych zdarzeń, mianowicie lapsusów językowych, przejęzyczeń, które — powiada nam Freud — są faktycznie skarbnicą bardzo ważnych znaczeń dotyczących naszego własnego Ja i jego najgłębszych pragnień. Freudowska teoria jaźni była nieodłączną częścią burżuazyjnej rewolucji kulturalnej, która odeszła od kontemplatywnej lub heroicznej

¹⁹ Stanley Cavell, *The Ordinary as the Uneventful*, w: *The Cavell Reader*, Stephen Mulhall (ed.), Blackwell Publishers, Oxford 1996.

²⁰ Sigmund Freud, *Psychopatologia życia codziennego* [oraz] *Marzenia senne*, tłum. Ludwik Jekels i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

definicji tożsamości i umieściła ją w sferze codzienności, przede wszystkim w miejscu pracy i w rodzinie²¹. Freudowska wyobraźnia poszła jednak krok dalej — nadała zwykłej jaźni atrakcyjność, jako że stała się czymś czekającym na odkrycie i wymodelowanie. Zwykle, przyziemne własne ja stało się tajemnicze, zdobywane z wysiłkiem. Jak pisze Peter Gay w swym biograficznym i filozoficznym portrecie Freuda: „To, co zwykło się nazywać «normalnym» seksualnym zachowaniem, stanowi w rzeczywistości końcowy punkt długiej, często przerywanej wędrówki, cel, którego wielu ludzi nigdy nie osiąga, a większość — rzadko. Popęd seksualny w dojrzałej postaci to nie lada *osiągnięcie* (podkreślenie moje — E. I.)”²². Tym, co z przyziemnego własnego ja uczyniło kuszący przedmiot wyobraźni, był fakt, że teraz zsyntetyzowała ona dwa opozycyjne wobec siebie obrazy: normalności i patologii. Nadzwyczajne kulturowe osiągnięcie Freuda polegało zarówno na tym, że poszerzył zakres normalności przez włączenie do niej tego, co dotychczas definiowano jako patologiczne (na przykład uważał, że seksualny rozwój zaczyna się od homoseksualności), jak i na tym, że dostrzegł problemy w normalności, sprawiając, iż stała się ona trudnym celem i żeby go teraz osiągnąć, wymagana jest mobilizacja szerokiego zestawu kulturowych zasobów (na przykład, heteroseksualność nie jest już czymś danym, lecz celem do zdobycia). Przeto, jeśli — jak twierdził Foucault — dziewiętnastowieczny dyskurs psychiatryczny ustanowił sztywne granice między normalnym a patologicznym²³, to Freud systematycznie zacierał te granice i postulował nowy

²¹ Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. Marcin Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

²² Peter Gay, *Freud. Życie na miarę epoki*, tłum. Hanna Jankowska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 156.

²³ Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge Classique*, Librairie Plon, Paris [bez daty (1961)].

rodzaj normalności, którą wypełnia nowa galeria patologicznych postaci i która jest otwartym projektem własnego ja, niezdefiniowanym, a mimo to znaczącym jego celem.

Na koniec, choć bynajmniej nie jest to mało ważne, powiedzmy, że w epicentrum tej nowej wyobraźni Freud umieścił seks, seksualne zadowolenie, seksualność. W sytuacji ogromnej liczby kulturalnych zasobów zmobilizowanych do regulowania seksualności wydaje się całkiem rozsądne twierdzenie, że wszelki otwarty projekt własnego ja, w którym seks i seksualność wystąpiły jako potężne nieświadome przyczyny patologii i które były także znakiem dojrzałości i zakończeniem rozwoju, powinien tylko rozpaść cenzurowaną wyobraźnię ludzi współczesnych Freudowi. Tym, co pozwoliło, aby seksualność mogła zostać włączona do nowoczesnej wyobraźni, był fakt, że połączona została z innym, w najwyższym stopniu nowoczesnym motywem, mianowicie z językiem, przez co została wyprowadzona z jej dziewiętnastowiecznych „prymitywistycznych” konotacji. Nie tylko język został nasycony nową i niepodjęwaną seksualnością (jak na przykład w kwestii lapsusów, czyli przejęzyczeń), ale sama seksualność stała się głównie sprawą lingwistyczną, czymś, co można osiągnąć po sporej liczbie wyjaśnień pojęciowych i werbalizacji.

Istnieje wiele instytucjonalnych i organizacyjnych powodów nadzwyczajnego sukcesu psychoanalitycznej wyobraźni w Stanach Zjednoczonych. Coraz bardziej wyraźnie trójstronna struktura amerykańskiej rodziny, nazwana przez Johna Demosa rodziną „cieplarnianą”, nabierała bliskiego podobieństwa do Freudowskiej trójstronnej teorii kompleksu Edypa²⁴; teo-

²⁴ John Demos, *Oedipus and America: Historical Perspectives on the Reception of Psychoanalysis in the United States* (1978) oraz *History and the Psychosocial: Reflection on Oedipus and America*, w: Inven-

rie Freuda współbrzmiały z poszukiwaniem autentyczności, która znajdowała się w epicentrum rodzącej się intensywnej kultury konsumenckiej²⁵; teorie Freuda były odbierane i rozpowszechniane przez różnych członków establishmentu akademickiego, medycznego i literackiego²⁶; instytucjonalne granice między medycyną a kulturą masową były cienkie, co sprawiało, że lekarze stawali się popularyzatorami nowych idei, takich jak freudyzm²⁷; wreszcie, toczył się ostry spór między medycyną naukową a medycyną niekonwencjonalną i Freudowski paradygmat zdawał się godzić obie strony²⁸. Niestety, nie mogę rozvodzić się na temat powikłanych powodów, dla których amerykańskie instytucje tak zapaliły się do idei Freuda. Powiem więc tylko, że ponieważ psychoanaliza w sposób wyjątkowy łączyła specjalistyczne praktyki psychologii, neurologii, psychiatrii i medycyny z jednej strony, z drugiej zaś kulturę wysoką i niską, mogła się rozlać szeroko po rozległych obszarach kultury amerykańskiej, najbardziej zaś w sztuce filmowej i w pisarstwie porad życiowych.

W latach 1920. pisarstwo porad życiowych było, podobnie jak film, wylaniającym się przemysłem kulturalnym i okazało się najtrwalszą platformą propagowania

ting the Psychological: Toward a Cultural History of Emotional Life in America, Joel Pfister, Nancy Schnog (eds.), Yale University Press, New Haven/CT 1997, s. 63–83.

²⁵ T. J. Jackson Lears, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880–1920*, Chicago University Press, Chicago 1994.

²⁶ Edith Kurzweil, *The Freudians: A Comparative Perspective*, Transaction, London 1998.

²⁷ Nathan Hale, *Freud and the Americans: The Beginnings of Psychoanalysis in the United States*, Oxford University Press, New York 1971; tenże, *The Rise and Crisis of Psychoanalysis in the United States: Freud and Americans, 1917–1985*, Oxford University Press, New York 1995.

²⁸ Eric Caplan, *Mind Games: American Culture and the Birth of Psychotherapy*, University of California Press, Berkeley 1998.

idei psychologicznych i wypracowywania norm emocjonalnych. Literatura poradnikowa musiała odpowiadać na szereg potrzeb: powinna mieć, z definicji, charakter ogólny, tzn. używać języka przypominającego język prawa, który nadaje jej autorytet i umożliwia formułowanie niby prawnych przepisów; musi zmieniać problemy, na które odpowiada, tak aby była towarem stale kupowanym; co więcej, jeżeli chce trafić do różnych grup czytelników, o różnych punktach widzenia i preferowanych wartościach, to musi być obojętna moralnie, proponować neutralną perspektywę na problemy związane z seksualnością i zachowaniem się w relacjach społecznych. Na koniec, musi być wiarygodna, czyli musi być oferowana przez legalne źródło. Psychoanaliza i psychologia były kopalniami złota dla przemysłu porad, ponieważ otaczała je aura naukowości, ponieważ mogły być bardzo zindywidualizowane (pasować do każdej jednostkowej osobliwości), ponieważ mogły odpowiadać na szeroką gamę problemów, spełniając w ten sposób postulat dywersyfikacji produktu, i ponieważ wydawało się, iż oferują beznamienne spojrzenie na tematy tabu. Wraz z rozszerzającym się rynkiem konsumenta przemysł poradników książkowych i magazynów dla kobiet gorliwie sięgnął po język, który potrafił pomieścić zarówno teorię jak i opowieść, ogólność jak i szczegółowość, brak oceniania jak i wypowiedzi normatywne. Literatura poradnikowa nie ma co prawda bezpośredniego wpływu na czytelników, toteż jej doniosłość jako dostarczycielki słownictwa do opisu własnego ja i negocjowania stosunków społecznych jest dotychczas niewystarczająco doceniana. Większość współczesnego materiału kulturowego dociera jednak do nas w formie porad, ostrzeżeń i recept „jak coś zrobić”, więc w sytuacji, gdy w licznych społecznych obszarach nowoczesna jaźń sama się tworzy — decyzję, jak postąpić, czerpiąc z różnorodnych kulturowo reper-

tuarów — literatura poradnikowa odgrywa z pewnością ważną rolę w kształtowaniu słownictwa, za pomocą którego jaźń pojmuje siebie.

Przekształcanie korporacyjnej wyobraźni

Psychologowie tym się różnią od innych ekspertów i wolnych zawodów (jak prawnicy czy inżynierowie), że powoli ale pewnie wypracowali sobie pozycję ludzi znających się dosłownie na wszystkim — od spraw wojskowych do wychowywania dzieci, od marketingu do seksualności²⁹ — i wykorzystali literaturę poradnikową do potwierdzenia takiego powołania. Z upływem XX wieku, coraz bardziej brali na siebie zadania doradzania innym w najprzeróżniejszych problemach w dziedzinie edukacji, postępowania z przestępcami, ekspertyz sądowych, małżeństwa, programów resocjalizacji więziennej, seksualności, konfliktów rasowych i politycznych, zachowań gospodarczych i morale żołnierskiego³⁰.

Nigdzie ten wpływ nie był bardziej ewidentny niż w amerykańskich korporacjach, gdzie psychologowie spleliłi emocje z dziedziną działań ekonomicznych w postaci radykalnie nowego sposobu pojmowania produkcji. Okres lat 1880–1920 został nazwany złotym wiekiem kapitalizmu, w którym „ustalił się system fabryczny, kapitał został scentralizowany, produkcja unormowana, organizacje zbiurokratyzowane, a siła robocza stała się częścią wielkich firm”³¹. Najbardziej rzucał się w oczy wzrost ogromnych korporacji, zatrudniających tysiące, a nawet dziesiątki tysięcy robotników, sprawiając tym samym, że „korporacje

²⁹ Zob. Ellen Herman, *The Romance of American Psychology: Political Culture in the Age of Experts*, University of California Press, Berkeley 1998.

³⁰ Tamże; Philip Cushman, *Constructing the Self, Constructing America: A Cultural History of Psychotherapy*, Addison-Wesley, Boston/MA 1995.

³¹ Yehuda A. Shenhav, *Manufacturing Rationality*, Oxford University Press, New York 1999, s. 20.

stały się skomplikowane biurokratycznie i zintegrowane hierarchicznie”³². W latach dwudziestych dwudziestego wieku 86% pracowników najemnych było zatrudnionych w produkcji³³. Jeszcze bardziej wymowny był fakt, że amerykańskie firmy miały największy na świecie udział pracowników administracyjnych (18 na 100 pracowników w produkcji)³⁴. Równolegle do ekspansji firm postępowała konsolidacja teorii zarządzania, których zadaniem była systematyzacja i racjonalizacja procesu produkcji. System zarządzania przesunął, a raczej zwielokrotnił, miejsca kontroli, które przeszły teraz z rąk tradycyjnych kapitalistów w ręce technokratów, którzy dla ustalenia swojej władzy używali retoryki nauki, racjonalności i ogólnego dobrobytu. Niektórzy widzieli w tej transformacji zdobycie nowej formy władzy przez inżynierów, którzy działali jak klasa profesjonalistów narzucających nową ideologię — ideologię zarządzania, która traktowała miejsce pracy jako „system”, w którym indywidualność pracownika należałoby wypłenić i w którym ogólne zasady i prawa powinny być sformalizowane i stosowane wobec pracownika i procesu pracy³⁵. W przeciwieństwie do kapitalisty, którego często przedstawiano jako osobnika chciwego i samolubnego, w nowej ideologii zarządzania menedżer pojawiał się jako ktoś racjonalny, odpowiedzialny i praktyczny, oraz jako nosiciel nowych zasad unifikacji i racjonalizacji³⁶. Inżynierowie mieli skłonność do myślenia o ludziach jak o maszynach i o korporacjach jak o bezosobowym systemie, który ma dobrze

³² Właściciele firm w coraz większym stopniu odsuwali niezależnych wykonawców, którzy dotąd kontrolowali proces produkcji, i przejmowali kontrolę nad robotnikami, nad ich zwalnianiem i przyjmowaniem do pracy.

³³ Y. Shenhav, *Manufacturing Rationality*, cyt. wyżej, przyp. 31.

³⁴ Tamże, s. 206.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 197.

funkcjonować. Ale taki pogląd nie uwzględniał ważnego faktu, tego mianowicie, że równoległe do retoryki inżynierskiej lub jako jej pokłosie wyłonił się inny dyskurs, któremu przewodzili psychologowie i który wielką wagę przywiązywał do jednostki ludzkiej, do irracjonalnego wymiaru stosunków pracy i uczuć robotników³⁷.

Od początku XX wieku menedżerowie zabiegali u psychologów eksperymentalnych o znalezienie rozwiązania problemów z dyscypliną i wydajnością pracy wewnątrz korporacji³⁸. To właśnie psychologowie kliniczni w latach dwudziestych, z których wielu inspirowało się Freudowskimi poglądami psychodynamicznymi i którzy odnosili spore sukcesy w wojsku, zwłaszcza przy rekrutacji żołnierzy i leczeniu traum wojennych, zostali zmobilizowani przez korporacje do pomocy w formułowaniu wytycznych dla nowych zadań kierownictwa firm.

Elton Mayo musi zająć poczesne miejsce w każdym omówieniu teorii zarządzania, gdyż „może być tylko kilka dyscyplin czy obszarów badawczych, w których pojedynczy zbiór rozpraw lub pojedynczy badacz i pisarz wywarł tak wielki wpływ, jaki przez ćwierć wieku był udziałem Mayo i jego badań w Hawthorne Works”³⁹. O ile psychologowie eksperymentalni, którzy poprzedzali szkołę stosunków międzyludzkich, utrzymywali, że moralne jakości, takie jak „lojalność” lub „niezawodność”, były kluczowymi cechami osobowości produktywnej w korporacji, o tyle Mayo w słynnych eksperymentach prowadzonych w latach 1924–

³⁷ Sam osławiony Frederick Taylor opowiadał o swoim szoku na widok gniewu okazywanego przez wielu fabrycznych robotników. Zob. Peter N. Stearns, *American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*, New York University Press, New York 1994, s. 122.

³⁸ Loren Baritz, *The Servants of Power: A History of the Use of Social Science in American Industry*, Wesleyan University Press, Middletown/CT 1979.

³⁹ Alex Carey, *The Hawthorne Studies: A Radical Criticism*, „American Sociological Review”, 1967, nr 32 (czerwiec), s. 403–416.

–1927 w Hawthorne Works, przywiązywał bezprecedensową historycznie wagę do opisów stanów emocjonalnych jako takich, głównym jego odkryciem było bowiem to, że wydajność pracy wzrasta, jeżeli stosunki pracy nacechowane są troską o uczucia pracowników. W miejsce wiktoriańskiego języka moralnego o „charakterach” Mayo, który był wyszkolonym psychoanalitykiem jungowskim, wprowadził do miejsca pracy wyobraźnię psychoanalityczną⁴⁰. Ingerencja Mayo w zakład pracy miała charakter całkowicie terapeutyczny. Na przykład opracowana przez niego metoda przeprowadzania wywiadu miała wszystkie (oprócz nazwy) cechy charakterystyczne wywiadu terapeutycznego. Oto jak Mayo przedstawia swoją metodę prowadzenia wywiadu z niezadowolonymi robotnikami zakładu korporacji General Electric, gdzie wraz ze swoim zespołem prowadził badania:

„Robotnicy chcieli rozmawiać, i to rozmawiać w sposób swobodny, ale z zachowaniem dyskrecji profesjonalnej (która nigdy nie została nadużyta) i z kimś, kto mógł reprezentować przedsiębiorstwo, lub z kimś, kto ze względu na samą swą postawę mógł być autorytetem. Samo doświadczenie było niezwykle; było kilku ludzi na tym świecie, którzy mieli doświadczenie w wynajdywaniu osób inteligentnych, uważnych i chętnych do wysłuchania wszystkiego, co ktoś miał do powiedzenia, bez przerywania mu. Lecz by dojść do tego momentu, trzeba było wytrenować przeprowadzających wywiady w tym, jak słuchać, jak unikać przerywania albo udzielania rad, jak ogólnie unikać wszystkiego, co mogłoby zakończyć swobodną ekspresję w każdym indywidualnym przypadku. Ustalono pewne przybliżone zasady, jakimi ma się kierować przeprowadzający wywiad. Były one mniej więcej takie:

1. Poświęć całą swoją uwagę osobie, z którą rozmawiasz, i spraw, aby było to oczywiste dla rozmówcy.
2. Słuchaj i nic nie mów.
3. Nigdy się nie sprzeczasz i nie dawaj rad.
4. Wsłuchuj się w to,

⁴⁰ Warren J. Susman, *Culture as History: The Transformation of American Society in the Twentieth Century*, Pantheon Books, New York 1984.

- (a) co rozmówca chce powiedzieć,
- (b) czego nie chce powiedzieć,
- (c) czego nie może powiedzieć bez pomocy.

5. W miarę słuchania wypracuj sobie prowizoryczny obraz osoby, która siedzi przed tobą, licząc się naturalnie z możliwością późniejszych zmian. Aby go sprawdzić, od czasu do czasu podsumuj to, co zostało powiedziane, i poproś o komentarz (np. „czy to jest to, co mi opowiadasz?”). Rób to zawsze w wielką ostrożnością, to znaczy, wyjaśniaj tak, aby niczego nie dodawać ani nie zniekształcać.

6. Pamiętaj, że wszystko, co zostało powiedziane, powiedziano w osobistym zaufaniu i nie może być nikomu ujawnione⁴¹.

Osobiście nie znam lepszej definicji terapeutycznego wywiadu, który precyzyjniej potrafiłby uzyskać nieocenzone wypowiedzi i emocje oraz budować zaufanie. Wydaje się, że Mayo przypadkiem natyka się na doniosłość kwestii emocji, rodziny i bliskich więzi, ale faktycznie to importuje on jedynie terapeutyczne kategorie do miejsca pracy. Analiza oryginalnych przypadków, jakimi zajmował się Mayo, jest pouczająca zarówno w tym, jak psychologiczne metody ukształtowały jego podejście do konfliktów w pracy oraz w sposobach wydobywania dzięki jego metodzie wypowiedzi emocjonalnych, jak i wywoływania ducha rodziny w miejscu pracy. Problemy, jakie starał się rozwikłać wśród robotnic, zostały uznane za mające naturę emocjonalną i odzwierciedlające ich rodzinne historie. Na przykład, „jedna z robotnic [...] odkryła w czasie wywiadu, że jej niechęć do pewnego kierownika opierała się na wrażeniu, że przypomina on jej teścia, którego nie znosiła. Mniej dziwi to, że ten właśnie kierownik ostrzegał prowadzącego wywiad, iż «są z nią kłopoty»”⁴². Albo, by dać inny przykład, prowadzący wywiad ustalił, że wydajność pracy pewnej kobiety spadała, gdyż jej matka naciskała na nią, aby zwróciła się o podwyżkę:

⁴¹ Elton Mayo, *The Social Problems of an Industrial Civilization*, Routledge & Kegan Paul, London 1949, s. 65.

⁴² Tamże, s. 69.

„Omówiła swoją sytuację z prowadzącym wywiad i wyszło na jaw, że dla niej podwyżka oznaczałaby odseparowanie od codziennych towarzyszek i współpracowników. Chociaż nie ma to bezpośredniego znaczenia, warto zauważyć, że po wyjaśnieniu tej sytuacji prowadzącemu wywiad, mogła spokojnie przedstawić swą sytuację matce [...] Matka natychmiast zrozumiała i zaniechała presji, dziewczyna zaś powróciła do pracy. Ten ostatni przypadek ilustruje jeden ze sposobów, w jaki wywiad usuwa emocjonalną blokadę w komunikacji — tak wewnątrz zakładu, jak i poza nim”⁴³.

Zauważmy, jak więzi rodzinne wnoszone są w sposób naturalny do miejsca pracy i jak wyrażenie „emocjonalna blokada” stawia afekt i psychoanalityczną wyobraźnię dokładnie w centrum stosunków pracy i wydajności. Język emocjonalności i język skuteczności produkcyjnej stały się bardzo splecione i wzajemnie się kształtujące.

Elton Mayo zrewolucjonizował teorie zarządzania, ponieważ jednocześnie wniósł moralny język osobowości w beznamiętną terminologię psychologicznej nauki oraz pod dotychczas panującą inżynierską retorykę racjonalności podstawiał nowy leksykon „stosunków międzyludzkich”. Twierdząc, że konflikty nie pojawiały się na tle konkurencji o rzadkie zasoby, lecz wynikały raczej z zagmatwanych emocji, czynników osobowościowych i nie rozwiązanych konfliktów psychologicznych, Mayo ustanowił dyskursywną *ciągłość między rodziną a miejscem pracy* i faktycznie wprowadził psychoanalityczną wyobraźnię do samego serca języka wydajności ekonomicznej. Co więcej, aby być dobrym menedżerem, trzeba było coraz bardziej wykazywać się cechami dobrego psychologa — wymagało to umiejętności pojmowania, wsłuchiwania się i beznamiętnego traktowania złożonej emocjonalnie natury spraw społecznych w miejscu pracy. Na przykład, kiedy robotnicy wyrażali pretensje, Mayo i jego zespół zalecali, aby menedżer wy-

⁴³ Tamże, s. 72.

słuchał takich gniewnych skarg, co — jak Mayo sugerował — powinno faktycznie ich uspokoić⁴⁴.

Ale jeszcze bardziej interesujące jest to, że podmiotami eksperymentów Mayo w General Electric były tylko kobiety i że odkrycia Mayo, całkowicie bez jego wiedzy, miały silną aurę jednego z biegunów płci kulturowej. Jeśli zatem, jak twierdzi wiele feministek, męskość jest domyślnie wpisana w większość naszych kategorii kulturowych, odkrycia Mayo są z pewnością przykładem czegoś odwrótnego, mianowicie wpisaniem kobiecości w „uniwersalne” pretensje. Mayo zastosował metodę kobiecą — opartą na mowie i komunikowaniu emocji — do rozwikłania problemów jego rozmówczyń, pracowników amerykańskiej korporacji, problemów mających zasadniczo naturę międzyosobową i emocjonalną. Mayo twierdził na przykład, że po tym, jak jego ekipa badaczy porozmawiała z pracownicami, wzrosła wydajność, ponieważ — taką postawił hipotezę — pracownice poczuły się ważne i indywidualnie zauważone, rozwinęły się stosunki interpersonalne, co stworzyło o wiele bardziej przyjemne środowisko pracy. Mayo zastosował wobec kobiet konceptualne narzędzia psychologii, a całe tabuny konsultantów w sprawach organizacji, które poszły jego śladami, zainicjowały niechęć do proces włączania aspektów kobiecych doświadczeń emocjonalnych oraz osobowości do nowych dyrektyw kierowania stosunkami międzyludzkimi w nowoczesnym miejscu pracy. Czyniąc tak, wniósł Mayo także znaczący wkład w proces redefiniowania męskości w zakładzie pracy.

Ponadto, owo nowe podejście do uczuć robotników *zmiękczyło charakter brygadzystów*. Jak zauważa historyk społeczny Stephanie Coontz: „Potrzebne do pracy w przemysłowej Ameryce [...] cechy ludzi były

⁴⁴ Peter N. Stearns, *American Cool...*, cyt. wyżej, przypis 37.

nieomalże kobiece: takt, umiejętność pracy w zespole, zdolność akceptowania instrukcji. Trzeba było skonstruować nowe definicje męskości, które nie wywodziłyby się bezpośrednio z procesu pracy”⁴⁵. Począwszy od lat dwudziestych, menedżerowie pod naciskiem nowej teorii zarządzania musieli nieświadomie zrewidować tradycyjne definicje męskości i włączyć do nich tzw. atrybuty kobiece, takie jak zwracanie uwagi na uczucia, kontrolowanie złości, współczujące wysłuchanie innych. Ten nowy typ męskości nie był pozbawiony sprzeczności, jako że zakładano odrzucenie atrybutów kobiecości, a jednak był on także bliższy kobiecemu nieśmiałości zainteresowaniu emocjami własnymi oraz innych, niż to kiedykolwiek było w przypadku przemysłowego zakładu pracy.

Kiedy zatem wiktoriańska jeszcze kultura emocjonalna podzieliła mężczyzn i kobiety wzdłuż osi rozgraniczającej sferę publiczną od prywatnej, dwudziestowieczna kultura terapeutyczna powoli podmyła i przetasowała te granice przez postawienie życia emocjonalnego w centrum miejsca pracy.

Nowy styl emocjonalny

Język psychologii odniósł ogromny sukces w kształtowaniu dyskursu o osobowości korporacyjnej, ponieważ zdołał nadać sens transformacjom kapitalistycznego miejsca pracy i dokonał naturalizacji nowych form konkurencji i hierarchii, które wobec psychologicznego przekonania/wyznania jako takiego były zewnętrzne, ale jednak coraz silniej przez nie kodyfikowane. W miarę rozrastania się korporacji i powstawania w nich coraz liczniejszej warstwy menedżerów usytuowanej pomiędzy zatrudnionymi a wyższym kie-

⁴⁵ Stephanie Coontz, *The Social Origins of Private Life...*, cyt. wyżej, przypis 11.

rownictwem, oraz w miarę jak amerykańskie społeczeństwo stawało się bardziej zorientowane na gospodarkę usługową — zmierzało do tzw. społeczeństwa postindustrialnego — naukowy dyskurs, który od początku miał do czynienia z osobami, wzajemnym oddziaływaniem i emocjami, stał się naturalnym pretenidentem do uformowania języka osobowości w miejscu pracy. Dyskurs psychologiczny miał tak olbrzymie powodzenie, ponieważ w środowisku powstawania zawodów⁴⁶ psychologowie oferowali język, w którym można było mówić o osobach, emocjach i motywacjach, który odpowiadał przekształceniom na wielką skalę amerykańskich miejsc pracy. Jak ujął to Karl Mannheim w swoim klasycznym studium *Ideologia i utopia*: „Myślą nie ludzie jako tacy, nie wyizolowane jednostki, lecz ludzie w określonych grupach, którzy wytworzyli specyficzny styl myślenia w nie kończącym się szeregu reakcji na pewne typowe, charakterystyczne dla ich wspólnej pozycji sytuacje”⁴⁷. Ponieważ korporacyjna hierarchia zaczęła się domagać orientacji na osoby w takim samym stopniu, jak na towary, oraz ponieważ korporacja wymagała koordynacji i kooperacji, zarządzanie jaźnią w miejscu pracy stawało się coraz większym „problemem”. Wraz z recesją i towarzyszącym jej gwałtownym wzrostem bezrobocia w drugiej połowie lat dwudziestych praca stała się coraz bardziej niepewna⁴⁸. Niepewność ta z kolei spłodziła zaufanie do teorii głoszonych przez ekspertów. Psychologowie działali jako „specjaliści od wiedzy”, rozwijali idee i me-

⁴⁶ Andrew Abbot, *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor*, University of Chicago Press, Chicago 1988; James H. Capshew, *Psychologists on the March: Science, Practice, and Professional Identity in America, 1929–1969*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

⁴⁷ Karl Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. Jan Miziński, „Test”, Lublin 1992, s. 2–3.

⁴⁸ Zob. Michael Kimmel, *Manhood in America: A Cultural History*, The Free Press, New York 1996.

tody ulepszenia stosunków międzyludzkich, przekształcając w ten sposób „strukturę wiedzy” albo świadomość kształtującą myślenie laików. Ponadto język psychologii szczególnie dobrze odpowiadał interesom właścicieli korporacji i menedżerom: wydawało się, że psychologowie obiecywali ni mniej, ni więcej, tylko zwiększenie zysków, zwalczanie niepokojów wśród robotników, organizowanie stosunków menedżer–robotnik w sposób niekonfrontacyjny oraz neutralizowanie walki klasowej przez jej odrzucanie w łagodnym języku emocji i osobowości. Dla robotników język psychologii był także atrakcyjny, ponieważ wydawał się bardziej demokratyczny i dlatego, że teraz dobre przywództwo zależało od osobowości i od umiejętności rozumienia innych, nie zaś od przywileju urodzenia i pozycji społecznej. Przede wszystkim w poprzednim systemie kontroli nad robotnikami „robotnicy musieli podporządkować się władzy brygadzystów w takich sprawach, jak przyjmowanie do roboty, zwalnianie, płaca, awansowanie i obciążenie pracą. Większość brygadzystów stosowała «system popędzania», metodę ścisłego nadzoru i besztania”⁴⁹. Podczas gdy większość socjologów uważa wczesne stosowanie psychologii w korporacjach za nową, subtelną, a przez to potężniejszą formę kontroli, ja pozwalam sobie wyrazić odmienną opinię, że, przeciwnie, w dużej mierze odpowiadało ono robotnikom, ponieważ demokratyzowało naznaczone władzą stosunki między robotnikami i menedżerami i wpajało nowe przekonanie, że to osobowość — niezależnie od statusu społecznego — jest kluczem do sukcesu społecznego i na polu zarządzania. To dyskurs psychologiczny zatem zbudował nową formę towarzyskości i emocjonalności na podstawie dwóch kluczowych motywów kulturowych: „równości” oraz „współpracy” — zrodziły się oto stosunki

⁴⁹ Yehuda A. Shenhav, *Manufacturing...*, cyt. wyżej, przypis 31, s. 21.

między ludźmi, o których zakładano, że są równi, celem natomiast tych stosunków była współpraca mająca uczynić pracę bardziej wydajną. Obydwa te założenia — równości i współpracy — narzuciły teraz nową formę przymusu w postępowaniu w ramach stosunków społecznych w korporacji, przymusu, którego nie można przyrównać do „fałszywej świadomości”, „dozoru” czy „ideologii”.

Etyka komunikacji jako duch korporacji

Psychologowie stworzyli nowe modele zachowania przez wysunięcie nowych przedmiotów analizy, która z kolei zmobilizowała szerokie spektrum instrumentów, praktyk i instytucji. Różne teorie, opracowywane przez popularnych psychologów piszących poradniki o zarządzaniu od lat trzydziestych do siedemdziesiątych XX w., ogniskowały się wokół jednego czołowego modelu kulturowego — modelu „komunikacji”. Socjologowie tak się przyzwyczaili do kojarzenia „komunikacji” z Habermasem, że zapominają, iż idea i kulturowy ideał komunikacji były w obiegu w literaturze o zarządzaniu oraz w kulturze masowej co najmniej od trzech lub czterech dziesięcioleci. Terapeutyczna idea „komunikacji” posłużyła do wyznaczania emocjonalnych, lingwistycznych i wreszcie osobowych atrybutów potrzebnych dobremu menedżerowi i kompetentnemu członkowi korporacji. Pojęcie „komunikacji” — oraz tego, co chętnie nazwałabym „komunikacyjną kompetencją” — jest dobitnym przykładem tego, co Foucault nazwał *episteme*, nowym przedmiotem wiedzy, który z kolei generuje nowe instrumenty i praktyki poznania⁵⁰. Foucault nie badał jednak — a przy jego teoretycznych przesłankach przypuszczalnie nie mógł badać — tego, co faktycznie lu-

⁵⁰ Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. Andrzej Siemek, De Agostini oraz Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2002.

dzie robią z określonymi formami poznania, do czego są one „dobre” w konkretnych stosunkach społecznych. To znaczy, w przeciwieństwie do podejścia wyznawców Foucaulta, którzy łączą psychologiczne znaczenia i praktyki pod szyldem „dyscyplina”, „dozór” albo „sztuka rządzenia” („*Gouvernementalité*”), sądzę, że postępujemy pragmatycznie⁵¹, tzn. badamy, co ludzie faktycznie robią ze swoją wiedzą, jak wytwarzają znaczenia, które „działają” w różnych kontekstach i sferach społecznych⁵².

Lingwistyczny model komunikacji jest kulturowym narzędziem i repertuarem używanym jako sposób koordynowania podmiotów działających (aktorów) *między sobą i wewnątrz siebie*, czyli koordynowania stosunków między ludźmi, z założenia równymi i wyposażonymi w te same prawa, oraz koordynowania potrzebnego do tego złożonego aparatu poznawczego i emocjonalnego. „Komunikacja” jest zatem technologią samozarządzania, która w celu wytworzenia inter- i intraemocjonalnej koordynacji korzysta szeroko z metod językowych oraz właściwego zarządzania emocjami.

Według imperatywu komunikacji wysuniętego przez popularną psychologię, pierwszym obowiązkiem dobrego menedżera jest „obiektywna” ocena siebie sa-

⁵¹ „Główną cechą tej «pragmatystycznej socjologii» jest przyjęcie (choć w bardzo różnych proporcjach) niektórych założeń amerykańskiego pragmatyzmu: odrzucenie hipostaz i reifikacji zjawisk społecznych; pluralizm; agnostycyzm; pojęcie ciągłości między wiedzą życia codziennego i wiedzą socjologiczną (w przeciwieństwie do Bachelardowskiej «przerwy epistemologicznej»). Pewne slogany, jak «Naśladuj działających» lub «Obserwuj społeczne zjawiska w działaniu» są używane jako znaki rozpoznawcze przez socjologów tej mgławicy”. Cyril Lemieux, *New Developments in French Sociology* (rękopis nieopublikowany).

⁵² John Dewey, *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*, Minton, Balch, New York 1929; Hans Joas, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1999; Anne Warfield Rawls, *Durkheim and Pragmatism: An Old Twist on a Contemporary Debate*, „Sociological Theory” 1997, t. 15, z. 1, s. 5–29.

meo, co znaczy, że ma zrozumieć, jak ukazuje się innym, a to z kolei wymaga zajęcia się dość skomplikowanym zadaniem introspekcji. Liczne poradniki na temat skutecznego przywództwa opisują, jak zostać aktorem w znaczeniu Herberta Meada przez ocenianie i porównywanie własnego obrazu samego siebie z obrazem, jaki mają o mnie inni. W pewnym poradniku tak to zostało ujęte: „Bez kursu treningowego w zarządzaniu [warsztatu komunikacji] kariera Mike'a mogłaby z powodzeniem ulec stagnacji nie dlatego, że brak mu zdolności, lecz dlatego, że *nie rozumiał, iż robi na innych ludziach złe wrażenie*”⁵³. Literatura poradnikowa o właściwym zarządzaniu uzależniała sukces od czyjejś umiejętności widzenia siebie z zewnątrz, w celu, by tak rzec, kontrolowania swego wpływu na innych. Nabywanie nowej sprawności w ukazywaniu się komuś we właściwym świetle nie łączyło się jednak z zachętą do zimnego czy cynicznego podejścia do innych. Wręcz przeciwnie, refleksyjna osobowość typu Meadowskiego powinna rozwijać w sobie biegłość we współczuciu i empatii. Na przykład, w ogromnie popularnej książce *Jak zdobyć przyjaciół i zjednać sobie ludzi* Dale Carnegie pisał w 1937 roku: „Jeżeli lektura tej książki sprawi choćby tyle, że będziesz się zawsze starał rozpatrywać sprawy z punktu widzenia drugiej osoby, patrzeć na rzeczy zarówno jej, jak i swoimi oczami, jeśli nauczysz się tylko tej jednej rzeczy, szybko przekonasz się, że stanie się ona punktem zwrotnym twojej kariery”⁵⁴.

Empatia — zdolność utożsamiania się z czyimś punktem widzenia i czyimiś uczuciami — jest jednocześnie emocjonalną i symboliczną umiejętnością, warunkiem wstępnym empatii jest bowiem to, że trzeba

⁵³ David Fontana, *Social Skills at Work*, British Psychological Society, Routledge, Leicester 1990, s. 23, wyróżnienie autora.

⁵⁴ Dale Carnegie, *Jak zdobyć przyjaciół i zjednać sobie ludzi*, tłum. Paweł Cichawa, „Studio Emka”, Warszawa 1995, s. 211.

umieć odszyfrować złożone sygnały czyjegoś zachowania. Ażeby być komunikatywnym, trzeba umieć interpretować zachowania innych i ich emocje. Cecha komunikatywności wymaga całkiem sporej, wypracowanej koordynacji umiejętności emocjonalnych i poznawczych: empatię można skutecznie przeżywać tylko wtedy, gdy się opanuje odczytywanie skomplikowanej sieci znaków i sygnałów, za pomocą których inni swoje Ja zarazem ukrywają i odsłaniają. Liczne poradniki, jak osiągnąć sukces w korporacji, przypominają podręczniki semiotyki z takimi rozdziałami jak: „Znaki i sygnały”, „Jak rozpoznawać znaki i tropy” czy „Znaczenia kryjące się pod słowami”⁵⁵.

Faktycznie, to świadomość Ja sasiaduje z zaleceniem utożsamiania się z innymi i wysłuchiwanie ich. Pewna strona internetowa choćby, która uczy dobrej komunikacji, instruuje:

„Umiejętność dobrego komunikowania się wymaga wysokiej świadomości siebie. Zrozumienie swego osobistego stylu komunikowania się jest już dużym krokiem na drodze do wywierania dobrego i trwałego wrażenia na innych. Stając się bardziej świadomym tego, jak cię inni odbierają, możesz łatwiej przystosować się do ich stylu komunikowania się. Nie znaczy to, że masz być kameleonem, zmieniającym się wraz z każdą osobowością, z którą się stykasz. Odwrotnie, możesz sprawić, że inna osoba będzie dobrze się czuła z tobą, kiedy wybierzesz i podkreślisz pewne zachowania, które pasują do twojej osobowości i współbrzmia z innymi. Czyniąc tak, przygotujesz się do zostania aktywnym słuchaczem”⁵⁶.

Wysłuchiwanie się albo zdolność do odzwierciedlania czyichś intencji i znaczeń zostały uznane za kluczowe dla umiejętności zapobiegania konfliktom i tworzenia łańcucha współpracy. Jest tak dlatego, że wysłuchiwanie innych umożliwia wygenerowanie tego, co filozof

⁵⁵ Charles Margerison, *Conversation Control Skills for Managers*, Mercury Book, London 1987.

⁵⁶ <<http://www.mindtools.com/CommSkil/CommunicationIntro.htm>>

Axel Honneth nazywa „uznaniem”, czyli „pozytywne rozumienie tego [że ludzie] są sobą”. Ponieważ „obraz samego siebie [...] zależy od możliwości ciągłego znajdowania wsparcia u innych”⁵⁷, uznanie pociąga za sobą respektowanie i wzmocnienie czyichś żądań i stanowisk, zarówno na poziomie poznawczym, jak i emocjonalnym.

„Technika aktywnego słuchania” ma kilka funkcji⁵⁸. Po pierwsze, słuchający pozwala innemu na wyładowanie emocji. Mówiący czuje, że jest wysłuchany; napięcie opada. Pozycja ciała słuchającego i jego gesty, jak kiwanie głową, potwierdzają mówiącemu, że jest sens mówić dalej. Jego uczucia powracają odbite od słuchającego (np. „Czy rzeczywiście było ważne dla ciebie, że...”). Słuchający powtarza lub parafrazuje to, co powiedział mówiący, sprawdzając zarazem, czy dobrze zrozumiał. Następnie zadaje pytania wyjaśniające i pytania o dalsze informacje. Funkcja mówienie-słuchanie jest nadzwyczaj ważna w rozwiązywaniu konfliktów. Szczególnie tam, gdzie potrzebne są ciągle stosunki między stronami, jak w przypadku rozwodzących się rodziców czy wspólnot etnicznych w Bośni⁵⁹.

„Komunikacja” wpaja techniki i mechanizmy „społecznego uznania”, tworząc normy i techniki akceptowania, oceniania i respektowania uczuć innych ludzi. Poprzedni cytat nadto sugeruje, że techniki towarzyskości, takie jak wpajanie społecznego uznania, są umiejętnościami mającymi zastosowanie w różnych dziedzinach społecznych, od sfery domowej poprzez polityczną do międzynarodowej. Komunikacja jest zatem kulturowym repertuarem, który ma sprzyjać współpracy, zapobiegać konfliktom lub je rozwiązywać oraz wspierać

⁵⁷ Axel Honneth, *Personal Identity and Disrespect*, w: *The New Social Theory Reader: Contemporary Debates*, Steven Seidman, Jeffrey C. Alexander (eds.), Routledge, London 2001, s. 39.

⁵⁸ Joyce L. Hocker, William W. Wilmot, *Interpersonal Conflict*, William C. Brown Publishers, Dubuque, IA, 1991, s. 239.

⁵⁹ <<http://www.colorado.edu/conflict/peace/treatment/commimp.htm>>

poczucie własnego Ja i tożsamości. To zaś znaczy, że w tym samym czasie, kiedy społeczne interakcje w miejscu pracy coraz bardziej domagają się, aby podmiot pokazał swoje autentyczne wnętrze (w postaci emocji i potrzeb), terapeutyczna perswazja uruchamia mechanizm społecznego uznania, dzięki czemu odsłonięte Ja zyskuje pewną ochronę. Tak oto komunikacja jest sposobem definiowania takiego rodzaju towarzyskości, w którym zawsze niepewne poczucie własnego Ja musi być zachowane. Komunikacja zatem definiuje nową formę społecznego znawstwa, w którym emocjonalne i lingwistyczne zarządzanie jaźnią ma za cel ustalenie wzorców społecznego uznania.

Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana, ponieważ „komunikacja” jest chytrym socjologicznym centaurem — jest uzasadniona na gruncie strategicznym, jako że ma umożliwić komuś osiągnięcie własnych celów i ich zabezpieczenie. Aliści osiągnięcie strategicznego celu jest uwarunkowane urzeczywistnieniem dynamiki uznawania. To jest ta emocjonalna, lingwistyczna i ostatecznie społeczna kompetencja, która ma pomóc komuś osiągnąć sukces w korporacji. W pewnym sensie jest tak, jakby psychologom udało się pogodzić dwa pozornie niezgodne ze sobą aspekty filozofii Adama Smitha — *Teorię uczuć moralnych* i *Bogactwo narodów* — utrzymują oni bowiem, że przez rozwijanie umiejętności empatii i słuchania można popierać własny interes i zawodową kompetencję. Kompetencja zawodowa została zdefiniowana w kategoriach emocjonalnych, jako zdolność respektowania innych i zwracania się do nich z empatią. Owa zdolność wytwarzania takich stosunków społecznych stała się synonimem zawodowej kompetencji *par excellence*⁶⁰.

⁶⁰ Zob. Valérie Brunel, *Le «Développement Personnel»: de la figure du sujet à la figure du pouvoir dans l'organisation libérale* (rękopis nieopublikowany).

Tak oto pojęcie i praktyka komunikacji, początkowo przedstawiane jako technika oraz idealna definicja własnego Ja, teraz są wręcz stosowane do scharakteryzowania idealnej korporacji. Gigantyczna korporacja Hewlett Packard przedstawia się przeto następująco: „HP jest firmą, w której można oddychać duchem komunikacji, silnym duchem wzajemnych powiązań, w której ludzie komunikują się ze sobą i można podejść do każdego. Jest to stosunek uczuciowy ...”⁶¹. Kolejną ilustracją mojej tezy, że komunikacja zaczęła definiować model osobowości korporacyjnej, może być następujący cytat z internetu:

„W niedawnym badaniu agentów pośrednictwa pracy dla firm zatrudniających ponad 50 tys. pracowników przy wyborze menedżerów wymieniało się umiejętność komunikacji jako jedyny decydujący czynnik. Badanie przeprowadzone przez Katz Business School Uniwersytetu w Pittsburgh jako główny czynnik powodzenia w pracy wskazuje na umiejętności komunikacji, obejmujące także pisemne i ustne prezentacje, na równi ze zdolnością do pracy z innymi”⁶².

Liczne są powody, dla których komunikacja stała się centralną sprawą w definiowaniu kompetentnej korporacyjnej osobowości: wraz ze zmieniającą się normatywną strukturą wywołaną demokratyzacją stosunków społecznych trzeba było ustanowić proceduralne reguły tak, aby pogodzić coraz bardziej hierarchiczną strukturę korporacyjnych organizacji z coraz większą demokratyzacją stosunków społecznych; ponadto w sytuacji, gdy zawodowa kompetencja i wydajność coraz bardziej były konstruowane jako wyniki i odbicia czyjejs głębokiej i prawdziwej jaźni, „uznanie” nabierało kapitalnego znaczenia, odkąd nie tylko umiejętności, ale „całe osoby” były wciągnięte w proces pracy i oceniane. Wreszcie, rosnąca złożoność środowiska ekono-

⁶¹ Nicole Aubert, Vincent de Gaulejac, *Le coût de l'excellence*, Seuil, Paris 1991, s. 148.

