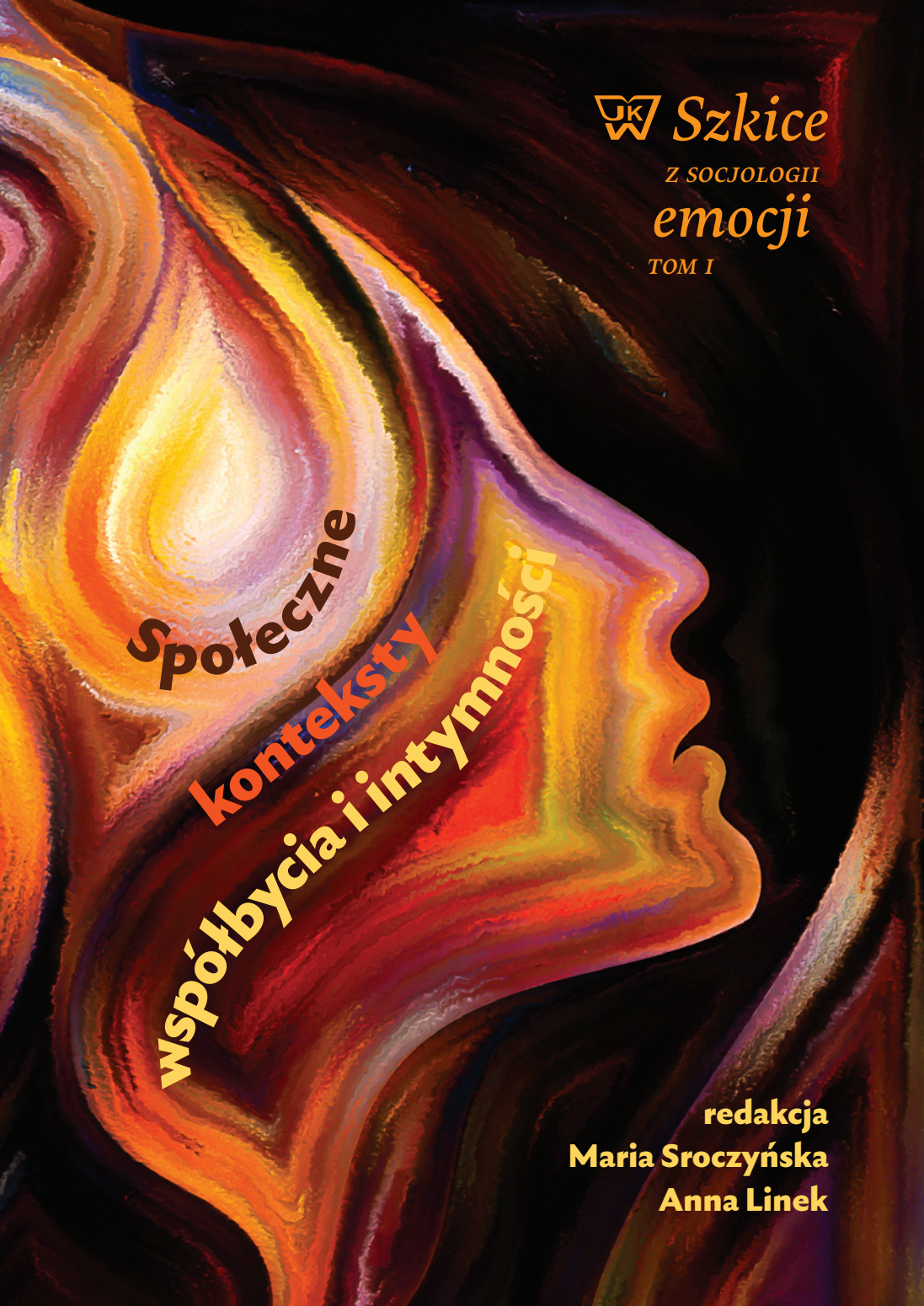




WJ Szkice

Z SOCJOLOGII

emocji

TOM I

społeczne
konteksty
współbycia i intymności

redakcja

Maria Sroczyńska

Anna Linek

**społeczne
konteksty
współbycia i intymności**

 *Szkice*
Z SOCJOLOGII
emocji

TOM I

**Spółeczne
konteksty
współbycia i intymności**

redakcja
Maria Sroczyńska
Anna Linek

Warszawa 2020
Wydawnictwo Naukowe UKSW

Recenzenci:

dr hab. Mariola Bienko

dr hab. Beata Szluz, prof. UR

Redakcja językowa i korekta:

Ewa Antoniak

Skład, łamanie i projekt okładki:

Piotr Górski

© Licensed by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu
Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2020

e-ISBN 978-83-8090-759-1

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
ul. Dębagłowa 5, 01-815 Warszawa; tel. 22 561 89 23, faks 22 561 89 11
e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl
www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

Spis treści

Słowo od redaktorów /7

Studia teoretyczne i empiryczne

Andrzej Wójtowicz

Socjologia emocji: konstruowanie perspektyw /18

Agnieszka Zduniak

Event jako współczesna forma zarządzania
emocjami /88

Katarzyna Ukleńska

Przyjemność konsumpcji, konsumpcja przyjemności.
Spojrzenie z perspektywy socjologii emocji /107

Anna Linek

Atrakcyjność fizyczna i seksualna w małżeństwie /121

Andrzej Dakowicz

Psychotransgresyjna analiza sfery emocjonalnej
małżonków o wyższym i niższym poziomie
zadowolenia ze swojego związku /145

Bogna Dowgiatto

Czy Francesca i Paolo musieli zginąć?
Kulturowa dostępność wybranych skryptów
zazdrości i zawiści /164

Iwona Przybył

Zdrada małżeńska jako zjawisko społeczne:
zasięg, tendencje i uwarunkowania /182

Joanna Wróblewska-Skrzek

Niewierność w dobie Internetu /205

Iwona Taranowicz

Rodzinni opiekunowie osób przewlekle
chorych o swoich emocjach. Ministudium
więzi rodzinnej /222

Maria Sroczyńska

Wartości, emocje i rytuały. Refleksja
o kondycji współczesnej rodziny /238

Szkice z obszaru praktyki

Mariusz Rudnicki

Jak rozmawiać z dzieckiem jego językiem /267

Słowo na zakończenie /290

Noty o autorach /293

Słowo od redaktorów

Na gruncie współczesnej socjologii rozwija się wiele specjalizacji. Wśród nich popularność zyskuje socjologia emocji, która już ugruntowała swoją pozycję, a jej owoce stają się „coraz bardziej znaczącym elementem socjologicznego krajobrazu” [Shilling, 2012: 181]. Podejmowane przez nią zagadnienia wciąż prowokują nowe pytania, rodzą wątpliwości, budzą zaciekawienie. Niewątpliwie socjologia emocji stanowi odmienną „perspektywę spojrzenia na ważny wymiar rzeczywistości społecznej” [Flis i in., 2012: 19] i należy spodziewać się jej pełnego rozkwitu, zwłaszcza w kontekście definiowania wchodzących w jej zakres pojęć w perspektywie interdyscyplinarnej [Flis i in., 2012: 23–24]. Zyskuje także znaczenie jako wiedza praktyczna, gdyż ludzie coraz gorzej radzą sobie z emocjami [Konecki i in., 2012: 22]. Jednocześnie sposób postrzegania świata, powiązany z medialną hiperrzeczywistością, stał się na tyle nasycony emocjonalnością, że trudno nie zauważyć zapotrzebowania na tego rodzaju analizy. Nasze współbycie w przestrzeni publicznej łączy się z koniecznością

„ogrzewania” i zawieszania „codziennych” tożsamości [Maffesoli, 2008]. Zjawiska przybierające postać eventów oznaczają połączenie tego, co zrytualizowane i zarazem spontaniczne, z orientacją konsumpcyjną wzmocnioną przez zabiegi marketingowe, a przy tym w znacznym stopniu zindywidualizowaną. Wydaje się jednak, że te nowe formy zbiorowego współbycia oferujące chwilowe wyzwolenie od monotonii codziennej samotności nie są już w stanie ożywić ducha zmarłej wspólnoty. Pozostawiają w nienaruszonym stanie ponowoczesne lęki, na które składają się niepewność, brak bezpieczeństwa i poczucie osobistego zagrożenia [Bauman, 2006: 308–321]. Co więcej, to, co łączy się z ponowoczesnością, ma cechy właściwe raczej okresom przejścia lub rozpadu niż nowej organizacji życia społecznego.

Powyższe problemy dotyczą również życia intymnego, które obejmuje to, co najbardziej wewnętrzne, osobiste, poufne i przeznaczone dla najbliższych, a ponadto łączy się z wymiarem aksjonormatywnym regulującym sferę erotyzmu, seksualności, miłości, w tym życia małżeńsko-rodzinnego. Sfera ta, pod wpływem procesów społeczno-kulturowych związanych z ponowoczesnością, uległa daleko idącej emancypacji, zarówno w kontekście znaczeń o rodowodzie religijnym, jak i społecznych konformizmów internalizowanych przez jednostki. Efektem jest rosnące zainteresowanie modelem miłości współbieżnej i *pure relations* [Giddens, 2019]. Współcześnie mamy do czynienia z postępującą, choć nie w pełni uświadamianą heterodoksją oraz z narastaniem tendencji relatywistycznych, opartych na kryteriach jednostkowego sumienia i autonomii, ujmowanej jako „bezproblemowa łatwość, z jaką wchodzi się w stosunki partnerskie i je porzuca” [Bauman, 2008: 78]. Mimo to wszelkie działania (nie zawsze przecież udane), w których ludzie podejmują próby zabezpiecze-

nia i/lub tworzenia ram dla *bycia-dzielonego-z innymi*, pozostają cennym, wręcz niezbywalnym warunkiem każdej wspólnotowości [Marody, Giza-Poleszczuk, 2004: 342].

W społeczeństwie polskim rodzina stanowi podstawową przestrzeń, w której można doświadczyć pozytywnych, wspólnotowych emocji – akceptacji i wsparcia. Jednak ten typ współidentyfikacji charakteryzuje kruchość, a zatem grozi mu rozpad pod naciskiem czynników zewnętrznych o charakterze politycznym, religijnym czy ekonomicznym. Życie rodzinne ulega przemianom zmierzającym do zmiany aspektów strukturalnych oraz ograniczenia funkcji socjalizacyjnych gwarantowanych przez instytucje państwa. Proces prywatyzacji rodziny nastęrcza jednak wiele wątpliwości, a usytuowanie jej modelu (opartego na małżeństwie monogamicznym) jako jednej z równorzędnych propozycji stylu życia obok kohabitacji, rodziny monoparentalnej lub opartej na praktykach homonormatywnych może stanowić zagrożenie dla kulturowego ładu zachodniej cywilizacji. Choć w krajach rozwiniętych rodzina nie powróci zapewne do modelu tradycyjnego, wiele wskazuje na to, że nadal istotne jest orientowanie się na formułę wielopokoleniowości jako ważny czynnik dobrostanu psychicznego oraz ukazywanie zalet modelu rodziny partnerskiej, opartej na współpracy oraz miłości męża i żony [Szlendak, 2012; Roszkowski 2019].

Wychodząc zatem naprzeciw aktualnym trendom społecznym (i nie tylko), proponujemy lekturę szkiców z zakresu socjologii emocji stanowiących interesujące egzemplifikacje aktualnych tendencji społecznych lub perspektyw widzenia złożonych zjawisk emocjonalnych. Przyjmując bowiem złożoność doświadczeń emocjonalnych, można odnieść je tak do znaczenia kulturowego, jak i odczuć cielesnych, zawsze jednak wpisanych w konkretny

kontekst. „Oznacza to, że wytwarza, wyraża i odczuwa się je społecznie i symbolicznie. Wymagają zatem przekładu (lub podlegają przekładowi) pomiędzy społeczeństwami i systemami symboli: nie tylko znaczeń, ale przynajmniej do pewnego stopnia ich odcieni uczuciowych” [Leavitt, 2012: 91].

W problematykę tomu wprowadza opracowanie Andrzeja Wójtowicza *Socjologia emocji: konstruowanie perspektyw*, będące przeglądem nurtów i stanowisk teoretycznych obecnych w socjologii emocji, która z racji swojej proveniencji współpracuje z innymi dyscyplinami naukowymi – biologicznymi i społecznymi, w tym ekonomicznymi. W wypadku emocji istotne są ich społeczne uwarunkowania, kulturowa ewolucja i znaczenie ekspresji, one same zaś mają charakter relacyjny, gdyż stanowią łącznik struktury i działania. Zagadnienie emocji, jak podkreśla autor, występuje w klasycznych teoriach socjologicznych, niemniej od drugiej połowy XX w. cieszy się szczególnym zainteresowaniem nurtu kulturowego, tożsamościowego i strukturalnego.

Event jako współczesna forma zarządzania emocjami to temat podjęty przez Agnieszkę Zduniak, która bada rolę emocji w wielkich imprezach masowych (eventach), będących charakterystycznym elementem współczesnej kultury. Ten rodzaj współbycia odwołuje się zarówno do uniwersalnych ludzkich potrzeb i emocji, jak i do tych, które zostały wykreowane przez trendy konsumpcjonistyczne. Autorka zauważa, że choć emocje odgrywają podczas eventów niezwykle istotną rolę, to nie mają charakteru całkowicie spontanicznego. Uczestnicy wydarzeń oddają sferę życia prywatnego, osobistego w ręce profesjonalistów, którzy lepiej niż oni sami potrafią nią zarządzać i sterować.

Katarzyna Uklańska w tekście *Przyjemność konsumpcji, konsumpcja przyjemności. Spojrzenie z perspektywy socjologii emocji*

wskazuje na miejsce emocji w socjologii, by na tym tle ukazać powszechne dziś pragnienie doznawania przyjemności i wszelkich pozytywnych wrażeń. Autorka opisuje przyjemność jako podstawową emocję kultury konsumpcyjnej, określając jej specyfikę i odnosząc ją do wielu ważnych wymiarów życia społecznego. Zwraca uwagę na związek przyjemności z oceną jakości życia, tym samym podkreślając nie tylko powszechność aktualnych ludzkich dążeń, lecz także rolę, jaką odgrywają w kontekście jednostkowym.

Opracowanie Anny Linek *Atrakcyjność fizyczna i seksualna w małżeństwie* ukazuje znaczenie tak ważnej dziś, i wciąż zyskującej na popularności, atrakcyjności fizycznej i seksualnej w kontekście relacji małżeńskiej. Autorka poszukuje odpowiedzi na pytanie, na ile dążenie do bycia atrakcyjnym towarzyszy współczesnym małżonkom oraz jak postrzegana jest atrakcyjność w związku – tak wobec samego siebie, jak i partnera – i jakie mogą być tego konsekwencje. Sięga przy tym zarówno do stereotypów, jak i do aktualnych przemian społecznych dyktujących pewne wzorce w odniesieniu do kobiet i mężczyzn. Autorka podkreśla rolę samooceny i akceptacji przez współmałżonka jako tych czynników, które nie są obojętne dla całokształtu relacji małżeńskiej.

W tę problematykę wpisuje się tekst Andrzeja Dakowicza *Psychotransgresyjna analiza sfery emocjonalnej małżonków o wyższym i niższym poziomie zadowolenia ze swojego związku*. Autor, posługując się warsztatem psychologicznym, potwierdza hipotezy zakładające większe bogactwo sfery emocjonalnej małżonków charakteryzujących się wyższym poziomem zadowolenia ze związku w porównaniu do małżonków o niższym poziomie zadowolenia. Zarówno w przypadku żon, jak i mężów lepsza

jakość relacji małżeńskiej związana jest z bogatszą, pełniejszą wiedzą na temat współmałżonka w zakresie sfery uczuciowej. Również wyższy poziom inteligencji emocjonalnej wpływa pozytywnie na odczuwaną satysfakcję z tworzonej relacji. W podsumowaniu analizy wyników badań autor formułuje pytania, na które warto poszukiwać odpowiedzi w kontekście skutecznej terapii par małżeńskich, jak również tworzenia programów edukacyjnych dla młodzieży dotyczących odpowiedzialnego życia w małżeństwie i rodzinie.

Opracowanie Bogny Dowgiałło *Czy Francesca i Paolo musieli zginąć? Kulturowa dostępność wybranych skryptów zazdrości i zawiści* jest przykładem analizy prowadzonej z perspektywy socjologii emocji i, jak zauważa autorka, ma „charakter czysto pogładowy”. Niemniej zastosowanie techniki skryptów pozwala na wstępne uporządkowanie pola semantycznego pojęć zazdrości i zawiści, co stanowi podstawę dalszych badań, również o zasięgu międzykulturowym. Pytanie postawione w tytule stanowi pretekst do podjętej analizy, która zakłada odwołanie do kulturowej i historycznej dostępności tychże skryptów. W kontekście zjawiska zdrady rozpatrywanego w modelu XIX-wiecznej miłości romantycznej, a dostępnego dla ówczesnych odbiorców, Francesca i Paolo musieli zginąć.

Iwona Przybył w tekście *Zdrada małżeńska jako zjawisko społeczne: zasięg, tendencje i uwarunkowania* podejmuje zagadnienia niełatwe z perspektywy badacza socjologa, ale niezwykle aktualne i wzbudzające duże zainteresowanie. Autorka przedstawia rys historyczny karania za cudzołóstwo, wskazując na kwestie prawne i religijne. Następnie przybliży wyniki badań, zarysowując tym samym pewne tendencje i uwarunkowania. Uwypuklone zostały problemy i ograniczenia związane z intymnym charak-

terem tej tematyki. Autorka podkreśla rolę mediów w procesie kreowania wizerunku powszechności zdrady. Ukazuje także istotne przeobrażenia w kształcie małżeńskiego morale, które mogą sprzyjać zjawisku zdrady.

Temat zdrady porusza również Joanna Wróblewska-Skrzek. W tekście *Niewierność w dobie Internetu* omawia zagadnienie płci w kontekście (nie)wierności, badania dotyczące tego zjawiska, przyczyny zdrady oraz rolę nowych mediów. Według autorki choć nie można jednoznacznie stwierdzić, że Internet sprzyja niewierności, faktem jest, że portale przeznaczone dla romansujących i mobilne aplikacje nie miałyby racji bytu bez mediów cyfrowych. Zdrada to nieodłączny element kultury, a dzięki nowym technologiom zdecydowanie łatwiej jest zdradzać.

W opracowaniu *Rodzinni opiekunowie osób przewlekle chorych o swoich emocjach. Ministudium więzi rodzinnej*, poświęconym niełatwej społecznie problematyce, Iwona Taranowicz zauważa, że więzi oparte na emocjonalnym zaangażowaniu wiążą się ze zdecydowanie większymi kosztami niż więzi oparte na wymianie. Współcześnie zmniejsza się siła więzi angażujących emocjonalnie i moralnie. Autorka prezentuje rezultaty badań własnych dotyczących zobowiązań do opieki nad członkiem rodziny oraz zarządzania emocjami w sytuacji choroby. Można zakładać, że rodzina nadal będzie stanowić podstawowe środowisko wsparcia i opieki, a opieka krewnych zostanie roztoczona nad tymi osobami, z którymi silne relacje emocjonalne będą znakiem ich przynależności do wspólnoty.

W tekście Marii Sroczyńskiej *Wartości, emocje i rytuały. Refleksja o kondycji współczesnej rodziny* podjęto dyskurs w oparciu o doświadczenia badawcze związane z kilkoma subdyscyplinami – socjologią rodziny, religii, rytuału i młodzieży. Ukazano

kwestie ciągłości i zmiany orientacji na wartości młodych Polaków, wśród których rodzina stanowi przykład sacrum funkcjonalnego. Silny komponent emocjonalny towarzyszący wartościom ułatwia względną stabilność transmisji rodzinnych praktyk rytualnych. Nabywanie kompetencji rytualnych w ramach socjalizacji rodzinnej umożliwia świętowanie, a zarazem wyróżnianie „tego, co niecodzienne”. Współcześnie życie rodzinne podlega coraz większej indywidualizacji i sekularyzacji. Nie oznacza to co prawda kryzysu rodziny jako formy wspólnoty, lecz wskazuje na jej znaczące przeobrażenia.

Na szczególną uwagę zasługuje opracowanie Mariusza Rudnickiego *Jak rozmawiać z dzieckiem jego językiem*, stanowiące przyczynek do ukazania praktycznej perspektywy socjologii emocji. Autor przedstawia bowiem istotne kwestie w procesie budowania relacji rodziców z dzieckiem z punktu widzenia rodzica, a jednocześnie praktyka z wieloletnim doświadczeniem w pracy z nauczycielami, rodzicami i młodzieżą. Sięga do znaczenia osobowości i temperamentu dziecka, jego sposobu bycia, a przede wszystkim do specyfiki komunikacji rodziców z dzieckiem, podkreślając niepowtarzalny charakter tego procesu w odniesieniu do każdego członka rodziny. Udziela przy tym konkretnych wskazówek, które stanowią swoistą „kropkę nad i” oraz ukazują praktyczne ujęcie jednego z ważnych zagadnień socjologii emocji.

Zapraszamy do lektury tomu ukazującego współczesne odsłony niezwykle obiecującej subdyscypliny, jaką jest socjologia emocji.

Anna Linek i Maria Sroczyńska

Bibliografia

- Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman Z. (2008), *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. J. Margański, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Flis M. i in. (2012), *Dyskusja Redakcyjna*, „Societas Communitas”, 2(14), s. 13–24.
- Giddens A. (2019), *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, wyd. 1, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Leavitt J. (2012), *Znaczenie i czucie w antropologii emocji*, w: M. Rejtar, J. Starczuk (red.), *Emocje w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury, s. 59–100.
- Maffesoli M. (2008), *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A. (2004), *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Roszkowski W. (2019), *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków: Biały Kruk.
- Shilling Ch. (2012), *Dwie tradycje w socjologii emocji*, w: M. Rejtar, J. Starczuk (red.), *Emocje w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury, s. 181–212.
- Szlendak T. (2012), *Zażyłość w oparach niezrozumienia. O hipotezie międzygeneracyjnej solidarności tolerancyjnej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 74(3), s. 75–90.

The background is a monochromatic, abstract composition. On the right side, there is a profile of a human face, rendered with soft, painterly strokes. The face is looking towards the right. To the left of the face, there are several concentric, irregular circles or ovals, resembling ripples in water or a topographical map. The overall color palette is a range of grays, from light to dark, creating a sense of depth and texture.

**Studia
teoretyczne
i empiryczne**

Andrzej Wójtowicz

Socjologia emocji: konstruowanie perspektyw

1. Postawienie problemu: konieczność emocji

Emocja znaczy wiele. Jest przeciążona znaczeniem. Powołanie słowa „emocja” w powszechnym użyciu wiąże się także z ujemnym jego wartościowaniem. Emocja jest wehikulem wartości, bywa ich językiem, ma także własne sensy. „Pewna klasa uczuć dostarcza w samym przeżywaniu czegoś takiego jak »sens«, »znaczenie«, poprzez które uczucie oddaje pewne obiektywne zróżnicowanie wartości jakiegoś bytu, czynu lub spotykającego nas losu, bądź też antycypując [wskazuje na nie], zarysowuje je już przed ich pojawieniem się; poprzez które zaprasza i domaga się, by coś uczynić, ostrzega i grozi, by czegoś zaniechać” – pisał Max Scheler [1994: 3].

Emocja jest całością zróżnicowaną. Odnosi się do jakiegoś doświadczenia, zaangażowania. Ktoś jest zaangażowany wobec czegoś, jest stronny. Stronność zaangażowania wskazuje na coś pozytywnego lub negatywnego, głębokość lub powierzchowność

na jakiejś skali. W jakimkolwiek stopniu zachodzi, mówi o proporcjonalności znaczenia dla kogoś. Ono znaczy, czyli wskazuje na troskę osoby względem czegoś, jej stan fizyczny i dyspozycje względem czegoś. Troska jest doświadczeniem elementarnym, emocją *par excellence*. Emocja nie jest dana razem z myślą o niej. Znajduje się w ukryciu względem swego pojęcia, swej kategoryzacji. Domaga się symbolizacji, chronicznie dwuznacznej. Jest nieprzejrzysta dla siebie samej, jak każdy stan uwikłany w relacje, nad którym nie ma kontroli. Zachowuje się po kartezjańsku [Descartes, 1958], to znaczy wedle sposobu, w jaki można ją wykryć. Tedy podziw, poważanie lub lekceważenie, szlachetność lub pycha, pokora lub podłość, szacunek i pogarda, miłość i nienawiść, pożądanie, nadzieja, obawa, zazdrość, pewność siebie i rozpacz, chwiejność, odwaga, zaufanie, zuchwałość, współzawodnictwo, tchórzostwo i przerażenie, wyrzuty sumienia, radość i smutek, szyderstwo, litość, zadowolenie z siebie, uciecha, przychylność i wdzięczność, oburzenie i gniew, duma i wstyd to – po kartezjańsku – źródłowo dane emocje (namiętności), ale nie dane w języku swych źródeł, lecz w sposobie, w jaki są dane. Kartezjański sposób ujęcia emocji (namiętności) w akcie ich odkrywania inspiruje fenomenologię. Wedle tego ujęcia emocja nie wyjaśnia siebie samej. Jest chronicznie latentna, ukryta w bezpośredniości kontaktu ze światem poprzez jakieś zaangażowanie, jakąś troskę. Emocja zachowuje się także, by tak rzec, po kantowsku: może być przedmiotem krytyki praktycznego rozumu. Przedmiot emocji i ona sama są tak zindywidualizowane, że uniemożliwiają jakąś wiedzę ogólną o sobie. Prawidła emocji wystarczają się ze sposobu ich samoprezentacji w jednostkowym doświadczeniu, wobec czego różnorodność sądu musi być o nich nieskończona. Kant uczy odkrywać warunki możliwości wiedzy,

co i jak w emocji poprzedza wiedzę o niej. Otóż to, co w emocji jest dane w doświadczeniu, czyli w jakimś przeżyciu. W takiej sytuacji „nie można prawidła odnieść do niczego innego ani oprzeć na niczym innym jak tylko na tym, co się »czuje«, a więc na doświadczeniu” [Kant, 1984: 65].

Emocja jest doświadczeniem elementarnym. Pospolita opozycja emocji i rozumu – bywa, że skłania wrażliwe osoby do wyjścia poza osobiste roszczenia, do swoistego zawieszenia emocji. Powiada się, że emocja szkodzi analizie. Rzecz prosta, nie jest tak w przypadku psychologicznej czy behawioralnej patologii, których warunków stanowi. W socjologii istnieje tradycja głosząca, że władza poszczególnych społecznych aktorów pochodzi z kontroli zdefiniowanych celów i sposobów ich urzeczywistniania pod osłoną wartości i przeciwko nieznosnym impulsom i emocjom. To klasyczna wykładnia tezy z *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu* Maxa Webera, choć wszakże ta teza nie ogranicza się do tej pracy. Stanowisko to coś ignoruje. To mianowicie, że jakiegokolwiek działania, także rozumu, wymagają odpowiedniego przygotowania emocjonalnego, jeśli mają być efektywne pod jakimś względem. Osoba nie może podejmować jakiegokolwiek działania bez wiary w jego sens, bez ufności w działania innych ludzi, bez poczucia rozczarowania w związku z nieosiągnięciem zamierzonego celu, bez zazdrości rywali jako bodźca w dążeniu do jakiegось interesu itd. Rozum wymaga ugruntowania w emocji. Poza nią jest nierozumny. Musi być spokojny, bezpieczny, ufać sobie. To są jego emocje. Nie są one argumentem przeciwko niemu. Raczej przeciwko inflacji rozumu kosztem emocji. Bez właściwych dla rozumu emocji zwraca się on przeciwko sobie. Rozum wrogo do siebie usposobiony jest rozumem nadal, bardziej niż kiedykolwiek, choć traci na przyrodzonej sobie metodzie. Jest

kartezjański w swym ograniczeniu. Szaleństwo i metoda są własnością rozumu. Pojmowanie szaleństwa – jak wiadomo z badań Michela Foucaulta [1987, 1999] – jest wzorem kultury. Wyłania się ze struktury mentalnej swego czasu. W badaniach Jacka Sieradzana [2005] szaleństwo, takie lub inne, wielość jego postaci, nazw, klas, stanowi podłoże religii. Szaleństwo Kurtza z *Jądra ciemności* Josepha Conrada, podobnie Almayera, Lorda Jima z powieści o imiennych tytułach czy Charlesa Goulda z *Sulaco* z powieści *Nostromo*, reprezentuje bohaterów szaleństw w kulturze, bez których nie da się pojąć niczego, co graniczne. Nie ma analityków kultury poza czytelnikami Conrada. Choć mentalność, umysł i rozum to rzeczy różne, nijak nie są rozróżnialne bez uwzględnienia współmiernych im stanów emocjonalnych. Racjonalność dowodu nie gwarantuje racjonalności jego podmiotowi. To wiadomo już od starożytnych Greków. Egzystencje indywidualne i społeczne przekraczają perspektywy rozumu, zwłaszcza gdy ten śpi. Emocja wiedzie je dalej. Zmniejszając dystans władzy rozumu, powiększa dystans swego rozjaśniania. Powiększać dystans swego rozjaśnienia to dostrzegać coś w jasności oddalenia, w perspektywie samorozumienia. Równocześnie emocje, z powodu swej genezy, morfologii, siły i znaczenia, tracą na tożsamości innej niż ta, która wydobywa się w momencie ich zajścia. Poprawne zrozumienie emocji jest warunkiem socjologii. Nie ma jakiegokolwiek obserwowalnego działania społecznego poza emocjonalnym zaangażowaniem. Jeśli dane społeczeństwo to jakiś system interakcyjny, w najprostszych jego gatunkach i odmianach osoba dokonuje wyboru między alternatywami. Wybór wymaga dialogu, ale zakłada także powstrzymanie się od wyboru. W ludzkim uniwersum nie ma niczego ważniejszego poza jakimś zaangażowaniem, emocją stronną w akcie jakiegoś

wyboru. Dotyczy to w szczególności ładu społecznego. Nim jednak odsłoni się horyzont takiego badania, pojawia się pytanie o status poznawczy emocji, owo kartezjańskie pytanie o sposób jej uprzedmiotowienia w poznaniu. Niezbędne są jakaś intuicja i metoda fenomenologiczna, redukcja latencji.

2. Emocja jako źródłowe odsłanianie relacji społecznych

Literatura psychologiczna wiele w tej sprawie głosi, nie likwiduje jednak sceptycyzmu w kwestiach elementarnych, czym mianowicie są emocje w tradycyjnych kognitywistycznych opisach umysłu. Czy odpowiedź na to, zdawałoby się, jasno postawione pytanie jest w ogóle wykonalna. Jakoż emocja jest problemem wszystkich nauk społecznych i humanistycznych. Wobec tego spostrzeżenia Paul Griffiths zaproponował zniesienie naukowego tego terminu i zastąpienie go konkretnym procesem emocjonalnego doświadczenia. Tylko konkret doświadczenia i jego odniesienie relacyjne – ocena, aspekty motywacyjne, wartościowość, intensywność – rzuca światło na siebie [Griffiths, 1997]. Równocześnie jednak powszechność emocji, to, że dotyczą właściwie każdego aspektu ludzkiego życia, podnosi rangę warunków i znaczeń wiedzy ogólnej o nich. Dylemat konkretnego emocjonalnego doświadczenia i potrzeby uniwersalizującej wiedzy o nim ugruntowuje badanie fenomenologiczne. Emocje na nowo stają się problemem wiedzy podstawowej, uniwersalizującej i praktycznej zarazem, tym bardziej znaczącej, że ich znaczenie w dowolnych relacjach społecznych jest nie tylko coraz większe, lecz także coraz trudniejsze do określenia w praktykach naukowych. Są i zapewne będą spornym problemem nauki i kultury, konstruowania tożsamości indywidualnych i społecznych. Marc

D. Lewis [2005] zauważa, że skoro teoria psychologiczna grawituje ku z jednej strony podrzędnym, z drugiej – ku globalnym i funkcjonalnym opisom, uaktywnia się trudność eksplanacyjnej (wyjaśniającej) funkcji nauki.

Gdy filozofia koncentruje się na jakościowych i ogólnych aspektach emocji, znaczna część psychologii skupia się na badaniach empirycznych. Zdroworozsądkowe opinie głoszą, że warto zachować jedno i drugie, wskazując na cechy wewnętrzne emocji, ich immanentnie jakościową naturę. Warto więc odwołać się do typowej dla badań fenomenologicznych kategorii „intencjonalności”. Intencjonalność emocji to zdolność umysłu do kierowania się na coś poza sobą. Nie jest to proces czysto poznawczy, owszem, to konstytutywna postawa, w jej zaś granicach emocja skierowana na konkret swej relacji ze światem wewnętrznym i zewnętrznym. Emocja jest poznawczym uwarunkowaniem ustalenia stanu świata. Jest intencjonalnym aktem o określonym znaczeniu. Jest – dokładniej – horyzontem doświadczenia znaczenia świata, tej oto relacji z nim i wewnątrz niego. Horyzont określa, stanowi tło otwierające możliwe znaczenia pojawiające się w doświadczeniu, w przeżyciu emocjonalnym [Husserl, 1982: 33n]. Każda emocja jest horyzontem znaczeń wedle swej siły, stylu, czasu, kierunku swego rozwoju. Emocja ukierunkowuje znaczenia relacji, której jest efektem i którą równocześnie tworzy. Emocja jest kreatywna, generuje relacje, by stać się ich własnością. Trzeba odróżnić emocje od wrażeń. Jakaś część emocji jest ich korelatem, do nich należy. Pole sensualne (strefy, rodzaje wrażeń) jest otwarte na emocjonalną konfigurację. Emocje odsłaniają i nadają mu horyzont, kierunek ekspansji, funkcję poznawczą, behawioralną zdolność pobudzenia do określonych zachowań, współmiennie do swej roli w poznawczej konstytucji świata społecznego, także

roli w świadomości refleksyjnej. Kategoria świadomości refleksyjnej ma szczególne rozwinięcia w socjologii realizmu krytycznego [Donati, Archer, 2015]. Doznania zmysłowe (pola sensualne) to podzbiór reakcji startowo wieloznaczny. Ten punkt widzenia demonstrowa realizm poznawczy. Głosi mianowicie ucieleśnienie, włączenie emocji w swój organiczny, cielesny, biologiczny kontekst. Emocja jest pierwotnym narzędziem aktywności powiązań ze światem. Jest pierwszą możliwością tożsamości swego podmiotu. Adam z Księgi Rodzaju, nazywając istoty zamieszkujące rajski ogród, wynajdując dla nich słowa i pojęcia, odsłania pierwotną relację emocjonalną i poznawczą (nominalistyczną w tym przypadku) zarazem. I czyni to jeszcze w stanie bezgrzesznym, czyli wolnym od zanieczyszczeń poznania. Na początku jest słowo i emocja. Gdy się pojawia Ewa, szczytem poznania jest szczególna relacja emocjonalna i poznawcza: miłość obciążona od razu zakazem poznania z drzewa wiedzy dobra i zła.

Słowem, emocje, uczucia i poznanie to struktura kategorialna kondycji ludzkiej jako ludzkiej i społecznej właśnie, to nakładające się pojęcia. Emocje są projektem, intencjonalnością nastawienia na świat, z którego pochodzą, do którego należą, który tworzą. Uczucia to podkategoria emocji. Uczucia należą do poszczególnej emocji. Każda z nich, po kartezjańsku, zawiera różne klasy uczuć: w podziwie jest wzruszenie, zaskoczenie, zdziwienie; w poważaniu lub lekceważeniu pojawia się uznanie lub pogarda, współczucie, ale i podłość, pokora; w szacunku poczucie jakiegось dobra; w miłości i nienawiści odpowiednio maksimum dobra i maksimum zła itd. [Scheler, 1980]. Uczucia mówią: nie zaniedbuj kluczowych aspektów uczuć w emocjach.

Intencjonalność to uczucie o określonym kierunku i dynamice rozwoju. Peter Goldie [2002] radzi stosować w takich przypadkach

pojęcie ciała odczuwającego (*feeling body*). Ciało odczuwające coś zakłada, mianowicie świadomość istotnych zdarzeń, sytuacji lub obiektów w środowisku „emotorów”, czyli osób przejawiających określone emocje. Potwierdzają to badania empiryczne, w których nawet zarys rzeczywistego obiektu jest/był wystarczający do wywołania zróżnicowanej emocji [Lewis, 2005]. Ciało odczuwające rezonuje w określony sposób. Ujawnia subiektywne znaczenie postrzeganego zdarzenia (np. zarys lub obraz pajaka nie wywoła takiej samej reakcji emocjonalnej u każdej osoby. Można spodziewać się, że ktoś cierpiący na arachnofobię odśłoni inną reakcję w sensie fizjologicznym i fenomenologicznym). Emocjonalna treść percepcji przedstawia świat w określony sposób dla poszczególnego emotora.

Wygląda na to, że kognitywistyczne poglądy na emocje są całkowicie niewystarczające. Nie wyjaśniają bowiem ich specyficznej intencjonalności względem intencjonalności innego pochodzenia, ściśle intelektualnego. Znaczenia intelektualne to tylko jeden z ich gatunków. Nadmierna intelektualizacja percepcji likwiduje istotną część znaczeń należących do horyzontu emocji. Emocja jest zasadniczo ucieleśnionym doświadczeniem. Jej miejsce w procesach poznawczych nie jest jedynie addytywne: nie wystarczy dodać go do efektu intelektualnego. Znaczenia z horyzontu emocji nadają percepcji swoistą jakość, wypełniając ją empiryczną treścią. Bezsprzecznie, ta okoliczność wyjaśnia rolę sztuki, religii, w szczególności literatury w kognitywnej symbolizacji emocji, jej horyzontów znaczeń, licho dostępnych racjonalności nauk obojga płci. Symbolizacja emocji jest procesem chronicznie źle racjonalizowanym z istoty, nie zaś z jakiegos błędnego, przygodnego stanowiska.

Z fenomenologicznego pojęcia intencjonalności emocji wyłania się dynamika dyspozycji do działania w danej relacji społecznej.

Oznacza to, że doświadczanie emocji polega na powiązaniu lub uchwyceniu własności świata, a nie tylko stanu wewnętrznego podmiotu. Ludzkie działanie jest konsekwentnie z nimi skoordynowane. Emotorzy to podmioty tych koordynacji w dowolnych typach interakcji, w dowolnych gatunkach relacji społecznych. Emotor ma możliwość identyfikacji doświadczenia innych osób i czyni to. Trafnie, albo i nie. To już rzecz inna. Socjolog pyta o poziomy koordynacji emocjonalnej w danych relacjach. Poziom mikro, poziom mezo, poziom makro stawiają takiej koordynacji szczególne wymagania. Im wyższy poziom, tym większa możliwość pomyłki. Ratunkiem są stereotypy i krytyczne potencjały poszczególnych osób. Ten sam świat jest bowiem każdorazowo i równocześnie innym światem w horyzoncie swych emocji.

Aliści, jak trafnie pouczają Ralph D. Ellis i Natika Newton [2000], emocje należą do instrumentów korekt w systemach samoorganizujących się, o ile są one systemami stabilnymi i równocześnie termodynamicznie otwartymi. Systemy wymieniają energię i materię ze środowiskiem (interakcja fizyczna), zachowując przy tym stałe wzorce aktywności. Poprzez zawłaszczanie i zastępowanie potrzebnych substratów dla ich ostatecznych wzorców aktywności (dynamiczny system samoorganizacji) osiągają oczekiwaną stabilność. Proces ten respektuje pojawienie się nowych wzorców lub struktur, nowych poziomów integracji i organizacji w istniejących strukturach oraz spontaniczne przejście od stanów niższego rzędu do stanów wyższego rzędu. Emocje to szczególne środowisko motywacyjne systemów samoorganizacji. Emocje podtrzymują autonomię systemów i procesy ciągłej ich organizacji. Ożywiają je właśnie dlatego, że są częścią autonomiczną osoby działającej. Sugeruje się, że wynika to z motywacji samego systemu: aby osiągnąć holistyczną równowagę w obliczu

rzeczywistych lub wyimaginowanych okoliczności w środowisku działania, trzeba stale korygować poziomy niezbędnych do jego życia emocji.

Jakoż różne stany emocjonalne odpowiadają poszczególnym wyzwaniom adaptacyjnym w systemie samoorganizacji. Co prawda emocje to sprawa poszczególnych jednostek, niemniej dają się pojąć ewolucyjnie. Taka procedura zawarta jest w propozycji Radoplha M. Nesse'a i Phoebe C. Ellsworth [2009]. Wedle jej założeń funkcjonalne znaczenie emocji, ich intensywność oraz wartość w procesie samoorganizacji jednostki i systemie działania pochodzi z ich niezbędności ewolucyjnie sprawdzonej. Emocje są narzędziem i produktem ewolucji. Bez nich nie jest możliwy dynamiczny układ otwarty. Organizmy żywe są dynamicznymi układami otwartymi.

Emocje to układ wartościowania w systemie działania. Identyfikują pożądane stany rzeczy i sugerują ich znaczenia. Procesy oceny (ewaluacja systemu) identyfikują te aspekty sytuacji, które są dla systemu ważne. Tak działają podsystemy selekcyjnie i wartościująco. Tak działają podsystemy neuronowe w organizmie, z wnętrza których pochodzą emocje, by uczestniczyć w makroskopowym stanie oceny środowiska działania. Selektywna i wartościująca funkcja emocji – feedback – oddziałuje zwrotnie na strukturę emocji. W szczególności zaawansowane, wyższe, poznawcze aspekty oceny mogą udoskonalić podstawowe ich znaczenia. Giovana Colombetti i Evan Thompson zauważają, że ocena i emocje są tak nierozzerwalnie powiązane, że nie można ich „zmapować” na oddzielnych systemach mózgowych [Colombetti, 2005; Colombetti, Thompson, 2005: 201]. Niemniej jednak badania wykazały, że ciało migdałowe jest istotną strukturą zaangażowaną w wywoływanie emocji

[LeDoux, 2000]. Inne badania dowodzą, że przedczołowe struktury korowe biorą udział w fizjologicznej reakcji emocjonalnej oraz uczuciach afektywnych [Damasio, 2011]. Jednak za procesy oceny odpowiedzialne są w szczególności regiony korykolim-biczne. Uwagi te odsyłają już do dziedziny zaawansowanej neu-robiologii, skądinąd wiedzy sceptycznie odnoszącej się do feno-menologicznych procedur badania emocji.

3. Emocje: pytania o wyjaśnianie społeczne

Pospolite opowieści socjologiczne wyjaśniają skłonność do takiego czy innego konformizmu w stosunku do uporząd-kowanego ładu praktyk i norm gatunkiem alternatywnych, zewnętrznych przymusów, przymusu siły lub systemu norm. Alternatywy te zdają się pokrywać wszelkie możliwości znane z integracyjnych lub koercyjnych (represyjnych) teorii społeczeń-stwa. Zmierzały one do wykazania, że ład zbiorowy jest każdo-razowo uzgodnieniem czy pogodzeniem tych sił. Częściowo lub kompletnie wadliwe podejście, gdy wziąć pod uwagę nowoczesną socjologię, organizuje problematykę socjologii emocji. Ład spo-łeczny czy trwale podporządkowanie się nie mogą być efektyw-nie wyjaśniane czynnikami represji, gdyż typowym wynikiem zastosowań sił represyjnych (koercyjnych) jest opór, rozmaicie organizowany, w szczególności konflikt, starcie produkujące nie tyle ład, ile nieład apatii, obojętności i alienacji. Ład społeczny nie może być także wyjaśniany systemem norm, gdyż w ża-dnym dowolnym społeczeństwie nie istnieje powszechna zgoda w tej sprawie. Przeciwnie, poszczególne jednostki i grupy spo-łeczne różnią się w tej kwestii systematycznie. Najczęściej ich zgodność z normami i wartościami odzwierciedla wzory nierów-

nej dystrybucji zasobów, o których owe normy i wartości mówią. Konformizm w stosunku do danego zbioru norm oznacza odrzucenie innego zbioru [Milner, 2010: 297].

Pojawiają się stanowiska nawiązujące do intuicji, czasem rozwiniętych obserwacji, bywa także, teorii socjologicznych, że społeczny konformizm to wynik raczej wewnętrznego niż zewnętrznego przymusu. W tych ujęciach wolno dopatrzeć się terminów nawiązujących do interpretacji pojęcia emocji. Co prawda nie ma w nich, jak u Norberta Eliasa [1980] czy Thomasa J. Scheffa [1988] kategorii emocji. Jest kategoria wewnętrznej kalkulacji. Racjonalna teoria wyboru utrzymuje np., że jednostki podporządkowują się łaadowi zbiorowemu z wygody lub dla korzyści pokazujących się w rachunku zysków i strat. Wątpliwe, czy to wyjaśnienie oferuje tyle, ile zapowiada. Po pierwsze, jednostki rzadko dysponują informacjami o rzeczywistych kosztach i nagrodach związanych z danym wyborem czy działaniem, nie mają więc narzędzi rzeczywistej kalkulacji. Po wtóre, działania w społeczeństwie mają płynną naturę i nie ma możliwości przyporządkowania im ram czasowych niezbędnych w operacjach kalkulatywnych. W istocie koszty i zyski nie mogą być uprzednio znane, więc znaczące dla decyzji w sprawie ich uruchomienia informacje są chronicznie niejawne, należą do owej tajni społecznej, której zagadki są rozwiązywane według rozmaitych strategii. Rachunek korzyści w teorii racjonalnego wyboru jest tedy uproszczoną metaforą: zbudowany jest ze słów i pojęć spójnych z pewnym zasobem kulturowych symboli pozostających poza reprezentacją wydarzeń, które zdają się referować. Potrzebne jest jej uzupełnienie w postaci irracjonalnej teorii wyboru [Zafirovski, 2013]. Także czytelnikom Homerowej *Iliady*, Szekspirowskiego *Otella* czy *Romea i Julii* albo *Anny Kareniny*

Lwa Tołstoja nie ma potrzeby dowodzić, że emocje są pierwszorzędnym materiałem rozmaitego rodzaju agonizmu ładu zbiorowego, jeśli tylko jego warunkiem jest przemoc, intryga, konflikt, zróżnicowanie strukturalne. Kultura jest formą osławiania przemocy. Emocja jest jej rozpoznaniem, pierwszym sygnałem, tworzywem semiotycznych uporządkowań. Najpierw jest emocja, obecna w procesach percepcji, komunikacji, uczenia się i motywacji, podejmowania decyzji, w konfliktach dowolnego pochodzenia, typu, gatunku, formy. Jest wcześniejsza niż jakkolwiek inna reakcja i komunikat. Psychologia rozwojowa z biegłością nauki przyrodniczej odtwarza jej biologiczne i neurobiologiczne podstawy. W szczególności czynią to badania Josepha E. LeDoux [2000] i Daniela Golemana [1997].

Społeczne uwarunkowania, kulturowe ewolucje i zmienność ekspresji emocji należą do problematyki rozległych badań w naukach biologicznych i społecznych. W dowolnej interakcji i komunikacji identyfikuje się ich centralną rolę. W fazach rozwoju przedwerbalnego u ludzi emocja jest jedynym sposobem wzajemnych rozpoznań dzieci i rodziców, środowiska trojski i jego podmiotu, silniejszym oczywiście u rodziców. Gdy rozwój emocjonalny bywa w jakikolwiek sposób zakłócony, pojawia się trudność w pielęgnacji dzieci, bo ich sygnały emocjonalne są nieadekwatnie rozpoznawane. Im bardziej są one dyskretne, tym trudniej je identyfikować. Sygnały te, widoczne przede wszystkim w ekspresji twarzy, są zwykle – w tej dziedzinie wiedzy – traktowane jako trwałe wzory zachowań w onto- i filogenetycznych procesach rozwoju ludzi. Przyjmuje się, co wiadomo już od Darwina [1872], że tworzą one uniwersalne serie reakcji i komunikacji, oznaczania i znaczenia w relacjach społecznych i że wszystkie mają powszechny, wrodzony i powtarzalny cha-

rakter [Schaffer, 1996: 54–98]. Wygląda na to, że badania emocji w biologii ewolucyjnej i psychologii, w szczególności w ramach psychologii rozwojowej, to bardzo specyficzna część tej dyscypliny, bez której badania socjologiczne są gruntownie ograniczone. Emocja jest interesowna. Jak?

4. Emocje: poza racjonalną teorią wyboru

W klasycznej i neoklasycznej ekonomii, a także w socjologii ekonomicznej i socjologii organizacji, naukach o zarządzaniu, w behawioralnej ekonomii emocja ujmowana jest w kategorii współuczestnictwa w procesach maksymalizacji użyteczności w działaniach społecznych, włączając w nie politykę i kulturę. W ich modelach – od Adama Smitha [1989] do Gary’ego S. Beckera [1990, 2006; Becker, Posner, 2013] i Jamesa S. Colemana [1990] – ma miejsce swoiście wyróżniane. W każdym jednak przypadku jest formą ograniczenia pola racjonalności działań ludzkich lub ich poszczególnych zachowań. Dominacja racjonalności w zachowaniach i strukturze ekonomicznych działań wymuszała podporządkowanie emocji jakiemuś modelowi kalkulacji. Zanim jednak do tego doszło, właściwości zjawisk ekonomicznych wyprowadzano z modelu ich zasadniczej, zgoła aksjomatyzowanej racjonalności, przeciwstawianej właśnie zakłócającym funkcjom emocji. Ich kategorialnym wyrazem jest racjonalna teoria wyboru, neoklasyczna ekonomia i jej szkoła chicagowska (Becker, Ronald Coase, Eugene Fama, Robert Fogel, Milton Friedman, Lars Petyer Larsen, Friedrich Hayek, Frank Knight, Robert E. Lucas, Richard Posner, Theodore Schulz i Gale Johnson, George Stigler [Emmet, 2010]). To, co ekonomiczne, znaczyło tyle, co racjonalne, jak w sławnym eseju Lionela Robbinsa z 1932 r. *An Essay on the Nature and Significance*

of *Economic Science*. Okoliczność ta wiele mówi o warunkach możliwości ekonomii jako nauki, która może się ukonstytuować w oczyszczonym z problematyki emocji polu życia społecznego. Jego irracjonalne aspekty zostawia socjologii, jak błyskotliwie zauważał Paul Samuelson [1983], gdyż te niewdzięczne zagadnienia i nieznośne po ludzku aspekty zachowań należy powierzyć osobnej wiedzy o irracjonalności (w ogóle i w szczególności) świata ludzkiego, czyli socjologii. W tym ujęciu socjologia, jeśli byłaby czymś wartościowa, to ustanowieniem emocji swym przedmiotem podstawowym. Dodatkowo, w miarę matematyzacji ekonomii, emocje schodziły do jakiegoś residuum, jakiejś reszty niedefiniowalnej w terminach matematyki. Być może mamy do czynienia z regularnością zauważoną przez Adama Koronowskiego [2019], która polega na tym, że „w ekonomii utrzymują się alternatywne, konkurencyjne szkoły, teorie i modele, eliminacja chybionych koncepcji nie następuje w procesie poznawania rzeczywistości w sposób tak bezwzględny, jak w naukach ścisłych”. Uwaga Pierre’a Bourdieu [1998], że takie stanowiska poprzez procedury absolutnie nieusprawiedliwionej separacji racjonalnej ekonomii od nieracjonalności żywiołu społecznego (dziedzina socjologii) są czystym ekonomizmem i swoistą najwyższą formą socjodycei, usprawiedliwieniem nieracjonalności, niezdolnością jej pojmowania, trafiała w sedno sporu o pozycję ekonomii w systemie wiedzy legitymizującej dominację i przywilej (rozum), przeciwko degradującej funkcji nieracjonalności wśród osób i środowisk o niskich pozycjach społecznych¹. Pojawia się pytanie, czy modele alter-

1 W społeczeństwie polskim w 2019 r., osoby mające poczucie racjonalnego działania traktowały z desperacką wyższością tych, którym przypisywały nieracjonalne motywacje politycznego wyboru, czyli preferencje konserwatywne.

natywnych ekonomii, ekonomii instytucjonalnej przede wszystkim, z jej rodowodem w socjologii Thorsteina Veblena [1971], nie dość, że są krytyką owej chicagowskiej szkoły, co prawda krytyką słabszą niż opinie Paula Douglasa, Brada DeLonga (Uniwersytet Berkeley) czy noblisty Paula Krugmana (Uniwersytet Princeton), wskazują, że w ich ramach mieści się także ich alternatywa, szczególnie teoria irracjonalnego wyboru. Znaczyłoby to, że klasyczne modele racjonalności zdolne są wchłonąć przedmioty, możliwości i dziedziny wyborów nieracjonalności. Jak można się było spodziewać, intuicja ta sięga do *Teorii uczuć moralnych* Smitha, a przezeń do Davida Hume'a (skądinąd przyjaciela Smitha) i do nawet Monteskiusza, jako jej inspiratorów. Wsparta badaniami Talcotta Parsonsa [1972, 2009] o obecności i powiązaniach socjologii i ekonomii oraz Raymonda Boudona [2003] o niekompletności teorii racjonalnego wyboru, uzbraja idee emocji, namiętności i wszelkiej innej nieracjonalności ich uznaniem jako koniecznej strony ładu zbiorowego. Więcej, ów moment nieracjonalności jest już zawarty wewnątrz teorii racjonalnego wyboru, gdy ta konstruuje model „racjonalnego egoizmu”. Emocja jest więc bezsprzecznie pewną stałą, konsekwentnym składnikiem materialnego horyzontu działań ściśle ludzkich. Owszem, nietrudno go znaleźć u Smitha jako *self love*, miłość siebie samego (choć nie musi być egoistyczna) zdolną do dyskredytacji innych aktorów działania w terminach nieracjonalnych podmiotów samooszustwa pod wpływem emocji. Równocześnie owa nierozumna w miłości siebie samego gotowość do poświęcenia doprowadza Smitha do wściekłości, dostrzega jej rażącą niestosowność, bezczelność, szelmstwo przejawów, widzimi się absurdałnego wyniesienia się w samopoświęceniu w imię siebie samego właśnie, nawet wtedy, gdy dyskursywnie akty te już należą do altruizmu. Ich podmioty

jawia się jako „racjonalni szaleńcy” albo „niemądrzy racjonaści”. Tych przypadków jest zbyt dużo, by ekonomia nie brała ich pod uwagę, owszem, musi je uwzględniać w terminach elementarnej nieracjonalności w ekonomicznej nadracjonalności. Jak wiadomo, stało się to praktyką w ekonomicznych modelach Franka Knighta, nie wspominając o studiach Veblena, by upomnieć się o umiarkowane podejścia socjologiczne w granicach teorii racjonalnego wyboru, z modelem sądu salomonowego Jona Elstera na samym jej szczycie [1989, 1997, 1998]. Nieracjonalność to już dziedzina kultury, jej składnik i instrument elementarny w kształtowaniu kultur wysokich i poślednich, religii, obyczaju, zwyczajów, usosów, etosów, standardów i upodobań, habitusów i stylów życia, zwłaszcza tych, które sankcjonują przemoc, polityczne dominacje, procesy wykluczeń, kreowania stosunku do innych, obcych itd. Ich przykładami gęstnieje *Bogactwo narodów* Smitha, także studia zawarte w *Gospodarce i społeczeństwie* Webera.

Swoiście irracjonalna puszka Pandory gotowa jest do wypełniania dowolnych form interakcji społecznych, zatem chronicznie niekompletna jest teoria ekonomiczna lub socjologiczna, która nie uwzględnia jej zawartości. Smith jest pod tym względem niekwestionowanym pionierem socjologii emocji, gdy demonstrowuje samozatrucie zasadniczo racjonalnego motywu egoizmu i „ducha monopolu”, jeśli ustanawiają się one regułami wyjściowymi rozumnej gospodarki kapitalistycznej i niewidzialnej ręki rynku. Gdy zaczynają one stanowić główny dyskurs ekonomiczny i uznane typy wiedzy o gospodarowaniu, Smith identyfikuje ich pochodzenie w narodowych, lokalnych uprzedzeniach i animozjach jako zasadniczo nieracjonalne w swej genezie. Perspektywa ekonomii według Smitha zakłada emocje i przyznaje im status czynników upośredniających zachowania rynkowe. Tajny

zwykle motyw, silnie emocjonalny, to cena pocieszenia dla skrajnych liberałów uwznioślających racjonalność i moralną cnotę motywacji zawsze interesownej, owych monopoli lub oligopoli, które poprzez rynkową koncentrację w formach korporacyjnych, akwizycjach i wrogich przejęciach mistyfikują rzeczywistość źródeł, by złożyć im hołd w formach mitologizujących ich znaczenia i strukturalną naturę. Nie inaczej bywa w badaniach z zastosowaniem modeli ekonomicznych wobec polityki, kultury, religii. Ekonomie polityki, rynkowa logika zachowań zbiorowych, ekonomie religii mają znaczenie zgoła peryferyjne, gdy pomijają emocjonalną treść, genezę, semiotyzację przedmiotów swych badań. Warto zauważyć, że ich jednostronność jest jawnie russoistyczna. Wychwala się tym, czym się obwinia jednocześnie, jak Jean-Jacques Rousseau w swych *Wyznaniach*. Któż bardziej niż on ohydę spustoszenia emocjonalnego i wolność jej sprawstwa czynił warunkiem oświecenia, królestwa rozumu. Pod tym względem ekonomia w swych jawnych formach dyskursywnych bliżej jest inspiracji Smithem i w żadnym ze swych znaczących teorii i doktryn nie pomija motywu emocjonalnego zakorzeniania przedmiotów swych badań. Zjawiska ekonomiczne² obfitują w liczne paradoksy. Ich rozumienie socjologiczne celuje wprost w emocjonalne syndromy ich struktur, przejawów, napięć, konfliktów, jak w przypadku ruchów społecznych, w tym nacjonalizmów i ruchów nowej tożsamości o charakterze i zasięgu globalnym, procesów i polityk resentymentów [Rodrik, 2011; Fukuyama, 2017] – są one ze swej genezy, choć nie wszystkie w równym stopniu rzecz jasna, formą zachowań głęboko

2 Dla uszczuplenia wywodu pomijam antropologie ekonomiczne, w tym antropologię globalizacji.

emocjonalnych. David Ricardo i kontynentalni kontynuatorzy Smitha, jak i Jean-Baptiste Say, referując kwestie konsumpcji w rachunkach narodowego bilansu, zwracali uwagę na wielkość niszczącej konsumpcji o kompletnie irracjonalnych podstawach i funkcjach, owej rozrzutności i marnotrawstwa, które przypominało skrzętnie gromadzoną wiedzę o regułach kulturowych potlaczu w społeczeństwach pierwotnych lub cykl wymian Kula zbadany przez Bronisława Malinowskiego.

Nie bez zaskoczenia autorzy nieortodoksyjnej ekonomii, jak George Akerlof [2002, 2007] i Joseph E. Stiglitz [2002], przypominają jej uwikłanie w modele socjologiczne Veblena, jego rozpoznanie „klas próżniaczych” w nowoczesnym świecie gospodarki rynkowej, owe lifestyle’owe wzory konsumpcji w imitacji osób znaczących, wedle zasady „trzeba trzymać się jak Jonsonowie”. Według np. Frédérica Bastiata, dziewiętnastowiecznego wyznawcy Smitha, w decyzjach ściśle ekonomicznych ma miejsce ów tajemniczy moment doświadczenia wolnej woli, w której rozumność, błąd i nieracjonalność mają te same prawa. Bastiat odróżnia wzorce czy też potencjalną zdolność wyboru od podzbioru rzeczywistego dokonywania racjonalnych decyzji. Rzeczywiste zachowania są każdorazowo podzbiorem, do którego należą nieracjonalność, mieszanina obu uwarunkowań, jak również skrajne ich formy. Co prawda istnieje zdolność ich osądu, wyboru, porównywania z wzorcami, odpowiednio racjonalności i nieracjonalności, wszelako zachodzi ona w spiętrzonych, trudnych do kontroli sytuacjach rzeczywistego działania. Rzeczywiste zachowania są efektem doświadczenia mieszania warunków racjonalnej użyteczności i maksymalizacji jej użyteczności nieracjonalnej, co, jako obserwacja ekonomiczna, poniekąd antycypuje ekonomię marginalistów (ekonomię prze-

łomu XIX i XX w.) w stylu Stanleya Jevonsa, Carla Mengera, Leona Walrasa, Philipa Wicksteeda i innych. Paradoks wody i diamentu jest skrótem marginalistycznej ekonomii: mimo że diamenty nie służą istotnemu celowi, a woda jest niezbędną dla ludzkiego życia, pojedyncze diamenty są o wiele bardziej wartościowe niż pojedyncze jednostki wody, a wydaje się, że woda powinna być warta więcej.

Bastiat zalicza głupie, złe wybory i działania do racji świadczących o niedoskonałości ludzkiej natury. Należą doń w sposób tak nieunikniony, że stanowią elementarną substancję jakiegokolwiek wyboru, decyzji, zaangażowania. Pod tym względem Bastiat³, słynący z koncepcji leseferystycznych harmonii gospodarczych, wydaje się postacią główną dla teorii irracjonalnego wyboru, należącej tak samo do klasycznej ekonomii politycznej, jak koncepcje Smitha, Sayera czy Johna S. Mill'a. Jak dowodzi Milan Zafirovski [2013: 7–11], neoklasyczna ekonomia entymematycznie (a w przypadku np. Wicksteeda jawnie) bierze w swych równaniach pod uwagę rozmaite impulsy, emocje, irracjonalności, by uzupełnić modele racjonalności działania ekonomicznego poszczególnych podmiotów i samą wiedzę ekonomiczną na ich temat. *Prima facie* wyrażenia takie, jak znacząca część naszego zachowania, wielka część pozarefleksyjności i podobne wykazują, że irracjonalne wybory i podzbiory działań reprezentują w przybliżeniu to, co Robbins [1932: 7] mógłby nazwać – choć pewnie nie zgodziłby się z tym rachunkiem – „połową równania wyboru”. Na poziomie co najmniej minimum zawiera ono, w analogii do Schumpeterowskiego oszacowania udziału socjologii ekonomicznej w ekonomii politycznej Mill'a [Schumpeter,

3 Był on powszechnie uważany za „mało subtelny” zwolennik Smitha.

1991], jedną trzecią marginalistycznej ekonomii Wicksteeda. Formalnie rzecz biorąc, emocje i im podobne zjawiska (impulsy, wrażenia, habitusy, percepcje) reprezentują połowę lub przynajmniej jedną trzecią wektora zmiennych niezależnych w funkcjach indywidualnego wyboru. Obserwacja ta dotyczy nie tylko zachowań w dziedzinie konsumpcji.

W sferze produkcji zachodzą podobne regularności, które Smith nazwał skrótowo narodowymi animozjami i uprzedzeniami. Mill, przy opracowywaniu Ricardiańskiego poglądu na produkcję bogactwa jako rządzonego przez prawa i warunki równoważne prawom przyrody, zwłaszcza nadziei i pościgu za akumulacją kapitału, bada przypadek irracjonalnego wyboru biznesmena w odniesieniu do jego inwestycji ze względu na czynniki pozagospodarcze. Należą doń inercja społeczna, zakorzenione nawyki i nacjonalizm ekonomiczny. Zauważa, że mężczyźni zazwyczaj nie opuszczają swojego kraju ani nie wysyłają kapitału za granicę, nawet gdy różnice w zyskach, wystarczające, aby zdecydować o wyborze biznesu lub inwestycji, to umożliwiają. Mill sądzi, że taka tendencja jest nieracjonalnym lub co najmniej nierozsądnym wyborem.

Zachodzi więc to, co sugeruje Joseph A. Schumpeter: przedsiębiorczość pod względem ricardiańskiego „naturalnego” prawa zysku i akumulacji, inwestując kapitał w dowolnym miejscu na świecie jako globalną fabrykę i rynek, bez względu na granice i uprzedzenia narodowe, działając jako główny czynnik ekonomii globalizacyjnej poprzez inwestycje zagraniczne i wolny handel na przełomie XIX i XX w. oraz w ostatnim czasie, musi je jednak uwzględniać. Więcej, Schumpeter sugeruje i podkreśla, że irracjonalne wybory i działania ekonomiczne przenikają sferę przedsiębiorstwa jako całości. Zauważa, że sama przedsiębior-

czegoś zmierza do ustanowienia prywatnego królestwa – zwanego imperium przemysłowym, owej szczególnej radości z podboju, radości tworzenia – jako własnej przyjemności oraz satysfakcji z dominacji prywatnego celu. Przedsiębiorca typowy, przy czym pojęcie to wpisuje się w sens typu idealnego Maxa Webera, jest racjonalny w kontekście zerwania ze starą tradycją i tworzenia nowej. Jeśli ma być dominatorem we własnym królestwie, musi być bohaterem kreatywnej destrukcji. Te składniki ekonomicznej ekspansji modyfikują racjonalność przedsiębiorczości ekonomicznej, ujmowanej zwykle w kategoriach maksymalizacji zysku i skoncentrowanej na akumulacji bogactwa. Mają one swoiście hedonistyczny motyw odróżniający się od zasady użyteczności Jeremy'ego Benthama. To motyw marzenia i woli własnego królestwa, zwykle (choć bez konieczności) marzenia o własnej dynastii, przekładającego się na impuls walki, ideę konkwisty, dowód wyższości względem innych, sukces dla niego samego, bez satysfakcji z jego poszczególnych owoców. Ostatecznie to radość z kreacji własnego świata, doświadczenie wybrania, poczucie energii, pomysłowości, niezwykłości w kreacji własnego losu.

Socjologia emocji wiele zawdzięcza ekonomii Schumpetera, która czerpie niemało z dziedzictwa myśli socjologicznej Vilfreda Pareta, jego koncepcji kolektywnych uczuć, z Gustave'a Le Bona kategorii społecznego zarażania, masowej paniki, które tak dobrze opisują zachowania w warunkach kryzysów ekonomicznych i reakcje na szoki na giełdach i rynkach finansowych (łącznie z kryzysem z lat 2007/2008 czy wcześniejszą Wielką Depresją lat 20. i 30. XX w.). Skorzystaliby z niej Florian Znaniecki i jego teoremat, że każdy ład zbiorowy jest w części tym, czym jest we własnym wyobrażeniu, także koncepcja ładów wyobrażonych

Benedicta Andersona [1983], systematyzacja historyczna ujmowana w globalnych skalach Erica Hobsbawma [1994] lub badania nad nowoczesnym duchem kapitalizmu Liah Greenfeld [2001]. Ale dziwnym trafem nie skorzystali w stopniu, na jakie ów ekonomista, historyk i teoretyk zasługuje. Okoliczność, że emocja słabo nadaje się do użytku w kwantytatywnych operacjach, jest racją dość lichą (jak na jej rolę w konstrukcji nowoczesnego świata), by ją zawieszać w stylu fenomenologicznego *epoche*. Zdawał sobie z tego sprawę socjolog Henry A. Simon, którego studia *Bounded Rationality* (Ograniczona racjonalność) z 1957 r. poprowadziły go w 1972 r. do Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii.