⁶² <<http://www.mindtools.com/CommSkll/CommunicationIntro.htm>>

micznego, wciąż rosnące tempo pojawiania się nowych technologii i w konsekwencji szybkie starzenie się umiejętności wytworzyły zmienne i sprzeczne kryteria sukcesu, w rezultacie zaś nadmiernie obciążały jaźń niepewnością oraz wyłączną odpowiedzialnością za porażenie z nią sobie i z innymi napięciami we współczesnym miejscu pracy. Komunikacja musiała się stać zatem emocjonalną umiejętnością, za pomocą której nawiguje się w środowisku najeżonym sytuacjami niejasnymi i sprzecznymi imperatywami oraz za pomocą której można zaangażować się we współpracę z innymi przez umiejętność stosowania technik koordynacji i uznawania⁶³.

Sfera ekonomiczna, bynajmniej nie pozbawiona emocji, teraz wprost nasiąkła afektem, tym jego rodzajem, którym kieruje imperatyw współpracy i styl rozwiązywania konfliktów oparty na „uznaniu”. Ponieważ kapitalizm wymaga i tworzy sieci wzajemnej zależności⁶⁴, wnosząc afekt w samo sedno swoich transakcji, powoduje zatem również destruktywizację samej kulturowej tożsamości płci, do ustalenia której sam się w pierwszym rzędzie przyczynił. Nakazując, abyśmy użyli naszych mentalnych i emocjonalnych umiejętności w celu utożsamienia się z punktem widzenia innych, „ethos komunikacyjny” ukierunkowuje jaźń menedżera na model tradycyjnej kobiecej osobowości. Dokładniej, *ethos komunikacyjny zamazuje kulturowe granice płci*, zachęcając mężczyzn i kobiety do panowania nad negatywnymi emocjami, do postaw przyjaznych, do patrzenia na siebie oczami innych i odczuwania empatii wobec innych. Weźmy przykład: „w zawodowych re-

⁶³ Jack Z. Bratich, Jeremy Packer, Cameron McCarthy, *Foucault, Cultural Studies, and Governmentality*, State University of New York Press, Albany 2003.

⁶⁴ Zob. Norbert Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. Tadeusz Zabłudowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980.

lacjach mężczyźni nie muszą być zawsze utożsamiani z «twardymi» cechami męskimi, a kobiety z «miękkimi» kobiecymi. Mężczyźni mogą i powinni być tak samo zdolni jak kobiety do wrażliwości i współczucia [...] oraz do sztuki współpracy i perswazji, kobiety zaś powinny tak samo jak mężczyźni zyskać pewność siebie i zdolność przewodzenia oraz opanować sztukę konkurowania i kierowania»⁶⁵. Kapitalizm emocjonalny przeorganizował kultury emocjonalne, czyniąc jaźń ekonomiczną jaźnią emocjonalną, silniej zaprzęgając emocje do działania instrumentalnego.

Oczywiście, nie mówię, że napomnienia i instrukcje piśmiennictwa poradnikowego ukształtowały wprost życie korporacyjne albo że cudownie usunęły szorstką i często brutalną rzeczywistość świata korporacyjnego oraz męską w nim dominację nad kobietami. Pragnę jednak stwierdzić, że nowe modele emocjonalności sformułowane przez hufce psychologów i konsultantów w sprawach zarządzania i stosunków międzyludzkich zmieniły powoli ale dokładnie sposoby i modele towarzyskości w miejscach pracy klasy średniej oraz przetasowały poznawcze i praktyczne granice emocjonalne wyznaczające kulturowe różnice płci. Kiedy zatem popatrzymy przez pryzmat emocji, okazuje się, że kapitalistyczne miejsce pracy jest zdecydowanie mniej pozbawione emocji, niż zazwyczaj przypuszczano.

Proszę pozwolić mi teraz kontynuować jeszcze tę uwagę i zapytać, czy zmienia się także widok sfery prywatnej, kiedy patrzymy na nią przez pryzmat emocji. W tradycyjnym ujęciu uważa się, że kapitalizm wytworzył ostre odróżnienie sfery prywatnej od publicznej. Kobiety panowały w sferze prywatnej, która obejmowała, a nawet oznaczała takie emocje, jak współczucie, delikatność i bezinteresowną szczodrość. Według nowatorskiego studium Nancy Cott o prywatnej sferze klasy

⁶⁵ David Fontana, *Social Skills at Work*, cyt. wyżej, przypis 53, s. 8.

średniej, kobiety były zatem „odsunięte od areny ekscytacji związanych z pieniędzmi i ambicjonalnej konkurencji. [...] Gdy] mężczyzna był dzikim wojownikiem, «uznojonym i poranionym przez brutalne życie», kobieta mogła rozrzucać róże pomiędzy ciernie znaczące jego ślad»⁶⁶. Ale kiedy faktycznie popatrzymy przez pryzmat emocji, owe róże, wyhodowane w prywatnych ogrodach rodziny, okazały się szczególnie kłujące.

Róże i kolce nowoczesnej rodziny

Interweniowanie psychologów w sprawy małżeńskie

Zabrzmiało to prawie jak truizm, gdy powiem, że język terapeutyczny jest językiem uprzywilejowanym w rozważaniach kwestii rodziny. Język terapeutyczny jest od swego poczęcia narracją rodzinną, tj. narracją własnego Ja i tożsamości, która zakotwicza jaźń w dzieciństwie i w pierwotnych stosunkach rodzinnych, ale jest też językiem nastawionym na przekształcanie rodziny (głównie rodziny z klasy średniej).

Jest rzeczą ciekawą, że w XX wieku pojawiła się inna narracja, która podobnie jak terapeutyczna chce nadać nowy sens roli struktury rodzinnej w kształtowaniu jaźni, mianowicie narracja feministyczna. W dyskursie zarówno terapeutycznym, jak i tym drugiej fali — feministycznym — rodzina stanowi podstawową metaforę dla zrozumienia patologii jaźni, jest także pierwotnym miejscem, w którym ma się dokonać jej autotransformacja, do której wzywają obie te perswazyjne narracje. W 1946 została uchwalona w Stanach Zjednoczonych Ustawa o narodowym zdrowiu psychicznym (National Mental Health Act)⁶⁷. Do tego czasu praca

⁶⁶ Nancy F. Cott, *The Bonds of Womanhood: «Woman's Sphere» in New England, 1780–1835*, Yale University Press, New Haven 1977, s. 231.

⁶⁷ Tamże.

psychologów ograniczała się do wojska, korporacji i do opieki nad intensywnymi zaburzeniami psychicznymi, teraz, od przyjęcia tej Ustawy, zdrowie psychiczne zwykłych obywateli znalazło się w zakresie jurysdykcji psychologów, co stanowiło znaczne poszerzenie ich władzy jako grupy zawodowej. W taki sam sposób, w jaki Elton Mayo chciał polepszać wydajność społeczną i harmonię w korporacji, nowi samozwańcy uzdrawiacze psyche domagali się wprowadzenia większej harmonii do rodziny. Zwykli ludzie z klasy średniej, zmagający się ze zwykłymi problemami w pogoni za dobrym życiem, byli coraz bardziej wciągani w obszar ekspertyz psychologów. Ellen Herman udokumentowała, że lokalna służba zdrowia zapewniła nowe usługi — psychoterapeutyczne — dla klienteli coraz bardziej wykształconej klasy średniej⁶⁸. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ostatniego stulecia ustawodawstwo federalne dostarczyło z kolei niezbędnej infrastruktury do wsparcia psychologii i psychiatrii zorientowanych na społeczności lokalne, co pozwoliło psychologii rozciągnąć zakres swego wpływu na „normalnie” neurotycznych ludzi z klasy średniej⁶⁹. Innymi słowy, ostre przeorientowanie zawodowych interesów psychologów na klientelę „normalnych ludzi” nie tylko poszerzyło rynek usług terapeutycznych, ale oznaczało także przesunięcie w społecznej tożsamości grup, które stały się konsumentami usług psychologów. W latach sześćdziesiątych psychologia została całkowicie zinstytucjonalizowana i stała się nieodłącznym aspektem amerykańskiej kultury masowej.

Pełna instytucjonalizacja psychologii w amerykańskiej kulturze miała lustrzane odbicie w równie pełnej instytucjonalizacji feminizmu w latach siedemdziesiątych. W ich połowie szeroka sieć feministycznych orga-

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

nizacji była już gotowa: „kliniki i kasy kredytowe dla kobiet, ośrodki pomocy po zgwałceniach, księgarnie, gazety, wydawnictwa książkowe i ligi sportowe”⁷⁰. Feminizm stał się zinstytucjonalizowaną praktyką, a jego siła rosła wraz z ustanowieniem wydziałów uniwersyteckich ukierunkowanych na badania kobiet, które z kolei stworzyły warunki dla innych praktyk instytucjonalnych wewnątrz uniwersytetu i poza nim⁷¹.

Próbując zrozumieć związek między psychologią a feminizmem, większość analityków zwróciło uwagę na historię ich wzajemnej wrogości. Aliści jest prawie tak samo łatwo znaleźć punkty konwergencji między nimi. Z czasem okazało się, że feminizm i psychologia stały się ostatecznie kulturowymi sojusznikami, ponieważ to kobiety były głównymi konsumentkami porad terapeutycznych, co sprawiło, że terapia w coraz większym stopniu postępowała wedle schematu wspólnego z feminizmem, tzn. podstawowe kategorie myślowe czerpała bezpośrednio z doświadczenia kobiet. Ponieważ jednak feminizm drugiej fali ciasno splótł się ze sferą rodziny i seksualności i ponieważ swą narrację emancypacji usytuował w tych właśnie sferach, cechowało go zatem naturalne pokrewieństwo z terapeutyczną narracją. Skoro schematy mogą być przenoszone i transponowane z jednej dziedziny doświadczenia do innej albo z jednej instytucjonalnej sfery do drugiej, feminizm i psychologia mogły się zapożyczać u siebie nawzajem. Na przykład, psychologia i feminizm postulowały ten sam rodzaj refleksyjności, jaki uchodził za atrybut świadomości kobiecej. Jak to ujmuje historyk sztuki John Berger, kobieta jest zarazem „nadzorczynią i nadzoro-

⁷⁰ Bruce J. Schulman, *The Seventies: The Great Shift in American Culture, Society and Politics*, Free Press, New York 2001, s. 171.

⁷¹ W roku 1970 było mniej niż 20 kursów o kobietach na amerykańskich uniwersytetach; dwie dekady później ponad 30 tys. takich kursów oferowały uniwersytety tylko na poziomie licencjackim. Tamże, s. 172.

waną”, a „obydwa te konstytutywne komponenty są jednak zawsze odrębnymi pierwiastkami jej tożsamości jako kobiety”⁷². I feminizm, i terapia domagały się od kobiet, aby były zarazem nadzorczyniami i nadzorowanymi. Co więcej, terapeutyczny dyskurs, tak jak feminizm, stale zachęcał kobiety do syntetyzowania dwóch sprzecznych zbiorów wartości, mianowicie troski (*care*) i wychowywania (*nurturance*), z jednej strony, oraz autonomii i samodzielności — z drugiej. Niezależność i wychowywanie były faktycznie dwoma centralnymi tematami feminizmu i terapii, a właściwie zsyntetyzowane powinny dać emocjonalne zdrowie i polityczne wyzwolenie. Wreszcie, i jest to może najważniejsze, zarówno feminizm jak i terapia miały wspólną ideę i praktykę przemiany prywatnego doświadczenia w mowę publiczną, zarówno w takim sensie, że była mową w obecności słuchających, jak i w takim, że była mową angażującą się w dyskusowanie norm i wartości o charakterze ogólnym, nie zaś szczegółowym. Oczywistym przykładem procesu przemiany mowy prywatnej w mowę publiczną są kobiece grupy samokształceniowo-uświadamiające, które odegrały bardzo ważną rolę w oddolnym ruchu społecznym drugiej fali feminizmu.

Przykładów tego, jak narracja terapeutyczna wniknęła głęboko w ruch feministyczny, jest pod dostatkiem: weteranka tego ruchu i redaktor magazynu „Ms.” Gloria Steinem w wydanej w 1992 roku autobiografii *Revolution From Within* twierdziła, że bariery psychologiczne dotyczyły w równym stopniu kobiet z klasy wyższej i z klasy niższej oraz że niskie poczucie własnej godności stanowiło główny problem trapiący kobiety⁷³.

⁷² John Berger, *Ways of Seeing*, British Broadcasting Corporation, London 1972, s. 46–47.

⁷³ „Im więcej rozmawiałam z mężczyznami i kobietami, tym bardziej wyglądało na to, że wewnętrzne poczucie niespełnienia, pustki, wątplenia w sobie i wzajemnej nienawiści były takie same, bez względu na to, kto ich doświadczał, nawet gdy były wyrażane w sposób kultu-

Albo weźmy świeższy i bardziej nagłościony przypadek. Aktywistka walki o pokój i feminizmu — Jane Fonda — używa w autobiografii feministycznego i terapeutycznego żargonu w celu uwolnienia się od paraliżującego wpływu swego odległego ojca, Henry’ego Fondy, który niedostatecznie często przytulał ją do siebie, i od jej kolejnych nieszczęśliwych wyborów trzech nieczułych mężów. Swój autentyczny głos odnalazła poprzez akt emocjonalny i polityczny⁷⁴.

Wzajemne oddziaływanie terapii i feminizmu było najbardziej widoczne w opracowaniu kulturowego modelu emocjonalnej i seksualnej intymności, mającego zaplecze w pojawieniu się pola seksualnej terapii, związanej z szeroko rozpowszechnionymi raportami Kinseya oraz, następnie, ze studium seksualności Mastersa i Johnson⁷⁵. Pojęcie intymności połączone z atrybutami psychologicznego dyskursu oraz feminizmu stało się dla wyzwolonej seksualności podwójnym zaświadczeniem emocjonalnego zdrowia i politycznej emancypacji. Nowy kulturowy model intymności uwidaczniał się na przykład w nowej formule filmowej, skoncentrowanej wokół dezintegrujących się stosunków, w której na końcu kobiety zwykle znajdują „wolność” i seksualność (gatunek ten do perfekcji doprowadził Woody Allen w takich filmach, jak *Annie Hall*, *Inna kobieta*, *Manhattan*, *Alicja*)⁷⁶.

Do wyjaśnienia, co zawierał ten nowy model intymności, proszę pozwolić mi wziąć za przykład *Szczęśliwy związek* Mastersa i Johnson, książkę opublikowaną

rowo odmienny” (Gloria Steinem, *Revolution From Within: A Book of Self-Esteem*, Little, Brown & Company, Boston/MA 1992, s. 5).

⁷⁴ Jane Fonda, *Moje życie...*, tłum. Barbara Gadomska, Andrzej Fideisen/A.M.F. Plus Group, Warszawa 2006.

⁷⁵ Zob. John D’Emilio, Estelle B. Freedman, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, Harper and Row, New York 1988.

⁷⁶ Zob. David R. Shumway, *Modern Love: Romance, Intimacy, and Marriage Crisis*, New York University Press, New York 2003.

w 1974 roku, która przedstawiała na nowo ich wcześniejsze odkrycia i nadała im szerszy rozgłos⁷⁷. Według Mastersa i Johnson, pierwszym krokiem do intymności jest uświadomienie sobie czyichś uczuć i myśli:

„[...] gdy uświadomisz już sobie swoje myśli i odczucia, podziel się nimi z mężem. Wspólnie łatwiej wam będzie ujawnić przyczyny twoich lęków, a później stopniowo je usuwać. Idąc tą drogą nie będziesz już musiała postępować wbrew sobie i w miarę upływu czasu nauczysz się działać w zgodzie ze swoimi odczuciami”⁷⁸.

Istnieje ważna różnica między dziewiętnastowieczną a nowoczesną koncepcją „prawdziwego Ja”, co pokazuje koncepcja intymności proponowana przez Mastersa i Johnson: Dla ludzi epoki wiktoriańskiej odnalezienie i wyrażanie prawdziwego Ja nie stanowiło specjalnego problemu — prawdziwe Ja było bowiem zawsze na miejscu i należało tylko rewelacje o sobie powierzać osobie godnej zaufania⁷⁹. Dla nowej wyobraźni psychologicznej prawdziwe Ja stało się jednak nieprzejrzyste dla samego jego właściciela i stwarzało szczególne problemy. Należało pokonać szereg uczuć — strachu, wstydu, winy — o których dana osoba najczęściej nic nie wiedziała i które wymagały nowych umiejętności językowych. Ale ostatecznym sensem wyrażania i „dokopywania się do” tych emocji było życzenie, aby intymne stosunki były egalitarne. Tym, co sprawiało, że doświadczenie intymności było sprawą zarazem psychologiczną i polityczną, był fakt, iż wymagało ono, aby stosunek partnerów był egalitarny. Idea równo-

⁷⁷ William H. Masters, Virginia E. Johnson, przy współpr. Roberta J. Levina, *Szczęśliwy związek. Nowe spojrzenie na seks i zaangażowanie uczuciowe*, tłum. Rudolf Klimek, Andrzej Bacz, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1980.

⁷⁸ Tamże, s. 19.

⁷⁹ Ellen R. Rothman, *Hands and Hearts: A History of Courtship in America*, Basic Books, New York 1984; Karen Lystra, *Searching the Heart: Women, Men, and Romantic Love in Nineteenth-Century America*, Oxford University Press, New York 1989.

ści w sferze intymnej ujawniała się dwojako. Po pierwsze, mężczyźni wzywano teraz, aby uważniej i troskliwiej przyglądali się własnym jaźniom oraz uczuciom, w sposób upodabniający ich do kobiet. Na przykład Warren Farrell w *Liberated Man* (1974) potępił zgubne skutki systemu opartego na tradycyjnych męskich wartościach. Używając na wskroś terapeutycznego języka Farrell utrzymywał, że mężczyznom zakazano kiedyś płakać i okazywać uczucia oraz eksponować „wrażliwość, empatię czy wątpienie”⁸⁰. Farrell domagał się od mężczyzn, aby uprawiali introspekcję, aby byli w kontakcie ze swym prawdziwym własnym Ja i wyrażali wszystkie jego aspekty.

Inny sposób, w jaki nowe standardy równości wpływały na definicje intymności, można odnaleźć w nowych definicjach kobiecej seksualności. Chociaż ani Masters, ani Johnson nie zadeklarowali się jako zwolennicy feminizmu, ich podejście do seksualności charakteryzował język wyzwolenia i równości, który był znamięm ruchu feministycznego. Na przykład: „Ogromna większość mężczyzn i kobiet musi się nauczyć, że dopóty nie osiągną przyjemności, której oboje pragną, dopóki nie uświadomią sobie, że najbardziej satysfakcjonujący seks to nie jest coś, co mężczyzna robi kobiecie lub dla kobiety, lecz coś, co mężczyzna i kobieta robią razem jako równi partnerzy”⁸¹.

Seksualna przyjemność opierała się zatem na osiągnięciu uczciwych i równych stosunków, co sugerowało, że terapeutyczna intymność uruchamiała język praw i zrównywała dobry seks z obopólną afirmacją praw każdego partnera. Ostatecznie taki ideał seksualnej przyjemności zamazywał różnice płci. „Virginia Johnson [pisała]: „Wiem, że chętnie uwypukla

⁸⁰ Cyt. za Bruce J. Schulman, *The Seventies...*, cyt. wyżej, przypis 70, s. 84.

⁸¹ Tamże, s. 84.

się różnice między mężczyzną a kobietą, ale muszę wam powiedzieć, że od samego początku naszych badań najbardziej uderzały nas nie różnice, a właśnie podobieństwa”⁸². Za pomocą takiego ideału intymności kobiety coraz wyraźniej pretendowały nie tylko do równości z mężczyznami, ale również do podobieństwa do nich.

Kulturowy model intymności zawiera kluczowe motywy i symbole dwóch głównych kulturowych przekonań, które ukształtowały kobietą jaźń w XX wieku, mianowicie psychologii i liberalnego feminizmu: równości, uczciwości, neutralnych procedur, emocjonalnej komunikacji, seksualności, przewyższania i wyrażania ukrytych emocji oraz centralnej pozycji lingwistycznej autoekspresji; wszystkie one znalazły się w sercu nowoczesnego ideału intymności. Jeżeli w korporacjach język terapii zapoczątkował przedstawianie męskości na kobiece koncepcje własnego ja, to wewnątrz rodziny zachęcił kobiety do domagania się statusu (męskiego) autonomicznego i opanowanego podmiotu. Jeżeli w korporacjach psychologowie uczynili wydajność pracy sprawą emocjonalną, to w dziedzinie intymności oparli przyjemność i seksualność na zastosowaniu uczciwych procedur oraz na potwierdzeniu i przestrzeganiu podstawowych praw kobiety. Mówiąc dokładnie, za pomocą idei „zdrowia emocjonalnego” i „zdrowych stosunków” psychologowie zamierzali na siłę wyzwolić intymne stosunki z długotrwałego cienia władzy i asymetrii. W ten sposób intymność — i w ogóle zdrowe stosunki — opętał problemem „równoprawnej wymiany” i problem pogodzenia spontanicznej emocjonalności z instrumentalną pewnością siebie.

Jak dotąd ta analiza może przypominać analizę Giddensa i innych, którzy w sferze intymności dostrze-

⁸² William H. Masters, Virginia E. Johnson, *Szczęśliwy związek...*, cyt. wyżej, przypis 77, s. 29.

gli ruch w kierunku równości i emancypacji⁸³. Choć analizy Giddensa współbrzmia na wiele sposobów z psychologicznym *credo*, które celebrytuje równość w relacjach intymnych, to jednak nie udało się im przebadać samej transformacji intymności, którą jakoby miały opisywać. Weberowska tradycja, pod którą ogólnie się podpisuję, uczy nas, że zdobyczy wolności lub równości nie powinniśmy uznawać za ostateczną miarę w ocenie społecznych przekształceń. Powinniśmy natomiast dokładnie zbadać sposoby, w jakich nowe normy równości i wolności przekształciły „emocjonalną strukturę” stosunków intymnych. Opowiadam się teraz w istocie za tym, że splecione ze sobą terapia i feminizm doprowadziły do rozległego procesu racjonalizacji intymnych relacji. Ponieważ feminizm i psychoterapia zalecały sporo psychologicznych, fizycznych i emocjonalnych strategii transformacji jaźni, przeto wprowadzony tym samym nowy kod *psyche* pociągnął za sobą „racjonalizację” zachowań kobiety w sferze prywatnej.

Wyjaśnię, co mam na myśli, w najkrótszy sposób na dwóch przykładach, bardzo typowych w latach osiemdziesiątych dla piśmiennictwa poradnikowego w sprawach intymnych. W pewnym artykule w magazynie „Redbook”, autor omawia książkę doktora Bessella (psychologa), w której ten ostatni proponuje kwestionariusz opracowany dla „oceny zgodności osób i romantyczności ich małżeństwa. Stosuje on Kwestionariusz Atrakcyjności Romantycznej, czyli KAR, do przewidywania, czy para dobrze do siebie pasuje. KAR zawiera 60 pytań [...]. Idealny wynik KAR mieści się w granicach 220–300 punktów i wskazuje na wystarczający poziom romantycznego przyciągania dla trwałości związku”⁸⁴.

⁸³ Anthony Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

⁸⁴ Mary Beth Crain, *The Marriage Check Up*. „Redbook”, brak daty, s. 88.

Drugi przykład jest taki:

Jak jednak może Sheila zaspokoić pragnienia Frankiego, jeżeli nie powiedział jej, jakie one są? Ty i twój partner musicie być w stanie powiedzieć sobie dokładnie nawzajem, jak chcecie być kochanymi. Pomoże wam w tym następujące ćwiczenie.

1. Na kartce papieru dokończcie każde z poniższych zdań w tak różny sposób, jak tylko potraficie. Niech wasze odpowiedzi będą szczegółowe, konkretne i pozytywne.

— Wymień te rzeczy, które ostatnio robi twój partner, a które sprawiają, że czujesz, iż mu na tobie zależy i że jesteś kochana. „Czuje, że ci na mnie zależy i że mnie kochasz, kiedy...”

— Przypomnij sobie waszą pierwszą randkę. Co powiedział lub zrobił wtedy twój partner, czego teraz nie mówi lub nie robi?” „Czuje, że ci na mnie zależy i że mnie kochasz, kiedy...”

— Teraz pomyśl o tym wszystkim, co zawsze chciałaś, aby zrobił twój partner, ale bałaś się o to poprosić. „Czułabym, że ci na mnie zależy i że mnie kochasz, gdybyś...”

2. Przeglądaj swoje odpowiedzi i ponumeruj je zgodnie z ich ważnością dla ciebie.

3. Przeczytaj swoje odpowiedzi partnerowi. Postaw X przy tych, przy których twój partner czuje, że nie może czegoś takiego zrobić dla ciebie natychmiast.

4. Posłuchaj, jak twój partner czyta swoją listę i wskaż, których z jego pragnień nie możesz zaspokoić natychmiast.

5. Wymieńcie się listami. Wybierz trzy pragnienia z listy twego partnera, co do których możesz się zgodzić je zaspokoić w ciągu następnych trzech dni.

Zachowaj listę twego partnera i zgódź się zaspokoić trzy nowe pragnienia każdego tygodnia. Pracuj nad tym, abyś była w stanie dać partnerowi coś z tych rzeczy, jakie zrazu robiłaś niechętnie. Im żądanie jest trudniejsze do zaspokojenia, tym lepiej się poczujesz, gdy je spełnisz. Wiele par stwierdza rzeczywiście, że pragnienia partnera, o których myśłano, iż będą bardzo trudne do zaspokojenia, stały się rzeczami, które najbardziej polubili⁸⁵.

Aby wziąć te ćwiczenia poważnie, nie możemy zakładać lub przypuszczać, że są w całości przyjmowane przez czytelników literatury „pomóż sobie”. Ich znaczenie polega raczej na tym, że pokazują ważną i głęboką

⁸⁵ Harville Hendrix, *Work at Your Marriage: A Workbook*, „Redbook”, 1985, październik, s. 130.

kulturową transformację zachowania jaźni w intymnych stosunkach. Pokazują mianowicie proces racjonalizacji intymnych stosunków, który — tak twierdzą — jest rezultatem wniesienia egalitarnych norm do małżeństwa (głównym adwokatem tych norm był feminizm) oraz roli, jaką metoda i leksykon psychologii odegrały w nadaniu sensu intymności.

Racjonalizacja ma pięć aspektów⁸⁶: wyrachowane użycie środków; użycie środków bardziej skutecznych; wybieranie na racjonalnej podstawie (czyli na podstawie wiedzy i wykształcenia); zdolność, by w życiu kierować się ogólnymi zasadami wartości oraz — na koniec — uzgodnienie czterech powyższych aspektów w racjonalny, metodyczny sposób życia. Racjonalizacja ma jednak pewne dodatkowe ważne znaczenie: jest nim proces ekspansji formalnych systemów wiedzy, które z kolei prowadzą do „intelektualizacji” codziennego życia.

Uderzające w przywołanych powyżej przykładach jest to, że postulują one *racjonalizację wartości* czyjejś osoby i ją implikują. *Wertrationalität* jest procesem wyjaśniania czyichś wartości i przekonań oraz procesem, w wyniku którego nasze cele odpowiadają uprzednio ustalonym wartościom. Czego chcę? Jakie mam preferencje i osobowość? Jestem awanturniczką czy szukam bezpieczeństwa? Czy potrzebuję kogoś, kto by utrzymywał rodzinę, czy kogoś, z kim mogłabym dyskutować o polityce? Jeśli te pytania straszą w literaturze poradnikowej, to dlatego, że feminizm i terapia nakażywały kobietom wyjaśnianie swoich wartości i preferencji, by budować stosunki odpowiadające tym war-

⁸⁶ Trzeba jednak podkreślić, że mimo aury nieuchronności zawartej w analizie Webera racjonalizacja nie jest procesem postępowo-liniowym, lecz raczej pełnym napięć i sprzeczności. Trafnie zwrócił na to uwagę Johannes Weiß w artykule *On the Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber's Alleged Fatalism*, w: *Max Weber: Rationality and Modernity*, Scott Lash, Sam Whimster (eds.), Allen and Unwin, London 1987, s. 154–163.

tościom, a wszystko po to, by potwierdzać swoje autonomiczne i samodzielne Ja. Proces ten nastąpi tylko wtedy, gdy kobiety potraktują siebie jako obiekty drobnej analizy, zapanują nad emocjami, ocenią możliwe wybory i wybiorą preferowane działanie.

Ponadto Weber uważał, że racjonalizację charakteryzuje głębsze wyrafinowanie technik obliczeniowych. Bo też, jak pokazują powyższe przykłady, z życia intymnego i emocji robi się przedmioty mierzalne i obliczalne, dające się opisać w wypowiedziach kwantytatywnych. Wiedza o tym, że dając 10 punktów stwierdzeniu „Niepokoję się, kiedy interesujesz się innymi kobietami”, doprowadzi prawdopodobnie do innej samooceny i do korygującej strategii, niż gdybym dała 2 punkty. Psychologiczne testy tego rodzaju używają specyficznie nowoczesnej techniki poznawczej w dziedzinie kultury, którą socjologowie Wendy Espeland i Mitchell Stevens nazwali „pomiarą standaryzującym” („*commensuration*”). A definiują ją tak: „Pomiar standaryzujący polega na użyciu liczb do stworzenia stosunku między rzeczami. Przekształca on odmienności jakościowe w ilościowe, a różnica między nimi da się precyzyjnie wyrazić jakąś wielkością według wspólnej miary”⁸⁷. Pod egidą psychologii i feminizmu intymne stosunki coraz bardziej stawały się rzeczami, które można oszacowywać i kwantyfikować według jakiejś miary (która, nawiasem mówiąc, może być bardzo różna w zależności od tego, którą z szerokiej skali dostępnych szkół psychologicznych wybierzemy).

Wreszcie, w obu powyższych przykładach uderza przeplatanie się tekstualności z emocjonalnym doświadczeniem. Cytując badacza średniowiecza Briana Stocka, możemy powiedzieć, że tekstualność stała się

⁸⁷ Wendy Nelson Espeland, *Commensuration and Cognition*, w: *Culture in Mind*, Karen A. Cerulo (ed.), Routledge, New York 2001, s. 64.

ważnym dopełnieniem emocjonalnego przeżycia⁸⁸. „Zapisanie” jakiejś emocji „zamyka” ją w przestrzeni w takim sensie, że stwarza dystans między przeżyciem emocji a uświadamianiem sobie tej emocji przez daną osobę. Jeżeli umiejętność czytania i pisanie pozwala na zapis języka mówionego w jakimś medium umożliwiającym komuś „zobaczyć” język (nie zaś go usłyszeć), oderwanie go od kontekstu aktu mowy, to podobnie powyższe ćwiczenia zapraszają kobiety do refleksji i dyskusji nad uczuciami po tym, jak zostały już oderwane od oryginalnego kontekstu, w jakim wystąpiły. Refleksyjny akt nadawania emocjom nazw w celu sprawniejszego kierowania nimi nadaje im pewną ontologię, tj. wydaje się sprawiać, że zastygają w rzeczywistości i w głębokiej jaźni ich nosiciela, co — jak można by przyjąć — jest sprzeczne z ulotną, przemijającą i kontekstową naturą uczuć.

Faktycznie, pisanie pozbawia mowę i myśli kontekstu oraz separuje reguły produkujące mowę od samego aktu mówienia⁸⁹. (Oczywistym, paradygmatycznym przykładem takiej separacji mowy od aktu mówienia jest gramatyka.) Kiedy emocje zamkną się w piśmie, stają się one przedmiotami, które można obserwować i którymi można manipulować. Zapisanie emocji sprawia, że tracą one charakter płynnego i bezrefleksyjnego przeżycia, doświadczenia emocjonalne zaś przekształcają się w emocjonalne słowa i w zbiór obserwowalnych i manipulowalnych bytów. Piszac o wpływie wynalazku druku na myśl Zachodu, Walter Ong powiada, że ideologia piśmiennictwa była przyczyną powstania idei „czy-

⁸⁸ „Próbuje zilustrować sytuację, gdzie teksty, widziane jako dodatki do dyskursu, przenikają do ludzkiego działania” — pisze Brian Stock w *Listening for the Text: On the Uses of the Past*, John Hopkins University, Baltimore-London 1990, s. 104–105.

⁸⁹ Jack Goody, Ian Watt, *The Consequences of Literacy*, w: *Literacy in Traditional Societies*, Jack Goody (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1968, s. 27–68.

stego tekstu”, tj. idei, że teksty mają ontologię, że ich znaczenia można oderwać od ich autorów i kontekstów ich powstania⁹⁰. Podobnie zamknięcie emocji w języku pisanym jest przyczyną powstania idei „czystej emocji”, sprawia, że emocje są skończonymi i dyskretnymi bytami jakoś pozamykanymi, uwięzionymi w podmiotowości, i że można je zapisać w tekstach oraz podchodzić do nich jak do ustalonych bytów, dających się oddzielić od podmiotowości, obserwować, manipulować sobą i kontrolować.

Panowanie nad emocjami, wyjaśnianie własnych wartości i celów, używanie techniki kalkulacji oraz odrywanie emocji od kontekstu i ich obiektywizowanie — wszystko to pociąga za sobą *intelektualizację* intymnych więzi w imię szerszego moralnego projektu: stworzenia równości i uczciwej wymiany dzięki pozbawionej uprzedzeń werbalnej komunikacji na temat własnych potrzeb, emocji i celów. Tak jak w korporacji, tak i tutaj komunikacja jest modelem intymnych stosunków oraz wzorcem dla nich, który je jednocześnie opisuje oraz zaleca. Seksualna nieprzystawalność, złość, kłótnie o pieniądze, nierówny podział obowiązków domowych, nieprzystawalność osobowości, skrywane emocje, wydarzenia z dzieciństwa — wszystko to należy zrozumieć, zwerbalizować, przedyskutować, zakomunikować, by je w ten sposób, *stricte* według modelu komunikacji, rozwiązać. Jak to ujął autor artykułu w magazynie „Redbook”: „Komunikacja jest sokiem życiowym każdego związku i każdy związek, zwłaszcza miłosny, wymaga komunikacji, jeśli ma rozkwitnąć”⁹¹.

Warsztaty i poradniki w sprawach komunikacji oferują liczne „ćwiczenia”, których celem jest ujawnienie

⁹⁰ Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. New Accents, Methuen, New York 1988.

⁹¹ Nathaniel Branden, *If You Could Hear What I Cannot Say: The Husband/Wife Communication Workshop*, „Redbook”, 1985, kwiecień, s. 94.

ukrytych założeń i oczekiwań par małżeńskich, uświadomienie im ich zwyczajów językowych, zrozumienie, jak te ostatnie mogą z kolei powodować nieporozumienia i alienację. Nauczają one nadto sztuki i teorii słuchania oraz, co jest być może najważniejsze, używania takich sposobów mówienia, które są neutralne (by zapobiec powstawaniu negatywnych emocji). Staje się więc jasne, że techniki służą polepszeniu komunikacji między małżonkami i mają sprawić, że ich język stanie się pod względem emocjonalnym i lingwistycznym neutralny.

W obliczu nieuniknionych różnic biografii i osobowości terapeutyczny dyskurs sugeruje, że w małżeństwie można osiągnąć neutralny grunt obiektywnych znaczeń. Ten neutralny grunt jest zarazem emocjonalny i lingwistyczny. Oto przykład:

„Technika ta (nazwana przez autora „Wezuwiusz”) pomoże ci stwierdzić, kiedy twój gniew zbliża się do wulkanicznego stanu, i zrytualizować go tak, aby sprawą główną stało się usunięcie go z twojego systemu. Rolą twojego partnera jest po prostu obserwowanie z respektem twego gniewu, tak jakby był przemożnym zjawiskiem przyrodniczym, w którym on czy ona nie uczestniczy [...]. Jeśli chcesz wypuścić parę, powiedz coś takiego: «Za chwilę wybuchnę. Czy możesz wysłuchać mnie przez dwie minuty?» Dobra jest jakakolwiek długość czasu, na którą zgodzi się twój partner, ale dwie minuty mogą się wydawać zaskakująco długie, zarówno dla nadawcy jak i dla odbiorcy. Jeżeli twój partner się zgodzi, to nie musi niczego robić, tylko wysłuchać wszystkiego z respektem, jakby patrzył na wybuch wulkanu — i dać ci znać, kiedy czas minie”⁹².

Technika ta uczy, jak pohamować nasze negatywne emocje i uczynić je przedmiotami zewnętrznymi wobec naszego Ja oraz spojrzeć na nie niejako z zewnątrz. Zalecenie radzenia sobie z uczuciami za pomocą neutralnych procedur wyrażania i mówienia jest sednem

⁹² Lori H. Gordon, Jon Frandsen, *Passage to Intimacy: Key Concepts and Skills from the Pairs Program Which Has Helped Thousands of Couples Rekindle Their Love*, Simon & Schuster, New York 1993, s. 114.

ethosu komunikacyjnego i terapeutycznego. Ilustracją tego jest następujący przykład.

„Technika Podzielanych Znaczeń [służąca polepszeniu intymnych stosunków] umożliwia ci dzielenie się z partnerem znaczeniem tego, co słyszysz, i sprawdzenie, czy to, co słyszysz, jest tym, co twój partner ma na myśli. Często tym jednak nie jest”⁹³. Jeżeli od czasu pojawienia się poststrukturalizmu mówi się nam, że znaczenia są niezamierzone, niezdecydowane i przepełnione emocjonalnymi skrzywieniami, to terapeutyczne techniki komunikacyjne dekretują coś przeciwnego — że mianowicie arcywrogiem intymności jest wieloznaczność, oraz dyktują nam, abyśmy oczyścili język codzienny z wypowiedzi niejasnych i ambiwalentnych, z możliwych negatywnych zniekształceń emocjonalnych, a komunikację zredukowali do wymiany jedynie ściśle określonych znaczeń. Takie zalecenie prowadzi do nieco paradoksalnej obserwacji: Terapeutyczny dyskurs oferuje najróżniejsze techniki w celu uczulenia nas na czyjeś potrzeby i emocje, ale także czyni emocje przedmiotami zewnętrznymi wobec ich podmiotu, aby można je było obserwować i kontrolować. Tak więc, język służący do wymiany emocji jest równocześnie neutralny i wysoce subiektywny — neutralny, ponieważ człowiek ma zwracać uwagę na obiektywną i denotującą treść zdania oraz starać się zneutralizować subiektywne, mylne interpretacje i emocje, które mogą czyhać w tym procesie; a subiektywny, ponieważ uzasadnienie wysuwania żądań czy odczuwanie jakiejś potrzeby lub emocji zawsze jest ostatecznie oparte na czyichś osobistych, subiektywnych potrzebach i uczuciach. Po to, aby te uczucia zostały „uprawomocnione” i uznane, nie potrzebują żadnego wyższego uzasadnienia poza faktem, że są odczuwane przez podmiot. „Uznać kogoś”

⁹³ Tamże, s. 91.

znaczy dokładnie: nie dyskutować z jego uczuciami ani nie kwestionować ich podstawy.

Podsumujmy krótko: Myślę, że chaos jest tylko pozornie zasadą organizującą intymność⁹⁴. Skoro feminizm i terapia są dwiema głównymi formacjami kulturowymi, mającymi pretensje do emancypowania kobiet klasy średniej z jarzma tradycyjnych porządków rodzinnych, to przyczyniły się one raczej do racjonalizacji stosunków intymnych, tzn. poddania ich neutralnym procedurom sprawdzania i argumentacji, na podstawie intensywnej samokontroli i negocjacji. Taka racjonalizacja emocjonalnych więzi spowodowała pojawienie się „emocjonalnej ontologii”, czyli idei, że emocje można oddzielić od podmiotu w celu ich wyjaśnienia i kontroli. Taka emocjonalna ontologia uczyniła nadto intymne stosunki współmierzalnymi, czyli podatnymi na depersonalizację, pozbawiła je charakteru czegoś szczególnego, i sprawiła, że się je ocenia według abstrakcyjnych kryteriów. To zaś znaczy, że stosunki zostały przekształcone w przedmioty poznania, które można ze sobą porównywać i poddawać analizie pod względem kosztów i korzyści. „Kiedy używamy wspólnej miary do decydowania o pewnych sprawach, wówczas wartość opieramy na kompromisie między różnymi elementami naszej decyzji”⁹⁵. Istotnie, współmierzalność sprawia, że stosunki intymne bardziej przypominają dobra poli-czalne, czyli przedmioty, które można wymieniać i którymi można handlować.

Konkluzja

Z tego szerokiego choć pobieżnego ujęcia można, jak sądzę, wyprowadzić kilka wniosków. Moją pierwszą ob-

⁹⁴ Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990.

⁹⁵ Wendy N. Espeland, *Commensuration and Cognition*, cyt. wyżej, przypis 87, s. 65.

serwacją byłoby to, że kulturowe zjawiska poddawania się psychoterapii, dążenia do ekonomicznej wydajności oraz feminizmu splotły się ze sobą i powikłały, dostarczając uzasadnienia, metod oraz moralnego impetu do wydobywania emocji z dziedziny życia wewnętrznego i stawiania ich w centrum własnego Ja i obcowania z innymi ludźmi w postaci dominującego modelu kulturowego, mianowicie modelu komunikacji. Pod egidą psychologicznego modelu „komunikacji” emocje stały się czymś, o czym się myśli, co się wyraża, o czym się rozmawia, o co się spiera, co się negocjuje i usprawiedliwia, zarówno w korporacji jak i w rodzinie. Podczas gdy niektórzy utrzymują, że za sentymentalizację sfery publicznej odpowiadają telewizja i radio, ja uważam, że to raczej dyskurs terapeutyczny, w połączeniu z językiem ekonomicznej odpowiedzialności i feminizmem, uczyniły z emocji sferę mikropubliczną, tzn. wystawioną na widok publiczny sferę działania regulowaną procedurami mowy oraz ukierunkowaną na wartości równości i sprawiedliwości.

Moja druga obserwacja jest taka, że przez cały XX wiek nasilała się androgynizacja mężczyzn i kobiet wskutek tego, że kapitalizm sięgnął po emocjonalne zasoby pracowników usługowych i zmobilizował je, oraz tego, że towarzyszący wejściu kobiet do obszaru siły roboczej feminizm wezwał kobiety, aby stały się autonomiczne, samodzielne i świadome swoich praw w sferze prywatnej. Tak więc, gdy sfera produkcji w centrum swoich modeli towarzyskości postawiła afekt, to intymne stosunki coraz wyraźniej w swoim centrum umieściły polityczny i ekonomiczny model targowania się i wymiany.

Jedną możliwą interpretacją tego wszystkiego, którą dotąd rozważałam, jest taka, że dzięki łącznym skutkom emancypacyjnej struktury wiedzy psychologicznej, feminizmu i demokratyzacji w miejscu pracy życie emo-

cjonalne zostało poddane kompetencji dynamiki „uznania”, dynamiki, która zawsze, jak sugeruje Axel Honneth, jest usytuowana historycznie, tj. ukształtowana przez stan prawa i język prawa. Innymi słowy, można by sugerować, że model komunikacji, który zdominował stosunki pracy i stosunki małżeńskie, zawiera i wypełnia nowy postulat — być uznawanym przez innych i uznawać innych⁹⁶. Jeżeli jest tak, jak to ujmuje Habermas, że „działanie komunikacyjne [...] zależy od użycia języka zorientowanego na wzajemne zrozumienie”⁹⁷, to łatwo zobaczyć, dlaczego powstrzymywanie negatywnych emocji, empatii i pewności siebie można uważać za warunki wstępne uznania. Nie jestem jednak przekonana, czy tak właśnie jest, i chcę się z państwem podzielić moim wahaniem. Model „komunikacji”, który zdominował sferę pracy i sferę intymnych stosunków jest pełen ambiwalencji, oprócz stosowania metody nawiązywania dialogu z innymi, zawiera bowiem także język prawa oraz język ekonomicznej wydajności, które nie dają się łatwo pogodzić z dziedziną międzyosobowych stosunków emocjonalnych. Wyjaśnijmy to. Emocje są z samej swej natury sytuacyjne i indeksykalne; pokazują, w jaki sposób jaźń jest usytuowana w określonej interakcji, tak że za ich pomocą można sobie w przyspieszony niejako sposób uświadomić owo usytuowanie. Emocje ukierunkowują działanie, używając milczącej i konkretnej wiedzy kulturowej o szczególnym przedmiocie, podsuwając nam skrótowe sposoby oceny tego przedmiotu i zgodnego z nią działania (ten temat będzie pełniej rozwinięty w trzecim wykładzie). W przeciwieństwie do tego, racjonalizacja wartości, racjonalizacja poznawcza i instrumentalna oraz proces „pomiaru

⁹⁶ Axel Honneth, *Personal Identity and Disrespect*, w: *The New Social Theory Reader*, cyt. wyżej, przypis 57.

⁹⁷ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992, s. 311.

standaryzującego”, które wymagają biegłego stosowania modelu komunikacji, kształtują styl poznawczy, pozabawiający stosunki ich szczególnego charakteru i przekształcający je w obiekty, które — ponieważ są oceniane za pomocą standardów uczciwości, równości i zaspokajania potrzeb — może raczej czekać los towarów handlowych⁹⁸.

Opisany przeze mnie proces przyniósł nowe i ostre rozdarcie między intensywnym, subiektywnym życiem z jednej strony a rosnącą obiektywizacją środków wyrażania i wymiany emocji — z drugiej. Komunikacja terapeutyczna wszczepia proceduralną jakość w życie emocjonalne sprawiając, że emocje tracą swą indeksykalność, a zarazem zdolność orientowania nas szybko i bezrefleksyjnie w sieci naszych codziennych stosunków. Narzucanie całego zestawu procedur do zarządzania emocjami i zastępowanie ich odpowiednimi i standardowymi wypowiedziami sprawia, że emocje stają się coraz bardziej wykorzenione i wypłatane z konkretnych, szczegółowych działań i stosunków. Warunkiem koniecznym „komunikacji” jest, paradoksalnie, *zawieszenie czyjegoś emocjonalnego uwikłania w stosunek społeczny*. Zakomunikować coś, to znaczy uwolnić się od swojej pozycji w konkretnym i szczegółowym stosunku i zająć stanowisko abstrakcyjnego mówcy potwierdzającego swoją autonomię lub swój punkt widzenia. Ostatecznie, komunikowanie znaczy pozbywanie się lub branie w nawias emocjonalnej więzi, która wiąże nas z innymi. Aliści tym neutralnym i racjonalnym procedurom mowy towarzyszy jednocześnie nader subiektywistyczny sposób uprawomocniania własnych doznań. Bo przecież to nosiciel emocji jest uważany za najwyższego sędziego własnych uczuć. „Czuję, że ...” mówi nie tylko to, że ktoś ma prawo tak czuć, ale i to,

⁹⁸ Wendy N. Espeland, *Commensuration and Cognition...*, cyt. wyżej, przypis 87, s. 83.

że to prawo upoważnia go do tego, aby był zaakceptowany i uznany tylko na mocy takiego odczuwania. Powiedzenie „Czuję się zraniony” nie wymaga większej dyskusji i wręcz domaga się natychmiastowego uznania owego zranienia. Model komunikacji pcha zatem stosunki w przeciwnych kierunkach: podporządkowuje stosunki procedurom mowy nastawionym na neutralizowanie emocjonalnej dynamiki, takiej jak w poczuciu winy, w gniewie, oburzeniu, wstydzie czy frustracji, ale zarazem wzmacnia subiektywizm i emotywizm sprawiając, że uważamy nasze emocje za wiarygodne same w sobie przez sam fakt ich wyrażenia. Nie jestem pewna, czy prowadzi to do uznania, gdyż — jak to ujmuje Judith Butler — „uznanie rozpoczyna się od uchwycenia tego, że ktoś zatracą się w kimś innym, jest przywłaszczony przez inność i tkwi w niej, tak iż jest i nie jest sobą”⁹⁹.

Współczesny ideał komunikacji, który tak przenika i całkowicie wypełnia nasze modele stosunków społecznych, może być zatem doskonale tym, co antropolog Michael Silverstein nazywa „ideologią językową”. Ideologia językowa jest zbiorem „samych przez się oczywistych idei i celów przyjętych przez grupę, z uwagi na rolę języka w społecznych doświadczeniach jej członków, i jego udział w wyrażaniu jej tożsamości”¹⁰⁰. Ideologia językowa nowoczesności może zatem egzystować dzięki tej szczególnej wierze w moc języka, który ma nam pomóc zrozumieć i kontrolować społeczne i emocjonalne środowisko. Jak ta ideologia przekształciła z kolei naszą tożsamość, zbadam w następnym wykładzie.

⁹⁹ Judith Butler, *Can the «Other» of Philosophy Speak?*, w: *Schools of Thought: Twenty-Five Years of Interpretive Social Science*, Joan Scott, Debra Keates (eds.), Princeton University Press, Princeton 2001.

¹⁰⁰ Cyt. za: Kathryn Ann Woolard, *Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry*, w: *Language Ideologies: Practice and Theory*, Bambi B. Schieffelin, Kathryn A. Woolard, Paul V. Kroskrity (eds.), Oxford University Press, Oxford 1998, s. 4.

2. Cierpienie, pola emocjonalne i emocjonalny kapitał

Wprowadzenie

W 1859 roku Samuel Smiles w swojej bardzo popularnej książce *Self-Help (Zaradność)* zaprezentował serię biografii ludzi, którzy wzniesli się z nizin do sławy i bogactwa (zaradność to było coś męskiego, kobiety wcale albo rzadko występowały w narracjach o sukcesie i samodzielnosci). Książka, która miała ogromne wzięcie, była doskonałym przykładem wiktoriańskich pojęć na temat odpowiedzialności jednostki. Z charakterystycznym optymizmem i moralnym woluntaryzmem dziewiętnastowiecznej wiary w postęp Smiles budził „ducha zaradności w energicznym działaniu jednostek”¹. Ich żywoty — pisał — inspirują do prawego myślenia i są przykładami upartej pracy, integralności i „prawdziwie szlachetnego i męskiego charakteru”. Zaradność — pisał dalej Smiles — jest siłą, jakiej każdy może sam użyć. Ideał zaradności ma zatem zdecydowanie demokratyczne zabarwienie, jako że pozwala nawet „najskromniejszym ludziom wypracować sobie cenione kompetencje i solidną reputację”².

Jakieś 60 lat później, w następstwie traumy I wojny światowej Freud zwrócił się do swoich kolegów psy-

¹ Samuel Smiles, *Self-Help*, John Murray, London 1882, s. 6.

² Tamże, s. 8.

choanalitików i roztoczył wielce ambitną, choć pesymistyczną wizję zadania, jakie spadnie na psychoanalizę:

„W obliczu nadmiaru nerwicowego nieszczęścia na całym świecie, które pewnie nie musiało zaistnieć, to, które jesteśmy w stanie usunąć, jest prawie nieistotne. Poza tym, nasze warunki życiowe ograniczają naszą pracę do dobrze sytuowanych klas wyższych [...]. Dla szerszych warstw społecznych, które w najwyższym stopniu cierpią na nerwice, nie robimy tymczasem niczego”.

Mimo iż wzywał do demokratyzacji psychoanalizy, Freud był sceptyczny co do gotowości ludzi biednych do zmierzenia się z nerwicą, „ponieważ ciężkie życie, jakie ich czeka po wyzdrowieniu, nie jest dla nich żadną atrakcją, a choroba daje im możliwość ubiegania się o pomoc społeczną”³. Podczas gdy Smiles wierzył, że prosty lub biedny człowiek może się wydobyć z udreń codzienności dzięki umiarkowaniu, wytrzymałości i energii, Freud mówił o takiej niepokojącej możliwości, że ani psychoanalitik, ani biedak nic nie będą mogli poradzić na ten „bezmiar nerwicowego nieszczęścia”, ponieważ — jak wyjaśniał — sytuacja społeczna robotników jest taka, że wyleczenie z nerwicy tylko podkreśli ich nędzę. W przeciwieństwie do głoszonego przez Smilesa etosu zaradności, który zakładał, że siła moralna może poprawić czyjąś pozycję społeczną i społeczny los, Freud wyznawał pesymistyczny pogląd psychologiczno-socjologiczny, że sama zdolność poradzenia sobie jest uwarunkowana przynależnością do klasy społecznej i tak jak inne aspekty rozwoju psychicznego może ulec uszkodzeniu, a kiedy się tak stanie, nie można jej odbudować czystą siłą woli. Freud mówi tu o subtelnej zależności socjologiczno-psychologicznej: aby nastąpiło wyzdrowienie, musi się ono przekładać na ko-

³ Sigmund Freud, *Drogi terapii psychoanalitycznej* (*Wege der psychoanalytischen Therapie*, 1919), w: tenże, *Technika terapii* [zbiór rozpraw], tłum. Robert Reszke, Dzieła, t. IX, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.

rzyść społeczną, przez co sugeruje, iż nie tylko istnieje pewien związek między chorobą psychiczną, wyzdrowieniem a czyjąś pozycją społeczno-ekonomiczną, ale także czyni aluzję, że na nieszczęściu psychicznym można zbić kapitał.

Tak więc, na końcu XIX i na początku XX wieku Smiles i Freud w moralnym dyskursie na temat własnego Ja zajmują przeciwstawne pozycje: Wedle etosu zaradności Smilesa dostęp do mobilności społecznej i do rynku zależny jest od korzystania z cnoty osiągniętej przez połączenie woli i moralności. Przeciwnie zaś, we Freudowskich wszechobejmujących ramach teoretycznych zaradność i cnota się nie mieszczą. Jest tak dlatego, że narracja rodzinna, będąca sercem poglądu Freuda, nie była linearna, lecz figuratywna, aby użyć określenia Ericha Auerbacha. Figuratywne stanowi opozycję horyzontalnego w tym, że „łączy dwa wydarzenia przyczynowo i chronologicznie od siebie oddalone przez nadanie im wspólnego znaczenia”⁴. Podczas gdy idea zaradności postuluje, by życie traktować jako ciąg kumulujących się osiągnięć, co pozwala rozumieć je jako rozwijające się zwolna wzdłuż horyzontalnej linii czasu, Freudowski pogląd na jaźń sugeruje, że trzeba wyrysować wiele niewidocznych pionowych linii między kluczowymi wydarzeniami w dzieciństwie a późniejszym rozwojem psychicznym, ponieważ przebieg życia nie jest linearny, tylko cykliczny. Ponadto dla Freuda nowym celem *psyche* było zdrowie, nie zaś sukces, a zdrowie nie zależy od czyjejś czystej woli, skoro powrót do zdrowia wydarza się, by tak rzec, za plecami *cogito* i woli pacjenta. Tylko przeniesienie, sprzeciw, praca snów, wolne skojarzenia — nie zaś wola czy samokontrola

⁴ Cyt. za: Melvin J. Woody, *The Unconscious as a Hermeneutic Myth: Defence of the Imagination*, w: *Imagination and Its Pathologies*, James Phillips, James Morley (eds.), MIT Press, Cambridge, Mass. 2003, s. 191.

— mogą prowadzić do psychicznych i w końcu społecznych przekształceń. Wreszcie, powiada nam Freud, proces powrotu do zdrowia psychicznego nie może być demokratyczny i równo rozprowadzony po całej tkance społecznej. W istocie, Freud sugeruje, że terapia ma ukryte pokrewieństwo z przywilejem społecznym.

Aliści przyjrzawszy się współczesnej kulturze amerykańskiej zaobserwowujemy w niej kilka paradoksalnych wypaczeń powyższej sytuacji. W kulturze zaradności, która rozprzestrzeniła się w społeczeństwie amerykańskim, Smilesa etos samodoskonalenia się oraz pojęcia Freudowskiej proveniencji tak się teraz splotły, że są praktycznie nieodróżnialne. Co więcej, dokładnie z powodu takiego aliansu etosu zaradności z psychologią, cierpienia psychiczne — w formie narracji o zranionej jaźni — stały się teraz cechą tożsamości zarówno robotników, jak i ludzi lepiej sytuowanych. Niedobre dzieciństwo, nadopiekuńczy rodzice, skrywany brak poczucia własnej wartości, wewnętrzny przymus pracy, seks, jedzenie, gniew, fobie i niepokój stały się teraz chorobami „demokratycznymi” w tym sensie, że nie są już przypadłościami wyraźnie klasowymi. W tym procesie powszechnej demokratyzacji cierpień psychicznych przywracanie zdrowia stało się osobliwie bardzo lukratywnym biznesem i kwitnącym przemysłem.

Jak możemy wyjaśnić pojawienie się narracji tożsamości, która propaguje, obecnie bardziej niż kiedykolwiek, etos zaradności, ale która — paradoksalnie — jest także narracją cierpienia? Jakie jest powiązanie między cierpieniem emocjonalnym a klasą społeczną? Jak możemy pojmować połączenie życia emocjonalnego, nierówności klasowych i reprodukcji się klas? Są to beznadziejnie szerokie pytania i nie mogę mieć nadziei, że w ramach jednego wykładu uda mi się udzielić na nie wyczerpujących odpowiedzi. Spróbuje jedynie zary-

sować pewne ogólne sposoby myślenia o tych szerokich kwestiach.

Narracja samorealizacji

W amerykańskim kontekście dyskurs terapeutyczny mógł się stać narracją własnego Ja w momencie, kiedy odnowił i przejął jedną z głównych, jeśli nie główną, narrację tożsamości, mianowicie narrację radzenia sobie. Terapia mogła stać się inną wersją starej narracji zaradności, na co złożyło się kilka czynników. Po pierwsze, dokonywały się zmiany wewnątrz teorii psychologicznej, która coraz bardziej odchodziła od Freudowskiego determinizmu i pozwalała na bardziej optymistyczne i otwarte spojrzenie na rozwój własnego Ja. Heinz Hartmann, Ernst Kris, Rudolf Loewenstein, Alfred Adler, Erich Fromm, Karen Horney i Albert Ellis, choć różnili się w poglądach, wszyscy odrzucali Freudowski determinizm psyche i podobnie opowiadali się za bardziej elastyczną i otwartą wizją własnego Ja, która dawała nowe możliwości większej przystawalności psychologii do (bardzo amerykańskiego) poglądu moralnego, że ludzie mogą i powinni kształtować swoje losy. Współbrzmiało to w szczególności z bardzo popularnym w XIX wieku tzw. ruchem troski o umysł (*mind-cure movement*), który utrzymywał, że umysł może wyleczyć chorobę.

Takie nowe narracje psychologiczne, które dopuszczały możliwość tego, że jaźń się zmienia i może siebie kształtować, stały się bardzo rozpowszechnione dzięki „rewolucji książek w miękkiej oprawie” zainicjowanej przez Pocket Book w 1939 roku, co sprawiło, że książki stały się łatwo dostępne. Wykorzystując tę rewolucję, psychologia popularna mogła się zwrócić i docierać do coraz większej liczby ludzi z klasy średniej i klasy średniej i niższej. Książki tego rodzaju można było znaleźć

wszędzie, w domach towarowych, na stacjach kolejowych i drogeriach, co umocniało i tak już kwitnący biznes poradników.

Autorytet psychologów stawał się coraz bardziej dominujący, tym bardziej, że pod koniec lat sześćdziesiątych ideologie polityczne, które mogłyby prawdopodobnie przeciwstawiać się indywidualistycznym i psychologicznym koncepcjom własnego Ja, traciły wpływy. Socjolog Steven Brint tak to ujął: „Władza profesjonalistów wówczas jest najszersza [...], kiedy zawodowi specjaliści działają w odpolitycznionym środowisku nie kwestionującym ich założeń [...] wpływ profesjonalistów może być przemożny, kiedy mogą występować z jakąś doniosłą wartością kulturową w sytuacji braku silnej kontradeologii”⁵. Mówiąc dokładniej, jeśli lata sześćdziesiąte miały jakieś przesłanie polityczne, to centralne w nim miejsce zajmowały seksualność, rozwój własnego Ja, życie osobiste. Dojrzewanie i ekspansja rynku konsumenta w sojuszu z „rewolucją seksualną” lat sześćdziesiątych przyczyniły się do rosnącej obecności i autorytetu psychologów, ponieważ owe dwa kulturowe i ideologiczne dyskursy — konsumpcjonizm i wyzwolenie seksualne — w podobny sposób ustawiły własne Ja, seksualność i życie prywatne w kluczowym miejscu dla kształcenia i wyrażania tożsamości. W tym kontekście psychologowie nie tylko łatwo, ale również w sposób naturalny dali się wciągnąć do nowego dyskursu politycznego, który głównie odnosił się do seksualności i relacji między płciami. Domaganie się swobody seksualnej i samorealizacji blisko się związało z dyskursami, które poszerzały obszar stosowania praw i powiększały liczbę grup mających te prawa. Ruchem, który pomógł psychologii wniknąć głęboko w kulturę masową i który ra-

⁵ Steven Brint, *Rethinking the Policy Influence of Experts: From General Characterization to Analysis of Variations*, „Sociological Forum”, 1990, nr 5 (1), s. 373–375.

dykalnie zmienił koncepcje własnego Ja, był ruch psychologii humanistycznej, najczęściej wiązany z osobami Abrahama Masłowa i Carla Rogersa.

Carl Rogers uważał, że ludzie są zasadniczo dobrzy i zdrowi, a zdrowie psychiczne jest normalnym warunkiem życia, choroby psychiczne natomiast, przestępczość i inne ludzkie kłopoty są zniekształceniami wrodzonej tendencji do zdrowia. Ponadto cała jego teoria zbudowana została na bardzo prostej idei samoaktualizującej się tendencji, którą można zdefiniować jako wbudowaną w każdą formę życia motywację do możliwie najpełniejszego rozwijania swego potencjału. W wykładzie wygłoszonym w Oberlin College w 1954 roku Carl Rogers wyjaśniał [pisząc o kreatywności]:

„Głównym źródłem kreatywności wydaje się ta sama tendencja, którą odkrywamy jako siłę leczącą w psychoterapii — *tendencja człowieka do samourzeczywistnienia, do pełnego rozwinięcia własnych możliwości*. Mam tutaj na myśli tendencję kierunkową, którą dostrzegamy wyraźnie w całym życiu organicznym i życiu ludzi — potrzebę rozwoju, wzrostu, dojrzewania — tendencję do wyrażania i uaktywniania wszystkich możliwości organizmu, własnego «ja». [...] Ta tendencja czeka tylko na odpowiednie warunki, które umożliwią jej wyzwolenie i ekspresję”⁶.

Wzrost jest dla Rogersa tendencją uniwersalną, która nigdy nie zanika, może być tylko przytłumiona. Podstawą do zachowania takiego popędu wzrostu jest, zdaniem Rogersa, „posiadanie zasadniczo bezwarunkowo pozytywnego nastawiania do siebie samego. Wszelkie «warunki wartości» — jestem coś wart, bo zadawałam ojca, albo jestem coś wart, bo dostałam dobrą ocenę — stawiają granice samourzeczywistnieniu”⁷. Można zatem sądzić, że własnemu Ja nakazano teraz dążyć do niepowstrzymanego samourzeczywistniania.

⁶ Carl R. Rogers, *O stawianiu się sobą. Poglądy terapeuty na psychoterapię*, tłum. Maciej Karpiński, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2002, s. 424, kursywa autora.

⁷ Tamże.

Ale to Abraham Maslow rozpropagował najszerzej, w kulturze amerykańskiej te i inne podobne idee. Idea Maslowa, że istnieje potrzeba samourzeczywistnienia, doprowadziła go do hipotezy o wyjątkowo szerokim oddźwięku w kulturze Stanów Zjednoczonych, że mianowicie obawa o sukces przeszkadza ludziom aspirować do wielkości i samourzeczywistnienia. Wynikiem jest definicja nowej kategorii ludzi chorych: są to ci, którzy nie dostosowują się do owych psychologicznych ideałów samospelniania. „Ludzie, których nazywamy chorymi, to ludzie, którzy nie są sobą, którzy zbudowali wszelkiego rodzaju neurotyczne mechanizmy obronne przeciwko temu, aby być człowiekiem”⁸. Albo, jak to również sformułował: „Pojęcie kreatywności i pojęcie zdrowej, samourzeczywistniającej się, w pełni ludzkiej osoby wydają się coraz bardziej zbliżać do siebie i może okazać się jednym i tym samym”⁹.

Tego rodzaju poglądy dotyczące rozwoju człowieka mogły przenikać i przekształcać kulturowe koncepcje własnego Ja, współbrzmiały bowiem ze stanowiskiem liberalnym, wedle którego rozwój samego siebie jest prawem. Dawało ono z kolei psychologom nadzwyczajnie poszerzone pole działań — psychologowie mogli się teraz zajmować nie tylko poważnymi zaburzeniami psychicznymi, ale także o wiele szerszą dziedziną cierpień nerwicowych. Sformułowali teraz ideę, że zdrowie i samorealizacja to jedno i to samo. Ludzie, w których życiu brak samorealizacji, potrzebują teraz opieki i terapii. Oczywiście, idea samorealizacji odbiła się echem w politycznej krytyce kapitalizmu lat sześćdziesiątych oraz w postulowaniu nowych definiowanych w kategoriach niematerialnych form autoekspresji i dobrego samopoczucia. Ale terapeutyczny dyskurs posunął się jeszcze

⁸ Abraham Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, Penguin Books, London 1971, s. 52.

⁹ Tamże, s. 57.

dalej i kwestię dobrego samopoczucia potraktował jako medyczną metaforę patologizując w ten sposób życie codzienne.

W wezwaniu do tego, abyśmy stawali się podmiotami coraz bardziej „kompletnymi” lub „spełnionymi”, nie dostarczono jednak żadnej wskazówki, jak określić, co różni Ja kompletne od niekompletnego. Psychologowie nakreślili nową hierarchię emocjonalną — między jednostkami, które się zrealizowały, a jednostkami, które borykają się z mnóstwem problemów. Jednak — i to jest jedną z najbardziej uderzających cech kultury terapeutycznej — w tym samym czasie, kiedy umieszcza ona zdrowie i samorealizację w centrum narracji własnego Ja, czyni też bardzo liczne i różnorodne zachowania znakami czy symptomami jaźni „neurotycznej”, „niezdrowej”, „samoniszczącej się”. Rzeczywiście, kiedy się bada zbiór założeń leżących u podstaw większości książek używających języka terapeutycznego, wyłania się wyraźny wzorzec konstruujący terapeutyczną formę myślenia: Ideał zdrowia lub samorealizacji definiuje *a contrario* szeroki zestaw dysfunkcji. Innymi słowy, zachowania emocjonalnie niezdrowe wywodzi się z ukrytego odniesienia do i porównania z modelem czy ideałem „życia w pełni zrealizowanego”. Jeśli przetransponowalibyśmy ten ideał w dziedzinę zdrowia fizycznego, to byłby on równoznaczny z powiedzeniem, że kto nie używa całego potencjału swoich mięśni ten jest chory¹⁰, z tą różnicą, że w dyskursie psychologicznym określenie tego, co uznajemy za „silny mięsień”, jest niejasne i ciągle się przesuw.

Proszę pozwolić mi na konkretny przykład takiej narracji. Jak mówiłam w poprzednim wykładzie, psychologowie traktują intymność jako pewien ideał do osiągnięcia w stosunkach seksualnych i małżeńskich.

¹⁰ Lawrie Reznick, *The Philosophical Defence of Psychiatry*, Routledge, New York 1991.

W kontekście bliskich relacji intymność, podobnie jak samorealizacja i inne kategorie wynalezione przez psychologów, stała się kryptonimem „zdrowia”. Zdrowe stosunki są intymne i intymność jest zdrowa. Gdy tylko pojęcie intymności zostało ustawione jako norma i standard zdrowych stosunków, nieobecność intymności mogła stać się ogólną ramą organizującą nową terapeutyczną narrację własnego Ja. W tej narracji brak intymności wskazywał teraz na wadliwą emocjonalnie naturę, na przykład, na *lęk* przed intymnością. Powołując się na pewnego terapeuty, w jednym z artykułów w magazynie „Redbook” trafnie postawiono sprawę: „W naszym społeczeństwie ludzie bardziej obawiają się intymności niżli seksu [...]. Ludzie mający problemy z intymnością źle się zazwyczaj czują w stosunkach seksualnych z osobą bliską, nawet wtedy, kiedy mogą bardzo dobrze funkcjonować w bardziej przypadkowych kontaktach seksualnych”¹¹. Narracje terapeutyczne są tautologiczne, gdy już bowiem pewien stan emocjonalny zdefiniowany został jako zdrowy i pożądany, wszelkie zachowania czy stany, które nie spełniają tego ideału, wskazują nie tylko na nieświadome emocje przeszkadzające w osiągnięciu zdrowia, lecz także na ukryte pragnienie ucieczki od niego. Na przykład, w jednym z programów Oprah Winfrey (wyemitowanym 29 kwietnia 2005 r.) wystąpiła pewna kobieta, mająca lekką nadwagę i kłopoty w małżeństwie (mężowi nie podobało się to, że przytyła od czasu ślubu). Przy nieujawnionym założeniu, że intymność jest zdrowa, i przyjmując, że jej waga uważana była za przeszkodę w intymności, niezdolność tej pani do zrzucenia wagi mogła się więc stać punktem wyjścia narracji o zdrowiu psychicznym. Zaproszony do programu psycholog, z wyraźnym celem ujęcia opowieści tej pani jako problemu psychologicznego, zasugerował, że przytyła, gdyż nieświadomie

¹¹ Carol Botwin, *The Big Chill*, „Redbook”, 1985, kwiecień, s. 105.

chciała wziąć odwet na mężu. „Pulchna” pani nie zgodziła się z tym, ale tylko powierzchownie: zgodziła się, że były nieświadome powody nadwagi, ale — powiedziała — był to sposób na odepchnięcie potencjalnych zalotników i pozostanie wierną mężowi. Jak w narracji religijnej, wszystko w narracji terapeutycznej ma ukryte znaczenie i cel. W taki sam sposób, jak wyjaśnia się ludzkie nieszczęścia ukrytym planem boskim, w narracji terapeutycznej wybory, które wydają się nam szkodliwe, okazują się służyć pewnym ukrytym potrzebom i celom. I tu właśnie łączą się narracja radzenia sobie z narracją cierpienia, jeśli bowiem potajemnie pragniemy naszego nieszczęścia, to nasza jaźń może być bezpośrednio odpowiedzialna za jego złagodzenie. Kobieta, która nieustannie zakochuje się w nieosiągalnych lub niekochających mężczyznach, może zatem tylko siebie, jeśli nie winić, to przynajmniej zmienić. Narracja radzenia sobie jest zatem nie tylko blisko spleciona z narracją psychicznego niepowodzenia i nieszczęścia, ale jest faktycznie przez nią uruchamiana. Współczesne dziedzictwo Freuda można ująć, dość ironicznie, tak, że jesteśmy jednak w pełni panami w naszym domu nawet wówczas, a może zwłaszcza wówczas, gdy dom płonie.

Wielu uważa, że instytucje budują spójność kulturową nie tyle przez próby ustanowienia jednolitości, ile przez próby zorganizowania różnic. Instytucje są, według Billa Sewella, „stale zajęte usiłowaniem nie tylko normalizowania i homogenizowania, lecz także uhierarchizowania, włączenia oraz wyłączenia, kryminalizowania, hegemonizowania lub marginalizowania praktyk i populacji, które odbiegają od usankcjonowanego ideału”¹². Interesujące i być może bezprecedensowe

¹² William H. Sewell, *The Concept(s) of Culture*, w: *Beyond the Cultural Turn: New Direction in the Study of Society and Culture*, Victoria Bonnell, Lynn Hunt (eds.), University of California Press, Berkeley 1999, s. 56.

w terapeutycznym dyskursie jest to, że zinstytucjonalizował on jaźń na podłożu moralnego i naukowego ideału normalności oraz związanej z nim uogólnionej „różnicy”. Wskutek ustanowienia niezdefiniowanego i nieskończenie rozszerzającego się ideału zdrowia każde zachowanie można, *a contrario*, oznakować jako „patologiczne”, „chore”, „neurotyczne”, albo prościej: „nieprzystosowane”, „dysfunkcyjne”, czy ogólniej: „nie zrealizowane”. Narracja terapeutyczna przyjmuje normalność i samorealizację za cel w narracji własnego Ja, ponieważ jednak temu celowi nie nadano nigdy jasnej pozytywnej treści — faktycznie produkuje masę ludzi niezrealizowanych i przeto chorych. Samourzeczystwienie staje się kategorią kulturową, której produktem jest syzyfowa gra Derridowskiej różni (*différance*).

Idee kulturowe są słabe, jeśli żyją tylko w umysłach. Muszą się skryształizować wokół obiektów, rytuałów interakcji i instytucji. Kultura, innymi słowy, jest ucieleśniona w społecznej praktyce i musi pracować na poziomie praktyki i na poziomie teorii. Dzieło kultury polega dokładnie na tym, by te poziomy łączyć. Dlatego kultura rozciąga się od skomplikowanych systemów myślowych do przyziemnych spraw życia codziennego¹³. Dopiero w kontekście praktyki dyskurs teoretyczny integruje się w zwykłe koncepcje rozumienia siebie.

Terapeutyczna narracja samourzeczystwienia jest tak wszechogarniająca, ponieważ jest przeprowadzana w całym mnóstwie sytuacji społecznych, takich jak grupy wzajemnego wsparcia, programy talk-show, punkty doradztwa, programy rehabilitacyjne, warsztaty zwiększania zysków, sesje terapeutyczne, wreszcie Internet. Wszystko to są miejsca do przedstawiania, inscenizowania i nowego argumentowania własnego Ja. Miejsca te stały się niezauważalnymi, ale przecież niebywale

¹³ Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*, Verso, London 1991, s. 48.

rozpowszechnionymi aneksami do stale prowadzonej pracy dorabiania się: aranżowania własnego Ja. Niektóre z nich przyjmują postać samoorganizujących się grup w społeczeństwie obywatelskim (np. grupy anonimowych alkoholików, AA), inne zaś są teraz skomercjonalizowanymi formami społecznymi. Jedną z tych ostatnich jest na przykład odnosząca duże sukcesy międzynarodowa organizacja Landmark Educational Corporation (LEC, znana też jako Forum, poprzednio EST), która oferuje trzydniowe warsztaty inspirujące ludzi i mająca roczny dochód brutto około 50 milionów dolarów. LEC ma główną kwaterę w San Francisco i 42 biura w 11 krajach, co świadczy o tym, że samorealizacja i komercjalizacja stały się przedsięwzięciem i zjawiskiem globalnym. Landmark Corporation, oferująca cykle warsztatów za ciężkie pieniądze, mówi o swoim celu, iż jest w stanie dać uczestnikom warsztatów „znaczące zwiększenie ich zdolności komunikowania się i obcowania z innymi, oraz osiągnięcia tego, co jest ważne w ich życiu”¹⁴. Dla celów niniejszego badania uczestniczyłam w jednym z takich warsztatów. W ciągu trzech dni uruchomiono i kontynuowano narrację samorealizacji, prosząc uczestników o skoncentrowanie się na dysfunkcyjnym aspekcie swego życia (przykładami tego, jak wywoływano tę narrację, są zdania: „Jestem singlem i nie mogę znaleźć partnera”, „Miałem wiele dziewczyn, ale żadnej nie mogę się oddać całkowicie”, „Nie rozmawiam z ojcem od pięciu lat, ponieważ nie aprobuję on mego stylu życia”, „Jestem niezadowolony z pracy i nic na to nie mogę poradzić”), skłaniając ich do tworzenia systemu analogii między różnymi, przypuszczalnie powracającymi, aspektami swego życia, oraz do przyjęcia narracji samorealizacji w celu zmiany swego życia. Na przykład, Daniel, który brał udział w warsz-

¹⁴ Landmark Corporation, <<http://www.landmarkeducation.com>>

tacie Landmark Corporation, opowiedział w Internecie następującą historię:

„Jeden z moich automatycznych sposobów bycia wziął się z pewnego wydarzenia, gdy miałem jedenaście lat i zostałem zmuszony do publicznego wyznania moim przyjaciółom, że byłem zbyt nieśmiały, aby pocałować dziewczynę, która mieszkała po drugiej stronie ulicy. Czułem się upokorzony i doszedłem do wniosku, że nigdy nie mógłbym zrobić tego w jakimś towarzystwie i rzeczywiście być śmielszym wobec dziewcząt. Aby to sobie wynagrodzić, przeprojektowałem siebie w takim kierunku, aby być pilnym, poważnym, ciężko pracującym i odpowiedzialnym. Zgodnie z takim zamysłem musiałem robić coś dla siebie, być sobą. To było moją zwycięską formułą i nadal nią jest, ale teraz, kiedy ją już wyraźnie dostrzegam, nie muszę się już nią kierować. Zyskałem swobodę robienia tego, na co mam ochotę, i tworzenia rzeczy, przed którymi w poprzednim automatycznym sposobie bycia wzbrañałem się mając je za zbyt ekstrawaganckie lub wręcz niebezpieczne. Nie jestem już tak sztywny, jestem bardziej skłonny cieszyć się towarzystwem coraz bardziej różnorodnych ludzi oraz integrować się w moim kręgu społecznym, mojej społeczności i pracy”¹⁵.

W opowieści tej widzimy pracę narracji terapeutycznej. Rama narracji wymaga, aby osoba zidentyfikowała patologię, tutaj jest nią „automatyczny” sposób bycia (zachowania automatyczne są tu opozycją zachowań suwerennych). Gdy zachowanie automatyczne zostanie już zidentyfikowane, osoba buduje przyczynowe połączenia z przeszłością. Dlatego wybiera zdarzenie z dzieciństwa, w którym własne Ja było przypuszczalnie poniżone. Przyjmuje się z kolei, że to wydarzenie musiało mieć doniosłe konsekwencje dla całego życia. Opowieść ta jest dobrą ilustracją tego, jak dowolny rodzaj zachowania, nawet prospołecznego, takiego jak ciężka praca, powaga i pilność, może zostać zaliczony do zachowań „patologicznych”. Wiedząc, że pod względem normatywnym ciężka praca jest normalnie godna pochwały, trzeba ją było tutaj zreinterpretować jako „przy-

¹⁵ Tamże.

musową”, aby ją „zakwalifikować” jako patologię. Odpowiednio do struktury narracyjnej zalecanej przez Forum, mężczyzna ten stara się także zidentyfikować korzyści płynące ze swego „patologicznego” postępowania, by w ten sposób móc wyjaśnić, dlaczego nie „odczuwał” go jako złego, i biorąc na siebie odpowiedzialność za jego zmianę i za uruchomienie narracji własnej przemiany i poradzenia sobie.

Etos terapeutyczny, rozprzestrzeniając się za pomocą rynku, przesunął się z pozycji systemu poznania na pozycję czegoś, co Raymond Williams nazwał „strukturą uczuć”. Pojęcie struktury uczuć oznacza dwa przeciwne zjawiska: „uczucie” wskazuje na pewien rodzaj przeżycia, które jest niesprecyzowane, tj. definiuje, kim jesteśmy, bez umożliwienia nam wyartykułowania tego „kim jesteśmy”. Pojęcie „struktura” zwraca natomiast uwagę na to, że ten rodzaj przeżywania ma jakąś podtrzymującą go konstrukcję, tzn. jest czymś systematycznym, nie zaś przypadkowym¹⁶. Faktycznie, terapeutyczna kultura radzenia sobie jest nieformalnym i niemalże niesprecyzowanym aspektem naszego doświadczenia społecznego, ale jest też głęboko zinternalizowanym schematem kulturowym organizującym postrzeganie siebie i innych, własną biografię i międzyosobowe interakcje.

W tym duchu narracja terapeutyczna nadaje strukturę sposobowi wyrażania się i przyznawania się w rodzaju, który pojawił się w ostatnich piętnastu latach i zmienił całkowicie medium telewizyjne, mianowicie talk-show. Ciesząc się ogromnym powodzeniem i dobrze znanym przykładem tego telewizyjnego gatunku jest talk-show Oprah Winfrey, oglądany codziennie przez ponad 33 miliony ludzi. Oprah Winfrey notorycznie używa w wywiadach stylu terapeutycznego oraz

¹⁶ Terry Eagleton, *Ideology...*, cyt. wyżej, przypis 13.

intensywnie propaguje terapię samoulepszenia¹⁷. Oto przykład, jak (podobnie jak w Forum) program Oprah Winfrey zapewnia jego gościom narrację terapeutyczną do sformułowania przez nich rozumienia swego działania. Sue chce wystąpić o rozwód. Jej mąż, Gary, cierpi na myśl o tym i bardzo chce powrócić do żony. Jego pragnienie powrotu żony, która odeszła od niego, jest potraktowane jako problem psychologiczny, tutaj pod szerokim tytułem: „Dlaczego ludzie chcą powrotu do swoich byłych partnerów?” Psychoterapeutka, pani Carolyn Bushong, ma za główne zadanie pokazać, że historia Gary’ego jest problemem, i dostarczyć ogólnej narracji opisującej jego postępowanie:

„Winfrey: Jest z nami Carolyn Bushong. Jest psychoterapeutką, a jej książka nosi tytuł *Loving Him without Losing You*. Mówi ona, że miłość nie jest zwykłym powodem tego, że niektórzy ludzie nie mogą przeboleć odejścia partnera. Czy tak?

Carolyn Bushong: No cóż, istnieje mnóstwo powodów, ale bardzo często jest to odrzucenie. Myślę, że to, co go [Gary’ego] tu męczy, jest jego potrzeba — potrzebujesz jej powrotu, aby się poczuć, że z tobą jest wszystko w porządku ... [później w tym samym programie] Gary jest od tego uzależniony. A „to” jest poczucie, że jestem złą osobą. Że — moja była żona mówi, że jestem zły. I być może jestem złą osobą. Jeśli więc potrafię ją przekonać, że nie jestem złą osobą, więc będzie z nami znowu OK ... naprawianie tego, co złe, to jest część, powiadam, gdzie może czuję się winny tego, co zrobiłem, i chcę — chcę jakoś wynagrodzić to tej osobie, żeby moja wina zniknęła.

Winfrey: Czy czujesz się także jakoś winny, Gary?

Gary: No pewnie.

Carolyn Bushong: No tak, w tym [że chciałeś kontrolować Sue].

Winfrey: I chcesz powiedzieć, jeśli tylko powrócisz do mnie, to pokażę ci, że nie będę już tego robił.

Gary: Tak się właśnie czułem w przeszłości, tak.

¹⁷ Eva Illouz, *Oprah Winfrey and the Glamour of Misery: An Essay on Popular Culture*, Columbia University Press, New York 2003.

Winfrey: No tak. To dobrze, że nie możesz żyć z żoną lub bez żony.

Carolyn Bushong: I to prowadzi do uzależnienia — uzależniających stosunków. Istnieje bardzo wiele stosunków, gdzie ludzie czują, no wiesz, „Pragnę tej osoby, kocham ją, ale jej nienawidzę”¹⁸.

Warto zwrócić tu uwagę na kilka elementów. Narracje terapeutyczne tworzą nisze rynkowe, których widzowie są jednocześnie potencjalnymi pacjentami i konsumentami. Grupa ludzi, którzy „kochają za mocno”, albo ludzi „którzy nie mogą żyć bez swoich byłych” stanowią dla profesjonalistów od terapii, wydawców i twórców telewizyjnych talk-show jednocześnie konsumentów i ludzi chorych. Ponadto możemy także zauważyć, jak narracja terapeutyczna robi z emocji, tutaj poczucia winy, przedmiot publiczny, który można wystawić na pokaz, o którym się dyskutuje i o który się spiera. Podmiot uczestniczy w sferze publicznej na skutek jawnego konstruowania i wystawiania na pokaz „prywatnych” uczuć. Wreszcie, tym, co komuś pozwala na napisanie na nowo opowieści o jego lub jej życiu jako narracji terapeutycznej, jest cel owej opowieści¹⁹. To takie cele narracji, jak „wyzwolenie seksualne”, „samorealizacja”, „intymność” lub „rozwód po przyjacielsku”, nasywają problem — co w moim życiu przeszkadza mi w osiągnięciu celu — który z kolei dyktuje, na które z przeszłych wydarzeń życia należy zwrócić uwagę, oraz podsuwają logikę emocjonalną, która powiąże owe wydarzenia („Nie mam życia intymnego, ponieważ faktycznie boję się intymności, a to dlatego, że moja matka nigdy nie zajmowała się moimi potrzebami, kiedy byłam dzieckiem, i dlatego, że zawsze łaknęłam jej troskliwej

¹⁸ *Can't Get Over Your Ex*, „Redbook” 1995, 28 marca.

¹⁹ Zob. Kenneth J. Gergen, Mary M. Gergen, *Narrative and the Self as Relationship*, w: *Advances in Experimental Social Psychology*, red. Leonard Berkowitz (ed.), t. 21, Academic Press, New York 1988, s. 18.

opieki”. Albo „Chciałabym się rozwieść w sposób przyjacielski; jeżeli nie będę mogła tego zrobić, to pewnie dlatego, że mam jakiś problem, który jest prawdziwym powodem, iż nie chcę tego rozwodu.”). W tym sensie narracja terapeutyczna jest pisana wstecz. I to dlatego kultura terapeutyczna paradoksalnie uprzywilejowuje cierpienie i urazy psychiczne. Sama terapeutyczna narracja samorealizacji może funkcjonować tylko wskutek znalezienia jakiejś komplikacji w opowieści — co przeszkadza mi być szczęśliwą, mieć życie intymne, odnosić sukcesy — i zrozumienia jej w odniesieniu do jakiegoś wydarzenia w mojej przeszłości. Pod względem strukturalnym narracja ta sprawia, że ktoś pojmuje swoje życie jako uogólnioną dysfunkcję dokładnie po to, aby ją przezwyciężyć. Narracja ta uwypukla więc emocje negatywne, takie jak wstyd, wina, lęk, poczucie niższości, jednak nie uruchamia systemów moralnych czy odpowiedzialności.

Narracja terapeutyczna jest szczególnie dobra dla gatunku autobiografii i zmieniła ją w znacznym stopniu. W autobiografii terapeutycznej tożsamość się odnajduje i wyraża w doświadczaniu cierpienia i w zrozumieniu doświadczonych emocji dzięki opowiadaniu swojej historii. Dziewiętnastowieczne narracje autobiograficzne były często interesujące, bo zawierały fabułę „od łachmanów do wielkiej fortuny”, autobiografie współczesne mają natomiast odmienny charakter — dotyczą psychicznej męki, nawet pośrodku sławy i bogactwa. Trzy przykłady wyjaśnią, co mam tu na myśli. Pierwszy dotyczy Oprah Winfrey, która u szczytu chwały mogłaby następująco opowiedzieć o swoim życiu:

„Przed Książką [autobiografią, którą rzekomo miała napisać] znajdowała się w emocjonalnym dryfie na mrocznych i dusznych wodach zwątpienia w siebie [...]. Ważne jest, jak się czuła wewnętrznie, w najgłębszych korytarzach swojej duszy. A tam

nigdy nie czuła się dostatecznie dobrze. Wszystko płynie stąd, że nieustannie walczy z otyłością („Kilogramy reprezentują wagę mego życia.”), że była aktywna seksualnie w czasie dorastania („To nie było tak, że uganiałam się za seksem. Było tak, że gdy już zaczęłam, to nie chciałam, żeby inni chłopcy byli mną rozczarowani.”), że w imię miłości była gotowa robić z siebie durnia wobec mężczyzny („Miałam romans po roman-sie, w których byłam źle traktowana, dlatego iż czułam, że na to zasługuję.”) „Wiem, wydaje się, że mam już wszystko” mówi Oprah, rozglądając się po wartym 20 milionów dolarów i mającym powierzchnię ponad 81 tys. m² kompleksie filmowo-telewizyjnym tuż na zachód od centrum Chicago. „A ludzie myślą, że jak jesteś w telewizji, to możesz cały świat wodzić na pasku. Ale musiałam walczyć z moją własną samooceną przez wiele, wiele lat. I dopiero teraz dochodzę jakoś z tym do ładu”²⁰.

Narracja o cierpieniu psychicznym przerabia biografię ludzi sukcesu w biografie, w których własne Ja nigdy nie jest „gotowe” i w których cierpienie staje się czynnikiem konstytutywnym czyjejs tożsamości. W nowej, terapeutycznej autobiografii to nie sukces niesie opowieść, to raczej możliwość niespełnienia nawet w środku światowego sukcesu. Na przykład młoda i sławna aktorka, Brook Shields, może napisać autobiografię, w której opowiada o swojej poporodowej depresji²¹. W podobny sposób autobiografia Jane Fondy²² rozwija się jako dramat emocjonalny, który zaczął się od nieszczęśliwego dzieciństwa spędzonego z zimnym i dalekim ojcem i kontynuował w trzech równie nieudanych małżeństwach. Oto jak autobiografię Fondy skomentowała sarkastycznie recenzentka książki „New York Times”:

²⁰ Laura B. Randolph, *Oprah Opens Up About About Her Weight, Her Wedding, and Why She Withheld the Book*, „Ebony”, 1993, nr 48 (12), s. 130.

²¹ Brook Shields, *Down Came the Rain: My Journey Through Postpartum Depression*, Hyperion Press, New York 2005.

²² Jane Fonda, *Moje życie...*, tłum. Barbara Gadomska, Andrzej Findeisen, A.M.F. Plus Group, Warszawa 2006.