5. Poza progiem racjonalności: przyczynek Henry'ego A. Simona

Współczesna teoria ekonomii głównego nurtu w dużej mierze opiera się na nierealistycznym obrazie procesów podejmowania decyzji przez ludzi. Nie znaczy to, rzecz prosta, jej teoretycznego ograniczenia, a sama ta obserwacja nie jest zarzutem. W większości jej wersji czynniki ekonomiczne są przedstawiane jako w pełni racjonalne, bayesowskie [Gill, 2008; Lisowski, Haman, Jasiński, 2008: 462–466] maksymalizatory subiektywnej użyteczności. Ten pogląd na ekonomię opiera się nie na dowodach empirycznych, lecz raczej na jednoczesnej aksjomatyce użyteczności i prawdopodobieństwa subiektywnego. Aksjomaty są wymaganiami spójności działań z działaniami zdefiniowanymi jako odwzorowania ze stanów świata na konsekwencjach zachowań. Takie konstrukcje godne są podziwu jako apel o racjonalność i potrzebę adaptacji do jej ideału. Rzecz w tym, że racjonal-

ność pozostaje ideałem, historycznym i kulturowym, definicją sytuacji działania w sensie socjologicznym. Założenie, że ludzie lub poszczególne kategorie zbiorowości dostosowują się *in gremio* do ideału, jest mało realistyczne, więcej, w niektórych przynajmniej sytuacjach i zdarzeniach zgoła błędne. O tym mówi właśnie teoria Simona dotycząca ograniczonej racjonalności [Simon, 1956, 1997]⁴. Opisał w niej podejmowanie decyzji jako proces heurystyczny, proces wyszukiwania rozwiązań i ich alternatyw kierowany przez poziomy aspiracji. Poziomy aspiracji jest wartością zmiennej celu, która musi zostać osiągnięta lub przekroczona przez zadowalającą alternatywę decyzji. W kontekście teorii organizacji (firmy) zysk i udział w rynku jest funkcją zmiennych celu.

Alternatywne decyzje nie pojawiają się automatycznie względem decyzji podjętej. Są wyszukiwane jedna po drugiej. W najprostszym przypadku proces wyszukiwania trwa do momentu znalezienia satysfakcjonującej alternatywy, która osiąga lub przewyższa poziomy aspiracji na zmiennych celu. Dopiero wtedy jest ona brana pod uwagę. Simon ukuł słowo *satisficing/asatisficing* dla tego procesu. To, rzecz prosta, *portmanteau*, słowo zrobione z dwu innych (dwa morfemy i znaczenia w jednym) z *satisfy* i *suffice*: zadowalający i wystarczający. W tym przypadku chodzi o słowo użyte w wyjaśnianiu podejmowania decyzji w warunkach, w których optymalne rozwiązanie nie może być określone.

To jest owa satysfakcja wyłaniająca się z poziomu aspiracji. Jest jednak coś więcej niż tylko satysfakcja. Poziomy aspiracji

4 Oprócz studiów nagrodzonych Noblem Simon jest autorem dwudziestu innych książek i ponad tysiąca artykułów, komunikatów, referatów. To prawdopodobnie najczęściej cytowany autor z dziedziny ekonomii, socjologii organizacji czy sztucznej inteligencji.

nie są ustalane raz na zawsze. Są adaptatywne dynamicznie, względem sytuacji działania. Są wyuczane i przyswajane, jeśli łatwo jest znaleźć zadowalające alternatywy, ale i obniżone znaczeniem, czyli przesunięte w dół hierarchii znaczeń, jeśli trudno jest uzyskać ich zadowalający poziom. Adaptacja poziomów aspiracji jest główną ideą wczesnych pism Simona na temat ograniczonej racjonalności. Simon stawia autorom decyzji następujące zadania: poszukaj alternatyw, satysfakcji i adaptacji aspiracyjnej. Ich podjęcie wskazuje na nowe pola zainteresowań ekonomii i socjologii zachowań, poza progiem racjonalności. Spójrzmy najpierw na kwestię granic racjonalności.

W skrajnie idealizujących modelach racjonalności nietrudno dostrzec założenie o nieograniczonych możliwościach poznawczych człowieka. Nieskażona ograniczeniem racjonalność to mityczny bohater, który zna rozwiązania wszystkich problemów, w tym ich matematycznych odwzorowań, kalkulatywnych powiślań, aktualnych i przyszłych stanów. Mity rządzą nauką, to wiadomo od jej greckich początków. Mit wyjaśnia także ograniczenia racjonalności, gdy ją przedstawia w formie jakiejś tragedii. Edyp postępuje racjonalnie, by doznać skrajnie nieracjonalnych konsekwencji swych decyzji. Kreon jest geniuszem ładu zbiorowego i jego mitu efektywności władzy. Antygona to ikona mitu bezwzględności miłości i szacunku wewnątrz siostrzano-braterskich więzi. Jej siostra Ismena, zdaje się, jest bardziej racjonalna. Usiłuje kalkulować i negocjować, bazując na emocjach obu zwąśnionych racji. Bezwzględność Kreona i bezwzględność Antygony to wymiana na ogólnej teorii bezwzględności, stałej mitu. Mit nie zna negocjacji poza instrukcją jej niezbędności w świecie racjonalnych uzgodnień, w warunkach jakiegos konfliktu. Racjonalność jest mitem gwarantującym satysfakcję tym, którzy działają

na poziomie jego zmiennych celu. Zachowania decyzyjne w świecie ludzi i aniołów nie mogą być zgodne z ideałem pełnej racjonalności. Potrzebują mitu, wieloznaczności emocji, granicy kultury, przekroczenia zbawiennego – jak w buddyzmie.

Z pewnością może się zdarzyć, że pomimo oczywistych ograniczeń poznawczych zachowanie ludzi jest w przybliżeniu prawidłowo opisane przez teorię pełnej racjonalności. Literatura pełna jest realistycznego, racjonalnego opisu świata. *Anna Karenina* pozostaje epiką niemożliwości zastosowania się do modelu racjonalności, którego bohaterowie są mu w pełni wierni. Zaufanie do tego przypuszczenia o przybliżonej ważności modelu racjonalności wyjaśnia wytrwałość, z jaką wielu ekonomistów trzyma się założenia bayesowskiej maksymalizacji subiektywnie oczekiwanej użyteczności. Istnieją jednak przytłaczające dowody eksperymentalne na znaczne odchylenia od racjonalności bayesowskiej, by odwołać się jedynie do studiów i prac Daniela P. Slovic [2002], Daniela Kahnemana [1973] i Amosa Tverskiego [2000]. Reguła Bayesa jest nierealizowalna w zachowaniach codziennych. Obecne w nich osądy prawdopodobieństwa nie spełniają podstawowych jej wymagań, takich jak monotoniczność w odniesieniu do ustalania jej włączenia. Próżno w nich identyfikować zasady spójnych preferencji, nawet w sytuacjach bez ryzyka i niepewności. Słowem, efekty racjonalnego rozważania obciążane są systematycznie, a czasem kompletnie zastępowane silnymi impulsami emocjonalnymi. Brak pełnej kontroli nad zachowaniem nie wynika jedynie z jego motywacyjnych granic, także (i przede wszystkim) z granic poznawczych.

Warto podkreślić, że ograniczona racjonalność nie jest irracjonalnością. Teoria ograniczonej racjonalności nie próbuje wyjaśnić zaufania do szczęśliwych liczb lub niestandardowych/

nienormalnych zachowań osób chorych psychicznie lub zboczeń, odchyień od aktywnych standardów. W takich przypadkach ma miejsce jakaś postać i forma irracjonalności dobrze badana przez rozmaite nurty nauk społecznych, w tym psychologię i socjologię stanów nieracjonalności, patologii, dewiacji, radykalizacji stronniczości. Jednak dane zachowania podpadają pod charakterystykę irracjonalności nie dlatego, że są niezgodne z jakimś modelem, wzorem racjonalności. Są irracjonalne w granicach, w których nie ma zastosowania jakiś model racjonalności. Osoba podejmująca decyzję, której motywacje wyznaczone są bardziej adaptacją aspiracji (*mierz siły na zamiary*) niż maksymalizacją użyteczności (*według stawu grobla*), jest doskonale racjonalna w potocznym sensie tego pojęcia i tego słowa.

6. Kwestia znaczenia

Emocje są dziedziną wieloznaczności. Owszem, są rozwiązaniem problemów należących genetycznie do kalkulacji, intuicji, optymalizacji zachowań. Emocjonalne reakcje zawierają przynajmniej poczucie, że dane doświadczenie prowadzi do przyjemności lub bólu, przychylności lub nieprzychylności. Emocje pointują problemy, wyznaczają pola ich prawdopodobnych rozwiązań, wkraczają natychmiast do akcji. Są źródłem oceny okoliczności działania i określają dyspozycje do reakcji na nie. Odsłaniają swoje relacyjne położenie, że są łącznikiem struktury i działania.

Zanim nie wykrystalizuje się emocjonologia, ogólna, stosowana, praktyczna i teoretyczna, *more geometrico demonstrata*, na początku po łacinie, w grece i w sanskrycie, bo wszak już w zapowiedziach

i poszczególnych wykonaniach jest stosowana⁵ [Demertzis, 2014: 365] na wzór imagologii [Dyselrinck, Syndram, 1988; Todorova, 2014], czyli wiedzy o inności, światach i wspólnotach wyobrażonych, wynalezionych tradycjach, mimesis, symulakrach i symulacji w jednym. W wersjach wstępnych emocjonologia stanowi bezwzględnie założenie socjologii. Wszelako jest sceptycznie doceniana. Pojawia się w danych klasach modeli teoretycznych wiedzy socjologicznej. Jest heurystycznie bezcenna [Stets, Turner, 2014]. Mimo powszechnej obecności w doświadczeniu indywidualnym i zbiorowym nie stanowiła, do pewnego momentu w socjologii, klasy swych przedmiotów. Nie dorównywała psychologii, której wybitni uczeni zajmujący się emocjami i pokrewnymi im stanami duszy i ciała, jak Kahneman w 2002 r., otrzymywali Nagrody Nobla z ekonomii.

Uznanie jej znaczenia w konfiguracji wyróżnionych klas badawczych zawdzięczamy społecznemu interakcjonizmowi. Takie ujęcie sporządził Theodore D. Kemper [1978]. W pracy *A Social Interactional Theory of Emotions* prezentuje trzy podstawy tezy głównej. Po pierwsze, wszelkie społeczne interakcje dają się scharakteryzować dwoma formalnymi wymiarami – władzą i statusem. Odpowiadają im intencjonalne lub pozaintencjonalne określenia w postaci zgody, sprzeciwu, uznania, zainteresowania itd. Władza i status są skalowane. Są ujmowane w terminach zgodności z warunkami danej interakcji, nadmiaru, adekwatności bądź niedoboru. Działanie w warunkach

5 *Emotionology, die emotionwissenschaft, doctrina circa passionēs, učení o emocích-emocelogie, science de passions – émoncionlogie, scienza delle emozioni – emeziologia, conocimiento científico sobre las emociones – emociologia, научное знание об эмоциях, научните познания за емоциите, scienza scio pri emocij-emociologio, az érzelmek megismerése, 了解情緒, czyli Liǎojiě qíngxù.*

nadmiaru lub niedoboru władzy wskazuje na kogoś, jakąś osobę i jej osobowość. Także na kogoś, kto jest w tych warunkach inny. Inny różni się względem standardu władzy w danej sytuacji interakcyjnej. Po wtóre, specyficzne dla danej władzy i statusu doświadczenie ich skali wyznacza pole procesów fizjologicznych. To akurat jest dobrze znane. Istnieje, jak wiadomo, bezpośrednia relacja między stresem społecznym a zawałem serca. Po trzecie, poszczególne emocje są fizjologicznie specyficzne. Lęk jest związany z wydzielaniem adrenaliny, gniew i złość z wydzielaniem noradrenaliny. Fizjologiczny proces jest mechanizmem przekładu struktury działania na emocje jego aktorów. Model Kempera zgrabnie wiąże biologię z socjologią bez użycia redukcyjnych narzędzi. Nie sprowadza biologii do socjologii, ani odwrotnie. Zwraca uwagę na pośredniczący charakter procesów fizjologicznych w doświadczeniu struktury zależności władzy i statusu. Strukturze tej każdorazowo odpowiadają pewne klasy emocji. W warunkach niedoboru władzy pojawi się strach. W warunkach jej nadmiaru możliwe jest poczucie winy. Nadmiar statusu odpowiada za doświadczenie wstydu. Niedobór statusu produkuje depresję. Typowe to reakcje, na których rozpięte są rozmaite dzieła literackie. Literatura stwarza światy rzeczywistych doświadczeń emocjonalnych ich bohaterów. Ich konstrukcja zakłada nie tylko ich wiarygodność. Jakoż bez uznania ich swoistej prawdy społecznej jest najczęściej kiczem, to znaczy jest pozaestetyczną reprezentacją jakiegoś fałszu. Jak wiadomo, „wszystkie szczęśliwe rodziny są do siebie podobne, każda nieszczęśliwa rodzina jest nieszczęśliwa na swój sposób” [Tolstoj, 1956: 5]. Emocje są prawdą subiektywną. To jest kluczowe rozstrzygnięcie modelu Kempera: emocja jest częścią transakcji między kimś a kimś w polu struktury i działania. Emocja jest

nieusuwalna z relacji społecznych. Jest w niej pewną zmienną strukturalną. Jest także pewną częścią relacji. Jaką mianowicie częścią? Latentną w każdej strukturze społecznej i w każdym jej systemie. Latencja to ukrycie za zmiennymi widocznymi, mierzalnymi, instytucjonalnymi, jak wiele innych zmiennych. U Parsonsa [2009], w modelu AGIL (*adaptation, goal attainment, integration, latency*), latencja (*latency*) jest skatalogowana w szeregu swych podstawowych funkcji kontroli, instytucjonalizacji wzorów integracji społecznej. Latencja jest strukturalnym wymaganiem każdej uporządkowanej zbiorowości ludzi, imperatywem jej struktur, systemów, procesów przekształceń. Latencja emocji musi być kontrolowana. W przeciwnym razie jest czynnikiem niekontrolowanych, żywiołowych zmian, ostatecznie katastrof na danym sobie poziomie, od mikro- do makrostruktur. Zazdrość Otella jest w pełni kontrolowana przez Jago, przynajmniej do pewnej fazy jej przejawów. Latencja emocji ujawnia się ex post skutkami historycznymi. Stopień latencji emocjonalnej jest obsesją psychoanalizy [Civitarese, 2013: 74]. Latencja emocji jest systematycznym czynnikiem zmiany relacji społecznych. Hans U. Gumprecht [2015] zobaczył w niej źródło współczesności.

Odsłania się obserwacja, że chodzi o kategorię rzeczywiście zmieniającą społeczną naturę relacji w danym działaniu, przy założeniu, że da się wyróżnić jej podmiot. Emocja jest czyjaś. Jest konkretem w jakiejś relacji. Jest całością relacyjną. Poza relacją nie istnieje. Jest intencjonalnie interakcjonistyczna. Jest objawieniem zaangażowania. Ktoś jest jej podmiotem. Podmiot relacji, czyli osoba w relacji, jest w pewien sposób zmieniany i jest podmiotem zmiany. W ten sposób zmienia samą relację, w której bierze udział. W emocji uaktywnia się istotny dynamizm społecznej interakcji i społecznej relacji. Możliwy jest gniew/złość, gdy otwiera

się interakcja z osobą o nadmiarowym statusie, ponieważ nadmiar statusu przeszkadza w prawidłowym jej wykonaniu.

To, jak wiadomo, dość powszechna własność interakcji społecznych, zbanalizowana w nieskończonych wykonaniach i opowieściach, także w traktatach i rozmaitych dyskursach filozoficznych, moralnych, w przedstawieniach artystycznych. Świadomość braku szans na osiągnięcie ideału czy choćby czegoś wyższego w jakimś porządku kultury lub struktury niejednego doprowadza do rozpacz. Doświadczenie gniewu czy złości jest przekształceniem relacji interakcyjnej, jest zmianą dyspozycji z akceptacji kogoś do protestu wobec wyniosłości kogoś, jeśli ta ma być składnikiem tej relacji. Gniew/złość czyni zmianę po drugiej stronie. Emocja jest niezbędną więzią społecznej struktury i aktora społecznego. Rzecz prosta nie ma natury mechanicznej, przeciwnie, wyraża inklinacje, dyspozycje. Zawsze pojawia się jako pole zmiany. Nie jest nie do odparcia. Wszelako bez jej identyfikacji wyjaśnienia konkretnych działań są fragmentaryczne. Emocje odpowiadają prowokacjom swych okoliczności. Są warunkiem przekształceń dyspozycji do działania w działanie. Czy i jak emocje demonstrują swe znaczenia w sytuacjach działań zbiorowych? To jest pytanie o możliwość zbudowania teorii emocji zbiorowych. Możliwość ta zawarta jest w strukturalnych czynnikach etiologii doświadczenia emocjonalnego. Uczestnictwo w tych samych okolicznościach struktury umożliwia doświadczenia wspólnych emocji poza polem ich zarażeń bądź współobecności innych czynników. Warto odróżnić emocje zbiorowe, jako emocje grupowe, od emocji zagregowanych. Agregacje emocjonalnych doświadczeń nie są emocjami grupowymi. Emocje grupowe jako przeciwstawne emocjom zagregowanym pojawiają się

tylko w polu relacji danej grupy, nie zaś dlatego, że członkowie grupy uczestniczą w tych samych zależnościach strukturalnych. Już wczesne studia Jacoba Moreno koncentrujące się wokół problematyki socjometrycznych powiązań grupowych identyfikowały rozległość, regularność, dynamikę i całościowe uwarunkowania emocji grupowych: atrakcji i odrzucenia. Emocje te należą do społecznej istoty każdego rodzaju grupy pierwotnej. Ich szczegółowe charakterystyki są współmierne procesom jej powstawania, kierunku przekształceń, trwałości jako niepodzielnej całości. Inne badania wskazywały na pewien emocjonalny klimat jako zjawisko grupowe. Emocjonalne klimaty są korelacją pozycji i ról poszczególnych osób w grupie. Im bardziej się różnią, tym bardziej prawdopodobny jest rozszew w ich doświadczeniu. Ich wzajemne relacje są czynnikami odczuwania grupy jako grupy, grupy *via* grupa jako jej emocjonalnego formatu, to znaczy klimatu właśnie [Barbelet, 1998].

Społeczne znaczenie emocji rejestrowane jest w licznych badaniach społecznych procesów i instytucji. Weźmy przykład bezrobocia. Bezrobocie jest zerwaniem społecznych więzi jednostki z jakąś całością społeczną, jest utratą znaczących jej relacji, nie zaś tylko pozycji, uprawnień, stanowiska czy funkcji. Karlowi Mannheimowi [1974] zawdzięczamy obserwacje ujmowane w ramach systematycznej teorii, w świetle której bezrobocie niszczy strategie i życiowe plany jednostki w taki sposób, że wytwarza apatie społeczne w świadomości ofiar. Poza tym źródła przewagi na rynkach pracy zwykle uruchamiają równocześnie zagregowane źródła uposledzeń w bezrobociu. Pracownicy zaawansowani kompetencyjnie, zwłaszcza technologicznie, narażeni na strukturalne raczej niż cykliczne bezrobocie znoszą je

lepiej niż pracownicy mniej kompetentni technologicznie. Są więc bardziej mobilni i bardziej zasymilowani z emocjonalnymi kosztami bezrobocia. W istocie, jak pokazują badania Roberta Lane'a [1991], upadek na rynku pracy organizuje rozmaite reakcje emocjonalne i uczy je obiektywizować: pasywność, beznadziejność, poczucie szczęścia, szans i przeznaczenia, ale także niewiarę w siebie, demoralizację czy depresję. W modelu Kempera bezrobocie daje się ująć w terminach strachu, co najmniej obawy przed niedostateczną władzą względem stosunków na rynku pracy i poczucia szkody oraz wstydu z nadmiaru statusu mierzonego stopą cenionych jakości na rynku pracy, do których nie ma dostępu; depresji z powodu niedostatku statusu w terminach stopy statusu przeszłego względem obecnego i gniewu na koniec z powodu nadmiaru statusu innych pozycji na rynkach pracy, bycia pracownikiem, menedżerem, robotnikiem lub kimkolwiek innym. To oczywiście uproszczony i minimalny zbiór prawdopodobnych stanów emocjonalnych, którym towarzyszą zwykle serie innych. Czas odgrywa tu istotną rolę, zwłaszcza gdy pojawia się poczucie beznadziejności. Już z badań Kurta Lewina z 1948 r. [1973] wiadomo, że resentyment jest podstawową emocją grup degradowanych w rozmaitych cyklach pomyślności i upadku. Moralne oburzenie pojawia się regularnie w następstwie upośledzenia w jakimś systemie dystrybucji dostępu do danego rynku pracy produkcji, konsumpcji czy dowolnych dóbr. Znużenie pretenduje do całościowej postawy i nie ukrywa społecznych racji, dla których ma być krytyką stosunków społecznych.

Każde zjawisko społeczne, jego procesy i wyniki zawsze są lepiej rozumiane z uwzględnieniem jego kontekstu i struktury emocjonalnej. Ze względu na nie jest ono determinowane w swych podstawowych znaczeniach i rytmie swych zajęć.

7. Emocje: kontekstualizacje teoretyczne

Gdy w połowie XX w. w psychologii społecznej dokonywał się rozbrat z zasadami behawioryzmu, inicjatywę w rozrachunkach przejęły orientacje psychologii poznawczych. W latach siedemdziesiątych poszczególne dyscypliny w socjologii i psychologii już były przygotowane, by na nowo podjąć programy badań uwzględniające centralną rolę emocji w życiu jednostki i relacjach społecznych. Dla socjologii samo pojęcie emocji jako doświadczenia zasadniczo wewnętrznego osoby ludzkiej wskazywało na elementarną trudność jej konceptualizacji. Było poniekąd oksymoronem. To, co wewnętrzne, jest tak źródłowo indywidualne, że dostępuje przywileju poznania wedle intuicji filozoficznej, co umożliwiło rozwój rozmaitym postaciom filozofii i antropologii egzystencjalnej, z heideggeryzmem na czele, albo jest przedmiotem obserwacji, także eksperymentu pod reżymem psychologii. Pod tym względem ujęcia psychoanalityczne i rozmaitego pochodzenia teorie podejrzeń oraz teorie krytyczne zdominowały warunki rozszerzenia swego pola badań o perspektywy socjologiczne.

Socjologia, jeśli nie błyskawicznie, najpierw za sprawą Francuzów, w każdym razie kontynentalnej humanistyki i literatury, Rolanda Barthesa, Rogera Caillois, Georges'a Bataille'a, Clauda Lévi-Straussa, później Foucaulta, Brunona Latoura, nadrabiała zaległości, by nauczyć się uległości wobec uroków fenomenologicznej antropologii filozoficznej, antropologii społecznej i kulturowej, eseistyki w stylu José Ortegi y Gasset [1989] czy historiograficznych studiów Denisa de Rougemonta [1963]. Jakkolwiek nie osiągnęła nigdzie tego poziomu dokładności, jaki wyznaczył jej Smith *Teorią uczuć moralnych* [1989], z wystarczającą systematycznością, by się uporać z pytaniami o podstawy

i imponderabilia emocji ludzkich, zagwarantowała sobie prawo do uzasadnionych teoretycznie i metodologicznie badań. Istotnie, programy badań socjologicznych drugiej połowy XX w. już były agendą badania emocji w wielu ośrodkach akademickich poczynając od lat siedemdziesiątych, by wskazać na dokonania Randalla Collinsa [1975, 1981], Davida R. Heise'a [1979], Arlie R. Hochschild [1983], Kempera [1983], Thomasa Scheffa [1979]. Nie trzeba było długo czekać na pierwsze ich syntezy i publikacje przeglądowe. Steven Gordon [1990], Scheff [1988], Peggy A. Thoits [1989] podejmują w nich dwa główne tematy: kwestie definicji i klasyfikacji ich ujęć socjologicznych. Wokół pierwszych rozwijano składniki definicji emocji, w tym 1. kognitywne (poznawcze) oszacowanie sytuacji; 2. wzbudzanie reakcji fizjologicznych; 3. kulturowo umocowane pojęcia ich etykietowania; 4. kulturowe przepisy (wzory i standardy) ekspresji emocji. Poszczególne składniki definicji wyłaniały się z metateoretycznych nastawień programów ich badań. Organizowały także problematykę ich studiów. Co do drugiego tematu aktywne były rozmaite orientacje teoretyczne, nade wszystko grupowane wokół perspektyw specyficznie „pozytywistycznych” i kulturowych. Pozytywistyczne charakteryzowały badania Kempera, wedle którego sytuacje strukturalne wyznaczają pola systematycznych reakcji emocjonalnych i decydują o ich zróżnicowaniu. Stany emocjonalne są silnie skorelowane ze strukturalnymi warunkami swego pochodzenia. Na przykład interakcja z osobami znaczącymi, jeśli prowadzi do utraty statusu, musi wywołać smutek i depresję. Orientacja kulturowa głosiła społeczną zasadę konstrukcji formy i treści emocji, wskazując, że one same są specyficznie kulturową formą życia społecznego. To rozróżnienie ujmuje kompromisowo Kemper [1987: 263n]. Podczas gdy jedne emocje – głosi – mają źródłowo naturę

impulsu i są fizjologicznie wyróżnialne, inne są specyfikowane wedle czynników kulturowych. Ilość i własności emocji zapośredniczone kulturą określone są relacjami społecznymi właściwymi dla danej grupy i jej mechanizmami uspołecznienia. Stanowisko to było chętnie podzielane przez socjologów, dopóki nie postawiono pytania, jakie emocje tworzą afektywny korpus podstawowy. Kulturowa perspektywa w badaniu emocji nie rozważa na serio takiego pytania, uznając, że stanowią one jeden, mało zróżnicowany kompleks. Kemper zaś obstaje przy czterech, fizjologicznie różnych: gniew, szczęście, strach i smutek. Towarzyszące temu pytania o fizjologiczno-genetyczne i morfologiczne zróżnicowanie emocji umożliwiły ich selekcję ze względu na teoretyczny zakres, m.in. kulturowo-normatywny, psychoanalityczny, symbolizmu interakcjonistycznego, strukturalny i ewolucyjny. Wstępne rozróżnienia zakresu teorii motywowały do kolejnych uszczegółowień. Pojawiły się teorie typowe w klasyfikacjach podręcznikowych, bardziej wszechstronne użytkowo i pojęciowo bardziej dysktywny. Wśród nich znalazły się stanowiska dramaturgiczne, interakcjonizmu symbolicznego, interakcyjne teorie rytuału, władzy i statusu oraz teorie wymiany [Turner, Stets, 2005, 2006]. Celują one w różne fenomeny, konceptualizują różne cechy życia emocjonalnego i różne, dające się ująć w regułach metodologicznych socjologii, perspektywy ich analizy. Razem obejmują one szerokie pasma zjawisk emocjonalnych. Są bardziej względem siebie komplementarne niż konkurencyjne.

7.1. Emocje: z klasycznych teorii socjologicznych

W ciągle aktywnych klasycznych teoriach socjologicznych problematyka emocji lokowana jest regularnie na poziomie makroskali. Durkheimowska anomia, marksowska alienacja,

weberowska charyzma reprezentują serie procesów, zjawisk, faktów uporządkowanych w określone bloki strukturalnych konfiguracji. Ale emocje to zawsze zjawisko czyjeś, jakiegoś kontekstu. Jakkolwiek emocje w ujęciach klasycznych teorii socjologicznych to fenomen doświadczeń indywidualnych, tak jak samobójstwo jest każdorazowo aktem jakiejś osoby w studiach Durkheima, konceptualizowane są w terminach powiązań ze społecznymi pozycjami ich podmiotów. Bohaterowie emocji Marksa to figury kreowane przez społeczne, historyczne struktury produkcji. Marksowskie śledztwa procesów alienacji i systemów rozczarowań, zwłaszcza w klasach ubóstwa i degradacji, dowodzą, jak silna emocja jest ekspresją społecznego poniżenia, zależności i dystansów społecznych. Napięcia strukturalne domagają się neutralizacji negatywnego, emocjonalnego zaburzenia. W tej roli i funkcji pojawiają się, podług wykładni marksowskiej i jej licznych kontynuacji nowoczesnych, szczególnie postmodernistycznych, rozmaite ideologie, z religią na czele. Gdyby nie one, moc negatywnych emocji – a teza ta jest także podstawą psychoanalizy, jak u Freuda i Fromma [Fromm, 1999; Civitarese, 2013] – zniszczyłaby świat ludzki doszczętnie, jak niszczy poszczególne jednostki, instytucje i łady zbiorowe, gdy są one pozbawione społecznej, kulturowej i psychologicznej ochrony. Te dość banalne rozwiązania wskazują jednak na niebanalne konfiguracje pojęciowe i praktyczne. Znajdują one teoretyczne figury w koncepcjach Durkheima i Webera. W obu wersjach emocje są pierwszorzędnie reakcjami, których negatywne oddziaływanie neutralizowane jest religią. Religia jest bezkonkurencyjną formą kultury osvajania z przemocą ładu zbiorowego i przemocą jego silnych negatywnych emocji, a także, jak w badaniach Webera, paraliżem emocji w formach nowych instytucji religij-

nych, grupach organizacji charyzmatu, nowych rytuałach, w dyskursie teodycei. Religia – co Weber obserwował poprzez badanie ruchów protestanckich – to swoisty ekwipunek kultury w procesach ciągle niepewnego ładu zbiorowego, którego efekty emocjonalne nie dawały rozwiązań innych niż religijna pewność ich zbawienia, to znaczy zamiany niepokoju w dowody jego przewycięzania w warunkach osiągania nowych statusów społecznych. Kulturowe oprzrządowanie reformacji odniosło sukces, bo racjonalizowało negatywne emocje obawy i strachu w kategoriach sukcesu, nie zaś porażki. Od tego czasu kapitalizm był u siebie. Weber rozumiał ów fenomen, konstruuując idealny model biurokracji: racjonalna biurokracja wymaga zarządzania emocjonalnego, aby wyizolować emocjonalne reakcje i zneutralizować je w formalnych sferach instytucjonalnych. Dla historyka państwo, w szczególności państwo polskie, jest „wspólnotą instytucjonalno-emocjonalną” [Nowak, 2014: 275].

Według Durkheima religia to szczególna forma emocjonalnej ekstazy, gorączki swoiście społecznej genezy. Emocjonalne reakcje są społeczną konstrukcją stale odnawianej reafirmacji moralnego zaangażowania, etycznych standardów grup społecznych, owego przymusu i dominacji struktury nad jednostką. Poszczególne jednostki nie mają wiele swobody w ekspresji lub oporze emocjonalnym pragnieniom, jeśli należą do uporządkowanej grupy społecznej. Afirmacja, izolacja, tłumienie, koordynacja emocji ustanawiają podstawy swych rytualnych przedstawień w formach kultury. Gdy emocje przekraczają poziomy dopuszczalnych społecznie form, pojawia się silny zakaz, wstrząs, dyskurs, reprezentacja instytucjonalna ich kontroli, żywiołowa i zorganizowana. W kontynuacjach ujęcia durkheimowskiego problematyka ta ma zastosowanie w socjologii Ervinga

Goffmana, Collinsa, w teoriach krytycznych, w studiach feministycznych, genderowych, w badaniach kulturowych polityk emocji (jak choćby u Sary Ahmed [2004]). Emocje jawią się jako kulturowy fakt i praktyka rozpięta wśród poszczególnych społecznych pojęć i konceptualizowanych przejawów bólu, nienawiści, miłości, strachu, wstydu, rozczarowania, niezadowolenia, inności, dziwactwa itd. Zapożyczana od Bourdieua, kategoriami reprodukcji społecznej struktury w instytucjach kontroli, zniewolenia, rozwoju, kulturowa polityka emocji rekonstruuje znaczenia emocji w socjologii ciała, socjologii edukacji, socjologii religii, kultury i na ich wzór dysponuje już pojęciem kapitału emocjonalnego [Schutz, Pekrun, 2007; Zembylas, 2007]. Oznacza ono tę część relacji i powiązań z innymi, które umożliwiają bliskość, kooperację, sukces grupowy jako preferencje i zysk indywidualny. Według tej wykładni emocje same w sobie nie znajdują się w żadnej innej przestrzeni poza relacjami z innymi. Nawet te o autogennym charakterze, jak ból, cierpienie, demaskują jakieś relacje społeczne. Emocje warunkują więź z innymi ludźmi i obiektami świata. Dystansowanie i wielkość dystansu jest każdorazowo materiałem jakiejś polityki i zawsze może być przez dany jej ośrodek wykorzystywane, co czyni z niego formę kapitału. Znają to dobrze analitycy polityki od Arystotelesa, Machiavellego począwszy, by ograniczyć się do klasyki i do badań Foucaulta, owej biopolityki nowoczesności, z wnętrza której całość egzystencji indywidualnej i społecznej jest definiowana poprzez użytek dla jakiejś władzy. Wymagania biopolityki, spełnione w skrajnych modelach totalitaryzmu, gwarantowały władzy pełną kontrolę nad ciałem, emocjami, bo kontrolowały prawo do życia, zdrowia, szczęścia, zaspokajania potrzeb. Giorgio Agamben spostrzega, że biopolityka ustanawia zupełnie nowe procedury.

Rządzi się mianowicie politycyzacją życia we wszelkich jego formach, przejawach i strukturach. Jej syntetyczne pojęcia koncentrują się w idei „gołego życia” (*la nuda vita* – *bare life*), która opracowana jest jako struktura wyłączenia wszystkiego, co stanowi o jakości życia. Termin ten wywodzi się z obserwacji Agambena względem dwu pojęć starożytnych Greków: *bios* (forma lub sposób życia) i *zoē* (biologiczny fakt życia). Biopolityka odnosi się mniej lub bardziej wyłącznie do wymiaru biologicznego, do *zoē*, i nie daje żadnych gwarancji co do jakości życia. „Nagie życie” to sam fakt życia biologicznego, które ma pierwszeństwo przed sposobem życia. Totalizacja polityczna życia kulminowała faszyzmem i komunizmem, w których emocje zostały urzeczowione tak samo jak ich podmioty i pozbawione tożsamości tak samo jak poszczególne osoby. Ich losem jest *homo sacer*, „człowiek święty, człowiek przeklęty”, człowiek kompletnie wykluczony. „Quel che resta di Auschwitz” (Co pozostało z Auschwitz) – pyta Agamben [2005] w książeczce pod tym tytułem. „Il musulmano” – odpowiada, ów muzułmanin, znany polskiemu czytelnikowi z twórczości Tadeusza Borowskiego, co Agamben zapożycza od Jeana Améry [1987], także z innych świadectw więźniów obozów koncentracyjnych, również z *Encyclopedia Judaica*: „Tak zwany muzułmanin, jak w języku łagrowym nazywano więźnia, który porzucił wszelką nadzieję i został opuszczony przez towarzyszy, nie posiadał już obszaru świadomości, w którym mogłoby się zmierzyć dobro i zło, szlachetność i podłość, duchowość i nie-duchowość. To były chodzące zwłoki, wiązka fizycznych funkcji, teraz w agonii. Musimy, bez względu na to jak bolesny wydaje się ten wybór, wykluczyć go z naszych rozważań” [Agamben, 2005: 37]. Wykluczenie z rozważań (!) implikuje nieobecność życia. Pojęcie to, wyjaśnia Agamben [2005: 40],

„odnosi się do dosłownego znaczenia arabskiego słowa muzułmanin, które oznacza kogoś, kto poddaje się bezwarunkowo woli Boga i jest źródłem legend o rzekomym islamskim fatalizmie, bardzo rozpowszechnionym w kulturach europejskich od średniowiecza (łącznie z uderzającym lekceważeniem fleksji, termin ten jest dobrze poświadczony w językach europejskich), ale podczas gdy rezygnacja muzułmanów opiera się na przekonaniu, że wola Allaha działa w każdej chwili, w każdym najmniejszym wydarzeniu, muzułmanin z Auschwitz wydaje się tracić jakąkolwiek wolę i jakąkolwiek świadomość”. Biopolityka jest unieruchomieniem biologicznych podstaw emocji jako całości zróżnicowanej i różnicującej. Termin „muzułmanin z Auschwitz” miał ekwiwalenty w innych niemieckich obozach koncentracyjnych, każdorazowo hańbiące, wskazujące na poniżenie, izolację, dystans dowolnego rodzaju. Na Majdanku to *Gamel* – żyjący umarli, w Dachau: *Kretiner* – głupek, w Stutthofie: *Krüpper* – kaleki, w Mauthausen: *Schwimmer* – pływające śmiertelniki, w Neuengamme: *Kamele* – wielbłądy, w sensie bezdennie głupie, w Buchenwaldzie: *müde Scheichs* – zmęczczaki, w Ravensbrück, obozie dla kobiet: *Muselweiber* albo *Schmuckstücke* – bibeloty/klejnoty. We wszystkich przypadkach chodzi o *homo sacer*, zdwojone pogrzebanie za życia, faktyczną śmierć i śmierć *in effigie*, w tym przypadku w dyskursie poniżenia, pozbawienia woli, znaczenia, podmiotowości. Tragizm tej polityki ma silne genetyczne powiązania i lokalizacje w historii kultury europejskiej. Agamben [1998] przedstawia je chłodnym okiem filozofa kultury. Pod tym względem, w odróżnieniu od Agambena, niektóre „politologiczne” współczesne teorie polityki nie wykraczają daleko poza banał. Ich zainteresowania emocjami w polityce, czy z powodu polityki, to plotkarskie najczęściej opowieści o „nastrojach”, leżące u pod-

staw wyjaśnień jakichś postaw i preferencji wyborczych lub amatorska publicystyka psychologiczna w felietonowym stylu.

Ujęcia klasyczne, jak na wigor neoficki nowych typów wiedzy przystało, wykazują społeczną, a nie indywidualną naturę emocji, choć daleko im jeszcze do opracowań spójnych programów badawczych. Charakteryzuje je wtórny, funkcjonalny status emocji względem ich odniesień głównych – religii, konfliktu, zaburzeń, ruchów społecznych, procesów różnicowania itp. Jej konceptualizacje i problematyzacje sytuowano na makropozomie zjawisk, „sklejając je”, najczęściej intuicyjnie, z procesami konstrukcji wielkich całości społecznych. W pewnym, niebłałym sensie były to teoretyzacje zasadniczo powierzchowne, lecz już w tej fazie rozwoju socjologii pojawiały się zapowiedzi socjologicznych nisz dla wyróżnionych projektów badania emocji. Ich horyzont epistemologiczny klarował się w sporze z biologicznymi perspektywami takich przedsięwzięć w psychologii i biologii ewolucyjnej. W ten sposób emocje usamodzielniały się jako przedmiot badań w perspektywie kulturowej.

7.2. Perspektywa kultury emocji

W 1983 r. Hochschild w studiach zawartych w *The Managed Heart* zaproponowała cztery kategorie problemów do badania emocji: zasady uczuć, praca emocjami, działanie powierzchniowe i głębokie działanie (*feeling rules*, *emotional labor*, *surface acting*, *deep acting*) oraz zdefiniowała nowoczesną socjologię emocji. Zadaniem tej subdyscypliny jest badanie zasad (reguł) emocji i ich kontroli przez centralne zarządzanie nimi. W rzeczy samej Hochschild adaptuje niektóre pomysły etnometodologii Goffmana do problematyki klasycznej. Zaleca mianowicie badać emocje z punktu widzenia norm kulturowych, które je

specyfikują, określają zakresy, oddziaływanie, siłę, trwanie w danych typach sytuacji społecznej.

Kultura wymaga, aby żal po stracie współmałżonka był dość intensywny, by po kilku miesiącach raptownie „odtajać”. Wymóg odczuwania zgodnie z oczekiwaniami kultury prowadzi do zarządzania emocjami w poszukiwaniu adekwatnych reakcji na sytuacje działania. Zarządzanie to ma kilka form, m.in. powierzone działanie przystosowujące ekspresję emocji do wzoru normatywnego: udając emocje, których nie czujemy, wywołujemy reakcje innych, które wzmacniają naszą ekspresję i mogą ostatecznie przekształcić ją w prawdziwą. Hochschild badała personel pokładowy firmy lotniczej Delta w USA, głównie stewardesy. Jak wiadomo, stewardesy zawsze względem pasażerów zachowują się radośnie, aby ci z kolei czuli się prawie ich przyjaciółmi. Reakcje pasażerów są wzmocnieniem wzajemności pozytywnych emocji. Druga forma to głębokie działanie. Zakłada ono znaczne zaawansowanie w umiejętnościach manipulacji stanami emocjonalnymi, nawet ich strukturami. Głębokie oddechy, przesunięcia w centrach uwagi (koncentracja na pozytywnych aspektach złej sytuacji), redefinicje sytuacji (ostatecznie pijany pasażer to wystraszony gość, prawie jak dziecko) sprawiają, że można zmieniać swe odczuwanie i uzgadniać je z tym, co jest w danej sytuacji właściwe. W wielu rolach zawodowych reguły odczuwania to dziedzina wiedzy. Kiedy zarządzanie emocjami odbywa się za wynagrodzeniem, Hochschild nazywa je pracą emocjami (*emotional labor*). Wiąże ją z pewnym typem pozycji klasowej, zwłaszcza w sektorze usług. Ten typ pracy i umiejętności charakteryzuje wzory klasy średnich. W ich role profesjonalne wpisana jest kompetencja manipulacji własnymi emocjami, by zadowalać klientów, to znaczy by perfekcjonizować ich własne emocje.

Zachodzić wszakże może alienacja z autentyczności odczuwania, gdy zarządzanie emocjami staje się wszechobecną własnością życia zawodowego, torturą z normy nieustannego zadowolenia stron interakcji. *The Managed Heart* wiele zmieniło w potocznym rozumieniu przekazów emocjonalnych. Przedtem uśmiech pracowników usług był postrzegany jako przyjemny dodatek do transakcji ekonomicznej, teraz zaś jako wzór roli zawodowej. Owszem, dostrzeżono paralełę pomiędzy rodzajem wysiłku wymaganego od „twarzy publicznej” a zarządzaniem emocjami wymaganym od ludzi na stanowiskach o małej władzy. Niskie pozycje ludzi o małej władzy są wspomagane manipulacją emocjami. Emocje, według Hochschild [1983: 17], to „poczucie, takie jak zmysł słuchu i wzroku, które reagują na wydarzenia danego środowiska i ich funkcję sygnałową o implikacjach istotnych dla emocji danej osobowości. Sygnałowa funkcja emocji jest analogiczna do doznań zmysłowych. Spostrzeżenie to jest co najmniej zbieżne z ustaleniami psychoanalizy Wilfreda R. Biona [1967: 92]: „Emocja pełni w psychice funkcję podobną do zmysłów w ich relacji do obiektów w przestrzeni i czasie; by tak rzec, odpowiednikiem zdrowego rozsądku w prywatnej wiedzy jest powszechny pogląd emocjonalny; poczucie prawdy jest doświadczane, jeśli widok obiektu, który jest znienawidzony, może być połączony z widokiem tego samego obiektu, gdy jest on kochany, a koniunkcja potwierdza, że przedmiot doświadczany przez różne emocje jest tym samym obiektem. Tak ustala się korelacje między nimi”. Słowem, emocje występują w zdwojonych systematycznie rolach. Ich podmiot jest swoim własnym pacjentem i równocześnie swym fanem, krytykiem, asystentem, przyjacielem, dyrektorem, widzem, suflerem i reżyserem, jak garderobiany ze sztuki Ronalda Harwooda pod tym tytułem.

Studium Hochschild bywało traktowane jako przedsięwzięcie z obszaru konstruktywizmu społecznego, stanowiska głoszącego dominującą rolę kultury w kształtowaniu relacji i zależności społecznych. W istocie ma ono bardziej mieszany schemat teoretyczny. Rzuca niewątpliwie wyzwanie podejściom organizacyjnym, lecz nie pozbawia ich wartości teoretycznej. Zasługą Hochschild jest jasna definicja socjologii emocji jako subdyscypliny, dla której emocje są centrum organizacji, instytucji i indywidualnej interpretacji społecznych interakcji. Jej badanie sygnalizujących funkcji emocji, jak u Freuda, jest porównywalne z badaniami symbolicznego interakcjonizmu w stylu Heise'a i Kempera. Jak oni patrzy na społeczne wydarzenia z miejsca, gdzie do głosu dochodzą reakcje emocjonalne o określonych znaczeniach w interakcyjnym polu działania danej osoby. Wtedy przechodzi do szczegółowego wyjaśnienia, jak zarządzanie emocjami przekształca ich reakcje spontaniczne. Chodzi o zarządzanie z pozycji osób, nie zaś o kierowanie emocjami przez wielkie korporacje, instytucje i organizacje polityki, kultur, zwłaszcza kultur ludowych (popularnych, masowych), które społeczeństwa nowoczesności mają w repertuarze swych podstawowych funkcji. Emocja porządkuje, ukierunkowuje poznanie. W przeciwnym wypadku jest ono w stanie chaosu.

Według Hochschild daje się wyłożyć sześć praktycznych założeń zarządzania emocjami:

1. Ludzie aktywnie zarządzają emocjami przez kontrolę ich przedstawień, także przez manipulację myśli i doświadczenia, by je łącznie uzgodnić z normami kulturowymi;
2. Niektóre role zawodowe stawiają wymagania zarządzania emocjami wśród swoich zasad;

3. Zawody pracy emocjonalnej aktywne są przede wszystkim w dziedzinie szeroko ujętego sektora usług typowego dla pozycji klasy średniej;

4. Zarządzanie emocjami jako praca zawodowa alienuje pracownika z prawdy swych emocji niszczeniem emocjonalnych sygnałów wartości osobowości w środowisku społecznym. (Ta własność dotyczy silniej i częściej środowiska pracodawców niż pracowników najemnych);

5. Rodzice z klasy średniej socjalizują swe dzieci częściej niż rodzice z innych klas w taki sposób, by je przygotować do zawodów wymagających zarządzania emocjami;

6. Kobiety są socjalizowane wymaganiami zarządzania emocjami. Gdy dotyczy to mężczyzn, zwykle im wyższy status zawodowy, tym bardziej łagodzi negatywne skutki owych wymagań.

Kultura emocji, socjalizacja emocjonalna, kontrnormatywne emocje, emocjonalna dewiacja, etykietowanie emocjonalne, zarządzanie emocjonalne i rola emocji w kreowaniu i podtrzymywaniu instytucji katalogują tematy socjologii emocji. Niepodobna nie spostrzec ich więzi z tematami analogicznych badań w psychologii społecznej. Owszem, na tym terenie socjologia spotyka się z psychologią z wzajemną korzyścią. To teren wyjątkowo doniosły i wrażliwy obustronnie. Dotyczy efektów zaburzeń, dewiacji, zdrowia umysłowego.

Thoits [1985] zauważyła pewną regularność, zgodnie z którą uporczywe dewiacje emocjonalne są zwykle interpretowane w terminach dowodu choroby umysłowej. Istotnie, autoetykietowanie jest bardziej prawdopodobne w przypadku kogoś, kto konfrontuje się z kontrnormatywnymi emocjami. Osoba z wściekłością reagująca na drobne zniewagi może zinterpretować te

reakcje jako oznakę głębszego problemu psychicznego. Takie emocjonalne dewiacje mogą być skutkiem nieadekwatnej socjalizacji lub strukturalnie indukowanego stresu. Gdy dzieci pozbawić socjalizacji opartej na modelowaniu zachowań i systemu nagród, to znaczy socjalizacji odwołującej się do proporcjonalności reakcji emocjonalnej, ich zachowania otworzą niechybnie tego rodzaju problemy. Wszelako nawet wśród fachowych pod tym względem środowisk doświadczenie emocjonalnej dewiacji pojawia się, jeśli zająd pewne strukturalne warunki, jak: odgrywanie ról niespójnych; przynależność do subkultur; proces przekształceń (zmiany) ról, szczególnie gdy są nienormatywne w jakimś wymiarze, w swej sekwencji, koordynacji; w następstwie sztywnych zasad powiązanych z rytuałami lub wyraźnie restryktywnymi rolami. Powiedzmy wesele w ramach zaślubin to zwykle czas radości, ale stres związany z koordynacją złożonych społecznie rytuałów często uruchamia negatywne emocje. Kwestia ta została podjęta w badaniach jakościowych Lauren H. Pollok i Thoits [1989], opartych na socjocentrycznych modelach socjalizacji emocjonalnej Paula L. Harris'a i Tjeerta Olthofa [1982]. Badania Pollok i Thoits pokazują, że prawdopodobieństwo emocjonalnej dewiacji częściej występuje wśród osób, które w okresie dzieciństwa przechodziły trening emocji poprzez społeczne interakcje z użyciem formalnych lub nieformalnych instrukcji werbalnych, nie zaś przez modelowanie i autoobserwację. Instrukcja emocji prowadzi do wykształcenia się pewnej poznawczej mapy reprezentującej i odtwarzającej powiązania między zachowaniami, czynnikami ich kontekstu a reakcjami emocjonalnymi. Zachodzi wszakże systematyczne napięcie, bywa niezgodność, co najmniej brak korelacji, między emocjonalnymi instrukcjami, skompletowaniem ich poznawczych map i odpowiadającymi im

reakcjami fizjologicznymi. Niekompletność map poznawczych to rzecz chroniczna. Niekompletność map poznawczych sprawia, że emocje stają się mniej uogólnione w umysłach małych dzieci, co mogą wyjaśniać odkrycia Harrisa i Olthofa, które wskazywały, że dopiero starsze dzieci, ale nie młodsze, potrafiły skoordynować fizjologiczne doznania z emocjami.

Badania Pollok i Thoits wspierają kulturową perspektywę głoszącą uspołecznienie (socjalizację) systematycznego przywiązywania etykiet kulturowych poszczególnym emocjom. Socjalizacja uczy odpowiednich reakcji emocjonalnych. Gdy badanie Pollok i Thoits wskazuje, że formalne i nieformalne procesy socjalizacji przyczyniają się do socjalizacji emocjonalnej dzieci, praca Hochschild przypomina, że socjalizacja emocji może być modyfikowana przez zawód lub pozycję społeczno-ekonomiczną. Socjalizacja emocjonalna to proces bez zakończenia, ponieważ w relacjach gęstniejących zróżnicowaniem społecznym nie ma możliwości skompletowania raz na zawsze poznawczych jej wyników. Kultura jest źródłem cierpień – to już banał. Po badaniach Pollok, Thoits, Kempera, Hochschild i innych wiadomo dlaczego.

8. Emocje: problem tożsamości

Studia Hochschild, Thoits i serie ich następstw wskazywały zakresy, w jakich kultura determinuje doświadczenie emocji i możliwości jego korekt. Kultura jest interpretacją emocji. Emocja autentyczna ma być nazwana, dewiacyjna osądzona, emocja dowolna może być kierowana. Pojawia się pytanie, co decyduje o autentyczności emocji albo jej dewiacyjności. Interakcjonizm symboliczny odpowiedział na to pytanie, wiążąc

emocje z problematyką tożsamości. Teorie tożsamości interakcjonizmu symbolicznego opisują i przewidują względnie stałe następstwa procesów w osobowości ujętej jako hierarchiczny zbiór szczegółowych tożsamości jej składników. Reprezentują one zaangażowanie wobec danych ról społecznych – ktoś jest żoną, mężem, atletą, prawnikiem, studentem itd. Działania społeczne umożliwiają proces internalizacji tożsamości. Zachodzi ona w warunkach ich pozytywnej oceny. Im częściej jest pozytywnie kwalifikowana, tym częściej jest tworzywem społecznych więzi i ostatecznie struktury społecznej. Emocje pełnią funkcję motywacji w sieciach więzi i struktur. Powiązania ról o pozytywnym oddziaływaniu biorą górę i są częściej legalizowane w hierarchii struktury społecznej i w hierarchii struktury osobowości niż im przeciwstawne, odrębne, inne itd. Czynności, role, które rutynowo powodują niezadowolenie, przesuwały się w dół hierarchii tożsamości. Ktoś niezadowolony z postępów swojej kariery zawodowej może przeorientować działania na nagrody w swojej rodzinie albo w środowisku organizacyjnym. Osoby z zakłóconą pozycją w rodzinie częściej poszukują dowartościowania w miejscu pracy. W tej perspektywie emocje to rezultat adekwatności (nieadekwatności) w spełnianiu ról społecznych. Są one sygnałem, wskaźnikiem, na ile dane interakcje są korzystne (niekorzystne) w danej sytuacji działania. Nauczycielowi (zdarza się to także profesorom uniwersytetu) odczuwającemu radość z interakcji na jego zajęciach emocja sygnalizuje stopień perfekcyjności jego własnej roli. Adekwatne odegranie roli wymaga koordynacji zachowań własnych z zachowaniami innych osób, gniew na innych jest równocześnie niezadowoleniem z siebie samego.

Teoria tożsamości symbolicznego interakcjonizmu głosi funkcjonalne usytuowanie emocji w strukturze relacji z innymi,

w danej więzi z innymi. Uwydatnia ich sygnalizacyjne znaczenie. Emocje mówią. Mówią o więzi z innymi w kontekście danej osobowości. Siła reakcji emocjonalnej na poszczególne wydarzenia jest sposobem pomiaru ich znaczenia dla tożsamości w strukturze osobowości. Anna Karenina po spotkaniu Wrońskiego nie chce już trwać w dotychczasowym związku małżeńskim. Ale co z Sieriożą, ośmioletnim jej synem? To centralna dla niej osoba. Czy związek kochanków wynagradza porzucenie syna? Anna Karenina nie dozna ukojenia. Depresja jest jej przeznaczeniem. Zresztą wszystkie inne emocje również. Anna Karenina jest słownikiem wszystkich możliwych emocji.

Teoria tożsamości symbolicznego interakcjonizmu wyjaśnia depresję matki, bo jej tożsamość jako matki właśnie jest przez nią samą wyżej ceniona (nie mówiąc o otoczeniu), ma wyższe hierarchicznie znaczenie niż inne jej zaangażowania. Dlaczego je podejmuje? Na to pytanie lepiej odpowiada teoria kontroli afektywnej (afekt = wrażenie + sentyment/emocja) [Smith-Lovin, 1990; Robinson, Smith-Lovin, Wisecup, 2006]. Odpowiedź jest dość jasna: podejmowane są takie zaangażowania, które adekwatnie reprezentują tożsamość danej roli i sprzyjają jej najlepszemu wypełnieniu. To już coś więcej niż teoria tożsamości symbolicznego interakcjonizmu. Da się bowiem zbudować model matematyczny przewidujący selekcję emocjonalnych reakcji względem podejmowanej roli. Teoria kontroli afektywnej mapuje tożsamość, działania i emocje na trzech wymiarach ich kulturowego znaczenia – wartościowanie (dobre vs złe), siła (znacząca vs nieznacząca), aktywność (energiczna vs spokojna). Tożsamość matki jest fundamentalnie ważniejsza, bardziej znacząca i energiczna niż inne jej role (konflikt ról to typowa sytuacja dylematu – jak uniknąć depresji Anny Kareniny albo jak godzić role matki i role pracownika

naukowego itd.). W teorii kontroli afektywnej wydarzenia potwierdzają albo co najmniej sprawiają kłopot znaczeniom tożsamości osobowości. Gdy zachodzi potwierdzenie, emocjonalna reakcja jest zgodna z tożsamością i kulturowymi znaczeniami. Gdy rzeczy idą płynnie i gładko, rośnie zadowolenie z pełnionej roli. Pojawia się dowód tożsamości, że jest dobra, znacząca i aktywna. Gdy rzeczy idą źle, pojawia się emocja sygnalizująca potrzebę działania przywracającego fundamentalne znaczenia.

Można, jak Peter J. Burke [1991], połączyć obie teorie i poszukać źródeł emocji istotowo ważnych dla tożsamości w teorii kontroli tożsamości. Burke spostrzega proces dość pospolity. Mianowicie gdy zachodzi wstrząs, zakłócenie czy zakłopotanie w sprawie znaczeń ważnych dla tożsamości danej osoby, pojawia się natychmiast stres i jakaś negatywna emocja. Wedle teorii kontroli tożsamości osobowość to struktura hierarchii wielu tożsamości. Każda z nich ma pole swych znaczeń, pewien standard oceny dotyczącej procesów, zdarzeń i działań ze swego poziomu porządku hierarchicznego w osobowości. Potwierdzenie tożsamości wysoko cenionych wyzwala pozytywne emocje i służy wzmocnieniu ich miejsca w najwyższych rejestrach osobowości. Powtarzające się zaś braki potwierdzenia tożsamości (znaczących w hierarchii) skutkują silnymi emocjami negatywnymi i sprzyjają reorganizacji całej struktury osobowości. Teoria kontroli tożsamości przewiduje każdorazowo wystąpienie pozytywnych emocji w warunkach potwierdzenia hierarchii jej znaczeń i wystąpienie negatywnych emocji, gdy zachodzi brak potwierdzenia tej hierarchii. Z pewnością nie należy oczekiwać stuprocentowej weryfikacji tych przewidywań. Możliwa jest falsyfikacja, to znaczy sytuacja, kiedy przewidywania te nie zachodzą. Obie teorie kontroli, kontroli afektywnej i kontroli tożsamości,

choć różniące się definicjami pojęć wyjściowych, dzielą założenia symbolicznego interakcjonizmu. Modele kontroli działają, jak wiadomo, w zasadniczo uproszczonych dla swych potrzeb sytuacjach lub w przejrzystych procesach społecznych zależności. Gdy rośnie ich komplikacja, same modele domagają się uzupełniania. Tak się dzieje w analizach emocji w interakcjach kontekstualizowanych poziomem ujęcia mikro i makro.

Reprezentacją tego podejścia jest teoria emocji sporządzona wedle zasad teorii wymiany. Kemper określa ją dwoma kategoriami wyjściowymi wszelkich odmian teorii wymiany: statusem i władzą. Związek tych dwu kategorii w analizie strukturalnej dowolnego zbioru społecznego i dowolnego poziomu, od mikro, przez mezo i makro, do globalnej ich konfiguracji jest podstawą hipotez testowanych w studiach szczegółowych. Relatywnie określone pozycje jednostki w wymiarach statusu i władzy definiują kluczowe aspekty powiązań społecznych i równocześnie określają pole ich emocjonalnej charakterystyki.

Emocje wywołane zmianą tych czynników są zależne od percepcji źródeł zmian, w pewnych zaś przypadkach od tego, czy druga strona interakcji jest lubiana czy przeciwnie – nie lubiana. Utrata statusu skutkuje gniewem, jeśli sytuacja działania była do naprawienia. W tej sytuacji gniew jest funkcjonalny, motywuje do odzyskania statusu. Jeśli była nienaprawialna, prowadzi do smutku i depresji, ale równocześnie zachowuje energię i pomaga przystosować się do statusu o pomniejszonych zasobach. Spowodowana przez siebie samego utrata statusu innej osoby wzbudza emocję winy, jeśli osoba była lubiana. Zachodzi tu reakcja na facylitacji grupowego przetrwania w warunkach zniewagi wewnątrzgrupowej. Jeśli inny jest nie lubiany, utrata jego statusu gwarantuje satysfakcję (dobrze mu tak!).

Kemper [1991] testuje swoje hipotezy, przewidując wystąpienie danego rodzaju emocji w relacji społecznej powiązań statusu i władzy. Cztery rodzaje podstawowych emocji: strach, gniew, smutek i radość pojawiały się regularnie w danych rodzajach tych powiązań. Wyniki zastosowań modelu Kempera zapewniły wsparcie teoretyczne innym studiom, również spoza socjologii emocji. Badania dobrostanu czy przygnębienia w procesach grupowych, komunikacji i interakcji społecznych, ustalania reguł i zjawisk przywództwa, rozwiązywania problemów grupowych (ryzykując co prawda nadmierną subiektywizacją poszczególnych ich składników) rzetelnie rozważają ich stronę funkcjonalną w kontekście wymiany pozycji w danej sieci ich zależności.

Collins [2004] idzie podobnym tropem, gdy podejmuje studia nad stabilnością makrostruktur społecznych w perspektywie agregacji interakcji między ich uczestnikami. Kierując się wyjściowo durkheimowskim pojęciem emocjonalnej energii, proponuje studia nad łańcuchem rytualnym w rozmaitych gatunkach interakcji społecznych. Sekwencje współobecności i wzajemności koncentracji na sobie tworzą specyficzne odmiany rytuału, właściwie rytualizują interakcje w ciąg „rytmicznych synchronizacji” (*rhythmic entrainment*) relacji i zachowań, odtwarzają reguły interakcyjne na względnie stałych elementach zbioru i stałych jego charakterystykach. Zdolność powtarzania wzoru interakcji jest proporcjonalna do siły wzbudzanych przez nie emocji. Powtarzalność rytualna jest samopowieleniem się relacji i zależności grupowych, odtworzeniem jej swoistego stylu życia.

To może niezbyt oryginalne spostrzeżenie Collinsa wskazuje jednak na niezbędną emocjonalną energię w procesach wymiany społecznej. Są one warunkiem solidarności grupo-

wej i budowy granic dla jednostek niezainteresowanych uczestnictwem w danej sekwencji rytuału. Łańcuchy rytualne istotnie wiążą ludzi i przewidują sceny swych wykonań, podział ról, scenariusze rytualnych akcji, czas i miejsca grupowego samoodtworzenia się grupy. Łańcuchy rytualne przekształcają codzienność w sacrum grupowe, ów symboliczny potencjał grupy gotowy do aktywizacji w innych warunkach jej egzystencji. Łańcuch rytualny jest potencjalny swą emocjonalną energią. Gdy jej mało, szybko zamiera, ujawniając poziom redukcji znaczenia grupy dla jej uczestników. Gdy jej dużo, rośnie autorytet grupy jako całości i poszczególnych jej osób. Dlatego m.in. interakcje między jednostkami kumulują się w formach społecznych. W ostateczności łańcuchy rytuału interakcyjnego biorą udział w stratyfikacji systemu społecznego, w którym emocjonalna energia jest głównym jego zasobem, zdolnością transformacji w inne zasoby, materialne w szczególności.

Erika Summers-Effler [2002] rozszerzyła ujęcia Collinsa o badanie znaczenia negatywnej energii emocjonalnej obecnej w strachu, niepokoju, wstydzie osób pragnących uwolnić się bez powodzenia z danego łańcucha rytualnego, w którym odczuwają bardzo niski poziom władzy. Takie sytuacje występują częściej w adaptacji strategii minimalizacji utraty emocjonalnej energii niż maksymalizacji ich znaczenia pozytywnego, w szczególności gdy dana osoba jest postrzegana lub postrzega siebie jako krytyczny element łańcucha rytualnego. W potocznym stanie rzeczy doświadczenie pozytywnej energii emocjonalnej jest warunkiem zaangażowania się ludzi w symbole grupowe. Doświadczenie negatywnej energii emocjonalnej zmniejsza samoocenę i redukuje prawdopodobieństwo zaangażowania w symbole grupowe, obniża także poziom solidarności grupowej.

W psychoanalitycznej interpretacji tego zjawiska uprzykrzające emocje: żal, strach, gniew są efektami jakichś trwałych sytuacji społecznych. Dopóki są żywotne, natychmiast wywołują przykrość. Utrata bliskich zwykle powoduje żal. Emocja ta jest zgoła niezbędna funkcjonalnie. Przywraca jakąś afirmację w warunkach ostatecznych strat. Rytuał, drama, lamentacje, usankcjonowany sprzeciw w formach symbolicznych są technikami zarządzania negatywnymi emocjami zbiorowymi. Pozwalają na uwolnienie zakumulowanych emocji negatywnych, by się z nich samych uwolnić. Gdy Collins dostrzega pozytywną funkcję rytualnych łańcuchów interakcyjnych na poziomie makrostruktur, głównie w tworzeniu mechanizmów solidarności grupowej, interpretacja psychoanalityczna dostrzega je w zabezpieczeniu przed siłą negatywnych emocji w uwalnianiu od stresu, destrukcji, autozniszczenia, dystresu. Rytuał jest funkcjonalnym zbawieniem problemów represjonowanych emocji i prezentuje się jako konieczny składnik ludzkiego doświadczenia [Scheff, Retzinger, 1992].

Stanowiska te w ogólności umożliwiają badanie emocji z punktu widzenia życia grupowego na właściwych mu poziomach makrostruktury. Pozycje jednostki, poszczególne osoby zdają się być słabo dostrzegane. Są to teorie lub badanie oczekujące uzupełnienia, jeśli jest ono wykonalne w socjologii. Emocje to zawsze coś więcej niż zjawisko grupowe. To bezwzględny żywioł doświadczenia osoby ludzkiej.

9. Strukturalne dystrybucje emocji

Jakakolwiek by była struktura socjologicznej teorii emocji, zakłada się, że poszczególne pozycje strukturalne ludzi wyznaczają im różne zespoły emocjonalne, by tak rzec, różne emocjo-

nalne klimaty. Wiele z tych założeń rejestruje potoczne opinie, np. że kobiety mają w tej sprawie szczególne miejsce, specyfikę, zwłaszcza w kwestii dystresu (przykrości uwalniania od przykrości). Zawsze mogą sobie coś kupić, buty, torebkę, i to wystarczy. Mężczyznom też przypisuje się, wedle analogii, specyfikę strategii radzenia sobie w takich sytuacjach. Osoby niezamężne, głosi się, przeżywają bardziej dystres niż osoby zamężne, a słabo wykształcone bardziej niż wykształcone i do tego bogate. Czarni Amerykanie mają pod tym względem podobne wskaźniki co biedni i mniejszości na całym świecie, zróżnicowane co prawda korelacjami ze szczegółowo podanymi zmiennymi socjoekonomicznymi. Jeśli takie stereotypy funkcjonują dość powszechnie, może coś jest na rzeczy. Co mianowicie? To, że techniki socjalizacji w rozmaitych kategoriach struktury społecznej (np. wśród kobiet, mniejszości itd.) nastawione są na ochronę przed pewnymi gatunkami negatywnych emocji, w szczególności przed negatywnymi efektami ich mniejszościowej, podporządkowanej pozycji. Posiadanie dzieci sprzyja dystresom. Poziom satysfakcji pożycia małżeńskiego jest również ich korelatem. Utrata pracy, śmierć małżonka, choroba, wypadki, cała przyrodzona nędza przypadkowości o negatywnych skutkach mnożą listy czynników dystrybucji emocji. Ze sprawdzonych hipotez głosi się opinie, że ludzie religijni lepiej sobie radzą w warunkach dystresu niż osoby niereligijne. Podobnie – osoby wieku średniego niż osoby młode. Niepokój maleje wraz z wiekiem, skłonność do depresji zaś od młodości do 55. roku życia, by wzmacniać się po przekroczeniu pewnej wiekowej bariery. Słowem, osoby o marnych sieciach społecznych i niewielu rolach społecznych są bardziej wystawione na dystres niż osoby lepiej zintegrowane z otoczeniem społecznym.