„Fonda oferuje nam sześć dziesięcioleci trwające, wyczerpujące wykopaliska swoich utraconych i odnalezionych Ja. *Moje życie...* (*My Life So Far*) to nie jest tytuł liryczny, oddaje on Jungowsko-szyzylową i oprah-ową walkę Jane z bólem i wyganianie demonów. Jej książka jest psychobelkotem, spiralą [...] tracenia przez nią swojej autentyczności i cielesności, a następnie usiłowań zamieszkania z powrotem w swoim ciele i «władania» swoją kobiecością, swoim otoczeniem, swoją waginą i swoim przywództwem, i swoimi zmarszczkami, i swoją matką, tak aby jej «autentyczne Ja» mogło się pojawić»²³.

Wszystkie trzy biografie tych silnych, odnoszących sukcesy i efektownych kobiet opowiadają więc o nieustannej pogoni za wewnętrznym ja, walce z życiem emocjonalnym i o końcowym psychicznym wyzwoleniu z pęt emocjonalnych. Jak zauważył lakonicznie Michel Foucault w *Historii seksualności*, troska o własne Ja, przebrana w medyczne metafory zdrowia, paradoksalnie ułatwia głoszenie poglądu o „chorej” jaźni i potrzebie jej naprawy i przemiany²⁴.

Narracja radzenia sobie i samorealizacji jest z natury rzeczą narracją pamięci, i to pamięci o cierpieniu. To znaczy, że w epicentrum tej narracji leży zalecenie pobudzania pamięci o cierpieniu w celu uwolnienia się od niego. Dalszą ilustracją cechy wyróżniającej kulturowo taką narrację może być tu uwaga Abrahama Lincolna o swoim życiu: „Byłoby czystą głupotą wyrzucać coś z mego wcześniejszego życia. Można je w całości zawrzeć w jednym zdaniu [...] Krótkie i zwykłe annały nieszczęśnika”²⁵. Narracja terapeutyczna jest czymś radykalnie przeciwnym takiemu opowiadaniu czyjejs biografii, w którym następuje właśnie „wyrzucanie” cze-

²³ Maureen Dowd, *The Roles of Lifetime*, „The New York Times Book Review”, 24 kwiecień 2005, s. 13.

²⁴ Michel Foucault, *Troska o siebie*, w: tenże, *Historia seksualności*, tłum. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000.

²⁵ Wypowiedź Lincolna skierowana do Johna S. Scrippsa z 1860 r. Czasowa wystawa o Abrahamie Lincolnie w Center of the American Constitution w Filadelfii.

goś z „wcześniejszego życia”. Co więcej, podczas gdy Lincoln odmawia przystrajania biedy w jakieś znaczenie, narracja terapeutyczna próbuje właśnie nadawać sens zwykłemu życiu jako ekspresji (ukrytych lub jawnych) cierpień. Wiedząc, że narracja terapeutyczna jest radykalnie przeciwna etosowi poświęcenia i wyrzeczenia, który do niedawna dominował w amerykańskiej kulturze, jak możemy wyjaśnić jej obecną przewagę?

Narracja terapeutyczna z kilku powodów znalazła nader szeroki rezonans kulturowy:

1. Zajmuje się sprzecznymi emocjami i je wyjaśnia — kocham za mocno lub kocham niedostatecznie; jestem zbyt agresywna lub za mało pewna siebie. W kategoriach marketingowych byłoby to tak, jakby wynalezienie papierosów miało zadowolić zarówno palaczy jak i niepalących, czy też jakby palący różne marki papierosów palili te same papierosy.
2. Narracja ta wykorzystuje kulturowe szablony narracji religijnej, szablony, które są zarazem regresywne i progresywne: regresywne — ponieważ mówi o wydarzeniach przeszłych, które są, by tak powiedzieć, jeszcze obecne i nadal oddziałują w życiu człowieka; oraz progresywne — ponieważ celem narracji jest ustanowienie przyszłego odkupienia, tutaj, emocjonalnego zdrowia. W ten sposób narracja ta jest bardzo skutecznym narzędziem ustanawiania koherencji i ciągłości własnego Ja, zbudowania narracji, która pozwoli ogarnąć różne etapy cyklu życiowego.
3. Narracja ta czyni jednostkę odpowiedzialną za własne dobre samopoczucie psychiczne, ale robi to przez usunięcie wszelkiej myśli o winie moralnej. Umożliwia mu mobilizację schematów kulturowych i wartości moralnych indywidualizmu, własnej przemiany i samodoskonalenia. A zarazem, przenosząc je do dzieciństwa i rodzin niepełnych, uwalnia go od ciężaru ponoszenia winy za prowadzenie nieza-

dowalającego życia. To z kolei umożliwia kształtowanie tego, co możemy za Davidem Heldem nazwać „wspólnotami losu” albo wspólnotami cierpienia, co najlepszą egzemplifikację znajduje w zjawisku grup wzajemnego wsparcia²⁶.

4. Narracja ta jest performatywna i w tym sensie jest czymś więcej niż opowieścią — w miarę opowiadania na nowo organizuje doświadczenie. W taki sam sposób wyrażenia performatywne sprawiają, iż następuje działanie lub stan, o których mówią. Narracja terapeutyczna dostarcza grupom symbolicznej struktury performatywnej, która dokonuje właśnie samego wyleczenia, będącego ostatecznym celem tej narracji. To w doświadczeniu zmiany samego siebie i w budowie tego doświadczenia nowoczesne podmioty doświadczają siebie jako istot najbardziej kompetentnych moralnie i społecznie.
5. Dyskurs terapeutyczny jest zaraźliwą strukturą kulturową, może się bowiem powielać i rozprzestrzeniać na krewnych, wnuki i małżonków. Na przykład potomkowie ofiar Holokaustu w pierwszym i drugim pokoleniu mają dziś swoje grupy wzajemnego wsparcia z racji tego, że ich rodzice lub dziadkowie byli rzeczywiście jego ofiarami²⁷. Jest to możliwe, ponieważ sięgają do struktury symbolicznej umożliwiającej im konstytuowanie swojej tożsamości jako podmiotów chorych, które trzeba wyleczyć. W ten sposób narracja terapeutyczna może obejmować całe rody, rodzinną ciągłość.
6. Biografia terapeutyczna jest prawie idealnym towarem — nie wymaga żadnych nakładów finanso-

wych lub tylko niewielkich, wymaga tylko, aby dana osoba pozwoliła nam zajrzeć w ciemne zakamarki swej psychy i zechciała opowiedzieć swoją historię. Opowiadanie i uleganie przekształceniom przez czyjeś opowiadanie są prawdziwymi towarami produkowanymi, obrabianymi i rozpowszechnianymi przez ogromną masę profesjonalistów (terapeutów, psychiatrów, lekarzy i konsultantów) oraz przez media (magazyny dla pań i panów, talk-shows telewizyjne i programy radiowe z telefonicznym udziałem słuchaczy).

7. Na koniec coś, co może jest najistotniejsze. Narracja terapeutyczna wyłania się z tego, że jednostka ludzka została zanurzona w kulturę przesiąkniętą ideą praw człowieka. Zarówno jednostki jak i grupy coraz mocniej domagają się „uznania”, czyli żądają, by ich własne cierpienia zostały zauważone i usunięte przez instytucje.

Narracja terapeutyczna znajduje się na wrażliwym, pełnym konfliktów i niestabilnym połączeniu rynku i języka praw, którym przesyczone jest społeczeństwo obywatelskie. To jest narracja znajdująca się w sercu tego, co nazwano kultem bycia ofiarą i kulturą skarg. Na przykład uczony prawnik Alan Dershowitz ubolewa nad faktem, że „jest prawie niemożliwe znalezienie w ciągu dnia kanału telewizyjnego, w którym nie patrzylibyśmy na stadko szlochających kobiet i mężczyzn, usprawiedliwiających nieudane życie jakimś dawnym molestowaniem, prawdziwym albo wyimaginowanym”²⁸. W podobnym duchu krytyk sztuki Robert Hughes mówi, że nasza kultura jest „coraz bardziej kulturą konfesjonu, taką, w której panuje *demokracja bólu*. Można nie być

²⁶ Pojęcie „wspólnota losu” pochodzi od Davida Helda; por. np. D. Held, *Global Covenant. The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Oxford 2004.

²⁷ Carol Kidron, *Amcha's Second Generation Holocaust Survivors: A Recursive Journey into the Past to Construct Wounded Carriers of Memory*, praca magisterska, Hebrew University of Jerusalem.

²⁸ Alan Dershowitz, *The Abuse Excuse: And Other Cup-outs Sob Stories, and Evasions of Responsibility*, Little, Brown & Co., Boston/MA 1994, s. 5.

bogatym ani sławnym, ale każdy musi cierpieć”²⁹. Przejawy tej tendencji możemy zaobserwować nawet w myśli filozoficznej. Podsumowuje to Žižek, zauważając, że Richard Rorty definiuje istotę ludzką jako „kogoś, kto może odczuwać ból i, ponieważ jesteśmy zwierzętami posługującymi się symbolami, może uczynić go przedmiotem opowieści”. A w sytuacji, gdy jesteśmy potencjalnymi ofiarami — dodaje Žižek — „prawem podstawowym staje się prawo do opowiadania, jak powiada Homi Bhabha; prawo do opowiadania własnej historii, do sformułowania specyficznej narracji własnego cierpienia”³⁰.

Przewaga cierpienia w popularnych i intelektualnych definicjach własnej tożsamości jest niewątpliwie skutkiem jednego z najbardziej paradoksalnych zjawisk w okresie po roku 1980. W tym samym mianowicie czasie, kiedy dyskurs tryumfującego świadomego siebie indywidualizmu był wszechobecny i hegemoniczny, potrzeba wyrażania i pokazywania swoich cierpień w grupach wzajemnego wsparcia, w talk-show, terapii, rozprawach sądowych czy stosunkach intymnych była również ostra jak nigdy przedtem. Jak zatem doszło do tego, że ta narracja stała się podstawowym sposobem wyrażania siebie, posiadania własnego Ja, posiadania i wyrażania uczuć?

Uważam, że domaganie się obu praw: do samorealizacji i do wyrażania cierpienia, dotyczy ich form zinstytucjonalizowanych. Aby idee mogły kierować czynami, potrzebują instytucjonalnej bazy. Moją hipotezą robo-

²⁹ Cyt. za: Barringtonem Moore, *Reflections on the Causes of Human Misery and Upon Certain Proposals to Eliminate Them*, Beacon Press, Boston/MA 1972, s. 17.

³⁰ Slavoj Žižek, Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Polity, Cambridge 2004, s. 141.

czą jest zatem, że własne Ja należy traktować jako formę głęboko zinstytucjonalizowaną³¹.

Sądzi się, że aby narracja stała się podstawowym schematem organizującym jaźń, musi ona mieć znaczny rezonans w instytucjach kulturowych, tzn. musi się stać częścią rutynowych operacji instytucji, które zarządzają znacznymi zasobami kulturowymi i społecznymi, takich jak państwo lub rynek. W przeciwnym razie kognitywne porządkujące ustalenia, takie jak narracja własnego Ja, należałoby traktować jako instytucje stanowiące umysłowy „depozyt”³².

Pierwszą i pewnie najobszerniejszą instytucją odpowiedzialną za utrwalenie się terapii w amerykańskiej kulturze było państwo. Masowe przyjęcie przez państwo dyskursu terapeutycznego musiało wynikać z faktu, że w powojennej atmosferze istniało wielkie zaniepokojenie kwestią przystosowania społecznego i dobrego samopoczucia³³, które znalazło wyraz w utworzeniu Narodowego Instytutu Zdrowia Psychicznego (National Institute of Mental Health) w 1946 roku. Jego fundusze rosły w niespotykanym tempie. Budżet tej agencji wynosił w 1950 roku 8,7 milionów dolarów, w 1967 wzrósł już do 315 milionów, co świadczy o tym, że zdrowie psychiczne i usługi psychologiczne uznano za dobra, które powinny być powszechnie dostępne. Ten spektakularny wzrost wiązał się z faktem, że państwo

³¹ John W. Meyer, *The Self and the Life Course: Institutionalization and Its Effects*, w: *Human Development and the Life Course: Multidisciplinary Perspectives*, Age B. Sørensen, Franz E. Weinert, Lonnie R. Sherrod (eds.), LEA, Hillsdale/NJ 1986, s. 206.

³² Paul DiMaggio, *Culture and Cognition*, „Annual Review of Sociology”, 1997, t. 23, s. 263–287.

³³ Ellen Herman, *The Romance of American Psychology: Political Culture in the Age of Experts*, University of California Press, Berkeley 1995, s. 241. Przykładem tego zainteresowania zdrowiem psychicznym jest też to, że niektóre agencje federalne, np. Veterans Administration, bardzo chętnie przyjęły nowe programy dotyczące zdrowia psychicznego.

w coraz większym stopniu używało terapii w prowadzonych przez siebie agendach — w pracy socjalnej, programach rehabilitacji skazanych i osadzonych, w oświacie i sądownictwie. W istocie, jak utrzymywali Michel Foucault i John Mayor w odmiennych, a mimo to przystających do siebie stylach, nowoczesne państwo zorganizowało swą władzę wokół kulturowych koncepcji i poglądów moralnych dotyczących jednostki ludzkiej. Dyskurs psychologiczny oferował użycie jednego z głównych modeli indywidualizmu, przyjętych i propagowanych przez państwo³⁴. Te modele, jak twierdzili Mayor i jego współpracownicy, są obecne w programie i sposobie interwencji państwa w różne obszary, takie jak edukacja, biznes, nauka, polityka i sprawy zagraniczne. Państwo nie jest jednak jedynym aktorem, chociaż jest najsilniejszym, w dziele rozprzestrzeniania terapeutycznego sposobu kreowania ludzkich problemów. Działacze społeczeństwa obywatelskiego promują narrację terapeutyczną równie dobrze.

Feminizm był jednym z głównych ruchów politycznych i kulturowych gotowych do przyjęcia dyskursu terapeutycznego już w około roku 1920, ale zrobił to najforsowniej w latach sześćdziesiątych ostatniego stulecia w swojej propagandzie seksualności jako obszaru emancypacji (zobacz poprzedni wykład) oraz później, w latach osiemdziesiątych, gdy otwarcie oskarżył rodzinę patriarchalną o maltretowanie i seksualne wykorzystywanie dzieci. W ramach obrony dzieci przed maltretowaniem feminizm znalazł w terapii nową taktykę w krytykowaniu rodziny i patriarchy. Było tak, domyślam się, ponieważ „maltretowanie dzieci” pozwalała feminizmowi zmobilizować taką kategorię kulturową (jak „dzieci”), która może liczyć na szeroki, bardzo powszechny oddźwięk. Jedną z najzacieklejszych

³⁴ John W. Meyer, *World Society and the Nation State*, „American Journal of Sociology”, 1997, nr 103 (1), s. 144–181.

feministycznych oskarżycielek praktyk wykorzystywania seksualnego dzieci była Alice Miller, która w bardzo wpływowej książce *Dramat udanego dziecka* utrzymuje, trzymając się terapeutycznej logiki, że kiedy dziecko jest maltretowane, jego umysł w celu przeżycia i uniknięcia nieznośnego bólu wyposaża się w zadziwiający mechanizm, „dar stłumienia”, który magazynuje te przeżycia gdzieś poza świadomością³⁵. Miller umieszcza traumę w centrum narracji życia, a stłumieniem tłumaczy fakt, że niektóre maltretowane lub zaniedbane dzieci nie czują się jako dorośli ofiarami traumatycznych przeżyć. I tak samo jak narracja humanistyczna, Miller w autentyczności upatruje prawdziwy cel, ku któremu powinna dążyć jaźń. Zgodnie z logiką terapii uznaje też, że problemy psychiczne mogą się przenosić z pokolenia na pokolenie: „Każda osoba, która maltretuje swoje dzieci, sama była w dzieciństwie poważnie traumatyzowana w taki czy inny sposób”³⁶. Feministki używają kategorii traumy do krytyki rodziny, do ochrony dzieci, do przeforsowywania nowych regulacji prawnych i do zwalczania męskiej przemocy wobec kobiet i dzieci. W rozszerzaniu swej politycznej krytyki rodziny i w generalnym stosowaniu kategorii „szkoda emocjonalna” feministki w sposób nieunikniony coraz bardziej opierają się na języku psychologii.

Trzecią grupą, która walczy przyczyniła się do propagowania narracji terapeutycznej, byli weterani wojny wietnamskiej używający kategorii traumy do uzyskiwania świadczeń socjalnych i kulturalnych. Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne (American Psychiatric Association) uznało oficjalnie kategorię traumy w 1980 roku:

³⁵ Alice Miller, *Dramat udanego dziecka*. W poszukiwaniu siebie, tłum. Natasza Szymańska, Harbor Point Media Rodzina, Poznań 2007.

³⁶ Alice Miller, *Banished Knowledge: Facing Childhood Injuries*, Anchor Books, New York 1990.

„Ustanowienie PTSD [*posttraumatic stress disorder*, zespół stresu pourazowego] było po części rezultatem intensywnego lobbingu ze strony pracowników służby zdrowia psychicznego oraz społecznych działaczy na rzecz weteranów wojny wietnamskiej. Diagnoza PTSD uznawała i nadawała poważną rangę psychicznym cierpieniom amerykańskich weteranów w sytuacji ambiwalentnego do nich stosunku podzielonego i zmęczonego wojną społeczeństwa. Niezrozumiałe symptomy tych cierpień oraz zachowania weteranów oparła na konkretnych wydarzeniach zewnętrznych i obiecywała uwolnić poszczególnych weteranów od piętna choroby psychicznej i zapewniała im (przynajmniej w teorii) współczucie, opiekę medyczną i odszkodowania”³⁷.

Zgodnie z instytucjonalną i epistemologiczną logiką dyskursu terapeutycznego, zaczęto coraz częściej orzekać PTSD po rosnącej i różnorodnej liczbie zdarzeń, jak np. zgwałcenia, ataki terrorystyczne, wypadki komunikacyjne, zbrodnie.

Ostatnimi i chyba najznacześniejszymi aktorami, którzy weszli na scenę cierpień psychicznych i nadali kwestii zdrowia psychicznego ogromny rynkowy impet, byli przemysł farmaceutyczny oraz DSM [*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, klasyfikacja zaburzeń psychicznych Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego]. DSM została ustalona w 1954 roku i jako podręcznik diagnostyczny wyrosła z potrzeby ściślejszego powiązania diagnozy i leczenia, odczuwanej zwłaszcza przez firmy ubezpieczeniowe i innych płatników w procesie przyznawania świadczeń i odszkodowań. DSM używana jest dziś nie tylko przez większość klinicystów psychiatrycznych, lecz także w coraz większym stopniu przez „legislatury państwowe, urzędy, sądy, organy wydające zezwolenia, firmy ubezpieczeniowe, instytucje opieki nad dziećmi, policję itp.”³⁸.

³⁷ *Traumatic Pasts: History, Psychiatry, and Trauma in the Modern Age, 1870–1930*, Mark S. Micale, Paul Lerner (eds.), Cambridge University Press, New York 2001, s. 2.

³⁸ Tamże, s. 261.

Kodyfikacja patologii wyrosła z faktu, iż zdrowie psychiczne zostało ściśle powiązane z działalnością ubezpieczeniową. DSM — z której pochodzą numery klasyfikacyjne, jakie obowiązkowo trzeba wpisać do wniosku o zwrot kosztów leczenia czy odszkodowanie — jest pomostem między psychiatrami i psychologami a takimi wielkimi instytucjami dysponującymi pieniędzmi, jak Medicaid [Służba zdrowia dla potrzebujących], Social Security Disability Income [Zaopatrzenie inwalidów], programy pomocy weteranom i Medicare [państwowe ubezpieczenie zdrowotne]³⁹. „DSM jest hasłem psychoterapeuty do uzyskania pieniędzy z ubezpieczenia” — napisali Kutchins i Kirk⁴⁰.

Opowiadałabym się za tym, że głównym kulturowym oddziaływaniem kolejnych wersji DSM, zwłaszcza DSM III, było znaczące poszerzenie zakresu zachowań definiowanych jako zaburzenia psychiczne. I tak, w DSM III można znaleźć takie zaburzenia psychiczne jak: „zaburzenie opozycyjne” (kod 313.81) zdefiniowane jako „przejawianie nieposłusznego, negatywistycznego i prowokacyjnego sprzeciwu wobec autorytetów” mających władzę⁴¹, albo „osobowość histrioniczna” (kod 301.50), gdy człowiek mający to zaburzenie jest „ożywiony i teatralny, zawsze zwracający na siebie uwagę”⁴², albo jeszcze „osobowość unikająca” (kod 301.82), której istotną cechą jest „przewrażliwienie na potencjalne odrzucenie, poniżenie lub zawstyżenie; niechęć do wchodzenia w stosunki z innymi bez uzyskania mocnej gwarancji bezkrytycznej akceptacji”⁴³. Same te przy-

³⁹ Tamże, s. 12.

⁴⁰ Herb Kutchins, Stuart A. Kirk, *Making Us Crazy: DSM — The Psychiatric Bible and Creation of Mental Disorders*, The Free Press, New York 1997, s. 17.

⁴¹ *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM III)*, American Psychiatric Association, 3. wyd., Washington/DC 1980, s. 63.

⁴² Tamże, s. 313.

⁴³ Tamże, s. 323.

kłady pokazują, jak DSM znacznie rozszerzyła kategorię zaburzenia psychicznego. Opracowanie DSM wyszło naprzeciw interesom nie tylko szerokiej rzeszy klinicystów, psychiatrów, psychologów, pracowników pomocy i opieki społecznej, ale także firm ubezpieczeniowych, które chciały ściślejszego uregulowania dziedziny zdrowia psychicznego oraz przemysłu farmaceutycznego, pragnącego wykorzystać rynek chorób psychicznych i zaburzeń emocjonalnych. Przemysł farmaceutyczny był żywotnie zainteresowany w rozszerzaniu patologii psychicznych, które można by następnie leczyć farmakologicznie⁴⁴. Dla „firm produkujących leki [...] niezaszufladkowane masy są szerokim niewykorzystanym rynkiem, dziewiczymi, jak na Alasce, polami naftowymi zaburzeń psychicznych”⁴⁵. DSM przyczyniła się więc, świadomie lub nie, właśnie do zaszufadkowania i wytyczenia nowego terytorium konsumentów, poszerzenia rynku dla firm farmaceutycznych.

Myślę, że mamy tu do czynienia z dobitnym przykładem tego, co Bruno Latour i Michel Callon nazywają „procesem translacji”, czyli sytuacją, gdy jednostkowy lub zbiorowy podmiot stale pracuje nad przetłumaczeniem swego języka, swoich problemów, tożsamości czy interesów na język innych⁴⁶. Feministki, psychologowie, państwo ze swą armią pracowników pomocy i opieki społecznej, uczeni akademicy pracujący na polu zdrowia psychicznego, firmy ubezpieczeniowe

⁴⁴ Herb Kutchins, Stuart A. Kirk, *Making Us Crazy* (cyt. wyżej, przypis 37), s. 247. Sporo rozważań na temat DSM opartych jest na tej książce. Niektórzy utrzymują, że pewne firmy farmaceutyczne nawet wprost uczestniczyły w kosztach opracowania DSM.

⁴⁵ Tamże, s. 13.

⁴⁶ Przykładem może być sytuacja, opisana przez nich, gdy higieniści poparli Pasteura teorie mikrobów, ponieważ dostarczały one uzasadnienia ich walce z niezdrowymi pomieszczeniami. Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, Harvard University Press, Cambridge/MA 1988; Michel Callon, *Some Elements of a Sociology of Translation*, w: *Power, Action and Belief*, John Law (ed.), Routledge & Kegan Paul, London 1986, s. 196–233.

i farmaceutyczne — wszyscy przekładali narrację terapeutyczną na swój język, wszyscy bowiem z różnych powodów byli — i nadal są — mocno zainteresowani w propagowaniu i rozprzestrzenianiu się narracji, w której Ja definiowane jest przez patologię, promując de facto narrację choroby. Jako że, aby poczuć się lepiej — a to lepsze samopoczucie jest właśnie podstawowym towarem promowanym i sprzedawanym na nowym rynku — każdy najpierw musi być chory. Tak więc aktorzy ci propagowali zdrowie, zaradność i samorealizację oraz jednocześnie zachęcali ludzi do poszukiwania w sobie coraz to nowych problemów psychicznych. Inaczej mówiąc, narracja terapeutycznej zaradności nie jest, jak suponowali strukturaliści, przeciwieństwem „choroby” w pojęciowej parze przeciwieństw. Jest raczej tak, że dokładnie ta sama narracja, która propaguje radzenie sobie, jest narracją choroby i cierpienia psychicznego. Ponieważ schematy kulturowe można rozciągać lub transponować na nowe sytuacje, feministki, weterani, sądy, służby państwowe, profesjonaliści od opieki psychicznej przywłaszczyli sobie te same schematy choroby i samorealizacji i przetłumaczyli je na swoje języki w celu zorganizowania jaźni, czyniąc narrację samorealizacji bytem prawdziwie derridiańskim, zawierającym równocześnie i wcielającym w życie to, co chce wykluczyć, mianowicie chorobę, cierpienie i ból.

Jestem sceptyczna co do tezy wysuniętej przez wielu badaczy, na przykład Philipa Rieffa, Roberta Bellaha, Christophera Lasha, Philipa Cushmana czy Eliego Zaretsky'ego, że etos terapeutyczny deinstytucjonalizuje jaźń. Wręcz przeciwnie, rzadko kiedy jakaś forma kulturowa została tak dalece zinstytucjonalizowana. Co więcej, wbrew supozycjom Foucaulta, narracja terapeutyczna wytwarza nie przyjemność, lecz wielorakie formy cierpienia. Tam, gdzie Foucault utrzymuje, że odkryliśmy „wiedzę o przyjemności i przyjemność z wie-

dzy o przyjemności, przyjemność-wiedzę” i możemy ją eksponować⁴⁷, ja bym twierdziła, że narracja terapeutyczna wyprodukowała wielorakie formy cierpienia, możemy bowiem, za antropologiem Richardem Schwederem powiedzieć, że tak jak „przyczynowa ontologia cierpienia jako środek na cierpienie odgrywa pewną rolę w powodowaniu tego wyjaśnianego przez siebie cierpienia, tak samo jak przedstawianie jakiegoś cierpienia może być częścią cierpienia, które przedstawia”⁴⁸. Inaczej mówiąc, ponieważ zasadniczym powołaniem psychologii jest łagodzenie najróżniejszych postaci cierpienia psychicznego za pomocą nieokreślonego ideału zdrowia i samorealizacji oraz ponieważ terapeutyczna orientacja przyczyniła się faktycznie do stworzenia osobistej pamięci cierpienia, to ona też, paradoksalnie, tworzy większość cierpień, które ma łagodzić. Uważam, że jest moralnie i epistemologicznie błędne nazywanie takich cierpień przyjemnościami tylko dlatego, że są one splecione z projektem poznania siebie i radzenia sobie.

Podsumujmy. Nie możemy oddzielać narracji cierpienia od narracji radzenia sobie. Wiążące je wątki są liczne i sprzeczne: rozciągnięcie praw człowieka na nowe obszary, na przykład na prawa dziecka czy seksualność kobiet; utowarowienie zdrowia psychicznego przez firmy farmaceutyczne; regulacje dotyczące zawodu psychologa przez agencje ubezpieczeniowe; rosnąca ingerencja państwa jako wychowawcy w wiele dziedzin, tak prywatnych, jak publicznych. Wszystko to tworzy ukrytą dynamikę wyjaśniającą, dlaczego narracja ofiary upowszechniła się tak szeroko i dlaczego tak gładko współlistnieje z narracją zaradności.

⁴⁷ Michel Foucault, *Historia seksualności*, tłum. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 71.

⁴⁸ Richard A. Schweder, *Suffering in Style*, „Culture, Medicine and Psychiatry”, 1988, nr 12 (4), s. 488.

Pola emocjonalne, habitus emocjonalny

Wszyscy ci aktorzy połączyli się w dziele stworzenia dziedziny działania, w której podstawowym krążącym towarem jest zdrowie psychiczne i emocjonalne. Wszyscy współdziałali przy powstaniu czegoś, co nazywam polem emocjonalnym — tzn. pewnej sfery życia społecznego, w której nastąpiło skrzyżowanie się działań państwa, środowiska akademickiego, różnych segmentów przemysłu kulturalnego, grup profesjonalistów uznanych przez państwo i uniwersytety oraz wielkiego rynku leków i kultury masowej, tworząc odrębną domenę działalności i dyskursu z własnymi regułami, przedmiotami i granicami. Rywalizacja między różnymi szkołami psychologii czy nawet rywalizacja między psychiatrią a psychologią nie powinna przesłaniać faktu, że ostatecznie zgodnie uznają, iż życie emocjonalne wymaga zarządzania i kontroli, a jego regulacja ma się odbywać według rozszerzającego się bez przerwy ideału zdrowia. Wielu różnorodnych aktorów społecznych i instytucjonalnych konkuruje ze sobą w określaniu, czym jest samorealizacja, zdrowie i patologia, sprawiając, że zdrowie emocjonalne zamienia się w nowy towar, który jest produkowany, przetwarzany i którym się obraca w miejscach społecznych i ekonomicznych, przyjmujących formę pewnego pola. W narracji cierpienia należałoby widzieć wynik przedziwnej konwergencji różnych aktorów działających na polu zdrowia psychicznego.

Pola emocjonalne, mówi nam Bourdieu, utrzymują się dzięki mechanizmowi habitusu, czyli mechanizmowi strukturującemu, który działa z wnętrza działającego podmiotu⁴⁹. Pola emocjonalne nie tylko działają poprzez konstruowanie i rozszerzanie dziedziny tego, co

⁴⁹ [Por.: „Wszyscy, którzy przede mną używali tego starego pojęcia [habitus] [...] kierowali się [...] intencją bliską mojej. To znaczy, chcieli uniknąć zarówno teorii podmiotu, ale bez wyrzekania się podmiotu działającego, jak i filozofii struktury, ale bez odmawiania wzięcia pod

patologiczne, oraz zamianę w towar zdrowia emocjonalnego, lecz także poprzez regulowanie dostępu do nowych form kompetencji społecznych, które będą nazywała kompetencją emocjonalną. W taki sam sposób, jak pola kulturowe są strukturyzowane przez kompetencję kulturową — zdolność takiego relacjonowania artefaktów kulturowych, który sygnalizuje znajomość kultury wysokiej, sankcjonowanej przez klasy wyższe — pola emocjonalne reguluje kompetencja emocjonalna, czyli zdolność posługiwania się stylem emocjonalnym określonym i promowanym przez psychologów.

Tak jak kompetencja kulturowa, kompetencja emocjonalna też przekłada się na korzyści społeczne, na przykład na awans zawodowy lub kapitał społeczny. Aby jakaś konkretna forma zachowania kulturowego stała się kapitałem, musi być wymienna na korzyść ekonomiczną i społeczną, musi dać się wymienić na coś, czym sprawcy mogą płacić na danym polu, co daje im prawo wstępu albo ich dyskwalifikuje, albo co im ułatwi osiągnięcie tego, o co idzie gra na tym polu⁵⁰. Nawet bardziej niż tradycyjne formy kapitału kulturalnego — na przykład degustacja win lub znajomość kultury wysokiej — kapitał emocjonalny wydaje się mobilizować najmniej refleksyjne aspekty habitusu. Istnieje w postaci „długotrwałej dyspozycji umysłu i ciała” i jest najbardziej „ucieleśnioną” częścią inkorporowanego kapitału kultury⁵¹.

W amerykańskim kontekście kompetencja emocjonalna dotycząca miejsca pracy jest najbardziej sfor-

uwagę wpływu wywieranego przez nią na podmiot działający i poprzez niego” — dop. tłumacza] Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. Anna Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, 107–108.

⁵⁰ P. Bourdieu, *La Distinction: Critique sociale du jugement*, Edition de Minuit, Paris 1979.

⁵¹ P. Bourdieu, *The Forms of Capital*, w: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, red. John G. Richardson, Greenwood Press, New York 1986, s. 243.

malizowana, zwłaszcza w testach osobowości, jakie się przeprowadza przy zatrudnianiu ludzi w korporacjach. Testy osobowości są dla emocji tym, czym szkolne testy dla kapitału kulturowego, mianowicie sposobem na usankcjonowanie, uprawomocnienie i autoryzowanie określonego stylu emocjonalnego, tego, który został uprzednio ukształtowany przez psychoanalityczną perswazję. Jak twierdzi dwoje znawców badań osobowości, Walsh i Betz, „pojęcia psychoanalityczne oraz sama psychoanaliza wywierały głęboki wpływ na proces oceny”⁵². Innymi słowy, nawet jeśli duch unoszący się nad testami osobowości wydaje się nie mieć nic wspólnego z psychoanalizą, to jednak pozostaje faktem, że pojęcia psychoanalityczne odegrały ważną rolę w uczeniu ocen osobowości i emocji narzędziami rekrutacji pracowników i szacowania wydajności pracy. Zachowania emocjonalne stały się tak ważne dla zachowań ekonomicznych, że kiedy w latach dziewięćdziesiątych pojawiło się pojęcie inteligencji emocjonalnej, opanowało ono całkowicie amerykańskie korporacje. Jego twórcą był dziennikarz z pewnym doświadczeniem w psychologii klinicznej, Daniel Goleman, który w książce zatytułowanej *Inteligencja emocjonalna* przyczynił się do sformalizowania tego, co dojrzało przez cały XX wiek, stworzył mianowicie formalne instrumenty do klasyfikacji zachowań emocjonalnych i opracowania pojęcia kompetencji emocjonalnej. Jeżeli jego książka nieomal w pojedynkę i natychmiast sprawiła, że pojęcie inteligencji emocjonalnej stało się centralnym pojęciem amerykańskiej kultury, to dlatego, że psychologia kliniczna wszczepiła już i spopularyzowała ideę, iż kompetencja emocjonalna jest kluczowym atrybutem dojrzałej jaźni. Inteligencja emocjonalna „jest pewnym typem społecznej inteligencji, która wiąże się ze zdolnością do moni-

⁵² Bruce Walsh, Nancy Betz, *Tests and Assessments*, Prentice Hall, Englewood Cliffs/NJ 1985, s. 110.

torowania emocji własnych i emocji innych ludzi, różnicowania ich i używania takich informacji do kierowania własnym myśleniem i działaniem”⁵³. Inteligencja emocjonalna obejmuje zdolności, które można zaseregować do pięciu dziedzin; są to: świadomość siebie, panowanie nad emocjami, motywowanie siebie, empatia, manipulowanie stosunkami. Pojęciem inteligencji można by teraz mierzyć właściwości świata społecznego i kulturowego, który został w znacznym stopniu przekształcony przez psychologów wskutek stworzenia nowych sposobów klasyfikowania ludzi.

Inteligencja emocjonalna jest instrumentem klasyfikacji⁵⁴, który — podobnie jak pojęcie IQ (ilorazu inteligencji) — może stratyfikować grupy społeczne, dzięki prostemu przełożeniu na role organizacyjne, awanse i zakresy odpowiedzialności. Tak jak IQ posłużył do klasyfikacji ludzi w wojsku i w miejscu pracy w celu zwiększenia ich wydajności, tak samo IE szybko stała się sposobem klasyfikacji pracowników na bardziej i mniej wydajnych, w tym przypadku według sprawności emocjonalnych, nie zaś intelektualnych. IE została przemieniona w instrument klasyfikacji w miejscu pracy i zaczęto jej używać do kontrolowania, przewidywania i zwiększania wydajności. W ten sposób pojęcie inteligencji emocjonalnej doprowadziło proces współmierności emocji (omawiany w pierwszym wykładzie) do logicznego końca, czyniąc z uczuć kategorie, które można szeregować według rangi, klasyfikować i kwantyfikować. Na przykład w artykule o biznesie autor twierdzi, że: „Doświadczeni partnerzy w pewnej międzynarodowej firmie konsultingowej zostali ocenieni pod wzglę-

⁵³ John D. Mayer, Peter Salovey, *The Intelligence of Emotional Intelligence*, „Intelligence”, 1993, nr. 17, s. 433; zob. też Peter Salovey, John D. Mayer, *Emotional Intelligence*, „Imagination, Cognition, and Personality”, 1990, nr 9, s. 185–211.

⁵⁴ Paula S. Fass, *The IQ: A Cultural and Historical Framework*, „American Journal of Education”, 1980, nr 4, s. 431–458.

dem kwalifikacji IE i jeszcze trzech innych. Partnerzy, których wynik był wyższy od mediany wynoszącej 9 lub osiągnęli jeszcze więcej z możliwych 20 punktów kwalifikacyjnych, przynieśli firmie zysk o 1,2 miliona dolarów wyższy niż pozostali partnerzy, co dało 139 procent przyrostu zysku”⁵⁵.

W taki sam sposób, w jaki wzrostowi kwalifikacji towarzyszyły nowe formy i instrumenty klasyfikacji na podstawie pojęcia inteligencji (co przyczyniło się do powstania słynnego IQ, który służy z kolei do klasyfikacji i hierarchizacji różnych pozycji społecznych), opisywany tu przeze mnie kapitalizm emocjonalny daje asumpt do pojawienia się pojęcia inteligencji emocjonalnej i wprowadza nowe formy klasyfikacji i wyróżniania. Wprowadzając osobowość i emocje do nowych form klasyfikacji społecznej, psychologowie nie tylko przyczynili się do tego, że styl emocjonalny stał się walutą społeczną — kapitałem — ale także wyartykułowali nowy język bycia sobą, za pomocą którego zdobywa się ten kapitał. Oto na przykład:

„W firmie L’Oreal „agenci handlowi wybrani na podstawie pewnych kwalifikacji emocjonalnych sprzedali znacząco więcej niż agenci wybrani przy zastosowaniu dawniej używanych w firmie procedur selekcji. W ciągu roku sprzedawcy wybrani na podstawie kwalifikacji emocjonalnych sprzedali towarów za 91 370 dolarów więcej niż inni sprzedawcy, w ramach wzrostu dochodu netto o 2 558 360 dolarów. Sprzedawcy wybrani na podstawie kwalifikacji emocjonalnych mieli także o 63 procent mniej zwrotów w ciągu pierwszego roku niż sprzedawcy wybrani tradycyjnie”⁵⁶.

Jest to bardzo wymowny przykład, pokazuje on nie tylko, że kompetencje emocjonalne stały się rzeczywi-

⁵⁵ Cary Cherniss, *The Business Case for Emotional Intelligence*, <http://www.eiconsortium.org/research/business_case_for_ei.htm>.

⁵⁶ <http://www.managementconnection.com/resilience_ei_business_case.htm> [zacytowano tu Lyle M. Spencer, Signe M. Spencer, *Competence at Work. Models for Superior Performance*, Wiley, New York 1993].

ście formalnym kryterium rekrutacji i promocji ludzi w miejscu pracy, ale że emocjonalne formy kapitału można przetworzyć w kapitał finansowy.

Inteligencja emocjonalna jest nie tylko rodzajem kompetencji wymaganej w biznesie, w którym prezentacja własnego Ja jest kluczowa dla ekonomicznej wydajności, jest też wynikiem procesu intensywnej profesjonalizacji psychologów, którzy historycznie odnieśli nadzwyczajny sukces w dążeniu do monopolu na definicje i reguły życia emocjonalnego i rzeczywiście ustanowili nowe kryteria ujmowania, zarządzania i kwantyfikowania życia uczuciowego. Bycie inteligentnym emocjonalnie stało się specjalną prerogatywą klasy profesjonalistów odpowiedzialnych za zarządzanie emocjami — zwłaszcza nowej klasy średniej. Posiadanie kwalifikacji emocjonalnych polega zatem na pokazywaniu umiejętności poznawczych i emocjonalnych, w których wirtuozami są psychologowie kliniczni. Inteligencja emocjonalna szczególnie dobrze oddaje emocjonalny styl i dyspozycje nowej klasy średniej, która znajduje się w sytuacji pośredniej, tzn. kontroluje i jest kontrolowana; zawody w tej klasie wymagają starannego panowania człowieka nad sobą, dużej umiejętności pracy zespołowej oraz używania swego Ja w sposób i twórczy, i efektywny. Inteligencja emocjonalna jest przeto formą habitusu, który umożliwia zdobycie kapitału mieszczańskiego na linii spajającej kapitał kulturowy i społeczny. Kapitał kulturowy — ponieważ, jak twierdzi Bourdieu (bez teoretyzowania kwestii), sposoby i kody oceny w kulturze mają emocjonalny styl lub tonację (na przykład wtedy, gdy mówi on o „zdystansowaniu” lub „identyfikacji uczestniczącej”). Czyjaś emocjonalna postawa czy styl, tak jak smak kulturalny, określają tożsamość społeczną tego kogoś⁵⁷. Kapitał społeczny

⁵⁷ W takim jednak stopniu, w jakim kapitał kulturowy — przynajmniej w sensie Bourdieu — oznacza dostęp do ustalonego kor-

— ponieważ emocje są właśnie materią interakcji społecznych, i w niej też są one przekształcane. Jeśli kapitał kulturowy jest kluczowym sygnałem statusu, to styl emocjonalny decyduje o tym, jak ludzie opanowują słabsze lub silniejsze sieci oraz budują to, co socjologowie nazywają kapitałem społecznym, czyli sposoby, w jakich stosunki osobiste są przetwarzane w pewne formy kapitału, na przykład w dalszą karierę czy wzrost zamożności⁵⁸. Taki kapitał stał się szczególnie znaczący w pewnej postaci kapitalizmu, którą można scharakteryzować za Lukiem Boltanskim i Èvą Chapiello, jako „kapitalizm koneksji”. Powiadają oni, że w kapitalizmie koneksji habitus klasowy klas panujących nie polega już na ich własnych intuicjach. Ten habitus musi wiedzieć, jak ustanowić stosunki między ludźmi odległymi od siebie nie tylko geograficznie, ale i społecznie⁵⁹.

Pragmatyka psychologii

Kusiłoby mnie zakończenie analizy w tym miejscu konkluzją konstruktywistyczną, że świat społeczny tworzą walki społeczne, a to, o co toczy się gra na arenach społecznych, jest — jak to powtarzał ciągle Bourdieu — całkowicie arbitralne. Myślę jednak, że zatrzymanie naszej analizy w tym konstruktywistycznym momencie byłoby niezadowolające. Powinniśmy raczej pójść w ślady pragmatyzmu i zapytać, dlaczego pewne znaczenia „działają”. Dyskurs wtedy będzie skuteczny, jeśli zapewni pewne rzeczy ludziom, którzy w niego wie-

pusu dzieł artystycznych, określanego jako „kultura wysoka”, inteligencja emocjonalna nie kwalifikuje się na podgatunek kapitału kulturowego.

⁵⁸ Alejandro Portes, *Social Capital: Its Origins and Application in Modern Sociology*, „Annual Review of Sociology”, 1998, nr 24, s. 1–24.

⁵⁹ Luc Boltanski, Ève Chapiello, *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, Gallimard, Paris 1999, s. 176.

rzą i go używają. Dyskurs będzie działał i utrzymywał się w obiegu, jeżeli „zapewni” pewne rzeczy, które „pracują” w życiu codziennym ludzi. Zapytajmy więc: Co zapewnia terapeutyczna kompetencja emocjonalna?

Jeśli weźmiemy stosunki intymne — obejmujące ko-
chanków, małżonków czy dzieci — jako *sferę działania i znaczenia według własnych praw*, a także jako kulturowy i społeczny zasób ułatwiający ludziom osią-
ganie dobrego samopoczucia, to możemy przystąpić do badania form kulturowych i symbolicznych, które oferują wstęp do takich sfer dobrego samopoczucia. Taka propozycja idzie wbrew konwencjonalnemu paradygmatowi socjologii dominacji, który zwykle odpowiada różnym formom kapitału w kontekście aren konkurencji i jest bardzo niewygodnym podejściem do dobrego samopoczucia i rodziny jako dóbr samych w sobie. Na przykład, głoszona przez Bourdieu teoria reprodukcji społecznej traktuje rodzinę jako instytucję podporządkowaną ostatecznie strukturze społecznej. W teorii reprodukcji symbolicznej rodzina jest instytucją, która wpaja wczesne i niewidoczne dyspozycje, które później przemieniają się w praktyczne wybory na polach konkurencji w walce społecznej. Jednakże, jak przekonująco twierdzili Michael Walzer⁶⁰ oraz niektóre feministyczne teoretyczki, na przykład Susan Moller Okin, teoria sprawiedliwości powinna brać pod uwagę i szanować wartości w każdej sferze życia i odróżniać dobra istotne na rynku od dóbr istotnych, powiedzmy, w rodzinie.

Jeżeli podejdziemy do rodziny i intymności jako autonomicznych sfer znaczenia i działania, to możemy wówczas analizować je jako *dobra moralne*, w których tym co ważne, jest treść *własnego Ja i jego dobre samopoczucie*. Jeżeli odwrócimy zatem model Bourdieu i zba-

⁶⁰ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Martin Robertson, Oxford 1983.

damy, jak w rodzinach pewnych zawodów dokonuje się socjalizacja dzieci i wpaja się im pewien habitus emocjonalny, który ma im z kolei ułatwić osiągnięcie konkretnych form *eudajmonii* (szczęścia, dobrego samopoczucia) w dziedzinie stosunków intymnych, to będziemy mogli badać, w jaki sposób intymność lub przyjaźń są, jak inne dobra, społecznie dystrybuowane i alokowane.