Każdy rodzaj upośledzenia społecznego zmniejsza szanse uniknięcia negatywnych wydarzeń i doboru efektywnych reakcji na niepowodzenie. Bezradność, wszelkie odmiany bezsilności to gotowy materiał na działanie stresu. Podobnie prześladowanie. Prowadzi ku depresji, implikuje utratę kontroli warunków życia. Gdy wielu ma okazję wyboru roli, pozycji, władzy eksploatującej, nikt nie wybiera – poza ekstremalnymi wyjątkami – roli prześladowanego. Wiktymizacja jest procesem odwołującym się do wstępnych warunków selekcji społecznej. W ogólności czynniki określania pozycji strukturalnych wyznaczają pola gatunkom, rodzajom, sile, funkcjom, znaczeniu emocji. Wyniki badań związków i korelacji sieci społecznych oraz procesów integracji społecznych ze zdrowiem psychicznym, także zdrowiem organicznym, to już zaautonomizowana subdyscyplina zarówno socjologii emocji, jak i socjologii zdrowia [Sokołowska, Hołówka, Ostrowska: 1976]. Wśród tych wyników pojawia się dominujący ton, że mianowicie akumulacja czynników utraty tożsamości i akumulacja procesu strat na poszczególnych czynnikach tożsamości warunkują rozstrzygająco stopień przekształcenia w strukturze tożsamości jednostki. A więc strata na poszczególnych czynnikach tożsamości jest stratą globalną psychologicznie, głównym czynnikiem dystresu. Równocześnie im większe segregacja społeczna, dystans, izolacja społeczna, tym większe prawdopodobieństwo straty tożsamości. Integracja społeczna jest fenomenem pierwotnym dla tożsamości indywidualnej. Jej redukcja generuje dystres i pomniejsza możliwości jego ograniczeń. Choć teza ta ma liczne uszczegółowienia, specyfikacje, pozostaje wartościowym punktem wyjścia w konstrukcji socjologii emocji. Zwraca uwagę doniosłość teoretyczna w konkretyzacji jej warunków na poszczególnych poziomach struktury

społecznej. Przykładem są badania Thoits [1992]. Uwydatniają one nade wszystko, że psychologiczny dystres jest nie tyle funkcją liczby tożsamości w osobowości, ile funkcją charakterystyki tożsamości poszczegółnej. Wyróżniają się pod tym względem zespoły tożsamości, zwane w tych badaniach swobodnymi i obowiązkowymi zespołami tożsamości (*voluntary and obligatory*). Swobodne mogą być łatwo zniesione. Zmniejszanie ich znaczeń, strata na ich czynnikach jest mało bolesna, w każdym razie do opanowania, ponieważ inne tożsamości nie są od nich zależne. Więcej, konstelacje ról z tożsamości swobodnych mogą bronić dostępu ogólnym dystresom psychologicznym, a także pozbywać się dystresów specyficznych przez porzucenie ról przez nie atakowanych. Nie ma przykrości, bo nie ma roli dla jej zajęcia. Thoits zaobserwowała, że obciążenie psychiczne stresem było nierównomierne wśród kobiet, w dużej mierze z powodu obowiązkowej natury wielu ich tożsamości. Regularność strukturalna wynikająca z tej obserwacji powtarza się w badaniach różnych postaw (ról) mężczyzn i kobiet względem rodziny i pracy. Wśród kobiet, częściej niż wśród mężczyzn, zachodzi poczucie wzajemności zakłóceń tych dwu zespołów ról. Mężczyźni na poznawczym poziomie postawy mają większą łatwość skuwania tożsamości ról podobnych co do ich jakiegoś porównywalnego poziomu obowiązywalności. U kobiet obserwuje się zjawisko rozdzielenia tych ról, często ich konfliktu. Spełnienie się w jednej z nich wyklucza adekwatne spełnienie w drugiej. Wśród kobiet kombinacje tożsamości ról w pracy i w rodzinie mogą prowadzić do zaniżania samooceny w przynajmniej jednej z tych ról, poczucia jej nieadekwatności względem kulturowego standardu i społecznych sankcji. Wśród mężczyzn może zachodzić proces odwrotny: kombinacja ról jest czynnikiem wzrostu

samooceny i zadowolenia ze standardów jej spełnień. Rzecz prosta korelacje te są społecznie i kulturowo zmienne, co pokazały badania Robina Simona [2002].

Jakiekolwiek byłyby różnice w konceptualizacji wyjściowej kategorii emocji i jej powiązań ze stresem, dystresem, psychologicznym dobrostanem, łączne konsekwencje ich zastosowań konfigurują zarówno problematykę socjologii emocji, jak i psychologii społecznej odnośnie do stanów afektywnych w osobowości. W takim ujęciu stres i dystres to przejawy negatywnych stanów afektywnych. Uogólnione negatywne stany afektywne korespondują z najczęściej obserwowanymi negatywnymi emocjami.

Wyniki badań, m.in. Thoits i Simona, uwalniają analizy socjologiczne od potencjalnych pułapek wzajemnej izolacji poszczególnych tożsamości w osobowości – strategii wykorzystywanej w większości teorii emocji symbolizmu interakcjonistycznego. Owszem, wskazują znaczenie różnic jakościowych ogólnych charakterystyk poszczególnych tożsamości dla reakcji emocjonalnych. Zalecają wnikliwe badania związku pozycji szczegółowych tożsamości w strukturze osobowości z powstawaniem i procesami jej reakcji emocjonalnej.

Współczesne teorie emocji są wszechstronnie otwarte na rozmaite inspiracje. Odpowiadają na pytania o osobowość i warunki społeczne jej struktury, na pytania o motywacyjne funkcje emocji oraz kwestie emocjonalnego wsparcia stabilności bądź rozpadu danej formy życia zbiorowego. Eksperymentalne, etnograficzne, historyczne studia umacniają pogląd, co prawda zupełnie niekontrowersyjny, o powiązaniach w emocji czynników indywidualnych i społecznych. W szczegółach wszakże bez kontrowersji ani rusz. Fenomen społeczny emocji domaga się detalicznej analizy wszechstronności jej warunków, czynni-

ków powstawania, ilościowych i jakościowych wymiarów, siły oddziaływań wewnętrznych i zewnętrznych, jej zmiennych biologicznych, fizjologicznych, ewolucyjnych, strukturalnych, historycznych, kulturowych. Poszczególne teorie emocji różnią się kategorialnie, to znaczy odpowiadają na właściwe tylko sobie pytania. Jedne głoszą rangę tożsamości, inne struktury genderowe stawiają na pierwszym planie. Socjologie feminizmu i feministyczne mają w tej sprawie co innego do pokazania niż socjologie strukturalne w stylu Hochschild. Socjologie krytyczne, także zróżnicowane metodologicznie, wysławiają połączenia klasy społecznej, płci i emocji, a skojarzone z analizami biologicznymi odkrywają ich niekontrolowane struktury i procesy. Podprogowe zjawiska badane w ramach biologii ewolucyjnej i psychologii ewolucyjnej składają się na propozycje socjologii emocji Jonathana H. Turnera [2000], likwidując przy okazji wartość niektórych twierdzeń symbolicznego interakcjonizmu, a także realizmu krytycznego o możliwości kontroli refleksyjnej procesów wewnętrznych w osobowości. Niepodobna zaprzeczyć Turnerowi, że w dziedzinie emocji granicą badania socjologicznego jest wynik badania nowoczesnej biologii i neurobiologii.

Badania eksperymentalnej psychologii dodatkowo uprawdopodobniają tę opinię. Wynika z nich, że socjologiczne teorie emocji, w szczególności oparte na założeniach teorii kontroli afektywnej (jednostki zachowują afektywne znaczenia poprzez swoje działania i interpretacje zdarzeń, a aktywność instytucji społecznych zachodzi dzięki utrzymaniu kulturowych znaczeń afektywnych) i teoriach kontroli tożsamości, właściwie korzystają z odkryć psychologii w teorii autoregulacji osobowości lub teorii rozbieżności E. Tory'ego Higginsa. Na ich podstawie stwierdza się, uwzględniając różnice, że ludzie porównują się

ze zinternalizowanymi standardami zwanymi „autoprzewodnikami/samouczkami”. Autoprzewodniki to różne reprezentacje tej części osobowości, którą zwykle psychologowie nazywają jaźnią. Różne przedstawienia jaźni mogą być sprzeczne i powodować dyskomfort emocjonalny. Rozbieżność zarejestrowana w jaźni jest przepaścią między jej przynajmniej dwoma autoprezentacjami. Teoria mówi, że ludzie są zmotywowani do zmniejszania luki w celu usunięcia dysproporcji w samouczkach.

Opracowana przez Higginsa w 1987 r. teoria stanowi platformę rozumienia rozbieżności między reprezentacjami siebie a różnymi rodzajami podatności emocjonalnej osobowości. Higgins zauważa, że wewnętrzna niezgodność obrazów siebie powoduje emocjonalne i psychologiczne zamieszanie. Wcześniej wiele teorii, takich jak teoria niespójności własnej, teoria dysonansu poznawczego, teoria nierównowagi Fritza Heidera, teorie kontroli percepcji Williama T. Powersa, mówiło podobnie. Higgins dążył do przewidzenia i zdefiniowania, jakie wyraźne emocje powodują nierównowagę poznawczą. Poprzednie teorie nierównowagi rozpoznawały tylko pozytywne lub negatywne emocje związane z niekonsekwencją przekonań. Teoria rozbieżności była pierwszą, która poprawiła te uogólnienia i przypisała określone emocje procesom rozbieżności poznawczej. Odchylenie, rozbieżność, nierównowaga to każdorazowo reprezentacja porównania oczekiwań (układ odniesienia) i postrzeganej rzeczywistości. W perspektywie możliwości zbadania ich fizjologicznych analogii pojawia się szansa powiązania socjologicznej teorii emocji z jej odpowiednikami w psychologii. Warunkiem takiej perspektywy jest korelacja fizjologicznego pomiaru z: odchyleniem, nierównowagą poznawczą, uogólnionym stresem; pozytywnymi emocjami; emocjami negatywnymi; potencjalnością i siłą reakcji

emocjonalnych. To obiecująca perspektywa zwłaszcza dla wymagających badań empirycznych.

10. Konkluzje

Socjologia emocji jest subdyscypliną o znacznych i stale rosnących zapożyczeniach od innych nauk społecznych, humanistycznych, także przyrodniczych. Dysponuje wynikami rzucającymi światło na zainteresowania socjologią kultury, religii, polityki, struktur społecznych. Pojawia się aktywnie w drugiej połowie XX w., akumulując dorobek różnych naukowych i kulturowych ujęć oraz różnych paradygmatycznie zdefiniowanych stanowisk. Jest subdyscypliną w socjologii zdrowia, psychologii społecznej, socjologii procesów grupowych. Stawia przed sobą zadania odkrywania mrocznych stron egzystencji społecznej jednostki i grupy społecznej, poszczególnych form życia społecznego. Chroni przed potocznym rozcieńczeniem problemu emocji w stereotypach jej konfiguracji. Jest krytyką kompromitacji i zniekształcenia samej problematyki emocji w ideologizowanych iluzjach jej konstrukcji, manipulacji degradującej jej znaczenie i wielkość. Jest bezradna czasami jak emocja bezradności.

Bibliografia

- Agamben G. (1998), *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, przeł. D. Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press [przeł. z włoskiego: *Homo Sacer. Il potere e la nuda vita* (1995), Torino: Giulio Einaudii].
- Agamben G. (2005), *Quel che resta di Auschwitz*, Torino: Bollati Boringhieri.

- Ahmed S. (2004), *Cultural Politics of Emotion*, New York: Routledge.
- Akerlof G. (2002), *Behavioral Macroeconomics and Macroeconomic behavior*, „American Economic Review”, 3, s. 411–433.
- Akerlof G. (2007), *The Missing Motivation in Macroeconomic*, „American Economic Review”, 1, s. 5–36.
- Améry J. (1987), *Un intellettuale a Auschwitz*, Torino: Bollari Boringheri [przeł. z niemieckiego: *Jenseits von Schuld and Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (1977), Stuttgart: F. Klett].
- Anderson B. (1983), *Imagined Communities*, London: Verso.
- Barbelet J. M. (1998), *Emotion, Social Structure and Social Theory. A Macrosociological Approach*, Cambridge: Cambridge Press.
- Becker G. S. (1990), *Ekonomiczna teoria zachowań ludzkich*, przeł. H. Hege-mejerowa, K. Hagemeyer, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Becker G. S., Becker G. N. (2006), *Ekonomia życia. Od baseballu do akcji afirmatywnej i imigracji, czyli w jaki sposób sprawy realnego świata wpływają na nasze codzienne życie*, przeł. A. Żak, Gliwice: Onepress.
- Becker G. S., Posner R. A. (2013), *Nieoczywistości. Ekonomiczna teoria wszystkiego*, przeł. S. Kowalski, Warszawa: Oficyna Wolters Kluwer Business.
- Bion W. R. (1967), *Second Thoughts: Selected Papers on Psycho-Analysis*. London: Karnac.
- Boudon R. (2003), *Beyond rational choice theory*, „Annual Review of Sociology”, 29, s. 1–21.
- Bourdieu P. (1998), *Acts of Resistance*, New York: New Press.
- Burke P. J. (1991), *Identity Processes and Social Stress*, „American Sociological Review”, 56, s. 836–849.
- Civitaresse G. (2013), *The Violence of Emotions. Bion and Post-Bionian Psychoanalysis*, London: Routledge.
- Coleman J. (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge: Harvard University Press.
- Collins R. (1975), *Conflict Sociology: Toward on Explanatory Science*, New York: Academic Press.
- Collins R. (1981), *On the Micro-Foundations of Macro-Sociology*, „American Journal of Sociology”, 86(5), s. 984–1014.

- Collins R. (2004), *Interaction Ritual Chains*, Princeton: NJ Princeton University Press [polskie wydanie: *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych* (2011), przeł. K. Suwada, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos].
- Colombetti G. (2005), *Appraising Valence*, „Journal of Consciousness Studies”, 12(8–10), s. 103–126.
- Colombetti G., Thompson E. (2005), *Enacting Emotional Interpretations with Feeling*, „Behavioral and Brain Sciences”, 28(2), s. 200–201.
- Damasio A. (2011), *Jak umysł zyskał jaźń: Konstruowanie świadomego mózgu*, przeł. N. Radomski, Poznań: Media Rodzina.
- Darwin K. (1872), *The Expression of Emotions in Man and Animals*, London: John Murray [polskie wydanie: *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt* (1988), przeł. Z. Majnert, K. Zaćwilichowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe].
- Demertzis N. (2014), *Political Emotions*, w: H. Dekker, T. Capelos, C. Kinnvall, P. W. Nesbitt-Larking (ed.), *The Palgrave Handbook of Global Political Psychology*, Palgrave Macmillan.
- Descartes R. (1958), *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Donati P., Archer M. S. (2015), *The Relational Subject*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dyselrinck K., Syndram U. (ed.) (1988), *Europa and das nationale Selbstverständnis. Imagologische problems in Literatur, Kunst and Kultur des 19. Und 20. Jahrhunderts*, Bonn: Bouvuer.
- Elias N. (1978), *The History of Manners*, Oxford: Basil Blackwell [przeł. z niemieckiego: *Über den Prozeß der Zivilisation* (1939); polskie wydanie: *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu* (1980), Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy].
- Ellis R. D., Newton N. (2000), *The Interdependence of Consciousness and Emotion*, „Consciousness and Emotion”, 1, s. 1–10.
- Elster J. (1989), *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster J. (1997), *Strong Feelings: Emotion, Addiction, and Human Behavior (Jean Nicod Lectures)*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Elster J. (1999), *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Emmett R. B. (ed.) (2010), *The Elgar Companion to the Chicago School of Economics*, Cheltenham, Northampton: Edward Elgar Publishing Limited.
- Foucault M. (1987), *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault H. (1999), *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przeł. T. Komendant, B. Banasiak, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M. P. Markowski, P. Pieniążek, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Fromm E. (1999), *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przeł. J. Karłowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Fukuyama, F. (2017), *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gill J. (2008), *Bayesian Methods. A Social and Behavioral Sciences Approach*, London, New York: Chapman & Hall/CRC; Taylor & Francis Group.
- Goldie P. (2002), *Emotions, Feelings and Intentionality*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 1, s. 235–254.
- Goleman D. (1997), *Inteligencja emocjonalna*, przeł. A. Jankowski, Poznań: Media Rodzina.
- Gordon S. L. (1990), *Social Structural Effects on Emotion*, w: T. D. Kemper (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, Albany: State University of New York Press, s. 134–179.
- Greenfeld L. (2001), *The Spirit of Capitalism. Nationalism and Economic Growth*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Griffiths P. (1997), *What emotions really are?*, London: University of Chicago Press.
- Gumprecht H. U. (2015), *Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności*, przeł. A. Paszkowska, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Harris P., Olthof T. (1982), *The Child's Conception of Emotion*, w: G. Butterworth, P. Light (ed.), *Social Cognition: Studies of Developmental Understanding*, Brighton: Harvester Press, s. 188–209.

- Heise D. R. (1979), *Understanding Events*, New York: Cambridge University Press.
- Hobsbawm E. (1994), *The Age of Extremes 1914–1991*, London: Abacus.
- Hochschild A. R. (1983), *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley: University of California Press. Pobrane z: <https://caringlabor.files.wordpress.com/2012/09/the-managed-heart-arlie-russell-hochschild.pdf> [dostęp: 24.06.2019].
- Husserl E. (1982), *Medytacje kartezjańskie z dodaniem Uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. A. Wajs, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kahneman D. (1973), *Attention and Effort*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Kahneman D., Slovic P., Tversky A. (1999), *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*, New York: Cambridge University Press.
- Kahneman D., Diener E., Schwarz N. (ed.) (1999), *Well-being: The Foundations of Hedonic Psychology*, New York: Russell Sage Foundation.
- Kahneman D., Tversky A. (ed.) (2000), *Choices, Values and Frames*, New York, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant I. (1984), *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kemper T. (1978), *A Social Interactional Theory of Emotions*, New York: Wiley.
- Kemper T. (1987), *How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Autonomic Component*, „American Journal of Sociology”, 93, s. 263–289.
- Kemper T. (1991), *Predicting Emotions from Social Relations*, „Social Psychology Quarterly”, 54, s. 330–342.
- Koronowski A. (2019), *Epistemologia, aksjologia i ideologia w ekonomii; przypadek funkcji Cobba-Douglasa* [maszynopis wystąpienia na konferencji na UKSW w Warszawie, 9.05.2019].
- Lane R. (1991), *The Market Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

- LeDoux J. (2000), *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, przeł. A. Jankowski, Poznań: Media Rodzina.
- Lewin K. (1973), *Time Perspective and Morale*, w: G. Weiss Lewin (ed.), *Resolving Social Conflicts*, London: Souvenir Press, s. 103–124.
- Lewis M. D. (2005), *Bridging Emotion Theory and Neurobiology Through Dynamic Systems Modeling*, „Behavioural and Brain Sciences”, 28, s. 169–245.
- Lisowski G., Haman J., Jasiński J. M. (2008), *Podstawy statystyki dla socjologów*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Mannheim K. (1974), *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, przeł. A. Raźniewski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Milner M. Jr (2010), *Status Distinctions and Boundaries*, w: J. R. Hall, L. Grindstaff, Ming-Cheng Lo (ed.), *Handbook of Cultural Sociology*, London, New York: Routledge, s. 295–304.
- Nesse R. M., Ellsworth P. C. (2009), *Evolution, emotions, and emotional disorders*, „American Psychologist”, 1, s. 129–139.
- Nowak A. (2014), *Dzieje Polski*, t. 1, Kraków: Biały Kruk.
- Ortega y Gasset J. (1980), *Szkice o miłości*, przeł. K. Kamyszew, Warszawa: Czytelnik.
- Parsons T. (1972), *Szkice z teorii socjologicznej*, przeł. A. Bentkowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Parsons T. (2009), *System społeczny*, przeł. M. Kaczmarczyk, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Pollok L. H., Thoits P. A. (1989), *Processes in Emotional Socialization*, „Social Psychology Quarterly”, 52, s. 22–34.
- Robbins L. (1932), *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London: Macmillan.
- Robinson D. T., Smith-Lovin L., Wisecup A. (2006), *Affect Control Theory*, w: J. E. Stets, J. H. Turner (ed.), *Handbook of the Sociology of Emotions*, New York: Springer, s. 179–202.
- Rodrik D. (2011), *The Globalization Paradox. Democracy and the Future of the World Economy*, New York, London: W. W. Norton & Company.
- Rougémont de D. (1963), *Miłość a świat kultury zachodniej*, przeł. L. Eustachiewicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

- Samuelson P. (1983), *Foundations of Economic Analysis*, Harvard, MA: Harvard University Press.
- Schaffer H. R. (1996), *Social Development*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Scheff T. J. (1979), *Catharsis in Healing. Ritual and Drama*, Berkeley: University of California Press.
- Scheff T. J. (1988), *Shame and Conformity: The Deference-Emotion System*, „American Sociological Review”, 53, s. 395–406.
- Scheff T. J., Retzinger S. M. (1992), *Shame, Violence and Social Structure: Theory and Cases*, Lexington, MA: Lexington Books.
- Scheler M. (1980), *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Scheler M. (1994), *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schumpeter J. (1991), *The Economics and Sociology of Capitalism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Schutz P., Pekrun R. (2007), *Emotion in Education*, Burlington: Academic Press.
- Sieradzan J. (2005), *Szaleństwo w religiach świata: szamanizm, religia starożytna, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Kraków: Inter Esse, Wydawnictwo Wanda.
- Simon H. A. (1956), *Rational Choice and the Structure of the Environment*, „Psychological Review”, 63(2), s. 129–138.
- Simon H. A. (1996), *The Sciences of the Artificial*, Cambridge, Mass: MIT Press.
- Simon H. A. (1997), *Administrative Behavior: A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organization*, The Free Press.
- Simon R. (2002), *Revisiting the Relationships among Gender, Marital Status and Mental Health*, „American Journal of Sociology”, 107, s. 1065–1096.
- Simon H. A., March J. G. (1958), *Organizations*, New York: Wiley [polskie wydanie: *Organizacje* (1964), Warszawa: Wydawnictwo Ekonomiczne].
- Simon H. A., Newell A. (1972), *Human Problem Solving*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Slovic D. P. (2002), *Perception of Risk Posed by Extreme Events* [materiał z konferencji „Risk Management strategies in an Uncertain

- World", Palisades, New York, April 12–13]. Pobrane z: https://www.ideo.columbia.edu/chrr/documents/meetings/roundtable/white_papers/slovic_wp.pdf [dostęp: 20.06.2019].
- Smith A. (1989), *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Smith A. (2003), *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. O. Einfeld, S. Wolff, Warszawa: De Agostini.
- Smith-Lovin L. (1990), *Emotion as Confirmation and Disconfirmation of Identity: An Affect Control Model*, w: T. D. Kemper (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, Albany: State University of New York Press, s. 237–270.
- Sokołowska M., Hołówka J., Ostrowska A. (ed.) (1976), *Health, Medicine, Society*, Warsaw: Polish Scientific Publishers PWN; Dordrecht, Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Stets J. E., Turner J. H. (ed.) (2014), *Handbook of the Sociology of Emotions*, Vol. 2, Dordrecht: Springer Science+ Business Media.
- Stiglitz J. (2002), *Information and the Change in the Paradigm in Economics*, „American Economic Review”, 3, s. 460–501.
- Summers-Effler E. (2002), *The Micro Potential for Social Change: Emotion, Consciousness, and Social Movement Formation*, „Sociological Theory”, 20, s. 41–60.
- Thoits P. (1989), *The Sociology of Emotions*, „Annual Review of Sociology”, 15, s. 317–342.
- Thoits P. (1992), *Identity Structures and Psychological Well-Being: Gender and Marital Status Comparisons*, „Social Psychology Quarterly”, 55, s. 101–112.
- Tischner J. (1994), *Myślenie według wartości*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Todorowa M. (2014), *Balkany wyobrażone*, przeł. M. Budzińska, J. Dziergowski, P. Szymor, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Tolstoj L. (1956), *Anna Karenina*, t. 1, przeł. K. Iłłakowiczówna, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Turner J. H. (2000), *On the Origins of Human Emotions: A Sociological Inquiry into the Evolution of Human Affect*, Stanford, CA: Stanford University Press.

- Turner J. H., Stets J. E. (2005), *The Sociology of Emotions*. New York: Cambridge University Press.
- Turner J. H., Stets J. E. (2006), *Sociological Theories of Human Emotions*, „Annual Review of Sociology”, 32, s. 25–52.
- Tversky A., Kahneman D. (ed.) (2000), *Choices, Values, and Frames*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Veblen T. (1971), *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. i K. Zagórscy, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zafirovski M. (2013), *Beneath Rational Choice: Elements of Irrational Choice Theory*, „Current Sociology”, 1, s. 3–21.
- Zembylas M. (2007), *Emotional Capital and Education: Theoretical Insights from Bourdieu*, „British Journal of Educational Studies”, 55(4), s. 443–463.

The sociology of emotions. Constructing perspectives

Abstract

Whereas emotions are overloaded with meaning, the success of the word „emotion” in common use is also associated with its negative evaluation. Being the carrier of value judgements, the emotion refers to certain experience or commitment. A correct understanding of emotions is necessary in sociology, since there is no observable social action beyond emotional involvement. Emotions, feelings and cognition determine the structure of the human condition on the individual and social level. These concepts are overlapping. Emotions are a projection of the attitude towards the world. A person's involvement indicates something positive or negative, a person who is emotionally involved ceases to be impartial. Emotions indicate a person's concern, their physical condition and disposition towards something. Being an elementary experience, care is an emotion par excellence. The article presents different attitudes in the sociology of emotions, which is a subdiscipline of sociology with versatile applications.

Agnieszka Zduniak

Event jako współczesna forma zarządzania emocjami

1. Wprowadzenie

Współczesne życie społeczne charakteryzuje ambiwalentny stosunek do emocji. Choć ich przeżywanie i potrzeba uzewnętrzniania stanowią stałą antropologiczną, to wymogi kulturowe obowiązujące w poszczególnych obszarach życia społecznego w mniejszym lub większym stopniu wymuszają ich reglamentację. Widać to szczególnie wyraźnie w sferze życia zawodowego, zdominowanego przez organizacje biurokratyczne z ich zasadami instrumentalnej efektywności, depersonalizacji stosunków i pryncypium *sine ira et studio*, w gospodarce, prawie czy edukacji. Każdy, kto pragnie uchodzić za osobę kulturalną i cywilizowaną, umiejącą odnaleźć się w życiu społecznym, winien panować nad swymi emocjami, zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi, a jeśli już wolno mu je okazywać, następuje to zwykle nie w sposób spontaniczny, lecz z góry ustalony, przypisany do określonej sytuacji społecznej. Sfera afektywna, w szczególności zaś jej swo-

bodna ekspresja, nader często postrzegana jest jako potencjalne zagrożenie dla porządku społecznego; w imię tegoż porządku następuje na dużą skalę ograniczanie możliwości wyrażania emocji, co nie pozostaje bez wpływu na kondycję społeczeństwa oraz samopoczucie jednostek. Stjepan Meštrović [1997: 119] określa społeczeństwo współczesne mianem społeczeństwa postemocjonalnego.

Ponieważ deprywacja emocjonalna pociąga za sobą wiele negatywnych skutków, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, zrozumiałe jest, że człowiek współczesny coraz częściej poszukuje sytuacji i okazji, w których działania motywowane afektywnie są nie tylko dozwolone, ale wręcz pożądane, a dzięki czemu jednostka może pozwolić sobie na autentyzm, spontaniczność, „bycie sobą”. Taką odskocznią od zdominowanego przez instrumentalno-oficjalne stosunki społeczne życia publicznego i zawodowego była od zawsze sfera prywatności, czasu wolnego, święta lub karnawału. Pełniła ona bardzo istotną społecznie funkcję: nie tylko pozwalała jednostkom na afektywną ekspresję, lecz także – poprzez przeżywanie wraz z innymi pozytywnych emocji – aktualizowała i wzmacniała istniejące więzi społeczne. Wspólnota, poczucie przynależności, akceptacji, więzi z rodziną, przyjaciółmi czy środowiskiem lokalnym wyzwały w określonych sytuacjach całą gamę pozytywnych uczuć (radości, dumy, entuzjazmu), przy czym intensywność ich przeżywania była wydatnie wzmocniona przez obecność innych ludzi.

Okazje do przeżywania i wyrażania tego typu uczuć w społeczeństwie nowoczesnym również istnieją, ale coraz rzadziej przybierają postać nawiązującą bezpośrednio do tradycyjnych form: tracą one stopniowo znaczenie wskutek osłabienia więzi

rodziny, przyjacielskich, sąsiedzkich, opartych na przynależności narodowej czy religijnej [Mariański, 2010: 56]. Można zaryzykować stwierdzenie, że tradycyjne okazje społeczne służące ekspresji i kanalizacji emocji tracą stopniowo fundamenty, na których do tej pory się wspierały. Ich społeczną bazą były bowiem trwale funkcjonujące wspólnoty oparte na grupach pierwotnych, wtórnych czy przybierające formę wspólnot wyobrażonych. Współczesne społeczeństwo wykształca więc i rozwija (i to coraz bardziej intensywnie) formy kulturowe będące odpowiedzią na ludzką potrzebę przeżywania i ekspresji emocji niezależnie od niedoboru czy wręcz braku społecznych więzi, które mogłyby być ich bazą i źródłem. Takim charakterystycznym dla czasów współczesnych remedium na emocjonalną depryzację jest event (z ang. wydarzenie).

Szczególnie w ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci można zauważyć wyraźny trend w kierunku organizowania w wielu obszarach życia społecznego wydarzeń służących wywoływaniu, przeżywaniu i uzewnętrznianiu emocji. Wydarzenia te w większości przypadków ani nie bazują na wcześniej istniejących wspólnotach, ani też nie potrzebują usprawiedliwiających ich okazji. Przyjmują najczęściej formę masowych, dobrze zorganizowanych i cieszących się dużym zainteresowaniem festiwali (religijnych, muzycznych), imprez (sportowych, marketingowych), manifestacji (politycznych, światopoglądowych) itp. Sposób ekspresji emocji przeżywanych w ich trakcie ma zwykle charakter wyraźnie odbiegający od tego, co można obserwować na co dzień. Wybuchy radości przypominające euforię, a nawet ekstazę, śmiech i płacz, głośne okrzyki i wiwaty, skandowanie haseł, doping, rzucanie się w ramiona znajomym lub nawet obcym ludziom, tańce i podskoki w miejscach publicznych,

wyrazy uwielbienia dla idoli i/lub nienawiści do przeciwników – to wszystko składa się na obraz sytuacji zdecydowanie odmiennej od tych, które można obserwować na co dzień, a w kontekście naszych rozważań – również zupełnie innego wymiaru przeżywania i ekspresji emocji.

Celem niniejszego opracowania jest określenie miejsca i roli emocji w wielkich imprezach masowych (eventach), będących charakterystycznym elementem współczesnej kultury. Autorka przybliży uwarunkowania stanów emocjonalnych doświadczanych przez uczestników eventów, różniących się w znacznym stopniu od tych przeżywanych w codzienności. Ukazuje także konkretne działania organizatorów oraz motywacje uczestników sprzyjające uzyskiwaniu takich efektów. Wzrastająca popularność eventów świadczy o tym, że wydarzenia masowe i towarzyszące im szczególnego rodzaju przeżycia nie przynależą jedynie do sfery ludycznej, lecz mają dla jednostek i społeczności znaczenie na tyle istotne, że warto poddać je głębszej analizie socjologicznej.

2. Emocje jako przedmiot zainteresowania socjologii

Jednym ze skutków prób zaadaptowania założeń scjentyistycznych do uprawiania nauk społecznych było to, że wielu socjologów nie poświęcało większej uwagi sferze afektywnej, pozostawiając jej badanie specjalistom w dziedzinie psychologii. Metody ilościowe, tak chętnie w socjologii stosowane, tylko w ograniczonym stopniu mogą bowiem przydać się do badania emocji. Emocje mają charakter efemeryczny, nie są kwantyfikowalne, nie podlegają jednoznacznej interpretacji, a ich obserwacja i opis nie dostarczają „twardych” danych. Jednak doko-

nujący się we współczesnej socjologii zwrot w kierunku badań o charakterze jakościowym sprawił, że badacze życia społecznego spojrzeli na kwestię emocji nieco łaskawszym okiem. Obserwacje czynione w toku badań socjologicznych, ale również zwykłych sytuacji życia codziennego pokazują wielokrotnie, że ludzie, podejmując decyzję o podjęciu lub zaniechaniu jakiegoś działania, o wiele rzadziej, niż można by sądzić, kierują się racjonalną kalkulacją, rozumianą jako trzeźwy rachunek przewidywanych zysków i strat.

Dążenie do przeżywania i uzewnętrzniania emocji, zarówno tych pozytywnych, jak i negatywnych, do ich wzbudzania lub przeciwnie – tłumienia, stanowi czynnik motywujący wiele zachowań, które osoba niezaangażowana i zdystansowana oceniłaby jako irracjonalne. Podejmowanie ryzyka (sporty ekstremalne, wyścigi uliczne, gry hazardowe, przyjmowanie środków psychoaktywnych), dodawanie sobie prestiżu (zaciąganie kredytów na ostentacyjną konsumpcję, kupowanie markowych przedmiotów za cenę wielokrotnie przewyższającą ich rzeczywistą wartość), angażowanie się w konflikty i walki, których jedyną przyczyną są różnice w orientacjach politycznych, światopoglądach czy przekonaniach religijnych – to tylko kilka przykładów z całej gamy tych, które we współczesnym społeczeństwie nikogo nie dziwią (gdyby jednak zapytać zainteresowane osoby, dlaczego to czynią, wiele z nich prawdopodobnie nie umiałoby udzielić racjonalnej odpowiedzi). Nic w tym dziwnego, nie są to bowiem działania motywowane w przeważającej mierze czynnikami racjonalnymi, lecz głównie afektywnymi. Dążenie do przeżywania pozytywnych emocji (przyjemności, dumy, ekscytacji, euforii, poczucia bycia podziwianym) lub też potrzeba wyrażania emocji negatywnych (złości, gniewu, pogardy, nienawiści) okupione

są często wielkimi wyrzeczeniami, niezaspokojeniem podstawowych potrzeb, problemami osobistymi i w relacjach z innymi ludźmi, konfliktami z prawem, a niekiedy nawet zagrożeniem zdrowia i życia. Jednak dla osoby podejmującej takie działania w danym momencie liczą się wyłącznie doznania, które aktualnie przeżywa, lub te, które pragnie przeżyć i wyrazić.

Nowsze teorie socjologiczne odchodzą od analitycznego rozdzielania racjonalności i emocjonalności wzorem Maxa Webera [2002] czy Talcotta Parsonsa [2009]. Randall Collins [1993: 203–230], przedstawiciel teorii rytuału interakcyjnego, zauważa, że podejmowanie decyzji racjonalnych jest w rzeczywistości wyborem opcji najbardziej użytecznych, przy czym użyteczność nie powinna być rozumiana wąsko – jako potencjał zaspokajania podstawowych potrzeb, lecz także w szerszym znaczeniu – jako możliwość zapewnienia pozytywnych emocji.

Dążenia takie nie mają już charakteru okazjonalnego, nie dotyczą tylko określonych jednostek lub grup, lecz przeradzają się w tendencję społeczną, na którą uwagę zwrócił Gerhard Schulze, określając społeczeństwo współczesne mianem „społeczeństwa doznań” (*Erlebnisgesellschaft*). Niemiecki badacz zauważa, że we współczesnym życiu społecznym dążenie do przeżywania pozytywnych emocji i doznań zajmuje zupełnie inne miejsce niż w pozostałych typach społeczeństw. Społeczeństwo, które nie musi już koncentrować się na problemach związanych z biologicznym przetrwaniem i nie traktuje jako priorytetu nakazów wynikających z ideologii lub religii (np. służby Bogu, krajowi, kolektywnym celom), skupia swoją uwagę na jakości i komforcie życia, na wartościach hedonistycznych. Życiowe wybory dokonują się coraz częściej ze względu na emocje, które będą ich rezultatem, a kolekcjonowanie pięknych przeżyć i pozytywnych

emocji (zachwytu, uniesienia, euforii) staje się dla wielu celem samym w sobie. Schulze zwraca przy tym uwagę na pewien paradoks: choć emocje stanowią kryterium dokonywania wyborów, to proces ten nie odbywa się pod wpływem emocji, lecz w sposób przemyślany – a więc racjonalny. Taki typ racjonalności można określić mianem racjonalności doznań, a wyraża się ona w świadomym aranżowaniu życia w taki sposób, aby było ono pełne przyjemnych przeżyć [Schulze, 2005: 40].

Emocje i ich dynamika odgrywają więc ogromną rolę zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i ogólnospołecznym. Zależą od nich formy interakcji, tworzenie lub zanikanie wspólnot i organizacji. „Emocje są »lepiszczem« sklejałym ludzi ze sobą nawzajem i wytwarzającym zaangażowanie w wielkie struktury społeczne i kulturowe. W gruncie rzeczy to właśnie emocje mogą również oddzielić ludzi od siebie, pchnąć ich do rozerwania struktur społecznych i podważenia tradycji kultury. [...] Jedną z wyjątkowych własności ludzi jest przecież to, że budowanie więzi społecznej i tworzenie złożonych struktur społeczno-kulturowych opierają oni właśnie na emocjach” [Turner, Stets, 2009: 15]. Dlatego socjologiczna conceptualizacja emocji różni się od psychologicznej i neurobiologicznej: nie skupia uwagi na jednostce i przyczynach doświadczanych przez nią emocji, lecz na strukturach społeczno-kulturowych wywołujących i mobilizujących emocje oraz reglamentujących ich ekspresję. Nie można oczywiście przyjąć, że wszystkie emocje są jedynie społecznym konstruktem, efektem socjalizacji, w toku której jednostka uczy się, co należy odczuwać w określonych sytuacjach¹.

¹ Zwolennikiem poglądu o społecznie definiowanym charakterze wszystkich emocji jest np. Steven Gordon [1990: 145–179].

Istnieje wiele dowodów na to, że określone typy emocji (emocje pierwotne, bazowe, podstawowe), a także formy ich ekspresji, powtarzają się we wszystkich kulturach, mają więc charakter biologiczno-ewolucyjny [Ekman, 1992: 169–200].

Mówiąc o emocjach w kontekście społecznym, należy zatem mieć na uwadze ich dualistyczną naturę: zarówno biologiczną, jak i społeczną. Nie ulega wątpliwości, że struktury społeczne i symbole kulturowe są w stanie pobudzać lub tłumić emocje, a sytuacje społeczne i związane z nimi wzory zachowań zachęcają bądź zniechęcają do ich ekspresji. Emocje podlegają więc społecznemu kształtowaniu, mogą być wywoływane i intensyfikowane poprzez określone bodźce sytuacyjne, typy interakcji, formy komunikowania, okazje społeczne, symbolikę, normy kulturowe. Mogą jednak powstawać – a także być świadomie wywoływane – poprzez oddziaływanie na ludzkie ciało za pomocą różnego rodzaju bodźców zmysłowych: wzrokowych, słuchowych, dotykowych, węchowych. W przypadku interesujących nas sytuacji społecznych – eventów – pobudzanie i intensyfikacja emocji oraz zachęcanie uczestników zdarzenia do ich ekspresji wynika z połączenia tych dwóch typów oddziaływań.

3. Emocjonalny wymiar eventu

Eventy (wydarzenia, festiwale, imprezy masowe) stanowią specyficzną formę zachowań zbiorowych, charakterystyczną dla ponowoczesnego społeczeństwa, podczas której powstaje tymczasowa, monotematyczna wspólnota komunikacji o charakterze inkluzywnym. Charakterystyczną cechą eventu jest wysoki poziom emocjonalnego zaangażowania oraz ekspresywności uczestników, wywołany współobecnością czasowo-przestrzenną

wielu osób oraz zastosowaniem różnych metod oddziaływania na zmysły i emocje, którego skutkiem jest intensywne poczucie wspólnoty z innymi oraz postrzeganie wydarzenia jako przeżycia totalnego, jedyne w swoim rodzaju [Zduniak, 2018: 154]. Motywację do uczestniczenia w tego typu sytuacjach społecznych stanowi poszukiwanie rozrywki w formie nadzwyczajnych, niecodziennych doznań i przeżyć. Ich atrakcyjność wynika z tego, że umożliwiają one społecznie usankcjonowane uzewnętrznianie emocji: uczestnictwo w wydarzeniach religijnych, sportowych czy kulturalnych o charakterze masowym, w warunkach współobecności wielu osób dających upust swoim emocjom, pozwala jednostce na czasowe uwolnienie się od ograniczeń narzuconych przez normy kulturowe. Chociaż niemal każdy event jest nośnikiem jakichś treści i zawiera w sobie pewną warstwę ideologiczną, to jednak odgrywa ona rolę drugoplanową, głównym zaś celem są przeżycia i emocje uczestników. Jest to zresztą jedna z istotnych różnic między eventem a tradycyjnym świętem. W przypadku świąt warstwa ludyczna, nawet bardzo rozbudowana, stanowiła jedynie dopełnienie warstwy znaczeniowej, w przypadku eventów staje się celem nadrzędnym [Gebhardt, 2000: 26].

Eventy oddziałują na uczestników głównie przez formę wpływającą bezpośrednio na sferę zmysłów i emocji. Stosowane w tym celu estetyczne środki wyrazu nie muszą wcale być spójne pod względem treści; częstym zabiegiem jest odwoływanie się do różnych, niepowiązanych ze sobą tradycji kulturowych i egzotycznych obyczajów. Chodzi o nieustanne utrzymanie uwagi odbiorcy, zaskakiwanie go, niedopuszczenie do znużenia. Różne impulsy i bodźce mają wpływać na świadomość i podświadomość, angażować wszystkie zmysły: wzroku, słuchu, powonienia i dotyku. Zadaniem uczestnika eventu nie jest racjonalna refleksja, lecz

nastawienie się na sensoryczną otwartość. Aby taki efekt osiągnąć, organizatorzy eventów odwołują się do najnowszych zdobyczy techniki, ale również wyników badań prowadzonych w obszarze neurobiologii. Rodzaje i środki oddziaływania ukierunkowane są na stymulację ośrodka nagrody w ludzkim mózgu, wywołanie doznań gratyfikujących: poczucia dobrostanu, odprężenia i rozładowania napięcia, radości i poczucia bezpieczeństwa poprzez odpowiednie działania, informacje oraz symbole [Domning, 2010: 77–78]. W ten sposób uaktywniona zostaje tłumiona na co dzień sfera afektywna. Eventy stanowią jedne z nielicznych sytuacji społecznych, w których swoje emocje można przeżywać otwarcie i dawać im wyraz w sferze publicznej, razem z innymi.

Ponieważ naturalną potrzebą jest dzielenie emocji z innymi ludźmi, podczas eventów akcentowanie ważności sfery emocjonalnej łączy się nierozzerwalnie z podkreślaniem znaczenia tożsamości społecznej. Eventy mają silny charakter więziotwórczy, choć nie bazują na już istniejących wspólnotach. Wspólnota eventowa jest tworzona od podstaw, nie w sposób spontaniczny, lecz wskutek celowych zabiegów i profesjonalnej aranżacji. Nie oznacza to oczywiście, że wyłania się ona z całkowitego niebytu; jej stworzenie – na ogół wyłącznie na czas eventu – następuje na podstawie wcześniej istniejących zainteresowań i preferencji estetycznych uczestników. Wspólnie podzielane wyobrażenia, przekonania, sentymenty i resentymenty, poglądy i wierzenia czy podobna wrażliwość uruchamiają mechanizmy utożsamiania się i partycypacji, które w trakcie eventu eksplodują w postaci przemożnego uczucia jedności z innymi, szczególnego porozumienia, chęci do podejmowania wspólnych działań i skoordynowania własnych emocji z tymi przeżywanymi przez innych. Cel działań podejmowanych w ramach imprez muzycznych czy sportowych,

akcji charytatywnych, zgromadzeń religijnych czy demonstracji politycznych wydaje się drugorzędny wobec radości bycia razem, swobody wyrażania emocji, fizycznej bliskości w tłumie, zatrażenia się we wspólnocie z innymi. Jest to swego rodzaju antidotum na emocjonalną sterylizację relacji społecznych dominujących w sferze publicznej.

Poczucie wspólnoty z innymi wyraża się na różne sposoby – od komunikatów werbalnych poprzez gesty, symbole, taniec, sposób ubierania się, sposób organizacji przestrzeni, zbiorowe recytowanie pewnych formuł (wyznania wiary, określonych haseł czy deklaracji wierności wodzowi, partii, drużynie lub wspólnocie itp.). Dzięki takim zabiegom u uczestników pojawia się uczucie uniesienia, dumy i siły wynikającej z bycia częścią większej całości. Ważnym środkiem oddziałującym na emocje jest muzyka, w tym również wspólny śpiew. Rytm i melodia, taniec i gesty oddziałują bezpośrednio na psychikę, eliminują opory i zahamowania, pozwalając na ekspresję uczuć, wyrażanie poglądów i postaw, które być może nie zostałyby zmanifestowane w innych sytuacjach społecznych. Odpowiednio dobrane efekty świetlne i dźwiękowe oraz zachowania mimetyczne mają zwykle znaczenie symboliczne i stanowią część rytuałów religijnych i świeckich.

Poddanie się wpływowi środków służących budowaniu odpowiedniej atmosfery powoduje niekiedy u uczestników stany zbiorowego uniesienia (*effervescence collective*), prowadzącego do doznań o charakterze transcendentnym, do poczucia oszołomienia, euforii i zachwytu. Jest ono dodatkowo potęgowane poprzez zgromadzenie się w jednym miejscu dużej liczby ludzi, co już samo w sobie powoduje silne przeżycie emocjonalne i powstanie specyficznego rodzaju energii, która sprawia, że wszelkie bodźce oddziałujące na jednostkę ulegają wzmoc-

nieniu dzięki obecności innych². Sytuacje takie opisywał już Durkheim [1990: 211], który uważał je za źródło religii, zwracając uwagę na to, że człowiek w takiej sytuacji „czuje, że ośwładnęła nim i porwała go jakaś zewnętrzna potęga, która mu nakazuje myśleć i działać inaczej niż zazwyczaj”.

Zbiorowe uniesienie może, w sprzyjających warunkach i u osób podatnych na tego typu przeżycia, prowadzić do pojawienia się odmiennych stanów świadomości, do których zalicza się również stany mistyczne [Wargacki, 2007: 131–132, 137]. Mogą one być rozmaicie interpretowane, w zależności od przyjętej perspektywy. Zwolennicy podejścia naukowego wyjaśnia je efektem nadstymulacji ludzkiego mózgu przez wielość i różnorodność bodźców (niekiedy również przez środki do działania psychoaktywnym), uczestnicy rytuałów religijnych w różnych społeczeństwach i kulturach będą dostrzegać w nich manifestacje rzeczywistości transcendentnej, dowód autentycznego doświadczenia religijnego. Bez względu na sposób interpretacji tego typu doświadczeń odgrywają one ważną rolę społeczną: wpływając bardzo silnie na sferę emocjonalną i kognitywną, ułatwiają integrację z innymi i tworzą poczucie silnej więzi i zjednoczenia z całym światem (lub wszechświatem), miłości i życzliwości. Podczas gdy odmiennie stany świadomości były niegdyś przypisywane do okazji społecznych o charakterze rytuałów religijnych lub magicznych, to obecnie zostają niejako skomercjalizowane, stając się coraz częściej integralnym elementem eventów o charakterze rekreacyjno-rozrywkowym. Rytuały, emocje i doznania zarezerwowane niegdyś dla sfery sacrum zostają zaadaptowane

2 Zjawisko facylitacji społecznej wiąże się z napięciem psychicznym i pobudzeniem wynikającym z obecności innych osób.

do sfery rozrywki, sportu, kultury popularnej. Jest to jeden z przejawów zjawiska opisywanego, przez Huberta Knoblaucha, jako wzajemne przenikanie się sfery religijnej i kultury popularnej. Kultura ponowoczesna, zdaniem Marii Sroczyńskiej [2018: 84], „upłynnia »rynek« rytualny i prowadzi do jego stopniowej mediatyzacji, zasilając popkulturę”.

Z perspektywy teorii socjologicznej eventy zawierają w sobie elementy składające się na Goffmanowskie pojęcie rytuału zogniskowanego [Goffman, 2006] lub rytuału interakcyjnego Collinsa [2011]. Dotyczy on sytuacji fizycznej współobecności jednostek, których uwaga ogniskuje się na tym samym przedmiocie. Rytuał jest symbolicznie reprezentowany przez określone obrazy, rzeczy, słowa lub idee. Jednostki uczestniczące w rytuale są świadome swojej wzajemnej obecności, co w znaczącym stopniu wpływa na ich zachowania i przeżywane przez nie emocje. Sytuacja współobecności prowadzi do zsynchronizowania nastrojów (dzięki czemu powstaje specyficzna atmosfera wydarzenia), a także do koordynacji podejmowanych działań, rozmów, a nawet mimiki czy gestykulacji. Uczestnictwo w rytuale wiąże się z poczuciem przynależności do wspólnoty (funkcja więziotwórcza) i słuszności podejmowanych działań oraz reprezentowanych przez rytuał idei. Wszystkie te czynniki oddziałują na sferę afektywną, a ich połączenie prowadzi do intensyfikacji i eskalacji emocji.

4. Zarządzanie emocjami z perspektywy organizatorów oraz uczestników eventów

Eventyzacja życia społecznego, a więc zjawisko polegające z jednej strony na coraz częstszym organizowaniu eventów w różnych sferach życia, nawet w tych, które do tej pory potra-

fiły się doskonale bez nich obyć, z drugiej zaś strony – na włączaniu elementów charakterystycznych dla eventów w tradycyjne przedsięwzięcia, budzi wiele wątpliwości obserwatorów życia społecznego, którzy dopatrują się w nich elementów socjotechniki. Niewątpliwie różne typy oddziaływań na emocje i pobudzania zmysłów, tworzenie warunków do wzajemnego zarażania się emocjami przez uczestników, wprowadzanie ich w stan swoistego upojenia i oszołomienia stosowane w ramach eventów uwrażliwiają uczestników na treści w nich przekazywane. Organizatorzy eventów mają świadomość tego, że treści marketingowe, ideologiczne czy religijne przyswajane są znacznie szybciej i łatwiej w nastroju entuzjazmu, w otoczeniu osób złaczonych podobnymi preferencjami estetycznymi, zbliżonym światopoglądem, wspólną wiarą. Nie ulega wątpliwości, że stosowane w takich sytuacjach metody oddziaływania na uczestników ukierunkowane są bardziej na uczucia i doznania cielesno-zmysłowe niż na racjonalną refleksję. Apelowanie bezpośrednio do sfery emocji, z pominięciem sfery kognitywnej, może budzić obawy, czy nie jest to świadoma technika manipulacji, mająca skłonić uczestników do zachowań oraz podejmowania decyzji, których być może nie podjęliby, gdyby poprzedzone zostały ważnym namysłem.

Jeśli jednak przyjrzeć się sytuacji eventu z punktu widzenia osób partycypujących, sprawa jawi się już w nieco innej perspektywie. Analiza procesów komunikacyjnych zachodzących między ich uczestnikami zarówno przed wydarzeniem, jak i w jego trakcie, a także po nim dowodzi, że uczestnicy wydarzeń nie są tylko biernymi odbiorcami ich treści, lecz aktywnymi konstruktorami swoich przeżyć. Już sama decyzja o wzięciu udziału w konkretnym evencie ma charakter całkowicie

dobrowolny. W odróżnieniu od święta, w którym uczestnictwo może być nakazane normami religijnymi lub obyczajowymi, eventy odbywają się bez jakichkolwiek form przymusu; decydując się na udział, potencjalni uczestnicy kierują się ciekawością, chęcią przeżycia czegoś przyjemnego i niezwykłego, oderwania się od rzeczywistości. W związku z tym nie tylko pozwalają organizatorom na uciekanie się do różnorodnych środków oddziałujących na emocje, lecz wprost tego od nich oczekują. Schulze mówi w tym kontekście o „pracy nad doznaniem”: ma ona miejsce nie tylko – co oczywiste – po stronie organizatorów, lecz także po stronie uczestników. Jedni i drudzy zdają sobie sprawę z tego, że sytuacja eventu i zastosowane środki mogą stworzyć warunki sprzyjające pojawieniu się pewnych doznań, nie mogą jednak bezpośrednio ich wywołać, ponieważ potrzeba do tego również odpowiedniego nastawienia i współpracy odbiorców. Aby odnieść z uczestnictwa korzyść w postaci pozytywnych emocji, przyjemnych doznań i ekscytujących przeżyć, muszą oni przyjąć postawę otwartą, koncentrować się przede wszystkim na pozytywnych aspektach wydarzenia (a nie jego ewentualnych niedostatkach), podążać za sugestiami organizatorów (a nie kontestować je), dostosowywać się do zachowań innych uczestników oraz do ogólnej atmosfery. Uczestnicy muszą więc podjąć wysiłek, aby wprowadzić się w nastrój, który umożliwi absorpcję doznań [Schulze, 2005: 420].

Większość eventów, w szczególności marketingowych lub o charakterze artystycznym, kreuje pewien fikcyjny obraz świata, który na czas wydarzenia wydaje się bardziej rzeczywisty niż świat codzienności [Szlendak, Olechnicki, 2017]. Jest tak bynajmniej nie dlatego, że widzowie naprawdę wierzą w jego autentyczność, lecz dlatego, że świadomie i dobrowolnie zachowują się tak,

jak gdyby w to wierzyli, otrzymując w nagrodę niezwykle doznania i możliwość oderwania się od prozy życia. Swoboda zachowań, uchodząca za szczególnie atrakcyjną cechę eventów, nie jest swobodą całkowitą: uczestnicy, aby czerpać korzyść z uczestnictwa, narzucają nie tylko sobie, lecz także innym pewne ograniczenia, umożliwiające przeżycie wydarzenia zgodnie z intencjami organizatorów. Potencjalni uczestnicy eventów religijnych, koncertów muzycznych czy wydarzeń sportowych wiedzą, na jakie zachowania mogą sobie pozwolić, jakie natomiast będą niemile widziane lub mogą nawet poskutkować wykluczeniem z imprezy. Co ciekawe, negatywnych reakcji na niestosowne zachowania należy się spodziewać nie tyle ze strony organizatorów, ile raczej współuczestników, dla których będą one przeszkodą w ich własnej „pracy nad doznaniem”.

5. Wnioski

Choć na ogół uważa się, że eventy są sytuacjami społecznymi pozwalającymi na nieskrępowane wyrażanie emocji indywidualnych i kolektywnych, to jednak emocje te podlegają regulacji, dają się okiełznać, zamknąć w określonych wcześniej ramach. Zbytним uproszczeniem byłoby więc uznanie rosnącej popularności eventów za dowód na to, że oto w społeczeństwie ponowoczesnym następuje odwrót od racjonalności i przymusowej afektywnej neutralności na rzecz dowartościowania i uwolnienia sfery emocji. Emocje odgrywają podczas eventów niezwykle istotną rolę, ale nie mają charakteru całkowicie spontanicznego czy dowolnego – przeciwnie: uczestnicy wydarzeń oddają niejako sferę własnych emocji – z założenia osobistą, prywatną – w ręce profesjonalistów, którzy lepiej niż oni sami potrafią nią zarządzać

i sterować. Jest to więc afektywność racjonalnie zaaranżowana, a formy jej aranżacji są jawne dla wszystkich: zarówno organizatorów, jak i uczestników, którzy nie czują się bynajmniej przedmiotem manipulacji [Prisching, 2008: 47]. Jest wręcz przeciwnie: im skuteczniejsze są formy *emotional management*, tym wyżej oceniane jest wydarzenie i tym bardziej profesjonalni wydają się jego animatorzy. Wywoływanie emocji i sterowanie nimi w tego typu sytuacjach traktowane jest jako forma usługi, podobnie jak profesjonalna organizacja każdej innej formy rozrywki.

Bibliografia

- Collins R. (1993), *Emotional energy as the common denominator of rational action*, „Rationality and Society”, 5(2), s. 203–230.
- Collins R. (2011), *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, przeł. K. Suwada, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Domning M. (2010), *Der Griff nach dem Belohnungssystem – wie die Wirkung von Events neurowissenschaftlich planbar wird*, w: C. Zanger (Hrsg.), *Stand und Perspektiven der Eventforschung, Markenkommunikation und Beziehungsmarketing*, Wiesbaden: Gabler Verlag, s. 73–87.
- Durkheim É. (1990), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ekman P. (1992), *An argument for basic emotions*, „Cognition and Emotion”, 6(3–4), s. 169–200.
- Gebhardt W. (2000), *Feste, Feiern und Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen*, w: W. Gebhardt, R. Hitzler, M. Pfadenhauer (Hrsg.), *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, s. 17–31.

- Goffman E. (2006), *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gordon S. L. (1990), *Social structural effects on emotions*, w: T. D. Kemper (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, Albany: State University of New York Press, s. 145–179.
- Mariański J. (2010), *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Meštrović S. G. (1997), *Postemotional Society*, London: Sage Publications.
- Parsons T. (2009), *System społeczny*, przeł. A. Manterys, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Prisching M. (2008), *Paradoxien der Vergemeinschaftung*, w: R. Hitzler, A. Honer, M. Pfadenhauer (Hrsg.), *Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnographische Erkundungen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, s. 35–54.
- Schulze G. (2005), *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt – New York: Campus Verlag.
- Sroczyńska M. (2018), *Rytuały przebaczenia i upamiętniania jako praktyki pamięci zbiorowej*, w: A. Wysocki (red.), *Drogi do pokoju. W 50. rocznicę Światowego Dnia Pokoju*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, s. 81–111.
- Szlendak T., Olechnicki K. (2017), *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Mega-ceremoniały i subświaty*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Turner J. H., Stets J. E. (2009), *Socjologia emocji*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wargacki S. A. (2007), *Mistyczne – odmienne stany świadomości – neuroteologia*, „Nomos”, 57/58, s. 123–139.
- Weber M. (2002), *Gospodarka i społeczeństwo*, przeł. D. Lachowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zduniak A. (2018), *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna*, Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

Event as a modern form of emotional management

Abstract

The aim of the article is to indicate the place and role of emotions in mass events that are a characteristic element of modern culture. The author attempts to answer the questions of what makes the emotions experienced during the events different from those felt in everyday life, what activities of the organizers and participants allow to achieve such an effect, and what significance for individuals and communities the emotions experienced during the events have.

Katarzyna Uklańska

Przyjemność konsumpcji, konsumpcja przyjemności. Spojrzenie z perspektywy socjologii emocji

1. Emocje w socjologii

Emocje są dziś istotnym przedmiotem zainteresowania socjologii, o czym może świadczyć coraz większa liczba podręczników, monografii i prac zbiorowych dotyczących właśnie tej problematyki. Nie zawsze jednak tak było, bowiem emocje traktowane były przez badaczy społecznych jako mniej ważne i nieidące w parze z racjonalnością oraz obiektywizmem tych nauk [Szczepański, 2011: 23]. Marek S. Szczepański zauważa, że spojrzenie na życie jednostki w społeczeństwie z uwzględnieniem jej afektywnej strony nie było obce Georgowi Simmlowi, Maxowi Weberowi, Emilowi Durkheimowi, Ferdinandowi Tönniesowi, Ervingowi Goffmanowi i Haroldowi Garfinkelowi. Jednak emocje nie stały się zasadniczym przedmiotem ich pracy naukowej. Dopiero w latach 70. XX w. socjologia przestała się „wstydzić” emocji. Gdzie należy poszukiwać źródła zainteresowania nauk społecznych emocjami? Odczucia i ich przeżywanie

nie mają tylko wymiaru biologicznego i psychologicznego, ale także społeczny i kulturowy [Binder, Palska, Pawlik, 2009: 9]. Ten społeczny wymiar ma szeroki sens znaczeniowy, bowiem nie chodzi tylko o to, że emocje kształtowane są przez kulturę, ale także i o to, że emocje kształtują samą kulturę. To ona zapewnia „matrycę znaczeń”, jak uważał Ralph H. Turner, opisując sposób tworzenia przez jednostki roli społecznej (*role-making*) [Turner, 2001: 235; Hałas, 2006: 238]. Kultura podpowiada, jak należy zachować się w obliczu śmierci, w sytuacji wstydlivej, jak okazać radość. To, co jednostki odczuwają, i sposoby wyrażania uczuć są ukształtowane przez ich socjalizację i wzory kulturowe [Turner, Stets, 2009: 16]. Istnieje zatem społeczny kanon zachowań przypisanych do określonych sytuacji. Ten zestaw sposobów zachowania jest czynnikiem kontroli społecznej i co za tymi idzie ma służyć tłumieniu pewnych emocji. Z drugiej strony specyfika przeżywania różnych wydarzeń także buduje emocjonalny obraz kultury danego społeczeństwa. Tak było w przypadku reakcji Polaków na chorobę i śmierć Jana Pawła II.

Według Jonathana H. Turnera i Jana E. Stetsa [2009: 16] termin „emocje” obejmuje takie pojęcia, jak sentymenty, afekty i uczucia. Wskazuje się na istnienie emocji podstawowych oraz wtórnych. Te pierwsze mają biologiczną podstawę, a zatem są uniwersalne dla wszystkich ludzi [Turner, Stets, 2009: 27–29]. Do bezspornie podstawowych emocji należą szczęście, strach, złość i smutek, natomiast wiele koncepcji oprócz tych czterech wskazuje także inne, do których zalicza np. radość, przyjemność, wstyd, wstręt. Z kolei emocje wtórne to takie, które rodzą się z połączenia dwóch lub więcej emocji podstawowych [Turner, Stets, 2009: 31]. Najważniejszym źródłem informacji o odczuwanych emocjach jest wyraz twarzy, a w mniejszym stopniu

głos i postawa ciała [Turner, Stets, 2009: 28]. Emocje angażują jednostki w kulturę, dodają jej znaczenia – symbole kulturowe pobudzają do przeżywania emocji i tym samym angażują i budują więzi z symbolami [Turner, Stets, 2009: 317n]. Są również siłą motywującą do określonych działań pozytywnych i negatywnych w zależności od odczuwanych emocji. Dlatego też odgrywają ważną rolę w zachowaniach konsumenckich i są doceniane przez specjalistów od marketingu.

Wspomniano o powodach zainteresowania nauk społecznych emocjami. W tym miejscu należy zaznaczyć, że ta eksploracja jest istotna także ze względu na zmianę roli afektów we współczesnych społeczeństwach. Inaczej niż w kulturze społeczeństw przednowoczesnych, które dawały sztywne ramy powstawania tożsamości [Gromkowska, 1999: 36] i wskazywały, kiedy i do jakiego stopnia można wyrażać swój żal, kultura popularna i konsumpcyjna promuje epatowanie emocjami. Specyfika dzisiejszego stosunku do emocji jest następująca – żadne emocje nie powinny być tłumione, a poszukiwanie szczęścia osobistego stało się przedmiotem dyskursu publicznego i głębokiej analizy [Sieradzki, 2011: 68]. W dodatku dzięki kulturze popularnej to dzielenie się emocjami często przyjmuje charakter publiczny. Proces ten jest wzmacniany przez sposób działania jednostek żyjących w dzisiejszych społeczeństwach, co można określić, nawiązując do drugiej generacji Internetu – Web 2.0 [Krzysztofek, 2007: 12], uczestnictwem 2.0. Tak jak użytkownicy sieci ją współtworzą, tak i jednostki poprzez swą otwartość na innych, nawet obcych, opowiadają o swych odczuciach, pisząc np. blog lub występując w programie telewizyjnym.

Ponadto dziś, gdy obserwuje się duże zainteresowanie wartościami postmaterialistycznymi, samorealizacyjnymi, przeżyciami

wewnętrznymi jednostek, socjologia nie może nie zauważać, że jednostka stawia emocje w centrum. Mówi się o zwrocie ku wartościom nastawionym na jakość życia, a nie na samo jego podstawowe zabezpieczenie [Bylok, 2012: 48]. Inaczej mówiąc, człowiek żyjący w społeczeństwie późnonowoczesnym jest zainteresowany swoim wnętrzem i własnymi przeżyciami. Chce nazywać swoje uczucia, opisywać je i dzielić się nimi z innymi. Warto tu przywołać badania empiryczne przeprowadzone wśród mieszkańców Norymbergii w 1982 r. przez Gerharda Schulze, które dotyczyły przemiany mentalności, jaka nastąpiła w drugiej połowie XX w. w Republice Federalnej Niemiec. Ta przemiana odnosiła się do przeorientowania zainteresowania jednostek z potrzeb materialnych i ekonomicznych, a więc tych zapewniających przede wszystkim przetrwanie, na potrzeby samorealizacyjne, związane z satysfakcją i pozytywnymi doznaniem [Sieradzki, 2011: 6]. Schulze uważał, że dzisiejsze społeczeństwa kładą duży nacisk na doznania, inaczej niż było w poprzednich epokach. Badacz ten uzasadniał pojawienie się orientacji doznaniowej w społeczeństwie niemieckim kilkoma argumentami: dążenie do wygodnego i przyjemnego życia przejawiają masy, a nie tylko elity; doznania muszą towarzyszyć człowiekowi zawsze, a dążenie do przyjemności powinno być realizowane na co dzień; doznań poszukuje się w każdej sferze życia – nie tylko w życiu osobistym, ale i w pracy, która ma zapewniać samorealizację; to doznania definiują sens życia jednostek [Sieradzki, 2011: 7]. Wytworzenie orientacji doznaniowej oznacza skierowanie zainteresowania jednostki do swego wnętrza, na przeżycia, na subiektywną potrzebą komfortu, przyjemności i szczęścia. To także znajduje przełożenie na postawę konsumpcyjną, która już nie oznacza tylko gromadzenia i posiadania dóbr, ale jest równoznaczna z delektowaniem się ich wartością – to zmiana

orientacji z „mieć” na „być”. Tylko że to „być” jest rozumiane inaczej, bo z perspektywy indywidualizmu, a nie kolektywizmu. Schulze twierdzi, że to wcale nie oznacza, iż tylko poprzez same doznania można definiować nowoczesność, a potrzeby ekonomiczne przestały mieć znaczenie. Materialny wymiar jest wciąż istotny, jednak w dużym stopniu został już zaspokojony.

2. Przyjemność w kulturze konsumpcji i konsumowanie przyjemności

Emocje stanowią dziś istotny element życia społecznego. Są one ważne dla współczesnej kultury, gdyż cechuje je zmienność, a zatem dobrze sprawdzają się w społeczeństwie mody [Zalewska, 2014b: 419] nastawionym na konsumpcję. Jednak w konsumpcyjnej kulturze status wszystkich afektów nie jest jednakowy. Kultura konsumpcji, aby zachęcić do uczestnictwa w niej, wykorzystuje swe ulubione, te bardziej pozytywne i wywołujące zadowolenie, a nie smutek. Odsuwa na bok i ukrywa prawdziwe problemy, które mogą sprawiać przykrość, a nawet wywoływać rozpacz. Tę chęć ukrycia przykrych wrażeń skutkujących negatywnymi emocjami i skojarzeniami oraz eksponowania pozytywnych odczuć realizuje dziś wiele agend społecznych i kulturowych. Nawet instytucja Kościoła katolickiego ulega temu trendowi, czego dowodzi np. analiza kazań głoszonych w trakcie mszy św., w których wątki związane z piekłem i szatanem są marginalizowane [Klimski, 2018]. Zindywidualizowana jednostka żyje w stanie ciągłego napięcia wywoływanego przez zewnętrzne okoliczności, takie jak: praca i konieczność utrzymania jej, nadmiar obowiązków, który rodzi się na styku zadań zawodowych, rodzicielskich, małżeńskich czy partnerskich, oraz

problemy zdrowotne, a także inne bliżej niezdefiniowane zagrożenia, które mogą wywołać strach (terroryzm, epidemie, zmiany klimatyczne) [Bauman, 2012]. Jednocześnie pragnie pozytywnych emocji i przyjemności.

Także rola samej konsumpcji uległa zmianie. Jej istotą jest już nie tyle nabywanie dóbr, posiadanie i używanie, ile ekspresja własnego „ja”, samorealizacja i płynąca z niej satysfakcja [Byłok, 2012: 49]. Co za tym idzie dobra służą zaspokojeniu potrzeb związanych nie tylko z ich użytkowymi funkcjami (np. zakup jakiegokolwiek swetra, aby zapewniał ciepło), lecz także symbolicznymi [Byłok, 2012: 49]. Taki zakup ma określać styl życia i samą jednostkę oraz dawać przyjemność. W tym kontekście właściwą definicją konsumentów jest ta sformułowana przez Zygmunta Bauman [2000: 99] jako zbieraczy wrażeń, którzy kolekcjonują rzeczy jedynie wtórnie, jako pochodne doznań. Sfery życia wolne do niedawna od konsumpcyjnego nastawienia zostają także poddane reżimowi konsumpcji – m.in. relacje przyjacielskie, związki osobiste, role rodzicielskie czy stosunek do ciała. Jak zauważa Felicjan Byłok, „dążenie do przeżywania przyjemności i przygody staje się imperatywem społecznego działania konsumenta” [Byłok, 2012: 50]. Członkowie współczesnych społeczeństw konsumpcyjnych mogą więc zostać określani jako konsumenci przyjemności. A skoro konsumuje się przyjemność, to funkcje produktu będą miały drugorzędne znaczenie. Ich wartość będzie lokowała się w sferze symbolicznej, np. w wyglądzie, marce produktu, wysokiej cenie oraz w stylu życia, jaki kupujemy.

Nie będzie zatem błędem stwierdzenie, że to przyjemność stanowi jedną z najważniejszych emocji kultury konsumpcyjnej. Wzrost znaczenia tego afektu był możliwy dzięki rewolucji konsumpcyjnej stanowiącej drugi wymiar rewolucji przemysłowej.

Arjun Appadurai [2005: 110] określa ją jako przejście od regulatywnego prawa do mody jako mechanizmu regulującego konsumpcję na zasadzie naśladownictwa. Ta zmiana rozpoczęła się w XVIII w. wśród burżuazji i odnosiła się do przedmiotów i aktywności luksusowych, które są łatwo dostrzegalne w życiu towarzyskim [Appadurai, 2005: 110n; Zalewska, 2014a: 11]. Zarówno te przedmioty, jak i aktywności z jednej strony miały sprawiać przyjemność ich nabywcom, a z drugiej strony miały także zapewniać im prestiż. Dodatkowymi czynnikami, które pomogły zająć przyjemności uprzywilejowane miejsce, było wydzielenie w życiu jednostki czasu wolnego i pojawianie się kultury popularnej. A zatem dysponowanie czasem wolnym od pracy, dostęp do kina, kolorowych magazynów prasowych oraz rosnąca potrzeba luksusu (w obszarze aktywności i posiadania przedmiotów) pozwoliły zaistnieć uczuciu przyjemności w przestrzeni społecznej. Ten stan Colin Campbell określa jako narodziny nowoczesnego hedonizmu będącego przejawem zmian w mentalności burżuazji. Jego nowoczesność polegała na poszukiwaniu przyjemności w różnych odsłonach codzienności, co stanowiło bezpieczny sposób na zaspokajanie przyjemności przez burżuazję. Skłoniła ją do tego protestancka mentalność stanowiąca silny element kontroli społecznej. Pojawiło się więc ciągle zapotrzebowanie na nowość i „pragnienie konsumpcyjne, czyli poszukiwanie gratyfikacji w nabywaniu konsumpcji codziennych przedmiotów” [Zalewska, 2014a: 11]. Mechanizmem regulującym konsumpcję jest moda, która w miarę rozwoju społeczeństw nowoczesnych zaczęła przechodzić także na pozostałe warstwy społeczne. W drugiej połowie XX w. konsumpcja osiągnęła status masowej i objęła wszystkie kraje kultury zachodniej, a następnie rozprzestrzeniała się i na pozostałe.

Według Campbella [2005: 60n] to przyjemność i poszukiwanie jej we wszystkich obszarach życia jest podstawą społeczeństw konsumpcyjnych. Jednostka bowiem, wybierając rzeczy i wrażenia, kieruje się zasadą przyjemności, a nie chęcią podniesienia swojego statusu społecznego. Ten nowoczesny hedonizm, czyli poszukiwanie przyjemności w przedmiotach codziennego użytku oraz w codziennych aktywnościach, zwiększył zainteresowanie nimi i umożliwił przypisanie im znaczenia symbolicznego oraz wzrost znaczenia marki [Zalewska, 2014a: 15]. Proces konsumowania jest również sposobem konstruowania swojej tożsamości – przez dobór przedmiotów, które mają określać, kim się jest i kim się chce być [Campbell, 2006: 49–51]. Koresponduje to z cechami orientacji doznaniowej, którą zdefiniował Schulze. W perspektywie tej orientacji użyteczność i funkcjonalność produktów jest wtórna względem ich wyglądu, stylu, przyjemności, jakiej doświadcza się z ich obecności (a wcale nie z użytkowania) [Sieradzki, 2011: 9].

Skoro zatem współczesny człowiek poszukuje przede wszystkim przyjemności, to wiele sfer życia będzie się do niej odwoływało. Przede wszystkim sektor sprzedaży usług i towarów stara się gwarantować przyjemność jako efekt ich użytkowania. Badania Piotra Gaczka [2016: 3] dowodzą, że stany emocjonalne klientów pozostają w związku z podejmowanymi przez nich decyzjami zakupowymi. Autor ten zwraca uwagę na to, że tak jak rozdziela się sam proces zakupu od konsumpcji, tak i należy odróżnić afekty towarzyszące pierwszemu i drugiemu zachowaniu [Gaczek, 2016: 5]. W przypadku odczuwania przyjemności z konsumpcji danego produktu odczucia związane z samym zakupem również będą dawały satysfakcję. Ale czy obie płcie są jednakowo nastawione do konsumpcji? Campbell [2008: 361] na podstawie swoich badań uważa, że przyjemność

to odczucie towarzyszące kobietom robiącym zakupy, w przeciwieństwie do mężczyzn, którzy kierują się przede wszystkim potrzebą. Kobiety czerpią przyjemność z oglądania asortymentu, a niekoniecznie z samego zakupu. Zatem dla kobiet czynność ta jest wartością samą w sobie. Według Campbella to kobiety są reprezentantkami nowoczesnych społeczeństw konsumpcyjnych, w których konsumpcja uważana jest za rozrywkę i przyjemność, mającą zaspokajać zachcianki i pragnienia.

Ten stan nastawiony na ciągle maksymalizowanie przyjemności wspiera kultura popularna. Już samo aktywne uczestnictwo w kulturze ma zapewniać przyjemność płynącą z możliwości kreowania znaczeń i wzorów. Mamy przekonanie o własnym wpływie na kształt kultury. Dodatkowo można czerpać przyjemność z wytworów tej kultury, np. oglądania filmów, śledzenia życia celebrytów, zagłębiania się w fikcję literacką, a także sposobów spędzania wolnego czasu i podziwiania estetycznych wnętrz. Sposobami na pokazywanie, jak wygląda przyjemność, są również czasopisma na temat urody, mody, podróżowania, meblowania, motoryzacji, programy telewizyjne czy też plotkarskie portale internetowe ukazujące życie celebrytów. Anthony Giddens [2006: 271] jest zdania, że w późnej nowoczesności styl życia ludzi zamożnych, który zostaje upubliczniony, jest tym samym wart naśladowania. Inaczej mówiąc, nasza codzienność i obcowanie z obiektami codziennego użytku ma tę przyjemność dawać.

Swój udział w nauce przeżywania przyjemności ma także reklama [Byłok, 2012: 56], która oprócz promowania produktu promuje również określony kontekst. Wyobraźmy sobie następujący obraz: piękna kobieta w nienagannym makijażu, w gustownej, satynowej sukni, otoczona ciepłymi kolorami czekolady i wanilii, kosztuje batonik i rozciąga się wygodnie na kanapie,

odchyła głowę na jej oparcie, zamyka oczy. Na jej twarzy rysuje się przyjemność zupełnie nieadekwatna do przedmiotu, który ją wywołał. Jakie informacje płyną z takiego reklamowego obrazu dla odbiorcy? Po pierwsze, to ten konkretny czekoladowy batonik stanowi gwarancję tak dobrego samopoczucia i to właśnie wywołanie przyjemnych skojarzeń dla reklamodawcy i producenta liczy się najbardziej. Po drugie, dla samego zareklamowania produktu i ukazania jego walorów znaczenie ma również cały kontekst, a więc ten ciepły nastrój, jaki powstaje dzięki kobiecie w przyjemnym otoczeniu. Ten kontekst ma też inne znaczenie, bardziej ukryte, i wiąże się z przyjemnością, jaką wywołuje ten obraz – uczymy się zestawienia kolorów, miłej atmosfery, rzeczy otaczających modelkę, jej stroju i atrakcyjnego wyglądu, a następnie, w nadziei na podobną przyjemność, staramy się namalować podobny obraz w swoim otoczeniu, wybierając produkty podobne do tych w reklamie. Na odczuwanie przyjemności ma wpływ także estetyzacja życia codziennego, która staje się podstawą klasyfikacji społecznej w miejsce pierwotnych podziałów [Sieradzki, 2011: 71; Dowgiałło, 2013: 44n]. Obraz słodczy (w swych różnych modyfikacjach), odwołujący się do pragnienia przyjemności, jest wykorzystany do reklamy wielu produktów i usług.

3. Podsumowanie

Rola emocji w życiu jednostek jest nieoceniona. Nie może jej również lekceważyć socjologia, pamiętająca o postulacie metodologicznym Znanieckiego, zwanym współczynnikiem humanistycznym, który pozwala analizować rzeczy tak, jak są one widziane przez członków społeczeństwa [Hałas, 2010: 153]. Odczucia budują więzi społeczne, są podstawą dla struktur

społeczno-kulturowych i to dzięki nim powstaje zaangażowanie [Turner, Stets, 2009: 15]. Zapewniają też przekonanie o tym, że to, co się wybiera, jest zgodne z naszym doświadczeniem wewnętrznym. Poszukiwanie doznań obecne jest w wielu sferach życia jednostek, zarówno w życiu osobistym, jak i zawodowym [Sieradzki, 2011: 9]. Bliskie relacje nawiązuje się tylko z określonymi, wybranymi osobami [Zalewska, 2014b: 422]. Podobna sytuacja dotyczy wyboru kierunku studiów i pracy. Oczekuje się, że te sfery działalności także będą dawały satysfakcję, nie powinny wzbudzać niechęci i kojarzyć się z poczuciem obowiązku. Jak słusznie zauważa Joanna Zalewska, to emocje stały się kryterium wyborów autoregulujących się jednostek [2014b: 425].

Szczególną rolę w kulturze konsumpcyjnej odgrywa przyjemność. Można postawić następujące pytanie: czy to, co obserwujemy w telewizji, w filmach, w kolorowych magazynach, jest obrazem tego, jak żyją współcześni ludzie, czy też ten obraz ma dopiero ukształtować nasz styl życia? To pytanie o kreowanie naszych gustów można odnieść do przyjemności, której czerpania mamy nauczyć się na podstawie tego, czego dostarcza nam kultura popularna i świat reklamy. Zatem przyjemności trzeba poszukiwać we wszystkich podejmowanych aktywnościach życiowych, relacjach z przyjaciółmi, relacjach intymnych, zabawie, nauce, religii, pracy, modzie, w urządzaniu mieszkania. Także produkty, które mają zapewniać doznawanie przyjemności, stają się środkiem do realizacji celów życiowych i to one sprawiają, że życie konsumenta ma sens [Bylok, 2016: 59]. Współcześnie obserwujemy wzrost znaczenia orientacji na przyjemność, co według Byloka [2016: 59] „oznacza tworzenie się specyficznej zbiorowej mentalności przyjemności, w której doznawanie przyjemności jest ważnym wskaźnikiem jakości życia”.

Bibliografia

- Appadurai A. (2005), *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas.
- Bauman Z. (2008), *Płynny lęk*, przeł. J. Margański, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Binder P., Palska H., Pawlik W. (2009), *Zaproszenie do socjologii emocji*, w: P. Binder, H. Palska, W. Pawlik (red.), *Emocje a kultura i życie społeczne*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 7–16.
- Bylok F. (2012), *Orientacja na przyjemność w zachowaniach konsumentów*, „Konsumpcja i Rozwój”, 1, s. 48–60.
- Bylok F. (2016), *Meandry konsumpcji we współczesnym społeczeństwie: konsumpcjonizm versus dekonsumpcja*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym”, 1, s. 55–69.
- Campbell C. (2005), *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, WritersPrintShop.
- Campbell C. (2006), *Kupuję, więc wiem, że jestem. Metafizyczne podstawy nowoczesnego konsumeryzmu*, „Kultura Popularna”, 4, s. 47–60.
- Campbell C. (2008), *Zakupy, spędzanie czasu wolnego i wojna płci*, w: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 357–370.
- Dowgiałło B. (2013), *Piękno według socjologów: socjologia estetyki i estetyka życia społecznego*, „Estetyka i Krytyka”, 28, s. 43–57.
- Gaczek P. (2016), *Rola emocji w kształtowaniu zachowań konsumpcyjnych nabywców. W świetle przeglądu literatury*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu”, 30, s. 1–12.
- Giddens A. (2006), *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gromkowska A. (1999), *Tożsamość w cyber-przestrzeni – (re)konstrukcje i (re)prezentacje*, „Kultura i Współczesność”, 3, 36–49.
- Hałas E. (2006), *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Hałas E. (2010), *Kulturowe źródła podmiotowości*, w: E. Hałas, A. Kojder (red.), *Socjologia humanistyczna Floriana Znanieckiego*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Klimski W. (2018), *Eschatologia na ambonie. Kazania i wiara Polaków w rzeczy ostateczne*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Krzysztofek K. (2007), *Wprowadzenie. WEBski świat: mądrość tłumów czy zbiorowe nieuctwo?*, w: A. Keen, *Kult amatora. Jak Internet niszczy kulturę*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, s. 11–23.
- Sieradzki P. (2011), *Gerharda Schulze teoria społeczeństwa doznań*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Szczeptański M. S. (2011), *Zainteresowanie emocjami w myśli społecznej*, w: A. Czerner, E. Nieroba (red.), *Studia z socjologii emocji. Podręcznik akademicki*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, s. 23–44.
- Turner J. H., Stets J. E. (2009), *Socjologia emocji*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Turner J. H. (2001), *Role Theory*, w: J. H. Turner (red.), *Handbook of Sociological Theory*, New York: Springer, s. 233–254.
- Zalewska J. (2014a), *Od obyczaju do mody: przemiany życia codziennego. Zarys projektu*, w: J. Zalewska, M. Cobel-Tokarska (red.), *Od obyczaju do mody. Przemiany życia codziennego*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, s. 9–21.
- Zalewska J. (2014b), *Wpływ mody na kształtowanie się emocjonalnego podmiotu. Czy i kiedy dokonało się „zerwanie pokoleniowe”?*, w: J. Zalewska, M. Cobel-Tokarska (red.), *Od obyczaju do mody. Przemiany życia codziennego*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, s. 417–428.

Pleasure of consumption, consumption of pleasure.**Perspective of sociology of emotions****Abstract**

The article analyses the meaning of the emotion of pleasure for the culture of consumption. Affects had not always been of interest to sociology. It was only in the second half of the 20th century that they became important for social sciences. It was due to the individuals' focus on their experiences, their emotions and feelings. Gerhard Schulze describes this as an experiential orientation. One of the most important emotions and experiences for consumerism is pleasure. The increase in the significance of this affect was possible thanks to the consumption revolution constituting the second dimension of the industrial revolution. In addition, consumerism appeals to positive feelings rather than to those that are unpleasant. In consumption-oriented society, the function of consumption is to provide pleasure. This is the main goal of marketing. On the other hand, consumers also learn to look for pleasure in everyday life.

Anna Linek

Atrakcyjność fizyczna i seksualna w małżeństwie

1. Wprowadzenie

We współczesnym społeczeństwie, nasyconym nieustannym dążeniem do piękna i doznawania przyjemności, atrakcyjność fizyczna stała się nie tylko celem ludzkich dążeń, lecz także wyznacznikiem oceny innych i samego siebie. Jest ona odpowiedzią na aktualne trendy modowe, ale przede wszystkim ważnym elementem kształtowania własnej tożsamości i poczucia wartości, ukierunkowaniem stylu życia, z jednej strony pozwalającym na dopasowanie się do innych, z drugiej – na wyrażenie własnej indywidualności. Niedopasowanie się do tych wyraźnych społecznych tendencji może skutkować poczuciem nieadekwatności czy nieprzystosowania, co nie jest obojętne dla relacji społecznych. Socjologowie piszą dziś o „konsumpcji estetycznej”, w której ciało traktowane jest jak projekt, za który jednostka staje się odpowiedzialna, a nawet w pewnym sensie jest zmuszona je projektować [Giddens, 2001: 142].

Taki stan rzeczy może niepokoić czy wręcz prowadzić do wyrażania niechęci wobec dążeń nakierowanych na troskę o urodę bądź wprost – wobec osób, które wyraźnie stawiają ją na piedestale wartości i czynią wyznacznikiem relacji społecznych. Niektóre badania pokazują, że bardzo atrakcyjne kobiety bywają postrzegane jako próżne i materialistyczne, zarozumiałe i skłonne do zdrady. Ich sukcesy mogą być przypisywane urodzie, a mężczyźni nie traktują ich jako równorzędnych partnerek w rozmowie. Natomiast atrakcyjni mężczyźni bywają traktowani jako mniej inteligentni [Aronson, Wilson, Akert, 1997: 411–412; Mandal, 2000: 36; Grabowska, 2011: 64].

Jak zauważa Nancy Etcoff [2000: 10-11], autorka bardzo popularnej publikacji na temat atrakcyjności fizycznej zatytułowanej *Przetrwają najpiękniejsi*, „przyczyny gwałtownej niechęci do urody leżą częściowo w przekonaniu, że pogoń za nią osiągnęła zbyt wielką skalę, i że jest to znak choroby kultury. Jeśli jednak zajrzemy do historycznych i antropologicznych prac na ten temat, przekonamy się, że od zarania dziejów ludzie naciinali, malowali, przekłuwali, depilowali i nabłyszczali swe ciała w imię piękna”. Cytując starożytnego filozofa, autorka wskazuje na oczywistość ludzkich dążeń do piękna: „Zapytany, dlaczego ludzie pożądają fizycznego piękna, Arystoteles powiedział: *Nikt, kto nie jest ślepy, nie powinien o to pytać*. Piękno usidla serca, bierze w niewolę umysł, roznieca płomienie uczuć” [Etcoff, 2000: 7]. Rzeczywiście, pomimo pojawiającej się niekiedy niechęci do najpiękniejszych, atrakcyjność jest dziś w cenie (wręcz dla wielu jest bezcenna) i powszechnie uważa się, że przynosi więcej zysków niż strat [Grabowska, 2011: 64].

Powstają wobec tego pytania – jak ma się ta powszechna fascynacja urodą do relacji małżeńskiej? Czy atrakcyjność

fizyczna i seksualna mają w małżeństwie szczególne znaczenie? Jak należy je rozumieć? Czy piękna, seksowna żona i przystojny, seksowny mąż to wizerunki, które są rodzajem dążeń małżonków tak w odniesieniu do partnerów, jak i do samych siebie? Czy zmienia się patrzenie na atrakcyjność w związku i jakie mogą temu towarzyszyć konsekwencje? Celem niniejszego opracowania jest analiza zjawiska atrakcyjności fizycznej i seksualnej w odniesieniu do związku małżeńskiego. Stanowi ono próbę wskazania możliwych odpowiedzi na postawione pytania.

2. Atrakcyjność fizyczna kobiet i mężczyzn

Jak zauważa Anna Szymonik-Kostrzewa [2016: 43], „atrakcyjność fizyczna człowieka, poetycko zwana pięknem bądź urodą, jest konstruktem złożonym i niejednorodnym”. Definitywnie jest ona odnoszona do konkretnych kryteriów, czyli oceny poszczególnych elementów wyglądu czy wyznaczników tej oceny, np. popularnych w danej kulturze modeli i modelek. Bywa też odnoszona do reakcji, czyli emocji, jakie się z nią wiążą, czy nawet intuicyjnych ocen. Autorka proponuje połączenie w definicji aspektu ciała i wyglądu zewnętrznego z obydwojema ich ujęciami – charakterystyką i reakcją, co pozwala na ogólne zdefiniowanie atrakcyjności fizycznej jako „charakterystyki ciała i wyglądu zewnętrznego człowieka, które budzą zainteresowanie innych ludzi, podobają się im, przyciągają ich, interesują, wiążą się z pozytywnymi doznaniem, wzbudzają sympatię i jednocześnie są przez innych ludzi pożądane” [Szymonik-Kostrzewa, 2016: 48]. Współcześnie funkcjonuje także pojęcie atrakcyjności seksualnej, ale i tu terminy opisujące są wysoce niejednoznaczne, brak też ogólnych, standaryzowanych metod pomiaru

jej spostrzegania. Definicje formułowane są na potrzeby konkretnych badań empirycznych i mają charakter operacyjny. Taki stan rzeczy wynika zdaniem autorki z powszechnego mylenia i upraszczania obu pojęć. Proponuje ona wyraźnie je oddzielać, wskazując, że w zakresie atrakcyjności fizycznej nie pojawiają się żadne wymiary natury umysłowej, natomiast „atrakcyjność seksualna oznacza charakterystyki zarówno psychiczne (umysłowe), jak i psychiczne człowieka, które budzą zainteresowanie innych ludzi, podobają się im, przyciągają ich, interesują, wiążą się z pozytywnymi doznaniem, wzbudzają sympatię i jednocześnie są przez innych ludzi pożądane, a ich wysoka ocena wiąże się u oceniającego z odczuwaniem seksualnego pożądania” [Szymonik-Kostrzewa, 2016: 50]. Konkretnie charakterystyki atrakcyjności fizycznej i seksualnej mogą więc być wspólne.

Trzeba także podkreślić, że atrakcyjność jest często pojmowana znacznie szerzej (zwłaszcza na gruncie psychologii społecznej). Mówi się wtedy o atrakcyjności interpersonalnej, na którą, oprócz atrakcyjności fizycznej, składa się kilka innych ważnych wymiarów, takich jak: efekt częstości kontaktów, cechy osobowości czy kwestia podobieństwa, status społeczno-zawodowy, a nawet sytuacja materialna [Aronson, Wilson, Akert, 1997: 406–420].

Kluczowym wymiarem atrakcyjności interpersonalnej, zwłaszcza na etapie budowania pierwszego wrażenia i początków relacji, jest jednak wygląd zewnętrzny. Jest to czynnik szczególnie istotny, jeśli idzie o ocenę atrakcyjności kobiety. To kobiety przede wszystkim są oceniane przez innych na podstawie tego, jak wyglądają, i to one przywiązują większą wagę do swojego wyglądu. Częściej niż mężczyźni stosują diety, mają problemy z zaburzeniami odżywiania, kupują więcej ubrań, częściej

używają kosmetyków, robią makijaż, chodzą do kosmetyczki, korzystają z zabiegów z zakresu medycyny estetycznej, są też bardziej skłonne do ponoszenia dyskomfortu fizycznego, by lepiej wyglądać [Bem, 2000; Etcoff, 2000; Mandal, 2000; Głębocka, Kulbat, 2005; Łopacka-Sęczyk, Machaj, 2009]. Większy nacisk na atrakcyjność fizyczną kobiet, która stanowi kluczowy wymiar ich społecznej oceny, wynika w dużej mierze z socjalizacji i stereotypów. Cieleśność kobiety kształtuje jej tożsamość i jest wyznacznikiem jej traktowania przez innych. W wielu sytuacjach społecznych „kobieta staje się swoim wyglądem” [Mandal, 2000: 39]. Zbyszko Melosik wskazuje na współczesne teksty kulturowe jako te, w których kobieta traktowana jest jako obiekt potencjalnego spojrzenia męskiego taksującego jej wygląd i czerpiącego z niego przyjemność. Z kolei narcystyczna przyjemność kobiet ma wynikać z postrzegania siebie jako obiektu męskiego pożądania. Co więcej, mężczyzna nie musi fizycznie temu towarzyszyć, kobieta zawsze powinna być gotowa na jego spojrzenie. Kobiety uczy się wręcz manipulowania męskim pożądaniem za pomocą wizerunku ciała. Przyczynia się do tego opisywane przez autora zjawisko erotyzacji konsumpcji wyraźnie zauważalne w przekazach reklamowych [Melosik, 2010: 28–39].

Duże znaczenie mają tu zatem stereotypy płci, dla których atrakcyjność fizyczna stanowi jeden z komponentów. W przypadku kobiet na stereotyp składają się: delikatny głos, wdzięk, schludność, miękkość ruchów, w przypadku mężczyzn – wysoki wzrost, szerokie ramiona, siłę i krzepkość [Mandal, 2003: 39]. Stereotypy te jednak ulegają przeobrażeniom. Obecnie atrakcyjnym kobietom przypisuje się częściej niż kiedyś cechy męskie, takie jak ambicja, pewność siebie, agresywność, przedsiębiorczość, a atrakcyjnym mężczyznom – delikatność, wrażliwość i opiekuńczość, czyli

cechy tzw. miękkie, tradycyjnie przypisywane kobietom [Mandal, 2000: 16–18; por. Łopacka-Sęczyk, Machaj, 2009]. Niemniej jednak kobieta, aby była postrzegana jako kobieca, nie musi wykazywać się wszystkimi przypisanymi stereotypowo cechami, wystarczy, że posiada niektóre z nich, a mężczyzna powinien posiadać wszystkie lub większość cech, aby został określony jako męski. Sprawia to, że chłopcy i mężczyźni nieustannie potrzebują potwierdzenia swej męskości [Mandal, 2000: 16].

Warto podkreślić, że stereotypy nie stanowią obiektywnej rzeczywistości opartej na prawach percepcji, ale „pełnią istotne funkcje jako rzeczywistość zbiorowa, funkcjonująca jednocześnie na poziomie jednostkowym, w umysłach pojedynczych ludzi i na poziomie zbiorowym” [Mandal, 2000: 21]. A spostrzeganie własnego ciała jest oparte bardziej na schematach poznawczych niż na tym, co wynika z percepcji. Z kolei wiedza o własnej cielesności wyznacza spostrzeganie i społeczne zachowania jednostek [Mandal, 2000: 35].

W każdej kulturze możliwe jest wskazanie cech urody atrakcyjnej kobiety i atrakcyjnego mężczyzny. Jak wynika z wielu badań, dla mężczyzn istotne w ocenie atrakcyjności kobiety są atrybuty płci, a więc piersi, pośladki, usta, nogi, stopy, oczy i włosy. Istotna jest również proporcja między wymiarem obwodu piersi, talii i bioder, która uwydatnia wcięcie w talii. Przyczyn tak uwarunkowanej oceny można szukać w teoriach ewolucyjnych, jak też w społecznych ocenach dokonywanych przez mężczyzn, według których związek z piękną kobietą podnosi status społeczny mężczyzny, dodaje mu pewności siebie i sprawia, że wydaje się on być osobą bardziej sympatyczną i inteligentną. Co ciekawe, w przypadku związku kobiety z atrakcyjnym mężczyzną społeczne oceny nie ulegają takim ukierunkowaniom

[Etcoff, 2000: 93; por. Łopacka-Sęczyk, Machaj, 2009; Machaj, Stankowska, 2011: 324]. Oceniając atrakcyjność fizyczną mężczyzny, zwraca się najczęściej uwagę na rysy twarzy (mocno zarysowana dolna szczęka, wąskie usta), szerokie ramiona, średnio rozbudowaną klatkę piersiową, silne nogi, małe pośladki i wzrost [Eysenck, Eysenck, 1996: 26]. Dla obu płci w ocenie ogólnej atrakcyjności najprawdopodobniej najważniejsza jest twarz [Daniel, Pawłowski, 2009: 198]. Trzeba jednak zauważyć, że wzorce kulturowe dotyczące wyglądu zmieniają się szybciej dla kobiet niż dla mężczyzn [Aronson, Wilson, Akert, 1997: 413].

Pomimo że presja stereotypów zmusza kobiety do definiowania ich tożsamości z perspektywy ciała [Mandal, 2000: 36] oraz ich wygląd ma wpływ na ocenę mężczyzny, z którym są w związku, co powoduje, że znacznie bardziej zwracają uwagę na swój wygląd niż mężczyźni, „obecnie wielu mężczyzn dba o swoje ciało nie mniej niż kobiety” [Arcimowicz, 2008: 39]. W związku z tym, że kobiety zyskały większą niezależność i stały się bardziej asertywne, mężczyźni muszą podejmować więcej starań, aby pozyskać ich uwagę [Arcimowicz, 2008: 40]. Także utrzymanie kobiety przy sobie wymaga od nich inwestowania we własny wygląd. Wielokrotnie wskazywano, że mężczyźni są w stanie podejmować wiele wyzwań i inwestycji w związek, aby zadowolić i utrzymać przy sobie partnerkę. Im bardziej jest ona dla niego wartościowa, tym bardziej on się stara [Szlendak, 2009: 69]. Nie bez znaczenia jest także rosnąca rywalizacja na rynku pracy, gdzie prezencja (tak kobiet, jak i mężczyzn) podlega ocenie [Arcimowicz, 2008: 40]. Jak zauważa Adam Buczkowski [2005: 307], mężczyźni stanęli wobec rzeczywistości cielesności znanej dotąd tylko kobietom. Męskie ciało staje się dziś przedmiotem kobiecej fascynacji i pożądania, dostarczając przy tym

wizualnej przyjemności [Melosik, 2006: 26]. Mamy też do czynienia z opisywanym przez Melosika [2006: 149] zjawiskiem „mediaizacji męskości”: „W tej sytuacji mężczyzna nie ma wyjścia, pragnie, aby jego ciało było zmysłowe lub (wręcz) piękne”.

3. Atrakcyjni małżonkowie

Atrakcyjność fizyczna znajduje się więc w centrum zainteresowań kobiet i mężczyzn (choć u kobiet jest to bardziej wyraźne) i to zarówno w odniesieniu do nich samych, jak i innych osób, z którymi wchodzi w relacje. Jak zauważa Zbigniew Nęcki, we wszystkich układach interpersonalnych atrakcyjność wzajemna wywołuje sympatię, akceptację, przyjaźń i miłość lub dezaprobatę, odrzucenie, wrogość i nienawiść. Natomiast przekonanie o źródle atrakcyjności własnej i innych wyznacza reguły wzajemnego postępowania [Nęcki, 1990: 7]. U początków związków intymnych niezwykle istotne są zatem cechy atrakcyjności fizycznej, przy czym, jak zauważa Bogusław Pawłowski [2009b: 300], dokonując przeglądu dotychczasowych badań, wszystkie one dowodzą, że „w kontekście wyboru partnera cechy atrakcyjności fizycznej kobiet są ważniejsze niż mężczyzn”, co oznacza, że atrakcyjność partnerki jest ważniejsza dla mężczyzn niż atrakcyjność partnera dla kobiet [Melosik, 2010: 26]. Nie zmienia to jednak faktu, że kobiety również zwracają uwagę na wygląd potencjalnego partnera, a w sytuacji, gdy w grę wchodzi krótkotrwałe, przelotne związki, równie bezwzględnie oceniają mężczyzn według ich wyglądu [Ettcoff, 2000: 88].

Uważa się, że atrakcyjność fizyczna jest jednym z najważniejszych czynników warunkujących początek związku partnerskiego. Powszechnie przyjmuje się, że to, co jest piękne, jest też dobre

i ma wiele innych pozytywnych, społecznie pożądanych cech (efekt aureoli), choćby takich jak inteligencja, niezależność, przystosowanie społeczne czy atrakcyjność seksualna. Dotyczy to przede wszystkim ocen kobiet. Najczęściej bowiem atrakcyjne kobiety uważane są za sympatyczniejsze, bardziej interesujące, wrażliwe, utalentowane i seksowniejsze. Potocznie panuje przekonanie, że odnoszą w życiu większe sukcesy niż ich brzydsze koleżanki, są szczęśliwsze w małżeństwie i skuteczniej kierują własnym losem [Aronson, Wilson, Akert, 1997: 411; Melosik, 2010: 25].

Preferowani są więc atrakcyjni partnerzy. To oznacza, że osoby obdarzone urodą mają przewagę nad tymi, którym natura jej poskąpiła. „Nie można jednak twierdzić, że gwarantuje ona szczęśliwe związki i szczęśliwe życie” [Aronson, Wilson, Akert, 1997: 442]. Badania bowiem tego nie wykazują. Można jedynie stwierdzić, że osoby atrakcyjne fizycznie mogą myśleć o sobie, że są dobre i miłe, ponieważ inni je konsekwentnie w taki sposób traktują, co może wpływać na ich zachowanie, zgodnie z takim właśnie obrazem siebie [Aronson, Wilson, Akert, 1997: 442]. Z badań przywołanych przez Nęckiego wynika, że atrakcyjne kobiety są bardziej pewne siebie, mają wyższą samoocenę, są bardziej dominujące w związku z mężczyzną i lepiej przystosowane do życia seksualnego niż kobiety nieatrakcyjne, które z kolei są bardziej skromne, wstydlive i ostrożne w zachowaniu. Mają też uboższe doświadczenia erotyczne. Podobnie atrakcyjni mężczyźni mają wyższą samoocenę, ale są mniej dojrzałi uczuciowo i niekonwencjonalni, bardziej zmienni i egocentryczni niż mężczyźni nieatrakcyjni [Nęcki, 1990: 157].

Choć dążenia ludzi ukierunkowane są na posiadanie atrakcyjnego partnera/partnerki, to badacze zauważają, że „chcieć nie zawsze oznacza moc”. Bardzo istotne okazuje się bowiem

utrzymanie podobieństwa między partnerami pod względem wyglądu, zgodnie z hipotezą dopasowania. Jednym z motywów takich działań jest najprawdopodobniej lęk przed odrzuceniem i potrzeba akceptacji [Nęcki, 1990: 140–141; Rathus, 2004: 536]. Kryteria wyboru partnera zależą więc od własnej atrakcyjności. Zjawisko to nazwane zostało preferencjami warunkowymi (*conditional preferences*) [Pawłowski, 2009a: 78]. Ostatecznie więc jednostki dążą do zbudowania związku nie tyle z osobą najbardziej atrakcyjną, ile z osobą podobnie atrakcyjną, przy czym poszukiwanie podobieństw wykracza znacznie poza wygląd fizyczny. Bierze się tu pod uwagę wiek, wykształcenie, pochodzenie, rasę, wyznanie religijne, ale też cechy osobowości, system wartości, poglądy i postawy itp. Wszystkie te czynniki odgrywają ważną rolę w ocenie szeroko pojętej atrakcyjności interpersonalnej drugiej osoby oraz w nawiązywaniu intymnych relacji przyjaźni i miłości [Rathus, 2004: 537–538].

Trzeba także zauważyć, że pomimo obiektywnie istniejących wskaźników piękna do głosu dochodzi tu raczej subiektywna samoocena. Można zatem dokonywać wyborów nietrafnych – według aspiracji lub kompleksów, a to oznacza pary niedobre pod względem wyglądu fizycznego. Zachwiana w ten sposób równowaga może zostać wyrównana posiadaniem ważnych pozytywnych cech społecznych i psychicznych [Nęcki, 1990: 141–149]. Badania potwierdzają, że kobiety kompensują brak atrakcyjności większym zrównoważeniem emocjonalnym i większym poczuciem humoru, co sprawia, że są atrakcyjnymi rozmówczyniami. Nie stwierdzono jednak różnic między pięknymi i niepięknymi kobietami co do poziomu inteligencji. Nie zauważono też takich różnic między ładniejszymi i mniej ładnymi chłopcami. Zauważono jedynie, że nieładni chłopcy są nieco pogodniejsi

i mają większe poczucie humoru, są też nieco bardziej błyskliwi. Są to jednak różnice nieznaczne. Potwierdzałoby to kolejny raz, że wygląd jest ważniejszy dla kobiet niż mężczyźn, choć i dla nich jest dziś ważny. Dla mężczyźn pokazywanie się z atrakcyjną partnerką, jak już wspomniano, jest powiązane z ocenami społecznymi – pozwala budować prestiż i pozyskać uznanie społeczne. Wskazuje także na ich możliwości. Jest czynnikiem dumy i rywalizacji [Nęcki, 1990: 149–150].

Biorąc pod uwagę, że w ocenie własnej atrakcyjności kluczową rolę odgrywa samoocena, a dokładnie wizerunek własnego ciała, który może być daleki od obiektywnych faktów, trzeba wskazać na niezwykle istotny obecnie problem. Otóż znakomita liczba badań dowodzi, że rośnie niezadowolenie z własnego wyglądu, i to zarówno wśród kobiet, jak i wśród mężczyźn. Mówi się wręcz, że to lawinowy wzrost niezadowolenia, który jest zauważalny już u dzieci w wieku 8–12 lat. Wzrasta też liczba osób cierpiących na zaburzenia odżywiania oraz popularność operacji plastycznych [Lipowska, Lipowski, 2006: 399; Głębocka, Kulbat, 2005: 13]. Alicja Głębocka i Jarosław Kulbat [2005: 13–15] stwierdzają, że można dziś mówić wręcz o normie niezadowolenia z własnego wyglądu. Jeśli przyjmiemy według Anthony'ego Giddensa [2001: 137], że „ciało jest miejscem, w którym mamy szczęście – lub nieszczęście – przebywać [...]”, to wygląda na to, że coraz więcej osób traktuje swoje „przebywanie w ciele” jako nieszczęście...

„Wizerunek ciała jest subiektywny, niestabilny i podatny na wpływy otoczenia”, może się zmieniać nawet pod wpływem nastroju [Głębocka, Kulbat, 2005: 10]. Z pewnością mają na niego wpływ czynniki fizyczne, rodzice, rówieśnicy, ale także media, a zwłaszcza reklamy. Szczególnie bowiem te ostatnie lansują nieosiągalny ideał piękna, który staje się dla wielu kobiet

i mężczyzn źródłem poczucia niespełnienia i nieadekwatności [Melosik, 2010: 26]. Melosik [2010: 47] podaje, że analiza treści przekazów medialnych wykazała, że „przeciętna modelka, tancerka lub aktorka jest tam bardziej szczupła niż 95% populacji kobiet”. Szczupłe ciało, zdaniem autora, stało się skutecznym instrumentem różnicowania ludzi. Szczupłym osobom przypisywane są takie cechy, jak: sukces, zdrowie, posiadanie kontroli i atrakcyjność seksualna. Natomiast otyłym przypisuje się brzydotę, problemy zdrowotne, brak kontroli nad własnym życiem. Poza tym uważa się, że są to osoby leniwe, zachłanne i samopobłażające. Tym samym otyłość zaczęła być postrzegana jako wskaźnik społecznego niepowodzenia jednostki [Melosik, 2010: 47–48]. Jednocześnie ideał ciała modelki nabrał charakteru społecznej konstrukcji, która ma dziś wpływ na tożsamość kobiet. W efekcie, porównując się z modelkami, odczuwają one nieadekwatność własnego ciała. Podobne zjawisko dotyczy także mężczyzn. Oglądając idealne męskie ciała modeli, przestają być zadowoleni ze swojego [Melosik, 2010: 45, 100–103, 149], choć generalnie mężczyznom wydaje się, że ich ciało jest bliskie ideału. Kobiety natomiast oceniają się zwykle jako grubsze w porównaniu ze wzorcem. Warto dodać, że mężczyźni wolą nieco obfitsze w kształtach kobiety, niż wydaje się kobietom, za to kobiety wolą szczuplejszych mężczyzn, niż oni sami sądzą [Moscovici, 1998: 536].

Z wiekiem słabnie jednak tendencja do monitorowania własnego ciała pod względem wagi, maleje lęk związany z wyglądem oraz skłonność do zaburzeń odżywiania. Zmienia się także nieco ideał kobiecego ciała. Starszym kobietom bardziej podobają się nieco cięższe sylwetki niż młodszym. Dla osób starszych, tj. około 50. roku życia, w porównaniu z młodszymi ważniejsza dla ich dobrostanu psychicznego staje się sprawność fizyczna

niż własny wygląd [Głębocka, Kulbat, 2005: 16]. Zapewne jest to jeden z powodów, dla których z czasem wygląd partnerów przestaje być tak istotny, jak na początku związku.

Jeśli więc mówimy o roli atrakcyjności fizycznej w małżeństwie, trzeba wskazać na jej kluczowe znaczenie w początkowym etapie budowania związku, przy czym nie tylko atrakcyjności jako takiej, obiektywnie pojętej (zwłaszcza w odniesieniu do kobiet), lecz także, a może raczej przede wszystkim, samooceny partnerów w kwestii wizerunku ich ciała. Można powiedzieć, że atrakcyjność ma tu swój podwójny wymiar – obiektywnej atrakcyjności partnerów i ich ocen zarówno w odniesieniu do samych siebie, jak i do siebie nawzajem. Istotny jest tu ten aspekt wzajemności. Stanowi ona ważny wyznacznik atrakcyjności. Mamy bowiem skłonność do odwzajemniania podziwu [Rathus, 2004: 538]. Tym bardziej więc należy podkreślić rolę wzajemnej akceptacji i afirmacji ciała współmałżonków.

Warto przy tym zwrócić uwagę na kwestię wrażliwości kobiet na wszelkie uwagi dotyczące ich ciała. Podkreśla się rolę partnera w tej kwestii. Wskazać należy zarówno na znaczenie uwag krytycznych, jak i, a właściwie przede wszystkim, pozytywną rolę wszelkich komentarzy potwierdzających akceptację ciała partnerki i schlebiających jej. Ten pozytywny przekaz jest istotny dla tworzonego przez kobietę wizerunku ciała, jej dobrostanu psychicznego, a także dla dobra związku [Rathus, 2004: 20–24]. To samo dotyczy wyrażania przez kobietę akceptacji dla ciała mężczyzny. Biorąc pod uwagę, że presja społeczna związana z wizerunkiem dotyka dziś także mężczyzn (a jej działanie może być dotkliwe, bo przywykli oni przez lata, że nie są rozliczani ze swojego wyglądu), warto uwzględnić ten aspekt we wzajemnej relacji. Jak wykazały badania, pozytywne myślenie

o sobie (a nie krytyczne), podbudowane pozytywną opinią partnera, zwiększa prawdopodobieństwo aktywnego dbania o własny wygląd [Lipowska, Lipowski, 2006: 399; Lipowski, 2006].

Do kwestii wyglądu odnosi się także realizacja potrzeby bezpieczeństwa w małżeństwie. Ważne jest, aby każde z małżonków miało przekonanie, że niezależnie od tego, jak wygląda dziś i jak będzie wyglądać w przyszłości, czuło się bezpiecznie i wiedziało, że jest i będzie kochane. Naturalny bowiem dla długotrwałego związku jest spadek atrakcyjności [Nęcki, 1990: 281]. W udanej relacji każda osoba posiada przekonanie o własnej wartości [Giddens, 2001: 58, 129], także w odniesieniu do swojego ciała.

Oczywiście atrakcyjność fizyczna to niejedyny ważny wymiar relacji małżeńskiej. Jak zauważa Nęcki [1990: 140], rola wyglądu fizycznego jest największa w pierwszym stadium budowania związku, „później dochodzą do głosu inne czynniki, przesłaniając znaczenie fizycznej atrakcyjności. Jednak przez cały czas trwania kontaktów wygląd utrzymuje się w roli jednej z determinant postaw interpersonalnych, nie tracąc swego znaczenia, mimo iż zgodność postaw czy spójność oczekiwań związanych z wzajemnymi rolami bez wątpienia jest ważniejsza”. Co więcej, „[...] nawet w późnej starości wolimy być ładni i kontaktować się z ludźmi ładnymi niż brzydkimi” [Nęcki, 1990: 140].

Oceniając atrakcyjność partnera, uwzględnia się także inne cechy niż wygląd fizyczny, m.in.: cechy osobowości, dojrzałość, opiekuńczość, zaradność, inteligencję, które są niezwykle ważne dla powodzenia związku [Braun-Galkowska, 1985; Ryś, 1993]. Nęcki w cytowanych już badaniach wskazuje na pewne różnice, które pojawiają się tu między osobami atrakcyjnymi i nieatrakcyjnymi. Ładne kobiety wymagają od swojego partnera ciekawej osobowości, inteligencji, zaradności, sprawności seksualnej

i oczywiście urody. Mniej ładne panie oczekują raczej inteligencji, dojrzałości, opiekuńczości i delikatności. Urodzie przypisują mniejsze znaczenie. Atrakcyjni panowie oczekują od swojej partnerki głównie urody, seksowności i wdzięku, rzadziej także inteligencji i ciekawej osobowości. Panowie nieatrakcyjni szukają kobiety otwartej, szczerej, tolerancyjnej, wesołej, gospodarnej, wrażliwej i czulej, ale też niebrzydkiej [Nęcki, 1990: 157–160]. Ponadto, szczególnie w ocenie atrakcyjności mężczyzn, istotne okazują się: status społeczny, zasoby majątkowe i posiadanie władzy [Etcoff, 2000: 112].

Mówiąc o małżeństwie, trzeba pamiętać więc o szerokim znaczeniu atrakcyjności, która poza wyglądem fizycznym ujmuje wiele innych, ważnych dla związku aspektów. Wydaje się, że zwłaszcza po wielu latach wspólnego pożycia nawet samym małżonkom byłoby trudno oddzielić atrakcyjność fizyczną partnera/partnerki od jego/jej innych walorów. Do głosu dochodzi tu także kwestia uczuć łączących małżonków. „Badania pokazują, że to, czy lubimy daną osobę, wpływa na to, jak bardzo wydaje nam się ona atrakcyjna fizycznie” [Aronson, Wilson, Akert, 1997: 416]. Jeśli tak, to tym bardziej miłość sprawia, że osoba kochana staje się w oczach współmałżonka piękna. I odwrotnie – to, że jest się osobą lubianą i kochaną, ma wpływ na sposób myślenia o swojej atrakcyjności [Aronson, Wilson, Akert, 1997: 416]. Z pewnością jednak trzeba mieć na uwadze zindywidualizowane pojmowanie miłości i różne jej poziomy na kolejnych etapach trwania związku.

Trzeba też zauważyć, że koncentracja na dążeniu do piękna i doznawania dzięki niemu przyjemności może stanowić istotne zagrożenie dla związku, m.in. ze względu na możliwe przecenianie walorów estetycznych związanych z wyglądem własnym i/lub partnera. Jeśli przyjąć, że wygląd jest dziś tak bardzo ważny, że

bycie pięknym i posiadanie pięknej żony czy przystojnego męża dodaje prestiżu, podnosi samoocenę, dostarcza wrażeń zmysłowych, a więc przyjemności, to istnieje duże ryzyko rezygnacji ze związku, gdy partner/partnerka utraci swój czarujący wygląd (choćby na skutek choroby czy upływu czasu) lub pojawi się inna, bardziej atrakcyjna osoba.

Zauważa się także, że atrakcyjność kształtuje pozycje partnerów w związku, a co za tym idzie osoby mniej ładne są bardziej narażone na zdrady i porzucenie przez osoby bardziej atrakcyjne. Natomiast osoby będące w związku tymi bardziej atrakcyjnymi niż ich partner/partnerka mogą czuć się niedowartościowane, deklarują też często niższe poczucie szczęścia w małżeństwie, częściej więc mogą wchodzić w relacje z innymi osobami sprzyjające zdradzie [Łopacka-Sęczyk, Machaj, 2009: 9]. Z drugiej strony lęk przed utratą partnera/partnerki skłania do wysiłku i podejmowania działań [Giddens, 2001: 58], także w trosce o własny wygląd, ale przede wszystkim o jakość relacji. Dlatego też kluczowe jest tu właśnie pojmowanie przez partnerów miłości i trwałości związku, a także rola, jaką oni sami przypisują atrakcyjności.

4. Atrakcyjni kochankowie

Atrakcyjność fizyczna odgrywa także ważną rolę w obszarze seksualności. Seksualność to dość ogólny termin odnoszący się do zachowań seksualnych, aktywności i satysfakcji seksualnej, identyfikacji i ról płciowych, a także orientacji seksualnej i erotyzmu [Lew-Starowicz, 2010: 25–33]. Jest ona też integralną częścią związków intymnych, czynnikiem skłaniającym ludzi do budowania więzi [Imieliński, 1986; Grabowska, 2014: 170]. Zaangażowanie

seksualne partnerów jest ściśle związane z ich więzią uczuciową. Im głębsza, pełniejsza jest relacja uczuciowa, tym większe jest ich zaangażowanie seksualne i w efekcie przynoszące większą satysfakcję [Rostowski, 1987]. Kluczowym zagadnieniem w tym obszarze jest poziom zadowolenia seksualnego. Analiza raportów dotyczących poziomu satysfakcji seksualnej przeprowadzona przez Magdalenę Grabowską [2014: 174] wykazuje, że poziom zadowolenia w tej sferze jest wysoki. Podobne wnioski z badań na ten temat przedstawia Antonina Ostrowska [2002: 186]. Istotnymi zmiennymi są tu wiek małżonków i staż związku, które wyznaczają zmiany jakościowe i ilościowe, przy czym staż związku okazuje się szczególnie ważny. Im dłużej partnerzy są razem, tym bardziej ich aktywność seksualna maleje. Ma on także wpływ na przejawianie inicjatywy seksualnej. Początkowo leży ona raczej po stronie mężczyzny, z czasem przestaje być ich domeną [Grabowska, 2014: 174-176].

Sfera seksualna w małżeństwie zawsze jest powiązana z innymi jego sferami funkcjonowania, które wywierają na siebie wpływ. „Współzycie seksualne staje się źródłem doznań i przeżyć nieprzekazywalnych w sferze kontaktu werbalnego – wzbogaca więc więź między partnerami; realizuje pragnienie wejścia w świat drugiego człowieka, jest tego wyrazem, a równocześnie znakiem. Wyzwala także poczucie fascynacji odmiennością psychofizyczną partnera, jest komunikacją męskości i kobiecości w istotnym wymiarze. Współzycie tworzy więź i świadomość wspólnoty, przez co poszerza granice egzystencji i widzenia świata” [Ryś, 1993: 48]. Satysfakcja z udanego pożycia seksualnego pogłębia relacje małżeńskie i przyczynia się do wysokiej oceny stopnia satysfakcji ze związku [Braun-Gałkowska, 1985: 39; Ryś, 1993: 52].

Wśród czynników mających kluczowe znaczenie dla aktywności i satysfakcji seksualnej podkreśla się samoocenę partnerów w zakresie ich atrakcyjności seksualnej. Atrakcyjność ta bywa definiowana dość ogólnie, najczęściej jako „zespół cech wywołujących zainteresowanie partnera”, a w języku potocznym jako seksowność [Grabowska, 2011: 57; por. Lew-Starowicz, 1999]. Zazwyczaj jest ona powiązana więc z atrakcyjnością fizyczną. W wielu kulturach zwraca się pod tym względem uwagę na wygląd fizyczny osoby, zapach ciała czy głos [Giddens, 2004; Grabowska, 2011]. A zatem znów należy powrócić do znaczenia atrakcyjności fizycznej w związku małżeńskim, bo i w tym bardzo ważnym dla związku wymiarze odgrywa ona istotną rolę, ale i tu jest ona dwutorowa – jako obiektywnie pojęta atrakcyjność i jako samoocena dokonywana przez każde z małżonków.

Jak wynika z badań, samoocena w zakresie atrakcyjności seksualnej, podobnie jak atrakcyjności fizycznej, u kobiet jest powiązana ze zmienną wieku. Najbardziej krytyczne są wobec siebie młode kobiety (16–18 lat). Z wysoką oceną w okresie późnej dorosłości wiąże się wysokie poczucie własnej wartości oraz wysoki poziom ekstrawersji intensyfikujący kontakty społeczne i otwartość, także w obszarze zachowań seksualnych [Lipowska, Lipowski, 2006; Grabowska, 2011]. Jak zauważa Ostrowska, większość Polaków uważa siebie za atrakcyjnych kochanków, przy czym dbałość o walory ciała jest przede wszystkim domeną kobiet. Mężczyźni, zwłaszcza w starszej grupie wiekowej, mają tendencję do samozadowolenia w tym względzie, jednak wyrażenie maleje ono wraz z wiekiem. Warto przy tym nadmienić, że kobietom i mężczyznom w życiu seksualnym towarzyszą różne rodzaje lęków. Kobiety koncentrują się na obawie o niechcianą ciążę, a mężczyźni na swojej sprawności seksualnej, przy czym

niepowodzenia odbierają jako zagrożenie zarówno dla ich samooceny, jak i oceny dokonywanej przez partnerkę [Ostrowska, 2002: 166–186]. I tu również należy podkreślić znaczenie przeświadczenia jednostki o tym, że jest ona oceniana przez partnera jako osoba atrakcyjna [Grabowska, 2011: 64].

Warto zatem zachęcać małżonków do ciągłego dbania o własny wygląd i o ich relację seksualną. Ma to znaczenie dla ich związku, ale też dla zdrowia, przy czym jest tu wyraźne powiązanie między wszystkimi tymi płaszczyznami. „Zarówno zdrowie, atrakcyjność fizyczna, jak i określona świadomość swojego ciała mają istotny wpływ na życie seksualne. Co więcej, zależność ta wydaje się mieć charakter dwukierunkowy. Coraz więcej źródeł wskazuje, że udane satysfakcjonujące życie seksualne jest istotnym składnikiem dobrego samopoczucia i zdrowia, a wiedza potoczna podpowiada, że wpływa ono korzystnie także na urodę i motywuje do dbania o nią” [Ostrowska, 2002: 159].

Atrakcyjność seksualną, podobnie jak fizyczną, trudno jest analizować w oderwaniu od innych ważnych czynników kształtujących życie seksualne w małżeństwie i zadowolenie z niego. Z badań przeprowadzonych wśród osób dorosłych wynika, że najważniejszymi czynnikami pozytywnie oddziałującymi są: namiętność, satysfakcja ze związku, intymność, samoocena w zakresie atrakcyjności seksualnej oraz potrzeby seksualnej gratyfikacji [Grabowska, 2011: 134]. I tu również zasadniczą płaszczyzną dla rozpatrywania tego typu zagadnień jest jakość relacji łączącej partnerów, a zwłaszcza doświadczanie miłości [Grabowska, 2011: 69–76]. Ponadto kluczowym wskaźnikiem zadowolenia z życia seksualnego i małżeńskiego jest wzajemne wsparcie emocjonalne. Jeśli dodać do tego mądrość i życiowe doświadczenie, stabilność emocjonalną, życzliwość oraz umiejętność komunikacji

i współdziałania, obraz udanych relacji małżeńskich, także w obszarze życia seksualnego, wydaje się pełny [Nęcki, 1990: 184].

5. Zakończenie

„Człowiek tworzy swoją tożsamość poprzez budowanie wizualnego image'u swojego ciała [...]” [Melosik, 2010: 19]. Tym samym małżeństwo stanowi związek dwóch tożsamości, dla których ciało jest ich wyrazem. Niewątpliwie więc atrakcyjność fizyczna ma ogromne znaczenie w małżeństwie. Ma ona jednak wiele wymiarów znaczeniowych. Można ją ujmować ze względu na ocenę atrakcyjności kobiety i mężczyzny (z uwzględnieniem znaczenia wzorców kulturowych, takich jak stereotypy i lansowane trendy modowe) i wtedy jej rola będzie największa w pierwszych etapach trwania związku. Można mówić o znaczeniu podtrzymywania atrakcyjności ciała w małżeństwie, wtedy razem z wyżej wymienionym wymiarem stworzy kontekst do analizy atrakcyjności seksualnej w związku. Można także, i należy, zwłaszcza w odniesieniu do małżeństwa, mówić o niej w połączeniu z innymi ważnymi dla relacji małżeńskiej czynnikami, takimi jak cechy osobowości, postawy, wartości itp. W zasadzie trudno, odnosząc się do małżeństwa, ujmować ją jako wyizolowany czynnik.

Niemniej, jakkolwiek by o atrakcyjności pisać – fizycznej czy seksualnej – należy podkreślić znaczenie jej subiektywnego postrzegania przez partnerów, tak w odniesieniu do siebie samych, jak i do siebie nawzajem oraz subiektywnie pojmowanego jej znaczenia dla związku. Chociaż znaczenie to jest opisywane obiektywnie w wielu dyscyplinach naukowych, wydaje się, że w dobie nadawania indywidualnych znaczeń niemal wszystkim ważnym

dla człowieka pojęciom także i te nie ustępują tym tendencjom społecznym. Pozostaje mieć nadzieję, że właśnie ten zindywidualizowany sposób pojmowania atrakcyjności będzie formą pozytywnych zmian wobec aktualnych problemów związanych z lawinowym spadkiem zadowolenia z własnego wyglądu przy jednoczesnym, zawrotnym wręcz, powszechnym wzroście znaczenia atrakcyjności ciała i jednocześnie coraz mniej realistycznych oczekiwań wobec własnego ciała.

Bibliografia

- Arcimowicz K. (2008), *Przemiany męskości w kulturze współczesnej*, w: M. Fuszara (red.), *Nowi mężczyźni? Zmieniające się modele męskości we współczesnej Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Trio, s. 21–60.
- Aronson E., Wilson T. D., Akert R. M. (1997), *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Bem S. (2000), *Męskość – kobiecość. O różnicach wynikających z płci*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Braun-Gałkowska M. (1985), *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Buczkowski A. (2005), *Spoleczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*, Kraków: Universitas.
- Daniel D., Pawłowski B. (2009), *Biologiczne znaczenie atrakcyjności twarzy*, w: B. Pawłowski (red.), *Biologia atrakcyjności człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 166–199.
- Etcoff N. (2000), *Przetrwają najpiękniejsi*, Warszawa: Wydawnictwo Cis i Wydawnictwo W. A. B.
- Eysenck H., Eysenck M. (1996), *Podpatrywanie umysłu*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens A. (2004), *Socjologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Głębocka A., Kulbat J. (2005), *Czym jest wizerunek ciała?*, w: A. Głębocka, J. Kulbat (red.), *Wizerunek ciała. Portret Polek*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, s. 9–28.
- Grabowska M. (2011), *Seksualność we wczesnej, średniej i późnej dorosłości. Wybrane uwarunkowania*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Grabowska M. (2014), *Seksualność w związkach małżeńskich*, w: I. Janicka, H. Liberska (red.), *Psychologia rodziny*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 167–184.
- Imieliński K. (1986), *Zarys seksuologii i seksiatrii*, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Lew-Starowicz Z. (2010), *Psychospołeczne podstawy seksualności*, w: Z. Lew-Starowicz, V. Skrzypulec (red.), *Podstawy seksuologii*, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, s. 25–33.
- Lew-Starowicz Z. (1999), *Słownik encyklopedyczny. Miłość i seks*, Wrocław: Wydawnictwo Europa.
- Lipowska M., Lipowski M. (2006), *Ocena własnej atrakcyjności przez kobiety w różnym wieku*, w: A. Chybicka, M. Kaźmierczak (red.), *Kobieta w kulturze, kultura w kobiecie. Studia interdyscyplinarne*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, s. 385–402.
- Lipowski M. (2006), *Rekreacja ruchowa kobiet jako zachowanie prozdrowotne – uwarunkowania a motywy uczestnictwa*, Gdańsk: Wydawnictwo AWFis.
- Łopacka-Sęczyk E., Machaj A. (2009), *Cechy atrakcyjnego partnera w percepcji młodych dorosłych*, „Przegląd Terapeutyczny”, 6–7. Pobrane z: www.ptt-terapia.pl [dostęp: 26.07.2019].
- Machaj A., Stankowska I. (2011), *Poczucie atrakcyjności seksualnej kobiet w wieku prokreacyjnym po przebyciu ciąży i okresu karmienia*, „Nowiny Lekarskie”, 80(5), s. 323–333. Pobrane z: www.nowinylekarskie.ump.edu.pl/uploads/2011/5/323_5_80_2011.pdf [dostęp: 3.08.2019].
- Mandal E. (2000), *Podmiotowe i interpersonalne konsekwencje stereotypów związanych z płcią*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

- Mandal E. (2003), *Kobiecość i męskość. Popularne opinie a badania naukowe*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Melosik Z. (2006), *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Melosik Z. (2010), *Tożsamość, ciało i władza w kulturze instant*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Ostrowska A. (2002), *Spojrzenie socjologa*, w: Z. Izdebski, A. Ostrowska (red.), *Seks po polsku. Zachowania seksualne jako element stylu życia Polaków*, Warszawa: Muza.
- Moscovici S. (1998), *Psychologia społeczna w relacji ja – inni*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Pawłowski B. (2009a), *Wysokość i długościowe proporcje ciała a atrakcyjność człowieka*, w: B. Pawłowski (red.), *Biologia atrakcyjności człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 66–109.
- Pawłowski B. (2009b), *Zakończenie. Atrakcyjność fizyczna człowieka jako multimodalny sygnał biologiczny*, w: B. Pawłowski (red.), *Biologia atrakcyjności człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 293–304.
- Rathus S. A. (2004), *Psychologia współczesna*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Rostowski J. (1987), *Zarys psychologii małżeństwa*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ryś M. (1993), *Psychologia małżeństwa. Zarys problematyki*, Szczecin: Szczecińskie Wydawnictwo Archidiecezjalne.
- Szlendak T. (2009), *O naskórkowej (lub kosmetycznej) przemianie męskości*, w: M. Sikorska (red.), *Być rodzicem we współczesnej Polsce. Nowe wzory w konfrontacji z rzeczywistością*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 62–76.
- Szymonik-Kostrzewa A. (2016), *Co oznacza atrakcyjność fizyczna? Dyskusja o definicjach i ujęciach*, „Roczniki Psychologiczne”, 19(1), s. 43–57. Pobrane z: www.kul.pl/files/1024/Roczniki_Psychologiczne/2016/1/s._43-57.pdf [dostęp: 20.07.2019].

Physical and sexual attractiveness in marriage

Abstract

In a world saturated with the pursuit of beauty and pleasure, in which the human body should be simply perfect, appearance has become not only an important element of identity, but a task to be performed, from which the individual will be socially accountable. Until now, the pressure of beautiful appearance concerned mainly women and the highest standards are set for women in this regard. Today, however, the male body must meet high social requirements. Physical and sexual attractiveness are now valuable goods for which both men and women are able to pay a lot. The purpose of this study is to analyse the phenomenon of physical and sexual attractiveness in marriage. It is therefore important to find the answer to the question about the role of attractiveness in a relationship and its perception by women and men both of themselves and of their partners.

Andrzej Dakowicz

Psychotransgresyjna analiza sfery emocjonalnej małżonków o wyższym i niższym poziomie zadowolenia ze swojego związku

1. Wprowadzenie

Naturalnym oczekiwaniem małżonków jest wysoka jakość tworzonej przez nich relacji. Pojawiające się trudności, które obniżają poczucie zadowolenia z małżeństwa, bardzo często są impulsem do podjęcia pracy nad wzajemną relacją. W wielu przypadkach podjęty wysiłek prowadzi do wzrostu satysfakcji z tworzonego związku [Sternberg, 2001a: 247–252], ale bywa też i tak, że małżonkowie sami nie są w stanie uporać się z napotkanymi problemami. Mogą wówczas zwrócić się z prośbą o pomoc do osób zaufanych ze swojego środowiska lub skorzystać z oferty profesjonalistów w tej dziedzinie [Ładyżyński, 2017: 206]. Niestety nie zawsze daje to pożądane efekty i dochodzi do separacji lub rozwodu [Błazek, 2014: 464].

Spadek satysfakcji małżeńskiej nie jest zjawiskiem skokowym, lecz trwa w czasie, coraz częściej staje się przedmiotem badań pozwalających na odkrycie i opisanie rządzących nim

prawidłowości [Jankowiak, 2007]. W zależności od przyjętej przez badacza koncepcji człowieka kładzie się szczególny nacisk na uwarunkowania związane z wczesnymi etapami rozwoju struktur psychicznych małżonków [np. Goldenberg, Goldenberg, 2006: 131–159], uwarunkowania związane z wpływem środowiska społecznego [np. Crane, 2004: 36–39] lub mechanizmy związane z odbiorem, przetwarzaniem i komunikowaniem treści we wzajemnych relacjach [np. Beck, 1996; Kratochvil, 2002: 77–88]. Nową propozycją wyjaśniającą mechanizmy relacji interpersonalnych jest skoncentrowany na zmianie i rozwoju psychotransgresjonizm, opracowany przez Józefa Kozielskiego [2007]. Autor wyjaśnia sposób funkcjonowania ludzkiej psychiki w oparciu o pojęcie granicy, zachowania ochronne i transgresyjne, a także proponuje nowe, sieciowe ujęcie struktury osobowości.

Ludzie mają skłonność do wyznaczania granic, które przekraczają, zmieniając swoją egzystencję. Według Masłowa [1990: 152] człowiek, dążąc do zaspokojenia najwyższej potrzeby samorealizacji, przejawia zdrową tendencję oddalającą go od obszaru psychopatologii. Podobnie proces rozwoju człowieka ujmują Maria Grzywak-Kaczyńska [1988: 18], zwracając uwagę na udział człowieka w swoim rozwoju polegający na poszerzeniu granic realizacji potrzeb rozwojowych, którym podporządkowane zostają potrzeby biologiczne.

Funkcjonowanie człowieka w świecie opiera się na wartościach materialnych, intelektualnych i duchowych. Ich niedobór zaburza homeostazę i skłania do podjęcia działań ochronnych (zachowawczych). W odniesieniu do małżeństwa będą to czynności związane z codziennym funkcjonowaniem, które pozwalają zachować zdrowie fizyczne i psychiczne, wzmacniają wiarę we własne siły i możliwości przystosowania się. Nie pozwalają

jednak na przekształcanie rzeczywistości, burzenie starych i budowanie nowych struktur, nie prowadzą do kształtowania ludzkiej osobowości [Kozielecki, 2017: 39]. Zachowania transgresyjne związane są z ekspansją, twórczością, dążeniem do zwiększenia władzy. Mają pewne cechy wspólne decydujące o ich swoistości oraz jednolitości. Charakteryzują się wykraczaniem poza dotychczasowe osobiste osiągnięcia oraz wzbogacaniem indywidualnego „być” i „mieć” o to, co do tej pory było transcendentne wobec jednostki. Podejmowanie działań transgresyjnych w małżeństwie stwarza okazje, aby poznać siebie, współmałżonka i lepiej zrozumieć otaczającą rzeczywistość. Otwiera to drogę ku temu, by w relacji małżeńskiej sprawniej posługiwać się nabytymi kompetencjami w rozpoznawaniu pojawiających się trudności, szukaniu ich przyczyn i podejmowaniu wspólnych działań zmierzających do ich przezwyciężenia, doświadczając przy tym wspólnie radości.

Skuteczność działań transgresyjnych małżonków jest tym większa, im wyższa jest potencjalna moc psychonów tworzących ich sieciową strukturę osobowości oraz siła powiązań między nimi. Dzięki temu tworzą sprawnie działające sieci, zdolne efektywnie funkcjonować w nieustannie zmieniającej się rzeczywistości życia małżeńskiego. Psychony (poznawczy, instrumentalny, motywacyjny, emocjonalny i osobisty) to względnie trwałe i równoważne składniki psychiczne [Kozielecki, 2007: 123–141]. Psychon poznawczy zawiera wiedzę, m.in. na temat współmałżonka i życia małżeńskiego, poszerzając przestrzeń poznawczą, bez której trudno funkcjonować na co dzień. Psychon instrumentalny wpływa na to, jak małżonkowie wykonują codzienne zadania i jak rozwiązują nietypowe problemy. Jego istotnym elementem jest inteligencja, często rozumiana jako umiejętność radzenia sobie w nowych sytuacjach przy wykorzystaniu

własnych procesów umysłowych [Sternberg, 2001b: 368]. Sprawność w tej kwestii niewątpliwie wpływa na atmosferę życia małżeńskiego, gdzie pojawiające się problemy angażują małżonków do podjęcia wysiłków zmierzających do ich przezwyciężenia lub wywołują stan napięcia emocjonalnego prowadzącego do destrukcji. Psychon motywacyjny oparty jest na potrzebach funkcjonujących w przestrzeni czterech światów: materialnego – potrzeby witalne, poznawczego (symbolicznego) – potrzeby poznawcze, społecznego – potrzeby społeczne, wewnętrznego – potrzeby osobiste. Wymienione potrzeby uruchamiają proces motywacyjny, wyznaczają ogólny kierunek, podtrzymują go, wpływają na dokończenie czy przerwanie podjętych myśli lub czynów. Psychon emocjonalny składa się z trwałych układów neurofizjologicznych i psychicznych generujących stany, procesy emocjonalne, afekty i nastroje, którym towarzyszą zmiany somatyczne, charakterystyczna mimika twarzy i zachowania. Podejmowaniu aktów konstruktywnych, które najczęściej mają charakter transgresyjny, sprzyja zjawisko pozytywnego przesunięcia afektywnego, polegającego na tym, że większą, korzystną rolę odgrywają uczucia pozytywne niż negatywne [Kozielecki, 2007: 135]. Psychon osobisty stanowi głęboką strukturę neurofizjologiczną, psychiczną i duchową, zawierającą treści egzystencjalno-tożsamościowe dotyczące danej osoby. Są one zakodowane w świadomych przekonaniach i w prawie niewyraźnych stanach świadomych, zwanych poczuciami. Najważniejsze z nich to przekonanie (poczucie): o własnym istnieniu jako osoby i bytu sprawczego, o afirmacji świata, o własnej jedności i integralności, o swojej ciągłości, o niepowtarzalności własnej osoby.