Niech mi wolno będzie zilustrować to pewnym wywiadem z kobietą, która jest redaktorem, ma doktorat z literatury angielskiej obroniony na jednym z czołowych uniwersytetów na środkowym zachodzie Stanów Zjednoczonych, i której mężem od czterech lat jest profesor filozofii.

Pytający: Czy miewa pani negatywne emocje?

(Cisza)

Pyt.: Nie musi pani odpowiadać, jeżeli pani nie chce.

Odpowiadająca: No cóż, nie jestem pewna, czy powinnam o tym mówić.

Pyt.: To zależy tylko od pani.

Odp.: Dobrze — jestem zazdrosna. Bardzo zazdrosna. I wiem, skąd się to bierze. Głównie z tego, że mój ojciec zostawił matkę dla innej kobiety i że dorastałam z matką, która mówiła mi bez przerwy, abym nie ufała mężczyznom.

Pyt.: Czy ma to jakiś wpływ na pani stosunki z mężem?

Odp.: Och tak, mogę odczuwać wielką zazdrość, być bardzo zaborczą, czuć się rzeczywiście zagrożoną przez inne kobiety. Byliśmy kiedyś, jak to często robimy, na kolacji ze znajomymi i jedna z moich znajomych zapytała Larry'ego [jej męża], czy był w Indiach. Odpowiedział, że był, ale nie chce o tym mówić, bo był tam ze swoją przyjaciółką i wie, że opowiadanie o tym mnie zdenerwuje. Nie chciał więc o tym mówić, ale ta moja znajoma, ciągle do tego wracała, aż jej powiedziałam: „Widzisz przecież, że nie chce o tym mówić, był tam ze swoją przyjaciółką, i to mnie denerwuje”. Larry i ja, mieliśmy z tym pewne kłopoty.

Pyt.: Czy pani coś z tym zrobiła?

Odp.: Tak, ale tylko rozmawialiśmy, długo, długo o tym rozmawialiśmy. Oboje jesteśmy w pewnym sensie wyczerpani na siebie; oboje mocno interesujemy się psychoanalizą i terapią, więc mówiliśmy i mówiliśmy ciągle o tym, analizowaliśmy. Więc tylko rozmawialiśmy o tym, rozumieliśmy jak było, a on stale, bez przerwy mówił, że mnie kocha, że nigdy mnie nie zostawi dla innej kobiety. I myślę, że to, iż mogliśmy mówić o naszych uczuciach i naprawdę je rozumieć, pozwoliło nam przez to przejść.

Ta bardzo wykształcona para wykazuje to, co nazywałam „kompetencjami emocjonalnymi” (a co w żargonie psychologii nazywa się „inteligencją”), a więc świadomość siebie, umiejętność rozpoznawania swoich uczuć, rozmawiania o nich, wczuwania się w sytuację partnera i znalezienia rozwiązania problemu. Język terapeutyczny oraz emocjonalna inteligencja tej pary są „rzeczywistym” kapitałem kulturowym nie dlatego, że obydwójce rozumieją „rzeczywistą” naturę swoich problemów emocjonalnych, lecz dlatego, że potrafią zastosować powszechną strukturę kulturową do nadania sensu swoim trudnym do zrozumienia uczuciom i zaprząć je „do pracy” przez wywołanie narracji cierpienia i radzenia sobie, którą mogą następnie oboje podzielać i kapitalizować w pogłębianiu swojej intymności.

Inaczej mówiąc, kompetencje emocjonalne są nie tylko pewną formą kapitału, który można przemienić w kapitał społeczny lub awans w sferze pracy, ale może być również zasobem pomagającym zwykłym ludziom z klasy średniej osiągać zwykłe szczęście w sferze prywatnej. Porównajmy wyżej cytowane odpowiedzi z odpowiedziami George'a, pięćdziesięcioletniego dozorcy.

Odpowiadający: ... a druga [żona] zostawiła mnie — to nie ja ją porzuciłem. Wspomniałem, że ją zostawiłem, ale ja jej nie zostawiłem. Ona mnie porzuciła. Pewnego ranka wróciłem z pracy do domu o drugiej nad ranem, a ona wzięła mnóstwo rzeczy, których nie powinna zabierać, i nic mi o tym nie powiedziała. Rozumie pan, nie mogłem jej nic powiedzieć.

Pytający: A ona nie panu przedtem nie mówiła takiego, co by wskazywało, że mogłaby odejść?

Odp.: Nie, nie.

Pyt.: Więc jak pan wyjaśnia jej odejście?

Odp.: Poszła sobie. I nic mi o tym nie powiedziała. Tylko to przychodzi mi do głowy. [Później w tym wywiadzie] Po tym, jak odeszła — po tym miałem na początku szok, i to nie był tak bardzo szok, że sobie poszła, to był szok z tego, co zrobiła, pan wie. To było to, co mnie wkurzyło bardziej niż co innego.

Pyt.: Co właściwie zrobiła?

Odp.: No, ee, wie pan, ee — mam na myśli sposób, nie usiadła i nie powiedziała mi. Mogła mi przecież powiedzieć. Czuliśmy się o wiele lepiej, gdyby mi powiedziała — gdyby powiedziała „George, ee, nie odpowiada mi ta sytuacja i mam zamiar się wyprowadzić”. Kochałbym ją, gdyby przyszła i powiedziała mi to po prostu. To przez ten sposób, ja — ja mówiłem jej kilka razy, że nie jestem zadowolony i, ee, wie pan —

Pyt.: I co ona na to?

Odp.: Nie wiem. Nie wiem.

Pyt.: Nie wiesz. A co to za taka trudna rzecz w tym, że się wyprowadziła bez porozmawiania?

Odp.: Poczuję się jak — nie mogę ufać nawet paru kobietom albo w jakimś procencie nikomu, bo gdy już śpisz z kimś co noc i tu nagle, kiedy przychodzisz do domu pewnego dnia, to jest okropne uczucie. To tak, jak „Ja cie wpuszczam do mego domu, a ty potem niszczysz moje sześćdziesiąt lat właściwie”. To takie porzucenie, jak ona zrobiła — wracam do domu z pracy, a tu ktoś się włamał do domu i zabrał z niego wiele rzeczy. To jest coś, na co ciężko pracowałem, wie pan, co mam na myśli? To jest okropne uczucie. Wie pan. Były takie dwa — przed łazienką, kiedy zabierałem wieńce ze szpitala, i oni mi powiedzieli, że moja żona zmarła w wypadku samochodowym — to były największe szoki w całym moim życiu.

Uderzający jest tu fakt, że ten człowiek nie potrafi ustawić żadnej konstrukcji wyjaśniającej w celu racjonalizacji tego, co się stało, i poradzenia sobie z bólem po tym, jak został porzucony. Może tylko przeżywać odejście żony jako niewytłumaczalny szok, tym silniejszy i boleśniejszy, że nie może go ubrać w jakiś sens.

Kiedy się zestawi oba te przykłady, widać, że terapeutyczny model komunikacji nie jest, jak chcieliby zwolennicy konstruktoryzmu społecznego, sztuką mającą nas „zdyscyplinować”, zrobić z nas istoty „narcystyczne” czy podporządkować interesom psychologów. Model ten jest raczej „dobry” do mówienia o zmiennej naturze Ja i stosunków społecznych w dobie późnej nowoczesności. Jest „dobry” do konstruowania rozbieżnych biografii, w dostarczaniu technologii godzących indywidualność z instytucjami, w których działa, w dawaniu sobie rady z wstrząsami, które się stały nieodłączną cechą nowoczesnych biografii, oraz — co może najważniejsze — w zachowaniu pozycji własnego Ja i poczucia bezpieczeństwa, bardzo kruchych w sytuacji, gdy jaźń stale jest demonstrowana oraz oceniana i uprawomocniana przez innych. Richard Sennett tak to ujmując: „Problemem, wobec którego stojemy, jest to, jak mamy organizować nasze historie życia teraz, w kapitalizmie, który skłania nas do bierności”⁶¹. Jeżeli model terapeutyczny jest tak wszechobecny, to nie dlatego — a przynajmniej nie tylko dlatego — że służy interesom wielu różnych grup i instytucji, lecz także dlatego, że mobilizuje schematy kulturowe kompetentnego bycia sobą i pomaga uporządkować chaotyczną strukturę stosunków społecznych późnej nowoczesności. Podważanie sposobu, w jaki psychologia funkcjonuje w instytucjach i dzięki instytucjom, nie powinno nam, socjologom, przesłaniać roli, jaką odgrywa ona w rozwiązywaniu problemów osobistych. Jeśli nie chcemy, aby psychologia pokrzyżowała nasze plany, to powinniśmy w końcu spróbować przeformułować krytykę niesprawiedliwości społecznej przez zbadanie, czy może dostęp

⁶¹ Por. Richard Sennett, *Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton, New York-London 1998, s. 117.

do wiedzy psychologicznej pomoże w uhierarchizowaniu społeczeństwa według różnych form osobowości.

Konkluzja

Niech moja konkluzja będzie, paradoksalnie, raczej w duchu Freuda, niż Marksa. W *Introductory Lectures* Freud wyobraża sobie dom składający się z „sutereny” i „parteru”. Córka dozorca mieszka w suterenie, a córka właściciela na parterze⁶². Freud wyobraża sobie dalej, że we wczesnych swoich latach obie dziewczynki bawiły się seksualnie. Ale, powiada nam Freud, rozwijać się będą zupełnie różnie: córka dozorca, która nie zastanawiała się wiele nad bawieniem się genitaliami, wyrośnie z tego bez szwanku — Freud idzie dalej i mówi, iż może zostać słynną aktorką i w końcu nawet arystokratką. Przeciwnie natomiast będzie z córką właściciela domu, której wcześniej wpojono ideały kobiecej czystości i abstynencji; swoją dziecięcą aktywność seksualną będzie uważała za nie do pogodzenia z tymi ideałami, będzie ją dręczyło poczucie winy, chronić się będzie ucieczką w nerwicę, nie wyjdzie za mąż i wreszcie — biorąc pod uwagę przesady samego Freuda i jego współczesnych — możemy przyjąć, że będzie wiodła samotne życie starej panny. Freud zatem uważa, że społeczny los obu dziewczyn spleciony jest z ich rozwojem psychicznym, nerwica lub jej brak zdeterminują społeczną trajektorię każdej z nich. Freud sądzi, że członkowie różnych klas społecznych mają dostęp do różnych, jeśli nie wręcz przeciwnych zasobów emocjonalnych, i że klasy niższe są, by tak rzec, lepiej emocjonalnie wyposażone

⁶² Zygmunta Freuda, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, przekład przejrzał i poprawił Kazimierz Obuchowski, PWN, Wyd. 4, Warszawa 1984, s. 348-349. Por. tenże, *O psychoanalizie pięć odczytów wygłoszonych na uroczystość jubileuszu założenia Clark University*, tłum. Ludwik Jekels, Wydawnictwo H. Altenberga, Lwów 1911.

niż klasy średnie, gdyż to właśnie członkowie klas niższych nie mają zahamowań seksualnych, co będzie ich chroniło przed powstaniem nerwicy i może z kolei pomóc takiej córce dozorca w jej awansie społecznym.

Freud wypowiada interesujące i złożone twierdzenie o stosunku między trajektorią społeczną a trajektorią psychiczną. Pokazuje *pewne* związki między emocjami a pozycją społeczną. Sugeruje, że nie tylko klasa determinuje emocje, ale że także emocje mogą odgrywać niewidoczną ale znaczącą rolę w zakłócaniu hierarchii klasowej i w mobilności społecznej. Utrzymując, że moralność emocji klasy średniej — która była funkcjonalna w sferze pracy kapitalistycznej (ponieważ uczyła wyrzeczeń i samokontroli) — jest niezgodna z pomyślnym rozwojem osobowym i emocjonalnym, daje Freud do zrozumienia, że dominacja klasy średniej i średnio-wyższej klasy w dziedzinach społeczno-ekonomicznych może być ostatecznie szkodliwa nie tylko dla spełnienia się i szczęścia tych klas, ale w końcu i dla ich zdolności do odtwarzania się.

Nie musimy, oczywiście, wierzyć Freudowi i możemy bardzo dobrze podejrzewać go o próbę wywołania lęku w klasie średniej przed mobilnością w dół, aby rozszerzyć obszar działania psychoanalizy. Aliści jego uwagi zawierają bardzo interesujące socjologiczne spostrzeżenia, zwłaszcza jego sugestia, że równoległe do standardowej hierarchii dóbr materialnych i symbolicznych może biec inna hierarchia — emocjonalna, która może przełamać, a nawet biec wbrew konwencjonalnej hierarchii przywilejów. Ale, i to jest, jeśli kto woli, cierpka ironia na temat tego wszystkiego, jakkolwiek mogło być tak w owym momencie historycznym, że dzięki swej emocjonalnej otwartości córka dozorca mogła odnosić sukcesy, zaś córka właściciela ponieść klęskę, Freud i cała orientacja terapeutyczna następnie stworzyli świat, w którym córka właściciela ma znowu

o wiele większe możliwości niż córka dozorca. Ta przewaga nie istnieje tylko w sensie socjoekonomicznym, który jest nam znany, ale również w sensie emocjonalnym. A to dlatego, że stawszy się własnością miejsc pracy należących do klasy średniej etos terapeutyczny sprawia, iż mężczyźni i kobiety są o wiele bardziej przygotowani i zdolni do sprostania sprzecznościom, napięciom i niepewnościom, które stały się nieodłączne i strukturalnie wmontowane we współczesne biografie i tożsamości⁶³. Dziś córka właściciela miałaby prawdopodobnie matkę i ojca bardzo dobrze zorientowanych w psychologicznych metodach wychowawczych i prawdopodobnie przeszłaby jakąś formę terapii, a więc zdobyłaby habitus emocjonalny, który pozwoliłby jej konkurować z powodzeniem na rynku małżeńskim i ekonomicznym. Co to znaczy dla naszego rozumienia stosunku między życiem emocjonalnym a klasą społeczną, pozostaje jeszcze do zbadania; pojawia się jednak sugestia, że kapitalizm robi z nas na potęgę Russowskich prostaczków nie tylko w tym sensie, że emocjonalne pòła działania wystawiły tożsamość na widok publiczny i publicznie o niej opowiadają, i nie tylko w tym sensie, że emocje stały się instrumentami klasowego zaszeregowania, ale również w takim sensie, że istnieją teraz nowe hierarchie emocjonalnego dobrego samopoczucia, rozumiane jako zdolność do osiągnięcia społecznie i historycznie usytuowanych form szczęścia i dobrobytu.

⁶³ Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt/M. 1990.

3. Romantyczne sieci¹

Zacznijmy *in medias res* — od filmu, który w czasie, gdy został nakręcony, cieszył całkiem sporym zainteresowaniem. Film Nory Ephron z roku 1998 pt. *Masz wiadomość* (*You've Got Mail*) jest opowieścią o właścicielce księgarni z literaturą dziecięcą, Kathleen Kelly, która w realnym życiu ma chłopaka, ale ma też platoniczny romans z kimś w sieci. Nie wie, kim jest jej internetowy przyjaciel, ale widzowie wiedzą, kto jest kim. Kiedy więc Joe Fox (Tom Hanks), właściciel ogromnej księgarni a la Barnes and Noble, wypycha z interesu Kathleen Kelly (Meg Ryan), my, widzowie, wiemy, że ci wrogowie są w sieci najlepszymi romantycznymi przyjaciółmi. Film rozwija się zgodnie z regułami gatunku „zwariowanej komedii”, gdy główni protagoniści przez cały film robią to, czego nie lubią, a ich stosunek zmienia się w niechciane zauroczenie, by w końcu poddać się wzajemnej miłości. Film jest internetową komedią romantyczną przez to, że kiedy Kathleen Kelly staje przed koniecznością wyboru między Joe Foxem (który ją pociąga i o którym wiemy, że ona mu się też podoba) a internetowym kochankiem, to wybiera tego drugiego, nie wiedząc, iż to jedna i ta sama osoba. Oczywiście, wszystko kończy się szczęśliwie, kiedy Kathleen to odkrywa. Sens tego jest prosty — w filmie *Ja internetowe* okazuje się

¹ Wykład powstał we współpracy z Nickiem Johnem.

o wiele bardziej autentyczne, prawdziwe i pełne współczucia niż Ja społeczne i publiczne, które łatwiej ulega lękowi przed innymi, reaguje na nich defensywnie i matacząc. W przeciwieństwie do romansu internetowego, w trakcie którego oboje mogą przed sobą wzajemnie odsłonić ukrywaną słabość i prawdziwą wielkoduszość, w „życiu realnym” oboje, Joe i Kathleen, pokazują sobie swoje najgorsze — przypuszczalnie fałszywe — Ja.

Na pierwszy rzut oka wydaje się to zaskakujące. Jeden z badaczy Internetu stawia pytanie: „Jak [mogą] romantyczne stosunki interpersonalne [...] zaistnieć w tej zdawałoby się bezdusznej i bezosobowej, globalnej matrycy komputerowej?”² Odpowiedź, jaką daje nasz film, jest prosta: Romans w sieci jest dlatego tak bezspornie wyższy od tego w realnym życiu, że anuluje ciało, umożliwiając przypuszczalnie pełniejszą ekspresję autentycznego Ja. Najwyraźniej Internet przedstawia się pozytywnie jako technikę uwalniającą od powłoki cielesnej, tak jak w tym filmie, który oparty jest na idei, że własne Ja można lepiej i bardziej autentycznie objawić, kiedy się je pokaże poza ograniczeniami wynikającymi z cielesnych interakcji. Ta idea pasuje z kolei do „głównego utopijnego dyskursu wokół techniki komputerowej”, który skupia się na „potencjale, jaki komputery oferują ludziom, aby mogli uciec od ciała [...]”. W kulturze komputerowej często przedstawia się cielesność jako nieszczęsną barierę w interakcji z komputerem i dla przyjemności, jaką to daje [...]. W cyberpiśarstwie o ciele często mówi się «mięso», martwe ciało, które otacza aktywny umysł stanowiący «autentyczne» Ja”³.

² Erich R. Merkle, Rhonda A. Richardson, *Digital Dating and Virtual Relating: Conceptualizing Computer Mediated Romantic Relationships*, „Family Relations”, 2000, nr 49, s. 187.

³ Deborah Lupton, *The Embodied Computer/User*, w: *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*, Mike Featherstone, Roger Burrows (eds.), Sage, London 1995, s. 100.

W tym poglądzie zatem brak ciała umożliwia rozwijanie się uczuć w autentycznej jaźni i przepływanie ich do wartościowszego obiektu, mianowicie do odcieleśnionej i prawdziwej jaźni innego. Jeśli jednak tak właśnie jest, to z punktu widzenia socjologii emocji stanowiłoby to spory problem, gdyż uczucia w ogóle, a romantyczna miłość w szczególności, są ugruntowane w cielesności. Spocone dłonie, przyspieszone bicie serca, zaczerwienione policzki, trzęsące się dłonie, zaciśnięte pięści, lzy, jękanie się — to tylko niektóre przykłady tego, jak głęboko ciało jest zaangażowane w doświadczanie uczuć, zwłaszcza miłości. Jeżeli zatem Internet anuluje lub bierze w nawias ciało, to jak może on nadać w ogóle jakiś kształt emocjom? A dokładniej — jak technika artykułuje na nowo cielesność i emocje?

Zaloty przez Internet

Randkowe strony internetowe stały się przedsięwzięciem wielce popularnym i dochodowym. W 1999 roku jedna z dwunastu dorosłych osób singli w Stanach Zjednoczonych próbowała wyswatać się przez Internet⁴, a amerykański portal match.com, który pojawił się już w 1995 roku, twierdzi, że ma ponad 5 milionów zarejestrowanych użytkowników i obecnie odwiedza go codziennie 12 milionów internautów⁵. Niełatwo uzyskać dokładne dane, ale wydaje się, że w każdym miesiącu na randkowe serwisy internetowe zagląda od 20 do 40 mi-

⁴ Stephanie Stoughton, *Log on, Find Love*, „The Boston Globe”, 11 lutego 2001.

⁵ Do dzisiaj, twierdzi serwis portalu internetowego match.com, że dzięki niemu miłość swojego życia znalazło 89 tysięcy ludzi i korzysta z niego ponad 12 milionów użytkowników z 246 krajów, mówiących 18 różnymi językami. Konkurencyjny serwis matchnet.com utrzymuje, że ma 9,5 miliona aktywnych członków.

lionów ludzi w samej tylko Ameryce⁶, w tym ponad milion osób powyżej 65 lat i starszych⁷. Przy miesięcznych opłatach za korzystanie z usług takich serwisów, wynoszących około 25 dolarów, są one także lukratywnym biznesem. W trzecim kwartale 2002 roku randkowe portale zaczęły przynosić największe dochody w kategorii płatnych serwisów internetowych, ponad 300 milionów dolarów rocznie. W ogólnym kontekście gospodarki internetowej strony randkowe i reklamy są złotym interesem, w trzecim kwartale 2002 roku dały dochód 87 milionów dolarów, o 387 procent większy niż w tym samym kwartale roku poprzedniego⁸.

W niniejszym wykładzie będę się zajmowała głównie tymi serwisami internetowymi, które pomagają ludziom w znalezieniu partnerów na czas dłuższy; mniej mnie interesują te miejsca w sieci, które mają wyraźnie seksualną orientację, a to z tego prostego powodu, że badam wyłącznie związek techniki i emocji⁹.

Wirtualne spotkania

W jaki sposób ktoś staje się gotów do podjęcia interakcji z internetowym serwisem randkowym? Jak w ogóle dochodzi do tego, że się jest gotowym na spotkanie z kimś wirtualnym? Aby można było mieć dostęp do szerokiej puli dostępnych potencjalnych partnerów, liczne serwisy zmuszają klientów do wypełnie-

⁶ David Brooks, *Love, Internet Style*, „New York Times”, 8 listopada 2003; Kathryn Wexler, *Dating Websites Get More Personal*, „The Miami Herald”, 20 stycznia 2004.

⁷ Catherine Saillant, *Internet Dating Goes Gray*, „Los Angeles Times”, 19 maja 2004.

⁸ Jennifer Davies, *Cupid's Clicks*, „San Diego Union Tribune”, 10 lutego 2002.

⁹ Dla potrzeb tego wykładu przepytalam mniej więcej 15 Izraelczyków i 10 Amerykanów. Mimo oczywistych różnic kulturowych między tymi dwoma próbkami uderzyła mnie nadzwyczajna konwergencja w kwestii używania randkowych serwisów internetowych i opinii na ich temat.

nia kwestionariusza zwanego „profilem”. Jeden z takich serwisów zachwala się: „Celem [kwestionariusza] jest wyposażenie cię w dodatkowe narzędzia pomocne w określeniu twojej (twojego) emocjonalnie najlepszej partnerki (najlepszego partnera), wyjście poza kwestie tylko fizyczne”¹⁰. Na bardzo popularnym portalu eHarmony.org, najszybciej rosnącym internetowym serwisie randkowym, kwestionariusz mający pomóc w zbudowaniu profilu użytkownika jest nie tylko zaprojektowany przez psychologa, ale również przez niego opatentowany. Jak widać, technika internetowa polega na intensywnym stosowaniu kategorii psychologicznych oraz założeń co do tego, jak należy rozumieć własne Ja i jak można budować kontakt towarzyski za pomocą przystawalności emocjonalnej. Tak oto eHarmony.com może się chwalić, że jest inny od „wszystkiego, czego doświadczyłeś przedtem. [...] Nasz Profil Osobowości [...] pomoże [...] ci [...] dowiedzieć się więcej o sobie i o twoim idealnym partnerze i pozwoli nam dopasować ci najbardziej odpowiedniego singla”. Serwis jest założony przez psychologa klinicznego, dra Neila Clarka Warrena, który utrzymuje, że zgromadził naukowe dowody (dotyczące m.in. osobowości, stylu życia, zdrowia emocjonalnego, opanowania gniewu, namiętności seksualnej) pozwalające mu na przewidywanie udanych małżeństw. Gdy już odpowiedziałeś na prawie 500 pytań i gotów jesteś uiścić opłatę członkowską, to możesz uruchomić program komputerowy wyszukujący profil kompatybilny z twoim. „Profil” jest to zatem komputerowa wersja tego, kim jesteś. Ten właśnie psychologiczny profil będzie dopasowywany do profili potencjalnych partnerów.

Tak więc, aby spotkać tego wirtualnego drugiego, własne Ja musi przejść przez długi proces refleksyjnej samoobserwacji, introspekcji, samoetykietowania

¹⁰ Judith Silverstein, Michael Lasky, *Online Dating for Dummies*, Wiley, New York 2004, s. 109.

i artykulacji gustów i opinii. Na przykład, match.com umożliwia zbudowanie własnego Ja z takich m.in. kategorii. Dział „Twój wygląd” obejmuje szczegółowy opis koloru własnych oczu (do wyboru mamy osiem możliwości), włosów (trzyście możliwości, np. „splcione w warkocz”, „utapirowane”, „rozwichrzone” czy „przerzucone”), tatuaży na ciele, a dział sugestywnie nazwany „Pochwal się trochę: co masz najładniejszego?” też daje spory wybór (pępek, nogi, usta itp.). Druga kategoria obejmuje „moje zainteresowania” i ma takie podtytuły, jak „Co robisz, gdy chcesz się dobrze zabawić?”, „Jakie są twoje ulubione miejscowe nocne lokale albo cele podróży wakacyjnych”, „Twoje ulubione przedmioty”, „Jak byś opisał swoje poczucie humoru?” czy „Jakie lubisz sporty lub ćwiczenia fizyczne?” albo „Jakie wspólne zainteresowania chciałbyś dzielić z innym?”. Kategoria dotycząca stylu życia zawiera bardzo szczegółowe pytania o dietę, ćwiczenia sportowe, palenie oraz picia alkoholu, czy się ma dzieci albo czy chciałoby się je mieć, czy się lubi zwierzęta domowe i jakie (ptaszki, koty, psy, rybki, zwierzęta egzotyczne, pchły, myszko-skoczki). Kolejna kategoria zajmuje się „wartościami”. Są w niej szczegółowe kwestionariusze dotyczące wiary i praktyk religijnych oraz przekonań politycznych. Inna kategoria zawiera serię pytań dotyczących upragnionej randki (powtarzają się pytania o wygląd, wykształcenie, religię, politykę, nałogi palenia i picia itp.). Dodatkowo można znaleźć takie pytania jak: „Co cię pociąga, a co odpycha?” (z następującymi możliwymi odpowiedziami: „kolczyki i inne ozdoby w różnych częściach ciała”, „długie włosy”, „literatura i sztuka erotyczna”, „pieniądze”, „burze z piorunami”, „władza”).

Krótko mówiąc, na internetowych serwisach randkowych użytkownik jest proszony równocześnie o obiektywne opisanie siebie samego oraz o przywołanie w wyobraźni i uściślenie swego wymarzonego ideału (miło-

ści, partnera i stylu życia). Owe procesy przedstawiania siebie i poszukiwania partnera opierają się całkowicie na psychologicznym dyskursie, i to w trzech co najmniej aspektach. Po pierwsze, własne Ja jest konstruowane przez rozbicie go na wyraźne kategorie gustów, opinii, osobowości i temperamentu, i w ten sposób przygotowane do spotkania innego na podstawie idei i ideologii przystawalności psychologicznej i emocjonalnej. To spotkanie wymaga sporej dozy introspekcji i zdolności wyartykułowania własnego profilu psychologicznego oraz tej drugiej osoby.

Po drugie, opracowanie profilu skłania Internet, tak jak inne psychologiczne formy kulturowe (programy talk-show, grupy wzajemnego wsparcia), by przekształcić prywatne Ja w publiczny pokaz. Ściślej, Internet sprawia, że prywatna jaźń staje się widzialna i publicznie pokazywana abstrakcyjnej i anonimowej widowni, która nie jest publicznością w Habermasowskim sensie tego słowa, lecz raczej zbiorowiskiem innych prywatnych jaźni. W Internecie *prywatne psychologiczne* własne Ja staje się publicznym pokazem.

Wreszcie, zgodnie z całą orientacją psychologiczną, Internet przyczynia się do tekstualizacji podmiotowości (omówionej szeroko w pierwszym wykładzie), tj. do takiego sposobu ujmowania siebie, w którym własne Ja jest uzewewnętrzniane i czynione obiektem (*objectified*) za pomocą środków wizualnych oraz języka.

Ma to z kolei cztery oczywiste konsekwencje: W celu spotkania się z inną osobą, trzeba się intensywnie skupić na sobie samym, na percepcji własnego Ja, oraz na własnym idealnym obrazie siebie samego i idealnym obrazie tego drugiego. Można powiedzieć, że internetowe serwisy randkowe wyostają poczucie własnej niepowtarzalności. Druga konsekwencja jest taka, że kolejność, w jakiej przebiegają tradycyjne interakcje roman-sowe, tutaj są odwrócone — zazwyczaj uczucie zauro-

czenia kimś poprzedzało wiedzę na temat tego kogoś, tu zaś wiedza poprzedza pociąg fizyczny i zauroczenie, a nawet samą fizyczną obecność¹¹. Obecnie w Internecie ludzie są odbierani najpierw jako pewien zbiór cech, a dopiero później mogą być — stopniowo coraz bardziej — obecni dla kogoś cieleśnie.

Trzecią konsekwencją jest to, że spotkanie organizuje się pod egidą liberalnej ideologii „wyboru”. Żadna znana mi technika nie zradyzalizowała w tak skrajny sposób pojęcia własnego Ja jako Ja „wybierającego” oraz idei, że romansowe spotkanie powinno być wynikiem wyboru najlepszego z możliwych. Wirtualna randka jest zatem dosłownie organizowana w ramach rynku.

Na koniec, Internet umieszcza każdą osobę poszukującą drugiej na rynku w warunkach pełnej konkurencji z innymi. Kiedy się rejestrujesz na takiej stronie randkowej, natychmiast ustawiasz się w sytuacji rywalizacji z innymi, których faktycznie możesz widzieć. Technika, jaką dysponuje Internet, sytuuje zatem jaźń w sposób kontradyktoryjny. Wymaga, aby zagłębić się w siebie, skupić się na własnym Ja w celu uchwycenia i zakomunikowania innym swej niepowtarzalnej istoty w postaci gustów, opinii, fantazji i emocjonalnej przystawalności. Z drugiej jednak strony Internet czyni również z własnego Ja towar wystawiony w sklepowej witrynie. Proces poszukiwania partnera za pomocą Internetu jest jednocześnie koniunkcją intensywnego subiektywizmu, przybierającego psychologiczną postać, oraz obiektywizacji spotkania za pomocą techniki i rynkowej struktury samego serwisu internetowego. Jest to zatem znaczące odejście od tradycyjnego pojmowania miłości. I tym chcę się teraz zająć.

¹¹ Aharon Ben-Ze'ev, *Love Online: Emotions on the Internet*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Ontologiczna autoprezentacja

Warren Susman¹² traktuje początek XX wieku jako punkt zwrotny w sposobach radzenia sobie z własnym Ja i jego prezentowaniem. Twierdzi on, że wskutek przeciwstawienia „osobowości” „charakterowi” własne Ja po raz pierwszy stało się czymś, co może być zmontowane, i czym można manipulować dla wywarcia wrażenia i kierowania wrażeniami. Według tego poglądu, ważną rolę w podkreślaniu świadomego kreowania siebie i wywierania wrażenia, obliczonego na spodobanie się innej osobie i uwiedzenia jej, odegrały kultura konsumenta i moda. Była to oznaka ważnej zmiany w dziewiętnastowiecznym rozumieniu własnego Ja, które nie było tak fragmentaryczne i mniej podatne na manipulację podyktowaną kontekstem, ponieważ kształtowało je holistyczne pojęcie charakteru.

Na pierwszy rzut oka Internet umożliwia kształtowanie jaźni o wiele bardziej giętkiej, otwartej i złożonej, będącej typowym przykładem jaźni ponowoczesnej (postmodernistycznej) z jej zdolnością do żartowania z siebie, autokreacji — aż po zakłamanie w manipulowaniu informacją dotyczącą jej samej.

Jednakże serwisy randkowe, które tu omawiam, różnią się od ponowoczesnego używania Internetu, składając one bowiem własne Ja do pojmowania siebie za pomocą technik psychologicznych. Zaiste, ponowoczesna jaźń składa się głównie ze świadomych manipulacji własnym ciałem, własnymi wzorcami językowymi, manierami i ubiorem. Odgrywane w Internecie i dzięki niemu dzieło autoprezentacji należy jednak do innego porządku, ponieważ posługuje się wyłącznie językiem, zwłaszcza językiem pisanym, i ponieważ nie jest adre-

¹² Warren J. Susman, *Culture as history: The Transformation of American Society in the Twentieth Century*, Pantheon Books, New York 1984.

sowane do konkretnego innego, ale raczej do ogólnej publiczności nieznanych, abstrakcyjnych kandydatów. Inaczej mówiąc, dzieło autoprezentacji ponowoczesnej jaźni zakłada i wymaga wyczulenia na różne konteksty społeczne i umiejętności odgrywania w nich różnych ról. W przypadku internetowych stron randkowych autoprezentacja ma charakter przeciwny — zakłada ruch do wnętrza, do najtrwalszego jądra jaźni (kim jestem i czego chcę?); jest ogólna i znormalizowana (przedstawiamy się za pomocą znormalizowanego kwestionariusza). Nie jest ona zależna od kontekstu czy osoby, w tym sensie, że celem profilu jest podanie prawdy o sobie bez względu na to, kto go będzie czytał. Dzieło autoprezentacji oddala się od czyjejś faktycznej obecności społecznej i jest dokonywane zarówno wizualnie jak i językowo nie dla kogoś wybranego i konkretnego, lecz dla uogólnionej i abstrakcyjnej widowni.

Podczas gdy ponowoczesna jaźń zakłada, że nie ma w niej żadnego stałego jądra, że jest tylko wielością ról, które może odgrywać, to jaźń wykreowana przez koniunkcję psychologii i techniki internetowej jest „ontyczna” w tym sensie, że ma ona swoje twarde, stałe jądro, które można uchwycić w wielości jej reprezentacji (kwestionariusz, fotografia, wymiana listów elektronicznych). Internet z zapalem ożywił stary kartezjański dualizm umysłu i ciała, z tym, że jedynym rzeczywistym *loco* myśli i tożsamości jest umysł. Mieć internetowe własne Ja to mieć Kartezjańskie *cogito* i uczestniczyć w świecie przez patrzenie nań spoza ścian własnej świadomości.

Paradoksem jest jednak to, że w tym procesie autoprezentacji wygląd fizyczny nabiera nowego i niemal dojmującego znaczenia w postaci fotografii umieszczanej zwykle obok (lub jako część) profilu.

Mimo odcieleśnienia aspektów Internetu piękno fizyczne i ciało są w nim stale powszechnie obecne,

ale teraz, ponieważ można je utrwalić, zachować na zawsze w fotografii i ponieważ te fotografie umieszczone są na rynku, gdzie konkurują z innymi podobnymi fotografiami, internetowe serwisy randkowe generują intensywne praktyki przekształcania własnych ciał. Jako że obraz (fotografia) zastępuje osobę, to wiele osób skłonnych jest do radykalnych nawet zmian swego wyglądu cielesnego. Jedna z użytkowników takich serwisów na przykład, dwudziestoletnia Sigal utrzymuje, że gdy uświadomiła sobie, że fotografie odgrywają bardzo ważną rolę w pierwszej selekcji, skłoniło ją to do zrzucenia 20 kg wagi. Albo inny przykład, Galia, trzydziestoletnia szefowa działu ogłoszeń mówi: „Tego lata chciałam poprawić swój profil, poszłam więc do siostry, która się na tym zna, a ona powiedziała, że chętnie pomoże mi poprawić mój wygląd. Poszłam więc do fryzjera, trochę schudłam, kupiłam nowe okulary i zmieniłam swoje fotografie”.

Przedstawiając się za pomocą fotografii, użytkownicy Internetu stawiają się dosłownie w sytuacji ludzi pracujących w przemyśle piękności jako modele i aktorzy. Stawiają się w sytuacji, w której: (1) muszą być nadzwyczaj wyczuleni na swój wygląd fizyczny, (2) ciało jest głównym źródłem wartości społecznej i ekonomicznej, (3) za pomocą ciała konkurują z innymi, i wreszcie (4) ciało i wygląd są wystawione na widok publiczny. Przypomina mi to pewien fragment, w którym pod koniec *Dialektyki oświecenia* Adorno i Horkheimer zwracali uwagę *à propos* tych rozważań. Analizując kulturę współczesną, zauważają: „Ciało jako podrzędne, zniewolone, zostaje raz jeszcze wyszydzone i odepchnięte, a zarazem jako to, co zakazane, urzeczowione, wyobcowane — jest obiektem pożądania”¹³.

¹³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łuksiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 256.

Językowa strona takiego profilu składania również użytkownika serwisu do ostrej rywalizacji z innymi; tutaj problem polega na zerwaniu ze sztaampą w profilu. Przykłady tej sztaampy można znaleźć w niewielkich ramkach zawierających tekst, który ma krótko charakteryzować najgłębsze ja użytkownika (znajdują się one obok jego zdjęcia). Przeczytałam 100 takich ramek. Zaskakuje fakt, że większość z nich zawiera te same przymiotniki opisujące daną osobę. „Jestem kobietą lubiącą się bawić, towarzyską, ufną”. „Jestem fajna i lubię się bawić, od niedawna samotna”. „Jestem towarzyska, pełna życia i lubię się bawić”. „No dobrze, niech tak będzie — lubię się bawić, jestem wesoła, niewielka, ciemnowłosa, ciemnooka, szalona”. „Jestem atrakcyjną, energiczną, lubiącą się bawić 39-letnią kobietą, która dobrze dba o tych, których kocha”. „O rany! — Co tu powiedzieć — kochająca się bawić, beztroska, beznadziejnie romantyczna”. Myślę, że to, co się tu dzieje, nie jest wcale tajemnicze. W procesie opisywania siebie czerpiemy określenia z kulturowych scenariuszy atrakcyjnych osobowości. Kiedy ludzie przedstawiają siebie innym, używając jedynie słów, wykorzystują ustalone konwencje i stosują je do siebie samych. Inaczej mówiąc, używanie języka pisanego do autoprezentacji stwarza, paradoksalnie, monotonię, ujednolicenie i urzeczowienie. Powiedziałam „paradoksalnie” dlatego, że kiedy ludzie wypełniają te kwestionariusze, chcą przecież wyrazić siebie i pokazać innym w całej swej wyjątkowości i niepowtarzalności.

Jest to problem dobrze znany wszystkim piszącym poradniki zawierania znajomości. Na przykład:

„Bez względu na to, czy jesteś mężczyzną czy kobietą, jeżeli wydajesz się jak każdy inny, to będzie bardzo trudno wystąpić komuś z jakimś listem do ciebie. Jak zaczniesz rozmowę z mężczyzną, który napisał tylko tyle, że szuka kobiety «miłej, bystrej, zabawnej, delikatnej, romantycznej, seksownej i wysportowanej»? Więc może mogłabyś powiedzieć: «Cześć,

jestem miła, bystra, zabawna, delikatna, romantyczna i wysportowana. Myślę, że doskonale do siebie pasujemy». Nie sądzę”¹⁴.

Poruszony tu problem bierze się z faktu, że gdy w autoprezentacji pośredniczy język, to ma ona ujednolicony charakter. Internet stwarza więc urzeczowienie, w nie-marksistowskim znaczeniu tego słowa, sprawia mianowicie, że ludzie traktują siebie i innych jak kategorie lingwistyczne; traktują abstrakcyjne pojęcia jakby były realnymi rzeczami. Wiąże się to też z Lukácsa definicją urzeczowienia, wedle której „pewien stosunek, pewne odniesienie między osobami nabiera charakteru rzeczowości (*Dinghaftigkeit*) i tym sposobem zyskuje pewną «widmową przedmiotowość», która w ścisłej, z pozoru całkowicie zamkniętej i racjonalnej strukturze sobie tylko właściwych prawidłowości zaciera wszelkie ślady swej zasadniczej istoty, jaką jest właśnie stosunek między ludźmi”¹⁵. Rzeczywiście, taka widmowa przedmiotowość, która podporządkowuje własne Ja językowym etykiety a interakcje społeczne technice, straszy w internetowych serwisach randkowych.

Posumujmy: Najbardziej udany profil psychologiczny wymaga, aby odejść od homogenicznej zbitki „lubię się bawić i jestem zabawna”, profil fotograficzny natomiast, przeciwnie, wymaga, aby wizerunek pasował do ustalonych kanonów piękności i sprawności fizycznej. Na powodzenie w sieci mogą zatem liczyć ci, którzy wyróżniają się oryginalnością językową oraz konwencjonalnością fizyczną.

¹⁴ Evan Marc Katz, *I Can't Believe I'm Buying This Book: A Commonsense Guide to Successful Internet Dating*, Ten Speed Press, Berkeley/CA 2003, s. 96.

¹⁵ György Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. Marek J. Siemek, BWF, PWN, Warszawa 1988, s. 199.

Standaryzacja i powtarzanie

Z problemami związanymi z homogenicznością i standaryzacją boryka się nie tylko autoprezentacja, niezliczone podobne problemy nękają także samo romantyczne spotkanie. Problemów tych następcą już niebawem długa lista potencjalnych kandydatów ukazująca się, gdy tylko ktoś określi, jaki ma być pożądanym partner. Choć można podać wiele kryteriów, są one jednak ograniczone pod względem liczbowym. Zdając sobie sprawę jak ogromnymi bazami danych dysponują wielkie serwisy randkowe, nie można się dziwić, iż typowe wyszukiwanie da w rezultacie bardzo wielu potencjalnych kandydatów. Jeżeli ktoś na przykład szuka blondynki, szczupłej, nie palącej, poniżej 35 lat i z wyższym wykształceniem, to bez wątpienia otrzyma wielką liczbę kobiet odpowiadających temu opisowi. Sam rozmiar oczekujących interakcji zmusza szukającego do zastosowania technik zarządzania i sprawia, że będzie musiał powtarzać spotkania zarówno wirtualne w sieci (online), jak i rzeczywiste (offline). Rozważmy przypadek Artemis, 33-letniej pani, której profil wisi w Internecie od sześciu lat. Artemis jest tłumaczką tekstów technicznych. Do pracy używa komputera i ponieważ pracuje w domu, może faktycznie stale zajmować się ogromną pulą mężczyzn zainteresowanych jej profilem. Jej kartę z profilem odwiedziło 26 347 osób i, jak pisze w swoim blogu, „mój profil jest ciągle odwiedzany i ja także ciągle zaglądam na strony innych ludzi”. Aby poradzić sobie jakoś z zalewem wirtualnych spotkań, umieściła profile interesujących ją mężczyzn w odrębnych folderach w swoim komputerze, inaczej bowiem, jak mówi, „trudno byłoby się połapać”. Liczba interakcji jest tak wielka, że same serwisy wprowadziły pewne techniki i znaczniki w celu ułatwienia ludziom poruszania się wśród tak ogromnej liczby ludzi, jak „gorące

listy”, gwiazdki i inne graficzne oznaczenia, mające mówić, że dany profil jest „gorący”. Decydują tu prawa wielkich liczb i chyba zmieniły one znacząco sposób przebiegu romansów. Nie inaczej niż to było w dziedzinie produkcji i gospodarki na przełomie XIX i XX wieku, ludzie teraz na arenie stosunków romansowych stają wobec problemu, jak postępować z o wiele większym wolumenem i szybkością romansowej „produkcji”, wymiany i konsumpcji. Ze względu na same rozmiary interakcji wielu użytkowników wysyła na przykład znormalizowaną wiadomość do wszystkich, którymi się zainteresowali, sprawiając, że cały proces przypomina telemarketing. Przykład z poradnika umawiania się przez Internet: „Alex ma nawet taką ściągawkę z wpisanym miejscem zamieszkania, zajęciem i listą ukończonych szkół, którą tylko uzupełnia o szczegóły przed wysłaniem jako odpowiedź na każdy pierwszy list”¹⁶.

Z powodu ilości i częstości spotkań, rozmowy i randki nieuchronnie nabierają charakteru realizacji pewnego scenariusza, a w rozmowach padają te same pytania i odpowiedzi oraz opowiada się w kółko te same dowcipy. Pisząc o tych randkach, Artemis, którą już poznaliśmy, notuje na swoim blogu:

„Znam te rytuały bardzo dobrze. Począwszy od faktu, że mam niemal «mundur» na taką randkę w ciemno. Zależnie od pogody — każdy okres i pora roku ma swój mundurek. Zwykle lubię dżinsy i jakąś ładną bluzkę, coś, w czym dobrze wyglądam i dobrze się czuję. [...] W większości przypadków nie oczekuję zbyt wiele i *nie jestem bardzo podniecona*. Dokładnie wiem, co będzie”.