Dynamiczna sieć psychonów wpływa na kierunek życia, jego unikatowość oraz spójność, stałość w rozmaitych sytuacjach

i w różnym czasie. Wewnątrz psychonów, jak i między nimi, znajdują się powiązania umożliwiające przepływ informacji i energii, dzięki czemu osobowość funkcjonuje jako pewna całość posiadająca poczucie tożsamości i zdolność wchodzenia w interakcje ze środowiskiem. Wśród nich najbardziej istotne są bliskie relacje interpersonalne, których charakter bezpośrednio wpływa na jakość życia.

Celem prezentowanych badań jest analiza sfery emocjonalnej małżonków różniących się poziomem zadowolenia ze swojego związku. Biorąc pod uwagę strukturę osobowości w ujęciu psychotransgresyjnym, skupiono się na dwóch psychonach, które odwołują się do jej warstwy emocjonalnej – poznawczym, zawierającym m.in. wiedzę na temat współmałżonka w aspekcie uczuciowym, i emocjonalnym, generującym różnorodność emocji, które modyfikują zarówno życie osobiste, jak i relacje z innymi.

Ponieważ sfera emocjonalna stanowi istotny element struktury osobowości, problemy badawcze określono następująco: Czy osoby o wyższym i niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa różnią się zakresem wiedzy na temat sfery emocjonalnej współmałżonka? Czy występują różnice związane z przesunięciem afektywnym u małżonków o wyższym i niższym poziomie zadowolenia ze swojego związku?

Zaprezentowana powyżej psychotransgresyjna analiza dotycząca istotnego znaczenia sfery emocjonalnej w sieciowej strukturze osobowości skłania ku sformułowaniu następujących hipotez badawczych:

H1: Żony o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa mają bogatszą wiedzę na temat sfery emocjonalnej swojego męża niż żony o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa.

H2: Mężowie o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa mają bogatszą wiedzę na temat sfery emocjonalnej swojej żony niż mężowie o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa.

H3: Żony o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa charakteryzują się większym pozytywnym przesunięciem afektywnym niż żony o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa.

H4: Mężowie o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa charakteryzują się większym pozytywnym przesunięciem afektywnym niż mężowie o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa.

Weryfikacja powyższych hipotez pozwoli na określenie ewentualnej zależności pomiędzy jakością sfery emocjonalnej, będącej istotnym elementem struktury osobowości małżonków, a zadowoleniem z tworzonych przez nich związków.

2. Metodologia badań

Dobór badanych małżeństw oraz narzędzi pomiaru poziomu zadowolenia z małżeństwa i specyfiki sfery afektywnej małżonków został powiązany z teoretycznymi założeniami operacyjnymi biorącymi pod uwagę główne idee psychotransgresjonizmu.

Pary małżeńskie, pochodzące z różnych środowisk, dobierano według kryteriów losowych¹, korzystając z pośrednictwa zakładów pracy i szkół wyższych. Badania przeprowadzono w okresie od lutego 2010 r. do kwietnia 2011 r. wśród par małżeńskich mieszkających w Białymstoku i jego najbliższych okolicach. Objęto nimi 200 par będących w pierwszym

¹ Informacje o doborze próby, w tym o operacji, znajdują się u autora tekstu.

formalnym związku małżeńskim z minimum 5-letnim stażem, posiadających wykształcenie średnie lub wyższe, aktywnych zawodowo i pełniących funkcje rodzicielskie. Przyjęcie powyższych kryteriów zmierzało ku jak największemu ujednoliceniu grupy badanych małżeństw, aby zminimalizować modyfikujący wpływ na sferę afektywną innych zmiennych niż kontrolowana zmienna niezależna – poziom zadowolenia badanych małżonków ze swojego związku. Na podstawie wyniku uzyskanego w Kwestionariuszu Dobranego Małżeństwa [Plopa, 2005: 104–106] wyodrębniono grupę 100 żon i grupę 100 mężów o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa oraz grupę 100 żon i grupę 100 mężów o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa. Szczegółowe dane na temat badanych małżonków zawiera tabela 1.

Tabela 1. Charakterystyka badanych małżonków

Wybrane cechy		Typy badanych małżonków			
		ŻW (n = 100)	ŻN (n = 100)	MW (n = 100)	MN (n = 100)
Stopień zadowolenia z małżeństwa		142,6	117,8	140,4	118,1
Wiek		36,1 roku	36,7 roku	37,5 roku	37,8 roku
Staż małżeński		11,9 roku	12,9 roku	12,2 roku	12,6 roku
Wykształcenie	Wyższe	86 (86%)	76 (76%)	74 (74%)	73 (73%)
	Średnie	14 (14%)	24 (24%)	26 (26%)	27 (27%)
Liczba posiadanych dzieci	Jedno	37 (37%)	35 (35%)	30 (30%)	43 (43%)
	Dwoje	39 (39%)	56 (56%)	50 (50%)	43 (43%)
	Troje	18 (18%)	9 (9%)	15 (15%)	13 (13%)
	Czworo	4 (4%)	–	3 (3%)	1 (1%)
	Pięcioro	2 (2%)	–	2 (2%)	–

Uwaga. ŻW – żony o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa; ŻN – żony o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa; MW – mężowie o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa; MN – mężowie o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa.

Źródło: badania własne.

Psychon poznawczy zapewnia orientację w świecie, pozwala zrozumieć skomplikowane relacje ja – inni oraz dostarcza wiedzy o własnej osobie [Kozielecki, 2007: 126–128]. W przypadku relacji małżeńskiej, która stanowi szczególnie bliski związek interpersonalny, znaczenia nabiera wiedza małżonków o sobie nawzajem. Operacjonalizując psychon poznawczy, skupiono się na czterech obszarach wiedzy o współmałżonku: ogólnym, uczuciowym, zadaniowym i wartości [Piasecka, 2003: 78–88]. Nieustanna aktualizacja owej wiedzy daje szansę autentycznego poznania współmałżonka i podjęcia działań adekwatnych do jego oczekiwań. Ponieważ poruszany problem badawczy dotyczy warstwy emocjonalnej badanych, w prezentowanym opracowaniu zostanie poddany analizie obszar wiedzy o sobie małżonków w zakresie sfery uczuciowej. Generalnie chodzi o znajomość świata uczuć, sposobów reagowania i przeżywania emocji pojawiających się w sytuacjach życiowych, unikanie zachowań destrukcyjnych oraz podejmowanie zachowań wspierających współmałżonka, co najczęściej prowadzi do rozwiązań konstruktywnych, tworzących dobry klimat emocjonalny wzajemnej relacji.

Nawiązując do czterech obszarów wiedzy, utworzono Kwestionariusz Wiedzy o Współmałżonku [Dakowicz, 2012a: 53]. W pierwszej części badania małżonkowie odpowiadali na pytania kwestionariuszowe, zgodnie z posiadaną wiedzą, na temat swojego współmałżonka, w drugiej – na te same pytania odnośnie do siebie. Porównanie obu list oraz stwierdzenie liczby zgodnych odpowiedzi dało wymierny wynik poziomu wiedzy na temat współmałżonka w obszarze czterech badanych sfer.

Psychon emocjonalny, generując różnorodne emocje, odgrywa istotną rolę w kształtowaniu dynamiki związków małżeńskich. Ponieważ podejmowaniu działań transgresyjnych

sprzyjają bardziej uczucia pozytywne niż negatywne, w operacjonalizacji psychonu emocjonalnego skupiono się na wymiernym ujęciu przesunięcia afektywnego, wykorzystując do tego celu dyferencjał semantyczny [Babbie, 2004: 192–193]. Wybrano po trzy pojęcia dotyczące czterech podstawowych obszarów życia ludzkiego, znaczących dla badanych małżonków: 1. egzystencjalnego, np. zdrowie; 2. rodziny pochodzenia, np. ojciec; 3. rodziny aktualnej, np. mieszkanie; 4. pracy, np. firma. Badani na siedmio-stopniowej skali, pomiędzy skrajnościami: ciepłe – zimne, brzydkie – ładne, ciekawe – nieciekawe, smutne – radosne, zaznaczali, jak się im one kojarzą. Sumując zaznaczone przez badanych wybory, można określić, jaki kierunek przesunięcia afektywnego ich charakteryzuje: pozytywny, neutralny czy negatywny [Dakowicz, 2012b: 84]. Zgodnie z założeniami psychotransgresjonizmu im większe jest pozytywne przesunięcie afektywne, tym większa jest potencjalna moc psychonu emocjonalnego, który ostatecznie swoją siłą wzmacnia funkcjonowanie sieciowej struktury całej osobowości.

Otrzymane wyniki opracowano statystycznie, obliczając wartość testu *t*-Studenta dla porównywanych grup małżonków o wyższym i niższym poziomie zadowolenia ze swojego związku przy użyciu programu komputerowego SPSS 25.0 PL for Windows [Cypryńska, Bedyńska, 2013: 179–185].

3. Wyniki badań

W obszarze wiedzy o swoim współmałżonku w zakresie sfery uczuciowej obie grupy badanych żon uzyskały wyniki powyżej średnich (tabela 2). Wiedza żon o wyższym poziomie zadowolenia ze związku dotycząca sfery uczuciowej swoich mężów jest

zdecydowanie bogatsza niż wiedza żon o niższym poziomie zadowolenia ze związku – $t(198) = 3,82; p < 0,001$.

Tabela 2. Wiedza o mężu a poziom zadowolenia ze związku

Sfery wiedzy o mężu	ŻW (n = 100)		ŻN (n = 100)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
Ogólna	6,31	1,63	6,17	1,66	0,60	n.i.
Uczuciowa	7,28	1,58	6,43	1,57	3,82	0,001
Zadaniowa	6,98	1,79	6,84	1,61	0,58	n.i.
Wartości	8,91	1,10	7,72	1,52	6,34	0,001
Razem	29,52	3,27	27,16	3,46	4,95	0,001

Uwaga. Jak przy tabeli 1. M – średnia, s – odchylenie standardowe, p – istotność statystyczna, n.i. – różnica nieistotna statystycznie.

Źródło: badania własne.

Podobnie badani mężowie w obszarze wiedzy o współmałżonce w zakresie sfery uczuciowej uzyskali wyniki powyżej średnich (tabela 3). Wiedza mężów o wyższym poziomie zadowolenia ze związku dotycząca sfery uczuciowej swoich żon jest zdecydowanie bogatsza niż wiedza mężów o niższym poziomie zadowolenia ze związku – $t(198) = 2,96; p < 0,003$.

Żony o wyższym i niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa istotnie różnią się między sobą pod względem specyfiki sfery afektywnej (tabela 4). Pozytywne konotacje emocjonalne żon o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa są zdecydowanie silniejsze niż żon o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa – $t(198) = 3,19; p < 0,002$. Natomiast konotacje emocjonalne negatywne żon o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa są zdecydowanie słabsze niż żon o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa – $t(198) = -3,15; p < 0,002$.

Podobna tendencja wystąpiła w przypadku konotacji emocjonalnych neutralnych – $t(198) = 2,01$; $p < 0,046$.

Tabela 3. Wiedza o żonie a poziom zadowolenia ze związku

Sfery wiedzy o żonie	MW (n = 100)		MN (n = 100)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
Ogólna	5,24	1,60	5,19	1,48	0,23	n.i.
Uczuciowa	7,12	1,44	6,49	1,57	2,96	0,003
Zadaniowa	6,85	1,68	6,85	1,58	0,00	n.i.
Wartości	8,91	1,18	8,17	1,56	3,79	0,001
Razem	28,12	3,41	26,70	3,34	2,97	0,003

Uwaga. Jak przy tabelach 1 i 2.

Źródło: badania własne.

Tabela 4. Wpływ poziomu zadowolenia ze związku na konotacje emocjonalne żon

Rodzaje konotacji	ŻW (n = 100)		ŻN (n = 100)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
Pozytywne	39,58	7,24	36,12	8,06	3,19	0,002
Neutralne	5,37	5,35	6,94	5,70	-2,01	0,046
Negatywne	3,05	4,19	4,94	4,31	-3,15	0,002

Uwaga. Jak przy tabelach 1 i 2.

Źródło: badania własne.

Różnice pomiędzy mężami o wyższym i niższym poziomie zadowolenia ze związku pod względem specyfiki sfery afektywnej wystąpiły w przypadku dwóch badanych rodzajów konotacji emocjonalnych (tabela 5). Pozytywne konotacje emocjonalne mężów o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa są zdecydowanie silniejsze niż mężów o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa – $t(198) = 3,37$; $p < 0,001$, natomiast

konotacje emocjonalne neutralne mężów o niższym poziomie zadowolenia z małżeństwa są zdecydowanie silniejsze niż mężów o wyższym poziomie zadowolenia z małżeństwa – $t(198) = -3,46; p < 0,001$.

Tabela 5. Wpływ poziomu zadowolenia ze związku na konotacje emocjonalne mężów

Rodzaje konotacji	MW (n = 100)		MN (n = 100)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
Pozytywne	40,77	6,48	37,52	7,16	3,37	0,001
Neutralne	4,58	5,10	7,07	5,08	-3,46	0,001
Negatywne	2,78	4,26	3,41	4,13	-1,06	n.i.

Uwaga. Jak przy tabelach 1 i 2.

Źródło: badania własne.

4. Wnioski

Potwierdziły się sformułowane na wstępie hipotezy zakładające większe bogactwo sfery emocjonalnej małżonków charakteryzujących się wyższym poziomem zadowolenia ze związku w porównaniu do małżonków o niższym poziomie zadowolenia ze związku.

Można przyjąć, że zarówno w przypadku żon, jak i mężów lepsza jakość relacji małżeńskiej związana jest z bogatszą, pełniejszą wiedzą na temat współmałżonka w zakresie sfery uczuciowej. Świadczy ona o podjętym wcześniej wysiłku, który w dużej mierze związany był z nastawieniem na poznanie świata uczuciowego partnera. Znajomość świata uczuć, sposobów przeżywania i reagowania na zdarzenia życiowe pozwala tak planować rozmowy i wszelkie działania, aby unikać sytuacji, które

mogą prowadzić do spięć, zadrażeń czy niepotrzebnych nieporozumień [Tannen, 1994: 370]. Połączenie w praktyce codziennego życia małżeńskiego umiejętnego prowadzenia dialogu ze względu na aspekt emocjonalny daje zwiększone prawdopodobieństwo budowania relacji małżeńskiej odpowiadającej obydwu stronom. Przyjęcie przez jednego z małżonków realnego punktu widzenia drugiego małżonka, co ma miejsce przy wyższym poziomie wiedzy w zakresie sfery uczuciowej, prowadzi do otwartości, wzajemnego zaangażowania w relację oraz pogłębia analizę bieżących problemów, nierzadko podnosząc jakość związku [Kaźmierczak, Rostowska, 2010: 110–124]. Komunikacja uczuć jest ważnym predyktorem ogólnego zadowolenia z małżeństwa [Wałęcka-Matyja, Szkudlarek, 2019: 69]. Wyższy poziom wiedzy małżonków z zakresu sfery uczuciowej stwarza większe szanse na efektywne przetwarzanie informacji z tego obszaru [Kafetsios, 2004: 129–145], zmniejsza ryzyko pojawienia się niepożądanych, destrukcyjnych zachowań i w konsekwencji wpływa na wzrost poczucia satysfakcji ze związku małżeńskiego [Kriegelewicz, 2005: 439]. Mamy tutaj do czynienia z formułowaniem dążeń i wybieraniem zadań przekraczających osobisty interes małżonka na rzecz współmałżonka, co jest jedną z istotnych cech dojrzałej osobowości [Oleś, 2011: 133]. Może być też tak, że wiedza dotycząca świata uczuć współmałżonka, zdobywana w trakcie wspólnego życia, np. poprzez wzrost sympatii, zwiększa poczucie zadowolenia z tworzonego związku, a z kolei większe zadowolenie ze związku sprawia, że małżonkowie chcą wiedzieć o sobie coraz więcej [Mandal, 2008: 76].

Na zadowolenie z małżeństwa korzystnie wpływa pozytywne przesunięcie afektywne. Jego pojawienie się tworzy klimat emocjonalny poprawiający samopoczucie i satysfakcję

z codzienności. Jeżeli pozytywne emocje w relacji małżeńskiej występują częściej, to mózg wytwarza specyficzne mediatory, które mogą stan poczucia zadowolenia małżonków wydłużać [Berridge, Kringelbach, 2011: 1–3]. Postępy badań nad ludzkim mózgiem umożliwiły odkrycie ważnych neuronalnych struktur warunkujących doznawanie pozytywnych stanów emocjonalnych, które związane są ze specyfiką jego funkcjonowania. Zalicza się do nich m.in. niektóre struktury śródmózgowia i brzusznej części prądkowia oraz przedniej wyspy. Istotne znaczenie w ujęciu strukturalnym i funkcjonalnym ma zróżnicowanie kory nadoczodołowej (OFC). Boczna tylna, starsza filogenetycznie i ontogenetycznie, jest bardziej związana ze stanami emocjonalnymi uzależnionymi od nagród cielesnych (np. erotycznych), natomiast boczna przednia kora nadoczodołowa odpowiedzialna jest za stany emocjonalne wywoływane nagrodami pojawiającymi się w późniejszym rozwoju filogenetycznym, które mają charakter społeczno-kulturowy. Chodzi w tym przypadku o nagrody powstające w wyniku wzbudzenia motywacji wewnętrznej, poprzez którą można wykazać się posiadanymi sprawnościami czy umiejętnościami [Sescousse, Redoute, Dreher, 2010: 13095–13104]. Przykładem umiejętności, która kształtuje pozytywny klimat emocjonalny i wpływa na wzrost satysfakcji z relacji małżeńskiej, jest inteligencja emocjonalna [Malouff, Schutte, Thorsteinsson, 2014: 53–66]. W przeciwieństwie do inteligencji klasycznej, która jest wrodzona, inteligencję emocjonalną można ciągle rozwijać. Jednym z istotnych elementów inteligencji emocjonalnej jest znajomość własnych emocji, którymi potrafi się zarządzać, oraz rozpoznawanie emocji u innych [Jaworowska, Matczak, 2001: 7]. Tym, co może sprzyjać adekwatnemu wyrażaniu własnych emocji i dostrzeganiu emocji

przeżywanych przez współmałżonka, jest aktywna świadomość polegająca na regularnym monitorowaniu wydarzeń w jego otoczeniu. Świeżość percepcji połączona z autorefleksją w przeciwieństwie do stereotypowego spostrzegania współmałżonka zmniejsza poziom zachowań konfliktowych, wyzwalających wiele negatywnych emocji i obniżających poczucie zadowolenia z tworzonego związku [Goleman, 1995: 33–45]. Aktywna świadomość niewątpliwie powiększa i aktualizuje samowiedzę współmałżonków, która według przeprowadzonych badań w połączeniu z ekstrawersją wpływa pozytywnie na odczuwaną satysfakcję z tworzonej relacji [Jones, Welton, Oliver, Thorburn, 2011: 357–361]. Jeżeli przy wyrażaniu stanów emocjonalnych dojdzie do nieporozumień, to ich pojawienie się może być bodźcem motywującym do poszukiwania uwarunkowań, które do tego doprowadziły, i w konsekwencji prowadzić do aktualizacji wiedzy współmałżonków na swój temat w zakresie tej sfery.

W kontekście przedstawionej analizy uzyskanych wyników badań rodzą się pytania, na które warto poszukiwać odpowiedzi. Czy zadowolenie ze związku małżeńskiego prowadzi do ubogacenia wiedzy małżonków o sobie nawzajem w sferze uczuciowej, czy też małżonkowie nabywający wiedzę o sobie nawzajem odnośnie do świata uczuć stają się bardziej zadowoleni ze swojego związku? Czy zadowolenie ze związku małżeńskiego generuje pozytywne przesunięcie afektywne, czy też małżonkowie charakteryzujący się pozytywnym przesunięciem afektywnym są bardziej zadowoleni ze swojego związku? Odpowiedzi na te pytania mogą stanowić istotne wskazania w skutecznym prowadzeniu terapii par małżeńskich, jak również mogą być bardzo pomocne w tworzeniu programów przygotowujących młodzież do podjęcia odpowiedzialnego życia w małżeństwie i rodzinie.

Bibliografia

- Babbie E. (2004), *Badania społeczne w praktyce*, przeł. W. Betkiewicz i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beck A. T. (1996), *Miłość nie wystarczy. Jak rozwiązywać nieporozumienia i konflikty małżeńskie*, przeł. A. Jankowski, Poznań: Media Rodzina.
- Berridge K. C., Kringelbach M. L. (2011), *Building a neuroscience of pleasure and well-being*, „Psychology of Well-Being”, 1, s. 1–3.
- Błażek M. (2014), *Rozwód jako sytuacja kryzysowa w rodzinie*, w: I. Janicka, H. Liberska (red.), *Psychologia rodziny*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 459–481.
- Crane D. R. (2004), *Podstawy terapii małżeństw*, przeł. L. Lewicka, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Cypryańska M., Bedyńska S. (2013), *Testy t-Studenta i ich nieparametryczne odpowiedniki*, w: S. Bedyńska, M. Cypryańska (red.), *Statystyczny drogowskaz 1. Praktyczne wprowadzenie do wnioskowania statystycznego*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno, s. 159–193.
- Dakowicz A. (2012a), *Wiedza na temat współmałżonka w małżeństwach zadowolonych i niezadowolonych ze swojego związku*, w: A. Mitręga, I. Jagoszewska (red.), *Komunikacja jako narzędzie (po)rozumienia we wspólnotach społecznych*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 49–58.
- Dakowicz A. (2012b), *Psychologiczna analiza małżonków o wysokim i niskim poziomie transgresji*, w: T. Rostowska, A. Lewandowska-Walter (red.), *Małżeństwo i rodzicielstwo a zdrowie*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 79–101.
- Goldenberg H., Goldenberg I. (2006), *Terapia rodzin*, przeł. M. Łuczak, M. Młynarz, K. Siemieniuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Goleman D. (1995), *Emotional intelligence*, New York: Bantam Books.
- Grzywak-Kaczyńska M. (1988), *Trud rozwoju*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

- Jankowiak B. (2007), *Problematyka jakości i trwałości relacji partnerskich w teorii i badaniach*, „Przegląd Terapeutyczny”, 3, s. 1–25.
- Jaworowska A., Matczak A. (2001), *Kwestionariusz Inteligencji Emocjonalnej INTE* N. S. Schutte, J. M. Malouffa, L. E. Hall, D. J. Haggerty'ego, J. T. Cooper, C. J. Goldena, L. Dornheim. Podręcznik, Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.
- Jones K. C., Welton S. R., Oliver T. C., Thorburn J. W. (2011), *Mindfulness, Spousal Attachment, and Marital Satisfaction: A Mediated Model*, „The Family Journal”, 4, s. 357–361.
- Kafetsios K. (2004), *Attachment and emotional intelligence abilities cross the life course*, „Personality and Individual Differences”, 37, s. 129–145.
- Kaźmierczak M., Rostowska T. (2010), *Percepcja relacji małżeńskich i poziom empatii partnerów a jakość życia*, w: T. Rostowska, A. Peplińska (red.), *Psychospołeczne aspekty życia rodzinnego*, Warszawa: Difin, s. 110–124.
- Kozielecki J. (2007), *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*, wydanie trzecie, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Kratochvil S. (2003), *Podstawy psychoterapii*, przeł. M. Czabak, E. Matuska, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Kriegelewicz O. (2005), *Inteligencja emocjonalna partnerów a zadowolenie ze związku i strategie rozwiązywania konfliktów w małżeństwie*, „Przegląd Psychologiczny”, 4, s. 431–452.
- Ładyżyński A. (2017), *Terapia jako forma pomocy rodzinie w powrocie do równowagi*, w: M. Parzyszek, M. Samorańska (red.), *Rodzina – wsparcie i pomoc*, Lublin: Wydawnictwo Episteme, s. 205–212.
- Malouff J. M., Schutte N. S., Thorsteinsson E. B. (2014), *Trait emotional intelligence and romantic relationship satisfaction: A meta-analysis*, „The American Journal of Family Therapy”, 42, s. 53–66.
- Mandal E. (2008), *Miłość, władza i manipulacja w bliskich związkach*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maslow A. H. (1990), *Motywacja i osobowość*, przeł. P. Sawicka, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

- Oleś P. K. (2011), *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Piasecka M. (2003), *Wiedza o sobie i wiedza o partnerze a ocena jakości małżeństwa*, w: I. Janicka, T. Rostowska (red.), *Psychologia w służbie rodziny*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 78–88.
- Płopa M. (2005), *Więzi w małżeństwie i rodzinie. Metody badań*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Sescousse G., Redoute J., Dreher J. C. (2010), *The architecture of reward value coding in the human orbitofrontal cortex*, „The Journal of Neuroscience”, 30, s. 13095–13104.
- Sternberg R. J. (2001a), *Miłość jest opowieścią*, przeł. T. Oljasz, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Sternberg R. J. (2001b), *Psychologia poznawcza*, przeł. E. Czerniawska, A. Matczak, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Tannen D. (1994), *Ty nic nie rozumiesz! Kobieta i mężczyzna w rozmowie*, przeł. A. Sylwanowicz, Warszawa: Wydawnictwo W. A. B.
- Wałęcka-Matyja K., Szkudlarek A. (2019), *Psychologiczne predyktory zadowolenia z bliskiego związku interpersonalnego. Rola komunikacji emocjonalnej*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio”, 2(38), s. 50–73.

Psychotransgressive analysis of the emotional sphere of spouses with a higher or lower level of satisfaction with their relationship

Abstract

Psychotransgression developed by Józef Kozielecki provides a new look on the functioning of human psyche. The mechanisms of close interpersonal relations, among which marriage has a special place, are explained based on the concept of protective and transgressive behaviours. Their effectiveness depends to a large extent on the dynamic spouses' personality structure, which is a network of five equivalent psychons: cognitive, instrumental, motivational,

emotional and personal. The emotional sphere, referring in its substance to the content of the cognitive and emotional psychon, is an important element of the personality structure. In the case of the cognitive psychon, the knowledge of one's spouse regards the world of feelings, whereas in the case of the emotional psychon it is associated with a positive affective shift. Spouses with a higher level of satisfaction with their relationship have a richer knowledge of each other regarding the emotional sphere than spouses with a lower level of satisfaction with their relationship. A similar relation occurs in the case of effective shift. Spouses with a higher level of satisfaction with their relationship are characterized by a much greater positive affective shift than the spouses with a lower level of satisfaction with their relationship.

Bogna Dowgiałło

Czy Francesca i Paolo musieli zginąć? Kulturowa dostępność wybranych skryptów zazdrości i zawiści

1. Wstęp

Trudno uwierzyć, że problematyka zazdrości i zawiści była długo nieobecna w polskiej socjologii. Najbliższa socjologicznemu ujęciu jest wydana w 2002 r. książka Zbigniewa Zalewskiego *Od zawiści do zemsty*, choć to lektura z zakresu psychologii społecznej. Socjologowie dopiero niedawno zajęli się emocjami. Do tej pory wątki dotyczące zawiści i zazdrości nieromantycznej były przemycane głównie pod pojęciem frustracji, czego wyrazem jest konstatacja Jana Szczepańskiego o Polsce jako „społeczeństwie sfrustrowanym” [za: Nowak, 1979].

Chociaż w potocznym rozumieniu zazdrość i zawiść jawią się jako cechy osobnicze (ktoś może mieć naturę zazdrośnika lub być zawistny), to socjologia emocji przekonuje, że można na nie spojrzeć w kategorii faktów społecznych zewnętrznych wobec jednostki. Podobna idea przyświeca koncepcji emocjonalnych scenariuszy [Wierzbicka, 1999], które przedstawiają

typowe wzory myślenia stanowiące bazę dla emocji określonego typu. Ponieważ określone sposoby myślenia mogą być kulturowo warunkowane, odczuwanie również może mieć podłoże społeczno-kulturowe.

Technika scenariuszy emocjonalnych (skryptów) jest szczególnie przydatna w sytuacji, kiedy pole semantyczne badanego pojęcia nazywającego emocję jest szerokie i obejmuje różne stany emocjonalne, które nie mają oddzielnych etykiet słownych. Wówczas, żeby doprecyzować, o jaki stan emocjonalny chodzi, warto posłużyć się skryptem danej emocji. Mimo że w tytule artykułu pojawia się nawiązanie do historii miłosnej, zazdrość romantyczna nie jest jego głównym wątkiem. Tytułowe pytanie ma raczej skierować uwagę czytelnika na fakt, że według socjologii emocji nawet najbardziej namiętne i nieprzewidywalne uczucia mogą być kulturowo umocowane i podlegać regulacjom społecznym.

W artykule skupiono się na trzech scenariuszach emocjonalnych odpowiadających skryptowi zazdrości o kogoś, skryptowi zazdrości o coś oraz skryptowi zawiści. W dalszej części pokazano, jak wybrane przeobrażenia kulturowe i społeczne, które dokonały się od wczesnej do późnej nowoczesności, znajdują odzwierciedlenie w kulturze emocji, a dokładniej w zmianach dostępności wspomnianych skryptów.

2. Skrypty: zazdrości o kogoś, zazdrości o coś i zawiści

Literatura i sztuka europejska pełne są przykładów zazdrości, której tłem jest miłość. W *Boskiej komedii*, kiedy Dante przekracza drugi krąg piekła, spotyka cienie kochanków Franceski da Rimini i Paolo Malatesty zabitych przez zazdrosnego męża.

Jest to para literacka o tyle niezwykła, że ich tragedia zdarzyła się naprawdę w trzynastowiecznej Italii, a losy kochanków, jako przykład zabójstwa z miłości, stały się inspiracją dla malarzy, pisarzy, rzeźbiarzy i kompozytorów okresu romantyzmu.

Zdaniem Gerroda Parrotta i Richarda Smitha [1993] warto skupić się na zazdrości romantycznej (*romantic jealousy*), ponieważ pozwala ona uchwycić specyfikę tego stanu jako takiego. Jak wynika z przeprowadzonych przez nich badań, zazdrość można uznać za reakcję obronną w sytuacji, w której zagrożona jest czyjaś własność lub inne dobro, którego nie chce się stracić [Parrot, Smith, 1993]. Tym dobrem jest często bliska osoba, stąd zazdrość i miłość wydają się emocjami, które mogą ze sobą współwystępować. Trudno jednak uznać miłość za wspólny mianownik wszystkich sytuacji, w których pojawia się zazdrość. Wydaje się, że w sformułowaniu „Kowalski zazdrości sąsiadowi nowego samochodu” to nie miłość jest przyczyną zazdrości, ale zagrożony status. Przyjmując, że samochód sąsiada wcześniej nie należał do Kowalskiego, trudno uznać, żeby Kowalski obawiał się, że go straci, ale może tu chodzić o utratę symboliczną. Ponieważ w naszej kulturze samochód bywa symbolem prestiżu, Kowalski słusznie niepokoi się, że jego status może ucierpieć (czyli jest zagrożony) przez nowy zakup sąsiada. Być może powinniśmy tu mówić raczej o zawiści niż zazdrości. Praktyka językowa podpowiada jednak użycie słowa „zazdrość”, czasownik „zawidzieć” nie funkcjonuje we współczesnej polszczyźnie.

W wielu językach znaczenia słów „zazdrość” i „zawiść” są trudne do odróżnienia [Zalewski, 2002: 69; Schoeck, 2012]. Według niektórych badaczy zajmujących się neurobiologią emocji zazdrość i zawiść dzieli cienka granica. Podejmujący się próby przedstawienia zazdrości jako emocji wtórnej widzą

w niej kompozycję emocji pierwotnych, takich jak zdziwienie, strach i smutek. Gdy strach, pod wpływem czynników sytuacyjnych, zostanie wyparty przez gniew, wtedy pojawia się zawiść [TenHouten, 2007: 200–228]. Według Arystotelesa zawiść to ból z powodu powodzenia innych, który łączy się z *phthonos* – destrukcyjnym dążeniem do zniszczenia przeciwnika, nawet kosztem własnej straty [Sanders, 2014].

Trzeba podkreślić, że mowa tu w zasadzie o etykietach, jakie nadaje się mniej lub bardziej specyficznym stanom pobudzenia fizjologicznego. Etykietowanie pozwala włączyć osobnicze reakcje psychosomatyczne w intersubiektywny świat znaczeń. Socjologia emocji skupia się na kulturze emocji, czyli na słownikach emocji, przekonaniach dotyczących emocji oraz na normach regulujących ich odczuwanie, ekspresję i przebieg [Gordon, 1989; Hochschild, 2009]. Jej rozwój rozpoczął się w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Asumpt do rozkwitu nowej subdyscypliny dał zwrot kognitywny, który pozwolił spojrzeć na emocje w kategoriach procesów świadomego przeżywania. Tym samym kartezjański dualizm emocji i rozumu ustąpił miejsca koncepcji „myślącego ciała” i emocji jako „ucieleśnionych myśli” [Rosaldo, 2012: 281–300]. Pojawiła się kategoria pracy nad emocjami, która oznaczała świadome dostosowywanie sposobów wyrażania i odczuwania emocji do obowiązujących w kulturze norm [Hochschild, 2009].

Połączenie emocji z myśleniem doskonale wykorzystuje stworzona przez Annę Wierzbicką [1999] formuła naturalnego metajęzyka semantycznego (*Natural Semantic Metalanguage*). Umożliwia on opisywanie emocji za pomocą scenariuszy poznawczych „myślę to, więc czuję to” sformułowanych przy użyciu prostych i uniwersalnych pojęć, które można odnaleźć

we wszystkich językach. Jest to metodologia stosowana przez Wierzbicką po to, żeby oddać lokalne znaczenia, które mogą być niezrozumiałe lub inaczej interpretowane przez odbiorców z innych kręgów kulturowych, posługujących się odmiennymi scenariuszami poznawczymi.

Wiadomo, że wiele subtelności umyka w przekładzie z jednego języka na drugi. Na przykład polskie słowo „zazdrość”, choćby ze względu na odmienny źródłosłów, nie do końca odpowiada swoim europejskim ekwiwalentom semantycznym. Hiszpańskie *celos* czy francuskie *jalousie* wywodzi się od greckiego *Zelos* (imienia boga rywalizacji i współzawodnictwa), od którego pochodzi polskie słowo „zelota”, które jednak oznacza gorliwca lub zapaleńca, a nie zazdrośnika. Co ciekawe, w języku czeskim, który podobnie jak polski należy do grupy języków słowiańskich, zazdrość to *žárlivost*, wyraz etymologicznie bliższy polskiej „żarliwości”, która lepiej niż „zazdrość” oddaje z kolei znaczenie słowa *zelos*. Nawet jednak w obrębie tego samego języka pojęcia „zazdrość” i „zawiść” mogą być rozmaicie rozumiane, dlatego w celu doprecyzowania, o jaką emocję chodzi, warto ustalić skrypt interesującej badacza emocji.

Wierzbicka [1999: 97–100] zestawia ze sobą scenariusze poznawcze *jealousy* i *envy*, żeby pokazać, na czym polega różnica w kognitywnej podstawie obu tych emocji. Według tej autorki [1999: 99] *jealousy* opisuje poniższy skrypt:

- (a) X coś poczuł, ponieważ X coś pomyślał
- (b) czasami jakaś osoba myśli o innej osobie:
- (c) „Chcę, żeby ta osoba czuła coś dobrego do mnie
- (d) Myślę, że ta osoba czuje coś dobrego do innej osoby niż ja
- (e) Nie chcę tego

- (f) Nie mogę o tym nie myśleć”
- (g) Kiedy jakaś osoba to myśli, ta osoba czuje coś złego
- (h) X poczuł coś takiego
- (i) ponieważ X pomyślał coś takiego jak to.

Wracając do historii Franceski, Paolo oraz zdradzonego męża, można przypuszczać, że Giovanni (mąż) chciał, żeby Francesca go kochała, pomyślał, że ona może kochać Paolo. Było to coś, czego bardzo nie chciał, a jednocześnie nie mógł o tym nie myśleć. Myślał więc i czuł coś złego. Według skryptu uwaga zdradzonego męża skupiła się głównie na niewiernej żonie i Giovanni czuł zazdrość o Franceskę.

Czy coś się zmieni, gdy w tej samej sytuacji uwaga męża skupi się na kochanku żony, a dokładnie na pewnej charakterystyce jego statusu? Przedstawiona poniżej emocja zorientowana na Paolo odpowiada zaproponowanemu przez Wierzbicką [1999: 98] skryptowi *envy*:

- (a) X coś poczuł, ponieważ X coś pomyślał
- (b) czasami jakaś osoba myśli o innej osobie:
- (c) „coś dobrego przytrafiło się tej innej osobie
- (d) to nie przytrafiło się mi
- (e) to źle
- (f) chcę, żeby taka dobra rzecz przytrafiła się mi”
- (g) kiedy osoba tak myśli, czuje coś złego.

Według tego ujęcia *envy* nie musi być tak intensywnym i negatywnym uczuciem, jak sugerowałoby polskie tłumaczenie *envy* jako „zawiść”. Kiedy na wieść o tym, że dziecko przyjaciół dostało się do znakomitego liceum, pojawi się myśl o naszym dziecku i choćby lekkie chwilowe obniżenie nastroju, to emocja, którą czujemy, odpowiada skryptowi *envy*. Zaproponowany przez Wierzbicką skrypt *envy* można porównać do polskiego skryptu

zazdrości o coś, natomiast skrypt *jealousy* do skryptu zazdrości o kogoś. Zazdrość o coś jest inaczej rozumiana i oceniana niż „bycie zawistnym”. To ostatnie sugeruje patrzenie na kogoś lub na coś „złym okiem”, wiąże się z rzucaniem uroku, użyciem czarów, a w nowoczesnym społeczeństwie z plotkowaniem lub stosowaniem przebiegłych strategii, które miałyby zaszkodzić innej osobie lub grupie [Foster, 1972].

Żeby oddać choćby w przybliżeniu spektrum stanów emocjonalnych, które w języku polskim odpowiadają polu semantycznemu zazdrości i zawiści, opisane powyżej skrypty należałoby uzupełnić o skrypt, który byłby ekwiwalentem scenariusza poznawczego emocji określanej w literaturze anglojęzycznym terminem *malicious envy* („złośliwa” *envy*). Niels van de Ven [2016], wspominając o tym, że w wielu językach istnieje rozróżnienie na łagodną i złośliwą *envy*, podaje przykład polskich terminów „zazdrość” i „zawiść”. Wydaje się więc, że słowo „zawiść” jest najbliższym znaczeniowym odpowiednikiem *malicious envy*. Proponowany skrypt zawiści (*malicious envy*) wyraża poniższa formuła:

- (a) X coś poczuł, ponieważ X coś pomyślał
- (b) czasami jakaś osoba myśli o innej osobie:
- (c) „coś dobrego przytrafiło się tej innej osobie
- (d) to nie przytrafiło się mi
- (e) to źle
- (f) nie chcę, żeby taka dobra rzecz przytrafiła się tej osobie”
- (g) kiedy osoba tak myśli, czuje coś złego.

Widać, że w tym skrypcie kluczowe jest to, do jakich działań motywuje opisany scenariusz emocji. Tu uwaga skupiona jest nie na aktorze, lecz na innym („nie chcę, żeby taka dobra rzecz przytrafiła się tej osobie”). W przeciwieństwie do skryptu

zazdrości o coś aktora nie interesuje to, czy dana rzecz przytrafi się jemu, ważne, aby ta dobra rzecz nie była udziałem innego.

Chociaż wyodrębnienie skryptów zazdrości o kogoś, zazdrości o coś i zawiści pozwala przynajmniej częściowo uporządkować pole semantyczne zazdrości i zawiści, to nie oznacza, że proponowane skrypty rozwiążą wszystkie problemy związane z opisem doświadczenia tych złożonych emocji. Dynamika emocji to skomplikowany proces angażujący wiele skryptów poznawczych. Kiedy samotna kobieta w obcym mieście spędza czas, spacerując, to na widok nieznajomej zakochanej pary mniej więcej w tym samym wieku i o podobnym statusie może odczuć zawiść, ale też zazdrość, smutek, radość lub inną emocję. Gdy zaś w jednym z zakochanych rozpozna swojego męża, najpewniej poczuje o niego zazdrość, ale może również odczuć gniew, rozczarowanie, może zazdrościć parze takiej relacji lub odczuć jeszcze inną emocję. Co więcej, procesy interpretacyjne i rola ważnych (w tym wyobrażonych) innych sprawiają, że skrypty zawiści i zazdrości mogą się na siebie nakładać. Gdy Kowalski kupi sobie luksusowy samochód, to amator motoryzacji może uznać, że Kowalski zadziera nosa, i poczuć zawiść, a jeżeli dodatkowo przyjdzie mu do głowy, że jego żona też może zainteresować się samochodem Kowalskiego, a przez to samym Kowalskim, to prawdopodobnie poczuje zazdrość o żonę (zazdrość o kogoś) i tym bardziej zazdrości Kowalskiemu nowego nabytku (zazdrość o coś).

3. Kulturowa dostępność skryptów

Przyjmując, że subiektywne stany emocjonalne są przynajmniej w części kształtowane przez obecne w kulturze scenariusze poznawcze, można się zastanowić nad kulturową dostępnością

skryptów zazdrości o kogoś zazdrości o coś i skryptu zawiści. Ponieważ wspomniane skrypty mogą w niektórych sytuacjach stanowić dla siebie alternatywę, można zadać pytanie o potencjalne, strukturalne przyczyny wyboru takiego, a nie innego skryptu. Dlaczego np. zamiast myśli „chcę, żeby ta osoba czuła coś dobrego do mnie” (otwarcie skryptu zazdrości o kogoś) pojawia się obserwacja „coś dobrego przytrafiło się tej innej osobie, to nie przytrafiło się mi” (otwarcie skryptu zazdrości o coś lub skryptu zawiści)? Wydaje się, że skrypt zazdrości o kogoś może stawać się coraz mniej dostępny. Opierając się na analizie artykułów prasowych z lat 1945–2005, Gordon Clanton [2006: 415–418] zauważa, że do lat sześćdziesiątych jedynie kobiety były zachęcane do kontrolowania zazdrości wobec męża, czyli „oszczędnego” korzystania ze skryptu. Natomiast mężczyźni mogli wciąż wykorzystywać proponowany w skrypcie scenariusz poznawczy, co było interpretowane jako wyraz ich miłości. Później, wraz z rewolucją seksualną i zmieniającą się pozycją kobiet, skrypt zazdrości o partnera zaczął być postrzegany jako opresywny. Od lat siedemdziesiątych zazdrość o partnera, zamiast w kontekście bliskiej i intymnej relacji, była coraz częściej przedstawiana w odniesieniu do patologii i przemocy, co mogło mieć wpływ na dostępność skryptu.

Powstrzymując się od moralnej oceny uczucia zazdrości, a jedynie przyjmując, że zazdrość o kogoś jest uczuciem wymagającym relacji osobowej, można zaryzykować stwierdzenie, że jest to uczucie „nienowoczesne”, które lepiej wpisywało się w stosunki typu wspólnotowego niż typu stowarzyszeniowego. Max Weber zauważa, że sprawne funkcjonowanie nowoczesnego państwa stało się możliwe dzięki biurokratyzacji, która zakłada eliminowanie elementów uczuciowych z załatwiania spraw urzędowych. „Bez względu na osobę” to również hasło rynku [Weber, 2002: 707].

W gospodarce wolnorynkowej zasada przeliczania rezultatów na zyski wymaga ograniczania osobistego zaangażowania przy jednoczesnym zaangażowaniu w rywalizację [Weber, 2002: 707–720]. Można zatem przyjąć, że nawet poza kontekstem organizacji biurokratycznej skrypt zazdrości o kogoś stanie się rzadziej stosowany niż pozostałe skrypty abstrahujące od bliskości relacji. Dodatkowo to, że pozostałe scenariusze opierają się na mechanizmie porównywania się z innymi (*social comparison*), może czynić je bardziej dostępnymi w kulturze nowoczesnej.

Porównywanie się z innymi stało się zasadą definiującą kulturę współczesną. U progu nowoczesności David Hume [2005: 447] zastanawiał się nad powodem „radości z cierpień i nieszczęść innych ludzi tam, gdzie nie doznaliśmy z ich strony żadnej obrazy ani krzywdy” i upatrywał przyczyny tego uczucia w iluzji, która zniekształca postrzeganie, a która jest wynikiem tendencji ludzkiego umysłu do opierania oceny na porównywaniu jednej rzeczy do drugiej. Pisał: „[...] rzadko sądzimy o rzeczach na podstawie ich wartości wewnętrznej, tworzymy sobie natomiast pojęcie o nich poprzez porównanie ich z innymi rzeczami: stąd wynika, że zależnie od tego, czy widzimy u innych większą albo mniejszą miarę szczęścia czy niedoli, musimy dokonywać oceny naszego stanu i doznawać w związku z tym przykrości albo przyjemności” [Hume, 2005: 451].

Zdaniem Hume’a ta reguła nie ogranicza się jedynie do optyki. Nie tylko obiekty fizyczne wydają się większe lub mniejsze, jeżeli zestawimy je odpowiednio z obiektami większymi lub mniejszymi; podobna zasada dotyczy oceny własnej sytuacji życiowej. W burzliwym świecie nowoczesnych przeobrażeń porównywanie się z innymi stało się kompasem własnej sytuacji życiowej.

Wraz z rozwojem nowoczesności obserwuje się demokratyzację porównywania się, co oznacza znikanie ograniczeń w ich dokonywaniu. Jeszcze w społeczeństwie feudalnym klasy niższe nie porównywały się do klas wyższych, ponieważ, jak to ujmował Pierre'a Bourdieu [2005], „miały poczucie własnego miejsca”. Tak więc, jak czytamy w monografii *Chłop polski w Europie i w Ameryce*, zawiść u chłopów wywoła chłop, a nie ktoś z innych klas społecznych [Thomas, Znaniecki, 1976: 8]. Chociaż złośliwe porównywanie występowało zawsze [Foster, 1972], jeszcze chłopstwo, a nawet Marksowska „klasa w sobie” nie przejawiały klasowego resentymentu. Inaczej rzecz się miała w przypadku mieszczaństwa. Maria Ossowska [1985] w książce poświęconej moralności mieszczańskiej wspomina „mściwą pretensję”, która brała się z monitorowania trajektorii życia innych i zestawiania z własnym [Ossowska, 1985: 226]. Klasa średnia jako klasa wewnętrznie niejednorodna i mobilna zdaje się być szczególnie owładnięta „paniką prestiżu” [Mills, 1965]. Opisywane przez Charlesa Wrighta Millsa [1965] amerykańskie „białe kołnierzyki” niestrudzenie porównywały się ze stojącymi wyżej i niżej na drabinie społecznej. Członkowie współczesnych społeczeństw klasy średniej mogą być zatem strukturalnie determinowani do dokonywania wzajemnych porównań. Wraz z transformacją ustrojową amerykańskie *keeping up with the Joneses* (porównywanie się z innymi i ciągła troska o to, żeby utrzymać podobny poziom życia co sąsiedzi czy znajomi) doczekało się polskiej wersji. Analizując mentalność Polaków końca XX w., Jadwiga Koralewicz i Marek Ziółkowski [2003: 244] zauważają, że „Polacy są społeczeństwem ustawicznie porównującym się”. Co ciekawe, nie było to jedynie porównywanie się z innymi. Porównywano czasy obecne do „lepszych”, minionych czasów małej stabilizacji, własny kraj – do krajów Zachodu, co nie

oznacza, że nie porównywano się do wygranych transformacji, czyli do tych, którym się powiodło [Koralewicz, Ziółkowski, 2003: 245].

Po transformacji ustrojowej porównywanie się w postaci kampanii reklamowych i wyborczych stało się naturalnym elementem dyskursu, wkroczyło do ikonosfery, a obecnie przybiera coraz bardziej zinstytucjonalizowane formy. Rankingi dawno wyszły poza kategorię sportu. Zabieganie o wysoką pozycję w ramach mnożących się kategorii (rankingi uniwersytetów, restauracji, lekarzy, atrakcji turystycznych, plebiscyty popularności itd.) stało się dziś podstawowym elementem zarządzania reputacją [Milinski, 2016]. Jednak do prawdziwego przyspieszenia procesu demokratyzacji porównywania się przyczyniły się nowe media. Porównywać się z innymi można dziś w dowolnym momencie i w dowolnym miejscu. Dzięki internetowi wzajemne porównywanie się zatacza coraz szersze kręgi, obejmujące nie tylko znajomych, lecz także nieznajomych z mediów społecznościowych. Wyłoniły się też nowe obszary, w ramach których porównywanie się między sobą jest możliwe. Przesunięcie granicy między tym, co prywatne, a tym, co publiczne, sprawiło, że dawniej niedostępna sfera życia prywatnego stała się areną konfrontacji. Według badań opublikowanych w 2013 r. [Krasnova, Wenninger, Widjaja, Buxmann, 2013] przeglądanie Facebooka wiąże się najczęściej z porównywaniem się w zakresie praktyk czasu wolnego, zwłaszcza dotyczy podróży i interakcji z innymi. Co więcej, dzięki zamieszczanym w internecie zdjęciom i nagraniom porównywanie uwzględnia nawet subtelne szczegóły, które offline mogłyby ująć uwagę, oraz przebiega w sposób metodyczny, niezakłócony i otwarty.

Jakie są skutki aktywacji takich, a nie innych skryptów? Wydaje się, że strukturalna trudność aktywizacji skryptu zazdrości o kogoś może pogłębiać procesy indywidualizacji, ponieważ

przesuwa akcent z „my” na „ja”. Kiedy przeglądając zdjęcia znajomych z Facebooka, zaczniemy porównywać ich życie towarzyskie z naszym, wywoła to inne uczucia i inne działania, niż gdybyśmy w podobnej sytuacji uruchomili myślenie w kategoriach zazdrości o kogoś. Wówczas mielibyśmy szansę odczytać informację: ta relacja jest ważna i warto o nią zabiegać. Gdy zaczniemy od porównywania się, a to okaże się dla nas niekorzystne, nasze myślenie może się rozwijać wedle scenariusza zazdrości o coś lub scenariusza zawiści.

Zdaniem Georga Fostera [1972] zjawisko porównywania może ogniskować się albo wokół osi konkurencji (*competitive axis*), albo wokół osi strachu (*fear axis*). Pierwszy przypadek sprzyja rozwinięciu skryptu zazdrości o coś, drugi zawiści. Różnica w skutkach jest taka, że skrypt zazdrości o coś może motywować do działań konstruktywnych, natomiast skrypt zawiści sprzyja działaniom destruktywnym ukierunkowanym na zniszczenie dobra, które jest przedmiotem zawiści.

Oś konkurencji (*competitive axis*) wiąże się z przyjęciem postawy sprawczej (*agency*). W przywoływanym wcześniej badaniu dotyczącym korzystania z Facebooka rozróżnia się korzystanie aktywne i bierne. Podczas gdy pasywne scrollowanie i podglądactwo wiąże się ze wzrostem frustracji i obniżeniem nastroju, komentowanie i aktywny udział w dyskusjach lub zamieszczanie własnych wpisów zdecydowanie zmniejsza negatywny wpływ mediów społecznościowych. Nawet w sytuacji porównywania się z innymi branie spraw w swoje ręce może współgrać z formułą „chcę, żeby taka dobra rzecz przytrafiła się mi” (element skryptu zazdrości o coś), natomiast postawa bierna może współgrać z formułą: „nie chcę, żeby taka dobra rzecz przytrafiła się tej osobie” (element skryptu zawiści).

Branie spraw w swoje ręce wydaje się bardziej prawdopodobne w warunkach pewności, że dostępne i dozwolone środki prowadzą do osiągnięcia założonego celu. Przekonania typu: „jeśli będę się więcej uczył, to pójdę na dobre studia” lub „jeśli napiszę petycję, to mogę mieć wpływ na sytuację społeczną” będą niewątpliwie rzadsze w społeczeństwie anomicznym, czyli takim, w którym kulturowe normy nie zapewniają realizacji kulturowych wartości [Merton, 2002]. Struktura anomiczna forsuje inny typ przystosowania i sprzyja poniekąd uzasadnionej podejrzliwości, która wiąże się z uogólnioną tendencją do posądzania tych, którym się powiodło, o łamanie norm i przepisów. Z drugiej strony podejrzliwość i nieufność łatwo wywołać. Narracje dotyczące nieuczciwości, „szwindli i przekrętów”, nepotyzmu, układów i zakulisowych gier nie tyle wymagają „anomicznego gruntu”, ile ten grunt umacniają. Piotr Sztompka [2007: 268] pisze wprost, że środowisko nieufności i cynizmu rodzi zawistników, zazdrośników, podejrzliwców, ludzi „gotowych każdemu bezinteresownie »podłożyć świnię« i ściągnąć go na ziemię w razie jakiegokolwiek sukcesu”. Powoływanie się na niesprawiedliwość wydaje się wystarczające dla uprawomocnienia zawiści. Dużo łatwiej przyjąć skrypt zawiści, kiedy się uzna, że myśl: „nie chcę, żeby taka dobra rzecz przytrafiła się tej osobie” ma moralne uzasadnienie w zasadzie sprawiedliwości. Nie bez kozery ludzkie pragnienie sprawiedliwości inspirowało dyktatorów – nienawistny egalityzm pozwala nie tylko zdobyć, lecz także utrzymać władzę [Schoeck, 2012].

Kultura nieufności powoduje, że skrypty poznawcze ogniskują się łatwiej wokół osi strachu (*fear axis*). Objawem tej kultury mogą być pozornie niewinne lub wręcz słuszne praktyki społeczne stosowane przez tych, którzy obawiają się zawiści

ze strony innych. Utajnianie poziomu dochodów, umniejszanie własnych sukcesów (fałszywa skromność), symboliczne dzielenie się („pępkowe”, „parapetówka”), dzielenie się z innymi (działalność charytatywna, napiwki, podatek progresywny) może być odczytane jako wyraz obawy przed wrogą reakcją ze strony tych, którzy mają gorzej [Foster, 1972: 175]. Funkcjonowanie „wyobraźni zawiści” wskazuje, że skrypt zawiści jest doskonale rozumiany również przez tych, którzy go nie stosują, co może być dowodem jego kulturowej dostępności.

4. Zakończenie

Należy zaznaczyć, że przedstawiona w artykule analiza ma charakter czysto poglądowy. Uczucia zazdrości i zawiści są bardzo złożone i wymagają szczegółowych badań empirycznych, prowadzonych z perspektywy socjologii emocji. Niemniej zastosowanie techniki skryptów pozwala na wstępne uporządkowanie pola semantycznego pojęć zazdrości i zawiści, co jest warunkiem dalszych badań, również o zasięgu międzykulturowym.

Odpowiadając na koniec na zadane w tytule pytanie, które stanowiło pretekst do przedstawionej w tekście analizy, należy odwołać się do kulturowej dostępności skryptów. Możemy przyjąć, że w trzynastowiecznej Italii skrypt zazdrości o kogoś był dużo bardziej dostępny dla mężów w stosunku do niewiernych żon niż współcześnie. Przyjmując za trafną obserwację Norberta Elias [2011] mówiącą o tym, że procesowi cywilizacji towarzyszy wzrost kontroli afektu, możemy przyjąć, że średniowieczna kultura emocji dopuszczała taki gwałtowny wyraz wzburzenia. Z drugiej strony dworska kultura, a zwłaszcza tradycja trubadurska, zalecała uwielbienie dla kobiet, dlatego można zaryzykować

twierdzenie, że Francesca, w przeciwieństwie do Paolo, nie musiała zginąć. Można się też zastanawiać, czy odczytanie zachowania Giovanniego jako zazdrości o Franceskę (a nie obrazy honoru), co miało miejsce głównie w XIX w., nie było podyktowane dostępnością skryptu miłości romantycznej w kulturze i sztuce tamtego okresu. Niepohamowana zazdrość w obliczu zdradzonej miłości wydawała się wówczas na tyle usprawiedliwionym uczuciem, że we francuskim prawie powstało określenie „zbrodni w afekcie” (*un crime passionnel*), które mogło być podstawą uniewinnienia zazdrośnika. Oznacza to, że aby historia porywała serca ówczesnych odbiorców, Francesca i Paolo niestety musieli zginąć.

Bibliografia

- Clanton G. (2006), *Jealousy and Envy*, w: I. Stets, J. Turner (ed.), *Handbook of the Sociology of Emotions*, California: Springer.
- Elias N. (2011), *O procesie cywilizacji*, przeł. K. Markiewicz, T. Zabłudowski, Warszawa: Wydawnictwo W. A. B.
- Foster G. (1972), *The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior*, „Current Anthropology”, 13, s. 165–202.
- Gordon S. L. (1989), *The Socialization of Children's Emotions: Emotional Culture, Competence, and Exposure*, w: C. Saarni, P. L. Harris (ed.), *Cambridge Studies in Social and Emotional Development. Children's Understanding of Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 319–349.
- Hochschild A. (2009), *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*, przeł. J. Konieczny, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hume D. (2005), *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Fundacja Alatheia.
- Koralewicz J., Ziółkowski M. (2003), *Mentalność Polaków. Sposoby myślenie o polityce, gospodarce i życiu społecznym 1988–2000*, Warszawa: Collegium Civitas Press / Wydawnictwo Scholar.

- Krasnova H., Wenninger H., Widjaja T., Buxmann P. (2013), *Envy on Facebook: A Hidden Threat to Users' Life Satisfaction?*, „Wirtschaftsinformatik Proceedings”, 92, s. 1–16.
- Merton R. (2002), *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. J. Wertenstein-Żuławski, E. Morawska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Milinski M. (2016), *Reputation, a Universal Currency for Human Social Interactions*, „Philosophical Transactions”, 371.
- Mills Ch. W. (1965), *Białe kołnierzyki. Amerykańskie klasy średnie*, przeł. P. Graff, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nowak S. (1979), *System wartości społeczeństwa polskiego*, „Studia Socjologiczne”, 4(75), s. 155–173.
- Ossowska M. (1985), *Moralność mieszczańska*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Parrott G., Smith R. H. (1993), *Distinguishing the Experiences of Envy and Jealousy*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 64, s. 906–920.
- Rosaldo M. Z. (2012), *Wstyd łowców głów i autonomia Ja*, przeł. M. Rajtar, w: M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 281–300.
- Sanders E. (2014), *Envy and Jealousy in Classical Athens*, New York: Oxford University Press.
- Schoeck H. (2012), *Zawiść – źródło agresji, destrukcji i nędzy*, przeł. K. Nowacki, Warszawa: Fijorr Publishing.
- Sztompka P. (2007), *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków: Znak.
- TenHouten W. (2007), *A General Theory of Emotions and Social Life*, London: Routledge.
- Thomas W. I., Znaniecki F. (1976), *Chłop polski w Europie i w Ameryce. Organizacja grupy pierwotnej*, t. 2, przeł. M. Metelska, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- van de Ven, N. (2016), *Envy and Its Consequences: Why It Is Useful to Distinguish Between Benign and Malicious Envy*, „Social and Personality Psychology Compass”, 106, s. 337–349.

- Weber M. (2002), *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wierzbicka A. (1999), *Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zalewski Z. (2002), *Od zawiści do zemsty. Społeczna psychologia kłopotliwych emocji*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.

Did Francesca and Paolo have to die?
Cultural accessibility of the selected scripts
of jealousy and envy
Abstract

The study of emotions is connected with the basic difficulty of their understanding and description. “Jealousy” is a concept with a broad semantic field that includes many subjective emotional states. An additional complication is posed by the fact that in some contexts the Polish terms “jealousy” and “envy” refer to the same psychosomatic arousal, while in others they mean entirely different emotions. What is more, the dictionary definitions of these emotions in other languages do not always correspond to Polish semantic equivalents. Therefore, instead of using the terms “jealousy” or “envy”, the formulas of emotional scenarios are applied. The author explains that the scenarios of *jealousy* and *envy* proposed by Anna Wierzbicka are called by her the script of *jealousy about someone* and the script of *jealousy of something*, respectively, and she additionally introduces the script of *envy*. Since the sociology of emotions focuses on the culture of emotions, the Author shows that the described scenarios are founded in the culture of modernity with special consideration of the Polish context.

Iwona Przybył

Zdrada małżeńska jako zjawisko społeczne: zasięg, tendencje i uwarunkowania

1. Wprowadzenie

Wierność komuś lub jakiejś idei to dowód siły charakteru, stałości, rzetelności i przywiązania, a w połączeniu z lojalnością – fundament bliskich związków. Zaprzeczenie wierności ma wiele twarzy, czego dowodem są niezliczone opracowania etnograficzne opisujące uniwersalność pozamałżeńskiego życia seksualnego [Fisher, 2004; Nowicka, 2006]. W zależności od kontekstu kulturowego i historycznego można znaleźć także różne interpretacje tego, kiedy dochodzi do zdrady i czym jest ona w swej istocie. Dla przykładu Helen Fisher wskazuje, że dla afrykańskiego plemienia Lozi (Namibia) zdradą jest już przechadzka żonatego mężczyzny z inną kobietą i obdarowanie jej piwem lub tabaką. Wśród Eskimosów (plemię Inuitów) za szczególnie przejaw gościnności uznaje się wypożyczenie żony (za jej zgodą), co nie jest traktowane jako występki, ale dar cementujący więź, np. z towarzyszem polowań. Z kolei członkowie

plemienia Kofyar z Nigerii, kiedy są rozczarowani swoimi współmałżonkami, zupełnie jawnie mogą sobie wziąć kochanka lub kochankę, którzy zamieszkają w ich wspólnym domu, co jednak nie jest traktowane jako cudzołóstwo [Fisher, 2004: 86–87]. Generalnie zdrada oznacza podstępne nadużycie zaufania, podstępne działanie przeciw komuś, świadome złamanie przysięgi. Termin „niewierność” czy „wiarołomstwo” ma pejoratywne konotacje, co dobrze oddaje jego łacińskie tłumaczenie – *perfidia*. Na użytek opracowania przyjęto za prawnikiem Bogusławem Sygitem [1992: 23], że zdrada to „akt niewierności małżeńskiej podjęty w celu odbycia stosunku płciowego i tym samym zaspokojenia seksualnego przez osoby różnej płci, z których przynajmniej jedna pozostaje w ważnym związku małżeńskim, a do obcowania płciowego dochodzi świadomie i dobrowolnie oraz bez względu na to, czy o tym wie współmałżonek i czy zgadza się na takie zachowanie”. W prezentowanym podejściu istotny jest fakt, że nawet w sytuacji, gdy istnieje przyzwolenie współpartnera na pozamałżeńskie relacje seksualne, np. w poliamorii czy wśród swingersów [Czerner, Nieroba, 2008: 254–267], to i tak określa się je jako zdradę.

2. Fenomen zdrady w kontekście historycznym i kulturowym

Zawijazywanie trwałego związku intymnego przez kobietę i mężczyznę ma swoje głębokie uzasadnienie biologiczne i kulturowe. Jednakże bez względu na to, czy powodem projektowania małżeństwa jest głównie troska o sprawy ekonomiczne partnerów, ich rodzin pochodzenia oraz legalizacja potomstwa, czy „jedynie” łącząca partnerów czysta relacja [Giddens, 2006],

wyłącznie seksualna małżonków spełnia wiele istotnych funkcji dla systemu społecznego. W antropologii i psychologii ewolucyjnej przyjmuje się, że uprawomocnienie wielu obyczajów społeczno-kulturowych związanych z małżeństwem, m.in. reguł zawiązywania narzeczeństwa, wymogu czystości seksualnej i wierności kobiet, stanowi rezultat adaptacji w celu zwiększenia pewności ojcostwa [Pratto, 2002: 170]. W społecznościach patriarchalnych zdrada żony oznacza bowiem ujmę na godności męża, zagrożeni są nie tylko potomkowie, ale także honor przodków. Mężowie w tych społecznościach mogli jednakże obcować z innymi, niezamężnymi kobietami, gdyż to gwarantowało nie naruszalność innego małżeństwa. W związku z istotnym znaczeniem umowy małżeńskiej dla funkcjonowania systemu społecznego, w tym monopolizacji władzy i statusu męczyzny, w pierwotne kodeksy prawne, później także religijne, zawierały katalog dotkliwych sankcji m.in. za przestępstwa uderzające w istotę małżeństwa: cudzołóstwo, kazirodztwo i homoseksualizm.

Pierwszym władcą, który wprowadził surowe kary dla kobiet za cudzołóstwo i za wystąpienie z inicjatywą rozwodu, był najprawdopodobniej Urukagina, władca sumeryjskiego miasta-państwa Lagasz, panujący w latach 2378–2371 p.n.e. [Sygit, 1992: 123]. Babilończycy również traktowali cudzołóstwo surowo, uważając, że obowiązkiem kobiety jest „zachowanie czci”. Kodeks Hammurabiego z XVIII w. p.n.e. przewidywał karę śmierci dla żony, która podejmowała pozamałżeńskie stosunki seksualne: „Jeżeli żona obywatela na spaniu z innym mężczyzną została przyłapana, zwiąże się ich i do wody wrzuci [utopi się]; jeżeli jednak małżonek żonie swej życie daruje, także król podda-nemu swemu życie daruje” (§ 129). W przypadku gdy kobieta została tylko oskarżona o zdradę, pozostawiano decyzji męża, czy

jego żona ma się poddać „próbie wody”: „Jeżeli żona obywatela, na którą z powodu innego mężczyzny palcem wskazano, na spaniu z innym mężczyzną nie została przyłapana, »na życzenie« męża swego w rzece zanurzy się” (§ 131). Warto zaznaczyć, że kodeks przewidywał odstępstwa od tych reguł. Niewierność kobiety, spowodowana wyższą koniecznością, była usprawiedliwiona tylko w dwóch przypadkach. Po pierwsze wtedy, gdy mężczyzna został wzięty w niewolę, a jednocześnie jego żona zostawała bez środków do życia: „w domu do jedzenia (nic) nie ma” (§ 134), i po drugie, gdy mąż obywatel wzgardził miastem, porzucił je i zbiegł, porzucając tym samym żonę (§ 136). Zdrada rozumiana jako oddanie się innemu mężczyźnie w zamian za żywność i opiekę w istocie ratowała egzystencję kobiety i jej potomstwa w społeczeństwie patriarchalnym.

Wśród Żydów przed ustanowieniem Prawa Mojżeszowego do uzasadnienia podejrzenia o cudzołóstwo wystarczała „tajemnicza nieobecność żony przez czas potrzebny do zagotowania jednego jajka” [Sygit, 1992: 126]. Prawo przewidywało dwa rodzaje kary za cudzołóstwo: karę pieniężną (utrata posagu) i karę śmierci przez ukamienowanie lub spalenie. Karę wymierzał sam ojciec (zemsta ojca), ewentualnie mąż jako głowa rodziny. Słabsze napiętnowanie cudzołóstwa przewidywało prawo starożytnej Grecji i pierwotne prawo rzymskie w okresie Królestwa [Sygit, 1992: 127–135], jednak nadal mężczyzna mógł zabić bezkarnie swoją żonę przyłapaną na zdradzie. Należy nadmienić, że współżycie seksualne poza małżeństwem było zabronione kobiecie nie tylko w Europie, lecz także m.in. w Indiach, Chinach i Japonii. Hindus miał prawo zabić wiarołomną żonę, natomiast na Dalekim Wschodzie oczekiwano od niej, że sama popełni samobójstwo [Fisher, 2004: 88–89].

Najdawniejsi prawodawcy, dopatrując się w cudzołóstwie praktyki godzącej w prawo własności mężczyzny i z troski o przejście dziedzictwa w ręce jego legalnego potomka, tępiłi zdradę represjami, ale mimo to zjawisko się nasilało. Ani surowość prawa, ani łagodzenie odpowiedzialności nie zmieniły obyczajowości w ówczesnym świecie. W rzeczywistości zdrada była tak powszechnym elementem społeczności patriarchalnej, że instytucja małżeństwa została zbudowana wokół jednego z jej aspektów – poligynia legalizuje przecież stosunki seksualne mężczyzny z kilkoma kobietami, pozbawiając zdradę jej aspektu występnego.

Szansę ograniczenia powszechności cudzołóstwa i wymuszenia zachowania wierności dawała religia, która po raz pierwszy powiązała niewierność małżeńską z grzechem. Prawo Starego Testamentu zakazywało cudzołóstwa w sposób zdecydowany i jednoznaczny (w Księdze Kapłaństwa (20,10–16) i Księdze Powtórzonego Prawa (22,22)), tolerowało jednak wielożeństwo i rozwody. Dopiero w nauczaniu prorockim w Starym Testamencie, odnoszącym się do życia małżeńsko-rodzinnego, przebijiała idea jedności i nierozzerwalności małżeństwa (np. Izajasz (50,1) czy Jeremiasz (3)), a literatura tego okresu nie zna już poligamii; zakłada się także obopólną wierność małżonków [Adamski, 2002: 91].

Chrześcijaństwo wyniosło małżeństwo do godności sakramentu, a niektóre formy zachowań seksualnych – łącznie z cudzołóstwem – zostały uznane za grzech w obliczu Boga. Ponadto w Nowym Testamencie, w odróżnieniu od wcześniejszego prawodawstwa, bardzo wyraźnie chroni się oboje małżonków. Za cudzołóstwo, które jest zamachem na istotę małżeństwa, uważa się grzech polegający na łamaniu wierności

małżeńskiej poprzez stosunek płciowy osoby żonatej lub zamężnej z obcą kobietą względnie z obcym mężczyzną, niezależnie od tego, czy są oni wolni, czy żyją w małżeństwie [Synowiec, 1999: 148]. Z czasem prawo kanoniczne zerwało też z przywilejem zemsty osobistej [Sygit, 1992: 136]. Na przełomie II i III w. n.e. cudzołóstwo (bez względu na płeć zdradzającego) zostało zrównane przez Tertuliana, jednego z Ojców Kościoła, z tak haniebnymi czynami, jak morderstwo, rozbój czy ojcobójstwo [Banasiak, 2009: 22].

Większość europejskich cywilnych kodeksów karnych, pod wpływem chrześcijaństwa, penalizowała cudzołóstwo zarówno kobiet, jak i mężczyzn¹. Warto nadmienić, że na ziemiach polskich traktowano cudzołóstwo jako czyn przestępczy, zagrożony jednak stosunkowo niską karą [Sygit, 1994: 148]. Zdrada małżeńska w polskim prawie karnym nie stanowi przestępstwa od 1932 r. Dla przykładu depenalizacja cudzołóstwa w Szwecji miała miejsce w 1937 r., w Niemczech (RFN) w 1975 r., we Francji w 1976 r. [Sygit, 1994: 149]. Do braku zainteresowania prawodawców tym zjawiskiem społecznym przyczyniły się gruntowne przeobrażenia statusu i roli kobiety w społeczeństwie (emancypacja) oraz upowszechnienie się antykoncepcji. Mimo że zdrada przestała interesować prawodawców (poza krajami islamskimi), nadal pozostaje problemem moralnym i emocjonalnym w związku intymnym.

1 Więcej na temat ewolucji zapatrywań prawa karnego (w różnych państwach) na cudzołóstwo w monografii Bogusława Sygita [1992] – teoria i praktyka prawa.

3. Zdrada a relacje intymne Polaków w świetle badań socjologicznych

Wzajemna wierność małżonków, uznawana za ważną oznakę miłości [CBOS, 2005], jest pożądaną wartością, co potwierdzają wyniki licznych badań socjologicznych na temat poglądów młodej i dorosłej mieszkanców Polski na kwestie etyczne związane z małżeństwem i rodziną. Generalnie postawy Polaków w latach 90. i na początku XXI w. wobec zachowań z zakresu życia małżeńskiego okazują się bardzo stabilne, zwłaszcza gdy chodzi o dezaprobatę dla zdrady [Zaręba, 2010: 120–121]. Przyzwolenie dla niewierności zmalało z 4,4% w 1991 r. do 2,5% w 2009 r. Narzeczeni badani przez Jerzego Laskowskiego w 1974 r. ($n = 260$) byli skłonni zaakceptować normę wyłączności małżeńskiej (95,4%), ale spośród nich 69,2% opowiadało się za nią w sposób zdecydowany (w tym 60,8% mężczyzn i 77,7% kobiet). Im wyższy poziom wykształcenia badanych, tym bardziej relatywne postawy w stosunku do zasady wierności małżeńskiej [Laskowski, 1987: 133–136]. Dorośli mieszkańcy Katowic badani przez Ewę Budzyńską w 1996 r. ($n = 600$) w większości (67,3%) potępili związki pozamałżeńskie, 13,9% uzależniało zdradę od różnych okoliczności, 5,2% uznało zdradę za dopuszczalną, a 13,6% nie miało zdania w omawianej kwestii. Ocena zależała od deklarowanego poziomu wiary – osoby głęboko wierzące potępiały zdradę zdecydowanie częściej (80,6%) niż obojętne religijnie (44,4%) [Budzyńska, 2001: 308–309]. Młodzież gimnazjalna z Wielkopolski badana przez Józefa Baniaka w latach 2001–2004 ($n = 955$) prezentowała wobec wierności małżeńskiej stanowisko jednoznacznie pozytywne i konstruktywne: 82,1% uznało wierność za znaczącą

i konieczną wartość prorodzinną, nadającą sens małżeństwu; 13,0% miało pewne wątpliwości, czy uznać wierność za podstawowe kryterium nierozzerwalności i źródło trwałości małżeństwa [Baniak, 2010: 196–198]. Gimnazjaliści, podobnie jak dorośli badani przez innych socjologów [Dyczewski, 1994: 38–77], w większości (71,2%) uznali zdradę za czyn moralnie zabroniony, 8,3% uznało ją za dozwoloną bez ograniczeń, a 14,0% akceptowało niewierność w pewnych okolicznościach i sytuacjach życiowych (częściej dziewczęta niż chłopcy oraz młodzież pochodząca ze wsi niż z miasta). Badania te potwierdziły związek między wiarą religijną i brakiem akceptacji dla zdrady małżeńskiej [Baniak, 2010: 200–202]. Z kolei badania przeprowadzone przez wyżej cytowanego autora w 2007 i 2011 r. wśród młodzieży licealnej i akademickiej w Kaliszu i Poznaniu (n = 882) wykazały, że największy odsetek respondentów (78,2% – w tym 81,0% i 74,5% mężczyzn; 78,5% licealistów i 77,7% studentów) opowiada się za wiernością małżeńską, uważając, że jest ona bezwzględnie konieczna (60,6%) lub potrzebna (17,6%) do trwałości małżeństwa i poczucia szczęścia małżeńskiego [Baniak, 2016: 153]. Nie wszyscy młodzi ludzie byli w pełni przekonani do wierności jako wartości samej w sobie. W ocenie tych respondentów – stwierdza Baniak [2016: 154] – niewierność należy wybaczyć małżonkowi, ponieważ incydentalna zdrada nie musi powodować rozpadu małżeństwa.

Najnowsze wyniki badań na temat poglądów ludzi młodych m.in. na kwestie etyczne zawiera monografia Kai Kaźmierskiej [2018]. Badania empiryczne przeprowadzone w 2017 r. na próbie 4095 maturzystów (w tym 53% mężczyzn i 47% kobiet) w archidiecezji łódzkiej wyraźnie potwierdzają znaczenie wierności, to, że jest ona bardzo cenioną wartością. Zdecydowana większość (85,5%) młodzieży deklaruje, że zdrada małżeńska

jest niedopuszczalna (ankietowani nie mieli możliwości „zmiękczenia” odpowiedzi poprzez wprowadzenie wariantu „raczej tak”, „raczej nie”), co dziesiąty maturzysta nie ma jasnego poglądu w tej sprawie (10,1%), a 3,7% dopuszcza niewierność małżeńską [Kaźmierska, 2018: 69]. Dla porównania w omawianym badaniu dopuszczalność eutanazji obejmuje 39,9% respondentów, aborcji – 40,3%, zapłodnienia *in vitro* – 65%, współżycia seksualnego przed ślubem – 78,8%, stosowania środków antykoncepcyjnych – 81,6% [Kaźmierska, 2018: 69]. Bardzo krytyczną ocenę moralną zdrad i flirtów wyrazili także dorośli mieszkańcy Polski biorący udział w sondażu przeprowadzonym przez Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) w 2011 r. [CBOS, 2011b]. Co istotne, przekonanie o tym, że relacje intymne – rozumiane jako kontakty fizyczne – poza stałym związkiem są niedopuszczalne (80%), było równie częste wśród osób, którym nie zdarzyło się mieć romansu, jak i wśród tych, które prawdopodobnie go nawiązały, chociaż nie miały odwagi, by się do tego przyznać. Zdecydowana większość badanych uważała, że zdrady przynoszą więcej strat niż korzyści (72%), nawet wśród osób deklarujących, że dopuściły się zdrady.

Przytoczone wyżej wyniki badań wskazują, że w modelu małżeństwa przechowywanym w świadomości nie tylko ludzi młodych wartość wzajemnej wierności pozostaje przez ostatnie dziesięciolecia niewzruszona i, co warto podkreślić w kontekście podjętych rozważań, bez wsparcia w postaci penalizacji zdrady w świeckim prawodawstwie. Można zaryzykować tezę, że nawet uwarunkowania kulturowe, polegające na „promowaniu” zdrady w mass mediach, nie wpływają na nasilenie postaw akceptujących tę praktykę. Beata Łaciak [2005] podjęła się analizy obyczajów czasu transformacji ustrojowej w Polsce oraz nowych tendencji,

jakie się w tym okresie pojawiły, na podstawie przeprowadzonego studium przekazów medialnych z lat 1990–2003 (prasa codzienna i ilustrowana, filmy i telenowele fabularne). W odniesieniu do prezentowanych przyczyn zdrady małżeńskiej i sposobów reakcji na ten problem stwierdziła, że „zarówno liczba tego typu publikacji, jak też częstotliwość prezentowania niewierności w filmach i serialach może sugerować, że zdradzanie lub bycie zdradzonym jest doświadczeniem niemal powszechnym. W filmach i telenowelach ponad połowa przedstawianych małżeństw przeżywa doświadczenie zdrady małżonka, przy czym trzy czwarte z nich to zdrady mężczyzn, a w około 10% prezentowanych par oboje małżonkowie dopuszczają się zdrady” [Łaciak, 2005: 93]. W innym miejscu autorka pisze: „Analizy prasowe sugerują, że relacje pozamałżeńskie, często długotrwałe, są współcześnie zjawiskiem raczej nie napiętnowanym ze względów moralnych [...]. O tym, że są zjawiskiem powszechnym, świadczą między innymi liczne listy do redakcji od osób, które żyją w takich związkach” [Łaciak, 2005: 97]. Jest to o tyle istotny wniosek, że w warunkach współczesnych społeczeństw „media stają się »multiplikatorem rzeczywistości«. Ich główną funkcją jest bowiem ukazywanie ludziom, a zarazem poświadczanie, faktycznego istnienia całej różnorodności dostępnych wzorców społecznych. Wzorce te zyskują tym samym szczególne społeczne uprawomocnienie już przez sam fakt, że ktoś je [...] przed nami wypróbował” [Marody, 2014: 187]. Nie trzeba od razu wprowadzać tychże wzorców w swoje działania, zauważa Mirosława Marody [2014: 187], „można kalkulować zyski i straty ich praktykowania lub po prostu oswajać się z nimi, „przymierzać” się do nich poprzez drobne zmiany w postępowaniu. Bohaterowie mass mediów wkraczają w znaczący sposób w osobiste życie ludzi.

Można w tym miejscu zadać pytanie, czy krytyczna ocena romansowania i powszechne uznanie wartości, jaką jest wierność w małżeństwie, przekładają się na praktykę życia intymnego? Niestety dysponujemy bardzo ograniczoną wiedzą na temat rozmiarów zdrady w Polsce, jej przyczyn i konsekwencji z uwagi na brak miarodajnych danych. Moralna ocena zdrady, jak starano się wykazać, jest usankcjonowana społecznie. Sferę seksualności traktuje się jako jedną z najbardziej intymnych, objętych tabu, w której obowiązują określone normy ekspresji, otwartości i oceny, co pozostaje istotną barierą, często nie do pokonania przez badacza. Dyskomfort związany z udzielaniem odpowiedzi niezgodnej z powszechnie akceptowanymi wartościami może skłaniać badanego do kłamstwa (zmienna aprobaty społecznej). Z drugiej strony osoby „zbyt chętnie” uczestniczące w tego typu badaniach nie mogą stanowić reprezentatywnego źródła wiedzy [Stuart-Hamilton, 2006: 158].

4. Społeczne uwarunkowania zjawiska zdrady i tendencje przemian

Do najbardziej znaczących rodzimych eksploracji naukowych mających na celu oszacowanie skali zjawiska zdrady można zaliczyć analizy Zbigniewa Izdebskiego [2012], sondaż CBOS [2011a, 2011b] oraz cykliczny projekt badawczy *Ryzykowne zachowania Polaków* realizowany przez zespół pod kierownictwem Mariusza Jędrzejki [2016].

W badaniach Izdebskiego przeprowadzonych w 2005 r. wzięło udział 983 mężczyzn i 966 kobiet po inicjacji seksualnej, w wieku 18–49 lat, pozostających w związkach intymnych. Do zdrady, definiowanej jako odbycie przynajmniej

jednokrotnego stosunku seksualnego z partnerem spoza stałego związku, przyznało się 25,6% mężczyzn i 15,4% kobiet [Izdebski, 2012: 246–251].

W 2011 r. CBOS – po raz pierwszy w historii tej instytucji – przeprowadziło sondaż na reprezentatywnej próbie losowej 1080 dorosłych mieszkańców Polski na temat flirtów i romansów, powodów zdradzania, moralnej oceny niewierności oraz stereotypów dotyczących zdrad (raporty: *Zdrady i romanse* oraz *Polacy o romansowaniu – akceptują czy potępiają?*). Co czwarty respondent (33% mężczyzn i 18% kobiet) prawdopodobnie² nawiązywał kontakty intymne, fizyczne z osobą, o której wiedział, że jest w stałym związku, lub z kimś innym niż partner, gdy on sam był w takim związku [CBOS, 2011a]. Na romans z osobą pozostającą w stałym związku lub na zdradę partnera częściej decydują się mężczyźni, osoby rzadziej praktykujące religijnie, młodsze (25–34 lata), zamieszkujące w dużym mieście, lepiej wykształcone, w dobrym położeniu ekonomicznym oraz o lewicowej orientacji politycznej. Dopuszczenie się zdrady częściej deklarują przedstawiciele kadry pracowniczej, specjaliści wyższego szczebla i pracownicy biurowi w odróżnieniu od rolników, rencistów, emerytów i gospodyń domowych. Osoby, którym przydarzyły

2 Na podstawie zabiegu metodologicznego, który dzięki korzystaniu z dodatkowych wskaźników umożliwił zweryfikowanie z dużym prawdopodobieństwem deklaracji badanych, czyli określenie przybliżonej liczby romansujących, którzy nie przyznali się do zdrady, gdy byli pytani o nią w sposób bezpośredni. Rezultaty tego eksperymentu pozwoliły na stwierdzenie, że Polacy niechętnie przyznają się do romansów. Przyznają się te osoby, które w większym stopniu niż inne cechuje mniej surowa ocena moralna zdrady, co jednocześnie tłumaczy to, że częściej nawiązują one kontakty intymne, fizyczne z kimś poza stałym związkiem [CBOS, 2011a, 2011b].

się omawiane relacje, stanowią niemal jedną trzecią mieszkańców województw: opolskiego, pomorskiego i śląskiego (po 31%). Najbardziej zdradzają mieszkańcy województw lubuskiego (15%) i świętokrzyskiego (17%). Respondenci, oceniając trwałość ostatniego romansu, niemal powszechnie przyznają, że miał on charakter przygodny (85%), rzadziej trwały (14%). O relacjach mających długotrwały charakter nieco częściej mówią kobiety (18%), osoby w wieku 33–44 lat (32%), mieszkańcy mniejszych miast, rzadziej praktykujący religijnie oraz deklarujący prawicową orientację polityczną (20%) [CBOS, 2011a].

Przywoływany sondaż daje podstawy do stwierdzenia, że najbardziej podatnym gruntem dla zdrady jest środowisko zawodowe. Najwięcej romansów, czyli relacji intymnych rozumianych jako kontakty fizyczne, zawiązuje się w miejscu pracy (34%), w kręgu znajomych, przyjaciół (25%), w szkole, na uczelni (9%), w barze, pubie, restauracji, na dyskotecę itp. (8%). Rzadziej do zdrady dochodzi podczas urlopu, wyjazdu, w sanatorium (6%), w Internecie (5%), w kręgu rodzinnym (4%), w kinie, teatrze lub operze (1%). Warto zaznaczyć, że praca okazała się miejscem romansu najczęściej wymienianym przez mężczyzn (36%), podczas gdy największy odsetek kobiet nawiązywał takie kontakty z osobą poznaną w kręgu znajomych lub przyjaciół (33%).

Opinie na temat przyczyn zdrady formułowane przez osoby, które prawdopodobnie się jej dopuścili, wskazują, że najczęstszym powodem romansu jest znudzenie (58%), kryzys w związku (43%), chęć dowartościowania się (26%), samotność (26%), ucieczka od problemów (24%), wykorzystanie okazji (21%), zauroczenie – zakochanie (20%), natura ludzka (16%), uwiedzenie (12%). Rzadziej jako powód zdrady wskazuje się niską wartość stałych związków (5%) czy modę (5%) [CBOS, 2011b].

Czy mamy w Polsce do czynienia z nasileniem zjawiska zdrady? Próbę odpowiedzi na to pytanie stanowi projekt badawczy realizowany cyklicznie przez Jędrzejkę [2016] pt. *Ryzykowne zachowania Polaków*. W badaniu wzięło udział 708 osób w wieku 18–50 lat. Uzyskane wyniki wskazują, że wraz z upływem lat wzrasta w Polsce liczba osób deklarujących zdradę małżeńską. Do niewierności przyznało się 25,6% mężczyzn i 15,4% kobiet uczestniczących w badaniu w 2005 r. i 39% uczestników badań w 2016 r. Liczba osób deklarujących zdradę małżeńską wzrosła z 22% (w 2011 r.) do 39% (w 2014 r.). Zatem w okresie trzyletnim zanotowano wzrost odsetka osób zdradzających współmałżonka o 17 punktów procentowych. W kategorii wiekowej 18–25 lat niemal co trzeci małżonek (29%) deklarował zdradę (wzrost o 5 punktów procentowych). Najmłodszy stażem małżonek zdradził po pierwszym miesiącu małżeństwa, najmłodsza stażem mężatka – po 7 miesiącach od ślubu. Konkluzje, stwierdza autor raportu, nie pozostawiają wątpliwości – zdrady są trwałym elementem współczesnego życia seksualnego Polaków, rośnie odsetek osób mających za sobą wielokrotne zdrady małżeńskie oraz długotrwałe związki oparte na zdradzie. Rośnie także liczba respondentów w małżeństwach, w których doszło do obopólnego złamania normy wierności, a związki te trwają nadal [Jędrzejko, 2016]. Uczestnicy sondażu przeprowadzonego przez CBOS [2011a] deklarujący, że zdarzyło się im nawiązywać kontakty intymne z osobą, o której wiedzieli, że jest w stałym związku, lub z kimś innym niż partner, gdy w takim pozostawali (tj. 14% badanych), przyznali, że zdrada nie przyczyniła się do rozpadu dotychczasowego związku (39%), pomimo że partner/partnerka dowiedzieli się o niej. Ostatnie wnioski potwierdzają także konstatacje demografa Piotra Szukalskiego [2013:

125-125], który ustalił powolne zmniejszanie się ważności niedochowania wierności jako przyczyny rozwodów w Polsce w latach 1980–2010 – o 5 punktów procentowych – z 29⁰ do 24⁰. Warto na koniec wyraźnie podkreślić, że konsekwencją wyjścia zdrady na jaw jest jednak zakończenie dotychczasowego związku małżeńskiego lub partnerskiego (61%) [CBOS, 2011a].

Próba wyjaśnienia przyczyn niewierności małżeńskiej z perspektywy socjologa została podjęta przez autorkę niniejszego opracowania w innym miejscu [Przybył, 2017: 61–69]. Starano się wówczas odpowiedzieć na pytanie, dlaczego młodzi ludzie w warunkach, w których nie istnieje przecież strukturalny przymus funkcjonowania w małżeństwie, formalizują związki intymne, a zarazem coraz częściej zdradzają. Do powodów przebudowy etyki życia małżeńskiego zaliczono cztery zjawiska społeczne: specyfikę nawiązywania więzi w ponowoczesności, spadek empatii i wzrost narcyzmu w społeczeństwie, unieważnienie kontraktu płci oraz zmiany w dyskursie, polegające m.in. na wprowadzeniu do języka pozytywnych konotacji zdrady. W kontekście podejmowanych tutaj rozważań należałoby nieco inaczej sformułować pytanie, a mianowicie – jakie zjawiska społeczno-kulturowe ułatwiają dzisiaj małżonkom zdradę i utrzymanie jej w tajemnicy? Co służy zdradzaniu, pomimo krytycznej oceny moralnej tego zjawiska przez zdecydowaną większość Polaków? Przyjęto, że zdradzie sprzyja dynamicznie rosnąca złożoność rzeczywistości społecznej. Złożoność, najbardziej charakterystyczna strukturalna cecha współczesnego społeczeństwa, jest rozumiana „jako nakładanie się na siebie wielu różnych »logik« i »racjonalności«, jako gęstnienie i komplikowanie się relacji społecznych i powiązań międzyinstytucjonalnych, jako nowe sposoby wiązania ze sobą wielu obszarów świata społecznego,

o których przyzwyczailiśmy się myśleć jak o autonomicznych, lub jako wielość splątanych ze sobą czynników wpływających na nasze codzienne wybory, z których oddziaływania nie zdajemy sobie sprawy" [Drozdowski, Szlendak, 2013: 7]. Złożoność, a zatem otwartość i zmienność, niepewność, chaos, nielinearność i nieprzewidywalność jako cecha wszystkich dzisiejszych zjawisk i procesów, ma tendencję do nasilania się, a społeczeństwo jako układ składający się z mniejszych systemów – ale inaczej niż dotychczas – wielorako ze sobą połączonych, ciągle ewoluuje i integruje się na nowych poziomach (co jednak nie jest równoznaczne z komplikowaniem się). Istotnym narzędziem do opisu złożoności jest pojęcie „układu wielu indywiduów” (*multi-agent system* – *MAS*) [Sycara, 1998; za: Szydłowski, Tambor, 2018: 14], gdzie indywiduum jest człowiek, zwierzę, komórka, a nawet molekuła. Co ważne, współcześnie nastąpił zanik rozróżnienia na to, co biologiczne, techniczne i społeczne, a zatem w dynamicznych układach złożonych poza ludźmi obecni są także inni agenci: zwierzęta, rośliny oraz technologie [Latour, 2010]. Układy, traktowane jako sieci, są materialnie powiązane, więc agentem (indywiduum, aktorem) jest każdy element, któremu udaje się modyfikować inny.

Jak jednak konstatują Rafał Drozdowski i Tomasz Szlendak [2013] czy Marek Krajewski [2013], socjologiczne próby opisywania złożonej rzeczywistości polegające na wskazywaniu istotnych statystycznie związków między zmiennymi i wyjaśnianiu działań społecznych poprzez szukanie zależności przyczynowo-skutkowych, linearność i redukcjonizm są dzisiaj z góry skazane na niepowodzenie. Niezmiernie trudno zatem wyjaśnić wielowiekową, wręcz uniwersalną atrakcyjność zdrady, odwołując się do pojedynczych czynników czy nawet szerszych uwarunkowań

o charakterze: genetycznym, osobowościowym, społecznym, kulturowym, religijnym czy nawet ekonomicznym. Można jednak pokusić się o tezę, że to właśnie doświadczana współcześnie złożoność porządku społecznego ułatwia jednostkom nawiązywanie i utrzymywanie kontaktów fizycznych poza stałym związkiem, i to na kilku płaszczyznach.

Po pierwsze, jednym z istotnych elementów współczesnej rzeczywistości społecznej jest telefon komórkowy (smartfon, tablet itp.), który jako aktor pozaludzki nie jest jedynie biernym przedmiotem naszych oddziaływań, ale również ich modyfikatorem. Komunikowanie w pozamałżeńskim związku intymnym odbywa się głównie za pomocą telefonu (przedmiotu jakże osobistego) lub przez sieć – w formie e-maili czy przez komunikatory [Hakim, 2014; Ansari, 2016]. Telefon komórkowy i dostęp do internetu umożliwia nie tylko poszukiwanie znajomości (np. poprzez mobilną aplikację randkową Tinder), ale przede wszystkim daje osobom zdradzającym możliwość bezpośredniego komunikowania się z partnerem/partnerką (bez względu na to, jak i gdzie się poznali), i co ważne – bez wiedzy osób trzecich. W jednej z książek poświęconych niewierności seksualnej, w rozdziale zatytułowanym *Jak nie dać się przyłapać na zdradzie?* wśród częstych błędów popełnianych przez niefrasobliwych kochanków autorzy wymieniają m.in. brak ostrożności w przechowywaniu kompromitujących przedmiotów, np. fotografii kochanka noszonej w portfelu, jego/jej listu czy jakiejś pamiątki [Jakubowska, Zaremba-Śmietański, 2005: 138]. Telefon komórkowy czy smartfon, pod warunkiem że jego noszenie przy sobie, chowanie i wyłączanie nie wzbudza podejrzeń współmałżonka, jest dzisiaj traktowany także jako sekretne, a jednocześnie natychmiastowo dostępne miejsce przechowywania wszelakich informacji o kochanku/

kochance – jak nigdy dotąd w historii związków pozamałżeńskich. Tego rodzaju współczesna łatwość w kamuflowaniu romansu może sprzyjać tendencji wzrostowej analizowanego zjawiska.

Po drugie, istotna cecha złożoności społecznej, jaką jest zagęszczenie relacji i powiązań międzyludzkich, które przejawia się m.in. w ponowoczesnym doświadczaniu nadmiaru informacji, ludzi i towarów [Marody, 2014: 82–112], paradoksalnie pozwala jednostce zamaskować, ukryć swoje zaangażowanie w związek pozamałżeński. Dowodem na to są wyniki sondażu przeprowadzonego przez CBOS, z którego wynika, że 72% respondentów, którzy zdradzili swojego partnera lub przyczynili się do zdrady z osobą, o której wiedzieli, że jest w stałym związku, zadeklarowało, iż relacja mająca charakter przelotny nie ujrzała światła dziennego [CBOS, 2011a]. Jakkolwiek ujawnieniu zdrady sprzyja dopiero dłuższy czas trwania związku, to 43% osób przyznało, że stały partner nie dowiedział się nawet o długotrwałym romanse. Warto po raz kolejny przywołać dane z sondażu przeprowadzonego przez CBOS [2011a], potwierdzające, że większość relacji pozamałżeńskich w Polsce (85%) ma jednak charakter przelotny, a zatem z reguły nie wychodzi na jaw.

Po trzecie wreszcie, zdaniem Drozdowskiego i Szlendaka [2013: 14] świadomość rosnącej złożoności porządku społecznego wyzwala m.in. „takie strategie działania, które skłonne są szukać w owej złożoności swoistego usprawiedliwienia i osłony”. Jednostka może zatem potraktować seks albo nawet konstruowanie małżeństwa jako projekt (czyli coś jednorazowego, tymczasowego, swoistą próbę), a całkowita nieprzewidywalność ostatecznych rezultatów podejmowanych dzisiaj działań (to samo zachowanie może mieć różny skutek w różnych miejscach układu złożonego i w różnym czasie) będzie służyć za swoiste

usprawiedliwienie, alibi w przypadku klęski. Całą winę za niepowodzenie projektu, czyli innymi słowy, za rozpad bliskiego związku (np. przez zdradę), zrzuca się wówczas na złożone okoliczności czy „niespodziewane komplikacje”, co uwalnia ponowoczesną jednostkę od poczucia osobistego sprawstwa i kontroli. To z kolei może przyczyniać się do podejmowania decyzji wątpliwych moralnie.

5. Wnioski

Główna część rozważań podjętych w tekście ogniskuje się wokół wyników reprezentatywnych badań socjologicznych poświęconych stosunkowi Polaków do zdrady oraz częstości i charakterowi nawiązywanych romansów. Ukazano także przyczyny niewierności oraz zauważalnego wzrostu liczby popełnianych zdrad. Wskazano na trzy główne aspekty złożoności świata społecznego, które ułatwiają dzisiaj nawiązywanie związków intymnych poza małżeństwem: obecność telefonu komórkowego jako istotnego elementu układu wielu indywiduów, zagęszczenie relacji i powiązań międzyludzkich oraz stosowanie strategii uwalniającej od poczucia sprawstwa.

Wskazane powyżej czynniki, ułatwiające zdradę, a wynikające ze złożoności współczesnego świata społecznego, z dużym prawdopodobieństwem będą się nasilać za sprawą komunikacji, nauki i techniki, co nie napawa optymizmem. Być może jednak zaobserwujemy sytuację zgoła odwrotną – żyjemy wszakże w świecie, w którym systemy społeczne dysponują narzędziami pozwalającymi im na błyskawiczne zmiany, i to w sposób absolutnie nieprzewidywalny.

Bibliografia

- Adamski F. (2002), *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ansari A. (2016), *Modern Romance. Miłość w czasach Internetu*, przeł. K. Wiszniewska-Mazgiel, Gdańsk: Wydawnictwo Józef Częścik.
- Banasiak P. (2009), *Cudzołóstwo i nierząd w piśmiennictwie Tertuliana – jednego z Ojców Kościoła*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf.
- Baniak J. (2010), *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży gimnazjalnej na tle kryzysu jej tożsamości osobowej. Studium socjologiczne*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Baniak J. (2016), *Małżeństwo i rodzina w wyobrażeniach i ocenach młodzieży licealnej i akademickiej. Między konformizmem a kontestacją. Studium socjologiczne*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Budzyńska E. (2001), *Model małżeństwa i rodziny u rodziny wielkomiejskiej (na przykładzie Katowic)*, w: Z. Tyszką (red.), *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunek przemian*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 303–314.
- CBOS (2005), *Pytanie o miłość prawdziwą*, komunikat z badań 62/2005, Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS (2011a), *Zdrady i romanse*, komunikat z badań 90, Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS (2011b), *Polacy o romansowaniu – akceptują czy potępiają?*, komunikat z badań 93, Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Czerner A., Nieroba E. (2008), *Trzeci do pary? Redefinicja wartości i norm społecznych w związkach późnonowoczesnych*, w: W. Muszyński, E. Sikora (red.), *Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształt rodziny współczesnej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 254–267.
- Drozdowski R., Szlendak T. (2013), *Socjologia wobec złożoności współczesnego świata*, „Studia Socjologiczne”, 4(211), s. 7–17.

- Dyczewski L. (1994), *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin: Wydawnictwo TN KUL.
- Fisher H. (2004), *Anatomia miłości*, przeł. Joteł, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Giddens A. (2006), *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Sulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hakim C. (2014), *Nowe reguły. Portale randkowe, romanse pozamążżeńskie i siła erotyki*, przeł. K. Bednarek, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Izdebski Z. (2012), *Seksualność Polaków na początku XXI wieku. Studium badawcze*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jakubowska A., Zaremba-Śmietański P. (2005), *Zdrada w związku. On zdradza, ona zdradza, oni zdradzają*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Jędrzejko M. (2016), *Polki i Polacy zdradzają – coraz częściej, coraz intensywniej*. Pobrane z: www.cps.edu.pl/pub/cms/files/131/2016_polacy_zdradzaja_edycja_4_raport.pdf [dostęp: 15.05.2016].
- Każmierska K. (2018), *Młodzież Archidiecezji Łódzkiej. Szkic do portretu*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Kodeks Hammurabiego* (2000), przeł. M. Stępień, Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- Krajewski M. (2013), *Przeciwzłożoność. Polityki prostoty*, „Studia Socjologiczne”, 4(211), s. 37–50.
- Laskowski J. (1987), *Trwałość wspólnoty małżeńskiej. Studium socjopsychologiczne*, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Latour B. (2010), *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Arbiszewski, Kraków: Universitas.
- Łaciak B. (2005), *Obyczajowość polska czasu transformacji, czyli walka postu z karnawalem*, Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Marody M. (2014), *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Nowicka E. (2006), *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Pratto F. (2002), *Polityka płci: różnice między kobietą a mężczyzną w sypialni, kuchni i gabinecie*, w: B. Wojciszke (red.), *Kobiety i mężczyźni: odmienne spojrzenia na różnice*, przeł. S. Pikiel, E. Wojtych, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 146–194.
- Przybył I. (2017), *Ja i Ty zamiast My. Uwarunkowania procesu redefiniowania wierności seksualnej w małżeństwie*, w: B. Szluz, *Obraz współczesnej rodziny: teoria i badania*, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 61–69.
- Stuart-Hamilton I. (2006), *Psychologia starzenia się. Wprowadzenie*, przeł. A. Błachnio, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Synowiec J. S. (1999), *Dziesięć przykazań*, Kraków: Wydawnictwo O.O. Franciszkanów.
- Sygit B. (1992), *Cudzołóstwo. Zdrada i kara*, Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Szukalski P. (2013), *Małżeństwo. Początek i koniec*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Szydłowski M., Tambor P. (2018), *Złożoność (complexity)*. Pobrane z: www.kul.pl/files/57/encyklopedia/szydlowski_tamor_zlozonosc.pdf [dostęp: 30.04.2018].
- Zaręba S. H. (2010), *Instytucjonalny wymiar religijności*, w: S. H. Zaręba (red.), *Rodzina, religia, społeczeństwo. Polacy 2009 w diagnozie socjologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, s. 75–138.

Marital infidelity as a social phenomenon: dimensions, tendencies and circumstances

Abstract

This article analyses the issue of infidelity as a social phenomenon. The first part of the paper briefly discusses the transformations of legal and religious norms concerning adultery. Special attention is given to historical legal documents. The main part of article discusses the results of sociological surveys on the attitudes of Poles towards

infidelity and analyses the frequency and nature of betrayals. The last part of paper focuses on the reasons of infidelity and a noticeable increase in the number of adulteries in Poland. The author discusses three aspects of the modern social world's complexity that facilitate intimate extra-marital relationships: cellular phone as an important element of a network of individuals; the density of human relationships and ties as well as the strategy of relieving oneself of the sense of agency.

Joanna Wróblewska-Skrzek

Niewierność w dobie Internetu

1. Wstęp

Romans przez Internet to coraz powszechniejsze zjawisko. Dla osób pozostających w związku romansowanie przez Internet zawsze stanowi zdradę. Może ona przybierać różne formy. Czasem polega „tylko” na wymianie e-maili, SMS-ów czy rozmowie przez komunikator, zdarza się jednak, że przeradza się w cyberseks. Niekiedy wirtualny romans może być kontynuowany w świecie realnym, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Niezależnie od tego, jak on się zaczyna i jaką formę przybiera, niewierność zawsze jest oceniana negatywnie, potępiana i traktowana jako oczywiste, świadome łamanie norm i reguł społecznych [Wypler, 2016: 9]. Stanowi naruszenie równowagi emocjonalnej, a niekiedy i fizycznej partnera relacji. Skutkuje brakiem zaufania, kryzysem, a często rozpadem związku.

Celem artykułu jest wyjaśnienie roli, jaką odgrywają nowe media w kwestii niewierności. Odwołując się do literatury

przedmiotu oraz danych zastanych, ukazano skalę, konotacje kulturowe, przyczyny i charakter tego zjawiska.

2. Płeć a nie(wierność) małżeńska

Badania kulturowe nad zdradą i cudzołóstwem pokazują, jak w różnych społecznościach kształtuje się podejście do romansu. Klasycznym przykładem są tu opisy tradycyjnych plemion nowogwinejskich autorstwa Margaret Mead. U Mundugumorów romans jest zjawiskiem powszechnym zarówno wśród młodych dziewcząt i chłopców, jak i wśród żonatych mężczyzn i zamężnych kobiet. W tym plemieniu romans stanowi swoistego rodzaju normę społeczną: „Niemal każda dziewczyna zaręczona lub nie, paraduje ze skórą naoliwioną do połysku, w kolorowej i modnej spódnicy z trawy, strzygąc oczami w poszukiwaniu kochanka, a młodzieńcy i dorośli mężczyźni czujnie wypatrują najłżejszego znaku przychylności” [Mead, 1986: 218]. Niemniej to żonaci mężczyźni mają więcej romansów niż mężatki, bo jak wskazuje autorka, „pierwszym kochankiem dziewczyny bywa mężczyzna żonaty” [Mead, 1986: 221]. Z kolei w plemieniu Arapesz miłość i potrzeby seksualne zaspokajane są wyłącznie w małżeństwie. „Przypadkowy stosunek miłosny, romans, nagle obudzone pożądanie, które musi być szybko zaspokojone – wszystko to dla nich nic nie znaczy” – pisze Mead [1986: 112]. Wiąże się to z kulturowym wzorcem małżeństwa, opartym na miłości rodzinnej, a nie romantycznej. Przypadkowy stosunek seksualny określa się u Arapeszów mianem uwiedzenia, „a ponieważ to mężczyźni wędrują po kraju i trafiają na ścieżki obcych kobiet, to oni bywają uwiedzeni” [Mead, 1986: 113]. Zdrada i romans wpisane są zatem w reguły życia społecznego i niezależnie od przyjętego wzorca

zawsze stanowią pewne tabu. Romans może być zjawiskiem powszechnym czy przypadkowym, ale zawsze jest starannie ukrywany [Wypler, 2016: 9], gdyż – jak podkreśla Mead [1986: 217] – zawsze pociąga za sobą niebezpieczne konsekwencje.

Historyczne analizy romansu i zdrady w zachodnim kręgu kulturowym tradycyjnie sytuują je w perspektywie władzy związanej z męskością. Według historyków niewierność małżeńska po raz pierwszy związana została z grzechem u starożytnych Żydów. Zgodnie z mozaistycznym prawem kobieta powinna zachować czystość do nocy poślubnej, po czym miała być zawsze wierna mężowi. Jednocześnie mężczyznom wolno było korzystać z usług prostytutek, istniało też przyzwolenie na ich kontakty seksualne z konkubinami, wdowami i służącymi. Hebrajska postawa wobec cudzołóstwa wywarła wielki wpływ na współczesne obyczaje Zachodu [Fisher, 1994: 90].

Swoiste apogeum męskiej dominacji w relacjach damsko-męskich obserwujemy w XIX-wiecznej Europie. Epoka wiktoriańska wypracowała w tej kwestii podwójne standardy moralne. O ile potrzeby seksualne kobiet uznane zostały w owym czasie za schorzenie z kręgu zaburzeń psychicznych, o tyle mężczyźni wypracowali sobie efektywne sposoby zaspokajania potrzeb seksualnych poza domowym ogniskiem [Szlendak, 2011: 332]. Obecność domów rozpusty i korzystanie z usług prostytutek przez zamężnych mężczyzn stało się w owym czasie zjawiskiem powszechnym.

Mimo że chrześcijaństwo zrównało wszelkie formy zachowań seksualnych (oprócz tych, które służyły prokreacji), a zwłaszcza cudzołóstwo, z grzechem przeciwko Bogu, to i tak podejście do seksualności, a zatem do romansu kobiet i mężczyzn, ze względu na kulturowe oczekiwania wobec jednych

i drugich, jest odmienne. Jak wskazuje Anthony Giddens, pojęcie „utrata cnoty” stosuje się wyłącznie w odniesieniu do doświadczeń dziewcząt, nigdy chłopców. Wynika to z faktu, że inicjacja seksualna mężczyzn jest odbierana pozytywnie, działa na ich korzyść, jest jak talizman i stanowi o męskości. W przypadku kobiet dziewictwo postrzegane jest jako coś utraconego [Giddens, 2007: 66]. Na większy liberalizm norm odnoszących się do poza-mażeńskiego seksu mężczyzn wskazuje także Danuta Duch-Krzystoszek [1998: 134], która podkreśla, że przywilej większej swobody seksualnej mężczyzn jest przyznawany głównie przez nich samych.

Dlaczego mężczyźni cieszą się większą swobodą w zakresie zaspokajania swoich potrzeb seksualnych poza instytucją małżeństwa? Według Duch-Krzystoszek przyczyna leży przede wszystkim w zajmowanej przez nich przez wieki wyższej pozycji społecznej. Patriarchalne struktury społeczne zawsze stawiały mężczyzn na uprzywilejowanym miejscu. Uzasadnieniem podwójnych standardów moralnych ma być też „obawa przed niebyciem ojcem”. Kobieta, która urodzi dziecko, zawsze jest jego matką, natomiast partner tej kobiety niekoniecznie musi być ojcem dziecka. W ten sposób wyjaśnia się obowiązek dbania przez męża o wierność małżeńską żony. Kolejnym argumentem jest teza o odmiennej seksualności kobiet i mężczyzn, w myśl której w naturze monogamicznej kobiety leży posiadanie dzieci, a w naturze poligamicznego mężczyzny poszukiwanie wrażeń i doświadczeń seksualnych [Duch-Krzystoszek, 1998: 134–135]. W społeczeństwach zachodnich kultura wywarła ogromny wpływ na seksualność jednostek, przypisując mężczyznom aktywność, a kobietom bierność. W kręgach kultury euro-amerykańskiej kobiety uznaje się za uczuciowe, troskliwe

i opiekuńcze, natomiast pożądanie cielesne przypisuje się raczej mężczyznom [Seidman, 2012: 160].

Stereotypowe, a wręcz dyskryminujące podejście do męskiej i damskiej seksualności obejmuje także kwestię flirtu i romansu. Nawiązanie romansu zawsze stawia kobietę w złym świetle, niezależnie od okoliczności, w których się to zdarzyło. Nie ma tu znaczenia czas, miejsce i stan cywilny, romansujące kobiety zawsze są postrzegane negatywnie. Mogą one ponieść dotkliwsze konsekwencje swojego zachowania niż mężczyźni szczególnie wtedy, gdy do nawiązania takiej relacji doszło w miejscu pracy. Jak podkreśla Mireille Guiliano [2014: 202], „kiedy biurowy romans wychodzi na jaw w atmosferze skandalu, najbardziej cierpi reputacja kobiety”.

3. Niewierność małżeńska w świetle badań

W XVIII-wiecznej kulturze Zachodu, a zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych Ameryki, ograniczenie seksualności do prokreacyjnych aktów małżeńskich było ideałem społecznym [Seidman, 2012: 155]. Niemniej, jak pokazują badania, w żadnej kulturze zakazy moralne nie powstrzymywały mężczyzn i kobiet od zdrady małżeńskiej. Jak wskazuje Bogdan Wojciszke [2010: 301], „zdrada jest najczęstszą przyczyną rozpadu związku”. Według danych Głównego Urzędu Statystycznego (GUS) w 2017 r. w Polsce rozwiodło się ponad 65 tys. małżeństw, z czego w przypadku 3750 małżeństw wyłączną przyczyną rozkładu pożycia małżeńskiego było niedochowanie wierności. W 33,5% tych spraw zdrady dopuścił się mąż [GUS, 2018]. Winę żony orzeczono w 18% przypadków. Niespełna 2,5% spraw było orzeczonych z winą obopólną, a 46% rozstrzygnięto bez orzekania o winie.

Niedochowanie wierności małżeńskiej stanowi drugą (pierwszą jest niezgodność charakterów) przyczynę rozkładu pożycia małżeńskiego. Niewierność, wraz z innymi przyczynami, wskazuje się jako powód rozwodu w przypadku 10 435 spraw.

Obawy i podejrzenia odnośnie do zdrady nie zawsze są nieuzasadnione. Jak pokazują badania sondażowe, niemal połowa ankietowanych (48%) zna kogoś, kto pozwala sobie na flirt z osobą pozostającą w stałym związku bądź flirtuje z kimś wtedy, gdy sam jest w takim związku. Prawie dwie piąte badanych (38%) przyznaje, że w ich środowisku są osoby, które w takich relacjach idą o krok dalej – posuwają się do kontaktów fizycznych [CBOS, 2011a: 2]. Ponad jedna piąta badanych deklaruje, że zdarzyło im się flirtować z osobą, o której wiedzieli, że jest w stałym związku, a ponad 19% przyznało, że pozwalali sobie na flirt w sytuacji, gdy sami byli w stałym związku. Jedynie 14% badanych przyznaje się do zdrady, przy czym co ósmy badany (12%) do relacji intymnych z osobą będącą w stałym związku małżeńskim lub partnerskim, a co dziesiąty (10%) – do fizycznej zdrady swojego partnera [CBOS, 2011a: 3].

Jak respondenci tłumaczą motyw zdrady? Więcej niż dwie piąte ankietowanych uważa, że ludzie zdradzają stałego partnera, gdy chcą przeżyć coś nowego (44%) lub kiedy w ich związkach nie dzieje się najlepiej (41%). Jedna czwarta sądzi, że takie relacje mogą stanowić antidotum na codzienne problemy (26%), niskie poczucie własnej wartości (23%) czy też samotność (23%), podczas gdy zdaniem jednej piątej są one efektem zauroczenia, zakochania (19%). Mniejsza część respondentów jest zdania, że romansującymi powodują bardziej przyziemne pobudki, że wykorzystują oni okazję, która się nadarza (15%), postępują zgodnie z ludzką naturą (13%) lub nie potrafią oprzeć się pokusie,

gdy są uwodzeni (10%). Nieliczni podzielają pogląd, że takie zachowania są skutkiem kryzysu więzi międzyludzkich, osłabienia wartości stałych związków w dzisiejszych czasach (6%) lub powszechności zdrad (2%). Co ósmy badany (12%) nie ma zdania na ten temat [CBOS, 2011b: 1].

Ankietowani, którzy przyznali się do romansu, wskazywali najczęściej, że doszło do tego w pracy (34%) lub w kręgu znajomych (25%). Co jedenasty badany nawiązał taką znajomość w szkole lub na uczelni, a co dwunasty w barze czy restauracji. Jedynie 5% z tych relacji zostało zawiązanych przez Internet [CBOS, 2011a: 8–9].

Większość respondentów potępia zdradę, uznając ją za zachowanie złe i niemoralne [CBOS, 2010: 11]. Brak akceptacji dla zdrady potwierdzają badania Duch-Krzystoszek, w których za zakazem pozamałżeńskich stosunków seksualnych żony opowiedziało się 69% osób i 55% za zakazem takich stosunków męża. Niemniej 5% badanych uznało zdradę żony, a 10% zdradę męża za rzecz zupełnie naturalną [Duch-Krzystoszek, 1998: 133].

4. Przyczyny zdrady

Na przestrzeni wieków sposoby karania zdrady przybierały bardzo zróżnicowane formy – od kar cielesnych: biczowania, wypalania piętna, pozbawienia genitaliów, obcinania nosów i uszu, po banicję, porzucenie, a nawet śmierć: kamieniowanie, spalanie, topienie, uduszenie, rozstrzeliwanie i sztyletowanie [Fisher, 1992: 97]. Mimo to ludzie nie przestali zdradzać. Dlaczego?

Do zdrady dochodzi z różnych powodów, ale główną przyczynę stanowi potrzeba seksualnej różnorodności. Zarówno kobiety, jak i mężczyźni poszukują urozmaicenia w życiu

seksualnym, niemniej jednak charakter zdrady jest inny u mężczyzn i u kobiet [Fisher, 1992: 98; Wypler, 2016: 94]. Mężczyźni szukają przede wszystkim doznań seksualnych – liczy się tu ilość i różnorodność – co nie przeszkadza im kontynuować dotychczasowego związku. Kobietami znacznie częściej powoduje chęć zakończenia oficjalnego związku i wejścia w nową, stałą relację. Niemniej potrzeba pozamałżeńskich kontaktów seksualnych nie oznacza, że w tych małżeństwach źle się układa. Jak pokazują badania, tylko niewielka grupa osób zakładających konta na portalach randkowych dla żonatych i zamężnych uważa swoje małżeństwo za faktycznie nieszczerliwe [Hakim, 2014: 68–67]. Jednak zdradzający mężczyźni w większym stopniu niż zdradzające kobiety są zadowoleni ze swoich oficjalnych związków. Jednocześnie bardzo często motywem zdrady u kobiety jest niezadowolenie z obecnej relacji i związane z tym rodzące się uczucie do kochanka. Zdradzający mężczyźni poszukują możliwości niezobowiązującego seksu, który nie będzie pociągał za sobą niepożądanych konsekwencji emocjonalnych czy materialnych [Wypler, 2016: 94].

Brak czy niedobór stosunków seksualnych w małżeństwie jest głównym motywem zdrady, ale czynnikiem wyzwalającym często jest coś jeszcze, jak np. praca zawodowa czy koncentracja na budowaniu kariery przez partnerów. Kwestia nadmiernego zaangażowania w pracę bardzo mocno wpływa na funkcjonowanie pary. Nagłe sukcesy zawodowe i finansowe żony mogą zachwiać dotychczasowym poczuciem własnej wartości utrzymującego rodzinę mężczyzny, który poprawy samooceny będzie szukał w ramionach kochanki. Z kolei zbyt duże zaangażowanie męża w karierę może skutkować zaniedbywaniem żony, która także będzie szukała zainteresowania u innych mężczyzn.

W takiej sytuacji znalezienie kochanki czy kochanka rekompensuje poniesione straty na innym polu, a także zapełnia poczucie pustki i samotności. Brak kontaktów seksualnych nie musi wynikać z braku czasu męża czy żony, często jest to skutek choroby małżonka/małżonki, która skutkuje utratą libido. Tak skrajna życiowa sytuacja także może skłonić zdrowego partnera, który nie chce opuszczać chorej osoby, do zdrady. Do romansu bardzo często popycha ludzi zwykła ciekawość i chęć spróbowania seksu z kimś innym niż mąż czy żona, jak i nadarzająca się okazja, jak np. międzynarodowe konferencje czy spotkania biznesowe. Jeszcze inni wdają się w romanse, żeby zrobić coś ekscytującego [Hakim, 2014: 54–65].

Nawiązanie romansu stanowi sposobność, by uciec od niespełniającego oczekiwań małżeństwa. Inni chcą urozmaicić stabilny związek o dodatkowy czynnik ekscytujący. Częstym bodźcem do zdrady są niezaspokojone potrzeby seksualne. Niektórzy nie akceptują małżeństwa pozbawionego stosunków seksualnych i decydują się na ułożenie życia od nowa, przy czym mężczyznom zaglądnienie na portale randkowe przychodzi zdecydowania łatwiej niż kobietom.

5. Rola Internetu w nawiązywaniu romansów

Dzięki globalnej sieci komputerowej nie ma dziś ograniczeń terytorialnych w poszukiwaniu partnera. Nie istnieją także ramy społeczne czy kontrola społeczna określające zasady wyboru partnera. Nowa, wirtualna przestrzeń spotkań gwałtownie zwiększa swoje znaczenie w kwestii doboru partnerów. Nieograniczony dostęp do Internetu, dostępność tysięcy ofert z całego świata powoduje, że pokusy rosną w nieskończoność.

Im większy wybór, tym większa pokusa. Jak piszą Ulrich Beck i Elisabeth Beck-Gernsheim [2013: 72], „być może następne kliknięcie myszką przyniesie idealnego partnera”. Internet daje nieograniczone możliwości, pozwala wciąż od nowa i nieustannie, a w dodatku anonimowo, szukać kogoś lepszego, co może stanowić zagrożenie dla długoletnich zobowiązań i przysięgi małżeńskiej. Dlaczego? Ponieważ każda przysięga wierności, każde długoterminowe zobowiązanie wiąże się z wieloma innymi zobowiązaniami, które ograniczają swobodę działań jednostki [Bauman, 2003: 106]. Dochowanie wierności małżeńskiej jest zdecydowanie trudniejsze w dzisiejszym zmediatyzowanym świecie, ponieważ aby dopuścić się zdrady, nie trzeba nawet wychodzić z domu. Nastanie ery smartfonów i Internetu spowodowało, że życie miłosne toczy się jednocześnie w dwóch światach: prawdziwym i zapośredniczonym przez nowe technologie, co – jak wskazuje Aziz Ansari [2016: 193] – zmusza do mierzenia się ze starymi problemami, jak zazdrość, zdrada i stosunki seksualne w nowej formie.

Portale randkowe, aplikacje typu Tinder, fora społecznościowe, komunikacja za pomocą SMS-ów i e-maili stwarzają łatwość nawiązywania kontaktów. Dzięki temu jesteśmy dostępni, nie ogranicza nas czas i miejsce, nawiązanie nowej relacji nie jest może prostsze, a raczej dostępniejsze. Inaczej mówiąc, szanse na znalezienie nowego partnera rosną, zarówno dla singli, jak i osób pozostających w związku.

Ze wszystkich zmian, jakie zaszły we współczesnych związkach, najbardziej radykalną pozostaje seksting. Nie jest to nowe zjawisko, wręcz przeciwnie – nagie zdjęcia, erotyczne listy itp. dokumentuje się od początku istnienia cywilizacji [Ansari, 2016: 194]. Zmianie uległa częstotliwość i dostępność tej formy

kreowania relacji. Ansari [2016: 195], powołując się na portal Match.com, wskazuje, że seksting stał się szczególnie popularny zwłaszcza wśród młodych ludzi. Połowa osób w wieku 18–24 lat otrzymała czyjeś nagie zdjęcia, a jedna trzecia starszych nastolatków wysyłała komuś swoje nagie zdjęcia. Seksting rozpowszechnia się we wszystkich grupach wieku, poza osobami w wieku 55 lat i więcej. Posiadanie smartfona zwiększa prawdopodobieństwo sekstingu, jest ono dwa razy większe wśród użytkowników iPhone'a niż wśród użytkowników Androida. Największa aktywność użytkowników przypada w czwartek między 10.00 a 12.00. Ludzie będący w związkach i po ślubie wysyłają swoje nagie fotki równie często jak ich samotni rówieśnicy.

Z kolei portal Seksting.pl dokonuje przeglądu najbardziej popularnych aplikacji używanych do przesyłania erotycznych zdjęć czy nagrań, które w zależności od potrzeb użytkowników posiadają różne możliwości kontaktu. Zdecydowanie najpopularniejszą aplikacją służącą do wymiany osobistych materiałów nasyconych erotyką jest Snapchat, który zresztą pierwotnie powstał właśnie w tym celu. Ostatecznie został przeznaczony dla szerszej grupy odbiorców, a jego przyjazny interfejs umożliwia przesyłanie innym użytkownikom zdjęć czy filmów, które „teoretycznie” po określonym czasie znikają bezpowrotnie. Do celów erotycznych wykorzystywany jest także KiK Messenger – KIK Sexting, który posiada opcję odbywania grupowych konwersacji, ale tutaj przesyłane materiały nie znikają. Natomiast aplikacja Meet & Chat for Girls and Guys pozwala użytkownikom na zamieszczenie na niej swojego zdjęcia oraz nazwę konta na Snapchacie, ponadto profil można oznaczyć, np. #sexting, co ułatwia wyszukiwanie potencjalnych zainteresowanych. Natomiast aplikacja AntiChat została stworzona dla tych, którzy pragną zachować całkowitą

anonimowość. Obowiązuje ich zakaz podawania jakiegokolwiek danych, w przeciwnym wypadku użytkownik może zostać zablokowany. Jej głównym ukrytym zastosowaniem wydaje się właśnie erotyka. Tinder, który z założenia jest przeznaczony do nawiązywania kontaktów między kobietami i mężczyznami, i Instagram, który służy do obróbki i publikacji zdjęć, również mogą być wykorzystywane do przysyłania treści erotycznych¹.

Dlaczego ludzi to robią? Bardzo często dla dobrej zabawy, w celu wzbudzenia pożądania seksualnego czy podtrzymania intymności w związku. Ponadto seksting ułatwia poruszanie intymnych tematów z partnerami. Niestety ta sama technologia, które daje możliwość niemalże ciągłego dzielenia intymnych chwil z partnerem/partnerką, pozwala również zawieść ich zaufanie [Ansari, 2016: 196–198]. Tym, co najbardziej niepokoi, jest powszechność tego zjawiska wśród młodzieży [Wójcik, Makaruk, 2014: 7].

Nowe technologie to swoiste eldorado dla flirtu i zdrady, gdyż stwarzają nowe możliwości i pokusy, jak łatwość dostępu do potencjalnych kochanek/kochanków czy możliwość „niewinnego” flirtowania na facebookowym czacie. Zalety nowych technologii, które umożliwiają zwykle randkowanie (jak łatwy dostęp, brak konieczności rozmawiania twarzą w twarz czy badanie dynamiki związku), mogą również umożliwiać zdradę. Jak wskazuje Ansari, wiele romansów by się nie zaczęło, gdyby nie Facebook, który ułatwia pierwszy krok. Ponadto telefon zapewnia prywatność, stwarza nowe miejsce do rozwijania i pielęgnowania romansu. Kiedyś osoby w celu nawiązania/kontynuowania flirtu czy romansu z inną osobą niż partner musiały wymykać się

1 6 aplikacji mobilnych użytecznych do sextingu – Aplikacje do sextingu, <http://sexting.pl/2017/06/19/6-aplikacji-sexting/> [dostęp: 31.07.2019].

z domu. Dziś telefon zapewnia schronienie dla intymności niedostępnej dla innych [Ansari, 2016: 204–205].

Anonimowość w Internecie sprawia, że ludzie mogą zdradzać bez strachu. W tym celu powstał popularny portal randkowy Ashley Madison, który z założenia pomaga ludziom wdawać się w romanse. Jak wskazuje motto strony: *Life is short. Have an affair*. Głównym atutem portalu jest gwarancja prywatności. Jak wskazują sami twórcy: „We know you value your privacy, and we do too. We will never ask you to log in using a public social network account, and we have several features designed to help you keep your private life private—whatever your reasons”². Anonimowość, dyskrecja i łatwość w znalezieniu kochanków przekłada się na duże zainteresowanie portalem, o czym świadczą statystyki. Portal dla niewiernych w 2015 r. skupiał 37 mln użytkowników z 53 krajów świata. Tak duża popularność wskazuje, że przyrzeczenia dożgonnej wierności mają się nijak do rzeczywistości. Jak się jednak okazuje, zdradzający nie zawsze mogą czuć się bezpiecznie – w 2015 r. strona została zaatakowana przez hakerów, a dane milionów użytkowników – upublicznione³.

W Polsce dużym zainteresowaniem cieszą się takie portale dla romansujących, jak np. Cyberromans.pl czy Podrywaczek.pl. Drugi z portali ma ponad 700 tys. użytkowników, daje możliwość publikacji nagich zdjęć, zapewnia anonimowość i istnieje w wersji mobilnej.

2 Ashley Madison. *Life is short. Have an affair*, <https://www.ashleymadison.com/> [dostęp: 31.07.2019].

3 CBS News, 20 July 2015, *Ashley Madison hacked, users threatened with exposure*, <https://www.cbsnews.com/news/hackers-expose-first-ashley-madison-users/> [dostęp: 1.08.2019].

Niemniej każda interakcja w sieci pozostawia po sobie cyfrowy ślad i, jak się okazało, nikt, mimo zapewnień, nie może zagwarantować użytkownikom anonimowości. Istnienie w sieci obciążających dowodów jest ryzykowne dla zdradzającego, daje bowiem partnerom możliwość szpiegowania. Jak mówi Ansari [2016: 215], nasi partnerzy, czy nam się to podoba, czy nie, mają „swoje sekretne telefoniczne światy”, które bardzo chcielibyśmy poznać. Potajemne czytanie SMS-ów czy e-maili partnera nie należy do rzadkości. Często informacja wpada w niepowołane ręce przez przypadek, co także bywa przyczyną zakończenia związku. Szpiegowanie partnera poprzez przeglądanie poczty czy telefonu często dostarcza dowodów zdrady, zwłaszcza gdy istniały ku temu podejrzenia. Z drugiej strony szpiegowanie prowadzi do paranoicznej podejrzliwości, która niszczy fundamenty zaufania, tak potrzebnego do budowania związku.

Ryzyko utraty anonimowości nie jest jedynym niebezpieczeństwem, które czeka na poszukiwaczy internetowych romanсів. Podczas wyszukiwania potencjalnych partnerów poprzez portale randkowe czy aplikacje należy zwrócić uwagę na pewne symptomy nieuczciwości. Wojciech Wypler, psycholog specjalizujący się w zagadnieniach zdrady, kłamstwa i oszustwa, wskazuje na czynniki, które powinny wzbudzić czujność, jak brak zdjęcia profilowego czy lakoniczny opis właściciela profilu. Nieufność powinna budzić także korespondencja, która jest wulgarna, sprawia wrażenie masowej i jest nieadekwatna do rozmowy. Ponadto osoby, które koncentrują rozmowę na seksie, prawdopodobnie tylko tego poszukują, tak też jest w przypadku nalegania na spotkanie w ustronnym miejscu [Wypler, 2016: 89–93]. Trudno oszacować skalę oszustw działających w ten sposób, ale

jak sugerują wpisy oszukanych internatek i internautów, takie sytuacje nie należą do rzadkości.

6. Wnioski

Zdrada była obecna w życiu społecznym od zawsze. Nie ma dowodów na to, że Internet sprzyja niewierności, niemniej jednak portale przeznaczone dla romansujących i mobilne aplikacje nie miałyby racji bytu bez mediów cyfrowych. Trudno orzec, czy zdradzamy więcej, czy mniej, aczkolwiek dzięki nowym technologiom zdecydowanie łatwiej jest zdradzać. Inaczej mówiąc, nowe technologie ułatwiają niewierność, ale nie utrudniają wierności.

Cyfrowe media stwarzają bezprecedensowe, bardzo prywatne forum komunikacyjne, zmuszające jednak do mierzenia się ze starymi jak świat problemami, takimi jak zazdrość, zdrada i stosunki seksualne, które dziś przybierają nowe formy. Mimo że niewierność online zaczyna się bardzo niewinnie, jej konsekwencje zarówno jednostkowe, jak i społeczne są bardzo poważne.

Bibliografia

- Ansari A. (2016), *Modern Romance. Miłość w czasach Internetu*, przeł. K. Wiszniewska-Mazgiel, Gdańsk: Wydawnictwo Józef Częścik – Grupa Wydawnicza Harmonia.
- Bauman Z. (2003), *Razem osobno*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. (2013), *Miłość na odległość. Modele życia w epoce globalnej*, przeł. M. Sutowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- CBOS (2010), *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno – normy i wartości w życiu Polaków*, Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS (2011a), *Zdrady i romanse*, Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS (2011b), *Polacy o romansowaniu – akceptują czy potępiają*, Warszawa: Centrum Badań Opinii Społecznej.
- Duch-Krzystoszek D. (1998), *Małżeństwo, seks, prokreacja. Analiza socjologiczna*, Warszawa: IFiS PAN.
- Fisher H. (1994), *Anatomia miłości*, przeł. J. Łoziński, Warszawa: Dom Wydawniczy Rebis.
- Giddens A. (2007), *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Guiliano M. (2014), *Kobiety, praca i sztuka savoir vivre'u*, przeł. D. Górską, Łódź: Wydawnictwo Albatros A. Kuryłowicz.
- GUS (2018), *Rocznik Demograficzny 2018*, Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- Hakim C. (2014), *Nowe reguły. Portale randkowe, romanse pozamałżeńskie i siła erotyki*, przeł. K. Bednarek, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Mead M. (1986), *Trzy studia. Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*, przeł. K. Czerniewska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Seidman S. (2012), *Społeczne tworzenie seksualności*, przeł. P. Tomanek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szlendak T. (2011), *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wojciszke B. (2010), *Psychologia miłości*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Wójcik S., Makaruk K. (2014), *Seksting wśród młodzieży polskiej. Wyniki badania ilościowego*, Warszawa: Fundacja Dzieci Niczyje.
- Wypler W. (2016), *Anatomia zdrady*, Warszawa: Muza.

Infidelity in the age of the Internet

Abstract

Every culture or society has its own patterns of love, sexuality and betrayal. What unites them is the oath of loyalty of the partners and the critical approach to betrayal, which is socially unacceptable. The key goal of the minor article is to explain the role that new technologies play in the issue of infidelity. The question of the extent to which the Internet has influenced the sacred of infidelity remains a debatable issue. It is to what extent new technologies facilitate betrayal, and to what extent they increase the chances of being caught, it still evokes numerous emotions and controversies. It is known that with the development of new technologies, the character of romance and betrayal has changed, the number of temptations and possibilities is increasing, technical, territorial and temporal barriers are disappearing. It is hard to say if the Internet is conducive to infidelity, it certainly does not hinder it. Analyzing the literature of the subject, available portals for infidels and existing data, the text is no less relevant to the question of why we are cheating and what role the Internet and new media play in the creation of romance.

Iwona Taranowicz

Rodzinni opiekunowie osób przewlekle chorych o swoich emocjach. Ministudium więzi rodzinnej

1. Wprowadzenie

Socjologowie zainteresowali się emocjami jako odrębnym przedmiotem poznania dopiero w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, ale nie znaczy to wcale, że wcześniej życie społeczne jawiło się im jako niezależne od uczuć. Dość przypomnieć, że klasyczna koncepcja Ferdinanda Tönniesa zakłada istnienie dwóch typów więzi społecznych, a podstawowym kryterium ich odróżnienia jest stopień emocjonalnego zaangażowania. Grupę pierwotną, nazwaną tak przez Cooleya ze względu na pierwszeństwo jej obecności w życiu jednostki i rolę odgrywaną w procesach uspołecznienia, cechuje szczególnie więź łącząca jej członków, osobista i emocjonalnie angażująca. Bez owej więzi procesy socjalizacji i kształtowania osobowości ulegają zaburzeniu, prowadząc np. do choroby sieroczej [Szmatka, 2007: 69–70]. Tym, co charakteryzuje socjalizację pierwotną i odróżnia od wtórnej, jest m.in. fakt, że przebiega ona w atmosferze silnie naładowanej

emocjami. Znaczący inny to ten, z kim dziecko nawiązuje więź emocjonalną [Berger, Luckmann, 1983]. Opisywanie i wyjaśnianie życia społecznego przez odwołanie się jedynie do czynników racjonalnych, odartych z uczuć nie jest właściwie możliwe. Pomimo świadomości istnienia tego typu związków socjologowie nie uznawali emocji za przedmiot swoich badań. Być może dlatego, że emocjonalne związanie leżące u podstaw relacji społecznych jest rozumiane nie tyle jako doznawanie uczuć przez jednostki, ile jako poczucie moralnego zobowiązania wobec innych. „[...] istotą więzi społecznych, a co za tym idzie, również istotą uspołecznienia, jest zastąpienie osobistych emocji, z natury swej zmiennych i nietrwałych, przez uczucia moralne” [Marody, Giza-Poleszczuk, 2004: 101], a emocjonalny charakter więzi „ufundowany jest raczej na poczuciu winy i zobowiązania, które często wchodzić mogą w konflikt z naszymi indywidualnymi interesami, odczuciami i predylekcjami” [Marody, Giza-Poleszczuk, 2004: 103]. Socjologia emocji penetruje natomiast sferę uczuć jako takich¹. Uwzględniając znaczenie czynników biologicznych i psychicznych, przyjmuje, że „emocje, tak samo jak zachowania, podlegają »uspołecznieniu«: można mówić o ich socjalizacji, o tym, czy są uprawnione czy nieuprawnione w danej sytuacji, o ich korygowaniu i kontroli, itp.” [Pawlik, 2009: 244]. W badaniu skupiono się na emocjach rozumianych jako część życia społecznego. Przyjęto, że ich odczuwanie i ekspresja są regulowane społecznie [Turner, Stets, 2009]. Więzy osobowe narzucają zobowiązania do wzajemnego wspierania się, niewywiązywanie się

1 Za Jonathanem H. Turnerem i Jan E. Stets [2009] stosuję zamiennie terminy „uczucia” i „emocje”, przyjmując „emocje” za termin obejmujący wszystkie odczuwane i okazywane stany uczuciowe.

z nich może rodzić poczucie winy, uczucie wstydu, niepokoju czy przygnębienia.