Rozmiary interakcji sprawiają, że aktorzy sięgają do ograniczonego repertuaru gestów i słów, które — zwyczajowo powtarzane — szybko stają się czymś, na co się patrzy ze zrezygnowaną autoironią. Jest tak dlatego, że sporo tego uroku, jaki tradycyjnie wiązaliśmy z przeży-

¹⁶ Evan Marc Katz, *I Can't Believe...*, cyt. wyżej, przypis 14, s. 108.

waniem romantycznej miłości, odnosimy do gospodarki rzadkimi zasobami, która może wywoływać uczucie nowości i podniecenie.

Przeciwnie jest w Internecie, panuje w nim duch gospodarki obfitością, w której jaźń musi wybierać i maksymalizować swoje opcje, jest zmuszona stosować rachunek kosztów i korzyści oraz techniki efektywności. Szczególnie uderzające jest to w najnowszym wydaniu serwisów randkowych, gdzie wprowadzono tzw. szybkie dobieranie (*speed-matching*). Oto jak match.com reklamuje szybkie dobieranie: „Szybkie dobieranie jest nowym, ekscytującym sposobem na spotkanie się mimochodem w sieci przez miejscowych singli, którzy siedzą w domu, są w biurze lub podróżują z laptopem. Zobaczysz zdjęcie i profil ewentualnego partnera zanim porozmawiasz z nim telefonicznie przez cztery minuty”. Jest się poproszonym o wybranie odpowiedniej sesji z listy o stałych terminach, na przykład — niedziela, 6 października o 18-ej. Sesje są faktycznie podzielone na marketingowe nisze: „Samotni żydzi”, „Nastawieni na małżeństwo”, „Samotni katolicy”, „Niedawno rozwiedzeni”, „Miłośnicy podróży”, „Miłośnicy turystyki”, „Zapaleńcy ćwiczeń fizycznych” itp. Gdy już wybrałeś niszę, rejestrujesz się na sesję w określonym dniu i godzinie, kiedy to będziesz mógł z każdą sześciu osób porozmawiać przez cztery minuty. W tym czasie komputer będzie symulował rozmowę na żywo pokazując odpowiednie fotografie. Podczas rozmowy na monitorze komputera widoczny będzie tykający zegar. Kiedy skończą się cztery minuty, połączenie zostanie automatycznie przerwane, a ty będziesz poproszony o wypełnienie „karty wyników” z trzema rezultatami — „tak”, „nie”, „może”. Potem przechodzisz do następnej randki, itd. aż skończy się czas sześciu wirtualnych spotkań.

Szybkie dobieranie rozwinęło się z oczywistej potrzeby maksymalnego wykorzystania czasu i poprawy

efektywności przez precyzyjny dobór populacji i ograniczenie interakcji do dokładnych i krótkich ram czasowych. Stanowi to doskonałą ilustrację tego, co Ben Agger nazywa „szybkim kapitalizmem”. Ma on dwie cechy: pierwsza — technika kapitalistyczna skłania do redukcji czasu w celu zwiększenia wydajności ekonomicznej; druga — kapitalizm prowadzi do zburzenia granic i odebrania ludziom prywatnej przestrzeni i prywatnego czasu. W szybkim kapitalizmie owe dwie cechy splatają się ściśle ze sobą w miarę jak technika i towar kolonizują czas i przestrzeń¹⁷.

W technice internetowej zlewają się dwie główne logiki kulturowe lub sposoby werbowania jaźni: psychologiczna i konsumpcjonistyczna. Opierając się na logice konsumpcjonizmu i psychologii i ją stosując, Internet radykalizuje postulat, że każdy znajdzie dla siebie najlepszy (psychologiczny i ekonomiczny) układ. Mówiąc dokładniej, używa się kategorii psychologicznych do wintegrowania romansowych spotkań w konsumpcjonistyczną logikę coraz bardziej wąskich, określonych i wyrafinowanych gustów. Konsumpcjonizm jest tu wykorzystany do poprawy jakości przyszłego (romansowego) układu. W poradniku zawierania internetowych znajomości czytamy: „Im większe masz doświadczenie, tym masz bardziej wyrafinowany smak i mniej osób jesteś skłonny brać pod uwagę”¹⁸. Przykładem może być znowu znana nam Artemis. „Szukam kogoś, czegoś, co pewnie w ogóle nie istnieje, bo jest bardzo, bardzo specyficzne. Powinien to być ktoś błyskotliwy, najlepiej z dziedziny nauki. Ale ktoś bardziej skomplikowany od tych, których czasem mogę zobaczyć na ich kartach czy na czacie. Muszą się sprawdzić w pisaniu”. Zgodna z logiką kultury konsumenta technika umożliwia i nawet

¹⁷ Ben Agger, *Speeding up Fast Capitalism: Cultures, Jobs, Families, Schools, Bodies, Paradigm*, Boulder/CO 2004.

¹⁸ Evan Marc Katz, *I Can't Believe...*, cyt. wyżej, przypis 14, s. 103.

ulatwia rosnącą konkretyzację i wyrafinowanie gustów. W przeciwieństwie do potrzeb, które są trwałe, wyrafinowanie jest z natury niestabilne — jako że odpowiedź na najlepsze danie może być danie jeszcze lepsze. W świecie randek proces doskonalenia smaku ma jedną ważną implikację — proces poszukiwania partnera jest z natury niestabilny — mieć lepszy smak to dokładnie to samo, co szukać sposobów na poprawę swojej pozycji na rynku.

Weźmy dwa przykłady. Pierwszym jest Bruce, 41-letni projektant oprogramowania komputerowego mieszkający w Nowym Jorku:

Pytający: Kiedy przeglądasz profile, które mogą cię zainteresować, to jak dokładnie dochodzi do tego, że decydujesz się na skontaktowanie się z którąś z nich? Chodzi mi o to, że powiedzmy jedna z kobiet, której profil przejrzałeś, jest przystojna, ale nie ma dokładnie takiego zawodu czy wykształcenia, które chciałbyś, co wówczas robisz? Czy się z nią kontaktujesz?

Bruce: Nie. Istnieje tak wielki wybór, jak mówiłem wcześniej, nieskończony wybór, że — hmm — po co się przejmować? Będę się kontaktował tylko z tymi, które dokładnie odpowiadają temu, co chcę.

Drugim przykładem jest Avi, 27-letni programista komputerowy mieszkający w Izraelu, który z serwisów randkowych korzysta od paru lat i który, używając ich intensywnie przez parę miesięcy, coraz bardziej się do nich rozczarowuje. Uważa on, że problem z Internetem polega na tym, iż ludzie zaczynają mocno pragnąć kogoś, kto jest — jak on to ujmuję — „z wyższej ligi”, wartościowszy od nich samych. Nie chcą się zadowolić kimś, kto jest z nimi porównywalny. Zamiast tego, ponieważ dane im było oglądać profile wielu ludzi, którzy grają w wyższej lidze, i ponieważ Internet daje złudzenie, że można łatwo do nich dotrzeć, ludzie uznają, iż trzeba o takich zabiegać, a nie o tych, których mogą dostać. Avi dodaje, że jeśli jakaś kobieta jest nim zainteresowana,

to czyni ją to automatycznie podejrzaną i przyczynia się do zahamowania jego zainteresowania i ochoty na nią, gdyż — jak mówi — należy wnioskować, że gra ona w lidze niższej niż on. Inaczej mówiąc, Avi uważa, że ludzie poszukują lepszej wartości niż mogą dostać i w tym procesie doskonałą swój gust oraz nie chcą zadowolić się układem, o którym sądzą, że zawsze mogą go poprawić. Internet umożliwia taki proces negocjowania w sposób bezprecedensowy z prostego powodu — każdy może sobie obejrzeć dokładnie rynek potencjalnych partnerów. Podczas gdy w świecie realnym rynek partnerów pozostaje wirtualny — nie można go zobaczyć, jest utajony i tylko zakłada się, że istnieje, w sieci rynek ten jest realny i dosłowny, bynajmniej nie wirtualny, gdyż użytkownicy Internetu mogą faktycznie widzieć rynek potencjalnych partnerów.

Dość interesujący jest fakt, że większość użytkowników zdaje sobie sprawę z tego, iż internetowe umawianie się zmienia randki w transakcje ekonomiczne. Faktycznie, ekonomiczne metafory i analogie szeroko zdominowały narracje o rzeczywistych spotkaniach, jakie nastąpiły po interakcjach internetowych. Większość moich rozmówców w Izraelu i w Stanach Zjednoczonych, jeśli nie wszyscy, podkreślała, że takie prawdziwe randki wymagały od nich „promocji siebie” i postępowania jak podczas wywiadu, w którym byli na zmianę odpowiadającymi i pytającymi. Na przykład, Galia:

Pytający: Korzystałaś kiedyś z [jakiegoś internetowego serwisu randkowego]?

Galia: Niestety, tak.

Pyt.: Zabrzmiało tak, jak byś nie bardzo go lubiła.

Galia: Nie. Nie chodzi o serwis. Idzie o umawianie się, którego nie znoszę. Widzisz, jestem osobą towarzyską, ekstrawertyczką. Nie mam nic przeciwko rozmawianiu z ludźmi. Ale tu musisz robić z siebie towar na sprzedaż, musisz się pokazać z najlepszej strony, musisz zadawać pytania szybko, aby

odkryć kim on jest. Musisz sprzedać się jak najlepiej, nie wiedząc kim jest ta osoba, nie znając słuchaczy, do których się zwracasz.

Pyt.: Co masz na myśli, mówiąc „towar na sprzedaż”?

Galia: W gruncie rzeczy, musisz się sprzedawać. Nie mam z tym problemu, ale musisz stanąć w obliczu tego faktu, że musisz to zrobić. Gdyż jedynym celem spotkania, rozmowy jest „Czy chcemy się widywać nadal?” Jako para.

Pyt.: Jak siebie sprzedajesz?

Galia: W gruncie rzeczy jestem osobą szczerą. Ale [kiedy jestem na takiej randce] muszę się stale uśmiechać i być bardzo, bardzo miłą. Nie wypowiadam opinii skrajnych, chociaż moje opinie są skrajne i jestem ekstremistką.

Pyt.: Dlaczego więc nie lubisz tej procedury?

Galia: Myślę, że umknął mi pewien istotny składnik całej tej sprawy. Ja rzeczywiście nie lubię randek, tego całego umawiania się. W 99 procentach przypadków po prostu źle się czuję. Robię to, bo naprawdę chcę kogoś spotkać, bo już jestem zmęczona takim samotnym życiem. Ale męczy mnie także spotykanie się z tyloma ludźmi, opowiadanie tych samych dowcipów, zadawanie tych samych pytań i siedzenie z przyklepionym uśmiechem na twarzy.

Tu mamy coś nowego. Internet konstruuje poszukiwanie partnera dosłownie jak na rynku, czyli mówiąc dokładniej, formalizuje poszukiwanie partnera w sensie ekonomicznej transakcji — przekształca własne Ja w wykreowany publicznie produkt, konkurujący z innymi na otwartym rynku, którym rządzi prawo podaży i popytu. Sprawia, że spotkanie jest rezultatem bardziej lub mniej stabilnego zbioru preferencji, że proces poszukiwania jest obarczony przez problem skuteczności, że spotkania stają się niszami rynkowymi, że do profili (tj. osób) przywiązuje się (bardziej lub mniej) stałe ekonomiczne wartości, tak iż ludzie martwią się o swoją wartość na tym rynku i pragną poprawy swojej na nim pozycji. Wreszcie, sprawia, że ludzie doskonale zdają sobie sprawę z aspektu kosztów–korzyści swego poszukiwania, zarówno w kategoriach czasu, jak w znacze-

niu maksymalizacji cech poszukiwanej osoby. Te właściwości szukania moi rozmówcy wyraźnie odczuwają, nawet gdy nie potrafią ich określić. Nie uszło z pewnością państwa uwagi, że rozmowy dotąd przeze mnie cytowane zawierają kombinację zmęczenia i cynizmu, cynizmu który jest także dominującym tonem w innych wywiadach. Idąc za sugestią filozofa Stanleya Cavella, powiedziałabym, że ton jest sprawą wielkiej wagi, ponieważ wskazuje na ogólną emocjonalną organizację doświadczenia. Cynizm jest znakiem radykalnego odejścia od tradycyjnej kultury romantyczności i rezultatem rutyny wynikającej z samej wielości spotkań oraz rynkowej struktury i kultury panujących w internetowych serwisach randkowych. Cynizm jest szczególną strukturą uczuć, które wyłaniają się z właściwości świadomości i działania zwłaszcza w społeczeństwach późnego kapitalizmu. Myślę, że taki cynizm miał na myśli Adorno, kiedy mówił, że w kulturze współczesnej konsumenci czują się zmuszeni do kupowania i używania reklamowanych produktów, nawet wówczas i w tym samym momencie, w którym *przejrżeli* oszustwo. Podejrzewać i być posłusznym — oto jest, powiada nam Adorno, dominująca postawa konsumenta produktów w społeczeństwach późnego kapitalizmu. Do cynizmu najchętniej ucieka się ten, kto przejrzał i wie, że nie powinien czegoś robić, aliści do robienia tego wciąż czuje się zmuszony. Ten przymus „robienia czegoś”, mimo iż „się przejrzało”, wskazuje na fakt, że — odwołując się do Žižka — „iluzja nie tkwi po stronie wiedzy, jest ona po stronie samej rzeczywistości — tego, co ludzie robią”¹⁹.

Mamy tu więc radykalne odejście od kultury miłości i romantyczności, która przeważała w wiekach XIX i XX. W swoim studium o kategoriach kulturo-

¹⁹ Slavoj Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. Joanna Bator, Paweł Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 48.

wych, za pomocą których ludzie nadawali sens „miłości od pierwszego wejrzenia”, Schurmans i Dominicé twierdzą na podstawie pogłębionych wywiadów ze stu pięćdziesięcioma osobami, że przeżycie *le coupe de foudre* (miłość od pierwszego wejrzenia, po francusku dosłownie „grom z jasnego nieba”) zawiera kilka powtarzających się elementów²⁰: Jest doświadczeniem jedynym w swoim rodzaju, wybucha nagle i niespodziewanie w którymś życiu; jest niewytłumaczalne i irracjonalne; pojawia się natychmiast po pierwszym spotkaniu i, mogę dodać, nie opiera się na żadnym poznaniu, żadnej zebranej wiedzy o drugiej osobie. Zakłóca codzienne życie i odbiera się je jako głębokie wzburzenie duszy. Do jego opisu używa się metafor: gorączka, magnes, piorun, prąd elektryczny, które wskazują na jakąś siłę przemożną i nieodpartą. Myślę zatem, że Internet oznacza radykalne odejście od takiej tradycji miłości.

Podczas gdy miłość romantyczną charakteryzuje ideologia spontaniczności, Internet wymaga racjonalnego sposobu wyboru partnera, sprzecznego z ideą miłości jako niespodziewanej epifanii, wybuchającej w którymś życiu wbrew woli i rozumowi. Po drugie, podczas gdy tradycyjna miłość romantyczna jest silnie powiązana z pociągiem seksualnym, zwykle wywołującym obecnością dwóch fizycznych, materialnych ciał, Internet opiera się na bezcielesnej interakcji tekstowej. W rezultacie w Internecie racjonalne poszukiwanie zyskuje przewagę zarówno czasową, jak i pod względem dostępności nad tradycyjnym pociągiem fizycznym. Po trzecie, miłość romantyczna zakłada bezinteresowność, czyli całkowite oddzielenie sfery sentymentu i emocji od sfery instrumentalnego działania. Technika internetowa zwiększa instrumentalizację interakcji roman-

²⁰ Marie-Noëlle Schurmans, Loraine Dominicé, *Le coupe de foudre amoureux: essai de sociologie compréhensive*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.

sowych przez premiowanie „wartości”, jaką ludzie nadają sobie i innym na zorganizowanym rynku. Miłość jest irracjonalna, przez co chce się powiedzieć, że nie trzeba mieć żadnej rozumowej lub empirycznej wiedzy, by wiedzieć że to jest właśnie ten jedyny (ta jedyna). Internet natomiast sprawia, że wiedza o kimś wyprzedza uczucia w porządku czasowym, jak też z uwagi na ważność. Wreszcie, idei miłości romantycznej często towarzyszy idea niepowtarzalności osoby kochanej. Wyjątkowość należy do istoty gospodarowania dobrami rzadkimi, z czym mamy do czynienia w przypadku namiętności romantycznej. Tymczasem, jeśli Internet ma duszę, to jest nią obfitość i wymiennność. Dlatego randki internetowe wprowadziły do królestwa romansowych spotkań zasady masowej konsumpcji opartej na gospodarce obfitości, nieskończonym wyborze, skuteczności, racjonalizacji, kierowaniu ofert do wybranych odbiorców i standaryzacji.

Nie ulega więc wątpliwości, że jesteśmy świadkami poważnej zmiany w romansowej wrażliwości. Wygląda nawet na to, że nastąpił jakościowy skok w porównaniu z sytuacją opisaną przeze mnie w *Consuming the Romantic Utopia* (*Konsumowanie romantycznej utopii*). W książce tej odmalowałam sytuację, w której kapitalizm konsumencki nasilił raczej, a nie zniszczył kluczowe doświadczenie romansu. Pragnienie „zabawy”, chęć eksperymentowania z nowymi formami swobody seksualnej oraz poszukiwanie emocjonalnej intymności systematycznie pracowały w ramach przemysłu rozrywkowo-próżniaczego aż stało się trudne do rozwikłania, gdzie mamy do czynienia z uczuciami romantycznymi, a gdzie z doświadczeniem konsumenckim. Nie możemy przeto — dowodziłam tam — przyjmować, że królestwo towarów zdevaluowało królestwo uczuć. Sytuacja, którą tutaj opisuję, jest jakościowo różna. Relacje romansowe nie tylko są organizowane wewnątrz

rynku, ale same stały się towarem produkowanym tańszmowo, w dużych ilościach, tanio, wydajnie, do szybkiej konsumpcji. W rezultacie słownik emocji jest teraz coraz bardziej dyktowany przez rynek.

Nawiasem mówiąc, wygląda na to, że projektanci internetowych serwisów randkowych przeczytali i zastosowali co do joty ponurą diagnozę twórców teorii krytycznej, Adorna i Horkheimera. Racjonalizacja, instrumentalizacja, totalna administracja, reifikacja, fetyszyzacja, utowarowienie i Heideggerowskie „wciśnięcie w ramę” — jakby wyskakują z danych, które zebrałam. Internet doprowadza proces racjonalizacji emocji i miłości do takiego poziomu, jaki nie śnił się w najgorszych snach twórcom teorii krytycznej.

Aliści, choć jest to bardzo kusząca i oczywista krytyka, chciałabym się jej sprzeciwić. Dokładniej, chciałabym się sprzeciwić temu, co nazwałam paradygmatem „czystej krytyki”. Mam nadzieję, że wybaczą mi państwo posłużenie się tutaj terminami i argumentami, jakich użyłam już w książce *Oprah Winfrey and the Glamour of Misery* (*Oprah Winfrey i splendor niedoli*). Jako że nie znalazłam żadnego powodu do zmiany opinii w tej kwestii, to i nie widzę potrzeby zmiany moich sformułowań²¹.

Tradycyjna krytyka, zwłaszcza tego rodzaju, jaki często praktykuje się w studiach o kulturze, cechuje się tym, co proponuję nazywać „tęsknotą za czystością”. Zaiste, jeżeli wielu krytyków kultury przyznaje jej spore znaczenie, to dlatego, że widzą w kulturze dziedzinę, w której możemy (i powinniśmy) artykułować idee piękna, moralności i polityki.

Czysta krytyka podciąga kulturę pod sferę polityczną i dlatego stała się krytyka w dużym stopniu wyli-

²¹ Dalej powtarzam myśli albo wręcz cytuję fragmenty z ósmego rozdziału mojej książki: *Oprah Winfrey and the Glamour of Misery*, Columbia University Press, New York 2003.

czanką sposobów, w jakie kultura coś emancypuje albo represjonuje, dostarcza „śmiecie” albo „skarby”. Jest to stanowisko, które grozi zubożeniem naszej analizy kultury. Jest zubażające, ponieważ — używając przekonujących słów Barbary Johnson — krytyka powinna pozostawić „miejsce na niespodziankę; [...] dla kogoś lub czegoś, co cię zaskoczy i powie «Stań z boku, chcę mówić»”²². Do tego, aby kulturowe teksty i praktyki mogły nas zaskakiwać, musimy przestać redukować je do ich zdolności (albo niezdolności) dostarczania nam jasnych politycznych lub moralnych stanowisk wobec świata.

Drugą wadą czystej krytyki jest to, że chce być ni mniej, ni więcej tylko *totalnym* punktem widzenia. Kiedy twierdzę, że dana praktyka kulturowa (program telewizyjny, technika internetowa itp.) jest szkoldliwa dla sprawy, powiedzmy, mniejszości czy kobiet, to twierdzę tak z punktu widzenia ekonomicznej, politycznej czy domowej sfery społecznej. Inaczej mówiąc, taka krytyka możliwa jest przy założeniu, że jedna sfera (kulturowa) zarówno odzwierciedla, jak i kształtuje inne sfery społeczne (ekonomiczną, polityczną, domową), oraz odnosi się do nich funkcjonalnie i dialektycznie przez powiązanie ze strukturalnie głębszą logiką społeczną. Założenie, że kulturę powinno się analizować z punktu widzenia wszystkich sfer społecznych i że to od społeczeństwa zależy, jaką jest kultura częścią całości, jest kamieniem węgielnym teorii krytycznej.

W przeciwieństwie do tego, uważam, że nie ma bezpośredniej ciągłości między sferami społecznymi i że nie muszą one koniecznie odzwierciedlać się jedna w drugiej. Znaczy to, że nie możemy wiedzieć *a priori*, jak

²² Imre Salusinszky, Jacques Derrida, *Criticism in Society: Interviews with Jacques Derrida, Northrop Frye, Harold Bloom, Geoffrey Hartman, Frank Kermode, Edward Said, Barbara Johnson, Frank Lentricchia, and Hillis Miller*, Methuen, New York 1987, s. 159.

się symbole i wartości „zachowają” w sferze socjalnej, politycznej czy ekonomicznej. Jest to bardzo istotne z powodu słynnego problemu niezamierzonych skutków, który błyskotliwej analizie poddał Max Weber — zasady działania, idee i wartości, jakie powstają w jednej sferze (np. religijnej), mogą zrodzić w sferze innej (np. ekonomicznej) coś całkiem innego od tego, do czego były przeznaczone. Mówiąc prościej: to, co może być przejawem zacofania w jednej sferze (np. ekonomicznej), w innej (np. kulturowej) może być wyrazem postępu i *vice versa*²³.

Trzecim problemem ujmowania analizy kultury w kategoriach krytyki politycznej jest to, że ponieważ kultura i polityka używają języka w różny sposób, będą musiały nieuchronnie się ze sobą zderzyć. Polityk ma obowiązek używania języka w trybie odnoszenia, odnosząc się do dziedziny *praxis*, w której buduje się drogi i toczy wojny, zajmując jasne stanowisko wobec „rzeczywistości” (na przykład polityk musi jasno powiedzieć, czy jest za podnoszeniem czy za obniżaniem podatków). Poemat czy film nie ma natomiast obowiązku odnoszenia się do rzeczywistości i nie można mu zarzucać, że ją zniekształca. Co więcej, poemat czy film może właśnie to robić, tzn. mówić w tym samym czasie dwie sprzeczne rzeczy (np. chwalić zarazem indywidualizm i wspólnotę, miłość i obowiązek) bez narażenia się na zarzut gwałcenia norm komunikacji. Ponadto, polityk ma obowiązek mówić prawdę i wysuwać słuszne twierdzenia (może oczywiście kłamać lub się mylić, ale za swoje słowa i czyny zawsze będzie rozliczony), gdy tymczasem poemat lub film jest wobec kwestii prawdziwości obo-

²³ Oto jeden z wielu przykładów: Na przełomie XIX i XX wieku kapitaliści, martwiący się, jak zaspokoić rosnący popyt na towary, zaczęli zatrudniać kobiety placąc im na tych samych stanowiskach o wiele mniej niż mężczyznom. Ta jawna nierówność ekonomiczna dała wielki impet ruchowi feministycznemu. Zob. Eric J. Hobsbawm, *The Age of the Empire, 1875-1914*, Pantheon Books, New York 1987.

jety. Możemy krytykować jakiś film za zbyt realizm albo za jego niedostatek, ale nie miałoby sensu krytykowanie filmu czy powieści za „kłamstwo” na temat inflacji lub bezrobocia albo za niezrozumienie tych zjawisk. Na tej samej zasadzie nie jest tak jednoznaczne, jak się niekiedy wydaje, stosowanie kryteriów politycznych do oceny kultury popularnej z tego prostego powodu, że popularne teksty są często świadomie i celowo dwuznaczne, ironiczne, refleksyjne, pełne sprzeczności i paradoksalne. Wszystkie te cechy są też właściwościami telewizji, nie mniej niż innych tworców kulturowych, co z kolei wykracza poza pole polityki, przynajmniej w jej tradycyjnym rozumieniu²⁴. Jakkolwiek nikt nie kwestionuje tego, że kultura jest pewnym rozszerzeniem naszych stosunków społecznych — w jej systemowych przemilczeniach, domknięciach i przeciwieństwach — nie może całkowicie zawierać się w tym, co polityczne, czy dawać się pod nie podciągać.

Istnieje wreszcie pewien zasadniczy problem z podciąganiem kultury pod politykę — co zrobić z faktem, że politycy często potępiają krytyków za olimpijski dystans, który jest coraz bardziej nie do utrzymania w epoce rządzonej niepodzielnie przez demokrację w kulturze. Odrzucenie jazzu przez Adorno jest tylko najsłynniejszym przykładem takiego radykalnego (i błędnego) oderwania się od konkretnych doświadczeń i znaczeń, z których wyrasta kultura. Krytyka jest najpotężniejsza wówczas, gdy odchodzi od olimpijskiej czystości i ugruntowuje się w konkretnych praktykach kulturowych zwykłych aktorów. Pociąga to za sobą w sposób nieunikniony „kompromis” z czystością. A potrzeba takiego kompromisu jest tym większa, kiedy

²⁴ To jest stanowisko Nussbaum w jej sporze z Andrea Dworkinem i Catharine McKinnon. Zob. Martha C. Nussbaum, *Objectification*, w: tenże, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York 1999; rozprawa *Objectification* ukazała się najpierw w „Philosophy and Public Affairs”, 1955, nr 24 (4), s. 249-291.

— jak w późnym kapitalizmie — krytycy współczesnej kultury przez przypadek lub z konieczności skazani są na umiejscowienie się na tej właśnie utowarowionej arenie, którą krytykują. W odróżnieniu od dziewiętnastowiecznych intelektualistów, którzy mogli krytykować kapitalizm, znajdując się „gdzieś” poza jego zasięgiem, jedynie paru współczesnych krytyków można by znaleźć poza zakresem kapitalistycznych instytucji i organizacji. Nie znaczy to, że powinniśmy rezygnować z krytyki i akceptować dominację kapitalizmu we wszystkich sferach społecznych. Implikuje natomiast, że powinniśmy opracować strategie interpretacyjne, które będą równie sprytne jak siły rynkowe, którym chcemy się sprzeciwić. Wpływowa jest taka krytyka, która wywodzi się z dogłębnego zrozumienia przedmiotu krytyki. Chodzi mi zatem stanowczo nie o odrzucenie krytyki, lecz o uprawianie takiej krytyki, która nie stanie się „wylizaniem sposobów”, w jakie kultura promuje (skutecznie albo chybiając celu) określone programy polityczne (równość, emancypację, przejrzystość).

W istocie, moja sugestia jest zgodna z celami teorii krytycznej, której metodą jest immanentny krytycyzm, który „rozpoczyna od conceptualnych zasad i standardów przedmiotu oraz rozwija ich implikacje i konsekwencje”. Jak twierdzi David Held, krytyka postępuje, że tak powiem, „od wewnątrz i ma nadzieję uniknąć w ten sposób zarzutu, że jej pojęcia narzucają nieistotne kryteria oceny przedmiotu”²⁵. Niestety, takie rozumienie teorii krytycznej nie jest dostatecznie brane pod uwagę; nie mam pewności, czy sam Adorno zawsze je stosował.

Model „krytyki immanentnej” najlepiej opracował filozof polityki Michael Walzer, który w dającej wiele do

²⁵ David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley 1980, s. 183–184.

myślenia książce *Sfery sprawiedliwości*²⁶ twierdzi, że do różnych sfer społecznych (powiedzmy, rodziny albo rynku) powinniśmy stosować różne zasady sprawiedliwości. Jest tak dlatego, że każda sfera zawiera inny rodzaj dóbr (powiedzmy, miłość albo pieniądze), które należy dystrybuować odmiennie. Walzer doskonale argumentował za różnymi „sferami” sprawiedliwości, czyli za ideą, że różne sfery społeczne ożywają różne zasady co do tego, co jest wartościowe, i jak sprawiedliwie dzielić zasoby takich dóbr. W dwóch następnych książkach — *The Company of Critics (Towarzystwo krytyków)*²⁷ i *Interpretacja i krytyka społeczna*²⁸ — Walzer rozciągnął argumentację ze *Sfer sprawiedliwości* na aktywność krytyczną i utrzymuje, że w celu krytyki praktyki kulturowej krytyk powinien stosować te kryteria moralne, które działają w krytykowanej przez niego społeczności (lub sferze społecznej). Inaczej mówiąc, Walzer suponuje, że ocena moralna ze strony krytyka ma być ściśle związana z zasadami oceny i kryteriami moralnymi krytykowanego obiektu. W podobnym duchu proponuję, że powinniśmy opracować kryteria oceny, które mają możliwie ściśle przystawać do wewnętrznych tradycji, kryteriów i znaczeń przedmiotu naszej analizy. Proponuję nazywać takie podejście do praktyk społecznych „nieczystą krytyką”, takim rodzajem krytyki, która usiłuje balansować na cienkiej linii pomiędzy tymi praktykami, które odpowiadają pragnieniom i potrzebom samych ludzi, bez względu na to, jak mogą się nam wydawać niesmaczne, a tymi praktykami, które utrudniają

²⁶ Michael Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i wolności*, tłum. Michał Szczubińska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

²⁷ Michael Walzer, *The Company of Critics: Social Criticism in the Twentieth Century*, Peter Halban, London 1988.

²⁸ Michael Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, tłum. Mikołaj Rakusa-Suszczewski, Marcin Szuster, Fundacja „Alethea”, Warszawa 2002.

im osiąganie celów. Nawiasem mówiąc, moja propozycja jest reminiscencją metodologii Latoura i Callona²⁹. W taki sam sposób, w jaki oni proponują, aby analizować, powiedzmy, konkurencyjne teorie naukowe bez przyjmowania, że znamy zwycięzców i przegranych, ja proponuję, żebyśmy analizowali sferę społeczną, bez przyjmowania z góry, iż znamy siły emancypacyjne i represywne, byśmy natomiast sprawiali, że owe czynniki wyłonią się z samego kontekstowego zrozumienia praktyk społecznych.

Fantazje i rozczarowanie

Rozpocznę moją krytykę od głównego problemu zgłaszanego przez moich rozmówców i rozważanego w przewodnikach po internetowych serwisach randkowych, jakie przeczytałam — od problemu rozczarowania. Jest tak, że mimo obfitości wyboru, jaki dają internetowe strony randkowe, większość rozmówców zgłasza powtarzające się uczucie rozczarowania. Typowy scenariusz wygląda następująco: Przeglądasz listę potencjalnych partnerów (albo otrzymujesz e-maila od któregoś z nich) i opierając się na zamieszczonym zdjęciu i profilu osobistym, decydujesz się podjąć korespondencję e-mailową. Jeśli wszystko idzie dobrze, zaczynasz fantazjować o przyszłej randce. Takie uczucia prowadzą do rozmowy telefonicznej. Wielu moich rozmówców mówiło, jeśli nie wszyscy, że jeżeli podobał się im głos osoby, z którą rozmawiali, to mogło się rozwinąć dość silne uczucie do niej, co sugeruje, że wyobraźnia może samodzielnie generować emocje.

Jeżeli rozmowa przez telefon też przebiegała dobrze, to mogło to prowadzić do faktycznego spotkania, w cza-

²⁹ Bruno Latour, *Pasteur, Bataille contre les microbes*, Nathan, Paris 1985; Michel Callon, *Some Elements of a Sociology of Education*, w: *Power, Action and Belief*, John Law (ed.), Routledge & Kegan Paul, London 1986, s. 196–233.

się którego ludzie w większości przypadków przeżywają wielkie rozczarowanie. Problem jest tak powszechny, że pewien podręcznik randek internetowych ma rozdział zatytułowany „Przygotuj się na szok wzrokowy”, który zaczyna się tak: „Jeśli myślisz, że szok głosowy jest okropny, to poczekaj, aż doświadczysz szoku wzrokowego. Prawie nikt nie wygląda tak, jak na fotografii [...] nawet jeśli na twojej stronie możesz obejrzeć krótkie wideo, i tak będziesz zaskoczony”³⁰. A następny rozdział zatytułowany jest nawet „Przygotowanie działań na wypadek skrajnego rozczarowania”³¹. Banalne wyjaśnienie tego zjawiska głosi, iż jest to wynik przesadnie dobrego zaprezentowania się lub rozbieżności między czyimiś bezpodstawnie wysokimi oczekiwaniami a nieuchronnie ograniczoną rzeczywistością. Technika internetowa może tylko zaostrzyć wymiar tego doświadczenia, które uznano za zdecydowanie nowoczesne — chodzi o rozbieżność między oczekiwaniami a własnym doświadczeniem. Koselleck twierdził nawet, że nowoczesność charakteryzuje rosnący dystans między rzeczywistością a aspiracjami³². Myślę jednak, że twierdzenie to nie zostało dostatecznie zanalizowane i zrozumiane. Co to dokładnie znaczy, jeśli mówimy że kultura nowoczesna wytwarza nierealne oczekiwania? Jak to robi? I dlaczego oczekiwania nie mogą się urzeczywistnić? Co jest takiego w stosunku rzeczywistości do fantazji, że ta pierwsza rozczarowuje tak druzgocąco?

³⁰ Judith Silverstein, Michael Lasky, *Online Dating for Dummies...*, cyt. wyżej, przypis 10, s. 227.

³¹ Tamże.

³² Reinhart Koselleck: „Stawiam tezę, że w nowożytności różnica między doświadczeniem a oczekiwaniem stale się powiększała; a dokładniej, że dopiero nowożytność rozumie się jako nową epokę od czasu, gdy oczekiwania zaczęły się coraz to bardziej oddalać od wszelkiego poprzedniego doświadczenia”. Cyt. za: Jürgen Habermas, „*Erfahrungsraum* und „*Erwartungshorizont*”, w: tenże, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979, s. 359.

Opowiadam się za takim poglądem, że wyobraźnia albo kulturowo i instytucjonalnie zorganizowane używanie fantazji nie jest abstrakcyjną czy uniwersalną aktywnością umysłu. Jest raczej formą kulturową, którą zatem należy analizować. W swoich słynnych *Współnotach wyobrażonych* Benedict Anderson zbliża się bardzo do tego stanowiska, kiedy dowodzi, że sposoby wyobrażania sobie wspólnot różnią się nie według tego, czy są prawdziwe czy fałszywe, ale według *ich stylu*. Podobnie, ten rodzaj marzeń na jawie i wyobrażeń, jaki wzbudza i wywołuje Internet, ma szczególny styl, który pozostaje wyjaśnić.

Uważam, że styl wyobraźni, jaki się rozwija w internetowych serwisach randkowych, trzeba pojmować w kontekście techniki, która spotkania pozbawia cielesności i czyni je wydarzeniami czysto psychicznymi oraz tekstualizuje podmiotowość. W celu rozwikłania tego stylu i jego powiązania z brakiem cielesności, zanalizujemy najpierw, *a contrario*, co się dzieje, kiedy ludzie spotykają się twarzą w twarz.

Po pierwsze, Goffman suponuje, że kiedy dwoje ludzi jest obecnych jednocześnie w jakimś miejscu, wymieniają oni informacje dwojakiego rodzaju: takie, które wyrażają mniej lub bardziej świadomie, i takie, które „emitują” mniej lub bardziej nieświadomie. Goffman twierdzi dalej, że w rzeczywistych spotkaniach decydujące są te informacje, które ludzie emitują nieświadomie, nie zaś te, które rozmysłem wyrażają. Informacja, jaką emitują mimowolnie, zależy w dużym stopniu od tego, jak używają swego ciała (głos, spojrzenie, poza ciała itp.), to zaś sprawia, że wiele naszych interakcji jest czymś w rodzaju negocjacji między tym, co świadomie monitorujemy, a tym, nad czym nie panujemy. Innymi słowy, jeżeli w cielesnych interakcjach jest jakaś przerwa lub odstęp między tym, co mówimy, i jak chcemy się zaprezentować, a tym, nad czym nie panu-

jemy, to powstaje sytuacja, że trudniej jest nam opisać słowami to, co jest w nas najważniejsze, kiedy nie jesteśmy dokładnie świadomi, co też najprawdopodobniej wywrze wrażenie na osobie, z którą się spotkamy. Na przykład, Michele, młoda pracownica wielkiej korporacji, opisuje jedną ze swych randek internetowych następująco:

Michele: To był facet, z którym korespondowaliśmy jakiś czas i następnie postanowiliśmy się spotkać. Weszłam do kawiarni i podaliśmy sobie ręce, i natychmiast wiedziałam, że nic z tego nie będzie.

Pytający: Natychmiast wiedziałaś?

Michele: Tak, natychmiast.

Pytający: Jak to się stało?

Michele: Przez sposób, w jaki uściśnął moją rękę. Było w tym uścisku coś miękkiego, gąbczastego, co mi się bardzo nie spodobało.

Ta kobieta interpretuje osobowość tego mężczyzny za pomocą metonimii, wskutek drobnego gestu — uścisku jej dłoni — czego on pewnie nie mógł być świadomy. Więcej światła rzucają na tę sytuację badania psychologa poznania Timothy'ego Wilsona, który studiował nieświadome „ja”, rozumiane odmiennie Freudowskiej nieświadomości. Twierdzi on, że „mamy coraz więcej dowodów, że konstruowane przez ludzi własne ja mało ma wspólnego z ich Ja nieświadomym”³³. Nieświadome Ja składa się z zestawu automatycznych reakcji na świat, o których niewiele wiemy i które w niewielkim stopniu możemy kontrolować. Znaczy to zatem, że ludzie nie znają siebie dobrze i prawdopodobnie znać nie mogą oraz że faktycznie nie wiedzą, jakiego rodzaju osoby jakie wzbudzą w nich uczucia. Jak mówi Wilson, po prostu jesteśmy kiepscy w rozumieniu i przewidywaniu naszych stanów emocjonalnych. Dodałabym, że

³³ Timothy D. Wilson, *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*, Belknap Press, Cambridge/MA 2002, s. 73.

jesteśmy w tym kiepscy, mimo iż się nam wydaje, że zgromadziliśmy tak wielką wiedzę psychologiczną o nas samych.

Po drugie, Goffman twierdził ponadto, że w sytuacji fizycznej współobecności „człowiek musi mieć poczucie, że znajduje się wystarczająco blisko, by pozostali mogli obserwować jego działania — w tym także, że obserwuje innych — a zarazem na tyle blisko, by obserwatorzy dostrzegli, że jest świadom ich obserwacji”³⁴. Znaczy to, że interakcja jest subtelnym procesem dostosowywania tego, co mówimy i jak się zachowujemy, do postrzeganej współobecności innych. Z tej współobecności wyrasta specjalny rodzaj wzajemności. Goffman mówi tu o pewnej formie praktycznej znajomości zasad towarzyskości, która jest nie do pogodzenia z wiedzą rozumową. Internet zakłóca ten rodzaj na polu świadomego przystosowywania się, jakiego dokonujemy w konkretnych interakcjach, dając pierwszeństwo wiedzy rozumowej, zawartej w przeczytanym tekście. Podam przykład takiej sytuacji. Cytowany już autor poradnika zawierania znajomości opowiada, że miał klientkę o imieniu Helen, która „opowiedziała mu o pewnym mężczyźnie, który był nią zainteresowany w realnym życiu. Zajrzała do jego profilu w serwisie randkowym i odkryła, że jest starsza o trzy lata od takiej pani, którą chciałby poznać. Inaczej mówiąc, nigdy nie mogliby się poznać poprzez Internet”³⁵. Internet sprawia, że trudniejsza staje się realizacja jednego z centralnych składników towarzyskości, mianowicie zdolności negocjowania ze sobą warunków, na jakich jesteśmy skłonni wejść w relacje z innymi. Ponieważ Internet urzeczowia nasze gusta i opinie, powodzenie spotkania będzie zależało od tego,

³⁴ Erving Goffman, *Zachowanie w miejscach publicznych. O społecznej organizacji zgromadzeń*, tłum. Olga Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 21.

³⁵ Evan Marc Katz, *I Can't Believe I'm Buying This Book...*, cyt. wyżej, przypis 14, s. 105.

czy pozwoli ono na powtórzenie i dopasowanie uprzednio ustalonych preferencji zapisanych w akceptowanych tekstach profili, zapobiegając w ten sposób opisywanemu przez Goffmana rodzajowi współobecności. Na przykład Olga, 31-letnia uderzająco atrakcyjna dziennikarka mieszkająca w Kalifornii, przyznaje, że używała internetowych serwisów randkowych od 1999 roku bez większego powodzenia, przez co chce powiedzieć, że spotykała się z dużą liczbą mężczyzn, którzy ją rozczarowywali wkrótce po pierwszej prawdziwej randce. Jednak od kilku miesięcy jest w poważnym związku z mężczyzną, scenarzystą z Hollywood, którego poznała przez Internet. Zapytałam ją, jak wyjaśnia to, że z nim się udało, a z innymi nie. Odpowiedziała:

„Z innymi było zawsze jakieś rozczarowanie, jak mówiłam wcześniej. Fotografie nigdy naprawdę nie były takie, jak ludzie rzeczywiście wyglądają. Ale z nim, z Thomasem, zobaczyłam jego zdjęcie i pomyślałam, nie może być, niemożliwe, żeby ktoś tak przystojny chciał się wystawiać w Internecie. Pomyślałam, że to jakiś psikus, albo coś. Ale kiedy go spotkałam, to wyglądał jeszcze lepiej niż na zdjęciu. I nie był nawet świadomy tego, jak świetnie wygląda. Nie wiedział o tym”.

Ta odpowiedź jest interesująca pod dwoma względami: pierwszy to taki, że powodem, dla którego ten mężczyzna odniósł sukces, a inni odpadli, było to, iż jego wygląd „na żywo” odpowiadał jego przedstawieniu obrazowemu i tekstowemu, a faktycznie to je przewyższał. A ponadto mogło się tak stać, jak mówi nam Olga, ponieważ nie był świadom swego wyglądu, a zatem jego przedstawienie pominęło faktycznie rozumowy i ekonomiczny proces samooceny i autoprezentacji implikowany i wymagany przez Internet.

Po trzecie, uwagi te nabierają szczególnej wagi, kiedy się je porówna z badaniami doświadczania romantycznego przyciągania w psychologii społecznej. „W romantycznych początkach liczył się tylko widoczny, powierzchowny wygląd. Odkrycie, że ktoś ma «wielką osobo-

wość» *zdaje się* niewiele znaczyło”. Dokładniej mówiąc, w pewnym eksperymentalnym studium przyczyn romantycznego przyciągania dorośli i nastolatkiw proszeni byli o wyrażne wyartykułowanie, co było dla nich najważniejsze przy zdecydowaniu się na randkę. Mężczyźni twierdzili, że takie cechy charakteru, jak „szczęść” lub „wrażliwość”, były dla nich ważniejsze niż wygląd³⁶. W tym samym eksperymencie tym samym mężczyznom pokazywano zdjęcia brzydkich albo bardzo ładnych kobiet i szkicowano słownie ich osobowości. Bez względu na to, czy tę samą kobietę przedstawiano jako „niegodną zaufania”, jako „bojącą się wszystkiego” czy jako „chępliwą”, czy też gdy opisywano ją jako „godną zaufania”, „zrelaksowaną” czy „skromną”, nie zauważono jakichś wyraźnych różnic w męskich preferencjach. Kobiety atrakcyjne były zawsze częściej wybierane od brzydkich, niezależnie od charakteru. Eksperymentowi temu zawdzięczamy dwa ważne odkrycia: po pierwsze, na ogół ludzie uważają, że ważna jest osobowość, ale faktycznie cechy osobowości odgrywają małą rolę w interpersonalnym przyciąganiu. „Urok jest nadzwyczaj ważny. Podniecają nas ci, którzy są pociągający fizycznie i osobowościowo”³⁷.

Druga implikacja jest taka, że mimo najlepszych starań, aby panować nad własnymi możliwościami pociągania potencjalnego partnera, ludzie faktycznie nie wiedzą, co sprawia, że są atrakcyjni dla kogoś drugiego. Możemy tu przywołać Merleau-Ponty’ego krytykę empirystycznego podejścia do percepcji tego, co fenomenalne. Twierdzi on, że empirysta odziera percepcję i doznawanie (*sentir*) z tego, co nazywa jego „tajemnicą”. Merleau-Ponty rozróżnia *sentir* i *connaître*, i to

³⁶ Elaine Hatfield, Susan Sprecher, *Mirror, Mirror: The Importance of Looks in Everyday Life*, State University of New York Press, Albany 1986, s. 118.

³⁷ Tamże, s. 119.

drugie odnosi do pojmowania przedmiotu na podstawie właściwości czyli, zdaniem Merleau-Ponty’ego, na marnych jakościach przedmiotu (*qualités mortes*). Doznawanie natomiast odnosi się do doświadczania aktywnych właściwości przedmiotu. Oglądanie unieruchomionego ciała to nie to samo, co patrzenie na ciało w ruchu. Kiedy percepcję traktuje się jako akt poznania, to zapomina się — twierdzi Merleau-Ponty — o „tę egzystencjalnym”. Bourdieu, recenzując Merleau-Ponty’ego, stosuje podobną argumentację, kiedy stawia ciało w centrum interakcji społecznych: „Po dwóch wiekach przesiąkniętych platonizmem trudno zaiste pomyśleć, że ciało może «się myśleć» w konwencji innej niż refleksja teoretyczna”³⁸. Jest tak dlatego, twierdzi Bourdieu, że doświadczenie społeczne akumuluje się w ciele i przez ciało wyraża. Przeto pociąg fizyczny nie jest bynajmniej irracjonalny czy powierzchowny; uruchamia on mechanizmy uznania podobieństwa społecznego właśnie dlatego, że ciało jest spichlerzem społecznego doświadczenia. Wbrew zatem ignorującym cielesność psychologicznym technikom poznawania siebie i innych okazuje się, że ciało może być najlepszym i prawdopodobnie jedynym sposobem poznania innej osoby i bycia przez nią uznanym za kogoś, kto jest pociągający.

Powróćmy teraz do filmu *Masz wiadomość* i spytajmy ponownie, co sprawiło, że para znająca się tylko z Internetu tak dobrze sobie odpowiadała. Jak wspomniałam wcześniej, film ten należy do gatunku „zwarowanych komedii”, w którym mężczyźni ścigają się z kobietami, a następnie — po fazie wrogości — łączą się z nimi szczęśliwie. Istotą zwariowanej komedii romantycznej jest to, że protagoniści mimo wzajemnej wro-

³⁸ Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. Anna Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 167.

gości odczuwają nieodparty pociąg do siebie. Nie ulega wątpliwości, że cały film zbudowany jest na napięciu między Tomem Hanksem a Meg Ryan. Napięcie to, jak wiemy, w tradycji zwariowanej komedii romantycznej sprzyja wzajemnemu przyciąganiu się bohaterów, a nawet jest jego synonimem. Rzeczywiście, kiedy Ryan (Kathleen) i jej stały boyfriend zrywają ze sobą, oboje są zaskoczeni, że faktycznie nie kochając się było im tak „doskonale ze sobą”. Dla kontrastu, chociaż wszystko zdaje się dzielić Meg Ryan i Toma Hanksa, zwłaszcza fakt, że są konkurentami w interesach i fakt że Hanks niszczy ukochaną przez Ryan księgarnię dla dzieci — ich wrogość skrywa, a może nawet wywołuje prawdziwy pociąg do siebie. Inaczej mówiąc, film pozytywnie pokazując nam nowy rodzaj bezcielesnej miłości, wynikłej nagle z korespondencji, z racjonalnego monitorowania tego stosunku i z sympatii wybranej za pomocą technologii ignorującej cielesność, w tym samym czasie swą narracyjną konwencją wpisuje, pokazuje i rozgrywa przeciwną koncepcję miłości, opartą na nieodpartym i nieracjonalnym pociągu do siebie, w której cielesność, fizyczna współobecność dwóch osób jest istotna dla miłosnych uczuć. W tej zwariowanej komedii, według najlepszej romantycznej tradycji, miłość wybucha właśnie na przekór świadomemu *cogito* bohaterów. Co więcej, kiedy korespondencyjni przyjaciele internetowi wreszcie się spotykają, a widz wie już, że Meg Ryan i Tom Hanks się kochają, ich wiedza rozumowa o sobie nawzajem nie odgrywa w ogóle żadnej roli w końcowym wyznaniu sobie miłości, Pociąg cielesny, nie zaś internetowe pokrewieństwo emocjonalne, zrobił swoją nieprzewidywalną robotę, rzucając ich ku sobie. Tak więc romans internetowy okazuje się przede wszystkim całkiem tradycyjnym romansem, w którym wiedza, jaką o sobie nawzajem zgromadzili bohaterowie przed spotkaniem, odgrywa bardzo małą rolę. Ponadto bardzo

wątplię, czy Joe Fox (Tom Hanks) mógłby choć w połowie podobać się Kathleen (Meg Ryan), gdyby go nigdy przedtem nie widziała w rzeczywistości. W filmie, jak i w prawdziwym życiu, to ciało sprawia, że działa przyciąganie romansowe (a więc i społeczne).

Powróćmy zatem do pytania, które wcześniej postawiłam, co mianowicie charakteryzuje wyobraźnię rozwijaną w Internecie — dlaczego tak często spotyka ją rozczarowanie i jaką w tym rolę gra bezcielesność? Zawsze przyjmowano, że miłość uruchamia wyobrażeniowe scenariusze, które jej przedmiot wyposażają w tajemnicę i moc. Przeciwnie do obiegowych sądów, taka wyobraźnia nie jest bynajmniej oderwana od rzeczywistości, często uruchamia ją jakiś gest, sposób poruszania się i noszenia. Jak mówi Ethel Spector Person, psychoanalityczka, która obserwowała przez jakiś czas, jak pacjenci mówią o miłości, „może to być sposób, w jaki ktoś zapala papierosa na wietrze, jak odrzuca włosy do tyłu albo mówi przez telefon (osobiście sędzę, że takie gesty dużo «mówią», jeśli nie wszystko, o osobowości i aspiracjach obserwowanej osoby...)”³⁹. Innymi słowy, nic nie znaczące ruchy ciała mogą wyzwalać romansowe fantazje i uczucia (i faktycznie to robią). Freud, odnawiając pogląd Platona, uważa taką zdolność do bycia poruszonym przez niewyjaśnialne i rzekomo irracjonalne szczegóły za następstwo faktu, że w miłości kochamy utracony przedmiot. „Olbrzymią władzę, jaką ukochany sprawuje nad kochającym, można wyjaśnić częściowo tym, że przedmiot miłości jest obdarzony tajemniczością wszystkich utraconych przedmiotów w przeszłości”⁴⁰. Inaczej mówiąc, w konkretnej kulturowej konfiguracji, w jakiej działał Freud, miłość i fantazje były blisko ze sobą splecione wskutek ich

³⁹ Ethel Spector Person, *Dreams of Love and Fateful Encounters: the Power of Romantic Passion*, Norton, New York 1988, s. 43.

⁴⁰ Tamże, s. 114.

zdolności do mieszania ze sobą przeszłych i obecnych przeżyć w konkretnych, cielesnych interakcjach.

Według tego poglądu, wyobraźnia jest zdolnością zastępowania „prawdziwego” doświadczenia realnego przedmiotu przez odczuwane doznania podobne do występujących w rzeczywistym życiu. Wyobraźnia zatem nie anuluje rzeczywistości, lecz przeciwnie, opiera się na niej, gdyż jest uzależniona od doznań, uczuć i emocji sprawiających, że staje się obecne to, co obecne nie jest. Tradycyjna wyobraźnia romantyczna, ponieważ mieści się w ciele, syntetyzuje doświadczenie, miesza i łączy ze sobą obecny przedmiot z obrazami i przeżyciami przeszłymi oraz skupia się na kilku „obnażonych” szczegółach innej osoby. Ponadto, w przypadku preinternetowego przedmiotu romantycznego miłość wyzwala wyobraźnię za pomocą procesu idealizacji. Kochać to znaczyło przeceniać, tj. przypisywać komuś (realnemu) pewną wartość dodatkową. Inna osoba stawiała się kimś wyjątkowym na skutek aktu idealizacji⁴¹. Tak więc, w tradycyjnej miłości wyobraźnię generują cztery podstawowe procesy: pociąg cielesny; taki pociąg mobilizuje przeszłe stosunki i doświadczenia podmiotu (Freud pojmował je jako ściśle psychologiczne i biograficzne, my możemy je, wraz z Bourdieu, widzieć jako społeczne i wspólnotowe); proces ten dokonuje się na poziomie półświadomości lub nieświadomości, omijając racjonalne *cogito*; wreszcie, tradycyjna miłość nieomal z definicji idealizuje innego, czyli przypisuje ukochanej osobie wartość często wyższą od naszej. Takiej idealizacji dokonuje się często za pomocą łączenia ze sobą tego, co wiemy o tej osobie, z tym, czego o niej nie wiemy.

Możemy wyjaśnić zdolność miłości do mobilizacji jaźni w taki właśnie sposób, przywołując paradygmat Bourdieu, że kochać innego to rozpoznać (i dlatego po-

⁴¹ Stephen A. Mitchell, *Can Love Last? The Fate of Romance Over Time*, Norton, New York 2003, s. 95, 104.

kochać) swoją własną przeszłość i swój los społeczny, a los społeczny, według Bourdieu, nigdzie nie jest tak oczywisty, jak w ciele, i wówczas, gdy ktoś się zakochuje. Kochać to znaczy rozpoznać zmysłowo i w ciele innej osoby naszą przeszłość społeczną i nasze aspiracje społeczne.

Najnowsze badania z zakresu psychologii poznawczej nad procesami podejmowania decyzji potwierdzają pogląd Bourdieu i wprowadziły pojęcie „myślenia intuicyjnego” i „natychmiastowego poznania”; psychologowie poznawczy mówią też o „cienkich plasterkach” („thin slicing”), zdolności do wydawania błyskawicznych i trafnych sądów o ludziach, problemach i sytuacjach. Takie błyskawiczne sądy pochodzą z procesów nieświadomego myślenia, ze zdolności do zmobilizowania przeszłego doświadczenia i do skoncentrowania się na kilku tylko właściwych elementach ocenianego przedmiotu. Zakochując się identyfikujemy lub odkrywamy na nowo ludzi, o których zgromadziliśmy wiedzę w przeszłości, i skupiamy się na kilku szczegółach, kształtując w ten sposób o kimś pogląd holistyczny, a nie rozbity na poszczególne elementy, na kwadraciki do zaznaczenia w kwestionariuszu. Psychologowie poznawczy patryliby na tradycyjny model miłości i z jego skupianiem się na ciele nie jako na błąd w osądzaniu, lecz raczej jako na najefektywniejszy i najszybszy sposób naszego umysłu do podjęcia takiej decyzji.

W tej kulturowej, społecznej i poznawczej konfiguracji — czyli w tradycyjnej miłości — zakochanie się stanowi problem przejścia od spontanicznego i rzekomo irracjonalnego uczucia do uczucia trwającego w życiu codziennym. Wyobraźnia internetowa stanowi natomiast całkowicie odmienny problem, który streściłabym tak: wyzwala fantazję, ale powstrzymuje romantyczne uczucia. Wyobraźnię internetową uruchamiają dwa rodzaje tekstów, fotografia i profil, czyli werbalna i racjonalna

wiedza o innej osobie, oparta na kategoriach i pojęciach, nie zaś na zmysłach. Wyobrażnię internetową urucho- mia zbiór cech, które nie należą do jednej konkretnej osoby, lecz są raczej wynikiem naszej projekcji na drugą osobę. Podręcznik randek internetowych tak to ujmuję: „Zamknij oczy na chwilę. Wywołaj w umyśle jej obraz. W jakim jest wieku? Jak jest wysoka? Jakiego koloru ma oczy i włosy? Jakie ma kształty? I, co może waż- niejsze niż cechy fizyczne, jaką ma osobowość?”⁴² Pro- ces fantazjowania i poszukiwania partnera jest proce- sem tworzenia listy abstrakcyjnych i bezcielesnych cech przed faktycznym spotkaniem; ma ona zatem odpowia- dać naszemu wyśnionemu ideałowi, opartemu na zna- jomości własnych potrzeb i cech własnej osobowości. Przeciwnie do wyobraźni romantycznej, która zakorze- niona jest w ciele i należy do porządku zwanego przez Merleau-Ponty'ego *sentir*, wyobraźnia internetowa na- leży do porządku *connaître*, który odziera percepcję z jej egzystencjalnego tła.

Internet dostarcza nam takiej wiedzy, która ze względu na to, że pozbawiona jest informacji o ciele- sności oraz kontekstu i praktycznych zachowań innej osoby, nie może być użyta do odbioru tej osoby jako całości. W filmie *Miłość po południu* (reż. Billy Wilder) Audrey Hepburn mówi do mężczyzny, w którym jest zakochana (Gary Cooper), że jest „za chuda”, ma za długą szyję, za duże uszy, na co on odpowiada: „Tak być może, ale podoba mi się, jak to wszystko trzyma się razem”. Spotkań twarzą w twarz nie można zreduko- wać do zbioru cech, są one raczej „holistyczne” w tym sensie, że w ich trakcie mamy do czynienia ze wzaj- jemnym powiązaniem całej gamy różnych cech, nie zaś

⁴² Brian Edgar Howard, Martin Edgar Howard, *The Ultimate Man's Guide to Internet Dating: the Premier Men's Resource for Finding, Attracting, Meeting, and Dating Women Online*, Purple Bus, Aliso Viejo/CA 2003, s. 12.

z każdą z nich odrębnie. To, co nazywamy „urokiem” albo „charyzmą” innej osoby, polega właśnie na tym, jak te różne cechy są ze sobą zintegrowane i jak przejawiają się w danym kontekście. Jak uczył nas Husserl, rze- czy są w relacjach z innymi rzeczami, ponieważ ogarnia je „postrzegające i poruszające się ciało”⁴³. Kiedy żywe ciało jest w kontakcie ze światem, ma ono doświadcze- nie zwrotne, które Husserl nazywa *Empfindnis*. Jest to:

„przeżycie [*Erlebnis*], które nie jest doświadczeniem [*Erfah- rung*], doznanie [*Empfindung*], które nie jest postrzeżeniem [*Wahrnehmung*], znalezienie się [*sich befinden*], które nie jest znalezieniem czegoś. *Empfindnisse* to są te szczególne zda- rzenia zmysłowe, które [...] wyrastają na przecięciach doznań dotykowych z doznaniem kinestetycznymi, dokładnie tam i wtedy, gdzie pokonało się już całą odległość, gdzie żywe ciało podtrzymało ciało rzeczy”⁴⁴.

Nie jestem specjalistką od Husserla, ale zaryzyko- wałabym sugestię, że miłość przydarza się w takich szczególnych spotkaniach ze światem. Dlatego zako- chujemy się w ludziach, którzy daleko odbiegają od na- szych pierwotnych wyobrażeń, i kiedy już kochamy ko- goś, to jesteśmy skłonni nie zważać na jakiś element, który nie pasuje do naszych poprzednich oczekiwań, właśnie dzięki temu, że zwracamy uwagę raczej na ca- łość niż na jej części.

Pozwolę sobie wyrazić to inaczej, odwołując się znowu do tradycji teoretycznej psychologii poznawczej i badań nad podejmowaniem decyzji. Pewne bardzo interesujące eksperymenty przeprowadzone przez psy- chologa poznawczego Jonathana W. Schoolera poka- zują, że gdy prosi się ludzi, aby zapamiętali pokazaną im twarz, a następnie zidentyfikowali ją podczas tzw. policyjnego okazania, to radzą sobie z tym zadaniem

⁴³ Donn Welton, *Soft, Smooth Hands: Husserl's Phenomenology of the Lived Body*, w: *The Body: Classic and Contemporary Readings*, Donn Welton (ed.), Blackwell, Malden/MA 1999, s. 38–56.

⁴⁴ Tamże, s. 45.

całkiem dobrze. Jeśli jednak prosi się ich najpierw o opisanie słowami tej twarzy, a później o jej zidentyfikowanie, to już tak dobrze im nie idzie. Schooler⁴⁵ nazywa ten efekt „przesłanianiem werbalnym”, ingerencją procesów werbalnych w procesy wizualne. Procesy werbalne szczególnie łatwo ingerują w te decyzje, które wymagają od nas użycia „intuicji”, „przenikliwości”, błyskawicznego osądu (*snap judgement*). Inaczej mówiąc, istnieją rzeczy, które po prostu lepiej robimy bez słów, to znaczy bez werbalizowania tego, co robimy, i dlatego to robimy. Co więcej, słowa nie tylko ingerują w nasze błyskawiczne sądy, lecz nadmiar informacji faktycznie zmniejsza niż zwiększa zdolność podejmowania tego rodzaju szybkich decyzji, które określają przyciąganie romantyczne⁴⁶. Sądy błyskawiczne opierają się na poznaniu, które jest „szybkie i oszczędne”, czyli na sądach minimalnych polegających na „sygnaturze” osoby lub zjawiska, czyli na najmniejszym ich elemencie. Wyjaśnijmy na przykładzie, co mamy na myśli: Doświadczenia wykazały, że jeżeli sprzedajesz sześć rodzajów dżemów, to 30 procent wszystkich ludzi, którzy zatrzymają się przy stoisku, prawdopodobnie kupi jakiś dżem⁴⁷;

⁴⁵ Jonathan W. Schooler, Stella Ohlsson, Kevin Brooks, *Thoughts Beyond Words: Where Language Overshadows Insight*, „Journal of Experimental Psychology”, 1993, nr 122 (2), s. 166–183.

⁴⁶ Zob. Sheena Iyengar, Mark R. Lepper, *When Choice is Demotivating: Can One Desire Too Much of a Good Thing?*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 2000, nr 79 (6), s. 995–1006; Gary Klein, *Sources of Power: How People Make Decisions*, MIT Press, Cambridge/MA 1998; Timothy D. Wilson, Jonathan W. Schooler, *Thinking Too Much: Introspection can Reduce the Quality of Preferences and Decisions*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 1991, nr 60 (2), s. 181–192; Jonathan W. Schooler i in., *Thoughts Beyond Words*, cyt. wyżej, przypis 45; Barry Schwartz, *Self-Determination: The Tyranny of Freedom*, „American Psychologist”, 2000, nr 55 (1), s. 79–88; Barry Schwartz, Andrew Ward, John Monterosso, Sonja Lyubomirsky, Katherine White, Darrin R. Lehman, *Maximising Versus Satisfying: Happiness is a Matter of Choice*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 2002, nr 83 (5), s. 1178–1197.

⁴⁷ Timothy D. Wilson, Jonathan W. Schooler, *Thinking Too Much*, cyt. wyżej, przypis 33.

ale kiedy wystawisz 24 różne rodzaje dżemu, to tylko 3 procent ludzi kupi może jakiś słoik. Powód jest prosty — im większy wybór, tym większe ryzyko nadmiaru informacji, co z kolei wpływa na zdolność wydawania błyskawicznych sądów, które opierają się na skromnej, nie zaś na obfitej informacji.

Wyobraźnia internetowa nie jest zatem przeciwieństwem rzeczywistości, jest przeciwieństwem takiej wyobraźni, która opiera się na cielesności i na myśleniu intuicyjnym (albo „cienkich plasterkach”)⁴⁸. Wyobraźnia internetowa podcina skrzydła wyobraźni intuicyjnej, nie jest bowiem retrospektywna, tylko prospektywna, czyli patrząca do przodu i dlatego odłączona od czyjejś intuicyjnej, praktycznej i nieuświadomianej wiedzy z przeszłości. Ponadto, ponieważ uzależniona jest od masy opartej na tekstach wiedzy rozumowej, jest przesłonięta werbalnie, przeważa w niej język, który zakłóca procesy wizualnego i cielesnego rozpoznania. Wreszcie, dodałabym, że ponieważ Internet pozwala nam widzieć cały rynek możliwych i dostępnych dla nas wyborów (mówiąc wprost, umożliwia nam porównanie cen), w czasie faktycznego spotkania będziemy zwykle skłonni nie doceniać osoby, z którą się spotykamy, a nie ją przeceniać.

Tradycyjną wyobraźnię romantyczną cechowało pomieszanie rzeczywistości i imaginacji, a jedno i drugie mieściło się w ciele i w jego dawniejszym, zakumulowanym doświadczeniu, Internet natomiast rozszczepia wyobraźnię na świat przez siebie samego generowanych subiektywnych znaczeń oraz na faktyczne spotkanie innego, a obie te części przebiegają w różnych

⁴⁸ Kiedy John Updike powiada, że „nad pocałunkiem wyimaginowanym łatwiej zapanować, bardziej się nim cieszyć i nie robi on tyle zamieszania, co pocałunek faktyczny”, to mówi o jakiejś akcie wyobraźni, ugruntowanym w czymś doświadczeniu, o czymś, co kogoś faktycznie spotkało (zob. John Updike, *Libido Lite*, „The New York Review of Books”, 2004, 18 listopada, s. 30–31).

punktach czasu. Wiedza o innym też jest podzielona i stopniowana, jako że daną osobę najpierw pojmujemy jako skonstruowany przez siebie byt psychologiczny, następnie jako głos, a dopiero później jako poruszające się i działające ciało.

Taka specyficzna postać wyobraźni jest dla filozofa Merleau-Ponty'ego źródłem patologii. Merleau-Ponty uważa, że tego, co wyimaginowane, i tego, co rzeczywiste, nie można od siebie oddzielać, a każda próba ich oddzielenia stanowi patologię⁴⁹.

Powiedziawszy to wszystko, jak zatem możemy wyjaśnić, że dochodzi do zawierania związków za pośrednictwem Internetu? Serwis match.com chwali się 9 tysiącami małżeństw, a jest to niewątpliwie niewielki ułamek liczby wszystkich korzystających w takim celu z sieci, porządna analiza powinna więc jeszcze to wszystko wyjaśnić, a także bardziej ogólnie — jakie znaczenie mają więzi, które kształtują się za pomocą Internetu.

Powrócę zatem jeszcze do Artemis, jak dotąd najbardziej wybrednej respondentki i rozmówczyni. Spytałam ją, dlaczego pewien mężczyzna, którego spotkała w sieci, zainteresował ją. Odpowiedziała: „Dobrze zrozumiał moją kartę [...] Ludzie, którzy mnie interesują, to tacy z dużymi kwalifikacjami emocjonalnymi. Potrzebuję kogoś, kto będzie zdolny utożsamić się z emocjonalnym aspektem kogoś takiego, jak ja. Napisałam na przykład w moim profilu: «Nie mam cierpliwości do większości ludzi». Potrzebuję kogoś, kto dobrze to zrozumie, postara się pojąć, z czego się to bierze, dlaczego to napisałam”.

Internet jest techniką w najwyższym stopniu psychologiczną, w takim znaczeniu, że zakłada psychologiczne rozumienie własnego Ja i zachęca do psychologicznego sposobu towarzyskości. Potwierdza to, pewnie

⁴⁹ Zob. *Imagination and Its Pathologies*, James Phillips, James Morley (eds.), MIT Press, Cambridge/MA 2003, s. 191, 10.

bezwiednie, obszerne studium relacji kształtowanych w sieci autorstwa psychologów społecznych McKenny, Greena i Gleason, którzy utrzymują, że ludzie mogą kształtować i rzeczywiście kształtują znaczące więzi za pośrednictwem Internetu, ponieważ umożliwia on wyrażanie, jak powiadają, „autentycznego własnego ja”⁵⁰. Do zdefiniowania autentycznego własnego ja używają nie czego innego tylko definicji Carla Rogersa, a więc mówią o takiej jaźni, która często jest ukryta przed jej nosicielem i przed innymi, a najlepiej się artykułuje w spotkaniu terapeutycznym. Badacze potwierdzają jedynie raz jeszcze panowanie językowej ideologii psychologii.

Pozwolę sobie zatem na domysł, że to właśnie ci ludzie, którzy wysoko sobie cenią werbalną komunikację emocjonalną, którzy są najbardziej kompetentni w budowaniu prywatnego stosunku za pomocą publicznej manipulacji emocjami i własnym ja, a w budowaniu stosunków postępują według modelu terapeutycznego, którzy demonstrują to, co w poprzednim wykładzie nazywałam kwalifikacjami emocjonalnymi — oni właśnie najprawdopodobniej wykorzystają maksymalnie technikę internetową, czyniąc ją techniką prawdziwe psychologiczną.

Konkluzja: nowy makiawelizm

Zatoczyliśmy pełne koło. W ciągu dwudziestego stulecia psychologia stała się tym, co Castoriadis nazywa „magma” znaczeń tworców wyobraźni społecznej. Za magmę uważa on formę imaginacyjną, która przenika całe społeczeństwo, która je jednoczy i której nie można zredukować do jego składników. Kulturowa wyobraźnia

⁵⁰ Katelyn Y. A. McKenna, Arnie S. Green, Marci Gleason, *Relationship Formation on the Internet: What's the Big Attraction?*, „Journal of Social Issues”, 2002, nr 59 (1), s. 9–31.

psychologii stała się współczesną „magną”. Jej znaczenia są zbiorowo podzielane i stanowią sens podmiotowości i naszego sposobu łączenia się z innymi⁵¹.

Psychoanaliza narodziła się z wycofania się jaźni do sfery prywatności i z wypełnienia tej sfery emocjami. Ale w połączeniu z językiem produktywności i uowarowieniem własnego ja na polu zdrowia psychicznego orientacja psychologiczna uczyniła z emocjonalnej jaźni publiczny tekst i pokaz dostępne w wielu różnych miejscach społecznych, jak rodzina, korporacja, grupy wzajemnego wsparcia, telewizyjne talk-show i Internet. Przekształcenia sfery publicznej w arenę, na której eksponuje się życie prywatne, emocje i sprawy intymne, co charakteryzowało sferę publiczną ostatnich dwudziestu lat, nie można zrozumieć bez uznania roli psychologii w poddaniu prywatnych doświadczeń pod publiczną dyskusję. Najpóźniejszym stadium tego rozwoju jest Internet, który zakłada, że psychologiczna jaźń potrafi siebie za pomocą tekstu, interpretować, klasyfikować i kwantyfikować oraz prezentować publicznie. Problemem związanym z Internetem jest więc to, jak ten publiczny pokaz psychologiczny zamienić z powrotem w prywatny związek emocjonalny.

Tak więc, jak to już ponad pół wieku temu dobitnie wskazał Adorno, zasadniczo odmienne instytucje zostały ściśle razem powiązane w procesie zamiany osobowości w towar: dyskurs psychologiczny, literatura poradnikowa, działy porad w prasie, państwo, przemysł farmaceutyczny, technika internetowa — wszystko to splecione ze sobą kształtuje podłoże nowoczesnej jaźni psychologicznej, ponieważ dla nich wszystkich jaźń jest głównym celem oddziaływania. Taką właśnie postępującą syntezę zasobów rynkowych i języków jaźni w dwudziestym stuleciu nazwałam „kapitalizmem emocjonal-

⁵¹ Por. Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984.

nym”. W kulturze kapitalizmu emocjonalnego uczucia stały się bytami, które się ocenia, kontroluje, kwantyfikuje, przekształca w towar, o które można się targować i o których się dyskutuje. W tym procesie wynajdywania i stosowania różnych zestawów i asortymentów tekstów i klasyfikacji do kierowania i zmieniania własnego ja wykreowano też jaźń cierpiącą, czyli tożsamość zorganizowaną i zdefiniowaną przez psychiczne braki i ułomności, która została na powrót włączona w rynek za pomocą nieustannych napomnień do zmiany samego siebie i samorealizacji. Kapitalizm emocjonalny przepełnił transakcje ekonomiczne — faktycznie to większość stosunków społecznych — bezprecedensową troską kulturową o językowe zarządzanie emocjami, postawił je w centrum strategii dialogu, uznania, intymności i autoemancypacji.

Tu właśnie odchodzę od dziedzictwa teorii krytycznej i od zwyczajowych przedstawień tego procesu w duchu Foucault. Dynamika, która prowadzi w prostej linii od Freudowskiej wyobraźni do Internetu, nie zawdzięcza swego istnienia totalnej administracji czy dozoru, ponieważ pełna jest wieloznaczności i sprzeczności, ponieważ jest tym samym językiem i technikami, które sprawiają, że stosunki dają się wyjaśnić i są otwarte na kontrolę, które umożliwiły także uowarowienie osobowości. W opisanym przeze mnie procesie jest w zasadzie niemożliwe odróżnienie racjonalizacji i uowarowienia osobowości od zdolność własnego ja do kształtowania siebie i pomocy sobie oraz angażowania się w wyniku namysłu w komunikację z innymi. To jest ta sama logika, która czyni z emocji nową formę kapitału, która także sprawia, że stosunki wewnątrz korporacji stają się bardziej przejrzyste. To jest ta sama formacja kulturowa, która sprawiła, że kobiety domagają się równego z mężczyznami statusu w sferze publicznej i prywatnej, i która też sprawiła, że więzi intymne są beznamienne,

zracjonalizowane i podatne na prostacki utylitaryzm. To jest ten sam system wiedzy, który skłania nas do tego, abyśmy zaglądali w ciemne zakamarki naszej psyche i rozumieli nasze emocje, który sprawił, że nasze stosunki dają się kwantyfikować i są wymienialne. W istocie sama idea „samorealizacji” — która przecież zawierała i nadal zawiera polityczną *promesse de bonheur* — była kluczowa w sprawie zaangażowania psychologii jako autorytarnego systemu poznania oraz wnikania zasad rynkowych w sferę prywatności.

W obliczu tak kłopotliwego splotu sprzecznych procesów racjonalizacji i emancypacji, interesów i namiętności, spraw prywatnych i repertuarów publicznych Foucault i bardzo wielu zwolenników teorii krytycznej byłoby zadowolonych, jak sądzę, gdyby można było te sprzeczności zsyntetyzować we wszechogarniających procesach „utowarowienia” i „dozoru” oraz podciągnąć kategorię przyjemności pod kategorię władzy. Postmodernistyczni socjologowie też nie przejmowali się zbyt tym stanem rzeczy, skoro tak wysławiali ambiwalencję i nieokreśloność. Aliści, jest coś, co chciałabym mocno podkreślić na zakończenie tych wywodów. Nawet jeśli racjonalizacja i utowarowienie osobowości pozostają nieodwołalnie splecione z jej emancypacją, to nie możemy obydwu tych procesów mieszać ze sobą. Naszym zadaniem pozostaje nadal troska o to, aby nie mieszać władzy z przyjemnością. Ale nawet gdy dążymy do klarowności, nasze analizy pozostają nieuchronnie nieporządne, ponieważ muszą mierzyć się ze sferami społecznymi i wartościami, które są nieodwołalnie ze sobą splecione. Jeżeli socjologia tradycyjnie wzywa nas, abyśmy zaangażowali całą naszą przenikliwość i czujność w sztuce dokonywania rozróżnień (między używaniem wartości a wymianą wartości, między światem życia a kolonizacją świata życia). Wyzwanie to wymaga od nas tej samej czujności w świecie społecznym, który

nieustannie przekracza te rozróżnienia⁵². Stosując raz jeszcze metaforę Michaela Walzera, powiem, że zadanie krytyka powinno przypominać gest Hamleta podającego matce lustro, aby mogła stwierdzić, jak rzeczywiście wygląda w najgłębszym zakamarku swego serca. „Zadanie krytyka [...] nie jest inne, gdyż lustro unoszone przez krytyka wskazuje na wartości i ideały, które wszyscy z nas spontanicznie podzielają i do których sami się odwołujemy, w celu sprawienia, aby inni ludzie byli odpowiedzialni za swe czyny”⁵³. Trzymając takie lustro zobaczymy obraz rzeczywiście rozmazany.

Z takiego właśnie stanowiska starałam się zbadać ambiwalentną logikę wiążącą emocje z kapitałem. Z takiego też stanowiska i tylko z niego zastanawiam się, czy ta ambiwalentna logika, którą prześledziłam przez całe dwudzieste stulecie, nie staje się w coraz większej mierze zredukowane do rynku. Zaiste, jeśli tradycyjny podmiot kapitalistyczny mógł przechodzić tam i z powrotem od „strategii” do „emocji”, to w epoce psychologii i Internetu główny problem kulturowy, jak mi się wydaje, polega na tym, że coraz trudniejsze staje się przejście od świata strategii z powrotem do świata emocji. Ludzie zdają się być zaklinowani, często wbrew ich woli, w strategii. Uderzającym tego przykładem jest Internet. I nie chodzi nawet o to, że technika internetowa zubaża życie osobiste i uczuciowe, lecz o to, że stwarzając bezprecedensowe możliwości zawierania znajomości i stosunków, pozbawia ludzi emocjonalnych i cielesnych zasobów, które dotąd pomagały kontynuować i rozwijać te znajomości i stosunki.

⁵² Nadzwyczajną pracą o przeplataniu się pieniędzy i uczuć jest książka Viviany A. Zellzer, *The Purchase of Intimacy*, Princeton University Press, Princeton/NJ 2005.

⁵³ Zob. Eva Illouz, *That Shadowy Realm of Interior: Oprah Winfrey and Hamlet's Glass*, „International Journal of Cultural Studies”, 1999, nr 2 (1), s. 128.

Dyskutując Simmlowską teorię pracy, socjolog Jorge Arditì pomaga nam zrozumieć, o co idzie cała ta gra⁵⁴. Według niego, Simmel sformułował teorię alienacji, w której stopniowe ubożenie życia osobistego jest konsekwencją rosnącej separacji między kulturą obiektywną a kulturą subiektywną, między naszym subiektywnym doświadczeniem a światem obiektów i idei wytwarzanych poza nami. Arditì wyjaśnia, nawiązując do Simmla, że kiedy tworzymy złożoną kulturę obiektywną, tracimy wraz z nią jedność potrzebną do tego, by miała dla nas znaczenie. Dla Simmla obiekt jest więc znaczący egzystencjalnie, kiedy podmiot i obiekt przystają do siebie. W takim razie, twierdzi Arditì, kochać to znaczy pojmować drugiego bezpośrednio i całkowicie. Znaczy to też, że między osobą kochającą i kochaną nie ma żadnego obiektu społecznego czy kulturowego, że żaden element intelektu nie odgrywa żadnej roli w przeżywaniu miłości. Są to dobrze znane idee romantyczne, ale nie uważam, że powinny być odrzucone tylko dlatego, że są romantyczne. Kiedy kogoś kochamy, przywiązujemy do niego znaczenia, które czerpiemy z doświadczenia tego kogoś jako całości. Doświadczenie intelektualne — które Weber uważał za istotę racjonalności — wprowadza w sposób konieczny dystans między nami a obiektem. Dla Simmla racjonalizacja doprowadza do znaczącego wzrostu dystansu między podmiotem a obiektem. I tu Arditì proponuje bardzo interesującą ideę, że mianowicie dystans społeczny pochodzi nie z braku wspólnych cech, lecz z abstrakcyjnej natury tych cech. Czyli oddalenie nie bierze się stąd, że ludzie nie mają ze sobą nic wspólnego, lecz stąd, że to, co mają wspólnego, jest (albo stało się) za bardzo wspólne, powszechne. Ujmując to nieco inaczej, powiedziałbym, że oddalenie bierze się z faktu, że ludzie

⁵⁴ Jorge Arditì, *Simmel's Theory of Alienation and the Decline of Nonrational*, „Social Theory”, 1996, nr 14 (2), s. 93–108.

używają teraz wspólnego, ale też wysoce znormalizowanego języka. I odwrotnie, bliskość wynika ze specyficzności i ekskluzywności podobieństw dwóch bytów, dwóch jednostek⁵⁵. W tym sensie bliskość implikuje wspólność „egzystencjalnie generowanych znaczeń”. Czyli inaczej mówiąc fakt, iż w coraz większym stopniu dysponujemy kulturowymi technikami do normalizowania stosunków intymnych, do mówienia o nich i kontrolowania ich w sposób ogólnie dostępny, osłabia naszą zdolność do stwarzania bliskości, przystawalności podmiotu i obiektu.

Wierzę, że jesteśmy tu świadkami nowej konfiguracji kulturowej, być może równoważnej doniosłemu przełomowi, jaki się dokonał za sprawą Niccolò Machiavellego. Jak może państwo pamiętać, Machiavelli twierdził, że postępowanie i sukces w sferze publicznej należy oddzielić od prywatnej moralności i cnoty oraz że dobry przywódca powinien umieć kalkulować swoje posunięcia i tak manipulować swoją osobą, aby wyglądać na szczodrego, uczciwego i współczującego (będąc faktycznie oszczędnym, przebiegłym i okrutnym). Machiavelli był prawdopodobnie pierwszym, który sformułował istotę nowoczesnej jaźni, mianowicie jej zdolność do rozszczepiania się w działaniu na domenę publiczną i prywatną, rozróżniania i oddzielania od siebie moralności i interesu własnego oraz przechodzenia od jednego do drugiego. Orientacja psychologiczna przekształciła warunki tego dualizmu: prywatnego moralnego ja i publicznego amoralnego, instrumentalnego postępowania strategicznego. Dzięki kulturowemu medium psychologii sfera prywatna i publiczna spłotły się bowiem ze sobą, wzajemnie się odzwierciedlają, przejmują sposoby działania i uzasadniania, zapewniając używanie rozumu instrumentalnego w dziedzinie

⁵⁵ Tamże.

emocji i odwrotnie, czyniąc z samorealizacji i potrzeby pełni życia emocjonalnego kompas rozumu instrumentalnego.

Czy ten stan rzeczy czyni nas bystrzejszymi i łatwiej osiągającymi nasze cele? Książę Machiavellego może nie spotkał się z aprobatą autorytetów moralnych jego czasu, ale przynajmniej bardziej sprawnie radził sobie z powszednimi sprawami. Mam wątpliwości, czy owo zdominowanie życia prywatnego przez strategiczne zachowanie uczyniło nas bardziej inteligentnymi. Wyjaśnię, co mam na myśli, odwołując się do fascynujących badań neurologa Antonio Damásio, którego pacjenci mieli uszkodzoną pewną część płata czołowego kory mózgowej (brzusznoprzyśrodkową okolicę przedczołową), znajdującą się w czaszce za nosem. Według neurologów ten obszar kory ma decydujące znaczenie dla procesu podejmowania decyzji. Ludzie z takim uszkodzeniem są zazwyczaj doskonale racjonalni, ale nie potrafią wydawać sądów i decyzji opartych na emocjach i intuicji (intuicja tutaj to nic innego jak zakumulowane doświadczenie kulturowe i społeczne). Oto jak Damásio opisuje w książce *Błąd Kartezjusza* próbę umówienia się na spotkanie z pacjentem z takim uszkodzeniem mózgu:

„Zaproponowałem dwa alternatywne terminy w następnym miesiącu, odległe od siebie o zaledwie kilka dni. Pacjent wyciągnął swój terminarz i zaczął go przeglądać. Jego zachowanie, obserwowane również przez kilka innych osób, było szczególne. Przez dobre pół godziny wyliczał powody za i przeciw każdemu z terminów: uprzednio umówione spotkania, bliskość terminów innych spotkań, możliwe zmiany warunków meteorologicznych i niemal wszystko inne, co mogłoby się wiązać z rozsądnym wyborem daty. Z [...] obojętnością [...] prowadził teraz długotrwałą i czasochłonną analizę zysków i strat, nie kończące się i bezowocne porównywanie możliwych opcji i ich konsekwencji. Wysłuchiwanie tego wszystkiego przy jednoczesnym powstrzymywaniu się od uderze-

nia pięścią w stół i krzyknienia «Dosyć!» wymagało niebywalej cierpliwości”⁵⁶.

Ten człowiek, starając się racjonalnie zdecydować o tym na kiedy się umówić, jest kimś, kogo nazwałabym hiperracjonalnym głupcem, czyli kimś, czyja zdolność sądenia, działania i ostatecznie wyboru zniszczona jest przez analizę kosztów i korzyści, przez racjonalne walenie opcji, które wymyka się spod kontroli.

Opowieść Damásio jest właśnie taka, ale możemy jej użyć na sposób metaforyczny do zinterpretowania tego wszystkiego, co rozważałam w tych trzech wykładach. Zastanawiam się, czy opisywany przeze mnie proces nie ma takiej właściwości, że robi z nas hiperracjonalnych głupców. Jak starałam się pokazać, stajemy się coraz bardziej rozdarci między światem hiperracjonalności, która racjonalizuje własne ja i czyni z niego towar, a światem prywatności, w którym coraz silniej dominują samogenerujące się fantazje. Jeżeli ideologia jest czymś, co pozwala nam żyć przyjemnie w ramach sprzeczności, to nie jestem pewna, czy ideologia kapitalizmu jest w stanie nadal nam to zapewniać. Może kultura kapitalistyczna osiągnęła już nowy etap — podczas gdy przemysłowy i jeszcze bardziej rozwinięty kapitalizm umożliwiał i domagał się rozszczepionej jaźni, gładko przechodzącej w interakcjach między sferą strategii a sferą domową, od tego, co ekonomiczne, do tego, co emocjonalne, od egoizmu do współpracy, to wewnętrzna logika współczesnej kultury kapitalistycznej jest odmienna: nie tylko panujący na rynku kulturowy repertuar analizy kosztów i korzyści jest teraz stosowany w zasadzie we wszystkich prywatnych i domowych interakcjach, ale także stało się coraz trudniejsze przechodzenie od jednego rejestru działania (eko-

⁵⁶ Antonio R. Damásio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. Maciej Karpiński, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2002, s. 221.

nomicznego) do innego (romantycznego). Dominacja hiperracjonalności dotyka więc samej zdolności fantazjowania. Nawiązując do filmu Stanleya Kubricka *Oczy szeroko zamknięte*, Žižek powiada: „To wcale nie fantazja jest potężną uwodzicielską otchłanią, która grozi ci, że cię połknie, lecz jest zupełnie odwrotnie — grozi nam fantazja krańcowo jałowa”⁵⁷. W kulturze, która fantazje snuje przecież nieprzerwanie, nigdy nie były one tak liczne i wielorakie, mogą one jednak się stać tak jałowe, jak nigdy dotąd, ponieważ tracą związek z rzeczywistością i są coraz mocniej uzależnione od hiperracjonalnego świata wyborów i informacji rynkowych.

⁵⁷ Slavoj Žižek, Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Polity, Cambridge 2004, s. 111.

Indeks osób i postaci

- | | |
|--|--|
| Abbot Andrew 28 | Boltanski Luc 99 |
| Abu-Lughod Lila 9 | Bonnell Victoria 71 |
| Adler Alfred 65 | Botwin Carol 70 |
| Adorno Theodor W. 3, 119, 129, 132, 135–136, 156 | Bourdieu Pierre IX, 93, 94, 98–100, 145, 148–149 |
| Agger Ben 125 | Branden Nathaniel 52 |
| Albrow Martin 13 | Bratich Jack 37 |
| Alexander Jeffrey C. 34 | Brint Steven 66 |
| Alicja (film) 43 | Brooks David 112 |
| Allen Woody 43 | Brooks Kevin 152 |
| Amsterdamski Stefan 14 | Bruce (projektant oprogramowania z Nowego Jorku) 126 |
| Anderson Benedict 14, 140 | Brunel Valerie 35 |
| Arditi Jorge 160 | Burrows Roger 110 |
| Artemis (internet) 122, 123, 125, 154 | Bushong Carolyn 76–77 |
| Aubert Nicole 36 | Butler Judith 59 |
| Auerbach Erich 63 | |
| Avi (programista z Izraela) 126–127 | Callon Michel 90, 138 |
| | Caplan Eric 18 |
| Bachelard Gaston 31 | Capsheaw James 28 |
| Bacz Andrzej 44 | Carey Alex 22 |
| Baritz Loren 22 | Carnegie Dale 32 |
| Bator Joanna 129 | Castoriadis Cornelius 155, 156 |
| Batory Stefan 14 | Cavell Stanley 15, 129 |
| Beck Ulrich 55, 107 | Cerulo Karen 50 |
| Beck-Gernsheim Elisabeth 55, 107 | Chapiello Ève 99 |
| Bellah Robert N. 10, 14, 91 | Cherniss Cary 97 |
| Ben-Porath Eichenan (mąż Evy Illouz) 4 | Chertok Leon 12 |
| Ben-Ze'ev Aharon 116 | Cichawa Paweł 32 |
| Berger John 41–42 | Coontz Stephanie 10, 26–27 |
| Berkowitz L. 77 | Cooper Gary 150 |
| Bessell Harold 47 | Cott Nancy F. 38–39 |
| Beth Mary 47 | Crain Beth 47 |
| Betz Nancy 95 | Cushman Philip 20, 91 |
| Bhabha Homi (lit.) 84 | |
| Bloom Harold 133 | Daly Glyn 84, 164 |
| Bogucka Alina 13 | Damásio Antonio 162–163 |
| | Dancy Sarah 4 |
| | Daniel (z internetu) 73 |
| | Davies Jennifer 112 |

- D'Emilio John 43
 Demos John 17
 Derrida Jacques 72, 133
 Dershowitz Alan 83
 Deccartes René (Kartezjusz) 118, 162-163
 Dewey John 31
 DiMaggio Paul 85
 Dominicé Loraine 130
 Dowd Maureen 80
 Durkheim Émile 6-7, 31
 Dworkin Andrea 135
 Dybel Paweł 129
- Eagelton Terry 72, 75
 Edyp (mit.) 17
 Elias Norbert 37
 Ellenberger Henry F. 12-14
 Ellis Albert 65
 Engels Friedrich 5
 Ephron Nora 109
 Espeland Wendy N. 50, 55, 58
- Farrell Warren 45
 Fass Paula S. 96
 Featherstone Mike 110
 Ferguson Gail 4
 Findeisen Andrzej 43, 79
 Flum Lior 4
 Fonda Jane 43, 79-80
 Fontana David 32, 38
 Foucault Michel IX, 16, 30-31, 37, 80, 86, 91-92, 157-158
 Fox Joe 109, 147
 Frandsen Jon 53
 Frankie (lit.) 48
 Freedman Estelle B. 43
 Freud Sigmund IX, 12-19, 21-23, 25, 61-65, 71, 105-106, 141, 147-148, 157
 Fromm Erich 65
 Frye Herman Northrop 133
- Gadomska Barbara 43, 79
 Galla (z internetu) 119, 127-128
 Gary (z internetu) 76
 Gauleja, Vincent de 36
 Gay Peter 16
 George (dozorca) 102-103
 Gergen Kenneth J. 77
 Gergen Mary 77
 Giddens Anthony 46-47
- Gleason Marci 155
 Goffman Erving 140, 142-143
 Goleman Daniel 95
 Goody Jack 51
 Gordon Lori H. 53
 Green Arnie S. 155
 Gruszczyński Marcin 16
- Habermas Jürgen 3, 13, 30, 57, 115, 136, 139
 Hale Nathan 18
 Hamlet (lit.) 159
 Hanks Tom 109, 146-147
 Hartman Geoffrey 133
 Hartmann Heinz 65
 Hatfield Elaine 144
 Heidegger Martin 132
 Held David 82, 136
 Hendrix Harville 48
 Hepburn Audrey 150
 Herman Ellen 20, 40, 85
 Hobsbawm Eric J. 134
 Homi Bhabha (lit.) 84
 Hocker Joyce 34
 Honneth Axel 3, 33-34, 57
 Hopkins John 51
 Horkheimer Max 119, 132, 136
 Horney Karen 65
 Howard Briana Edgar 150
 Howard Martin Edgar 150
 Hughes Robert 83
 Hunt Lynn 71
 Husserl Edmund 151
 Hutchinson Emma 4
- Illouz Eva VII-IX, 4, 76, 159
 Iyengar Sheena 152
- Jackson Lears T. J. 18
 Jankowska Hanna 16
 Jekels Ludwik 15, 105
 Joas Hans 31
 John Nick 109
 Johnson Barbara 133
 Johnson Virginia 43-46
- Karpiński Maciej 67, 163
 Kartezjusz zob. Descartes René
 Katz Evan Marc 36, 121, 123, 125, 142
 Keates Debra 59
 Kelly Kathleen 109

- Kempnerówna S. 105
 Kermod Frank 133
 Kidron Carol 4, 82
 Kimmel Michael 28
 Kinsey Alfred 43
 Kirk Stuart A. 89-90
 Klein Gary 152
 Klimek Rudolf 44
 Komendant Tadeusz 80, 92
 Koselleck Reinhart 139
 Kowaliszyn Artur 12
 Kris Ernst 65
 Kroskrity Paul V. 59
 Król Marcin 6
 Kubrick Stanley 164
 Kurzweil Edith 18
 Kutchins Herb 89-90
- Langer Susanne K. 13
 Larry (mąż pacjentki) 101
 Lasch Christopher 10
 Lash Scott 13, 49
 Lash Christopher 91
 Lasky Michael 113, 139
 Latour Bruno 90, 138
 Law John 90, 138
 LeVine Robert A. 8
 Lehman Darrin R. 152
 Lemieux Cyril 31
 Lentricchia Frank 133
 Lepper Mark R. 152
 Lerner Paul 88
 Levin Robert J. 44
 Lincoln Abraham 80-81
 Loewenstein Rudolf 65
 Lukács György 121
 Lupton Deborah 110
 Lutz Catherine A. 9
 Lystra Karen 44
 Lyubomirsky Sonja 152
- Lukasiewicz Małgorzata 6, 120
- Machiavelli Niccolò 161-162
 Madsen Richard 10
 Mannheim Karl 28
 Manstead Antony 9
 Margerison Charles 33
 Marx Karl Heinrich (Karol Marks) IX, 5-6, 11, 105, 121
 Maslow Abraham 67-68
- Masters William H. 43-46
 Matuszewski Krzysztof 80, 92
 Mauss Marcel 6
 Mayer John D. 96
 Mayo Elton 22-26, 40
 Mayor John 86
 McCarthy Cameron 7, 37
 McKenna Paul 155
 McKinnon Catharine 135
 Mead Herbert 32
 Merkle Erich R. 110
 Merleau-Ponty Maurice 144-145, 150, 154
 Mesmer Franz Anton 12
 Meyer John 84, 86
 Micale Mark S. 88
 Michele (pacjentka) 141
 Miller Alice 87, 133
 Mitchell Stephen A. 148
 Miziński Jan 5, 28
 Monterosso John 152
 Moore Barrington 84
 Morley James 63, 154
 Murray John 61
- Niżnik Józef VIII-IX
 Nussbaum Martha C. 8, 135
- Oatley Keith 9
 Obuchowski Kazimierz 105
 Ohlsson Stella 152
 Okin Susan 100
 Ong Walter 51-52
- Packer Jeremy 37
 Pasteur Louis 90, 138
 Person, Ethel Spector 147
 Pfister Joel 18
 Phillips James 63, 154
 Platon 147
 Pomian Krzysztof 6
 Portes Alejandro 99
- Rakusa-Suszczewski Mikołaj 137
 Randolph Laura B. 79
 Rawls Anne Warfield 31
 Reszke Robert 105
 Rezenek Lawrie 69
 Richardson John G. 94
 Richardson Rhonda A. 110
 Rieff Philip 91

Rogers Carl 67, 155
Rorty Richard 84
Rosaldo Michelle 8
Rothman Ellen 44
Rousseau Jean-Jacques 107
Ryan Meg 109, 146-147

Saillart Catherine 112
Salovey Peter 96
Salusinszky Imre 133
Saussure, Raymond de 12
Sawisz Anna 94, 145
Schieffelin Bambi B. 59
Schnog Nancy 18
Schooler Jonathan W. 151-153
Schulman Bruce 41, 45
Schurmans Marie-Noëlle 130
Schwartz Barry 152
Schweder Richard A. 8, 92
Scott Joan 59
Scripps John S. 80
Seidman Steven 34
Sennett Richard 104
Sewell William 71
Shenhav Yehuda 20-21, 29
Sherrod Lonnie R. 85
Shields Brook 79
Shields Stephanie 9
Shumway David R. 43
Siara Olga 142
Siemek Marek J. 31, 121
Sigal (z internetu) 119
Silverstein Judith 59, 113, 139
Simbierowicz Zygmunt VIII
Simmel Georg 6, 160
Skurkowski Piotr 10
Smedley Beatrice 4
Smiles Samuel 61-64
Smith Adam 35
Sørensen Age B. 85
Spencer Lyle M. 97
Sprecher Susan 144
Stasiak Dorota 10
Stearns Peter 22, 26
Steinem Gloria 42-43
Stevens Mitchell 50
Stock Brian 51
Stoughton Stephanie 111
Sue (z rozmów w TV) 76
Sullivan William M. 10

Susman J. Warren 23, 117
Swidler Ann 10
Syzyf (mit.) 72, 80
Szacki Jerzy 6
Szczubiałka Michał 137
Szulżycka Alina 47
Szuster Marcin 137
Szymańska Natasza 87

Taylor Charles 16
Taylor Frederick 22
Thomas (z internetu) 143
Tipson Steven M. 10
Tocqueville, Alexis de 10
Tylor Charles IX

Updike John 153

Wacquant Loic 94, 145
Wakar Krzysztof 7
Walsh Bruce 95
Walzer Michael 100, 136-137, 159
Ward Andrew 152
Warren Neil Clark 113
Watt Ian 51
Weber Max 5, 11, 13, 47, 49-50, 134, 160
Weinert Franz E. 84
Weiß Johannes 49
Welton Donn 151
Wexler Kathryn 112
Whimster Sam 13, 49
White Katherine 152
Wilder Billy 150
Wilf Eitan 4
Williams Raymond 75
Wilmot William 34
Wilson Timothy D. 141, 152
Winfrey Oprah 70, 75-78, 132, 159
Woolard Kathryn A. 59

Zabłudowski Tadeusz 37
Zadrożyńska Anna 6
Zaniewicki W. Ew. 105
Zaretsky Elica 91
Zelizer Viviana 3, 11, 159

Žižek Slavoj 84, 129, 164
Żyro Tomasz 10

Indeks pojęć i terminów

Afekty, zob. Emocje, uczucia
Alienacja, wyobcowanie 5-6, 53, 160
Analiza kosztów i korzyści 55, 162-163
Androgynizacja 56
Antropologia kulturowa VII
Autobiografia, biografia 42-43, 53, 61, 75, 104, 107
- a. terapeutyczna 78-80, 82
Autoprezentacja, zob. Profil

Badania w Hawthorne Works 22-23
Biografia, zob.: Autobiografia
Blasé, postawa 6
Błiskość 14, 161
Ból 80, 84, 87, 103
- demokracja bólu 83
- zob. też: Cierpienie

Charyzma 151
Ciało, cielesność 8, 34, 80, 94, 110-111, 114, 117-119, 130, 140, 145-150, 153
Cierpienie, trauma 4, 10, 22, 61, 64, 68, 78-84, 87-88, 91-92
- narracja cierpienia 71, 79, 84, 91-93, 102
Codziennosc 16, 62
- życie codzienne 15, 31, 49, 69, 72, 100, 130, 149
Cyberpisarstwo 110
Cynizm 129
Cywilizacja VII

Decyzja 19, 55, 149, 151-152, 162
Demokratyzacja 36, 56, 62, 64
Depersonalizacja, zob. Emocje

Dobieranie szybkości 124
Dobro 85, 100-101, 131
- dobro moralne 100
- hierarchia dóbr 106
Doradztwo, doradzanie, zob. Porada
Dozór (*surveillance*) 30-31, 157-158
Doznanie 58, 148, 151
- doświadczenie zwrotne (*Empfindnis*) 151
DSM 88-90
Dualizm Kartezjański 118
Dysfunkcja 69, 78
Dyskurs 10, 16, 22, 27-28, 51, 63, 66, 72, 84, 93, 99-100, 110
- emocjonalny, zob. Emocje
- polityczny 11, 66
- psychologiczny 28-29, 43, 69, 86, 115, 156
- terapeutyczny 14, 39, 42, 53-54, 56, 65, 68, 72, 82, 85-86, 88
- zob. też: Narracja

Edukacja 20, 86
Ekspresja VII, 23, 67, 81, 110
Emancypacja 41, 43, 47, 86, 136, 157-158
Emocje, uczucia, afekty, *passim*
- manipulowanie emocjami 51-52, 96, 155
- obiektywizacja, obiektywizowanie, depersonalizacja emocji VIII, 52, 55, 58, 116
- panowanie nad emocjami 9, 37, 52, 96, 98, 113, 144
- racjonalizacja emocji, uczuć, więzi intymnych 47, 49, 55, 103, 131-132

- socjologia emocji 111
- struktura uczuć 47, 75, 129
- teoria uczuć 7, 35
- wymiana emocji 54, 58
- wyrażanie uczuć, komunikowanie emocji 26, 44, 46, 53, 58-59, 84, 116
- zarządzanie, kierowanie emocjami 31, 51, 58, 93, 98, 157
- emocje, uczucia a działanie 8-9, 57-58
- emocjonalna, uczuciowa:
 - blokada w komunikacji 25
 - inteligencja 95-99, 102
 - kultura 9-10, 12, 27, 38
 - ontologia 51, 55, 92
 - przystawalność 113, 116
 - sfera IX, 44, 130, 156
- emocjonalne, uczuciowe:
 - doświadczenie, przeżycie 26, 50-51, 75, 78, 87, 111, 123, 130, 148
 - kompetencje VIII, 94-95, 97-98, 102
 - kwalifikacje 97-98, 154-155
 - pole 93-94, 107
 - więzi, związki, relacje 6, 36, 55, 57-58, 156
 - zdrowie 42-43, 46, 81, 93-94, 113
 - życie VII, 6, 10-11, 13-14, 27, 57-58, 64, 80, 93, 98, 107, 159, 162
- emocjonalny, uczuciowy:
 - dyskurs 11
 - kapitalizm 11, 38, 97, 156-157
 - kapitał 94, 97-98, 102, 157, 158
 - stan 23, 70, 141
 - styl 13-14, 27-30, 94-95, 97-99
- Emocjonalność 25, 29, 38, 46
- Emotywizm 59
- Empatia 32-33, 35, 37, 45, 57, 96
- Epifania 130
- Eudajmonia, zob. Samopoczucie
- Etos, *ethos* 37, 54, 62-64, 75, 81, 91, 107
- Fantazja, fantazjowanie 116, 139-140, 147, 149-150, 163-164, zob. też: Wyobraźnia
- Feminizm 40-43, 45-47, 49-50, 55-56, 86
- Film 18, 43, 109-110, 134-135, 145-147, 150, 164
- Fotografia (zdjęcie) 118-120, 124, 138-139, 143-144, 149
- Freudyzm, Freudowskie poglądy 15, 17-18, 22, 63-65, 141, 157
- Gest 34, 123, 141, 147, 159
- Godność 42
- Gospodarka 28, 112, 123-124, 131
 - g. a emocje 11
- Gniew, złość 8, 22, 27, 52-53, 59, 64, 113
- Grupy wzajemnego wsparcia 72, 82, 84, 115, 156
- Gust, smak 98, 114-116, 125-127, 142
- Habitus 93-94, 98-99, 101, 107
- Hiperracjonalność, zob. Racjonalność
- Heteroseksualność, homoseksualność, zob. Seksualność
- Idealizacja 148
- Ideologia 30, 51, 66, 115-116, 130, 155, 163
 - język ideologii, zob. Język
 - ideologia zarządzania, zob. Zarządzanie
- Indywidualizm 5, 81, 84, 86, 134
- Indywidualność, oryginalność 15, 21, 104, 121
- Inny (drugi) 8, 10, 14, 20, 27, 29, 32-37, 56-59, 73, 75, 89-90, 96, 104, 109-111, 113-122, 130-131, 142-145, 148-150, 160
- Instrumentalizacja 130, 132
- Instytucjonalizacja, zob. Psychologia
- Intelektualizacja 49, 52
- Inteligencja emocjonalna, zob. Emocje

- językowy lapsus, przejęzyczenie 15
- Kapitał VII, IX, 5-6, 10, 20, 37-38, 56, 68, 99, 104, 107, 125, 129, 131, 136, 163
 - k. emocjonalny, zob. Emocje
 - k. koneksi 99
 - k. szybkości 125
- Kapitał 20, 63, 94, 98, 100, 102
 - k. emocjonalny, zob. Emocje
 - k. kulturowy 94-95, 98-99, 102
- Klasa średnia VIII, 3, 10-11, 38-40, 55, 65, 98, 102, 106-107
- Klasyfikacja ludzi, zob. Ocena
- Kobiecość 9, 26-27, 80
- Komedie, „zwariowana komedia” („*screwball comedy*”) 109, 145-146
- Komercjalizacja 73
- Kompetencja 30, 35-36, 57, 61, 94, 98, 100
 - k. emocjonalna, zob. Emocje
- Komputer 110, 122, 124
- Komunikacja, komunikowanie VII-VIII, 25, 30-37, 46, 52-54, 56-59, 73, 104, 134, 155, 157
 - kulturowy model k-cji 30
 - komunikowanie emocji, wyrażanie uczuć, zob. Emocje
- Konflikt 20, 24-25, 33-34, 37, 83
- Konstruktywizm 104
- Konsumpcjonizm 66, 125
- Kontrola 21, 29, 55, 93, 157, 163, zob. też: Samokontrola
- Korporacja 20-23, 26-30, 33, 35-36, 38-40, 46, 52, 56, 95, 141, 156-157
 - osobowość korporacyjna, zob. Osobowość
- Kreatywność 67-68
- Kreowanie siebie 117
- Krytyka 68, 97, 104, 132-138, 144
 - k. czysta 132-133
 - „krytyka immanentna” 136
 - k. kultury, zob. Kultura
 - k. nieczysta 137
 - teoria krytyczna 3, 132-133, 136, 157-158
- Kultura
- Interakcja 11, 34, 57, 72, 75, 99, 110, 112, 115, 121-123, 125, 127, 130, 140, 142, 145, 163
 - i. cielesna 110, 140, 148
- Interes, zainteresowanie 11, 27, 29, 35, 40, 85, 90, 104, 109, 112, 114, 127, 146, 158, 161
- Internet, sieć internetowa VII, IX, 36, 72, 110-111, 115-119, 121, 123, 125-128, 130-132, 140, 132-143, 145, 150, 153-157, 159
 - i-owa randka, i-owe strony randkowe, zob. Randka
 - i-owa wyobraźnia, zob. Wyobraźnia
 - i-owe ja, zob. Jaźń
 - i-owy romans, zob. Miłość
- Introspekcja 32, 45, 113, 115
- Intymność, stosunki intymne, życie intymne 43-47, 49-50, 52, 54-57, 69-70, 77-78, 84, 100-102, 131, 157, 161
 - lęk przed intymnością 70
- Jaźń, własne „ja”, Ja (*Self*) VIII, 6, 8, 10-12, 14-17, 19-20, 33-39, 45-51, 53, 56-57, 63-74, 79-81, 84-85, 87, 91, 95, 98, 100, 104, 110-111, 113-118, 124-125, 141, 148, 154-157, 161, 163
 - zarządzanie, kierowanie jaźnią, sobą, własnym Ja 28, 35, 157
 - ja internetowe 109
 - ja nieświadome 141
 - jaźń ponowoczesna 117-118
 - zob. też: Świadomość siebie (*self-awareness*)
- Język 17, 19, 23, 25, 45, 51-54, 56-57, 59, 90-91, 97, 115, 117, 120-121, 134, 153, 156-157, 161
 - j. osobowości 25, 28-29
 - j. praw 19, 45, 57, 83
 - j. psychologii, zob. Psychologia
 - j. terapeutyczny 13, 39, 45-46, 69, 102
 - językowa ideologia 59

- analiza k-y 133-134
- krytyka k-y 132, 137
- k. amerykańska 12, 18, 40, 64, 81, 85, 95
- k. elitarna 14
- k. emocjonalna, zob. Emocje
- k. komputerowa 110
- k. konfesjonatu 83
- k. konsumencka 18, 117, 125
- k. masowa 3, 5, 12, 14, 18, 30, 40, 66, 93
- k. obiektywna a subiektywna 160
- k. terapeutyczna 27, 69, 78
- k. wysoka a niska 18, 94, 99
- k-alna rewolucja 15
- k-owe praktyki 14, 133, 135, 137
- Landmark Education Corp. (LEC, Forum) 73-76
- Makiawelizm 155-164
- Manipulacja, manipulowanie 117, 155, 161
- manipulowanie emocjami, zob. Emocje
- Małżeństwo, stosunki małżeńskie, małżonkowie 15, 20, 47, 53, 57, 69-70, 79, 82, 100, 107, 113, 124, 154
- match.com 111, 114, 124, 154
- Media, informacje medialne 9, 83
- Menedżer 21-22, 25, 27, 29-31, 36-37, zob. też: Zarządzanie
- Metropolis, duże miasto 6
- Męskość 26-27, 46
- męska dominacja nad kobietami 38
- Miłość, romans 7, 52, 76, 79, 109, 111, 116, 123, 129-132, 134, 137, 146-149, 151, 160
- m. od pierwszego wejrzenia 130
- m. romantyczna 111, 124, 130-131, 148
- romans internetowy 110, 146
- Molestowanie, maltretowanie 83, 86-87
- zob. też: Ofiara
- Moralność 63, 106, 132, 161
- m. a strategia 161
- m. prywatna 161
- moralne dobra, zob. Dobro
- Motywacje 8, 28, 67
- Mowa, mówienie 26, 34, 42, 51, 53, 56, 58-59, 161
- Narracja 10-11, 61, 64, 69, 76, 78, 85, 87, 91, 127
- cierpienia, zob. Cierpienie
- feministyczna 39, 41
- humanistyczna 87
- ofiary 92
- osobowości 15
- pamięci 80
- radzenia sobie, zaradności 65, 71, 75, 80, 92
- religijna 71, 81
- rodziny, rodzinna 39, 63
- samorealizacji 73, 78, 80, 91
- uznania 11
- terapeutyczna 41-42, 70-72, 74-78, 80-83, 86-87, 91-92
- tożsamości 39, 64-65
- własnego Ja 39, 65, 69-70, 72, 85
- Negocjacje 55, 140
- Nerwica 62, 105-106
- Niepokój, obawa 7, 29, 64, 68, 85
- Nieświadomość, nieświadome myślenie 12, 141, 148-149
- nieświadome ja, zob. Jaźń
- Normalność 16-17, 72
- Nowoczesność 3, 5-7, 10, 59, 104, 139
- Obiekt (*object*) 50, 58, 72, 111, 119, 137, 160
- o. a podmiot 160-161
- czynić obiektem (*objectified*) 115
- Obiektywność 9
- Obserwacja 142
- samoobserwacja 113
- Ocena, ocenianie 8, 10, 19, 31-32, 34, 47, 57, 95, 98, 135-137
- klasyfikowanie ludzi 96-97
- Ofiara, bycie ofiarą 82-84, 87, 92, zob. też: Molestowanie
- Osobowość (*personhood, self-hood*) 8, 22, 26, 29, 32-33, 37, 49,

- 52-53, 89, 95, 97, 105, 113, 115, 117, 120, 141, 144, 147, 150, 156
- język o., zob. Język
- narracja o., zob. Osobowość
- test o. 95
- utowarowienie o. 157-158
- o. korporacyjna 27, 36
- o. nowoczesna 7
- zob. też: Profil
- Pacjent 63, 77, 147, 162
- Państwo 11, 85-86, 90, 92-93, 156
- Patologia 12, 16-17, 39, 74-75, 89-91, 93, 154, zob. też: Zaburzenia psychiczne
- Patriarchat 86
- Perswazja 35, 38, 95
- Pisanie, opisanie, zapisanie 51, 77, 114, 125, 152
- Płeć 37-38, 45, 66
- płeć kulturowa 26
- podział płciowy 7, 9
- Podmiot (*subject*) 26, 31, 35, 46, 54-55, 69, 77, 82, 90, 93-94, 148, 159-161, zob. też: Obiekt
- Podmiotowość (*subjectivity*) VIII, 10, 52, 115, 140, 156
- Pokaz (p. publiczny) (*performance*), zob. Publiczność
- Polityka, polityk 49, 86, 114, 132, 134-135
- Pomiar standaryzujący (*commentation*) 50, 57
- Porada, doradztwo, doradzanie 19-20, 41, 72
- literatura poradnikowa, pisanie porad życiowych 18-20, 30, 32-33, 38, 47, 49, 52, 120, 123, 125, 142, 156
- przemysł poradnikowy 19, 66
- Poststrukturalizm 54
- Poznanie VIII, 30, 55, 75, 92, 130, 145, 149, 152, 158
- zdolność poznawcza (*cognition*) 8
- Praca, miejsce pracy VIII, 5, 10, 16, 21-30, 35-39, 46, 56-57, 61-64, 73-74, 86, 94-96, 98, 102-103, 106-107, 122, 160
- Prawo 21, 31, 45-46, 56-59, 66, 68, 84, 92, 94, 100, 128
- prawa człowieka 83, 92
- język praw, zob. Język
- Profil, autoprezentacja VIII, 113, 115, 117-124, 126, 128, 142-143, 149, 154
- p. osobowości 113
- p. psychologiczny 113, 115, 121
- Prywatność 156, 158, 163
- prywatna sfera 7, 10, 27, 38-39, 47, 56, 102, 157
- prywatne Ja, jaźń 115
- prywatne (osobiste) życie VIII, 10, 66, 156, 159-160, 162
- prywatne a publiczne 10, 92, 115, 155-156, 161
- Przedmiotowość 121
- Przemysł farmaceutyczny 88, 90, 156
- p. poradnikowy, zob. Porada
- Przyjemność 45-46, 91-92, 110, 158
- Przymus 30, 64, 129
- Psychoanaliza VII, IX, 12-13, 18-19, 62, 95, 102, 106, 156
- wyobrażenia p-czna, zob. Wyobrażenia
- Psychologia VII-IX, 3, 13, 18-19, 26, 29, 31, 40-41, 46, 49-50, 64-66, 92-93, 102, 104, 118, 125, 143, 155-156, 158-159, 161
- dyskurs psychologiczny, zob. Dyskurs
- profil psychologiczny, zob. Profil
- instytucjonalizacja psychologii VII, IX, 40
- język psychologii 12, 27-29, 87
- p. humanistyczna 67
- p. kliniczna 13, 95
- PTSD 88
- Publiczność
- publiczna mowa, wyznaczenie 42, 74
- publiczna sfera 7, 10, 27, 38, 56, 77, 92, 156, 161
- publiczny pokaz, widok (wystawienie na widok publiczny) 56, 77, 107, 115, 119, 156

- zob. też: Prywatność
- Racjonalizacja 5, 21, 49-50, 57, 132, 157-158, 160
- Racjonalność 9, 21, 25, 160
 - hiperracjonalność 163-164
 - hiperracjonalny głupiec 163
- Radzenie sobie, poradzenie sobie, zaradność 62, 75, 103
 - narracja radzenia sobie, zob. Narracja
- Randka, spotkanie (faktyczne, rzeczywiste) 48, 114-116, 123-128, 130-131, 138, 140, 142-144, 146, 150, 153
 - r. wirtualna, internetowa, spotkanie wirtualne 112, 116, 122, 124, 131, 139-141, 150
 - r-we strony internetowe (serwisy, portale) 111-119, 121-122, 124, 126-127, 129, 132, 138, 140, 142-143
- Respektowanie (*acknowledge*) 34-35
- Rodzina 10, 12, 15-17, 24-25, 39-41, 46, 49, 56, 81, 86-87, 100-101, 137, 156
 - narracja rodzinna, zob. Narracja
- Romans, zob. Miłość
- Romantyczność 47, 129
- Rozczarowanie 5, 138-139, 143, 147
- Rozum 130
 - r. instrumentalny 161-162
- Rynek VII-VIII, 11, 19, 40, 63, 66, 75, 83, 85, 90-91, 93, 100, 107, 116, 119, 126-128, 131-132, 137, 153, 157, 159, 163
- Samokontrola 9, 55, 63, 106
- Samopoczucie, eudajmonia 101
- Samorealizacja (*self-realisation*) 10, 66, 68-70, 72-73, 77, 80, 84, 91-93, 157-158, 162
 - narracja s-cji, zob. Narracja
- Samospelnianie (*self-fulfillment*) 68
- Samoulepszenie 76
- Samourzeczywistnienie (*self-actualizing*) 67-68, 72
- Sądy błyskawiczne 149, 152-153
- Seksualność 17, 19-20, 41, 43, 45-46, 66, 86, 92
 - hetero-, homoseksualność 16
 - seksualna rewolucja (swoboda, wyzwolenie) 66, 77, 131
 - seksualne kontakty, popęd, stosunki, zachowanie 16, 69-70, 130
- Sluchanie, wysluchanie 23-24, 27, 34-35, 53
- Smak, zob. Gust
- Socjologia 6-7, 9, 31, 100, 158
 - s. emocji, zob. Emocje
- Solidarność 6
- Spoleczeństwo VII, 6-7, 9, 64, 70, 88, 105, 129, 133, 155
 - s. obywatelskie 11, 73, 83, 86
 - s. postindustrialne 28
 - s-czna bliskość i dystans 14, 160
- Spotkanie, zob. Randka
- Sprawiedliwość 9, 56, 100, 137
- Standaryzacja 122, 131, zob. też: Pomiar standaryzujący
- Status 29, 46, 99, 157
- Szok, wstrząs 22, 103-104, 139
- Świadomość 29-30, 33, 41, 87, 118, 121, 129
 - ś. siebie (*self-awareness*) 33, 96, 102
- Talk-show 72, 75, 77, 83-84, 115, 156
- Tekstualizacja, tekstualność 50, 115
- Terapia 41-43, 47, 49, 55, 64-65, 68, 77, 85, 102, 107
 - terapeutyczna:
 - autobiografia, zob. Autobiografia
 - narracja, zob. Narracja
 - terapeutyczne usługi 40
 - terapeutyczny:
 - dyskurs, zob. Dyskurs
 - język, zob. Język
 - wywiad 23-25, 75
- Test, zob. Osobowość (test osobowości)

- Towar VII, 19, 28, 58, 82-83, 91, 93-94, 97, 116, 125, 127-128, 131-132, 134, 156-157, 163
 - utowarowienie (*commodification*) 11, 92, 132, 156-158,
- Towarzyskość (*societability*)
- Tożsamość 7, 9, 14, 16, 34, 40, 42, 59, 64-66, 78-79, 84, 90, 98, 107, 118, 157
 - tożsamość nowoczesna 10
 - tożsamość płciowa 37
 - narracja t-ści, zob. Narracja
- Translacja
 - proces translacji 90
- Trauma, zob. Cierpienie
- Uczucie, zob. Emocje
- Umysł 65, 72, 87, 94, 110, 118, 140, 149-150
- Urok (pociąg, pociąganie, przyciąganie) 47, 116, 123, 130, 143-148, 151-152
- Urzeczwienie 120-121
- Uznanie, uznawanie (*recognition*) 33-37, 57, 58, 83, 145, 157
 - narracja uznania, zob. Narracja
 - zob. też: Respektowanie
- Verbalizacja 17
 - „przesłanie werbalne” (*„verbal overshadowing”*) 152
- Weterani wojny wietnamskiej 87-89, 91
- Widok publiczny (wystawianie na), zob. Publiczność (p-czny pokaz)
- Wspólnota 6, 34, 74, 82, 134, 140
- Wspólność znaczeń 161
- Współmierzalność (*commensuration*) 55
- Współobecność 142
- Wstrząs, zob. Szok
- Wybór 36, 43, 50, 71, 100, 109, 114, 116, 126, 130-131, 138, 153, 162-164
- Wymiana 11, 46, 52, 56, 118, 123, 158
 - w. emocji, zob. Emocje
 - Wygląd 114, 118-119, 143-144
 - Wyobrażenia 114, 138, 140, 154-155, 157
 - w. internetowa 140, 147, 149-150, 153
 - w. interpersonalna 14
 - w. psychoanalityczna 15-17, 23, 25, 44
 - w. romantyczna 148, 150, 153
 - Wywiad terapeutyczny, zob. Terapia
 - Zaburzenia psychiczne 40, 68, 88-90, zob. też: DSM
 - Zaradność, zob. Radzenie sobie
 - Zarządzanie, kierowanie 21, 26, 29-30, 32, 38, 96, 112, 122, 131
 - ideologia z-ania 21
 - teoria z-nia IX, 21-22, 25, 27
 - „sztuka rządzenia” 31
 - z. emocjami, zob. Emocje
 - z. jaźnią, własnym Ja, zob. Jaźń
 - samozarządzanie 31
 - Zdrowie 40, 63-64, 67-70, 72, 80, 91-93
 - z. psychiczne 39-40, 64, 67, 70, 85, 88-90, 92-93, 156
 - z. emocjonalne, zob. Emocje
 - Życie VII-VIII, 6, 15, 38-40, 49, 56, 58, 62-63, 67-69, 73-74, 77-83, 87, 91, 100, 103-105, 109, 111, 113-115, 120, 128, 130, 142, 147-148
 - ż. codzienne, zob. Codzienność
 - ż. emocjonalne, uczuciowe, zob. Emocje
 - ż. intymne, zob. Intymność
 - ż. prywatne, zob. Prywatność
 - ż. psychiczne 12
 - ż. społeczne 93
 - świat życia 158
 - Żywiotowość 6



Nota biograficzna

Jako dziesięcioletnia dziewczynka przewędrowała z marokańskiego miasta Fez do Francji, w Sarcelles chodziła do szkoły. Studiowała w Paryżu i na University of Pennsylvania w USA.

Obecnie (2009) jest profesorem zwyczajnym socjologii i antropologii na Hebrajskim Uniwersytecie w Jerozolimie. Zajmuje się badaniem wpływów społecznych na kształtowanie uczuć, badaniem społeczeństwa konsumpcyjnego i kultury mediów.

Publikacje Evy Illouz

Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, Campus, Frankfurt am Main/New York 2003.

Oprah Winfrey and the glamour of misery. An essay on popular culture, Columbia University Press, New York 2003.

Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Adorno-Vorlesungen 2004, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.

How Culture Works. Therapy, Emotions and Popular Culture, California University Press, Berkeley 2007.

Emotional Capital, Therapeutic Language and the Habitus of the «New Man», w: *Emotional Intelligence and Elites. Sex, Gender and the Brain*, Gotlind B. Ulshöfer/Nicole C. Karafyllis (eds.) 2007.

Cold intimacies. The making of emotional capitalism, Polity Press, Cambridge 2007.

Die Errettung der modernen Seele — Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009.



Tomy wydane

Terminus.

- Bruce Ackerman, Przyszłość rewolucji liberalnej**
(*The Future of Liberal Revolution*, Yale University Press 1993)
tłum. Helena Grzegolowska-Klarkowska
ISBN 83-85505-54-7, *Terminus 11* (1996)
- Hans-Michael Baumgartner, Rozum skończony**
(*Endliche Vernunft*, Bouvier 1991)
tłum. Andrzej M. Kaniowski
ISBN 83-85505-29-6, *Terminus 7* (1996)
- Peter L. Berger, Rewolucja kapitalistyczna**
(*The Capitalist Revolution*, Basic Books 1991)
tłum. Zygmunt Simbierowicz
ISBN 83-85505-35-0, *Terminus 5* (1995)
- Dieter Birnbacher, Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia**
(*Verantwortung für zukünftige Generationen*, Reclam 1988)
tłum. Bolesław Andrzejewski, Przemysław Jackowski
ISBN 83-85505-86-5, *Terminus 19* (1999)
- Hans Blumenberg, Rzeczywistości, w których żyjemy**
(*Wirklichkeit in denen wir leben*, Reclam 1981)
tłum. Wanda Lipnik
ISBN 83-85505-30-X, *Terminus 12* (1997)
- Gernot Böhme, Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego**
(*Für eine ökologische Naturästhetik*, Suhrkamp 1989, *Natürlich Natur: Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp 1992)
tłum. Jarosław Merecki
ISBN 83-88164-49-X, *Terminus 28* (2002)
- Karl Heinz Bohrer, Absolutna teraźniejszość**
(*Das absolute Präsens. Die Semantik ästhetischer Zeit*, Suhrkamp 1994)
tłum. Krystyna Krzemieniowa
ISBN 83-88164-21-X, *Terminus 31* (2003)
- Karl Heinz Bohrer, Nagłość. Chwila estetycznego pozoru**
(*Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Suhrkamp 1981)
tłum. Krystyna Krzemieniowa
ISBN 83-7459-008-4 (opr. twarda); ISBN 83-7459-009-2 (brosz.), *Terminus 41* (2006)
- Pierre Bourdieu avec Luc J. D. Wacquant, Zaproszenie do socjologii refleksyjnej**
(*Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Édition du Seuil 1992)
tłum. Anna Sawisz
ISBN 83-88164-33-3, *Terminus 21* (2001)
- Rüdiger Bubner, Doświadczenie estetyczne**
(*Ästhetische Erfahrung*, Suhrkamp 1989)
tłum. Krystyna Krzemieniowa
ISBN 83-7459-002-5 (opr. twarda); ISBN 83-7459-003-3 (brosz.) *Terminus 38* (2005)
- Wojciech Chudy, Esej o społeczeństwie i kłamstwie,**
t. 1: *Spółczesność zakłamana*
ISBN 978-83-7459-034-1 (opr. twarda); ISBN 978-83-7459-033-4 (brosz.) *Terminus 43* (2007)
- Wojciech Chudy, Esej o społeczeństwie i kłamstwie,**
t. 2: *Kłamstwo jako metoda*
ISBN 978-83-7459-036-5 (opr. twarda); ISBN 978-83-7459-035-8 (brosz.) *Terminus 44* (2007)

Manfred Frank, Świadomość siebie i poznanie siebie.

(*Selbstbewußtsein und Selbstverständnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Reclam 1991)
tłum. Zbigniew Zwoliński
ISBN 83-88164-56-2, *Terminus 30* (2002)

Hans-Georg Gadamer, Aktualność piękna

(*Die Aktualität des Schönen*, Reclam 1977)
tłum. Krystyna Krzemieniowa
ISBN 83-85505-15-6, *Terminus 1* (1993)

Jürgen Habermas, Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu

(*Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, ©Suhrkamp, wyd. Reclam 2001)
tłum. Wanda Lipnik
ISBN 83-88164-80-5, *Terminus 37* (2004)

Jürgen Habermas, Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu

(*Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp 1997)
tłum. Krystyna Krzemieniowa
ISBN 83-88164-81-3, *Terminus 33* (2004)

Andrzej M. Kaniowski, Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki

ISBN 83-85505-81-4, *Terminus 16* (1999)

Jerzy Kmita, Wymykanie się uniwersaliom

ISBN 83-88164-11-2, *Terminus 20* (2000)

Reinhart Koselleck, Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego

(*Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Suhrkamp 2006)
tłum. Jarosław Merecki
ISBN 978-83-7459-087-7 (opr. twarda); ISBN 978-83-7459-088-4 (brosz.), *Terminus 52* (2009)

Zdzisław Krasnodebski, Postmodernistyczne rozterki kultury

ISBN 83-85505-53-9, *Terminus 8* (1996)

Franz von Kutschera, Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne

(*Die große Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken*, Walter de Gruyter, 2000)
tłum. Jarosław Merecki
ISBN 978-83-7459-032-7 (opr. twarda); ISBN 978-83-7459-031-0 (brosz.), *Terminus 42* (2007)

Hans Lenk, Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu

(*Pragmatische Vernunft*, Reclam 1979)
tłum. Zbigniew Zwoliński
ISBN 83-85505-28-8, *Terminus 4* (1995)

Wolf Lepenies, Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki

(*Gefährliche Wahlverwandschaften. Essays zur Wissenschaftsgeschichte*, Reclam 1989)
tłum. Anna Zeidler-Janiszewska
ISBN 83-85505-31-8, *Terminus 10* (1996)

Odo Marquard, Aesthetica i anaesthetica. Rozważania filozoficzne

(*Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Fink, München 2003)
tłum. Krystyna Krzemieniowa
ISBN 978-83-7459-045-7 (opr. twarda); ISBN 978-83-7459-044-0 (brosz.), *Terminus 46* (2007)

Odo Marquard, Apologia przypadkowości

(*Apologie des Zufälligen*, Reclam 1981)
tłum. Krystyna Krzemieniowa
ISBN 83-85505-24-5, *Terminus 3* (1994)

Odo Marquard, Rozstanie z filozofią pierwszych zasad

(*Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam 1981)
tłum. Krystyna Krzemieniowa
ISBN 83-85505-23-7, *Terminus 2* (1994)

Odo Marquard, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*
(*Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, Fink, München 1995)
tłum. Krystyna Krzemieniowa
ISBN 83-88164-23-6, *Terminus* 23 (2001)

Josef Mitterer, *Tamta strona filozofii*
(*Das Jenseits der Philosophie*, Passagen 1992)
tłum. Małgorzata Łukasiewicz
ISBN 83-85505-33-4, *Terminus* 9 (1996)

Josef Mitterer, *Ucieczka z dowolności*
(*Die Flucht aus der Beliebigkeit*, Fischer Taschenbuch 2001)
tłum. Anna Zeidler-Janiszewska
ISBN 83-88164-82-1, *Terminus* 34 (2004)

Hermann Mörchén, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*
(*Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Ernst Klett 1980)
tłum. Michał Herer, Robert Marszałek
ISBN 83-85505-87-3, *Terminus* 18 (1999)

Ryszard Panasiuk, *Przyroda – człowiek – polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku*
ISBN 83-88164-24-4, *Terminus* 26 (2001)

Eduard Picker, *Godność człowieka a życie ludzkie. Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*
(*Menschenwürde und Menschenleben. Das Auseinanderdriften zweier fundamentaler Werte als Ausdruck der wachsenden Relativierung des Menschen*, Klett-Cotta 2002)
tłum. Jarosław Merecki
ISBN 978-83-7459-043-3 (opr. twarda); ISBN 978-83-7459-042-6 (brosz.) *Terminus* 45 (2007)

Helmuth Plessner, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*
(*Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Suhrkamp 2001)
tłum. Jarosław Merecki
ISBN 978-83-7459-056-3 (opr. twarda); ISBN 978-83-7459-055-6 (brosz.) *Terminus* 48 (2008)

Herbert Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*
(*Hegel zur Einführung*, Junius Verlag 2001)
tłum. Andrzej Noras
ISBN 83-7459-006-8 (opr. twarda); ISBN 83-7459-007-6 (brosz.) *Terminus* 39 (2006)

Herbert Schnädelbach, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy. 1*
(*Vernunft und Geschichte*, Suhrkamp 1987)
tłum. Krystyna Krzemieniowa
ISBN 83-88164-40-6, *Terminus* 24 (2001)

Herbert Schnädelbach, *Próba rehabilitacji «animal rationale». Odczyty i rozprawy. 2*
(*Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Suhrkamp 1992)
tłum. Krystyna Krzemieniowa
ISBN 83-88164-41-4, *Terminus* 25 (2001)

Marek J. Siemek, *Hegel i filozofia*
ISBN 83-85505-55-5, *Terminus* 15 (1998)

Marek J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*
ISBN 83-88164-48-1, *Terminus* 27 (2001)

Josef Simon, *Filozofia znaku*
(*Philosophie des Zeichens*, Walter de Gruyter 1989)
tłum. Jarosław Merecki
ISBN 83-88164-83-X, *Terminus* 35 (2004)

Manfred Sommer, *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*
(*Sammeln. Ein philosophischer Versuch*, Suhrkamp 1999)
tłum. Jarosław Merecki
ISBN 83-88164-42-2, *Terminus* 32 (2003)

Robert Spaemann, Reinhard Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*
(*Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005)
tłum. Andrzej Półtawski
ISBN 978-83-7459-060-0 (opr. twarda); ISBN 978-83-7459-059-4 (brosz.) *Terminus* 49 (2008)

Robert Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*
(*Grenzen. Zur ethische Dimension des Handelns*, Klett-Cotta 2002)
tłum. Jarosław Merecki
ISBN 83-7459-004-1 (opr. twarda); ISBN 83-7459-005-X (brosz.) *Terminus* 40 (2006)

Robert Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*
(*Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Klett-Cotta 1996)
tłum. Jarosław Merecki
ISBN 83-88164-27-9, *Terminus* 22, (2001)

Ernst Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*
(*Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp 1992)
tłum. Janusz Sidorek
ISBN 83-85505-90-3, *Terminus* 17 (1999)

Ernst Tugendhat, *Wykłady o etyce*
(*Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp 1993)
tłum. Janusz Sidorek
ISBN 83-88164-84-8, *Terminus* 36 (2004)

Bernhard Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*
(*Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp 2006)
tłum. Janusz Sidorek
ISBN 978-83-7459-028-0 (opr. twarda); ISBN 978-83-7459-029-7 (brosz.) *Terminus* 51 (2009)

Bernhard Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*
(*Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp 1997)
tłum. Janusz Sidorek
ISBN 83-88164-52-X, *Terminus* 29 (2002)

Joachim Wehler, *Zarys racjonalnego obrazu świata*
(*Grundriß eines rationalen Weltbildes*, Reclam 1990)
tłum. Marcin Poręba
ISBN 83-85505-34-2, *Terminus* 13 (1998)

Wolfgang Welsch, *Nasza postmodernistyczna modernia*
(*Unsere postmoderne Moderne*, VCH 1991)
tłum. Anna Zeidler-Janiszewska, Roman Kubiśki
ISBN 83-85505-32-6, *Terminus* 14 (1998)

Lambert Wiesing, *Widzialność obrazu. Historia i perspektywy estetyki formalnej*
(*Die Sichtbarkeit des Bildes. Geschichte und Perspektiven der formalen Ästhetik*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 1997)
tłum. Krystyna Krzemieniowa
ISBN 978-83-7459-058-7 (opr. twarda); ISBN 978-83-7459-057-0 (brosz.) *Terminus* 47 (2008)

Peter Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*
(*The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul Ltd. 1990)
tłum. Bohdan Chwedeńczuk
ISBN 83-85505-49-0, *Terminus* 6 (1995)

Karol Wojtyła, *Filozof i papież — wybór tekstów*
ISBN 978-83-7459-026-6 (opr. twarda); ISBN 978-83-7459-027-3 (brosz.) *Terminus* 50 (2009)