Mirosława Marody i Anna Giza-Poleszczuk, analizując przemiany zachodzące współcześnie, stawiają tezę o zmniejszającym się zaangażowaniu w relacje społeczne. Uważają, że zmienia się dominujący typ więzi społecznych. Ten charakteryzujący ponowoczesność określają jako relacje. Tym, co różni je od więzi budującej wspólnotę, jest inna podstawa kształtująca związki zależności między ludźmi. Wspólnota tworzy więzi zależności oparte na komplementarności, relacje – na wymianie. Komplementarność oznacza uzupełnianie się, ale nie równość podmiotów. Wymiana wręcz przeciwnie, oznacza realizację wolności, równości i sprawiedliwości. Ze swej natury jest mniej trwała niż tradycyjna więź wspólnotowa. Tym samym obie autorki twierdzą, że zmniejsza się siła więzi angażujących emocjonalnie i zobowiązujących moralnie jednostki wobec siebie. Jest tak dlatego, że zerwanie więzi opartych na emocjonalnym zaangażowaniu niesie ze sobą zdecydowanie więcej kosztów niż więzi opartych na wymianie [Marody, Giza-Poleszczuk, 2004].

2. Rodzinne zobowiązania do opieki nad chorym – założenia badawcze

Emocjonalne zaangażowanie leży u podstaw działań na rzecz innych, o charakterze wspólnotowym, będących podstawą życia społecznego. Procesy zachodzące współcześnie zmieniają formy społecznego zorganizowania, relacje między jednostkami oraz między jednostką a grupą. Jednym z podstawowych procesów zachodzących obecnie jest indywidualizacja, stawiająca w centrum „ja” jednostki zamiast, jak dotychczas, „my”, wspólnotę.

To już nie rodzina jako ponadjednostkowa całość jest celem wyznaczającym działania współtworzących ją jednostek, lecz interesy i potrzeby jednostek decydują o istnieniu i kształcie rodziny [Beck-Gernsheim, 1998]. Rodzinę współczesną określa się niekiedy jako „rodzinę-zrób-to-sam” – jej granice, kształt, funkcjonowanie określają wybory poszczególnych osób, a nie narzucone, oddziedziczone po przodkach scenariusze ról [Szlendak, 2010]. Ma to znaczenie dla przyszłości rodziny, stąd pojawiające się pytania: w jakim stopniu przypisane jej zadania będą nadal realizowane? W jakim zakresie będzie obowiązywać rodzinna solidarność? Czy decydować o tym będzie, jak dotychczas, sama przynależność do rodziny, czy też, jak się prognozuje [Finch, 2007; Żurek, 2015], podejmowanie określonych działań wobec wybranych krewnych lub powinowatych wyznaczy granice rodziny i jej kształt? Czy więzi rodzinne, emocjonalnie angażujące i moralnie zobowiązujące do pomocy i wsparcia będą podlegać znaczącej selekcji, w zależności od jednostkowych decyzji włączania/wykluczania innych w kontekście własnej rodziny?

Zagadnienia te stały się inspiracją do przeprowadzenia badań wśród rodzinnych opiekunów osób z niepełnosprawnością i przewlekle chorych. Choroba pociąga za sobą wystąpienie bodaj najbardziej podstawowej – w sensie egzystencjalnym – sytuacji, obligującej do działań solidarnościowych i rezygnacji, przynajmniej częściowo, z własnych celów i interesów na rzecz członka rodziny potrzebującego opieki. Badania miały przynieść odpowiedzi na pytania dotyczące m.in. typu pokrewieństwa łączącego osobę opiekuna z osobą chorą, problemów postrzeganych jako największe, sposobu radzenia sobie z nimi, typu emocji, które towarzyszą opiekunom. Ich celem było poznanie sposobów

podejścia do obciążeń, jakie niesie sytuacja choroby w rodzinie, i kosztów ponoszonych przez opiekunów. Badania zostały przeprowadzone za pomocą wywiadu częściowo standaryzowanego, a dobór próby miał charakter celowy. Kryterium doboru respondentów było pełnienie funkcji głównego opiekuna osoby niezdolnej z racji choroby do całkowicie samodzielnego funkcjonowania. Badania zostały przeprowadzone w kwietniu i maju 2018 r., głównie na terenie Dolnego Śląska.

3. Zakres rodzinnego zobowiązania do opieki w świetle badań własnych

Materiał badawczy stanowiły odpowiedzi uzyskane w wyniku przeprowadzenia 67 wywiadów. Wszyscy badani zajmowali się członkiem rodziny mającym w wyniku choroby w jakimś stopniu ograniczoną samodzielność funkcjonowania. Choroby wieku starszego: demencja i alzheimer były najczęstszymi przyczynami niesamodzielności i obejmowały 31,3% przypadków. Na drugim miejscu znalazły się różne typy niepełnosprawności – 20,9%, następnie poważne choroby somatyczne, typu udar czy choroba nowotworowa – 17,9%, dalej – mózgowe porażenie dziecięce – 11,9%, zespół Downa, zespół Aspergera, autyzm i podobne – 10,4%, zaburzenia psychiczne – 4,4% oraz inne schorzenia – 3,0%.

Kim są chorzy, w jakiej relacji pokrewieństwa pozostają w stosunku do opiekunów? Z badań wynika, że są to przede wszystkim krewni wstępn i zstępni, dzieci, rodzice i dziadkowie oraz współmałżonkowie. Niemniej opieka nie ogranicza się jedynie do nich. Ponad 10% badanych sprawowało ją wobec rodzeństwa, a także innych krewnych. Szczegółowe wyniki ilustruje tabela 1.

Tabela 1. Typ pokrewieństwa łączącego badanych z osobą chorą

Typ pokrewieństwa	%
Żona/mąż	13,4
Rodzic	29,9
Dziecko	34,3
Siostra/brat	6,0
Babcia/dziadek	11,9
Inny krewny	4,5
Ogółem	100,0

Źródło: badania własne.

Badania nie pozwalają na stawianie jednoznacznych wniosków. Trudno powiedzieć, czy nieliczna obecność wśród badanych osób opiekujących się krewnym spoza najbliższego kręgu rodzinnego potwierdza tezy o kurczeniu się zasięgu rodzinnej solidarności, czy wręcz przeciwnie, pokazuje, że rodzinne powiązania nadal obligują do niesienia pomocy. Nie mamy danych, z którymi można by te wyniki porównać. Nie wiemy też, czy rzadka obecność innych (niż wstępni czy zstępni) krewnych wynika z odrzucenia obowiązku opieki nad nimi, czy też po prostu mają oni swoje rodziny pochodzenia lub prokreacji, które się z tego obowiązku wywiązują, a przypadki obecne w próbie to te osoby, które takich rodzin nie mają. Można postawić hipotezę, że wyniki te świadczą jednak o utrzymywaniu się normy solidarności rodzinnej w sytuacji choroby rozciągniętej, w sytuacji braku rodziny prokreacji, na najbliższych krewnych. Z wypowiedzi badanych wynika, choć nie mówią o tym wprost, że decyduje o tym poczucie obowiązku, wynikające z emocjonalnych związków z chorym. Dotyczy to nie tylko badanych opiekujących się dalszym krewnym: *Obecnie czuję duże zmęczenie. Choroba siostry odbiła się także na moim zdrowiu, ale bardzo ją kocham, jesteśmy*

do siebie bardzo przywiązane. Ona w momencie ataków nie akceptuje towarzystwa innych osób – tylko moje (W. 2, kobieta, siostra z chorobą psychiczną²); Na początku było ciężko, gdy tylko przeszłam na emeryturę, zaczęłam opiekować się wujkiem, wcześniej opiekował się nim mój brat, ale tam nie miał za dobrych warunków. Później, kiedy się przyzwyczaiłam, nie było już tak źle. Wujek jest osobą, która pomimo swej choroby jest pełna wigoru i dobrego humoru. Cieszę się, że jest u mnie, bo ma dobrą opiekę (W. 11, kobieta, wujek z niepełnosprawnością intelektualną).

Podobna motywacja jest udziałem innych badanych: *Opiekę przyjąłam za swój obowiązek wobec mamy, która jak była zdrowa, to zajmowała się mną i dawała mi dużo wsparcia (W. 3, kobieta, matka po udarze); Czasem nie radzę sobie z całą sytuacją, mam ciężkie chwile, mam po prostu dość, lecz te momenty słabości uczą mnie wytrwałości w tym, co robię, i pomocy dla najbliższej mi osoby w życiu, jaką jest dla mnie moja mama (W. 24, kobieta, matka z demencją).*

Bezpośrednio do uczuć odwołują się rodzice chorych dzieci, podkreślając, że kochają je takimi, jakie są. Dobrze ilustruje to wypowiedź ojca (W. 9, mężczyzna, dziecko z autyzmem): [...] *to nasz syn, kochamy go. Bywają ciężkie chwile, chwile załamania, ale wszystko pokonujemy wspólnymi siłami, razem. Pogodziliśmy się z tym stanem rzeczy i jesteśmy szczęśliwi. Niemal w każdej wypowiedzi rodzica powtarza się podobna deklaracja: Opieka nad takim dzieckiem wymaga dużych poświęceń, ale uważam, że dla miłości można wiele (W. 15, kobieta, syn z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu znacznym); Jestem szczęśliwa, że*

2 W nawiasach podano numer wywiadu, płeć badanego, typ pokrewieństwa łączącego go z osobą chorą i rodzaj jej choroby.

ją mam, kocham swoje dziecko i staram się zrobić wszystko, żeby lepiej się rozwijała (W. 67, kobieta, córka z dziecięcym porażeniem mózgowym).

Uczucie miłości, jakim otacza się współcześnie dziecko, bezpośrednio wiąże się ze zmianą jego znaczenia jako wartości, która następuje wraz z procesem indywidualizacji. Z jednej strony dziecko jest przeszkodą w realizacji indywidualnych projektów. Z drugiej – więź z dzieckiem jest jedyną, której nie można zerwać. „Dziecko staje się ostatnim środkiem przeciwko samotności, którym ludzie mogą posłużyć się wobec innych możliwości realizowania miłości” [Beck, 2002: 181]. Zygmunt Bauman [2003: 132] stwierdza wprost: „w naszych czasach dziecko jest przede wszystkim przedmiotem uczuciowej konsumpcji”.

Zdecydowaną większość rozmówców stanowiły kobiety – 89,7% badanych. Nie jest to wynik zaskakujący. Wszystkie badania pokazują, że to kobiety pełnią funkcję opiekunek w stosunku do niesamodzielnych, z racji choroby, członków rodziny. Mężczyźni przejmują te obowiązki właściwie jedynie w sytuacji, gdy nie ma kobiety, która mogłaby taką rolę odgrywać. W literaturze przedmiotu określa się to zjawisko mianem feminizacji opieki. Można sobie zadać pytanie, dlaczego mimo emancypacji kobiety nadal pozostają domowymi opiekunkami. Arlie Hochschild, zauważając, że zawody wymagające tego, co określa jako pracę emocjonalną, zdominowane są przez kobiety, wyjaśnia ten fakt niższym statusem kobiet i mniejszymi zasobami innego typu przez nie posiadanymi. Powoduje to częstsze sięganie przez kobiety do emocji w relacjach z innymi jako elementów ich zasobów pozwalających kontrolować sytuację [Hochschild, 2009: 171–172]. Trudno kwestionować opinię tej amerykańskiej badaczki. Dodatkowo warto zwrócić uwagę na to,

że zdecydowanie większy udział kobiet w realizacji opieki nad chorym członkiem rodziny wiąże się z tym, co Jean-Claude Kaufmann [2004] nazywa pamięcią społeczną. Funkcja opiekuńcza jest elementem tradycyjnej roli społecznej kobiety, treści składające się na nią przekazywane są z pokolenia na pokolenie i, jak się okazuje, wciąż w znacznym stopniu bywają internalizowane. Pamięć społeczna skłania kolejne pokolenie kobiet do uznania opieki za „oczywisty” obowiązek, podobnie jak zmusza je do poprawienia nierówno leżącego obrusa na stole: *Po prostu przyjąłam do świadomości sytuację, jaka mnie spotkała, i żyję z tym z dnia na dzień. [...] Powtarzam sobie, że to moja mama i moim obowiązkiem jest, by się nią opiekować* (W. 23, kobieta, matka z alzheimerem); *Jestem już zmęczona, jednak nie jestem w stanie zostawić babci na pastwę losu* (W. 28, kobieta, babcia z demencją i chorobą zwyrodnieniową); *Jest to dla mnie naturalna kolej rzeczy* (W. 41, kobieta, matka z demencją).

Ta oczywistość przejęcia opieki nad chorym przez badane powoduje, że znacznie częściej są one skłonne podporządkować swoje cele i interesy dobru rodziny, czy też dokładniej – dobru chorego. Na pytanie o to, które z podanych określeń najlepiej oddaje ich sytuację, niemal połowa badanych (47,8%) wskazała kategorię: „moje życie podporządkowane jest chorobie i osobie bliskiej nią dotkniętej”. Drugą najczęściej wybieraną odpowiedzią była: „Choroba osoby bliskiej w znacznym stopniu ogranicza moje życie”, wskazało ją 28,4% rozmówców. W wypadku 11,9% badanych „choroba całkowicie zmieniła ich życie”, nieco mniej – 10,4% uważa, że choroba osoby bliskiej w niewielkim stopniu wpłynęła na ich życie, a jedynie 1,5% stwierdza, że ich życie jest takie jak dawniej. Zdecydowanie częściej choroba bliskiego zmienia życie kobiet – 49,2% rozmówczyń wybrało odpowiedź: „moje

życie podporządkowane jest chorobie”, tę samą kategorię wskazało tylko 28,6% mężczyzn. Pełne wyniki pokazuje tabela 2.

Tabela 2. Płeć a podporządkowanie życia chorobie i osobie chorej (w proc.)

Które z poniższych określeń najlepiej oddaje Pana(-i) sytuację?	Płeć	
	kobieta	mężczyzna
Moje życie podporządkowane jest chorobie i osobie bliskiej nią dotkniętej	50,0	28,6
Choroba całkowicie zmieniła moje życie	11,7	14,3
Choroba osoby bliskiej w znacznym stopniu ogranicza moje życie	30,0	14,3
Choroba osoby bliskiej w niewielkim stopniu wpłynęła na moje życie	6,7	42,9
Moje życie jest takie jak dawniej	1,7	0,0

Źródło: badania własne.

4. Zarządzanie emocjami w sytuacji choroby

Więzi emocjonalne wiążą się z ponoszeniem kosztów emocjonalnych. W sytuacji choroby te koszty się zwiększają. W momencie pojawienia się jej w rodzinie następuje nie tylko załamanie dotychczasowego porządku codziennego życia, ale też pojawia się lęk, obawa przed przyszłością, niekiedy poczucie winy, a w przypadku niepełnosprawności czy niektórych chorób także poczucie bycia gorszym. Początkowej fazie choroby towarzyszą negatywne emocje, odczuwane przez chorego, ale także jego najbliższych. Podobnie było w wypadku badanych opiekunów rodzinnych osób chorych: *Początki były bardzo ciężkie. Wspierać brata, zapewniać go, że wszystko będzie dobrze, że poradzimy sobie ze wszystkim, jednocześnie ukrywając, jak bardzo byłam przerażona, było bardzo ciężko.*

Przeplakałam wiele nocy, nie wiedząc, co robić, ale nie mogłam się poddać dla niego i dla siebie (W. 6, kobieta, brat chory na stwardnienie rozsiane); Na początku byłem przerażony (W. 10, mężczyzna, matka z demencją); Na początku przechodziłam przez bardzo głębokie załamanie psychiczne. Kiedy syn się urodził, przeplakałam mnóstwo nocy, zastanawiając się, czy sobie z tym wszystkim poradzę (W. 15, kobieta, syn z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu znacznym); Kiedy dowiedziałam się o autyzmie u mojego syna, byłam zdruzgotana, nie wiedziałam, jak sobie poradzę, co mam dalej robić (W. 25, kobieta, syn z autyzmem); Na początku byłam zdruzgotana, załamana, bo każda matka chce mieć zdrowe dziecko (W. 37, kobieta, syn z zespołem Downa).

Określenie „na początku było ciężko” powtarza się w większości wypowiedzi. Często można się też spotkać ze stwierdzeniem „jest ciężko” lub „czasami jest ciężko”. Źródłem wielu emocji, najczęściej negatywnych, jest sama choroba, jej przejawy, przebieg: *Filip nie zawsze chce współpracować. Bywają dni, gdzie bardzo ciężko do niego dotrzeć, nie zawsze chce ćwiczyć. Wtedy budzą się we mnie złe emocje. Jednakże jest to odruch bezwarunkowy, nad którym nie panuję (W. 12, kobieta, syn z porażeniem mózgowym); Trzeba naprawdę mieć serce i nerwy ze stali i potrzeba wiele wysiłku, żeby takie dziecko wychować i opiekować się nim pomimo trudności (W. 35, kobieta, córka z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu znacznym); [...] są sytuacje, gdzie czuję się zagubiona i mam ochotę usiąść w kącie i sobie popłakać, ale kto tak nie ma? (W. 37, kobieta, syn z zespołem Downa); [...] bywały momenty, gdy było naprawdę bardzo źle. Nie miałam sił, energii, chęci. Denerwował mnie sam widok mamy, to, że się cokolwiek do mnie odzywa i o coś prosi. Miałam ochotę uciec z domu, żeby nie musieć codziennie bawić się w pampersy i użerać ze złośliwą matką. Miewałam napady*

histerii pomieszanej z furią. Brałam dużo tabletek uspokajających lub piłam takie herbatki. To ciężka sytuacja... Do tej pory mam napady złości, chęć ucieczki – chociaż rzadziej z powodu pomocy siostr. Przyznam, że bywało nawet tak, że czekałam, aż umrze i ten koszmar się skończy (W. 42, kobieta, matka z demencją).

Obcowanie z chorym, cierpiącym, bliskim członkiem rodziny wywołuje też uczucia bólu psychicznego u samych badanych, spowodowane świadomością spustoszeń czynionych przez chorobę: [...] *ból sprawia mi to, że muszę patrzeć na jej cierpienie i nie jestem w stanie jej pomóc (W. 21, mężczyzna, żona z nowotworem); Przeraża mnie tylko fakt, że może cierpieć, dlatego wszystko chcę robić jak najlepiej (W. 27, kobieta, matka z alzheimerem); [...] boli mnie widok cierpiącego ojca, brakuje mi go takiego, jaki był sprzed choroby (W. 4, kobieta, ojciec po udarze); smuci mnie również jego brak apetytu. To, że czasem mnie nie rozpoznaje, jest często apatyczny i patrzy w jeden punkt (W. 53, kobieta, ojciec z nowotworem).*

Nagromadzenie wielu negatywnych emocji związanych z chorobą, poczucie odpowiedzialności za bliską osobę, jej stan zdrowia i samopoczucie rodzi stany napięcia, większość badanych doświadcza ich zazwyczaj często. Największa grupa badanych (38,8%) bardzo często odczuwa stres i napięcie, a podobna liczebnie (37,3%) – czasami. Dla 11,9% rozmówców stan napięcia utrzymuje się cały czas. Zdecydowana mniejszość badanych rzadko odczuwa tego typu stany (7,5%), a tylko co dwudziesta osoba (4,5%) nie doświadcza ich wcale. Negatywne emocje nie ułatwiają codziennego funkcjonowania i wywiązywania się z obowiązku opieki. Badani są zmuszeni „radzić sobie” z tymi emocjami, panować nad nimi, także po to, by nie okazywać ich chorym; w kontekście koncepcji Hochschild [2009] wykonują

poważną pracę emocjonalną: *Nie daję po sobie poznać zmęczenia czy bezradności* (W. 10, mężczyzna, matka z demencją); *Staram się być silny dla babci i nie pokazywać słabości* (W. 16, mężczyzna, babcia z alzheimerem); *Staram się myśleć pozytywnie, nie pokazywać dziecku stresu i lęku, w jakim jestem wraz z mężem i najbliższą rodziną* (W. 30, kobieta, dziecko chore na białaczkę).

Duże koszty emocjonalne ponoszone przez rodzinnych opiekunów osób chorych muszą być jakoś równoważone. Relacja z bliskim jest także źródłem wielu pozytywnych uczuć, sama opieka także. Obserwowanie korzystnych efektów leczenia lub rehabilitacji, efektów włożonego wysiłku dla stanu zdrowia chorego daje pozytywną motywację do dalszego działania. Okazywanie przez chorego przywiązania, zadowolenia czy wręcz wdzięczności jest najważniejszym czynnikiem wynagradzającym wszelkie trudy i ograniczenia: *Radzimy sobie dość dobrze. Najważniejsze, że syn rozwija się umysłowo dobrze. Radzi sobie w przedszkolu (panie go bardzo chwala). Ma dobrą pamięć, gorzej jest jednak z pisaniem. Czasami jest ciężko, ale nie poddaję się, bo jeżeli się poddam, to syn to zauważy i też nie będzie chciał walczyć. Każdego dnia walczymy i to nas napędza do życia* (W. 7, kobieta, syn z porażeniem mózgowym); *Mam dość, lecz momenty słabości uczą mnie wytrwania, wiem, że robię to dla mamy* (W. 20, kobieta, matka z demencją); *Miewam chwile zwątpienia, przygnębienia, słabsze dni, kiedy nie mam siły na nic, ale jakoś sobie radzę, powtarzam w myślach, że to wszystko dla Łukasza* (W. 25, kobieta, syn z autyzmem); *Wiem, że babci jest dobrze z nami, i mimo tego, że czasem jest ciężko, cieszę się, że mogę jej pomóc, i wiem, że jest mi za to wdzięczna* (W. 13, kobieta, babcia z demencją); *Jestem szczęśliwa, że ją mam. Kocham swoje dziecko i staram się zrobić wszystko, żeby się lepiej rozwijała* (W. 67, kobieta, córka z porażeniem

mózgowym); [...] *Dużo radości daje mi również podziękowanie siostrzeńca. Widać to, że chłopak jest wdzięczny za pomoc, którą otrzymuje, i opiekę* (W. 59, kobieta, siostrzeniec z dziecięcym porażeniem mózgowym); *Wiem, że muszę być ciągle w jego zasięgu, aby w przypadku wystąpienia jakichś objawów móc szybko zareagować. Jednak jego uśmiech rekompensuje mi wszystkie trudy* (W. 46, kobieta, syn z dziecięcym porażeniem mózgowym).

Te pozytywne w swojej wymowie sytuacje i przeżywane stany emocjonalne pozwalają na akceptację sytuacji, w jakiej znajdują się chory, rodzina i badany. Wprowadzenie nowej organizacji życia, wypracowanie sposobów radzenia sobie w sytuacjach zaostrzenia stanów chorobowych pozwala na odzyskanie poczucia kontroli, panowania, odnajdywania sensu. Stąd najczęstszym określeniem obecnej sytuacji jest „radzę sobie, radzimy sobie”.

5. Wnioski

Przeprowadzone badania nie wykazują osłabienia tendencji do zapewnienia opieki w sytuacji choroby wynikającej z pokrewieństwa, chociaż pamiętać należy, że wzięły w nich udział jedynie te osoby, które wywiązują się z obowiązku takiej opieki. Nie znaczy to jednak, że zmiany w relacjach rodzinnych nie zachodzą. Najważniejsze jest przesunięcie ośrodka kontroli społecznej narzucającej konieczność zapewnienia opieki choremu członkowi rodziny z zewnętrznej presji do uwewnętrznionego poczucia obowiązku. Z żadnej wypowiedzi nie wynikało, by owo poczucie obowiązku było efektem zewnętrznego przymusu, typu „co ludzie powiedzą”. To raczej przejaw samokontroli, „ja powinienem, ja muszę”. Można zakładać, że rodzina nadal będzie

stanowiąc podstawowe środowisko wsparcia i opieki, a kryteria włączenia/wyłączenia pozostaną u podłoża budowania relacji o silnym zabarwieniu emocjonalnym. Opieka krewnych zostanie roztoczona nad tymi osobami, z którymi takie relacje będą utrzymywane, pozostając zarazem znakiem ich przynależności, bycia członkami rodziny.

Bibliografia

- Bauman Z. (2003), *Razem, osobno*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beck-Gernsheim E. (1998), *On the way to a post familial family. From a community of need to elective affinities*, „Theory, Culture & Society”, 15(3-4), s. 53-70.
- Beck U. (2002), *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Berger P. L., Luckmann T. (1983), *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Finch J. (2007), *Displaying families*, „Sociology”, 41(1), s. 65-81.
- Hochschild A. R. (2009), *Zarządzanie emocjami. Komerccjalizacja ludzkich uczuć*, przeł. J. Konieczny, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kaufmann J.-C. (2004), *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, przeł. K. Wakar, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A. (2004), *Przemiany więzi społecznych*, Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Pawlik W. (2009), *Lęk, wstyd, wina – w stronę socjologii emocji*, w: P. Binder, H. Palska, W. Pawlik (red.), *Emocje a kultura i życie społeczne*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 241-252.
- Turner J. H., Stets J. E. (2009), *Socjologia emocji*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zslandak T. (2010), *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Szmatka J. (2009), *Małe struktury społeczne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Żurek A. (2015), *Swoi i obcy w rodzinie*, w: I. Taranowicz, S. Grotowska (red.), *Rodzina wobec wyzwań współczesności. Wybrane problemy*, Wrocław: Arboretum, s. 57-72.

The family carers of chronically ill persons and their emotions. A mini-study of family bond

Abstract

The personal ties that bind members of a community and primeval community create emotional investment that obliges individuals to act for others. A failure to fulfil this obligation results in guilt or shame. Individuation process which puts stress on "I" instead of "we" weakens this type of ties in the society. It also influences the family. Is the obligation towards an ill family member still bidding? What kind of emotions does it evoke? These questions were applied in the research based on semi-structured interview conducted among 67 family carers of chronically ill individuals that are unable to function independently. This research has shown that care is provided usually for close relatives and less often for distant relatives. The majority of family carers of ill persons are women. Almost half of the respondents entirely dedicated their lives to an ill person. The major motivation for such a commitment is emotional relationship with the ill person. This was expressed directly by parents of ill children, therefore it proves the thesis that a child is a meaningful emotional value. Carers undertake a significant emotional burden which results in fear, anxiety, anger and rage. This burden is counterbalanced by positive emotions arisen from positive treatment and care effects, as well as attachment, satisfaction or even gratitude expressed by the ill person.

Maria Sroczyńska

Wartości, emocje i rytuały. Refleksja o kondycji współczesnej rodziny

1. Wstęp

Wielu badaczy, a także bardziej refleksyjnych uczestników życia społecznego zadaje sobie pytanie o przyszłość współczesnej rodziny. W warunkach przenikających się ambiwalentnych procesów – z jednej strony strukturalnej i funkcjonalnej dyferencjacji oraz towarzyszącej im indywidualizacji, z drugiej zaś tendencji do odnawiania pierwotnych więzi w duchu „plemienności” (będącej gwarantem swoistego partykularyzmu) – kwestia ta nie jest jedynie pytaniem retorycznym. Czy życie rodzinne pozostanie podporą stabilności dla mieszkańców ponowoczesnego świata [*Papież...*]? Hipotez wieszczących koniec tradycyjnego modelu rodziny nie wydają się potwierdzać ani przekonania spontanicznie wyrażane przez członków tychże społeczeństw, ani rezultaty prowadzonych badań empirycznych. Postmodernistyczni socjologowie niejako programowo zwracają uwagę na trudności i kwestie sporne, związane z definiowaniem

zjawisk życia rodzinnego. Szczególnie interesują ich społeczne mechanizmy kreujące i odtwarzające tę sferę przekonań, czynności i symboli kulturowych. Nowoczesność podejmuje próbę (czy udaną?) dawania sobie rady bez Boga, wpisując się w znany od wczesnego średniowiecza nieortodoksyjny paradygmat autonomiczności ludzkiej egzystencji, w myśl zasady, że „troszczyć się wypada o takie tylko sprawy, których rozwiązanie jest w ludzkiej mocy” [Bauman, 2000: 290]. Niewątpliwie życie rodzinne członków zachodnich społeczeństw zostało poddane daleko idącej sekularyzacji, a niektóre funkcje rodziny odniesione do sfery socjalizacyjnej, opartej na wartościach absolutnych, niekwestionalnych, należą dziś w dużej mierze do funkcji nieregulowanych, osobistych i prywatnych. W konsekwencji egzystencja „tu i teraz” wypełniła się niepewnością, a relacjom intymnym towarzyszy postępująca aporia bliskości połączona z koniecznością podejmowania moralnych wyborów, za które odpowiedzialne są tylko jednostki [Bauman, 1996, 2000: 294–302]. Coraz ważniejsze stają się zatem ich dobrostan psychiczny, uczucia, zainteresowania oraz ten wymiar zachowań, który jest związany z kapitałem relacyjnym [Szlendak, 2011: 410–432]. Istotą indywidualizacji pozostaje kruszenie się więzi międzyludzkich i słabnięcie fundamentów solidarności na wszystkich poziomach struktury społecznej, a cywilizacja „szalonych cnót” nabrała charakteru postchrześcijańskiego [Mazurkiewicz, 2017]. Procesom tym towarzyszy wzrost złożoności problemów, wobec których współcześni ludzie (niezależnie od przynależności pokoleniowej) dysponują coraz mniejszymi zasobami wypróbowanych rozwiązań.

Rodzina ujmowana jako całość, jako wspólnota i instytucja życia społecznego, traci na znaczeniu, co dotyczy wspierających ją tradycyjnych wartości, przypisanych im kulturowo

emocji oraz praktyk rytualnych. „Życie rodzinne w Polsce coraz bardziej się indywidualizuje – zauważa Małgorzata Sikorska [2012: 29] – co bynajmniej nie oznacza »kryzysu rodziny«, lecz wskazuje na znaczącą zmianę”. Koresponduje to z takimi zjawiskami, jak: wzrost znaczenia alternatywnych form życia rodzinnego i kategorii *confluent love* (miłości współbieżnej), opartej na atrakcyjności samego związku i jego funkcji komunikacyjnej) [Giddens, 2016]; relatywne osłabienie roli dziecka jako czynnika decydującego o osobistej samorealizacji i spełnieniu w związku; poszukiwanie właściwych strategii zbalansowania ról kobiecych i męskich dotyczących pracy i życia rodzinnego czy psychologiczne „uszlachcenie” łączące się z otwarciem na wskazania specjalistów i mediów, a ukierunkowane na polepszanie relacji [Taranowicz, Grotowska, 2015].

Kolażowość jednostkowej biografii pozostaje silnie spleciona z przymusem konstruowania własnej tożsamości (jednoczesnego bycia „spacerowiczem”, „turystą”, „włóczęgą” i „graczem”) według wzoru zbieracza wrażeń czy poszukiwacza doświadczeń [Bauman, 1994: 27–36]. „W takim świecie – nie ma już zbyt wielu kamieni, na których walczące o przetrwanie jednostki mogłyby wznieść nadzieję na ocalenie i na których mogłyby się oprzeć w razie osobistego niepowodzenia. Ludzkie więzi stały się wygodnie luźne i niezobowiązujące, przez co jednocześnie przerażająco niepewne i niegodne zaufania. Solidarność natomiast jest równie trudna w praktykowaniu, jak trudne do zrozumienia są płynące z niej korzyści, nie mówiąc już o moralnych cnotach” [Bauman, 2007: 37]. W tym kontekście pewien rodzaj normatywności wpisany w społeczną regulację życia rodzinnego wydaje się jedną z ostatnich podwalin uniwersalnego ładu społecznego.

2. Rodzina jako ponowoczesne sacrum

Sposób definiowania pojęć sacrum i profanum, wprowadzonych do socjologii przez Emila Durkheima, otworzył szerszą, niesubstancjalną perspektywę interpretacyjną i badawczą. To społeczeństwo tworzy religię, a odniesienie do sacrum przybiera postać czci, szacunku, kojarzy się z tajemniczością, z drugą zaś strony – inne, świeckie aspekty rzeczywistości posiadają walor powszedniości i przyziemności (profanum) [Durkheim, 1990]. Religioznawca Mircea Eliade [1999: 167, 169] podkreślał, że *homo religiosus* wierzy w istnienie rzeczywistości absolutnej, transcendującej świat, lecz zarazem uświęcającej go i sprawiającej, „że staje się on rzeczywisty”, a współczesny „człowiek świecki jest wytworem procesu desakralizacji ludzkiego istnienia”. Mimo to w jego doświadczeniu kryją się wciąż żywe, choć mocno okrojone pozostałości zachowań religijnych, takie jak: mit, rytuał, doświadczenie inicjacyjne, tęsknota za początkiem [Możdżyński, 2006: 84–88]. Dla socjologa inspirujące są rozważania Roya A. Rappaporta [2007] nad naturą sacrum i rolą religii w powstaniu i podtrzymywaniu kultury. Zdaniem brytyjskiego antropologa pojawienie się świętości musiało nastąpić wraz z zaistnieniem języka, koniecznego dla przetrwania społeczeństwa ludzkiego (kod językowy zastępuje bowiem kod genetyczny). Sacrum ma zatem charakter dyskursywny, zostaje ustanowione i uprawomocnione dzięki skodyfikowanym praktykom rytualnym, które absorbują także emocjonalny (niedyskursywny) potencjał *numinosum*. Dzięki temu możliwe jest zapewnienie trwałości struktury społecznej na wszystkich poziomach: mikro, mezo i makro. Zarówno Leszek Kołakowski, jak

i przywoływany Rappaport [2007: 367–412] ostrzegali przed deprecjonowaniem sacrum jako działaniem niszczyielskim dla kultury *en bloc*, a zwłaszcza dla jej warstwy symbolicznej. Polski filozof zauważał, że zacieranie granicy między sacrum a profanum we współczesnych społeczeństwach grozi degradacją kultury [Kołakowski, 1984: 173]. Zwracał uwagę, że w kontekście immanentnych eschatologii i ideologii, głoszących jako cel życia zanurzenie się w konsumpcyjnym „raju”, zasadnicze momenty ludzkiej egzystencji (narodziny, małżeństwo, choroba, śmierć), które łączą się w sposób fundamentalny z życiem rodzinnym, tracą wszelką spoistość kulturową (związek między wartościami a normami) i jakieś szczególne znaczenie społeczne, znosząc napięcia między tym, co sakralne, a tym, co profaniczne. „Gdy znaczenie sacrum rozwiewa się – wszelki sens, jaki mogłaby przyjąć rzeczywistość, zanika również” [Piwowarczyk, 1992: 124]. Negowanie roli wartości sakralnych otwiera drogę do destrukcji środowiska naturalnego i więzi społecznych, prowadzi do dewiacji struktur władzy, a także znacząco utrudnia konstituowanie w miarę spójnych tożsamości, co przynależy do funkcjonalnych wymogów grupy rodzinnej. Douglas Murray [2017: 15–17] uważa, że ideologia i tożsamość współczesnej Europy absorbujące płytkie definicje pojęć, takich jak: szacunek, tolerancja a przede wszystkim różnorodność nie pozwalają na dotarcie do głębszych pokładów lojalności i zagrażają przetrwaniu społeczeństw. Aksjologiczna, a co za tym idzie emocjonalna ambiwalencja coraz częściej dotyczy interpretacji rodziny, którą próbuje się ujmować przede wszystkim jako „przestrzeń miłości” organizowaną przez co najmniej jednego opiekuna i dziecko, wykraczając tym samym poza tradycyjne, biologiczne i antropologiczne

przesłanki związane z heteronormatywnością¹. Podobne poglądy budzą niepokój, a niejednokrotnie protesty zwolenników naturalnej, a także religijnej koncepcji rodziny, którzy dostrzegając problemy związane z przemocą domową, są jednocześnie krytyczni wobec zgeneralizowanych, wartościujących opinii odwołujących się do ideologii o podłożu liberalnym.

W orientacji na sacrum „substancjalne” problematyka rodziny pojawia się w kontekście dymensji jednostkowej, wewnętrznej – w obszarze stosunku jej członków do wiary religijnej – oraz dymensji zewnętrznej – w postaci uwarunkowanego społecznie i kulturowo fenomenu religijności, którego częścią składową pozostaje sfera rytualna. Natomiast „funkcjonalna” orientacja na sacrum zakłada swoistą absolutyzację humanistycznej perspektywy świata znaczeń, obfitującego w „niewidzialne”, subiektywne formy, mało spójny i nieobowiązkowy święty kosmos oraz przejmowanie tematów prywatnych, ważnych dla autonomii jednostkowej, w tym familizmu, samorealizacji, etosu mobilności i seksualności [Luckmann, 1996: 155]. Sacrum i profanum mogą się wzajemnie przenikać i tworzyć formy płynne, hybrydalne. Ponowoczesne sacrum osadzone w popkulturze staje się – w odwołaniu do teorii Jeana Baudrillarda – symulakrem.

1 Przykładowo w raporcie Jednostki Narodów Zjednoczonych ds. Równości Płci i Upodmiotowienia Kobiet (United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women), powstałej w lipcu 2010 r., współczesną rodzinę wielokrotnie określa się jako „ambiwalentną przestrzeń”, będącą miejscem utraty autonomii przez kobiety, natomiast jako źródło prawdziwego ubogacenia wskazuje się poligamię i związki jedнопłciowe, które – według zwolenników tez zawartych w dokumencie – przyczyniają się do rozbicia patriarchalnej struktury [Rodzina...].

W komunikacji masowej mamy do czynienia z procesem, w którym „modele symulacyjne”, np. życia małżeńskiego i praktyk rodzinnych, nabierają mocy rzeczywistości, a ona sama ulega stopniowo zanikowi i unicestwieniu, podobnie jak anonimowe masy wypierają społeczeństwo. Obraz – znaczące, pod pozorem odesłania do znaczonego – świata, zwraca się wyłącznie ku sobie samemu za jego pośrednictwem [Baudrillard, 2006: 158–162]. Transcendencja zostaje wyparta przez konsumpcję, która „nie ma w sobie nic prometejskiego”, odwrotnie – ma charakter hedonistyczny i uwsteczniający, a człowiek staje się bytem immanentnym wobec porządku znakowego². Jak twierdzi Andrzej Wójtowicz [2009: 20–23], współczesny świat jest jednak nie tyle w pełni odczarowany, ile w znacznej mierze rozczarowany, a ludzie, którzy tego doświadczają, zwracają się zarówno w stronę nowych form egzystencjalnego wyrazu, jak i wypróbowanych rozwiązań zakotwiczonych w tradycji kulturowej. W kontekście socjologicznym ważne jest, aby fenomen sacrum został umieszczony na płaszczyźnie relacji człowieka z samym sobą (we wnętrzu własnej jaźni), z innymi ludźmi oraz z wytworami, które przyjmują zobiektywizowane postaci treści świadomościowych (wartości, norm, ideologii, przekonań, poglądów, symboli) oraz materialnych, pozostających nośnikami znaczeń [Manterys, 1996]. Wartości – idealne stany rzeczy, cele życia społecznego i indywidualnego, posiadają silną konotację emocjonalną i podlegają społecznej sublimacji, czyli uwzniośleniu, w przeciwieństwie

2 Zdaniami Baudrillarda [2006: 268] obecnie nie ma miejsca na pakt faustowski z jakąkolwiek zło czyniącą instancją, gdyż społeczeństwo konsumpcyjne jako całość „sprzedało wszelką celowość w zamian za dobrobyt i odtąd jest nękanie bezsensem”.

do antywartości, które poddawane są procesowi humilizacji społecznej (poniżenia) [Znaniiecki, 2001: 351–354]. Wartości bywają na ogół ujmowane bądź w postaci układu hierarchicznego (w relacjach nadrzędność – podrzędność), bądź na płaszczyźnie horyzontalnej (*ex equo*), jako stany jednocześnie pożądane, dochodzące do głosu w sposób skokowy w zrutynizowanym sposobie doświadczania codzienności.

Badacze, zarówno w kontekście teoretycznym, jak i empirycznym, posługują się różnymi katalogami wartości. Opowieść snuta na mitologicznej kanwie wyobrażeń społecznych odwołujących się do sfery sacrum może przywoływać transcendencję religijną lub niereligijną. W pierwszym przypadku wszystkie cele, jakie stawia sobie jednostka, są skierowane w stronę takich wartości, jak: Bóg, Siła Wyższa, Nadprzyrodzoność itp. W drugim przypadku należą do sfery „świeckiej” i reprezentują wartości humanistyczne. Wartości ostateczne odnoszą się do stanu końcowego aspiracji, dążeń i działań ludzkich. Z kolei wartości podstawowe są konieczne dla rozwoju człowieka i społeczeństwa, stanowią fundament porozumienia i działania społecznego. Ponadto jednoczą one siły społeczeństwa w celu realizowania dobra wspólnego na wszystkich poziomach struktury społecznej, w tym na poziomie mikro. Do wartości tych należą m.in.: wolność, życie, równość, sprawiedliwość, miłość, prawda, solidarność, pokój, patriotyzm, tolerancja. W tym wypadku chodzi o dobro całego społeczeństwa, które powinno być przedmiotem troski i zabiegów socjalizacyjnych, bez względu na indywidualne preferencje, interesy i potrzeby [Piwowski, 1996: 242–243].

Pewne typy wartości ulegają szybkim przeobrażeniom, gdyż dotyczą indywidualnych celów i dążeń życiowych, co jednak nie

koliduje z istnieniem wartości uniwersalnych. Niektóre z nich skupiają się na jednostce i mają charakter intrapersonalny, tzw. wartości osobowe (np. wielka miłość, posiadanie rodziny, głęboka wiara religijna, wykształcenie, dobrobyt). Wartości sensotwórcze nadają kierunek życiu człowieka, są związane z czymś, co jest uznawane za właściwe, słuszne i zobowiązujące w kontekście ich realizacji. Inne cenione stany rzeczy, zwane społecznymi, mają charakter interpersonalny i relacyjny (np. szacunek, tolerancja, zaufanie). Deklarowane wartości nie zawsze pokrywają się z tymi, które mają charakter uznawany i realizowany. Współczesny „rynek” aksjologiczny w znacznej mierze oddziałuje na indywidualne decyzje podejmowane przez uczestników życia społecznego [Mariański, 1995: 161–162]. Wartości ujmowane jako standardy oceny rzeczywistości, przedmiot ludzkich celów i dążeń, ucieleśniają w symbolicznych praktykach rozmaite przejawy „tego, co transcendentne” i przypisują je toposom [Mendel, 2007]. Socjologiczne, relacyjne ujęcie wartości – ideałów odsyła tak do węższego, substancjalnego, jak i do szerszego, funkcjonalnego rozumienia sacrum, co znajduje wyraz na płaszczyźnie normatywnej – w orientacjach na rytuały religijne, mieszcane i świeckie [Sroczyńska, 2012: 189–210, 2013].

W wypadku rodziny mamy przede wszystkim do czynienia z sacrum o charakterze funkcjonalnym, które odwołuje się bezpośrednio do wartości osobowych, intrapersonalnych (decydujących o sensie życia), a w szerszym, socjalizacyjnym kontekście – do wartości interpersonalnych, podstawowych i ostatecznych (religijnych i świeckich), przekazywanych w tej wspólnocie poprzez praktyki związane z naśladownictwem i modelowaniem zachowań znaczących innych, w tym rodziców, krewnych,

opiekunów. Zadowolenie z dzieci (72%) i udany związek małżeński/partnerski (65%) to jedne z najważniejszych czynników życiowej satysfakcji Polaków, czemu sprzyjają dobra sytuacja materialna i młodszy wiek respondentów [CBOS, 2018: 1–5]. Rodzina (jej dobro, harmonijność) ma stabilne pierwsze miejsce wśród standardów stanowiących o sensie życia w polskim społeczeństwie (54% wskazań) [CBOS, 2017: 3–5], a przede wszystkim o byciu szczęśliwym (85%). Jednocześnie ponad połowa Polaków (55%) uważa, że nieodzowną częścią życia rodzinnego są dzieci, a prawie dla co trzeciej osoby satysfakcjonujący jest model wielopokoleniowy. Przybywa także respondentów poszerzających sposób definiowania rodziny w oparciu o relacje kohabitacyjne hetero- i homonormatywne, w których wychowywane są dzieci, ale także na podłożu scenariuszy związanych z bezdzietnością, w myśl zasady „to miłość czyni rodzinę” [CBOS, 2013].

Śledząc rezultaty badań sondażowych, można odnieść wrażenie, że młodzi Polacy pragną być coraz częściej osłonięci „baldachimem wszystkiego, co satysfakcjonujące, z jednoczesną możliwością wyboru” (parafrazując tytuł słynnej pracy Petera L. Bergera *Święty baldachim*; z 1997 r.), gdyż deklarują zarówno zainteresowanie miłością, przyjaźnią oraz udanym życiem rodzinnym (posiadaniem dzieci), jak i wysoką pozycją zawodową, dobrym wynagrodzeniem, spokojnym życiem bez kłopotów i konfliktów. Jednocześnie młodzieży mniej zależy na barwnym życiu pełnym rozrywek, byciu użytecznym dla innych i satysfakcjonującej seksualności; jeszcze rzadziej wskazywane są osiągnięcia w dziedzinie nauki i sztuki, niezależność w pracy czy życie zgodne z zasadami religijnymi. Za udanym życiem rodzinnym, dziećmi (42% ogółu deklaracji) częściej optują dziewczęta i chłopcy będący

uczniami techników [Młodzież 2016: 52–56; Młodzież 2018: 71–75]³. Z kolei maturzystki z liceów, bardziej niż chłopcy, cenią wartości moralne i te związane z prawdą, ważne zwłaszcza dla zasad społecznego współżycia (internalizowane głównie we wspólnocie rodzinnej), a identyfikowane z takimi kategoriami, jak: dobroć, miłość, pomaganie innym, prawdomówność, uczciwość, mądrość, a także grupa wartości zaliczana do świętości religijnych. W świetle poglądów filozofa Maxa Schelera⁴ wymienione stany rzeczy należą do wyższego porządku aksjologicznego [Sroczyńska 2013: 108–112].

3. Rytuały życia rodzinnego w młodzieżowej optyce

Rytuały to społeczne strategie ukierunkowane na to, co „święte”, których funkcją jest konsekrowanie różnicy zarówno w polu religijnym, jak i społecznym oraz kulturowym [Choińska, 2012: 27–30, 40–41]. Młodzi ludzie posiadają realne lub antycypowane doświadczenia uczestnictwa w różnorodnych praktykach, które można uznać za religijne *rites de passage*, także w tych o charakterze mieszanym (np. odwołujących się do cyklów życia czy

3 W świetle badań prowadzonych przez CBOS od połowy lat dziewięćdziesiątych rodzina lokowała się na drugiej pozycji po miłości, przyjaźni, a dynamika wskazań młodzieży osiągała najwyższe wartości na przełomie tysiąclecia (58% w 1997 r.), po czym spadała, zwłaszcza w drugiej dekadzie XXI w. Od 2016 r. znaczenie rodziny utrzymuje się na podobnym poziomie (42% wskazań) i góruje nad wskazaniami ciekawej pracy, osiągnięciem wysokiej pozycji zawodowej czy zdobyciem majątku [Młodzież 2018: 74].

4 Według Schelera [1994] wartości reprezentują zobiektywizowany porządek o charakterze hierarchicznym. Najniżej znajdują się wartości hedonistyczne, dalej witalne, duchowe (piękno, prawda i dobro), najwyżej zaś ulokowane są wartości święte.

wspólnoty narodowej) oraz świeckim. Rytuały cechują się wielofunkcyjnością, wchodząc w zakres oddziaływania różnych środowisk socjalizacyjnych; niemniej rola rodziny pozostaje w tym obszarze znacząca [Sroczyńska, 2015: 6–11]. W kontekście prowadzonych badań autorskich można sformułować tezę, że we współczesnym społeczeństwie polskim ważna jest zdolność transmitowania w obrębie grupy rodzinnej tych wartości i wzorów zachowań, które zaświadczać o pewnej formie ciągłości pokoleniowej, a zarazem tworzą kompetencje rytualne umożliwiające celebrowanie tego, co przynależy do sfery sacrum [Sroczyńska, 2013]. Zarazem zasadny wydaje się pogląd socjologa Józefa Baniaka [2007, 2012], że trudno będzie zatrzymać, a nawet osłabić tempo rozwoju procesu desakralizacji życia religijnego (w tym kultu), będącego udziałem katolików w Polsce, a szczególnie religijności młodzieży.

Powyższa konstatacja dotyczy także rytuałów przejścia, relatywnie stabilnych i nadających przełomowym wydarzeniom egzystencjalnym, takim jak: narodziny, początek młodości, wejście w dojrzałość, zawarcie małżeństwa, choroba i śmierć, rangę doniosłych aktów społecznych. Współcześnie to nadal rodzina (w korespondencji ze wspólnotą religijną) w sposób symboliczny, poprzez stabilny i powtarzalny cykl obrzędów komentuje zmianę dokonującą się w życiu jednostki w ramach rytów: chrztu, pierwszej komunii świętej, bierzmowania, ślubu kościelnego i pogrzebu. Studia empiryczne prowadzone w środowisku młodzieży potwierdzają słabnięcie religijnego wymiaru tych praktyk i relatywny wzrost znaczenia funkcji pozareligijnych, związanych z familiocentrycznością, tradycją, oddziaływaniem środowiskowym, a także (choć w mniejszym stopniu) z tożsamością jednostkową.

W kontekście rezultatów badań autorskich, prowadzonych pod koniec pierwszej dekady XXI w. wśród młodzieży maturalnej

z regionu świętokrzyskiego⁵, warto zauważyć, że ponad połowa młodych ludzi (59,6%) uznawała obrzęd chrztu za bardzo ważny (przypisując mu na skali 1–7 rangę najwyższą, wyznaczającą jednocześnie modalną wskazaną), a niemal połowa wysoko oceniała rytuał bierzmowania (48,2%). Pozostałe obrzędy jednorazowe osiągały jeszcze wyższe dominanty, związane z kategorią obrazującą ich stopień ważności: pogrzeb (63,3% wskazań), pierwsza komunia święta (63,0%), ślub kościelny (58,3%) [Sroczyńska, 2013: 135–166]. Zmienne społeczno-demograficzne miały związek z oceną znaczenia religijnych rytów jednorazowych. Dziewczęta przywiązywały do nich większą wagę niż chłopcy, co może wskazywać na głębszą internalizację wartości religijnych oraz pozostawanie rodzinnej socjalizacji pod silniejszym wpływem instytucjonalnego modelu religijności. Oceny młodych ludzi dotyczące rytów były także zależne od miejsca ich zamieszkania – im więcej, tym mniej badani cenili obrzędy religijne; z kolei dla młodzieży ze środowiska wiejskiego miały one największe znaczenie⁶. Zmienną najbardziej różnicującą poglądy uczniów dotyczące

5 Badania reprezentatywne o charakterze sondażowym, z wykorzystaniem ankiety i Skali Wartości Schelerowskich (SWS), przeprowadzono w 2009 r. wśród maturzystów regionu świętokrzyskiego (objęły one 1111 respondentów), natomiast badania towarzyszące dotyczyły rodziców uczniów oraz nauczycieli. Strategia triangulacyjna umożliwiła ponadto zastosowanie wywiadów pogłębionych oraz metody biograficznej (Sroczyńska, 2013). W pracy M. Sroczyńskiej i B. Walasek-Jarosz *Sacrum a młodzież* [w druku] odwołano się m.in. do kwerendy przedmiotu badań prowadzonej w sposób ciągły, już z przekroczeniem dekady, w odniesieniu do implikacji z badań uzyskanych w fazie pierwszej (lata 2008–2018).

6 Wyjątek stanowią oceny ważności bierzmowania i pogrzebu, których zróżnicowanie na poziomie statystycznym jest mniej pewne [Sroczyńska, 2013].

ważności rytuałów przejścia okazała się deklaracja częstotliwości udziału w praktykach religijnych – słabnięciu systematyczności praktykowania towarzyszyło zdecydowane obniżanie się wagi rytuałów jednorazowych w życiu respondentów. Jednak nawet całkowite zdystansowanie się od udziału w kulcie religijnym nie pociągało za sobą gruntownej dezaprobaty religijnych rytuałów przejścia. Zatem niezależnie od osobistych przekonań jakaś część tożsamości młodych ludzi zanurzona jest w kulturowej matrycy tworzonej przez lokalne środowisko społeczne i styl życia jego mieszkańców, a nawet bierne okolicznościowe uczestnictwo w praktykach jednorazowych przywołuje pytania egzystencjalne, otwierając jednocześnie możliwość głębszego, emocjonalnego przeżycia.

Można przypuszczać, że również pod koniec drugiej dekady XXI w. znaczenie *rites de passage* (pogrzebu, chrztu, pierwszej komunii świętej, ślubu kościelnego, a także bierzmowania), podtrzymywanych w znacznej mierze przez praktyki rodzinne, nie ulega degradacji, lecz pewnemu osłabieniu w wymiarze sacrum. Akcentowanie aspektów pozareligijnych należy powiązać z potrzebą uczestnictwa młodych w życiu grup pierwotnych, podzielenia symbolicznych treści składających się na ich dziedzictwo kulturowe, a także kształtowania własnej tożsamości jako kategorii otwartej na problematykę sensu życia. Wcześniejsze badania pokazały, że zarówno uczniowie, jak i ich rodzice wykazywali się znaczną spójnością wewnątrzgeneracyjną. Z kolei na płaszczyźnie międzypokoleniowej uwidoczniło się większe zróżnicowanie orientacji, przekładające się na dystansowanie „dzieci” do transmisji tych obszarów kultu religijnego, które tworzą podstawy identyfikacji z grupą wyznaniową [Sroczyńska, 2013: 145–146].

Obchodzenie świąt religijnych w Polsce ma charakter rodzinny i staje się okazją do zmanifestowania życzliwości, miłości i znaczenia osób bliskich [Mielicka, 2006: 54–59]. Badania socjologiczne pokazują, że zarówno realizacja rytuałów przejścia, jak i celebrowanie wielkich świąt, takich jak Boże Narodzenie czy Wielkanoc, ma coraz częściej charakter świecki, a wielu katolików mniej lub bardziej świadomie pomniejsza ich religijne znaczenie. W cytowanych badaniach własnych młodzież postrzegała Boże Narodzenie przede wszystkim jako święto rodzinne, okazję do spotkań z bliskimi i obdarowywania się prezentami (31,8% wskazań na pierwszym miejscu)⁷, a w dalszej kolejności wydarzenie religijne związane z Wcieleniem (26,4%) oraz ważny element tradycji chrześcijańskiej i kultury narodowej (19,3%). Drugorzędne znaczenie miało biesiadowanie – jedzenie i picie (8,9%) oraz dysponowanie czasem wolnym od obowiązków pracy (8,0%). Z kolei w wypadku świąt wielkanocnych wymiar rodzinny znalazł się na dalszym miejscu – co piąty maturzysta (17,3%) identyfikował Wielkanoc przede wszystkim ze świętem sprzyjającym zacieśnianiu więzów z bliskimi. Niewiele więcej osób zwracało uwagę na „miłą tradycję związaną z kulturą chrześcijańską i narodową” (26,2%). Za najważniejszy wymiar tych świąt młodzież uznała „przeżycie religijne, połączone z radością Zmartwychwstania” (33,9% wskazań na pierwszym miejscu). Dużo mniej istotne było to, że święta stanowią

7 Barbara Ogrodowska [2000: 56], snując opowieść o tradycjach polskiego świętowania, słusznie zauważa, że wigilia Bożego Narodzenia pozostaje w Polsce, niezależnie od światopoglądu i przekonań religijnych, „największym, najgłębiej przeżywanym świętem dorocznym kręgu rodzinnego”.

okazję do spotkań z przyjaciółmi (8,3%) czy do wypoczynku – przerwy w obowiązkach zawodowych (8,5%). Tylko nieliczne osoby podkreślały wysiłek związany ze świątecznymi przygotowaniami (2,9%) lub możliwość biesiadowania (1,2%). Większość młodych ludzi zwracała uwagę na potrzebę zmiany sposobu obchodzenia świąt we własnych rodzinach: ich zdaniem mniej ważne powinny być przygotowania, a bardziej istotna radość ze wspólnego, rodzinnego spotkania (37,4%). Więcej uwagi należałoby także poświęcić bardziej aktywnemu wypoczynkowi (37,8%), zagospodarowaniu czasu wolnego i spotkaniom z przyjaciółmi (31,7%), a w dalszej kolejności treściom religijnym i tradycji świątecznej (16,4%) oraz wystawnej konsumpcji (16,2%) [Sroczyńska, 2013: 181–182]. Opinie te można powiązać z postępującym procesem desakralizacji zarówno wielkich świąt religijnych⁸, jak i innych praktyk oraz zwyczajów, co odzwierciedla stopniowe uwalnianie się kolejnych obszarów tradycji spod wpływu kultury postfiguratywnej [Mead, 2000]. Trudno nie zgodzić się z francuską socjolożką Daniéle Hervieu-Léger [1999: 226], że „być religijnym w nowoczesności oznacza nie tyle mieć świadomość przynależności do tradycji, co chcieć do niej przynależeć”, czego najlepszym przykładem pozostaje pokolenie „dzieci”. Jednocześnie rezultaty dotychczasowych badań autorskich wskazują na pewien rodzaj ciągłości kulturowej i znaczenie rodzinnej socjalizacji dla zachowywania praktyk i zwyczajów religijnych. Świadczy o tym znaczny stopień koincydencji orientacji rytualnych w dwóch pokoleniach mieszkańców regionu świętokrzyskiego – młodzieży maturalnej i rodziców (por. tabela 1).

8 Dotyczy to także uroczystości ku czci Wszystkich Świętych i zmarłych.

Tabela 1. Praktyki i zwyczaje religijne zachowywane we własnych rodzinach (w proc.)

Zwyczaje religijne	Młodzież n = 1111(387)	Rodzice n = 387÷399
Opłatek na Boże Narodzenie	96,2 (94,6)	96,0
Święcone na Wielkanoc	94,1 (92,5)	94,8
Święcenie gromnicy (2 II)	25,8 (24,0)	33,4
Święcenie palm w Niedzielę Palmową	75,2 (75,7)	73,3
Święcenie ziół (15 VIII)	16,8 (17,0)	25,4
Wspólna modlitwa	12,8 (8,8)	13,4
Udział w pasterce	57,4 (52,7)	59,1
Niespożywanie potraw mięsnych w piątki	45,5 (42,1)	45,1
Posty ścisłe (Popielec, Wielki Piątek)	71,3 (71,1)	75,7
Udział w procesjach Bożego Ciała	57,5 (55,6)	67,1
Rocznice ślubu (rodziców, dziadków)	45,5 (41,1)	39,3
Uroczystości ku czci Wszystkich Świętych i zmarłych	84,5 (80,6)	90,2
Uczestnictwo w pielgrzymkach	10,9 (9,0)	13,1
Nabożeństwo majowe	18,3 (17,8)	20,6
Nabożeństwo różańcowe	18,2 (17,8)	23,6
Gorzkie żale	12,8 (15,2)	16,8
Droga krzyżowa	35,6 (33,6)	40,1
Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego	9,5 (8,5)	12,4
Nabożeństwo fatimskie	5,7 (5,7)	7,2
Adoracja obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej	36,1 (33,6)	31,9
Czytanie Pisma Świętego	8,8 (8,8)	11,1
Przyjmowanie księdza po kołędzie	89,5 (87,3)	88,4
Inne	1,0 (1,3)	2,1

Uwaga. Pogrubienie – więcej niż 50% wskazań. Wartości w nawiasach dotyczą uczniów związanych z podzbiornością wypowiadających się rodziców (pary).

Źródło: Sroczyńska, 2013: 184.

Patrząc z perspektywy obecnej dekady, należy przypuszczać, że transmisyjna funkcja rodziny uległa osłabieniu, co

można zaobserwować przede wszystkim w kontekście praktyk nadobowiązkowych (będących wyrazem głębszego, a zarazem mniej popularnego stylu zaangażowania religijnego) oraz mniejszych wymagań ze strony rodziców, aby młodzi ludzie podporządkowali się normom, które do niedawna stanowiły rdzeń przynależności do wspólnoty. Odchodzenie od religijnego sacrum (definiowanego instytucjonalnie w kategoriach dyskursywnych) nie oznacza jednak braku zapotrzebowania na sferę przeżyć emocjonalnych (*numinosum*) [Rappaport, 2007], co prowadzi do otwierania się na tradycję wynalezioną, obecną m.in. w coraz bardziej popularnym zjawisku eventów [Szlendak, Olechnicki, 2017].

Wprawdzie życie rodzinne można ujmować w różnych kontekstach interpretacyjnych, jednak nadal użyteczne wydaje się opisywanie go poprzez cechy strukturalne odniesione do pozycji i ról społecznych. Ujęcie to znajduje swój wyraz w sferze obyczajowej, m.in. w preferowanych tradycjach i zwyczajach o charakterze świeckim. Wydaje się, że na przestrzeni dekad nie uległa zmianie tendencja do powszechnego celebrowania takich rytuałów rodzinnych, jak: imieniny, urodziny, Nowy Rok i sylwester (podkreślanych zwłaszcza przez młodzież), Dzień Matki, Dzień Kobiet, Dzień Babci oraz Dzień Dziadka i Dzień Dziecka (częściej kultywowanych przez rodziców), a w mniejszym stopniu rocznic, jubileuszy oraz spotkań rodzinnych i spędzania czasu w gronie najbliższych, np. przy okazji wspólnych posiłków (tabela 2).

Natomiast tradycje i zwyczaje specyficzne dla danej rodziny, korespondujące z jej historią i gwarantujące tym samym kontynuację przeszłości, mają charakter mniejszościowy. Trend ten potwierdzają wyniki badań prowadzonych przez Centrum

Tabela 2. Tradycje i zwyczaje o charakterze świeckim kultywowane w rodzinach regionu świętokrzyskiego (w proc.)

Zwyczaje	Młodzież n = 1111 (384)	Rodzice n = 387÷391
Świętowanie imienin, urodzin	85,5 (87,5)	87,5
Świętowanie rocznic, jubileuszy	55,6 (55,5)	59,0
Spotkania rodzinne, zjazdy	53,0 (52,1)	44,5
Nowy Rok	82,4 (77,3)	73,5
Sylwester	87,7 (87,8)	76,4
Zwyczaje kulinarne	17,6 (15,1)	11,1
Spędzanie czasu w gronie najbliższych, np. wspólne posiłki	44,2 (46,1)	46,5
Dziedziczenie tradycyjnego zawodu	3,8 (3,1)	3,1
Podtrzymywanie zwyczajów regionu, społeczności lokalnej	7,4 (8,9)	9,8
Nadawanie określonych imion	9,8 (9,6)	8,1
Przekazywanie pamiątek	14,5 (14,6)	15,4
Dzień Matki	84,2 (85,2)	82,7
Dzień Ojca	77,8 (77,9)	75,8
Dzień Kobiet	78,1 (78,7)	69,6
Dzień Dziecka	73,3 (74,5)	78,2
1 Maja (Święto Pracy)	29,4 (25,0)	20,2
Dzień Babci	78,8 (78,9)	77,8
Dzień Dziadka	74,7 (75,3)	82,2
Kultywowanie określonych norm, wartości	20,1 (20,2)	19,2
Inne	2,2 (1,8)	0,3

Uwaga. Jak przy tabeli 1.

Źródło: badania własne, przeprowadzone w regionie świętokrzyskim w 2009 r. na reprezentatywnej próbie młodzieży maturalnej.

Badania Opinii Społecznej (CBOS) wśród dorosłych Polaków – jedynie 15% ankietowanych deklarowało, że nadal są podtrzymywane tradycje wyróżniające ich rodziny, a nieco mniejsza grupa (13%) twierdziła, że istniały w ich domach pewne utrwalone sposoby zachowań, jednak zaniechano ich kontynuowania [CBOS,

2007: 17–19]. Kultywowanie określonych norm i wartości, przekazywanie pamiątek, zwyczaje kulinarne, podtrzymywanie tradycji regionalnych i lokalnych, nadawanie określonych imion czy dziedziczenie tradycyjnego zawodu wskazywane są przez niewielką liczbę maturzystów i rodziców (od 20% do 3%) [Sroczyńska, 2013: 211–220].

Pomimo daleko idących przeobrażeń tego, co należy do szeroko rozumianej sfery sacrum, nie sposób nie przyznać racji Ericowi W. Rothenbuhlerowi, że dzięki rytuałom oglądamy ideały „niczym przez okno”, jakby poza zwykłą codziennością, a wartości, prawdy, opowieści i znaczenia wzbogacają nasze życie swoją wielkością. „Jest to mowa, którą odziedziczyliśmy po religii, lecz ów numinotyczny kontakt ze świętością to lepsza część życia każdego z nas, kto stara się być uczciwym, kto ceni prawdę, kto odpowiada na wezwanie do większej lojalności, większej kreatywności, większej inteligencji lub większego dobra” [Rothenbuhler, 2003: 161]. We współczesnym społeczeństwie polskim nadal występuje zdolność do transmitowania w życiu rodzinnym tych wartości i sposobów zachowań, które świadczą o pewnej formie ciągłości pokoleniowej, a zarazem tworzą kompetencje rytualne umożliwiające celebrowanie tego, co niecodzienne.

4. Uwagi końcowe

Socjologiczne badania ponowoczesności prowadzą do wniosku, że konsekwencje przeobrażeń więzi społecznych są bardziej radykalne, a jednocześnie bardziej uniwersalne niż wcześniej. Wzmocniony syndrom indywidualistycznego podejścia do obywatelskich uprawnień (kosztem zaangażowania w wymiar obowiązku), wspierany przez konsumpcjonistyczny, zmediatyzowany

nurt w kulturze i gospodarce stanowi zagrożenie dla wszystkich wspólnot, zwłaszcza dla grup pierwotnych takich jak tradycyjna rodzina. Pomimo głębokiej reorganizacji naszego społecznego świata nie wydaje się, aby funkcje podejmowane w ramach tego typu praktyk uległy deprecjacji. Jednak na obecnym etapie sposobu postrzegania życia rodzinnego i jego znaczenia dla jednostek i społeczeństwa zaczęły wykaczać poza formułę sporu i przeistaczać się w materię konfliktu, a nawet wojny kulturowej.

Czy rodzina – uniwersalny symbol ludzkiej przynależności do gatunku *homo sapiens* i niewyrachowanej więzi, opartej na wzajemnej trosce i współczuciu, ma szansę być siłą prowadzącą do uczynienia naszego świata i wspólnego losu bardziej znośnym i przyjaznym dla jego mieszkańców? Śledzenie dziejów ludzkich społeczeństw, w rozmaitych wariantach kulturowych, pozwala na odpowiedź twierdzącą. Życie rodzinne oparte na sile dopełniającego się zróżnicowania (biologicznego, społecznego, mentalnego) pozostaje jednym z ważnych uniwersaliów kulturowych. Nośne w sferze politycznej i popkulturowej staro-nowe hasła zachodniej rewolucji seksualnej końca lat 60. [Peeters, 2010, 2013] próbują je podważyć i jednocześnie wpłynąć na rekonstrukcję nowego modelu społeczeństwa. „Surogatem zbawienia staje się możliwość bycia kimś innym” [Bauman, 2006: 27]. Służą temu rozmaite kostiumy konsumenckie, w tym tzw. plastyczna seksualność (zmienna, nieokreślona, niekiedy okazjonalna), prezentowane jako kuszące propozycje bycia sobą w kontekście prezentystycznym. Aktualizowane orientacje seksualne czy sposoby pełnienia ról rodzinnych mają być wyrazem stopienia się w jedno utowarowienia i sfery subiektywności. Jak trafnie zauważa socjolog emocji Arlie Russell-Hochschild, zjawisko to „»wykrada« [...] poczucie oczarowania zarezerwowane

[do niedawna – M.S.] dla domu” [2005: 60], a atak na symbol żony/matki czy ujmowanie miłości jako samoistnego źródła sensu życia grozi jego kryzysem. Jednocześnie kultura masowa podsuwa idealne standardy wyglądu, postaw i stylu życia, charakterystyczne dla szeroko rozumianej klasy średniej, standardy niedoścignione, a zatem pogłębiające rozliczne ambiwalencje rodzące się w kontekście prywatnych fantazji i impulsów.

W społeczeństwie polskim rodzina stanowi podstawową przestrzeń „ogrzewania się”, w której można doświadczyć pozytywnych, wspólnotowych emocji – akceptacji i wsparcia, przekładanych na różne rytualne praktyki. Jednak ten typ współidentyfikacji charakteryzuje kruchość, a zatem grozi mu możliwość rozpadu pod naciskiem czynników zewnętrznych o charakterze politycznym, religijnym czy ekonomicznym [Sawicka, 2018: 144–147]. Także konsekwencje prywatyzacji rodziny budzą rozmaite wątpliwości, a rozpatrywanie jej modelu (opartego na małżeństwie monogamicznym) jako jednej z propozycji stylu życia równorzędnego z kohabitacją, rodziną monoparentalną lub opartą na praktykach homonormatywnych może stanowić zagrożenie aksjologicznych podstaw kultury. Choć w krajach rozwiniętych rodzina nie powróci już zapewne do modelu tradycyjnego, to jednak „istnieje wiele możliwości ekonomicznych i organizacyjnych, by upowszechnić model rodziny partnerskiej, opartej na solidnych podstawach współpracy oraz miłości męża i żony. Takiej, w której każdy z nas chciałby się urodzić” [Roszkowski, 2019: 525]. Nierzadko także zwraca się uwagę na ważną rolę rodziny wielopokoleniowej w gwarantowaniu dobrostanu psychicznego jednostek w XXI w. [Szlendak, 2012].

W warunkach kultury euroatlantyckiej przestrzeń wyboru określają dwie antynomiczne tendencje – z jednej strony silny

wpływ liberalnego, zindywidualizowanego modelu życia rodzinnego, w którym do solidności więzi podchodzi się nieufnie, wręcz opcjonalnie, z drugiej – rosnące zainteresowanie konserwatywnymi strategiami małżeńsko-rodzinnymi i ich rewitalizacją o podłożu religijno-moralnym⁹. Nie wydaje się, żeby spór między tymi dwoma dyskursami uległ złagodzeniu, gdyż coraz częściej wkracza on w sferę ideologii, pociągając za sobą silne konotacje emocjonalne. Zauważalny staje się brak dialogu (pomimo prób jego wprowadzania m.in. na płaszczyźnie edukacyjnej) i narastanie konfliktu w społecznej grze, której stawką jest odpowiedź na pytanie, jak zinterpretować sens ludzkiego „bycia” [Benedykt XVI...]. W jednym oba dyskursy się zgadzają, a mianowicie w tym, że „najcenniejszą ludzką wartością, cechą *sine qua non* człowieczeństwa jest życie w godności, a nie przetrwanie za wszelką cenę” [Bauman, 2003: 195]. Walka z symbolicznym Lewiatanem dotyczy wszelkich jego postaci, także tych, które przywdziewają maski ponowoczesnego nie(ładu).

Bibliografia

- Baniak J. (2007), *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Baniak J. (2012), *Świeckie elementy w jednorazowych praktykach religijnych katolików miejskich. Studium socjologiczne na przykładzie badań w Kaliszu*, „Przegląd Religioznawczy”, 4, s. 77–92.

9 Przejawia się to w sferze publicznej, m.in. we wzroście dezaprobaty dla hedonistycznej seksualności, rozszerzenia definicji małżeństwa i możliwości adopcji dzieci przez pary homoseksualne czy w spadku akceptacji rozwodów i wzroście poparcia dla prawa zakazującego aborcji.

- Baudrillard J. (2006), *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman Z. (1994), *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Bauman Z. (1996), *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bauman Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman Z. (2003), *Razem osobno*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman Z. (2006), *Moralność w niestabilnym świecie*, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Bauman Z. (2007), *Płynne życie*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Benedykt XVI o przyczynach kryzysu Kościoła. Pobrane z: <https://www.pch24.pl/benedykt-xvi-o-przyczynach-kryzysu-kosciola-pelny-tekst-po-polsku-67491.i.html> [dostęp: 30.09.2019].
- Berger P. (1997), *Święty baldachim*, przeł. W. Kurdziel, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- CBOS (2007), *Historia rodzinna, pamięć, tradycja*, komunikat z badań BS/58, Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS (2013), *Rodzina, jej współczesne znaczenie i rozumienie*, komunikat z badań BS/33, Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS (2017), *Sens życia wczoraj i dziś*, komunikat z badań nr 41, Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS (2018), *Zadowolenie z życia*, komunikat z badań nr 5, Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Choińska A. K. (2012), *Rytuały świętowania w ujęciu Pierré'a Bourdieu*, „Kultura i Społeczeństwo”, 4, s. 25–43.
- Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Eliade M. (1999), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, Robert Reszke.
- Giddens A. (2016), *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hervieu-Léger D. (1999), *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Kołakowski L. (1984), *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks, s. 165–173.
- Luckmann T. (1996), *Niewidzialna religia*, przeł. L. Bluszcz, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Manterys A. (1996), *Homo duplex czy homo multiplex?*, „Studia Socjologiczne”, 1(140), s. 27–48.
- Mariański J. (1995), *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Mazurkiewicz P. (2017), *Europa jako kinder niespodzianka*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Mead M. (2000), *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, przeł. J. Hołówka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mendel M. (2007), *Spółczesność i rytuał. Heterotopia bezdomności*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mielicka H. (2006), *Antropologia świąt i świętowania*, Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Młodzież 2016*, Raport z badania sfinansowanego przez Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2016: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Młodzież 2018*, Warszawa 2019: Centrum Badania Opinii Społecznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii.
- Murray D. (2017), *Przedziwna śmierć Europy. Integracja. Tożsamość. Islam*, przeł. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Ogrodowska B. (2000), *Święta polskie. Tradycja i obyczaj*, Warszawa: Wydawnictwo Alfa.

- Możdżyński P. (2006), *Energetyczna więź Wodnika*, „Societas Communitas”, 1(1), s. 144–161.
- Papież o tragicznym spadku urodzeń: Ileż krajów zaczyna dzisiaj żyć w tej zimie demograficznej, <https://wpolityce.pl/kosciol/466072-papiez-o-spadku-urodzen-to-jest-tragiczne> [dostęp: 30.09.2019].
- Peeters M. A. (2010), *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy, działania*, przeł. G. Grygiel, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Peeters M. A. (2013), *Polityka globalistów przeciwko rodzinie. Trzy przykłady*, przeł. A. Ciborowska, M. Gizmajer, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Piowarczyk B. (1992), *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła...*, Częstochowa: Edycja Paulińska.
- Piowarski W. (1996), *Socjologia religii*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rappaport R. A. (2007), *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Rodzina miejscem niebezpiecznym dla kobiet, <https://ekai.pl/rodzina-miej-sce-niebezpiecznym-dla-kobiet-wg-onz/> [dostęp: 19.07.2019].
- Roszkowski W. (2019), *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków: Biały Kruk.
- Russell-Hochschild A. (2005), *Nowe obszary utowarowienia*, „Znak”, 6(601), s. 41–63.
- Rothenbuhler E. W. (2003), *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, przeł. J. Barański, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sawicka M. (2018), *Emocje w interakcjach współczesnego społeczeństwa polskiego*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Scheler M. (1994), *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sikorska M. (2012), *Coraz mniej rodziny, coraz więcej jednostek, czyli o przemianach sfery życia rodzinnego w Polsce*, w: A. Jasińska-Kania (red.), *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 15–30.

- Sroczyńska M. (2012), *Wiara religijna jako przejaw sacrum w postawach młodzieży (aspekty generacyjne)*, w: I. Borowik (red.), *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 189–210.
- Sroczyńska M. A. (2013), *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Fall.
- Sroczyńska M. (2015), *Rytuały przejścia, nadania i zatwierdzania w społecznej przestrzeni rodziny (z badań nad młodzieżą)*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 4, s. 51–75.
- Szlendak T. (2011), *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szlendak T. (2012), *Zażyłość w oparach niezrozumienia. O hipotezie międzygeneracyjnej solidarności tolerancyjnej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 74(3), s. 75–90.
- Szlendak T., Olechnicki K. (2017), *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremoniały i subświaty*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Taranowicz I., Grotowska S. (red.) (2015), *Rodzina wobec wyzwań współczesności. Wybrane problemy*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum.
- Wójtowicz A. (2009), *Ideologie prywatyzacji i indywidualizacji religii. Duchowość wśród narzędzi nowoczesnego konsumeryzmu*, „Przegląd Religioznawczy”, 1(231), s. 20–33.
- Znaniński F. (2001), *Socjologia wychowania*, t. 2 (*Urabianie osoby wychowania*), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Values, emotions and rituals.**Reflections on the condition of the modern family****Abstract**

The Author undertakes a scientific discourse based on her studies connected with a number of sociological subdisciplines – the sociologies of family, religion, ritual and youth. They provide the foundation for outlining theses and for their initial verification, by referring to the results of the Author's research conducted over the last decade. The text presents the issues of continuity and transformation of young Poles' orientation towards values, with family being an example of a functional sacrum, a value that is both personal (of the sense-forming nature) and fundamental – essential from the point of view of social needs. A strong emotional component ingrained in values facilitates a relatively constant transmission of family ritual practices. Acquiring ritual competences as a part of family socialization makes it possible to celebrate and, at the same time, to distinguish “the unusual”. In Polish society, the family is a primary space for “soaking in the warmth”, in which one experiences positive, community emotions – acceptance and support, translated into ritual activities. However, it is hard not to notice that family life is subject to increasing individualisation and secularization. This does not mean, though, that the family – as a form of community – is in crisis, but indicates its significant transformations.

The background is a monochromatic, abstract composition. It features a profile of a human face, facing right, rendered in a light, textured tone against a darker background. The face is composed of concentric, swirling lines that create a sense of depth and movement. The overall effect is that of a topographical map or a cross-section of a geological formation, with the face's features defined by the varying shades and textures of the lines.

**Szkice
z obszaru
praktyki**

Mariusz Rudnicki

Jak rozmawiać z dzieckiem jego językiem

1. Wprowadzenie

Kilkanaście lat temu nasza trzynastoletnia córka wywróciła nasze życie do góry nogami. Byłem przekonany, że mam bardzo trudne dziecko (tak wszyscy dookoła mówili), z drugiej strony byłem zły, że jako absolwent uczelni pedagogicznej (ukończyłem fizykę) nie nauczyłem się, jak postępować z dziećmi. Jak je wychować na tak zwanych porządnym ludzi? Moje osobiste doświadczenia, praca zawodowa żony (nauczyciel) i obserwacje zdobyte w trakcie rodzinnej wędrówki przez życie sprawiły, że odkryłem kilka ważnych zasad i prawd. Ludzie, których spotkałem na swojej drodze, zachęcili mnie do opisanie swoich spostrzeżeń. Obecnie prowadzę szkolenia dla nauczycieli i pogadanki dla rodziców poświęcone głównie odpowiedzi na pytanie, jak rozmawiać z dzieckiem jego językiem.

Fizyk mówi o języku dziecka? No cóż, musieliśmy razem z żoną paru przydatnych rzeczy się nauczyć, w innym przypadku

nasza rodzina mogłaby nie przetrwać. Moja żona uczy matematyki w gimnazjum. Jesteśmy taką „ściśłą” rodziną, która z racji swojego wykształcenia „znała się na wszystkim, najbardziej jednak na wychowywaniu dzieci”. Piszę „znała”, ponieważ dzisiaj wiem, że cały czas musimy się uczyć. Mamy dwoje dzieci: dorosłą córkę i obecnie dorosłego syna. Z nim nigdy nie mieliśmy żadnych kłopotów, za to córka dała nam się kiedyś we znaki. Popelniliśmy wiele błędów wychowawczych. Ponieważ nie mogliśmy dać sobie rady z własnym dzieckiem, szukaliśmy pomocy u fachowców. Wszyscy znajomi mieli mnóstwo „dobrych rad”. Najgorliwsi w udzielaniu wskazówek byli nasi najbliżsi. Na szczęście ich nie posłuchaliśmy.

Przełomowy moment – córka zniknęła z domu na kilkanaście dni. Bliscy zmuszali nas, żeby powiadomić policję, ale tego nie zrobiliśmy. Później córka powiedziała nam, że to zdecydowało o jej powrocie do domu.

LEKCJA: BARDZO UWAŻAJ, KTO DAJE CI DOBRE RADY.
MOŻESZ DUŻO ZYSKAĆ, ALE MOŻESZ RÓWNIEŻ BARDZO
DUŻO STRACIĆ.

Dotarliśmy do „warsztatu psychologicznego” i odkryliśmy coś niezwykłego. Człowiek, który rozmawiał z każdym z nas z osobna i potem przeprowadził rodzinną rozmowę, powiedział, że w naszym domu rodzice nie mają kłopotu z dziećmi, ale dzieci mają kłopot z rodzicami. To był dla nas szok. Szczególnie dla mnie, ponieważ dowiedziałem się, że głównym problemem jestem ja – głowa rodziny, ojciec. Bardzo długo nie mogłem sobie z tym dać rady, ale potem pomyślałem: „a jeżeli on ma

rację?”. Kiedy przyjąłem do wiadomości, że stanowią podstawowy problem w naszym domu, zacząłem słuchać specjalisty. Dowiedziałem się o rzeczach, które diametralnie zmieniły moje podejście do wychowywania dzieci. To zdanie zapadło mi głęboko w pamięć:

JEŻELI W TWOIM DOMU SĄ PROBLEMY W RELACJACH
MIĘDZY DOROSŁYMI A DZIEĆMI, ODPOWIEDZIALNI
ZA TEN STAN SĄ ZAWSZE DOROŚLI.

Dzisiaj z całą odpowiedzialnością mogę to powtórzyć każdemu dorosłemu. Zawsze, gdy wypowiadałem to zdanie, byłem atakowany, wywoływało ono irytację odbiorców. Trudno się dziwić, nie jest to miłe. Wiem, jak się czują, przeżyłem to. Jeżeli jednak zależy ci na dzieciach i relacjach rodzinnych, to mam nadzieję, że cierpliwie posłuchasz. Wprowadź w życie to, czego się dowiesz. Jeśli zastosujesz choćby tylko niektóre elementy, efekt będzie wspaniały. Wyzwolenie się ze swoich nałogów, rozwiązanie niezłatwionych spraw z przeszłości i ustalenie zdrowych granic przyniesie owoce w postaci zdrowej akceptacji dla twoich dzieci i miłości do siebie jako osoby dorosłej [Wills-Brandon, 1996].

Dlaczego dorośli mają kłopoty w relacjach z dziećmi? Jest pewnie wiele przyczyn. Skupię się na trzech, moim zdaniem, podstawowych, związanych z językiem komunikacji, integralnością i skłonnością do porównywania, a następnie przedstawię typy osobowości dzieci oraz charakterystyczne dla nich sposoby przeżywania i okazywania emocji.

2. Przyczyny problemów w relacjach z dziećmi

2.1. Niedostosowanie języka komunikacji

Wielu dorosłych uważa, że to dziecko powinno się do nich dopasować. Zachowują się tak, jakby ich język był jedynie słuszny. W czasie studiów na fizyce nauczyłem się, że zasady pracują zawsze, a ludzie tylko od czasu do czasu. Lekcja jest bardzo prosta. Albo stosujesz te zasady i wygrywasz, albo jesteś „mądrzejszy” i w konsekwencji przegrywasz. To my, dorośli, musimy poznać język osobowości naszego dziecka i komunikować się z nim jego językiem. Wiemy, że działa to w świecie dorosłych – inaczej rozmawiamy z szefem, a inaczej z teściową. Skoro tak, to dlaczego uważamy, że dzieci muszą się do nas dostosować? Każdy, kto ma więcej niż jedno dziecko, doskonale wie, że z każdym z nich porozumiewamy się w inny sposób.

ZASADA: JEŻELI CHCESZ POROZUMIEĆ SIĘ Z DZIECKIEM,
TO MUSISZ MÓWIĆ JEGO JĘZYKIEM.

2.2. Brak integralności

Człowiek integralny to taki, który myśli, mówi i robi to samo. Z badań wynika, że tylko ok. 20% dorosłych cechuje integralność, natomiast w przypadku dzieci odsetek ten sięga ok. 80%. Oznacza to, że na pięciu dorosłych tylko jeden mówi i robi to, co myśli, natomiast tylko jedno dziecko z pięciorga nie mówi tego, co myśli. Jakie są tego konsekwencje? Bardzo wielu dorosłych, z którymi rozmawiałem, uważa, że dzieci nie zdają sobie sprawy z dysonansu pomiędzy przekonaniami a zachowaniem dorosłych. Pracowałem w różnych szkołach z dziećmi i młodzieżą i mogłem się przekonać,

że dzieci doskonale się orientują w tym, co się nie zgadza. Nasuwa się więc pytanie: jeżeli dzieci widzą, że my tak się zachowujemy, to z kim jest problem? Z dziećmi czy z dorosłymi?

Najciekawsze jest jednak to, że z prawie 100% integralnych dzieci wyrasta tylko 20% integralnych dorosłych. Od kogo się tego uczą? Jak traktujemy ludzi, których deklaracje nie przekładają się na czyny? Odpowiedź na to pytanie jest jednoznaczna: nie traktujemy ich poważnie. Z doświadczenia wiem, że budowanie integralności to długotrwały proces, bez wątpienia jednak warto mu poświęcić czas, mając na uwadze dobre relacje z dziećmi. To nieprawdopodobne, że osoba nieintegralna zapytana o stosunek do tych, którzy co innego mówią, a co innego robią, zawsze odpowiada: „nie chcę z nimi mieć do czynienia”. Czy nie jest to fascynujące? Osoba nieintegralna nie chce mieć do czynienia z taką samą jak ona osobą.

Dzwoni do ciebie teściowa, telefon odbiera twoje dziecko, a ty nie chcesz z teściową rozmawiać. Mówisz do syna lub córki: „Powiedz jej, że nie ma nas w domu”. Dziecko może się zdziwić i zareaguje w zależności od własnej osobowości. Pytanie, kiedy zachowa się wobec ciebie w identyczny sposób.

2.3. Porównywanie

Zmora naszych czasów. Większość ludzi porównuje swoje dzieci do dzieci znajomych lub innych dzieci w rodzinie. Niektórzy porównują samych siebie do innych. Zawsze na zajęciach zadaję pytanie: kto z państwa był lub jest z kimś porównywany? Podnosi się wiele rąk. A kto się z tym dobrze czuł? Nikt. Jeżeli mamy na tym polu złe doświadczenia, to dlaczego robimy to swoim dzieciom? Nie znam odpowiedzi, ale prawdopodobnie jest to wzór, którego nauczyliśmy się w rodzinnym domu i który powielamy.

Wystarczy, że przestaniesz porównywać, a zobaczysz, jak zmienia się relacje w twoim domu. Dostaję bardzo dużo informacji zwrotnych, że faktycznie zmiana jest błyskawiczna. Porównywanie zawsze prowadzi do negatywnych rezultatów. Każdy wie, że nie ma na świecie dwojga identycznych dzieci. Jeżeli tak, to jak możemy je porównywać?

W czasie zajęć z nauczycielami słyszałem twierdzenia, że porównywanie to dobry sposób na motywowanie. Z rozmów z dziećmi i młodzieżą wynika, że jest zupełnie inaczej. Kiedy sobie to uświadomiłem, byłem zdumiony. Łamałem wszystkie trzy zasady, o których tu mowa. Moja żona radziła sobie trochę lepiej. Analizowałem jej postępowanie i odkryłem, dlaczego udaje jej się porozumieć z naszymi dziećmi. To odkrycie bardzo zmieniło moje funkcjonowanie w rodzinie. Postanowiłem, że bez względu na czas i cenę muszę się tego nauczyć. Zaczęliśmy razem z żoną otwarcie rozmawiać, szukać rozwiązań. Nauka tych zasad zajęła nam siedem lat. Warto było podjąć ten trud. Kiedy usłyszeliśmy, jak nasze dziecko powiedziało w gronie swoich znajomych: „takich rodziców, jak ja mam, nie ma nikt na świecie”, to była dla nas najlepsza nagroda.

Wspomniałem, że nie mieliśmy kłopotów wychowawczych z naszym synem. Powód jest prozaiczny. Wprowadziliśmy te zasady. Przyjrzelśmy się wartościom, które są dla niego ważne, poznaliśmy jego zainteresowania, określiliśmy jego profil osobowości, dużo z nim rozmawiamy, nie dajemy dobrych rad, z uwagą słuchamy, co do nas mówi, i przede wszystkim nie porównujemy go do nikogo, absolutnie do nikogo. I jesteśmy bardzo zadowoleni z efektu. To nie znaczy, że nie mamy innych kłopotów, przy najmniej te przestały nas nękać.

A jakie ty stosujesz zasady? Zastanów się przez chwilę nad swoim zachowaniem w domu. Nie chodzi o to, żeby ci udowodnić, że twoje postępowanie jest złe, ale aby zwrócić uwagę na miejsce,

w którym jesteś. Te zasady pracują dla ciebie albo przeciwko tobie. Najsmutniejsze jest to, że dziecko zawsze płaci za to cenę. A zatem gdzie jesteś: czy stosujesz właściwy język? Czy jesteś integralny? Czy nie porównujesz? Dobra wiadomość jest taka, że bez względu na osobowość, pochodzenie oraz wykształcenie można się tego nauczyć. Jedni nauczą się tego szybko, inni trochę wolniej. Jeżeli wprowadzisz te zasady w swoim domu, to zdecydowanie zmienią się twoje relacje oraz możesz mieć pewność, a dzieci wprowadzą te zasady do swoich dorosłych domów. Jak myślisz – warto? Zdecyduj sam. Ja jestem przekonany, że warto. Mam wiele przykładów potwierdzających pozytywne efekty wspólnych rodzinnych działań.

Tak naprawdę na tym mógłbym zakończyć. Znasz zasady, wprowadź je w życie i ciesz się szczęśliwą rodziną. Łatwo powiedzieć, ale jak to w praktyce zrobić? No właśnie. Nie znalazłem na rynku książki, która mówi o tym, jak rozmawiać z dziećmi, zwłaszcza jeżeli chodzi o ich język. Nikt nie mówi o integralności i destrukcyjnie działającym na dziecko porównywaniu. Kiedy uczyliśmy się z żoną języka osobowości, przeczytaliśmy mnóstwo dostępnych na rynku pozycji na ten temat. Najwięcej skorzystaliśmy z książek Florence Littauer, która bardzo przystępnym językiem opisała ludzkie temperamenty. Jej interpretacja typów osobowości najbardziej do nas przemówiła [Littauer, 2005]. Studiowaliśmy tę wiedzę kilka lat i prawdopodobnie będziemy się uczyć do końca życia, ale na tym etapie możemy pomóc bardzo wielu rodzicom, którzy mają kłopoty ze swoimi dziećmi.

W dalszej części podzielę się z tobą podstawowymi informacjami na temat typów osobowości dzieci, opierając się na swoich doświadczeniach i spostrzeżeniach ludzi, z którymi się spotkałem. Zaproponuję również sposoby komunikacji. To wszystko, co mogę zrobić. Zastosowanie tej wiedzy należy już do ciebie.

3. Typy osobowości dzieci

Jaki typ osobowości prezentuje twoje dziecko? Moim zdaniem jest to najważniejsze pytanie. Hipokrates, na podstawie obserwacji ludzkich zachowań, wyróżnił cztery typy osobowości: choleryków, sangwiników, melancholików i flegmatyków. Trochę szerszy podział dzieli ludzi na ekstrawertyków i introwertyków. Ekstrawertycy to cholerycy i sangwinicy, a introwertycy to melancholicy i flegmatycy. Czy wiesz, co się kryje za tymi określeniami? Różnica między językiem melancholicznym a flegmatycznym jest mniej więcej taka, jak między językiem angielskim i niemieckim, a różnica między językiem cholerycznym a flegmatycznym to jak język chiński i polski. Wyobrażasz sobie skuteczną komunikację, nie znając choć w zarysie specyfiki tych języków?

Przypominam sobie ze studiów krótką wzmiankę na temat osobowości dziecka, ale w tamtych czasach na studiach z fizyki zdecydowanie ważniejsza była wiedza ścisła niż wiedza o osobowości i językach komunikacji. Może twoje dziecko jest uroczym i zabawnym sangwinikiem, może bardzo spokojnym i wyluzowanym flegmatykiem, może bardzo zdecydowanym i energicznym cholerykiem czy też bardzo wrażliwym i perfekcyjnym melancholikiem? Florence Littauer [2005: 11–40] bardzo przyjaźnie i praktycznie wyjaśnia zasadnicze różnice między ludźmi. Do dzisiaj nie mogę zrozumieć, dlaczego w trakcie moich studiów, które miały mnie przygotować do pracy z dziećmi, nikt nie mówił, że jest to tak bardzo ważne.

Po latach z całą odpowiedzialnością twierdzę, że nie ma znaczenia, co wiesz, kluczowe jest to, jak umiesz to wykorzystać. W takim razie jak rozmawiać ze swoimi dziećmi? Zauważyłem, że w domach, w których są kłopoty w relacjach między dorosłymi

a dziećmi, natychmiast pojawiają się rozbieżności między samymi dorosłymi. To w konsekwencji prowadzi do ogólnych rodzinnych problemów. Zaczniemy więc. W trakcie czytania pomyśl o sobie, swoim partnerze i swoich pociechach. Poukładaj te elementy w całość i do każdej osobowości zastosuj właściwy język.

3.1. Sangwinik

Fantastyczny dzidzius, który uwielbia się bawić. Jest bardzo emocjonalny, entuzjastyczny i nie cierpi nudy. Lubi nowe wyzwania, ale najczęściej nie doprowadza niczego do końca. Ma słomiany zapał. Trzeba wielkiej umiejętności i wytrwałości, żeby właściwie prowadzić takie dziecko. Potrafi być bardzo zadowolone i szczęśliwe, a za chwilę znudzone i smutne. Te zmiany nastroju następują błyskawicznie, dlatego nie potrafimy sobie z tym poradzić. Nie reaguj na każdą z nich, tylko obserwuj. Działaj tylko w skrajnych sytuacjach. Sangwinicy mają wokół siebie twórczy bałagan. Oni doskonale odnajdują się w swoim nieładzie i potrafią bardzo dobrze w nim funkcjonować. W wielu domach dorośli uważają, że porządek to podstawa do życia. Tak jest w naszym domu. Moja żona uwielbia porządek i twierdzi, że nie da się żyć w bałaganie. Natomiast córka... Bardzo łatwo można było zauważyć, że nasza córka jest w domu. Wchodząc, zaznaczała ścieżkę usłaną różnymi częściami swojej garderoby: kurtka, teczka, sweter, buty i wszystko to, z czym wchodziła. Te rzeczy prowadziły do jej pokoju. Ponieważ moja żona nie mogła tego znieść, postanowiliśmy „nauczyć nasze dziecko porządku”. Ja nie przywiązywałem do porządku większej wagi, ale ponieważ moja żona tak, dlatego wspólnie postanowiliśmy działać.

Tutaj mała dygresja. W wielu domach zauważyłem taką zależność, dotyczy to głównie kobiet. Na świat przychodzi

dziecko. Wtedy bardzo często partner schodzi na dalszy plan. W świecie nauczycieli przeważają kobiety, na spotkaniach z rodzicami również przeważają kobiety. Na pytanie: na którym miejscu w twoim życiu jest teraz twój kochany mężczyzna? Zawsze słyszę odpowiedź: teraz jest numerem dwa. A co dzieje się w związku po urodzeniu drugiego dziecka? Wtedy on całkiem usuwa się w cień. Jak się może w związku z tym czuć? W bardzo wielu domach dzieci wykorzystują taką sytuację. W większości przypadków to początek konfliktów. Jeżeli jesteś kobietą, to pomyśl: jak traktujesz swojego partnera? Może on wciąż powinien być numerem jeden? Przemyśl to.

Ponieważ u nas ten problem wystąpił bardzo wcześniej, postanowiliśmy, że w stosunku do dzieci będziemy jednością. Staraliśmy się, stosując różne sposoby, nauczyć córkę porządku. Chyba wypróbowaliśmy wszystkie możliwe sztuczki. Jednak nic nie przynosiło właściwych rezultatów i uznaliśmy, że córka robi nam na złość. Nasze zachowanie było nie do przyjęcia. Żona zaczęła krzyczeć, a ja poszedłem krok dalej i uderzyłem. Nie za bałagan, ale właśnie za to, że nam robi na złość. Dużo czasu upłynęło, zanim zrozumiałem, że dzieci nie robią nam na złość. Oczywiście zdarzają się takie przypadki, ale są to bardzo sporadyczne sytuacje i najczęściej dotyczą dzieci „zniekształconych emocjonalnie”. W dalszej części dowiesz się, co mam na myśli. Spróbuj sobie wyobrazić swoją komunikację z dzieckiem, kiedy jesteś przekonany, że ono robi ci na złość.

ZASADA: DZIECI NIE ROBIĄ NAM NA ZŁOŚĆ.

Jeśli to zrozumiesz i zaakceptujesz, wtedy wszystko się zmieni. Twoje dziecko jest po prostu inne niż ty. Jego osobowość jest inna, jego myślenie jest inne. Wcale nie znaczy to, że gorsze

czy lepsze. Jest po prostu inne. Musisz to zaakceptować. Im szybciej się z tym uporasz, tym lepiej dla ciebie i dla twojego dziecka.

Sangwinik jest bardzo entuzjastyczny i nastawiony bardzo pozytywnie. Uwielbia swobodę, więc jeżeli jej przy tobie nie znajdzie, to może zacząć szybko cię unikać. W szkole sangwinik ma kłopoty z przedmiotami ścisłymi i najczęściej nie do końca zależy mu na ocenach. W jego odbiorze niska ocena stanowi problem dla nauczyciela i rodziców. On się tym nie przejmuje. Zauważyłem dość osobliwą prawidłowość. Większość z nas, rodziców, uważa, że jeżeli dziecko nie ma dobrych ocen, to coś z nim jest nie tak. Zachowujemy się tak, jakby piątki w szkole były gwarancją sukcesu w życiu dorosłym. Sięgnij pamięcią, kto w twoim otoczeniu miał piątki, kto czwórki, trójki i przeanalizuj, jak teraz te osoby funkcjonują. Doświadczenie mojej żony i moje jest jednoznaczne. Piątkowi uczniowie wcale nie radzą sobie najlepiej w życiu. Rodzicom i nauczycielom staram się uświadomić, że dobre oceny w szkole nie są najważniejsze.

I ostatnia sprawa – chwalenie. Sangwinik nie znosi krytyki. Cały czas słyszę głosy: „od chwalenia im się poprzewraca w głowach”. Spróbuj skupić się na tym, w czym sangwinik jest dobry, i chwal go za to.

ZASADA: ROBI SIĘ TO, CO JEST CHWALONE.

Przy tej okazji zawsze pytam: kto dzisiaj pochwalił swoje dziecko, swojego partnera? Najczęstszą reakcją, jaką wtedy obserwuję, jest zdziwienie. Trochę podpowiadam – można chwalić za najprostsze rzeczy, smaczny obiad, skoszenie trawy w ogródku. Może kiedyś twój partner dokonał jedynie słusznego wyboru i od tej chwili jesteście razem? Te rozważania zawsze kończą się śmiechem. Trudność, z jaką uczestnicy spotkań wymieniają

„sprawy do pochwalenia”, świadczy o tym, że w naszych domach najczęściej się krytykujemy. Stworzyliśmy kulturę krytykowania i bardzo dalecy jesteśmy od chwaleń. Jeżeli uważasz, że to jest niemądre, spróbuj zbudować właściwe relacje z ludźmi, których wiecznie krytykujesz. Sangwinik nie znosi krytyki. Wracając do bałaganu w pokoju dziecka – pochwal za miejsce, w którym jest porządek, i obiecaj supernagrodę, jeżeli uporządkowanych miejsc będzie więcej. To jest bardzo proste i jednocześnie bardzo skuteczne. Sprawdź to koniecznie.

Masz dziecko sangwiniczne? Nie wydaje ci się przypadkiem, że trzeba nad nim popracować, zmienić je, bardziej dopasować do twoich oczekiwań? Nie rób tego. Później się dowiesz dlaczego.

3.2. Flegmatyk

A może twoja pociecha ma osobowość flegmatyczną? To wspa-
niałe dzieci, tyle że bardzo spokojne. Mocno ukrywają swoje emo-
cje, można by powiedzieć, że wręcz ich nie mają. Do szkoły przy-
chodzą najczęściej... na obiad. To jest dosyć zabawne, ale dla nich
głównym celem jest spokojnie trwać. Są dobrymi obserwatorami,
nieangażującymi się w żadne przedsięwzięcia. Nie plotkują, nie
oceniają i bardzo dobrze potrafią słuchać. Dwa razy więcej słu-
chają niż mówią. A ty więcej mówisz czy słuchasz? Sangwinik nie
słucha, a flegmatyk nie mówi. Zaakceptuj ten fakt i nie rób z tego
problemu. Flegmatykowi nie zależy na ocenach i ma duże kłopoty
z podejmowaniem decyzji. Najlepiej to widać, kiedy nastolatek
musi wybrać szkołę średnią. Nie ma sprecyzowanych zaintereso-
wań, nie wie, co chciałby w życiu robić, nie potrafi odpowiedzieć
na te wszystkie trudne pytania, które mu zadają dorośli. Jako
rodzice najczęściej dajemy wtedy dobre rady. Na spotkaniach czę-
sto widzę ludzi, którzy znają się na wszystkim i potrafią doradzić

każdemu. Zadać sobie pytanie: jaki ty jesteś? Jeżeli dajesz dobrą radę swojemu dziecku, to z czyjego punktu widzenia? Jeżeli robisz to ze swojego punktu widzenia, to czy myślałeś kiedykolwiek, jakie to będzie miało konsekwencje?

ZASADA: JEŻELI DAJESZ KOMUŚ RADĘ, TO ZAWSZE
RÓB TO Z JEGO PUNKTU WIDZENIA.

Nie jest to proste, ale spróbuj się tego nauczyć. Jeżeli pchniesz swoje dziecko w niewłaściwym kierunku, to kto zapłaci za to cenę? Ty, dziecko, a może wszyscy razem? Dziecko flegmatyczne najbardziej potrzebuje szacunku. I nie chodzi o to, kim jest, tylko o to, że jest.

Na marginesie – co słyszą twoje dzieci, kiedy mówisz o innych? Wyrażasz się o innych z szacunkiem czy może nie, chwalisz czy krytykujesz? Pomyśl przez chwilę. Jakie wzorce ma twoje dziecko? Znasz już odpowiedź?

Byłem mistrzem krytykowania i byłem z tego dumny. Tego nauczyłem się w swoim domu. Dzisiaj jest mi po prostu wstyd. W wielu domach widzę, jak bardzo mądrzy rodzice nie akceptują flegmatycznej natury swojego dziecka i próbują je zmienić. Taka ingerencja w osobowość zawsze prowadzi do negatywnych rezultatów. Czasami zmiany są już tak wielkie, że dziecko, kiedy staje się dorosłym, nie potrafi znaleźć własnej drogi i tak naprawdę przegrywa swoje życie.

3.3. Choleryk

A może twoje dziecko jest energicznym cholerykiem? Dzieci o takim typie osobowości lubią chodzić swoimi drogami, a to wielu dorosłym nie odpowiada. Są one nastawione na cel

i nie spoczną, dopóki go nie osiągną. Bardzo często podczas zajęć robię doświadczenie, które pokazuje, jak funkcjonują dorośli. Proszę uczestników o napisanie w ciągu pięciu minut: Jakie cele chciał(a)byś zrealizować w ciągu następnego roku? Wyniki są porażające. Aż 80% uczestników nie jest w stanie napisać dziesięciu spraw do załatwienia w ciągu najbliższych 12 miesięcy. To samo ćwiczenie robione z uczniami szkoły podstawowej czy gimnazjalnej daje wręcz odwrotny wynik. Większość z nich pisze bez opamiętania. To dobra lekcja – skoro dzieci wiedzą, czego chcą, a my, dorośli, tylko trwamy, to może powinniśmy nauczyć się od nich celowego funkcjonowania?

Jest jednak jeden kłopot. Nie wiem jak ty, ale ja zostałem wychowany w przekonaniu, że „dzieci i ryby głosu nie mają”. Zmień swoje podejście, a zobaczysz, jakie to wszystko jest proste. Od dzieci można się wiele nauczyć, tylko trzeba mieć trochę pokory. Choleryczne dzieci błyskawicznie obnażają naszą nieintegralność. Bardzo wielu dorosłych tego nie akceptuje i ponieważ nie umie sobie z tym poradzić, najczęściej atakuje takie dziecko. Pokazują wtedy, gdzie jest jego miejsce, i bardzo często używają negatywnych emocji do walki z nim.

Daniel Goleman w *Inteligencji emocjonalnej* pokazuje, jakie są rezultaty takiej zabawy na emocjach dziecka. Po pewnym czasie następuje odwrócenie jego systemu wartości i zaczyna ono kochać wszystko to, czego nie akceptowali jego rodzice. Z moich obserwacji wynika, że stan odwrócenia systemu wartości przychodzi w wieku 13–16 lat, czyli w czasie nauki w gimnazjum i być może dlatego tak dużo słyszymy, że w gimnazjum dzieciaki przeżywają bardzo trudny okres. Wydaje mi się, że nie chodzi tu o trudny okres, ale o nasz wpływ na emocje dziecka i naszą ingerencję w jego osobowość [Goleman, 1997: 363–445].

W szkole dziecko choleryczne chce przewodzić. Ma niesamowity dar oceny każdej sytuacji oraz podejmowania błyskawicznych i najczęściej dobrych decyzji, co z kolei doprowadza do nieporozumień w kontaktach z dorosłymi. Pomyśl tylko – ty się zastanawiasz, nie wiesz, co masz zrobić, a twoje dziecko poznaje temat i szybko znajduje rozwiązanie. W takiej sytuacji byłem bardzo zły, głównie dlatego, że to nie ja wpadłem na dobry pomysł. Najczęściej wtedy w sposób niegrzeczny zwracałem uwagę mojej córce, żeby się nie mieszała w sprawy dorosłych, siedziała cicho i... zabrała się do lekcji. Błyskawicznie nauczyła się ze mną nie rozmawiać i zaczęła szukać sobie towarzystwa poza domem, które bardzo mi się nie podobało.

Choleryk potrzebuje być doceniany, a zwłaszcza publicznie. Te dzieci uwielbiają współzawodnictwo i najczęściej chcą wygrywać. Nie cierpią sytuacji, w których nie mogą być najlepsze. To są trudne dzieci dla dorosłych, jeśli jednak nauczymy się z nimi współdziałać, to z dziećmi o innej osobowości też sobie poradzimy.

W szkole choleryk wybiera przedmioty, których chce się uczyć, a pozostałe traktuje jako niepotrzebne dodatki. Dorośli uważają, że należy zdobyć jak najwięcej wiedzy ogólnej, z różnych dziedzin, bo to zapewnia większe szanse na sukces w życiu. Staramy się w różny sposób egzekwować posłuszeństwo od zarozumiałych i krnąbrnych dzieci, prowadzi to w konsekwencji do agresywnych zachowań.

3.4. Melancholik

Bardzo poukładane i perfekcyjne dziecko. Wokół niego panuje ład i porządek. Uwielbia się uczyć. Oceny są dla niego bardzo ważne i najczęściej ma same piątki i szóstki. Ponieważ nie ma z nim kłopotów natury wychowawczej, to wszyscy dorośli są

nim zachwyceni. Chętnie pokazują je jako przykład dla innych, i tu zaczyna się problem. Czyż nie jest to porównywanie? Logika takiego postępowania jest bardzo prosta. Jeżeli Jaś melancholik może mieć piątki, to w takim razie Jaś o innej osobowości też mógłby, gdyby tylko chciał. Nie jest to jednak takie oczywiste. Bardzo często nasze oczekiwania w stosunku do dzieci kształtują się na podstawie możliwości dzieci melancholicznych. Z obserwacji wynika, że jeżeli dziecko nie jest w stanie spełnić naszych oczekiwań, to najczęściej zaczyna zachowywać się agresywnie. Porównując nasze pociechy do melancholicznych rówieśników powodujemy u nich frustrację. W przypadku przegranej najczęściej zaczynają one atakować swój wzór. Najpierw są to zaczepki na poziomie emocjonalnym, które później często przeradzają się w przemoc fizyczną. Skutki mogą być tragiczne. Dzieci o tym typie osobowości są bardzo wrażliwe i źle znoszą, kiedy się z nich żartuje. Uczulone są na uczciwość i sprawiedliwość.

Mały melancholik nie może zrozumieć postępowania swoich rodziców, kiedy odkryje, że kłamią. Nie będzie z tym otwarcie walczył, tak jak to robi choleryk, ale da czas swoim rodzicom, żeby sami odkryli, że on wie. Melancholicy z reguły widzą najpierw rzeczy negatywne, dlatego trzeba bardzo ostrożnie z nimi postępować. Dorośli niewiele czasu poświęcają swoim grzecznym, obowiązkowym, odpowiedzialnym dzieciom melancholicznym. Uważamy, że podstawowym obowiązkiem dziecka jest dobrze się uczyć i nie stwarzać problemów wychowawczych. Myślimy, że skoro dziecko dobrze się uczy i jest grzeczne, to wszystko jest w porządku. Najczęściej z nim nie rozmawiamy. Z obserwacji wynika, że statystyczny dorosły trzy godziny dziennie ogląda telewizję, a tylko kilka minut dziennie rozmawia ze swoim dzieckiem. Jak jest u ciebie?

Melancholiczne dziecko w szkole jest porównywane i stawiane jako wzór. W domu nie ma z kim o tym porozmawiać i bardzo często z tego powodu popada w stany depresyjne. Coraz częściej słyszymy o samobójstwach dzieci. Nierzadko okazuje się, że nie miały trudności z nauką, nie sprawiały problemów wychowawczych, a jednak zdecydowały się na tak drastyczny krok. Dlaczego? Prawdopodobnie są to stuprocentowi melancholicy, którzy nie poradzili sobie z negatywnymi stanami emocjonalnymi.

3.5. Połączenie temperamentów

W czasie spotkań z nauczycielami zrobiłem wiele testów na osobowość. Okazało się, że w zdecydowanej większości nasza osobowość składa się z połączenia różnych temperamentów, w każdym jednak przypadku jeden dominuje. Naszą rolą jest rozpoznać osobowość naszego dziecka i właściwie ją rozwijać zamiast dopasowywać do swoich oczekiwań. Z analizy testów wynika, że połączenia temperamentów nie są przypadkowe i układają się zgodnie z pewnymi zasadami. Jest kilka rodzajów połączeń. Przyjrzyjmy się im.

Najczęściej występuje połączenie sangwinika z cholerykiem i flegmatyka z melancholikiem. Littauer nazywa te połączenia naturalnymi. Bardzo ważne jest, który temperament dominuje – inne cechy ma sangwinik z domieszką choleryka, a inne choleryk z domieszką sangwinika. To są dwa różne charaktery. Są jeszcze inne połączenia, np. choleryk z domieszką melancholika i sangwinik z domieszką flegmatyka. Zależność ta może występować odwrotnie. Według Littauer [2005: 19] są to połączenia uzupełniające.

Wyobraź sobie bardzo zdecydowanego i szybkiego choleryka, który uwielbia rządzić i jeszcze w dodatku we wszystkim, co robi, jest perfekcyjny i dokładny. Wszystkie jego czynności są doskonale przemyślane i we wszystkim stara się być najlepszy. Takie dziecko czy później dorosły to maszyna do tworzenia rezultatów. Osiąga prawie wszystko, o czym tylko zamarzy. Teraz spróbuj sobie wyobrazić, że to ty masz taką osobowość. Jak wtedy wychowujesz i wpływasz na swoje dzieci? Mam kilku takich znajomych. Kontakty z nimi nie należą do najłagodniejszych. Tacy osobnicy są bardzo pewni siebie i dosyć trudni we współżyciu. Bardzo wysoko ustawiają poprzeczkę dla swoich dzieci. Tak wysoko, że właściwie żadne dziecko nie jest w stanie jej osiągnąć. Dzieje się tak dlatego, że oceniają możliwości dziecka z własnego punktu widzenia. Jest to poważny problem w większości rodzin. Prowadzi on do zniechęcenia dziecka, obniżenia jego poczucia własnej wartości i w konsekwencji do zaniechania przez nie jakichkolwiek działań.

A sangwinik z flegmatykiem? To połączenie daje wesołą osobowość. Taka osoba bardzo lubi się bawić, żyje dniem dzisiejszym i w dodatku jest bardzo wyluzowana. Jako rodzic buduje ciepłe i swobodne relacje ze swoimi dziećmi, ale bardzo często przestaje być autorytetem dla jednostek ambitnych i zdecydowanych. Znajomość osobowości pozwoli ci właściwie rozumieć, odpowiednio wspierać i wytyczać kierunki rozwoju dziecka, wykorzystując jego mocne strony.

Zdarza się również połączenie choleryka z flegmatykiem, a także melancholika z sangwinikiem. To dosyć osobliwe mieszanki. W jednym organizmie spotykają się dwa przeciwstawne temperamenty, np. bardzo zdecydowany i energiczny choleryk w szkole, a w domu spokojny, wyluzowany i nieangażujący

się w nic flegmatyk. Bardzo wielu rodziców mówi o tym, że ich dziecko inaczej zachowuje się w domu, a inaczej w szkole. Zasadnicze pytanie brzmi: gdzie to dziecko jest prawdziwe? Miałem sposobność prowadzić bardzo wiele indywidualnych spotkań z dorosłymi, którzy mieli duży kłopot z odkryciem swojej prawdziwej tożsamości. Najczęstszymi konsekwencjami takiego stanu były niezadowolające rezultaty we wszystkim, czym się zajmowali. To prowadziło do depresji, odsuwania się od innych i do samotności. Zawsze powinniśmy być sobą, a nasze zachowanie powinno być jasne i przewidywalne. To w prostej linii prowadzi do integralności. Dzieci określają takich dorosłych jako dorosłych prawdziwych. Jeżeli nie wiesz, kim jesteś, to często zachowujesz się różnie w takich samych sytuacjach. Można określić taki stan jako pewnego rodzaju maskę. Dlaczego się tak dzieje? Zanim odpowiem, z czego to wynika, poświęćmy chwilę uwagi sposobom przeżywania emocji, charakterystycznym dla poszczególnych typów osobowości, o których trafnie pisze wspomniany już Goleman [1997: 39–215].

3.6. Sposoby przeżywania emocji

Każdy z nas jest inny, każdy z nas inaczej myśli i inaczej się zachowuje, ale mamy te same emocje. Różnica polega na tym, że w zależności od osobowości różnie je okazujemy. Emocje chole ryka są na bardzo wysokim poziomie. „Huśtawki” emocjonalne zdarzają się mu dosyć rzadko. Jest albo bardzo zimny, albo bardzo gorący. Nie ma stanów pośrednich. Po tym bardzo łatwo go rozpoznać. Z kolei sangwinika cechują bardzo duże wahania emocjonalne. W jednej chwili jest zadowolony, a za moment przygnębiony. Zanim wpadnie z tego powodu w depresję, znowu

coś go zainspiruje i ponownie jest podekscytowany. Takie stany mogą trwać godzinami i w konsekwencji bardzo osłabiać jego działania. Melancholik zachowuje się podobnie jak sangwinik, z tym jednak że stany krańcowe trwają u niego zdecydowanie dłużej. Zadowolenie może utrzymywać się przez kilka dni, ale również zniechęcenie i zdenerwowanie może trwać bardzo długo. Ponieważ melancholicy są perfekcjonistami, to sprawy, z którymi nie potrafią sobie poradzić, często wywołują stres, a ten w konsekwencji może przyczynić się do powstania depresji. Jeżeli chodzi o flegmatyków, to sprawa jest bardzo prosta. Oni skutecznie ukrywają swoje emocje i bardzo często wydaje się, że nic na nich nie działa. Musimy zatem wiedzieć, jak zareagować na emocje wyrażane przez dzieci o różnych temperamentach. Często widzę, jak rodzic porównuje zachowania swoich różnych pod względem osobowości dzieci. Najczęściej wzorem jest to dziecko, którego osobowość jest podobna do osobowości rodzica. Jak czuje się dziecko, które zauważy, że nie spełnia naszych oczekiwań? Jakie wywołuje to u niego emocje? Jakie podejmuje decyzje i działania?

**ZASADA: DECYZJE PODEJMOWANE POD WPŁYWEM
NEGATYWNYCH EMOCJI NAJCZĘŚCIEJ SĄ ZŁE.**

Emocje choleryka najczęściej mają charakter pozytywny. Taka osoba szybko podejmuje decyzje i zwykle są one słuszne. Sangwinik ze swoją huśtawką emocjonalną podejmuje mnóstwo decyzji i bardzo często jedna wyklucza drugą. Melancholik, z racji swojego perfekcjonizmu, bardzo wnikliwie analizuje i, chcąc osiągnąć doskonałość, potrzebuje dużo czasu. Flegmatyk zaś woli, aby ktoś podejmował decyzje za niego.

O emocjach można mówić i pisać bardzo długo. Zakończę jednak pewnym bardzo ważnym spostrzeżeniem. Ci dorośli, którzy potrafią motywować dzieci na poziomie emocjonalnym, osiągają najlepsze efekty wychowawcze. Ale to jest temat na odrębną książkę.

Wróćmy jeszcze do „maski”, czyli do osób „zniekształconych emocjonalnie”. Są tacy ludzie, którzy w tych samych okolicznościach zachowują się bardzo różnie. Miałem w swoim otoczeniu kilku takich znajomych i zawsze mnie to bardzo denerwowało. Omawialiśmy pewne sprawy, ustalaliśmy pewne zasady, wszystko przebiegało pomyślnie. Wystarczyło, że pojawił się ktoś nowy, a niektórzy rozmówcy diametralnie zmieniali zdanie. Nie mogłem tego zrozumieć. Dzisiaj już potrafię to wytłumaczyć. Jeśli w tych samych okolicznościach różnie się zachowujesz, to gdzie jesteś prawdziwy? Zawsze o to pytam. Najczęściej słyszę odpowiedź: nie wiem. Wynika to z wielu przyczyn, skupię się na dwóch, które moim zdaniem wywołują najtrwalsze skutki.

Najpierw o masce, do której włożenia zmuszają nas okoliczności. W wielu domach jedno z rodziców wyjeżdża do pracy, czasami bardzo daleko, np. za granicę. Bardzo często jest to osoba o silniejszej osobowości, która w domu decydowała, była domowym szefem. Ponieważ dom musi dalej funkcjonować, jej rolę przejmuje drugie z małżonków.

Tu bardzo ważna dygresja. Najlepiej budujemy właściwe relacje z ludźmi o podobnej osobowości. Rozmawiamy bardzo podobnym językiem, mamy podobne zainteresowania. Miło jest przebywać z osobami podobnymi do nas. Myślę, że to prawda, że przyciągamy do siebie ludzi podobnych. Jeżeli zaś chodzi o związki partnerskie, rodziny, to nie wiadomo, dlaczego dobieramy się na zasadzie przeciwieństw. Bardzo pasjonuje mnie to zagadnienie i z kilkunastoletniej obserwacji widzę, że

w zdecydowanej większości związków jeden partner jest ekstrawertykiem, a drugi introwertykiem. Sprawdź, jak to jest u ciebie.

Wróćmy do naszej rodziny. Po wyjeździe jednego z rodziców – o dominującej osobowości – partner pozostający w domu musi przejąć stery. Jeżeli on tego nie robi, to na pewno zrobią to dzieci. Na początku jest trudno, ale trening czyni mistrza. Problem pojawia się, kiedy dawny szef wraca do domu. Teraz już we dwoje rządzą, tyle że każde w innym kierunku. Nie trzeba długo czekać, żeby pojawiły się kłopoty. W tej sytuacji trzeba nauczyć się współżyć na nowo, a to wymaga pracy nad sobą. Bardzo łatwo jest nam uczyć innych, ale zdecydowanie trudniej jest zmienić siebie.

4. Puenta

Jeżeli dotarłeś do tego miejsca i przestudiowałeś sprawy, które poruszyłem, to pewnie już się zgodzisz, że za wszystkie relacje w naszym domu odpowiadamy my, dorośli. Wprowadzenie tych kilku zasad do swojego życia pozwoli ci stać się lepszym rodzicem, a twoim dzieciom, w konsekwencji, zbudować w przyszłości szczęśliwe rodziny. Zastosuj w komunikacji właściwy język, uwzględniający osobowość dziecka. Zrób wszystko, żeby być integralnym, i nigdy, pod żadnym pozorem, nie porównuj. Jedyne, co możesz porównywać, to rezultaty.

Zalecana literatura

Faber A., Mazlish E. (2013), *Jak mówić, żeby dzieci nas słuchały. Jak słuchać, żeby dzieci do nas mówiły*, przeł. M. Więznowska, Poznań: Media Rodzina.

- Faber J., King J. (2017), *Jak mówić, żeby maluchy nas słuchały*, przeł. B. Horosiewicz, Poznań: Media Rodzina.
- Goleman D. (1997), *Inteligencja emocjonalna*, przeł. A. Jankowski, Poznań: Media Rodzina.
- Gordon T. (2000), *Wychowanie bez porażek*, przeł. A. Makowska, E. Sujak, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Harwas-Napierała B. (2006), *Komunikacja interpersonalna w rodzinie*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Littauer F. (2005), *Osobowość plus dla rodziców*, przeł. M. Sabiło-Widera, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Logos.
- Śnieżyński M. (2012), *Dialog w rodzinie*, Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM.
- Wills-Brandon C. (1996), *Jak mówić nie i budować udane związki*, przeł. D. Dołęga, Gdańsk: Atext.

How to talk with a child in his language

Abstract

The purpose of this study is to show the problem of communication between parents and children from practical perspective. The text refers primarily to the author's personal and professional experience, as well as publications by Florence Littauer and Daniel Goleman. The author points to the personality and temperament of the child as a key element in the parents-children relationship. He also reveals the specificity of communication and interaction with a child of a particular type of temperament. This is a special kind of practical guide written from the father's perspective, and at the same time from the perspective of a therapist – a person who has conducted practical classes with parents, teachers and children on this subject for many years.

Słowo na zakończenie

Idea „trwałości” jest wspólnym mianownikiem, który łączy zagubione, rzadkie i zagrożone ostatecznym wygięciem jakości.

(Z. Bauman, *Razem osobno*,
Wydawnictwo Literackie,
Kraków 2003, s. 82)

W społeczeństwie nasyconym złożonością zdarzeń i towarzyszących im emocji ludzie próbują konkretyzować swoje dążenia, kształtując intymne światy współbycia i współprzeżywania. Jednostki podążają za doznaniem i doświadczeniami pozwalającymi dookreślać sens ich codzienności. Kultura konsumpcyjna podsuwa model poszukiwania przeżyć ukierunkowanych głównie na przyjemności, które mają dać poczucie szczęścia i spełnienia (samorealizacji). Co więcej, kładzie nacisk na sposób ich realizacji w ramach światów zindywidualizowanych, osobistych, intymnych. Nie oznacza to, że pozbawia je społecznych podstaw i możliwości społecznego kreowania, czego przykładem są eventy czy aktywność użytkowników nowych mediów. Więzy tworzą świat „między” – tym, co stanowi osobiste doświadczenie, a tym, co ma charakter powszechny. W ten sposób budują

tożsamości jednostkowe i zbiorowe, w których dochodzą do głosu zarówno działania o charakterze spontanicznym, jak i funkcjonujące w życiu społecznym wzorce kulturowe.

Zagadnienia te komplikuje specyfika płynnej nowoczesności, w której, jak zauważają socjologowie, do solidności rzeczy i więzi międzyludzkich podchodzi się nieufnie, a nawet dostrzega się w nich rodzaj zagrożenia. Długotrwałe zobowiązania ograniczają swobodę ruchów i możliwość zakosztowania tego, co nowe, a zarazem pozbawiają radości „pozbywania się”, którą można uznać za namiętność naszych czasów. Zindywidualizowana jednostka żyje w stanie ciągłego napięcia, wywoływanego zarówno przez konieczność sprośnięcia nadmiarowi obowiązków zawodowych i tych wynikających z relacji intymnych – rodzicielskich, małżeńskich czy partnerskich, jak i oczekiwań stawianych samemu sobie. W grę wchodzi także kontekstualne zagrożenia o charakterze cywilizacyjnym, wywołujące niepokój i strach (teryoryzm, epidemie, zmiany klimatyczne, konflikty zbrojne itp.). Jednocześnie oksymoronicznie zorientowane jednostki poszukują przyjemności, pozytywnych doznań, które w znacznej mierze stymulowane są przez coraz bardziej wyjąłowane standardy *carpe diem*. Nadzieja w tym, że pojemna etykieta „wydrażonych ludzi” nie odzwierciedla w pełni rzeczywistości, gdyż emocjonalna strona życia ciągle przypomina nam o zdolności do przekraczania tego, co zastane, do społecznie ukonstytuowanej transgresyjności.

Socjologiczne ujęcie emocji, w kontekście przedstawionych opracowań, pozwala dostrzec, że nawet w tak „osobistych zakamkach” relacji jak intymność i seksualność w związku małżeńskim czy partnerskim obowiązują społeczne reguły określania atrakcyjności, indywidualnie dookreślane, powiązane z samooceną

i akceptacją. Podobnie wygląda to w odniesieniu do przeżywania zazdrości i zawiści czy doświadczania zdrady. Wiedza na ten temat, znajomość życia emocjonalnego współmałżonka, bogactwo wspólnych przeżyć i doświadczeń w sferze emocjonalnej – to czynniki podnoszące poziom zadowolenia ze związku.

Metamorfozy więzi małżeńskiej i rodzinnej, a także funkcji rodziny mają konsekwencje odnoszące się nie tylko do sfery emocjonalnej, ale i do powiązanych z nią wartości i rytuałów. Oznacza to m.in. zmianę języka komunikacji rodzinnej czy sposobu zaangażowania w sprawowanie opieki nad chorym członkiem tej wspólnoty. A to zaledwie niewielki obszar rozległej przestrzeni zjawisk społecznych odnoszących się do rodziny i intymności. Ich ciągłość i przeobrażenia sprawiają, że problematyka socjologii emocji ma charakter materii wciąż wymagającej poznawania. Jest jak kalejdoskop, w którym miejsce oglądu wpływa na sposób ujęcia, dostarczając nowego, barwnego obrazu rzeczywistości.

Noty o autorach

Andrzej Dakowicz, dr, psycholog. Pracuje w Zakładzie Psychologii Społecznej na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku. Prowadzi badania z zakresu uwarunkowań psychologicznych rozwoju człowieka, funkcjonowania w małżeństwie i rodzinie. Jest rzeczoznawcą z listy MEN w zakresie wychowania do życia w rodzinie oraz biegłym sądowym z zakresu psychologii przy Sądzie Okręgowym w Białymstoku; był przewodniczącym Zarządu Białostockiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Psychologicznego w latach 2000–2006. Posiada wieloletnie doświadczenie w pracy z młodzieżą i dorosłymi z zakresu problematyki wychowawczej oraz w prywatnej praktyce psychologicznej. Wydał m.in. monografie: *Pleć psychiczna a poziom samoaktualizacji* (2000) oraz *Powodzenie małżeństwa. Uwarunkowania psychologiczne w perspektywie transgresyjnego modelu Józefa Koźmieleckiego* (2014).

Bogna Dowgiałło, dr, pracuje na stanowisku adiunkta w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa na Wydziale

Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego. Zajmuje się socjologią życia codziennego, socjologią emocji, socjologią mody i metodologią badań jakościowych. Jest członkiem Sekcji Antropologii Społecznej Polskiego Towarzystwa Socjologicznego oraz European Sociological Association (ESA). Autorka książki *Ubieranie się jako forma uspołecznienia: o aktualności koncepcji mody Georga Simmla* (2015) oraz artykułów naukowych, które ukazały się m.in. w „Kulturze i Społeczeństwie”, „Przeglądzie Socjologii Jakościowej”, „Przeglądzie Humanistycznym” i „Kulturze Popularnej”.

Anna Linek, dr psychologii, adiunkt w Zakładzie Socjologii Rodziny, Edukacji i Wychowania w Katedrze Socjologii Ogólnej w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest kierownikiem specjalności socjologia relacji interpersonalnych oraz członkiem pracowni badawczej Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół: socjologii i psychologii rodziny, relacji interpersonalnych, komunikacji, negocjacji, mediacji, psychologii społecznej.

Iwona Przybył, dr hab., socjolog rodziny, pracuje na stanowisku adiunkta w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Prowadzone przez nią badania naukowe dotyczą: funkcjonowania wielkomiejskich małżeństw z zaadoptowanym dzieckiem oraz w związkach bezdzietnych, więzi rodzice – adolescenci, relacji między partnerami przed ślubem w kontekście środowiskowym, obyczajowości przedślubnej, relacji między rodzeństwem w okresie późnej adolescencji, społecznego fenomenu narzeczeństwa. Rezultatem badań są książki:

Historie przedślubne. Przeobrażenia obyczajowości i instytucji zaręczyn (2017), *Rodzice i ich dzieci w tańcu pokoleń* (współautorzy W. Wrzesień, A. Żurek) (2005) oraz artykuły naukowe publikowane m.in. w „Ruchu Prawniczym, Ekonomicznym i Socjologicznym” oraz w „Studiach Socjologicznych”.

Mariusz Rudnicki, mgr, prowadzi zajęcia z rodzicami i nauczycielami na temat relacji z dziećmi. Największą radość sprawia mu to, gdy uczestnicy zajęć przekonują się, że zasady, które sobie przyswoili, rzeczywiście przynoszą efekty. Uwielbia czytać, najlepiej kilka książek w tym samym czasie. Każdą wolną chwilę spędza z żoną na motorze, na rowerze, a w zimie na nartach.

Maria Sroczyńska, dr hab., prof. UKSW, pracuje w Instytucie Nauk Socjologicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Pełni funkcję kierownika Zakładu Socjologii Rodziny, Edukacji i Wychowania. Przewodnicząca Sekcji Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, w latach 2016–2019. Współpracuje z Sekcją Socjologii Rodziny, a także z organizacjami międzynarodowymi zajmującymi się studiami nad religią: ISORECEA i ISSR. Prowadzi badania w obszarze socjologii rytuału, socjologii religii, młodzieży, wychowania oraz socjologii rodziny. Jest autorką książek: *Kultura religijna nauczycieli. Studium socjologiczne* (1999) i *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne* (2013) oraz 70 artykułów naukowych, a także współredaktorką trzech monografii.

Iwona Taranowicz, dr hab., prof. UW, pracuje w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Pełni funkcję kierownika Zakładu Socjologii Stosowanej i Pracy Socjalnej. Drugą

kadencję sprawuje funkcję Przewodniczącej Sekcji Socjologii Rodziny Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Podstawowe obszary jej zainteresowań badawczych łączą się z szeroko rozumianą socjologią zdrowia i medycyną oraz socjologią rodziny. Jest autorką książki *Zdrowie i sposoby radzenia sobie z jego zagrożeniami. Analiza socjologiczna* (2010), współredaktorką (wraz z S. Grotowską) dwóch prac zbiorowych – *Understanding ageing in contemporary Poland: social and cultural perspectives* (2014) oraz *Rodzina wobec wyzwań współczesności. Wybrane problemy* (2015). Opublikowała ponad 80 artykułów dotyczących przeobrażeń współczesnej rodziny.

Katarzyna Uklańska, dr, socjolog, adiunkt w Instytucie Nauk Socjologicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Interesuje się socjologią edukacji, socjologią młodzieży, także stylem życia i problemami aksjologicznymi w społeczeństwie konsumpcyjnym. Prowadziła badania na temat kompetencji młodzieży akademickiej w kontekście potrzeb rynku pracy oraz na temat stosunku studentów do ściągania i plagiatu. Autorka monografii *Życie po życiu. Studium socjologiczne pośmiertnych ról Jana Pawła II* (2018).

Andrzej Wójtowicz, prof. dr hab., pracuje w Instytucie Nauk Socjologicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, jest kierownikiem Katedry Socjologii Ogólnej. W latach 2008–2013 pełnił funkcję kierownika Katedry Socjologii Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie. Związany z Sekcją Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego od początku jej powstania, przewodniczył Sekcji w latach 1993–2005. Obszar zainteresowań badawczych

w szczególny sposób łączy się z socjologią religii i duchowości, socjologią ogólną i socjologią kultury. Autor sześciu książek i ponad 100 artykułów naukowych. Ostatnio opublikował prace: *Ezoteryzm i nowoczesność* (2018) oraz *Pluralizm religijny i odmiany ezoteryzmu* (2019, wspólnie z W. Klimskim).

Joanna Wróblewska-Skrzek, dr socjologii, adiunkt w Instytucie Nauk Socjologicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Główne zainteresowania badawcze koncentrują się wokół wartości życia małżeńsko-rodzinnego, relacji partnerskich oraz jakości życia ludzi młodych. Specjalizuje się także w zakresie zagadnień metodologicznych, zwłaszcza dotyczących analizy badań ilościowych z wykorzystaniem pakietu SPSS.

Agnieszka Zduniak, dr hab., socjolog i tłumacz, adiunkt w Katedrze Socjologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, od 1 października 2019 r. prof. UKSW. Ukończyła filologię germańską na Uniwersytecie Gdańskim oraz studia doktoranckie w Instytucie Socjologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Obszar zainteresowań badawczych obejmuje: socjologię religii, socjologię kultury, komunikację społeczną, pracę socjalną. Interesuje się związkami między religią a kulturą współczesną, zjawiskami z dziedziny nowej duchowości oraz nowymi formami zachowań zbiorowych, w szczególności procesem eventyzacji współczesnej kultury. Jest autorką książek: *Franza-Xavera Kaufmanna koncepcja socjologii religii* (2006), *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna* (2018) oraz artykułów naukowych, w których prezentuje rezultaty prowadzonych badań.

Niniejsza pozycja z pewnością wypełnia lukę w niezbyt obszernej ofercie polskich publikacji z zakresu socjologii emocji. Jest to lektura niezwykle istotna z punktu widzenia toczących się dyskusji na temat kondycji „współbycia” we współczesnym świecie. Świat życia codziennego jest przesycony emocjonalnością, wzrasta więc zapotrzebowanie na tego rodzaju analizy rzeczywistości społecznej. Obserwowane we współczesnych społeczeństwach epizodyczność i płynność, niestabilność oraz niepewność, denormalizacja ról społecznych, czy szybkie tempo i zmiany nowych technologii, zwłaszcza technologii komunikacji medialnej, są wyzwaniem dla badaczy intymności. Autorzy poszczególnych tekstów pokazują, że emocje obecne są nie tylko w pozornie nieznaczących drobnych gestach, słowach, strategiach, konwencjach, praktykach życia codziennego. Obecne są także w wielkich i doniosłych zjawiskach, które przyciągają uwagę badaczy społecznych, takich jak: religia, ekonomia, kultura, polityka.

Recenzowana pozycja pod redakcją Marii Sroczyńskiej i Anny Linek jest rodzajem teoretyczno-empirycznego, wielowątkowego studium [...]. Książka nie budzi zastrzeżeń, jeżeli chodzi o zakresy tematyczne, jest spójna wewnętrznie, o dobrze przemyślanej strukturze. Podjęte kwestie zostały przedstawione z wielu punktów widzenia i z perspektywy różnych dyscyplin naukowych, co sprawia, że książka znajdzie szerokie grono odbiorców zarówno wśród teoretyków, jak i praktyków, będąc ważnym uzupełnieniem dotychczasowych publikacji dotyczących socjologii emocji.

Z recenzji dr hab. Marioli Bienko (ISNS UW)



Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie