Mojej Siostrze Marcie,
za to, że jest
i zawsze wspiera
w trudnych chwilach

Krakowska Szkoła Wyższa
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

Lucjan Kocik

RODZINA w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata

Kraków 2006

Rada Wydawnicza Krakowskiej Szkoły Wyższej
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego:
Klemens Budzowski, Andrzej Kapiszewski,
Zbigniew Maciąg, Jacek M. Majchrowski

Recenzja:
Prof. dr hab. Krystyna Slany

Projekt okładki:
Joanna Sroka

Redaktor prowadzący:
Halina Baszak Jaroń

Korekta:
Anna Siedlik

ISBN 83-89823-71-3

Na zlecenie:
Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
www.ksw.edu.pl

Wydawca:
Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. – Oficyna Wydawnicza AFM,
Kraków 2006

Sprzedaż prowadzi:
Księgarnia Krakowskiego Towarzystwa Edukacyjnego Spółka z o.o.
Kampus Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
ul. Gustawa Herlinga-Grudzińskiego 1, 30-705 Kraków
tel/fax: 012 252 45 93
e-mail: ksiegarnia@kte.pl

Łamanie:
Joanna Sroka

Druk i oprawa:
Cenzus

SPIS TREŚCI

Człowiek staje się naprawdę sobą,
kiedy ciało i dusza odnajdują się
w wewnętrznej jedności
Benedykt XVI

Wstęp

Niniejsza książka, podobnie jak poprzednia *Wzory małżeństwa i rodziny* [KSW, Kraków, 2002] wyrasta z doświadczeń wyniesionych z zajęć dydaktycznych prowadzonych dla studentów Wydziału Nauk o Rodzinie Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego oraz socjologii rodziny w Uniwersytecie Jagiellońskim, a także z własnych obserwacji i analiz zjawisk związanych z upowszechnianiem się nowych wartości oraz wzorów życia, w obliczu których współczesne małżeństwa i rodziny nie mogą pozostać bierne.

Ogólnospołeczne zmiany, które współcześnie zaczynają dominować w świecie, nazywane też globalizacją i ponowoczesnością są tak wszechstronne i głębokie, że dotychczasowe definicje rodziny i małżeństwa przestają być adekwatne do istniejącej rzeczywistości. Rodzina powoli przestaje być instytucją, grupą i systemem o trwałych, zunifikowanych i uniwersalnych cechach. Pojawiają się najróżnorodniejsze alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego. Formy te są sankcjonowane rosnącą tendencją do indywidualizacji wzorów życia, która ściśle związana jest z neutralizacją aksjonormatywną i etyczną globalizującego się świata. Na gruncie tej etycznej globalizacji rodzą się określone formy nowych „dyktatur", w pewnym sensie sprzeczne same w sobie oraz zagrażające poczuciu własnej tożsamości, której w założeniu, miały służyć i którą miały utwierdzać.

Badania sondażowe i opinie specjalistów z różnych dziedzin nauki związanych z funkcjonowaniem rodziny świadczą o niepokojąco niskim stopniu wiedzy na ten temat.

Nieliczne podręczniki socjologii rodziny ukazują jej ogólną problematykę bardziej z retrospektywy niż perspektywy. Punktem odniesienia jest dla nich model rodziny wypracowany przez chrześcijaństwo i kapitalizm z uwzględnieniem zróżnicowania kulturowego oraz wątków antropologicznych.

Tymczasem na naszych oczach zachodzą zmiany i dzieją się rzeczy, dla których brak jeszcze terminologii prawniczej, nie wspominając już o aksjologicznej i etycznej (np. rodzice genetyczni, społeczni, technologiczni, wirtualni itp.). Nie potrafimy nazwać właściwie rzeczy po imieniu, co najmniej z dwu powodów:

- po pierwsze są one całkowitą nowością, której nie sposób wprowadzić w ogólny system myślenia bez jego zasadniczej zmiany;
- po drugie obejmują dziedziny przekraczające zakres przygotowania i kompetencje przedstawicieli nauk społecznych. Przykładowo dotyczy to całej sfery reprogenetyki, której techniczne, społeczne i rodzinne aspekty zreferowano w podręczniku, wykorzystując książkę amerykańskiego genetyka i lekarza Lee M. Silvera *Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat?* [2002]. Problem dotyczy klonowania, wszczepów i przeszczepów embrionów, oddzielania seksu od prokreacji, załamania się systemu genealogicznego, rozłamu gatunkowego ludzkości i wielu innych zagadnień. Rozważania na ten temat są dla socjologa niezwykle trudne i na ogół podejmowane tylko jako ciekawostki w formie publicystycznej bądź na bardzo wysokim pułapie ogólności, na przykład w ramach koncepcji ponowoczesności.

Na progu XXI stulecia jeszcze można się zgodzić, że sama koncepcja ponowoczesności nie jest całkiem jasna i zawiera pewien dysonans stylistyczny w swoim brzmieniu. Problemom tym poświęcony został osobny podrozdział. We wstępie należy jednak podkreślić, że określenie „ponowoczesność" zrobi prawdopodobnie karierę w naukach społecznych, podobnie jak wiele innych niestosownych dawniej określeń, takich jak „stereotyp", „kultura masowa", „komunikacja masowa" „globalna wioska", „trauma społeczno-kulturowa" itd., między innymi dlatego, że jest określeniem bardzo pojemnym i użytecznym, chociaż w pełni niedookreślonym.

Ponowoczesne wzory mogą, rzecz jasna, funkcjonować na gruncie krajów i wśród społeczeństw, które nigdy nie zaznały pełnej nowoczesności, przykładowo kraje postkomunistyczne. Można powiedzieć, że obowiązują tam one w sposób dysharmonijny i spotęgowany. Decyduje to o tym, że ich skutki mają dramatyczny często wyraz w funkcjonowaniu rodziny i społeczności lokalnych. Na temat ponowoczesności pojawia się też coraz więcej publikacji naukowych oraz badawczych, m.in. prace magisterskie i doktorskie.

W tym kontekście warto zwrócić na nie uwagę. Podejmują one bowiem często odważne, chociaż ryzykowne z naukowego punktu widzenia, tematy i pomimo że mają charakter wybitnie przyczynkarski, to jednak często sygnalizują nowe problemy życia rodzinnego i małżeńskiego określonych kategorii społecznych. Wiele takich prac zostało włączonych w skład bazy źródłowej niniejszej książki wraz z pełnym opisem bibliograficznym w wykazie literatury.

Podobnie potraktowano publicystykę socjologiczną popularnych tygodników, takich jak: „Polityka", „Newsweek", „Forum", „Wprost" i paru innych odważnie podejmujących trudne i kontrowersyjne tematy, upowszechniających wyniki najnowszych badań oraz stawiających często intrygujące pytania i hipotezy. Publicyści wyprzedzają też badaczy w postrzeganiu i uogólnianiu zjawisk społecznych. Tego typu teksty pełnią nie tylko funkcje informacyjne, przeglądowe i poglądowe, ale także, ukazując całą złożoność przedstawianej rzeczywistości, inspirują czytelnika do refleksji. Siłą rzeczy dla opracowań takich, jak to, stanowią cenne uzupełnienie bazy źródłowej, również odnotowanej w literaturze przedmiotu. Fragmenty tych publikacji, opisujące – często bardzo dosadnie – zaskakujące fakty i zjawiska niemieszczące się w potocznym pojęciu normalności i przyzwoitości, tylko jako ilustracja odpowiednich wywodów bądź generalizacji autora wyróżnione zostały kursywą.

Fundamentem pojęciowym i merytorycznym tej książki są klasyczne już dzieła takich wybitnych uczonych, jak: Władysław Tatarkiewicz, Stanisław Ossowski, Kazimierz Dobrowolski, Jan Szczepański, Zygmunt Bauman, Piotr Sztompka i inni, których osiągnięcia i ustalenia przypominane są często albo w formie obszernych cytatów, albo odpowiedniego

omówienia. Niektóre z przytoczonych fragmentów tej naukowej literatury wyróżnione są inną czcionką, na wcięciu z linią, ponieważ zdaniem autora zawierają informacje godne zapamiętania bądź też wnioski i uogólnienia, których analiza pozostawiona jest celowo czytelnikowi.

Książka ta została napisana z myślą przede wszystkim o tych, którzy zamierzają rozwijać swoje naukowe zainteresowanie rodziną oraz bliżej poznać społeczne mechanizmy jej funkcjonowania i przemian. Powinna też służyć przede wszystkim czytelnikom, którzy nie mają specjalistycznego przygotowania socjologicznego, dlatego posiada ona charakter odtwórczy, przetwórczy, sprawozdawczy, reinterpretacyjny, konfrontacyjny.

Dążeniem autora było przede wszystkim, aby praca okazała się potrzebna i skłaniała czy wręcz prowokowała do refleksji. Z tego między innymi powodu tekst może sprawiać wrażenie nie zawsze jednorodnie zwartego logicznie. W analizie zawartych w książce zagadnień dominuje układ merytoryczny. Opracowanie rozpoczynają rozważania o wartościach oraz o miejscu rodziny w systemie wartości świata społecznego.

Po nich kolejno następuje charakterystyka przemian i funkcjonowania wartości w ponowoczesnym świecie. Układ ten uzasadnia fakt, że funkcjonowanie tych wartości w dużym stopniu dezorganizuje obowiązujące do tej pory modele rodziny. Za wcześnie jednak, aby stwierdzić, czy kształtują się nowe i jakie. Sprawa musi pozostać otwarta, a lektura książki powinna pomóc każdemu czytelnikowi w próbie samodzielnej odpowiedzi na to pytanie.

Autor w sposób wybiórczy omawia ważniejsze problemy, w obliczu których stają obecnie młode małżeństwa i rodziny. Dobór tych problemów nie jest sprawą łatwą; nie można bowiem, nawet pobieżnie, omówić wszystkich. Dlatego wybrane zostały tylko te, które mogą w najbliższej przyszłości wywołać skutki trudne do przewidzenia zarówno dla wzorów życia społecznego, małżeńskiego, rodzinnego, jak i prokreacji, pokrewieństwa i funkcjonowania rodzinno-sąsiedzkich społeczności (przykładowo wioskowych).

Zarówno prezentowane opracowanie – jak i jemu podobne – muszą świecić odbitym blaskiem wielu cudzych osiągnięć. Wiedza o tak skomplikowanym, zróżnicowanym, intymnym i zarazem społecznym problemie, jak funkcjonowanie małżeństwa i rodziny nie może pochodzić od jednej osoby, choćby najbardziej doświadczonej i uznanej. Ponadto zagadnienia te są obciążone ogromnym subiektywizmem. To z niego m.in. wynikają zarówno liczne uroki, jak i niepowodzenia życia małżeńsko-rodzinnego.

Opracowania dotyczące rodziny muszą zakładać pewną „uogólnioną mądrość" oraz znajomość realiów jej życia codziennego i też (w znacznej mierze) są przeglądem i syntezą dotychczasowego dorobku różnych dyscyplin zajmujących się rodziną, zawsze jednak pokazaną w ujęciu autorskim.

Książka *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata* nie zawiera wniosków ani refleksji o charakterze normatywnym. Do takich refleksji powinna – co było zamierzeniem autora – pobudzić czytelnika sama konfrontacja różnych stanowisk oraz prezentacja wielu przykładów wziętych z życia.

Pragnę wyrazić wdzięczność Władzom Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego za umożliwienie mi wydania tej książki w krótkim terminie i bez formalnych problemów. Szczególne podziękowanie chciałbym złożyć pani Halinie Baszak Jaroń, której udało się przekonać mnie, że ze stosu notatek, wycinków publicystycznych, a nawet fragmentów studenckich prac wykorzystywanych jako baza źródłowa wykładów i seminariów może powstać zwarte i profesjonalne opracowanie książkowe. Duża w tym zasługa Jej opieki wydawniczej nad dostarczonym tekstem oraz wielu przekazanych mi cennych sugestii merytorycznych.

Lucjan Kocik

Gdyby zmysłowość dawała szczęście,
to zwierzęta byłyby szczęśliwsze od ludzi,
ale szczęście ludzkie mieszka w duszy, a nie w ciele.

Seneka

I

Człowiek
wobec świata wartości

Aksjologiczny wymiar człowieczeństwa

Właściwie rozdział ten powinien być zatytułowany „człowiek w świecie wartości". Byłoby to zgodne z niektórymi stanowiskami filozoficznymi, wyrastającymi z platońskiej nauki o ideach, według której wartości istnieją obiektywnie, tzn. niezależnie od człowieka, czyli niezależnie od tego, czy je dostrzega, uznaje i realizuje w życiu codziennym.

Z czysto socjologicznego punktu widzenia nawiązującego np. do Emila Durkheima moglibyśmy stwierdzić, że przedmiotem naszych rozważań jest raczej „świat wartości w człowieku". Najpełniej takie podejście wyraża się wtedy, gdy z jednej strony mówimy o ludziach „świętych" (niekoniecznie w sensie teologicznym), którzy dobrymi uczynkami zapisali się na długi okres w pamięci pokoleń oraz o osobnikach, których cechuje „nieludzkie" postępowanie i których napominamy wołaniem „ludzie, bądźcie ludźmi".

Ten świat wartości w człowieku może mieć zarówno wysoce zróżnicowaną strukturę i takiż zakres oddziaływania na codzienne życie jednostki. Właściwie to tylko stworzenie zwane człowiekiem i żadne inne jest w stanie się „uświęcać" i „upodlać".

Świat wartości tego stworzenia jest skalą człowieczeństwa, bo tylko człowiek jest w stanie kreować lub, mówiąc bardziej bezstronnie, „realizować wartości" i w oparciu o nie tworzyć kulturę. W swojej istocie bowiem kultura to tylko odpowiednio zhierarchizowany świat wartości i cecha wyłącznie ludzka. Nie można zrozumieć osoby ludzkiej w oderwaniu od jej świata wartości i wynikających z niego zachowań. Nie można zrozumieć czynów w oderwaniu od podmiotu.

Człowiek jest jedynym bytem na świecie, który o sobie stanowi w myśl uznanych prawd, wartości i zasad. Wartości trwałe, ponadczasowe stanowiły sens życia oraz istotę i legitymację tożsamości. Na „ich ołtarzu" składano inne wartości łącznie z życiem wówczas, gdy zostały one gwałtownie zaatakowane. Dotyczyło to np. ojczyzny, Boga, honoru, rodziny, cnoty dziewiczej itp.

Te podstawowe niegdyś wartości są w ponowoczesnym świecie neutralizowane, rozmiękczane, tracą swoje fundamentalne znaczenie jako życiowe drogowskazy i bez specjalnych nacisków czy przemocy oddalają się od człowieka, ustępując miejsca innym, przelotnym, szerokim frontem wdzierającym się w nasze życie. Proces ten kształtuje postawy relatywizmu i permisywizmu aksjonormatywnego, jak to trafnie ujmuje Zygmunt Bauman [2000: 9].

Coś się zyskuje, coś się w zamian traci – ta stara zasada obowiązuje dziś tak samo, jak u początków nowoczesnej cywilizacji. Tyle tylko, że zyski i straty zamieniły się miejscami: ludzie ponowocześni stracili dozę swego bezpieczeństwa w zamian za przyrost szansy czy nadziei szczęśliwości. Zgryzoty typowo nowoczesne wynikały z takiego bezpieczeństwa, z jakim dawało się tylko pogodzić zakres wolności zbyt szczupły na to, by pozwolić na życie podporządkowane dążeniu do szczęścia. Zgryzoty iście ponowoczesne wypływają z pogoni za przyjemnością na tyle nieskrępowaną, że nie da się jej pogodzić z minimum bezpieczeństwa, jaką wolna jednostka skłonna jest pożądać. Jak Georg Simmel dawno już zauważył, **wszelka wartość jest wartością o tyle tylko, o ile dla jej uzyskania trzeba wyrzec się innych wartości.**

> Urok wolności olśniewa najbardziej wtedy, gdy wypada składać wolność na ołtarzu bezpieczeństwa. Gdy bezpieczeństwu przypada rola ofiary, wolność traci sporo ze swego pierwotnego blasku. Jeśli nuda bezbarwnych i monotonnych dni jest udręką obdarzonych bezpieczeństwem, bezsenne noce koszmarów pełne są męką ludzi wolnych. W obu przypadkach prawdziwą ofiarą pada spodziewane szczęście. Posłuchajmy raz jeszcze Freuda: „Tak jesteśmy zrobieni, że tylko z kontrastu czerpać możemy dużo zadowolenia, a bardzo niewiele tylko ze

> stanu rzeczy". A dlaczego? Bowiem „to, co nazywamy szczęściem... wynika z (najlepiej gwałtownego) zaspokojenia w znacznym stopniu hamowanej potrzeby, a więc ze swej natury może być tylko zjawiskiem epizodycznym" [Bauman, 2000: 9 i n.].

Współczesna cywilizacja coraz bardziej ogałaca nas z wartości, z którymi „przyszliśmy na świat", coraz skuteczniej pozbawia nas poczucia tożsamości, która przecież jest niezbędna dla budowania trwałych i przejrzystych struktur społecznych: rodziny, sąsiedztwa, społeczności lokalnych itp. Świat wartości jest istotą kultury społecznej i osobistej, kultury „ducha i umysłu", kultura zaś jest cechą i atrybutem grup, społeczności i społeczeństw ludzkich. Dlatego z pewnym zdumieniem i zaskoczeniem należy skonstatować, że wyraźny zwrot ku wartościom oraz ich analizie nastąpił dopiero w XX wieku. Jak podkreśla Józef Lipiec [2001: 5], wtedy też zjawiło się zapotrzebowanie na integrację rozproszonych refleksji pod nowym, wspólnym terminem „aksjologii". Opracowano zestawy i klasyfikacje dziedzin wartości. Uporządkowana została z grubsza przestrzeń wartości pod różnymi względami, zwłaszcza – ważności i obowiązującej hierarchiczności. Podjęto problem istnienia wartości, a także zagadnienia esencjalne, dotyczące wartościowości jako takiej i jej walorów.

Odkrywanie świata wartości dokonywało się równolegle ze wzrostem świadomości ich zagrożenia. Nigdy przedtem problem ten nie pojawił się tak wyraziście, jak w czasie ogromnych przewartościowań i zapowiedzi dalszej reorientacji. Nigdy wcześniej nie stawiano w tonacji dramatycznej pytania: „Co i dlaczego warto czynić?" (jeśli nawet uprzednio udało się pozytywnie skwitować hamletyczny dylemat, czy w ogóle być warto). Pytanie to po raz pierwszy w XX stuleciu uzyskało rangę sprawy nie tylko indywidualnej, ale wręcz gatunkowej.

Przejawia się to już w braku jednoznacznego uznania chociażby tak szczytnego i humanistycznego twierdzenia, jak to, że człowiek dla człowieka jest wartością najwyższą. Ta deklaracja jest wygłaszana często przez filozofów szczycących się swoim humanizmem i każde sceptyczne pytanie czy też odwołanie się jest uważane za podważanie humanizmu – za wystąpienie antyludzkie lub cynizm niegodny w pełni rozwiniętego człowieka.

Lecz wierzący chrześcijanin także ma pewne wątpliwości, bo wie, że człowiek jest stworzeniem słabym i grzesznym, a wartością najwyższą może być tylko wartość doskonała, i dlatego jest skłonny widzieć tę wartość w Stwórcy, którego człowiek jest tylko niedoskonałym odbiciem. Na poziomie rozważań naukowych, np. dla antropologii fizycznej i dla zoologii człowiek jest wprawdzie gatunkiem o wysoko rozwiniętym mózgu i wielu sprawnościach, ale w porównaniu z innymi gatunkami jest on beznadziejnie słaby, niesprawny i bezradny w sytuacjach, które każda mrówka czy kot rozwiązuje bez trudu. Czyżby więc wartość człowieka przejawiała się tylko na niektórych poziomach egzystencji czy też tylko w niektórych wymiarach jego istnienia? [za: Szczepański, 1980: 28].

Wielu socjologów – od Augusta Comte'a i Emila Durkheima poczynając – uważało i uważa nadal, że system wartości jest wytworem życia zbiorowego ludzi i jest związany z funkcjonowaniem społeczeństwa, a nie jednostki. Takie podejście spotyka się jednak z krytyką przedstawicieli różnych orientacji socjologicznych i filozoficznych. Sprawa dotyczy fundamentalnego zagadnienia; otóż skoro człowiek jest wartością tylko i wyłącznie w społecznym systemie, to może on mieć wartość mniejszą lub większą w zależności od tego, w jakim stopniu zbliża się do doskonałości mierzonej kryteriami wartości społecznych konkretnej zbiorowości. Jan Szczepański [1980:284] np. uważa, że jeżeli społeczeństwo jest źródłem i miarą mojej wartości i wartości moich bliźnich, żyjących wraz ze mną w tym społeczeństwie, to jest to właściwie zaprzeczenie wartości człowieka znacznie ostrzejsze niż wyprowadzanie jego wartości z cech i nakazów gatunku, uznajemy bowiem wartość człowieka jako narzędzia realizowania celów społeczeństwa.

Mogą tu występować dwa ogólne poglądy. Jeden – z punktu widzenia filozofii społeczeństwa – powie nam, że każde społeczeństwo jako istność i byt podstawowy, samodzielny, posiada – tak jak i gatunek biologiczny – wbudowane mechanizmy utrzymania się i rozwoju, a te przyrodzone mechanizmy traktują jednostkę jako narzędzie utrzymania i rozwoju całości. Cała moralność i świadomość społeczna jest tylko wytworem tego przyrodzonego, naturalnego mechanizmu, skłaniającego jednostkę do podporządkowania się całości, służenia jej i poświęcania się dla niej. Im lepiej człowiek słucha tego

naturalnego prawa, tym większa jego wartość dla całości i tym większa jego wartość indywidualna. Zatem jednostki są wartościowe przez zbiorowości, którym służą, i to bez względu na to, czy służą im zgodnie z jakąś ideologią, religią itp. Jednakowo – równie – jest wartościowy ludożerca, jeżeli słucha nakazu podporządkowania się swojemu plemieniu, jak i święty chrześcijański słuchający nakazów swojego Kościoła.

Drugi pogląd jest instrumentalno-społeczny i może mieć charakter polityczny, ekonomiczny, moralny czy jeszcze inny. Tutaj wartość człowieka też się mierzy według jego wkładu w istnienie czy rozwój społeczeństwa. Może to być wkład gospodarczy, jeżeli jednostka pracuje efektywnie i wnosi wiele w rozwój gospodarki z korzyścią dla całości. Nie ma w tym nic dziwnego, że w niektórych społeczeństwach rozwiniętego kapitalizmu miarą wartości jednostki jest osiągany przez nią dochód; albo może to być również wkład polityczny, wojskowy lub kulturalny. W każdym razie nie jednostka jest wartością, ale wartość nadaje jej to, co do społeczeństwa wnosi i czym przyczynia się do podniesienia jego wagi i siły [Szczepański, 1980:284].

Wobec takiego ujęcia cytowany autor wyraża bardzo krytyczne stanowisko. Podobne stanowisko zajmuje też wielu innych uczonych, którzy doszli do niego odmiennym tokiem refleksji. Na przykład zajmująca się filozoficznymi zagadnieniami moralności i osoby ludzkiej Jenny Teichman w swoim podręczniku etyki dla studentów [Teichman, 2002] rozważa powody dla których należy uznać, że życie ludzkie ma wartość samo w sobie. Oto niektóre z nich [tamże: 30 i n.].

Niemal zawsze ludzie pragną żyć, szczęśliwi czy nie, i w ten sposób wyznają, że samo życie ma dla nich większą wartość niż konkretny stan ducha lub ciała. Wszędzie ludzie przypisują wartość zarówno swemu własnemu życiu, jak i życiu tych, których kochają najbardziej na świecie.

Twierdzi się niekiedy, że życie ludzkie ma wartość tylko wtedy, gdy spełnia oczekiwania jednostki. Kwestia tego, co oznacza życie wartościowe, pozostaje zazwyczaj dość niejasna – nauczyciele filozofii wolą wygłaszać twierdzenia o tym, jakie życie nie jest wartościowe. Mówi się na przykład, że życie niewartościowe to życie naznaczone fizycznym trudem i cierpieniem, życie zatopione w depresji i smutku, życie w śpiączce. Jednakże życie w niewoli, smutku i chorobie, kiedy ciągle głód zagląda

w oczy, najczęściej wydaje się wartościowe tym, którzy właśnie go doświadczają. Wszędzie, każdym czynem ludzie poświadczają, że w ich mniemaniu nawet życie smutne i nędzne jest coś warte.

Założenie zwolenników utylitaryzmu, zgodnie z którym jedynie stany umysłu (takie jak przyjemność lub szczęście) są wartością samą w sobie, to „odwracanie kota ogonem". Jakże bowiem mogą mieć wartość przyrodzoną stany doświadczane przez istotę ludzką, jeśli ona sama nie ma takiej wartości?

Skoro życie ludzkie nie jest wartością samo w sobie, jakże ludzie mogą obdarzać wartością inne rzeczy? Jakim sposobem coś, co ma tylko wartość poślednią, mogłoby pojąć albo wytworzyć wartości wyższego rodzaju?

Jak już zauważyliśmy, społeczeństwa, których systemy moralne i polityczne oparte są *explicite* lub *implicite* na teorii głoszącej, że ludzkie życie nie jest samo w sobie wartością, zachowują się na ogół zgodnie z tą zasadą, traktując niektórych ludzi – na przykład Żydów, przedstawicieli burżuazji czy arystokratów – jak „robactwo do wytępienia".

Jeśli w ogóle istnieje jakaś skala wartości na tym świecie, a życie ludzkie nie znajduje się na jej szczycie, to co miałoby się na tym szczycie znajdować? [Teichman, 2002: 30-32].

Istnieje wiele różnych rodzajów i wiele miar wartości człowieka i nie darmo socjologowie i teoretycy kultury mówią o zhierarchizowanych systemach wartości. Co więc decyduje o tym, ile jesteśmy warci nie w rozważaniach filozofów czy ideologów, ale w życiu codziennym, w domu i rodzinie, pracy zawodowej i życiu publicznym, w autobusie iogonku sklepowym, w stosunkach z dziećmi i sąsiadami, w traktowaniu swoich rzeczy i mieszkania, w zachowaniach obywatelskich? Tutaj też jest wiele poziomów sprawdzania. J. Szczepański [1980: 290] uważa, że wartość człowieka w skali codziennej sprawdzają rzeczy isprawy bardzo drobne, sumujące się przez częste i stałe powtarzanie w sens całego życia. Występują trzy wielkie próby wartości człowieka, przejawiające się w małości codziennych zjawisk: czas, cierpienie i los.

Czas, który niszczy wszystko i wszystkich, jest wrogiem gatunku, społeczeństwa, kultury, ideologii, religii i jednostki. Gatunek radzi sobie

z czasem nieodpartym nakazem reprodukcji, społeczeństwo – mechanizmami trwałości, ciągłości i rozwoju, religie ogłaszają wieczność i ponadczasowość Boga itp. Wszystko to jednak dzieje się w wymiarze ponadcodziennym. Jednostka tylko postawiona jest z czasem twarzą w twarz i musi sobie poradzić z jego mijaniem, a małą pociechą jest dla niej wieczność Boga, bezczasowe trwanie idei, trwałość społeczeństwa czy wieczność gatunku – jeżeli jest wartością samą dla siebie, to musi w rozprawie z czasem tę wartość potwierdzić, nie odwołując się do żadnych abstrakcji. Rozprawić się musi z czasem sama, bez świadków, w milczeniu, gdyż nikt nie chce słuchać jej skargi czy opowieści.

I w tej milczącej, cichej, lecz stałej rozprawie z czasem przejawia się wewnętrzna wartość jednostki, nie ta wartość relatywna, wynikająca z porównań, z sytuacji życia zbiorowego, z odniesienia do innych ludzi czy bogów. Wartość, która wynika z jej siły i przejawia się tylko dla niej. Oczywiście, jeżeli sam sobie radzę z czasem, dzięki mojej wewnętrznej wartości, mogę także promieniować na innych, ale nie to jest najważniejsze. To jest tylko zjawisko pochodne, bo nigdy nie wiadomo, kiedy wynika z wartości rzeczywistej, a kiedy z aktorstwa.

Wartość świata wewnętrznego przejawia się także w walce z cierpieniem, którego nie uniknie nikt, a które wszystkich ludzi sprowadza na jedną płaszczyznę. Cierpienie tworzy człowieka, a więc także sprawdza jego wartość, i to w dwóch wymiarach: własnym, mierzonym w tym, jak dalece jednostka nie pozwala cierpieniu zmieniać jej celów i aspiracji życiowych, jak umie przeciwstawić się cierpieniom i lękom przed cierpieniem, aby kontynuować swoje dzieło – oraz w społecznym, mierzonym miarami ulgi przynoszonej w cierpieniach innych i zmniejszaniu ich cierpień. **W tym wymiarze wartość społeczna człowieka jest mierzona jego wkładem w zmniejszanie cierpień innych.**

W tym ogólnym stwierdzeniu zawiera się cały świat zbiorowego współżycia, ponieważ ludzi skupia najsilniej nadzieja i oczekiwanie, że we wspólnym życiu zmniejszą swoje cierpienia, dzieląc je między siebie.

I wreszcie los jest także wysoką próbą wartości człowieka, jest tym wymiarem, który przenosi człowieka ponad sferę działania intelektu,

przewidywania, mądrości życiowej, wiedzy naukowej, praktycznego doświadczenia i rutyny codzienności. Los sprawdza siłę charakteru, umiejętność radzenia sobie z nieprzewidywanym, zdolność do wydobycia z siebie sił nadludzkich, których nie może rozwinąć w nas żadne odbicie innych ludzi ani świata rzeczy. Wychowanie i wykształcenie daje nam możność upodobnienia się do innych, umiejętności i sztukę przystosowywania, naśladowania wzorów odwagi, męstwa i poświęcenia. Ale los nagłym uderzeniem może zażądać znacznie więcej i wtedy trzeba sięgnąć do tych wartości jednostki, które może wytworzyć tylko jej czysta indywidualność [Szczepański, 1980: 291].

Poglądy takie są w znacznym stopniu podzielane również przez filozofów. Józef Lipiec [2001: 73] stwierdza na przykład, że konstrukcja bytu ludzkiego jako całości istnienia jednostki nie zawsze może i musi powstawać na drodze wyboru optymalnie najtrafniejszych rozwiązań, dokonywanego przez kierujący swym losem podmiot. Człowiek bezustannie napotyka przeszkody zewnętrzne, oraz niedostatki własnej natury: bezsilność, chwiejność charakteru i zwykłą niewiedzę lub fałszywe przeświadczenia. Niejeden geniusz nie odkrył swego przeznaczenia na skutek braku elementarnych warunków materialnych i oświatowych. Wielu ludzi nie poznało smaku prawdziwej miłości, gdyż nie dane im było spotkać odpowiedniego obiektu uczuć. Zmarnowała się ogromna ilość talentów w różnych dziedzinach, albo ze względu na rozminięcie się z zainteresowaniami, albo z braku wystarczająco silnej woli, potrzebnej do pokonania przeciwności i własnej słabości.

Z kolei Władysław Stróżewski [2003: 13] stoi na stanowisku, że głównym zadaniem człowieka jest pomnażanie dobra i to pomnażanie stanowi miarę jego wartości. Chodzi przy tym o pomnażanie dobra autentycznego i realnego. Nie powinna nas interesować ułuda dobra, co w praktyce przybierać może postać utopijnych programów, takich na przykład, jakich realizacji boleśnie zdążyły doświadczyć minione pokolenia. Pomnażanie dobra musi liczyć się z tym, co jest. Byt, to, co jest, przejawia się na różne sposoby: jako natura, jako rzeczywistość społeczna, jako rzeczywistość gospodarcza. Ale gdzieś u ich podstaw odnajdujemy byt jako byt, to, od czego zależy istnienie czegokolwiek innego. I z tym właśnie bytem musimy się nieustannie liczyć. Pomnażając dobro, musimy być świadomi tego, że dodajemy dobro do dobra, wartość do wartości, nie dobro do czegoś, co jest pozbawionym

wszelkich jakości tworzywem. Pustką, niczym. Zapomnienie tej prawdy wiedzie prostą drogą do katastrofy: niszczenia przyrody, burzenia stosunków społecznych, ładu moralnego. Istnieje dobro, to najbardziej podstawowe dobro, którego nie wolno naruszyć. W najgłębszym wymiarze rzeczywistości, tam gdzie docieramy do bytu jako bytu. Byt i dobro zdają się tworzyć transcendentalną jedność. W codziennej praktyce widać to najlepiej wtedy, gdy usiłujemy naprawić coś, co się zepsuło. Przymierzamy jedną część do drugiej, powtarzamy: „to powinno być tak a tak", wreszcie, gdy już się w końcu udało, mówimy: „jest dobrze". Dobrze, to znaczy zgodnie z tym, co być powinno i co właśnie doszło do swej aktualizacji – co właśnie jest. Słówko „jest" okazuje się znów najważniejsze: świadczy o wprowadzeniu tego, co być powinno (powinności) w wymiar rzeczywistości. Jest, a więc jest dobrze, dobrze, że jest. Stąd już tylko krok do przeświadczenia, że bycie i dobro są tym samym.

Dobro rzeczywistości ujawnia się w dobroci człowieka. A zło? Różne bywają jego twarze. Jest zło anonimowe, jakby wpisane w naturę rzeczy, niszczące sobą ją samą, jak klęski żywiołowe, epidemie, niespodziewane sploty nieszczęśliwych zdarzeń. I jest zło zawinione przez człowieka: jego głupotę, pychę, złą wolę. Zło jest zawsze jakimś brakiem dobra, ale do tego braku się nie sprowadza: najczęściej występuje przecież jako niszcząca siła, której nie potrafimy się przeciwstawić. Walka ze złem wydaje się daremna, z góry skazana na klęskę. W świetle tego, co powiedzieliśmy do tej pory, jest tylko jedna droga przeciwstawiania się złu: droga pomnażania dobra. Ta droga nie jest łatwa. Nie można bowiem walczyć na dłuższą metę ze złem przy pomocy szubienicy lub topora i kata. Co więcej, niekiedy walka ze złem wymaga ofiary z dobra w imię i na rzecz dobra, tak jak to robiła Matka Teresa z Kalkuty. To do Matki Teresy powiedział kiedyś pewien dziennikarz, obserwujący, jak opatruje ona potworne, odrażające rany umierającego nędzarza: „Nie robiłbym tego nawet za tysiąc dolarów". „Ja też nie" – odpowiedziała najspokojniej Matka Teresa [za: Stróżewski, 2003].

Człowiek bezustannie wybiera wartości, otwierając się na jedne, zamykając na inne, zarówno jeśli idzie o sprawy błahe, jak i wielkie. Z drugiej strony sam świat ze swoimi ofertami aksjologicznymi – pozytywnymi i negatywnymi – pozostaje w nieprzerwanej zmienności, zmuszając człowieka do

ciągłej zmiany pozycji wartościującej i rozwiązywania problemów, które są dlań przesuwającym się w czasie zbiorem zadań z wieloma niewiadomymi. Schemat życia ludzkiego przypomina tedy bardziej ogromne drzewo o niewidocznym wierzchołku, ku któremu zmierzamy, wybierając jakąś konkretną trasę: przy każdym rozwidleniu podejmując decyzję strategiczną, a być może czasem przeskakując na inną gałąź. Drzewo to równocześnie nie ma samo mocnej konstrukcji, a pascalowskie wiatry gotowe są zdmuchnąć śmiałka w każdej chwili i w dowolnym punkcie wspinaczki [zob. Lipiec, 2001: 75].

Struktura systemu wartości

Jak już wspomniano termin „wartość" pojawia się zarówno w filozofii, jak i w badaniach socjologicznych w różnych znaczeniach.

Nie sposób w tym miejscu przytoczyć wszystkich. Przegląd tych znaczeń zawiera hasło „wartości" opracowane przez Marka Ziółkowskiego [2002] zawarte w *Encyklopedii socjologii*. W tym miejscu ograniczymy się tylko do najbardziej przejrzystych i powszechnych ujęć wartości oraz tworzonych przez nie systemów. Jonathan Turner traktuje np. wartości w kategoriach ludzkich wyobrażeń o tym co złe, a co dobre, co właściwe a co nie, co istotne, a co nie istotne. To są wartości; a kiedy tworzą one system standardów, inaczej kryteriów, służących ocenie moralnej postępowania oraz jego stosowności, wówczas nazywamy je systemem wartości.

Wartości mają szczególną cechę: są abstrakcyjne, w tym znaczeniu, iż są na tyle ogólne, żeby można je było odnosić do wielu najrozmaitszych sytuacji. Bez owej cechy abstrakcyjności, która pozwala nam odnosić je do konkretnych sytuacji, ludzie mieliby ogromne trudności z porozumiewaniem się i współdziałaniem, ponieważ nie byłoby wspólnej miary moralnej do oceniania zarówno cudzych, jak i swoich działań.

Wyobraźmy sobie rozmowę dwóch osób, z których każda uznaje inny system wartości. Nie doszłyby do porozumienia w takich sprawach, jak: co być powinno, co jest uczciwe, a co nie, i jak należy postępować.

Rzeczą godną uwagi we wszystkich niemal populacjach ludzkich jest sposób, w jaki dochodzi się do zgody w odniesieniu do wartości. Zgoda ta rzadko bywa doskonała, ponieważ jedną z najciekawszych, a zarazem nieustannie ewoluujących sił napędowych w społeczeństwie jest konflikt war-

tości. Ale gdyby społeczeństwo nie osiągnęło, choćby w ograniczonym zakresie, zgody co do wartości, wówczas wstrząsane byłoby nieustannie przez konflikty i napięcia [za Turner, 1994: 39].

W tym kontekście można stwierdzić – poszerzając określenie wartości – że stanowią one ideały oraz standardy oceny rzeczywistości i obejmują co najmniej trzy typy zjawisk [zob. Ziółkowski, 2002]:

a) wartości obiekty (konkretne lub fikcyjne jednostki, rzeczy, miejsca);
b) wartości normy (wyrażające pożądane reguły ludzkich zachowań – nakazy, zakazy, postulaty, zalecenia);
c) wartości cele (preferowane stany rzeczy, jak miłość, szczęście, spokój itp.). W socjologii najczęściej ujmuje się wartości jako cele, jako pośrednie lub bezpośrednie dążenie do osiągnięcia tego co jest godne pożądania dla jednostki lub grupy i co wywiera wpływ na wybór dostępnych sposobów, środków i celów działania [za: Ziółkowski, 2002].

W praktyce badawczej nauk społecznych dominują subiektywistyczne ujęcia problematyki wartości, zgodnie z którymi wartością jest to, co ludzie za wartość uważają. Oznacza to, że wartość nadawana jest przedmiotom, cechom, jakościom czy ideom w akcie wartościowania. Aby jednak – prezentując wyniki – nie wymieniać jednym tchem, przykładowo najnowszej lodówki, zdrowych, białych zębów i sprawiedliwości społecznej, przyjmuje się sposoby hierarchicznego czy treściowego uporządkowania wartości, często zapożyczone z innych niż subiektywistyczne kierunków myślenia.

Bez trudu można zauważyć, że w świecie wartości panuje ogólny ład polegający na tym, że w stosunku jednych wartości do drugich zaznacza się uporządkowanie według rangi, na mocy którego jedna wartość jest wyższa lub niższa od innej [zob. Jawłowska, 2002: 349 i n.]. Max Scheler na szczycie hierarchii stawia wartości tego co święte. Na drugim miejscu wymienia wartości duchowe (prawda, sprawiedliwość, piękno), trzecie miejsce zajmują wartości witalne (niezbędne do życia) i ostatnie czwarte miejsce – wartości hedonistyczne [zob. tamże]. System wartości strukturyzowany jest w najróżnorodniejszy sposób w zależności od przyjętych założeń ontologicznych oraz stopnia ogólności ujęcia i celu jakiemu analiza tej struktury ma służyć. Wybitny polski socjolog Stanisław Ossowski dokonał bardzo ciekawego podziału wartości ze względu na niewspółmierność ich skali. W swoich rozwa-

żaniach wychodzi on z prostego założenia, że skala wartości odczuwanych przez daną jednostkę ulega ciągłym zmianom wynikającym z najróżnorodniejszych przyczyn [Ossowski, 1967: 72 i n.].

Zmiany te mogą być związane z różnorodnością stanów naszego organizmu: inaczej odczuwam wartość rozmaitych rzeczy, gdy jestem głodny, inaczej, gdy głód zaspokoiłem w zupełności; inaczej, gdy jestem zmęczony, inaczej, gdy jestem wypoczęty i pełen energii. Mogą one być również wynikiem zmian, zachodzących w sferze naszych wyobrażeń albo wynikiem sugestii społecznych przy zmianie otoczenia.

Czynnikiem, który wprowadza komplikacje do przeobrażeń w skalach wartości, jest pamięć. W danym momencie mogę nie odczuwać atrakcyjności pewnych przedmiotów, ale pamiętam, że przeżywałem takie stany psychiczne, kiedy odczuwałem tę atrakcyjność w całej pełni, i zdaję sobie sprawę z możliwości ponownego przeżywania takich stanów. Umiem przy tym mniej lub bardziej żywo wyobrażać sobie takie przyszłe stany, w których jakieś przedmioty nabiorą dla mnie wartości, a przez to i obecnie odczuwam w pewnej mierze ich wartość, jak gdyby z odbicia. Nie jestem w tej chwili głodny, ale pamiętam stany głodu, wiem, że takie stany mogą powrócić i dzięki temu nie przestaję odczuwać wartości chleba, aczkolwiek w obecnej chwili nie mam nań ochoty.

Znacznie większą stałość i trwałość mają te wartości, które opierają się nie na naszych odczuciach, ale na naszych przekonaniach. Obok wartości odczuwanych – czyli przedmiotów, spraw i stanów istotnie dla nas atrakcyjnych – w świadomości naszej odgrywają doniosłą rolę wartości uznawane przez nas, czyli te, w stosunku do których żywimy przekonanie, że posiadają wartość obiektywną.

Współistnienie w świadomości naszej wartości odczuwanych i wartości uznawanych jako dwóch odrębnych kategorii, potwierdzają zwroty tego rodzaju: „to mi się nie podoba, chociaż wiem, że mi się podobać powinno", „wiem, że to nie jest ładne, a jednak mi się to podoba"; „lubię to, chociaż zdaję sobie sprawę, że to jest bez wartości"; „wiem, że powinienem tego pragnąć" itp. Możemy pod tym względem rozróżnić trzy sytuacje:

1) **istnieją przedmioty, które są przez nas uznawane jako wartości i jako takie odczuwane,**

2) istnieją przedmioty uznawane jako wartości, ale nieodczuwane,

3) i wreszcie istnieją takie, w których odczuwamy wartości, ale ich nie uznajemy.

Współistnienie przedmiotów 2. i 3. kategorii wyjaśni nam pewne rodzaje konfliktów psychicznych, jeżeli tylko założymy, iż wartości uznawane mogą w pewnych sytuacjach kierować naszym postępowaniem, nawet wtedy, gdy ich nie odczuwamy. Otóż to założenie nie podlega wątpliwości, gdyż ma za sobą te wszystkie wypadki, w których poczucie obowiązku zwycięża bezpośrednią ochotę, a istnieniu takich wypadków niepodobna zaprzeczyć. [Ossowski, 1967: 74]. Konflikty te możemy sprowadzić do konfliktów pomiędzy wartościami uznawanymi i wartościami odczuwanymi.

Wartości uznawane, wartości o charakterze obiektywnym, są narzucone jednostce przez środowisko społeczne, to zaś, co nazwaliśmy wartościami odczuwanymi i nieuznawanymi jest przedmiotem wrodzonych, osobistych skłonności.

Motywy naszych czynów mogą być tedy uzależnione od dwóch konkurencyjnych skal wartości: od wartości istotnie przez nas odczuwanych na skutek wrodzonych dyspozycji i od wartości narzuconych nam przez środowisko kulturalne. Przykładem konfliktu między tymi skalami będzie konflikt pomiędzy pożądaniem seksualnym i zakazami religijnymi, albo między pragnieniem wypoczynku na plaży w dzień słoneczny i ciężkim zadaniem, któregośmy się podjęli i które honor każe nam wypełnić. W ogóle wszelki konflikt pomiędzy pragnieniami i poczuciem obowiązku, wszelka walka z pokusami byłaby objawem zderzenia się tego, co w nas osobiste, z tym, co społeczne.

Tak należałoby interpretować z tego stanowiska rozszczepienie się naszej osobowości na dwie warstwy, z jakimi mamy do czynienia w zwrotach typu: „chciałbym chcieć", albo „to mi się nie podoba, aczkolwiek wiem, że mi się podobać powinno", „nie chcę, ale muszę" itp.

Możliwe jest jeszcze trzecie wyjście. Konflikt między pragnieniami a uznaną skalą wartości prowadzi często do zjawiska, na które psychoanalitycy zwrócili uwagę: mamy na myśli zjawisko maskowania motywów własnego postępowania przed sobą samym. Ulegając pokusie, sprzeniewierzając

się normom moralnym swego społeczeństwa, normom uznawanym również przeze mnie samego, staram się wyszukać dla swego postępowania motywy, które by je usprawiedliwiły z punktu widzenia owych norm i to usprawiedliwiły w moich własnych oczach. Podświadome pragnienia pobudzają świadomość do szukania racjonalizacji [Ossowski, 1967: 71].

Z taką racjonalizacją mamy bardzo często do czynienia w przypadku np. aborcji „ze względów społecznych" czy narastającej liczby gwałtów, za które winą obarcza się „prowokująco" ubrane dziewczęta.

Wartości uznawane, ale nieodczuwane są niewspółmierne z wartościami, które odczuwamy, ale których nie uznajemy. Są niewspółmierne, bo nie ma wspólnego czynnika, od którego zależałaby ważność jednych i drugich. Skala wartości w sensie uczuciowym układa się w zależności od naszych reakcji emocjonalnych; skala wartości uznawanych – w zależności od przekonania o ich znaczeniu obiektywnym, panującego w danym środowisku społecznym. **Nie mamy wspólnej miary, aby porównać wartość rozkoszy, pozbawionej moralnego uznania albo nawet spotykającej się z naszym potępieniem i wartość studiów matematycznych, którą uznajemy w całej pełni, ale która nie jest dla nas bynajmniej atrakcyjna, aczkolwiek może kierować naszymi czynami.**

Wynik porównania zawsze musi być sformułowany dwuwartościowo: „wolę to, chociaż wiem, że tamto jest bardziej cenne" – jeżeli tylko istotnie jeden z przedmiotów porównywanych jest wartością odczuwaną a drugi wartością uznawaną.

W sposób bardzo wyraźny problem ten akcentowany jest np. w niektórych piosenkach biesiadnych takich jak „Pij bracie, pij, na starość torba i kij".

Nie możemy porównywać hierarchii dwóch skal, z których każda zbudowana jest według innej zasady, chociażby czynnik hierarchizujący w obu przypadkach miał tę samą nazwę.

Równie niewspółmierne, ale w inny – mniej wyraźny sposób – mogą być dwie konkurencyjne skale wartości odczuwanych. Tutaj możemy mówić o niewspółmierności, jeżeli każda z tych dwóch skal wymaga zupełnie odrębnej postawy psychicznej: postawa, która pozwala nam się przejąć wartościami jednej skali, nie daje się przejąć wartościami drugiej – i odwrotnie.

Nie mogę porównywać wartości przedmiotów, którym zawdzięczam głębokie wzruszenia estetyczne albo uniesienia religijne czy patriotyczne i wartości przedmiotów związanych z troską o zabezpieczenie jutra lub z zabiegami gospodarskimi, kiedy oddaję się słuchaniu pięknej muzyki lub sprawom narodu, nie jestem w stanie przejmować się wysokością emerytury, zjełczałym masłem lub skradzionym portfelem. I na odwrót: dopóki te właśnie rzeczy mają dla mnie doniosłe znaczenie, dopóki przejmuje mnie troska o jutro, nie jestem zdolny do uniesień estetycznych, religijnych lub patriotycznych, nie jestem w stanie odczuć wartości przedmiotów tych uniesień – i to nie „obiektywnej wartości", ale wartości, jaką te przedmioty mogą dla mnie mieć, gdy przyjmę odmienną postawę psychiczną. Ten sens odnajdujemy też w ewangelicznej przestrodze Chrystusa głoszącej, że prędzej wielbłąd przejdzie przez ucho igielne niż bogacz dostanie się do Królestwa Niebieskiego. W podobny sposób wartość dobrej lub niedobrej opinii, jaką mają o mnie znajomi jest niewspółmierna z wartością dzikiej przyrody, albo tym bardziej jeszcze – wartość erotyki jest niewspółmierna z wartością ascezy [zob. Ossowski, 1967: 100].

Wyżej opisane sytuacje są podłożem licznych nieporozumień oraz dysharmonii w funkcjonowaniu systemu aksjonormatywnego w różnych kategoriach i grupach społecznych. Istnieje jeszcze drugi równie ważny aspekt omawianego problemu, na który zwraca uwagę Józef Lipiec w niezwykle trafnie zatytułowanym rozdziale przytaczanej tu już pracy [Lipiec, 2001] *Niesprawny język i nieczułe poznanie*. W rozdziale tym zwraca on uwagę na nienadążanie rozwoju pojęć i języka aksjologicznego za tempem współczesnych przemian cywilizacyjnych, ponieważ: „język aksjologii nie zawsze nadąża za tymi odkryciami, toteż wiele obszarów i poszczególnych walorów uzyskuje wyraz pozornie pozbawiony ocen, czysto obiektywistyczny, wręcz tylko fachowy. Pożywność jest wartością produktów rolnych, tak jak śmiercionośność cechą bomby wodorowej. Jak jednak nazwać szczegółowe walory składu chemicznego atmosfery i organicznego pożywienia? Czy tylko „energodajnością danego stopnia"? Taka pozornie beznamiętna jest terminologia medyczna, skądinąd przecież nasycona aksjologicznie jak mało która dziedzina kultury. Takim też prezentuje się całe nazewnictwo techno-

logiczne, gdzie określone wartościowo stany przedstawiane są przy pomocy nieczułych uczuciowo parametrów fizycznych" [Lipiec, 2001: 139].

Już w języku potocznym zaczynają się upowszechniać np. takie określenia, jak eutanazja, aborcja, wywołanie miesiączki, tabletka „the day after", które pozornie brzmią neutralnie z etycznego punktu widzenia, brzmią bardziej technologicznie niż aksjologicznie i tracą swoją dawną wymowę moralną oraz jej ciężar gatunkowy.

Mówiąc o „najwyższej wartości" istnienia indywidualnego człowieka, zupełnie inaczej traktujemy siebie i tych, których kochamy, inaczej osoby nam obce lub całkiem nieznane, jeszcze inaczej obiekty uzasadnionej nienawiści. Podobne, choć wyzute z osobistych uczuć stanowisko zajmujemy często wobec istnienia ludzi za względu na ich esencjalną kwalifikację aksjologiczną. W skrajnych przypadkach odmawiamy im po prostu prawa do istnienia, a dotyczy to dwóch głównych postaci dramatu, czyli wroga i przestępcy.

Natomiast w ujęciu ogólnym podkreślamy pozytywną wartość wszelkiego indywidualnego bytu ludzkiego, niezależną od jakichkolwiek jego właściwości i odniesień zewnętrznych. Każde istnienie jest tedy wartością – również osobników złych, nieudanych, niepotrzebnych, w tym też samobójczo przeciwnych swemu życiu. Uniwersalne, bezwyjątkowe potraktowanie istnienia indywidualnego jako takiego pociąga za sobą poważne konsekwencje w ocenie historii gatunku ludzkiego i poszczególnych społeczności, a także zasadniczą rewizję ideałów wychowawczych oraz ogółu instytucji, z państwem na czele. Przykład dyskusji na temat kary śmierci jest zaledwie wierzchołkiem góry lodowej. Niezbędna jest całościowa ocena cywilizacji militarnej i kultury usprawiedliwiającej, a nawet apoteozującej zabijanie [tamże: 140].

Przemiany cywilizacyjne i społeczne, które składają się na nurt ponowoczesności nie sprzyjają rozwojowi pojęć jednoznacznych aksjologicznie. Najlepszym tego przykładem może być narastający wymóg *political correctness* (czyli poprawności – nazwijmy to – publicznej) w publicznych wystąpieniach. Wymóg ten w sposób intencjonalny neutralizuje pojęcia aksjologiczne, najczęściej zmieniając ich brzmienie językowe wraz z dawnym ich miejscem w strukturze aksjonormatywnej. Przykłady: „sprawny inaczej",

„mądry inaczej", „o odmiennej orientacji seksualnej", „o odmiennych preferencjach", „kochający inaczej" itp., itd. W ten sposób rodzi się coraz powszechniejszy „permisywizm moralny" wywołujący określone skutki w sferze struktury oraz funkcjonowania rodziny. Do tych spraw powrócimy w dalszych partiach książki.

Sens życia – aksjologiczne wyznaczniki

Od kilkunastu lat prowadzone są szerokie badania nad przekształceniami systemu wartości. Wyniki pokazują proces odchodzenia od wartości materialistycznych ku wartościom postmaterialistycznym. Do tych wartości Piotr Sztompka zalicza np. **poczucie tożsamości, wartości własnej**, tego, kim jestem w porównaniu z innymi, czy mam coś swojego, co uchroni mnie przed rozpłynięciem się w samotnym tłumie – to są rzeczy, które zaczynają się dla nas liczyć najbardziej. Chcemy sensownie działać nie tylko na rzecz własnych interesików, ale na rzecz spraw ważniejszych – chcemy uczestniczyć w ruchach społecznych.

Inną ważną wartością jest **wolność w sensie politycznym**. Chęć robienia pewnych rzeczy na własny rachunek. Ludzie chcą być wolni, chcą oddychać, chcą mieć wpływ na politykę.

Następna wielka wartość postmaterialistyczna to **godność człowieka** z jego niezbywalną osobowością. Równouprawnienie kobiet i mężczyzn, kwestie praw dla grup o szczególnej orientacji czy obyczajach, które dawniej uznawane były za patologiczne.

Socjologia dzisiaj coraz bardziej interesuje się nieuchwytnymi sprawami z dziedziny wartości, nastrojów, obaw, nadziei. Mimo że trudno je opisać, każdy uczestnik życia społecznego wie, jak znaczny mają wpływ na funkcjonowanie różnych instytucji. Demokracja jest dla ludzi, którzy są przeniknięci jej duchem. W XIX wieku Alexis de Tocqueville pojechał do Ameryki opisywać demokrację i znalazł tam unikalną kombinację: solidnej konstrukcji oraz „demokratycznych odruchów serca". Te odruchy serca czyniły z Amerykanów ludzi, którzy byli na serio demokratami, ponosili odpowiedzialność za własne

działanie. Powiadali: jak mi się coś nie udało, to znaczy, że ze mną jest coś nie w porządku. Nie system, nie prezydent jest winien, tylko ja sam. Skoro inni odnieśli sukces, to znaczy, że to jest możliwe. Dzięki takiemu myśleniu demokracja amerykańska ma nie tylko solidną konstrukcję, ale i dobry klimat. Nam jeszcze do tego daleko. Ustanowienie instytucji demokratycznych to za mało. Potrzeba „odruchów serca", choćby obywatelskiej lojalności.

Wielcy klasycy zauważyli i opisali zjawiska, które, niestety, w miarę rozwoju socjologii zaczęły schodzić na margines. Nie kto inny jak Karol Marks pisał o alienacji. To jest przecież pojęcie miękkie. Max Weber miał intuicję na temat przenikania życia społecznego biurokratyzmem. Emil Durkheim pisał o anomii społecznej. Ich spostrzeżenia na dłuższy czas poszły w zapomnienie, ponieważ socjologia zrobiła karierę, badając na wielką skalę zjawiska, które się da uchwycić precyzyjnie i ilościowo. Weszły w użycie ankiety, sondaże. Ale okazało się, że istnieją rzeczy, o których się nie śniło socjologom od sondaży, a które ważą na życiu społecznym [za: Janowska, 2002]. Jedną z nich mogą być np. indywidualne poczucie sensu życia bądź dążenie do szczęścia pojmowanego jako realizacja upragnionych, chociaż nie zawsze możliwych do osiągnięcia wartości.

Jak podkreśla Janusz Mariański [1997a: 293 i n.], mówiąc o sensie życia, mamy na myśli niezwyczajną celowość działań w znaczeniu osiągania określonych celów, lecz ważność życia jako czegoś godnego akceptacji.

Pytanie o sens życia zakłada, że życie taki sens powinno mieć i że jest on do osiągnięcia przez dążenie ku wartościom. Sens całościowy (globalny), jako aprobująca decyzja w odniesieniu do całego życia, jest czymś więcej niż zwykłą sumą sensów jednostkowych (częściowych). Jest on jakimś aktem wiary i nadziei człowieka, ujętym w ramach całościowego horyzontu doświadczenia egzystencjalnego, refleksji nad własnym „ja" i poszukiwaniem własnej tożsamości osobowej.

Postawy ludzkie wobec pytań egzystencjalnych dadzą się generalnie sprowadzić do trzech rodzajów:

1) jedni nie szukają rozwiązań tych problemów,
2) drudzy szukają, ale nie mogą znaleźć rozwiązania,
3) inni szukali i znaleźli; uważają, że są w posiadaniu sensu, układają odpowiednio swoje życie.

Jawne i utajone przejawy kryzysu osobowościowego wzmagają pragnienie posiadania określonego, zindywidualizowanego, ale i społecznego zestawu kryteriów „normalności" w otaczającym świecie codzienności oraz znalezienia ogólniejszych celów życiowych. Pytania o sens życia nie są dzisiaj traktowane jako rodzaj choroby, lecz jako wyraz dojrzałości osobowościowej. **Sens życia pojawia się w polu napięć pomiędzy tym, kim człowiek jest i tym, kim być powinien.** Osobowościowe kryzysy sensu życia są związane z:

1) zaniedbaniem w realizowaniu centralnej wartości, obojętności wobec niej, braku zaangażowania w jej realizowanie albo zaniechaniem kontynuacji wybranej drogi, którą kiedyś uznało się za najlepszą,
2) poddaniem w wątpliwość lub odrzuceniem wartości centralnych.

Nowe sytuacje życiowe związane z kontekstem społecznym mogą wydobywać ukryte dotąd rozumienie sensu życia i tworzyć jego nowe kształty lub też modyfikować dawne jego wymiary. Mogą one także sprzyjać przekonaniu, że nie warto się wysilać, że nie ma nawet po co żyć, że całe nasze życie zmierza ku nicości. Niesprzyjające okoliczności życiowe albo wyzwalają w człowieku nowe dynamizmy duchowe, pozwalające otwierać się na głębsze wymiary ludzkiej egzystencji, albo wywołują frustrację egzystencjalną. Pomiędzy tymi dwiema krańcowymi postawami rozciąga się szerokie spektrum postaw nacechowanych częściową aprobatą i dezaprobatą życia, sensem i bezsensem.

Sens życia ma swój wymiar indywidualny i społeczny. Doświadczenie go jest częścią szerszego doświadczenia rzeczywistości, także rzeczywistości społecznej. Ważny jest nie tylko ogólny zasób doświadczeń związanych z sensem życia, ale też i ich rodzaj. Indywidualny i społeczny wymiar sensu życia to dwa oblicza tej samej rzeczywistości. Jest on wprzęgnięty zarówno w całość rozwoju osobowościowego, jak i zależy od cech i czynników społeczno-kulturowych. Samo dostosowanie się do istniejących warunków społecznych nie wystarcza dla prawidłowego rozwoju osobowości ludzkiej. Trzeba poddać swoje doświadczenia pewnemu punktowi widzenia, określonej hierarchii wartości, wartości centralnej. Wartości są w człowieku podstawą harmonii wewnętrznej i integracji całej osobowości wokół celu i sensu. Niektóre spośród akceptowanych wartości spełniają rolę

wartości centralnej, czyli najważniejszej, wokół której skupiają się wszelkie działania człowieka. **Wartości centralne nadają sens życiu, ale także nadają sens cierpieniu i wszelkiemu trudowi podjętemu w celu realizowania dojrzałej osobowości. Te wartości muszą być otoczone specjalną troską, a realizowanie ich powinno stanowić najważniejszy cel życia** [Mariański, 1997a : 295].

W czasach kryzysu o charakterze totalnym problemy sensu życia nabierają szczególnej aktualności. Ustrój społeczno-polityczny i gospodarczy, który nie gwarantuje prawa do życia godnego człowieka, jest kwestionowany, nawet jeżeli miałoby być to wszystko spowodowane błędami ludzi (zwłaszcza kierownictwa politycznego), mechanizmami rozwoju społecznego (przechodzenie od jednej do drugiej fazy) czy wreszcie innymi czynnikami strukturalnymi. Lata 90. XX wieku wyostrzyły w Polce społeczny wymiar sensu, związany z zagrożeniem w życiu codziennym, z wydłużonym oczekiwaniem części społeczeństwa na zaspokojenie potrzeb podstawowych, brakiem zaspokojenia potrzeb zindywidualizowanych, z poszerzającym się rozziewem między pożądanymi wartościami a możliwościami ich realizacji.

Człowiek nieustannie poszukuje sensu życia. Mimo całej relatywności historycznych prób rozwiązania tego problemu o charakterze filozoficznym, pozostaje on wciąż bardzo osobisty i wewnętrzny. Jego pozytywne lub negatywne rozwiązanie niejednokrotnie warunkuje dramatyczne „być albo nie być", zwłaszcza bardziej wrażliwych emocjonalnie i moralnie jednostek lub aktywnie włączonych w mechanizmy wolnej konkurencji. Utrata sensu życia jest do pewnego stopnia stanem patologicznym i po pewnym czasie nie do zniesienia. W każdej jednostce w każdym społeczeństwie trwa jakby nieustanna „walka" o kształt poczucia szczęścia, samorealizację, wolność, sukces życiowy itp., czyli o poczucie sensu życia.

Wola poszukiwania sensu życia jest głęboko zakorzeniona w naturze ludzkiej, troska zaś o jego zdobycie czyni człowieka naprawdę kimś w pełni dojrzałym – osobą która wie, kim warto być. Z drugiej strony na kondycję ludzką składają się momenty kryzysu, zmęczenia, apatii i rozczarowania, a nawet rozpaczy, zakwestionowania tego, co wydawało się być niepodważalne czy powszechnie podzielane [tamże: 301 i n.].

Życie ludzkie – twierdzi Kazimierz Obuchowski – bez nadanego mu przez sam podmiot sensu jest jałowe, czyni człowieka bezbronnym wobec powikłań życiowych, powoduje, że jego zdolności pozostają niewykorzystane, gdyż brakuje mu nadrzędnych racji koniecznych do podejmowania wysiłku wykraczającego poza sprawy bieżące. Natomiast życie z poczuciem sensu nadaje biografii człowieka specyficzną wartość. Dzięki niej znajduje on w sobie i w tym, co czyni, i w imię czego czyni, racje niezbędne do stawiania ważnych celów i do przezwyciężania związanych z nimi trudności. Nawet niepowodzenia i straty nie powodują przygnębienia i apatii, gdyż działanie osoby jest fragmentem szerszego, sensownego kontekstu [zob. Obuchowski, 1990: 7].

Janusz Mariański [1997a: 306] zauważa, że człowiek może konstruować siebie i przez siebie przeżywany świat tak, jak chce, gdyż nie jest związany rzeczywistością normatywną czy wzniosłymi ideałami. W praktyce pojawia się niemożność znalezienia ostatecznego, wszechogarniającego sensu życia i świata oraz brak obiektywnych wartości moralnych. Kultura współczesna pozbawiona religijnego zaplecza nie może wydobyć z siebie istotnego dla człowieka przesłania co do głębszych wymiarów ludzkiego losu, co do celu i sensu życia. W warunkach radykalnego pluralizmu łatwo o bezradność wobec niebezpieczeństw i nieszczęść, o powiększanie się obszarów niepewności, mimo że otwierają się nieograniczone możliwości wyboru spośród różnorodnych opcji, w tym także moralnych i religijnych.

Każda sprawa może być oceniania z różnych perspektyw. Pluralizacja życia pociąga za sobą jego relatywizację i sprawia, że jednostka często nie wie, jak należy myśleć, jak należy działać, w końcu, kim ona właściwie jest. Pojęcie „wyobcowania" dobrze określa rozwijający się stan niepewności. Alienacja jest jakby odwrotną stroną wolności. Nowoczesny człowiek – w porównaniu z tradycyjnym – jest bardziej wolny, ale i bardziej wyalienowany [tamże].

Chwile refleksji nad tym stanem a równocześnie i nad sensem życia przychodzą zwykle wtedy, gdy rutynę naszej powszedniości przerywa głębokie doświadczenie egzystencjalne czy to o charakterze ostatecznym, takie jak choroba lub śmierć kogoś bliskiego, czy po prostu wiążące się ze zmianą naszego statusu społecznego, utratą pracy, przejściem na emeryturę, zapowiedzią pojawienia się dzieci lub ich odejściem z domu.

Zgodnie z deklaracjami Polaków, problem sensu życia jest przedmiotem ich refleksji – blisko połowa ankietowanych twierdzi, iż często myśli na ten temat. Co piąty ankietowany rzadko się zastanawia nad sensem swojego życia lub wręcz nigdy o tym nie myśli.

Tabela. Sens życia w deklaracjach Polaków

Proszę powiedzieć, czy zastanawia się Pan(i) czasami nad sensem i celem swojego życia?	
Bardzo często	17%
Dość często	30%
Czasami	33%
Raczej rzadko lub tylko sporadycznie	15%
Nie, nie mam na to czasu lub nie interesuje mnie to	5%

Badania CBOS 1997 [podaję za: Pankowski, 1997: 18 i n.]

Według deklaracji badanych, częstotliwość pojawiania się refleksji nad sensem życia związana jest z wiekiem, lecz bynajmniej tego rodzaju kwestii nie rozważają częściej osoby starsze, ale przeciwnie – najmłodsze, do 24 roku życia (55% deklaracji, że często im się to zdarza). Potwierdzałoby to intuicyjne przekonanie, że właśnie młodość – czas wchodzenia w życie – jest okresem największej wrażliwości na tego rodzaju problematykę.

W skali całej zbiorowości refleksje na temat sensu egzystencji są najczęściej obecne w życiu osób głęboko wierzących, uczestniczących w praktykach religijnych kilka razy w tygodniu (61%). Myśleniu o życiu i jego sensie sprzyja także utrata pracy. Ten fakt potwierdzałby zatem inną tezę, iż bezrobocie jest okresem szczególnego rozbicia psychicznego, w którym pod znakiem zapytania może stanąć cel i sens całego dotychczasowego życia.

Najrzadziej nad sensem życia zastanawiają się osoby zapracowane bądź generalnie nieco mniej refleksyjne. Co ciekawe, nieco rzadziej myślą o tym osoby z wyższym wykształceniem. Rzadziej niż przeciętne przemyślenia tego rodzaju zdarzają się pracownikom umysłowym niższego szczebla, robotnikom niewykwalifikowanym, a także prywatnym przedsiębiorcom. Częstotliwości refleksji na ten temat nie różnicuje płeć badanych.

Spontaniczne odpowiedzi respondentów na pytanie otwarte dotyczące sensu życia świadczą o tym, że dla ponad połowy Polaków najważniejszą sprawą wyznaczającą poczucie sensu życia jest rodzina, posiadanie rodziny, harmonijność życia rodzinnego czy też dobro rodziny – tego rodzaju sformułowania pojawiły się w odpowiedziach 56% badanych. W wypowiedziach tych najczęściej kładziono nacisk na dobrą, pełną miłości atmosferę w rodzinie – mówiono, że o poczuciu sensowności życia decyduje posiadanie udanej, szczęśliwej rodziny (16% wskazań). Dla blisko 5% ankietowanych o sensie życie przesądza w ogóle założenie rodziny, taki sam odsetek respondentów za najważniejszy cel swojego życia uznał poprawę jej warunków materialnych [za: Pankowski, tamże].

Tabela. Skala wartości Polaków

Co jest dla Pana(i) najważniejszą rzeczą w życiu, co stanowi dla Pana(i) jego sens?	
Rodzina - dobro rodziny, dobra, harmonijna rodzina	56%
Dzieci i wnuki - posiadanie, wychowanie, wykształcenie	30%
Zdrowie	31%
Praca - posiadanie pracy, zadowolenie z pracy	20%
Wartości egzystencjalne: godne życie, pogoda ducha, żeby zostawić coś po sobie	15%
Pieniądze, bogactwo	13%
Wartości moralne: dobroć, pomaganie innym, uczciwość, prawda	11%
Sfera sacrum: Bóg, wiara w Boga, zbawienie	7%
Wartości dotyczące życia społecznego: spokój, porządek, sprawiedliwość	6%
Miłość (także rodzinna i bliźniego)	5%
Szczęście, pomyślność, sukces	5%
Trudno powiedzieć	2%

Badania CBOS 1997 [za: Pankowski, tamże: 20]

Blisko co trzeci badany za najważniejszą rzecz w życiu uważa dobre zdrowie czy też brak kłopotów zdrowotnych (31%).

Co piąty Polak odnajduje najistotniejszy sens życia w pracy zawodowej (20%), w tym dla 5% główną troską jest znalezienie lub posiadanie pracy, 4% uznaje, że najważniejsze jest to, by dawała ona satysfakcję, była zgodna z zainteresowaniami, 2% chciałoby przede wszystkim pracy przynoszącej wysokie dochody.

Prawie co siódmy badany najważniejszych wyznaczników sensu życia poszukuje wśród wartości, które umownie można określić jako wartości egzystencjalne (15%). W tym wymiarze badani mówili o zdrowym rozsądku, zachowaniu pogody ducha; podkreślali wagę osobistego rozwoju, zdobywania wykształcenia, doskonalenia się, dążenia do wybranego celu (3%), wspominali o znaczeniu poczucia samorealizacji, wykorzystaniu wszystkich możliwości, jakie się miało w życiu, i osiągnięciu stanu, w którym niczego się nie żałuje. Blisko 2% badanych za najważniejszy cel życia uznało potrzebę twórczej transcendencji, spełnienia: żeby coś po sobie zostawić, dokonać czegoś istotnego – malować, pisać, tworzyć. Wśród deklaracji badanych przeważały raczej stwierdzenia epikurejskie (żyć pełnią życia, pełnią człowieczeństwa) niż hedonistyczne (szybkie życie, dużo wrażeń, zabawa). Ponad 5% uznało, że najbardziej liczy się ogólne zadowolenie z życia, egzystencja, którą można określić jako „godne życie" czy wręcz spokojna śmierć bez cierpienia i kłopotów dla dzieci lub godny pochówek (żeby miał mnie kto pochować).

Wśród szczegółowych wartości decydujących o poczuciu sensu życia, stosunkowo często mówiono o miłości, a także o szczęściu i pomyślności (po 5% wskazań).

Niemal co ósmy badany uznaje, że najważniejszą rzeczą w jego życiu są wartości materialne (14%) – pieniądze, majątek, bogactwo, dobrobyt czy też przysłowiowa willa z basenem, dobry samochód, wielocyfrowe konto w banku.

Co dziewiąty respondent wymieniał wartości moralne jako atrybuty decydujące o udanym i sensownym życiu (11%). Mówiono o uczciwości jako rzeczy najistotniejszej, o konieczności życia w prawdzie, postępowaniu zgodnym z własnym sumieniem (6%), a także o potrzebie dobroci dla bliź-

nich, pomaganiu innym ludziom, byciu potrzebnym (4%). Wśród wartości odnoszących się do sfery sacrum (7%) najczęściej podkreślano znaczenie samego aktu wiary w Boga (45%), a także dążenie do zbawienia, przestrzeganie dekalogu, unikania grzechu (2%).

Wśród wartości dotyczących życia społecznego, które znalazły się w wypowiedziach 6% badanych, wymieniało przede wszystkim potrzebę spokoju, bezpieczeństwa, braku niepokoju o przyszłość (4%). Wśród innych najważniejszych dla respondentów spraw wskazywano również wartości narodowe (2%): dobro Ojczyzny, żeby Polska była silna, wolna i bogata. Dla niewielkiego odsetka badanych ciągle żywa jest obawa przed wojną w Polsce, rzadziej na świecie.

Niewiele osób (2%) nie potrafiło określić, co jest dla nich najważniejsze w życiu, co decyduje o jego sensie. Jeszcze mniej stwierdziło, że według nich życie nie ma sensu.

Podobne wyniki uzyskano w odpowiedzi na pytanie zamknięte, w którym respondenci mieli wybrać nie więcej niż pięć celów z przedstawionej im listy życiowych priorytetów.

Największa grupa respondentów za najważniejszą uznała sferę życia rodzinnego. Mniejsza liczba osób wskazała dążenie do życiowego bezpieczeństwa, do życia bez konfliktów, kłopotów, niewiele rzadziej wybierano miłość i przyjaźń jako wartości, które najbardziej liczą się w życiu.

Wśród życiowych dążeń stosunkowo mało wskazań zyskały wartości hedonistyczne: jakość życia seksualnego, barwność życia, rozrywki, bogate życie towarzyskie oraz twórcze: możliwość osiągnięcia sukcesu w dziedzinie nauki lub sztuki [za: Pankowski, 1997].

W oparciu o przytoczone dane można stwierdzić, że dla większości Polaków, to rodzina nadaje sens życiu oraz szczególne wartości ich działaniom profesjonalnym i społecznym.

Oblicza szczęścia

Na całym świecie i we wszystkich kulturach ludzie pragną szczęścia dla siebie i swoich bliskich. Życzenie szczęścia jest jednym z najpowszechniejszych pozdrowień oraz wyrazem uczuć jakie żywimy wobec drugiego człowieka. Szczęście jest jednak pojęciem bardzo wieloznacznym i właściwie niemożliwym do ścisłego sprecyzowania. Jest to przy tym pojęcie niezwykle pojemne zakresowo oraz uwarunkowane bardzo licznymi subiektywnymi odczuciami, podobnie jak pojęcie miłości. Mimo że zagadnieniu szczęścia poświęcone są zarówno traktaty naukowe [zob. Tatarkiewicz, 1979] jak i teologiczno-mistyczne, nadal nie ma powszechnej zgody na czym ono polega i co stanowi jego istotę. W naszych rozważaniach pominiemy czysto filozoficzne i psychologiczne aspekty tego pojęcia. Poddamy analizie jedynie wybrane warunki, sytuacje i czynniki, które w powszechnym i potocznym mniemaniu decydują o poczuciu szczęścia. Ale nawet tych warunków często poszukiwanych i analizowanych w socjologicznych badaniach masowych nie można określić w sposób pełny, trwały i uniwersalny. Zależą one bowiem ściśle od płci, wieku, sytuacji indywidualnej, rodzinnej, społecznej, ekonomicznej itp., itd.

Wysoce ambiwalentnie ujmowane jest szczęście w mowie potocznej i „mądrości ludowej", czyli w powiedzeniach i przysłowiach, których przynajmniej kilka warto przytoczyć w tym miejscu. Oto przykłady sceptycznego podejścia do szczęścia jako wartości: „Do szczęścia nie trzeba piękności", „Gdzie szczęście panuje, tam rozum szwankuje", „Ma więcej szczęścia niż rozumu", „Lepiej się urodzić szczęśliwym niż rozumnym", „Szczęście człowieka oślepia" [przysłowia za: Berner, 1992].

Dużo przysłów ma jednak optymistyczny wydźwięk np. „Godzina szczęścia lepsza niż wiek pustego życia", „Komu szczęście sprzyja, tego bieda mija", „Lepsze szczęście niż pieniądze", „Póki rozum, póty szczęście", „Kto ma szczęście temu i wół cielę urodzi" itp. [Berner, 1992].

Wymiary i uwarunkowania szczęścia

Każdy chce być szczęśliwy, coraz częściej i powszechniej. Już nie kiedyś, w niebie, ale na ziemi, teraz, tu. Natychmiast. Szczęście osobiste, traktowane jest jako nowy przymus. Musisz być szczęśliwy, hucznie, na oczach wszystkich, bo taki jest teraz obyczaj i moda, która przyszła z Ameryki. Nieszczęśliwi niech nie zawracają głowy. Powtórzmy jednak pytanie, co to znaczy być szczęśliwym? Odpowiedź nie jest łatwa, bo być szczęśliwym nie oznacza stanu euforii, który odczuwamy po zdanej maturze, po pierwszej randce, po wygranej na loterii, ale świadomość dobrego bilansu życia. Biedny, stary i bez nogi, może czuć się nie mniej szczęśliwy niż młody i niekaleki, choć rozsądek podpowiada nam co innego.

Nie ma już uniwersalnego portretu człowieka szczęśliwego. Tego, co to zawsze młody, piękny, bogaty – i wtedy szczęśliwy. Powraca szczęśliwy Diogenes z beczki, stary i brzydki. Setki światowych badań nad szczęściem zdają się potwierdzać, że jest ono naszym stanem przyrodzonym, niezależnym od sztywnych wyznaczników z racji naszej takiej, a nie innej biologicznej konstrukcji.

Wbrew jednak chwilowym sytuacjom, niespodziewanym wydarzeniom czy osiągnięciom, szczęście uplasowane jest gdzieś głęboko w ludzkiej psychice, w stosunku człowieka do siebie samego i otaczającego świata. Wybitny polski filozof Władysław Tatarkiewicz definiuje szczęście jako „pełne i trwałe zadowolenia z całości życia" [Tatarkiewicz, 1979: 31]. I dalej wyjaśnia, że zadowolenie pełne, trwałe, dotyczące całości życia – to miara szczęścia bardzo wysoka, miara ideału szczęścia. Szczęścia pełnego, trwałego, całkowitego, bez zastrzeżeń, wyjątków, przerw nie można się spodziewać w warunkach życia ludzkiego. Nie ma bodaj człowieka – nawet wśród najszczęśliwszych, który byłby zadowolony bez zastrzeżeń czy bez wyjątków, czy bez przerw. Takie pojęcia jak całość życia, trwałość zadowolenia, pełnia zadowolenia i wreszcie

samo pojęcie istoty stanu zadowolenia wymagają bliższego komentarza, który w skrótowym ujęciu przedstawimy za autorem rozważań o szczęściu [Tatarkiewicz, 1979: 31-42]

1. **Szczęście ma być zadowoleniem z całości życia.** Jest to wymaganie ogromne. Jednakże ciesząc się szczegółami życia, możemy ogólnikowo przenosić zadowolenie na jego całość. Choć w centrum świadomości znajduje się jedynie fragment życia, zadowolenie z jego powodu rozszerza się na całość. Ciesząc się swym powodzeniem czy miłością, w pewnym sensie, pośrednio człowiek cieszy się życiem.

2. **Podobnie jest i z drugą sprawą: z trwałością zadowolenia w szczęściu.** Człowiek nie jest zdolny cieszyć się nieustannie niczym, nawet życiem: po prostu nie może nieustannie „myśleć o swym życiu", jest to myśl zbyt ogólna jak na co dzień. Mimo to niejeden powie, że jest trwale z życia zadowolony. Wystarcza, że o ile myśli o swym życiu i zastanawia się nad nim – ocenia je dodatnio. I to wystarcza, by powiedzieć, że jest trwale zadowolony z życia.

Nieprzerwany stan przyjemny jest czymś obcym psychice ludzkiej. Przyjemność, która trwa, staje się przykrością. Ściślej mówiąc: rzecz dająca przyjemność, jeśli trwa dłużej, staje się obojętna, a nawet przykra, bo zaczyna nudzić i męczyć. Interwały w przyjemności są człowiekowi potrzebne, by mógł odczuwać przyjemność, zwłaszcza odczuwać ją intensywnie. Choć niezaspokojone pragnienia są przykrością, to jednak niepozbawiona słuszności jest maksyma Baltazara Graciana: „Trzeba mieć zawsze coś do pragnienia, by nie być nieszczęśliwym w swym szczęściu" [Tatarkiewicz, 1979: 34].

3. **Trzecią cechą szczęścia jest pełnia zadowolenia z życia.** Psychika ludzka tak jest skonstruowana, że pewne przeżycia przebiegają jedynie przez świadomość, nie pozostawiając w niej śladów, inne natomiast przenikają ją całą i zostawiają swe piętno, na wszystkim, co się jednocześnie w świadomości dzieje i dziać będzie. Tamte przeżycia pozostają na powierzchni, te wchodzą w głębszy nurt świadomości. Otóż szczęściem jest tylko takie zadowolenie, które sięga do głębi. Aby go doznać, trzeba w ogóle mieć ów głębszy nurt życia. Przeżycia powierzchowne, nawet najprzyjemniejsze, nie dają pełnego zadowolenia; do nich stosuje się to, co zauważył filozof angielski, Bosanquet: że „większa ilość przyjemności może iść w parze z mniejszym zadowoleniem [tamże].

Kto żyje głębszym nurtem, tego cierpienia sięgają w głąb świadomości tak samo, jak jego zadowolenia. Los jego waha się między szczęściem a nieszczęściem, inni zaś ludzie żyją poza tymi kategoriami, życie ich jest przyjemne lub przykre, ale ani szczęśliwe, ani nieszczęśliwe. Nikt nie żyje ciągle głębokim życiem swej świadomości. Sprawy bieżące życia dniami i miesiącami nie dają głębszym sprawom przystępu do świadomości człowieka. Do szczęścia potrzeba tylko, by w pewnych momentach odzywał się głębszy nurt życia.

Oczywiście samo pojęcie zadowolenia należy rozumieć właściwie. Mianowicie, w tym, co nazywamy zadowoleniem, jest nie tylko składnik uczuciowy, ale także składnik intelektualny: kto jest zadowolony, ten nie tylko cieszy się, ale także ocenia dodatnio to, z czego jest zadowolony. Właśnie dlatego określa się szczęście jako zadowolenie: jest w nim bowiem ta sama dwoistość. Leży ono na terenach między ekstazą a aprobatą. Jest w nim, choć w różnej proporcji, gorące upojenie i chłodne uznanie.

Ta dwoistość elementów zadowolenia tłumaczy tych ludzi, którzy powiadają, że są zadowoleni z życia, ale nie są szczęśliwi. To ci, w których rozszczepiły się dwa zwykłe elementy zadowolenia: uczuciowy i intelektualny, odczuwanie przyjemności życia i uznawanie jego wartości.

4. W definicji szczęścia występuje jeszcze termin, który, choć każdemu wydaje się zrozumiały, również wymaga wyjaśnienia. To termin „życie". „Życie" człowieka, po pierwsze, znaczy proces biologiczny dokonujący się w jego organizmie od urodzenia aż do śmierci. Jednak nie w tym na pewno znaczeniu mówimy, że jesteśmy z życia „zadowoleni". „Życie" może też znaczyć proces psychologiczny dokonujący się w świadomości człowieka, zespół postrzeżeń, wyobrażeń, uczuć, sądów, dążeń, które od urodzenia do śmierci przeszły przez jego świadomość. Jednakże nie w tym znaczeniu mówimy o zadowoleniu z życia.

W innym jeszcze znaczeniu „życie" człowieka to tyle, co zespół wszelkich procesów, w których brał udział i na które reagował od urodzenia do śmierci. W tym najczęściej znaczeniu mówimy, że szczęśliwy jest zadowolony z życia. Życie tak rozumiane jest zespołem zdarzeń dokonujących się nie tylko wewnątrz jego osoby psychofizycznej, ale także na zewnątrz niej.

Przeciwstawienie „mojego" i „cudzego" życia nie ma tu ostrości. „Moje" życie jest jak „moje" miasto lub „moja" ojczyzna: co najwyżej tylko część jego należy wyłącznie do mnie. Moje szczęście jest zadowoleniem z mojego życia, ale moje życie ma wiele wspólnych składników z życiem innych ludzi [Tatarkiewicz, 1979: 35].

Aby człowiek mógł być zadowolony z życia, jednym z najistotniejszych warunków jest, aby był przekonany, że ma ono sens, wartość. Natomiast jego wartość nie musi być związana z jego własną osobą, może tkwić w rzeczach, z którymi się on styka, w zdarzeniach, w których ma jedynie udział.

W pojęciu szczęścia tkwi przede wszystkim to, że jest czymś dodatnim i pożądanym, a dopiero na drugim miejscu, że jest to stan „na ogół przyjemny".

Jedna jeszcze cecha musi być przeto dodana do definicji szczęścia, otóż szczęście jest zadowoleniem uzasadnionym. Wtedy euforia paralityka czy narkomana znajdzie się poza zakresem szczęścia, jest bowiem zadowoleniem, które nie ma uzasadnienia.

Stąd, że złudne zadowolenie nie jest szczęściem, nie wynika, by nie posiadało wartości. Kto nie doznał szczęścia, chce przynajmniej mieć jego złudzenie. I wielu ludzi świadomie wytwarza je w sobie. Są narkotyki, które zdają się dawać nieprostą przyjemność, lecz zadowolenie ze świata i życia, nietrwałe wprawdzie i nieuzasadnione, ale pełne i całkowite. Inny sposób, łatwiejszy, mniej szkodliwy i powszechniej stosowany to – marzenia na jawie. Wyobraźnia buduje w nich obraz życia, realizujący potrzeby i pragnienia – i choć na krótką chwilę – przysłania rzeczywistość i daje zadowolenie z życia. Ale i to jest namiastką szczęścia, nie zaś szczęściem.

Jeśli nie uważamy za szczęście zadowolenia opartego na złudzeniu, to znaczy, że nie traktujemy go jako zjawiska czysto subiektywnego: subiektywnego odczucia i uznania nie mamy za jedyną miarę szczęścia.

Między innymi dlatego tak trudno obecnie czuć się szczęśliwym. „Szczęście" ma bowiem naturę podwójną: subiektywno-obiektywną [zob. tamże: 40]. Fakt ten powoduje liczne nieporozumienia i rozbieżności w poglądach na jego cechy i uwarunkowania. Jedni np. widzą szczęście we władzy, inni w życiu z dala od ludzi; jedni w majątku, inni w wyrzeczeniu się dóbr doczesnych. Ale ta rozbieżność dotyczy nie pojęcia szczęścia, lecz teorii, jak je znaleźć. Ci, co znajdują szczęście we władzy lub w gromadzeniu

bogactw, mają inną teorię szczęścia, inny pogląd na sposób osiągania go niż ci, co znajdują je w klasztorze, ale nie znaczy to, by mieli różne pojęcia szczęścia; tak samo rozumieją je jako zadowolenie z życia, a tylko w czym innym dopatrują się przyczyn tego zadowolenia.

Nie tylko jednostki, ale całe społeczeństwa i epoki mają swe teorie szczęścia, które zlewają się im z pojęciem szczęścia i zawężają to pojęcie. Bardzo rozpowszechniona, zwłaszcza w pewnych okresach i klasach społecznych, jest ta, że szczęście oznacza dobre warunki życia, spokój, beztroskę, a do tego potrzebna jest przede wszystkim zamożność i zdrowie. Teoria ta była charakterystyczna dla XIX wieku: wtedy przeciętny Europejczyk tak rozumiał szczęście, było to zwykłe rozumienie. Zamożność, zdrowie, spokój w nierozerwalny sposób sprzęgły się w świadomości ówczesnych ludzi ze szczęściem. Szczęście znaczyło wówczas tyle, co zadowolenie z życia, ale zdawało się, że nie ma zadowolenia z życia bez zamożności, zdrowia i spokoju: było to uważane za nieodzowny warunek szczęścia, a nieodzowny warunek był utożsamiany z samym szczęściem. Kto żył w dobrobycie i beztrosce, uchodził za szczęśliwego [Tatarkiewicz, 1979: 56].

Zindywidualizowane i marketingowe atrybuty szczęścia

Różna bywa gradacja warunków uznawanych za składniki szczęścia, ale w istocie we wszystkich ankietach na świecie są one zawsze podobne. Szczęście, jak sądzimy, zależy od rzeczy, spraw, okoliczności zawsze związanych z naszym ja. Nie można, jak się okazuje, czuć się szczęśliwym z powodu przykładowo dobrego miejsca danej partii w wyborach albo sprawnie funkcjonującego w mieście metra. A jeśli już, to zapewne na chwilę. **Szczęście jest czymś bliskim, naszym – jak ubranie, jak własna dłoń, jak skóra.**

Amerykańscy psychologowie zwracają uwagę na to że, szczęśliwy człowiek – to młody, zdrowy, dobrze zarabiający, ekstrawertyk, optymista, wolny od zmartwień, religijny, żonaty, z dobrą samooceną, gorliwy w pracy, bez nadmiernych aspiracji i wymagań. Czy wobec tego stary, brzydki, ateista, leniwy, z marną pensją itp., nie może być szczęśliwy? Od czego zależy szczęście w świetle tysięcy badań prowadzonych na szerokim świecie, starających się

ustalić, uściślić, wypreparować składniki szczęścia, bo od tego wszak zależy przepis na jego zdobycie?

Według badań CBOS Polacy twierdzą, że można być szczęśliwym dzięki rodzinie, miłości, wierności. Na dalszych miejscach rankingu podają przyjaźń, ciekawą pracę, pieniądze, wolność i wiarę. **Najmniej potrzebne do szczęścia są seks i sztuka** [za: Pietkiewicz, 1999].

Ze szczęściem obnoszą się również w mediach ludzie bogaci, którzy u nikogo nie muszą szukać zatrudnienia. Wypełniają treścią schemat: być bogatym to znaczy być szczęśliwym. Szczęście to mieć, posiadać pieniądze, władzę, przedmioty, ludzi.

Tymczasem badania na świecie wykazują, że bogactwo wcale nie jest źródłem szczęścia. Źródłem nieszczęścia jest natomiast nędza. Po zaspokojeniu podstawowych potrzeb posiadane większe dobra finansowe usuwają przyczynę złego samopoczucia, ale po pewnym czasie nie budzą w człowieku większej szczęśliwości. Porównuje on bowiem stan swojej kasy ze stanem kasy innych, zasobniejszych obywateli i widzi różnice, które nieszczęściem nie są, ale dlaczegóż miałyby stanowić powód do szczególnej satysfakcji?

Amerykański psycholog Abraham H. Maslow dowodził, że po zaspokojeniu potrzeb pierwotnych – głodu, poczucia bezpieczeństwa, przynależności – człowiek odczuwa potrzeby, które nigdy nie są zaspokajane. Osiągając cokolwiek, pragniemy osiągnięty cel podwyższyć, ulepszyć, wzmocnić. Apetyt wzrasta nam w miarę jedzenie. Najeść się można zupą. Wszystko inne pozostawia wieczny niedosyt [tamże].

W latach 60. XX wieku – twierdzi niemiecki socjolog Gerhard Schulze – społeczeństwa bogatych państw definiowały szczęście jako coś zewnętrznego. Zapewniało go posiadanie domu, samochodu, konta w banku. Potem okazało się, że ileś tam sprzętów czy coraz lepszych samochodów po prostu się w bilansie szczęścia nie sumuje; łatwość powtarzalności i nabywania odbiera temu nabywaniu atrybut szczęścia.

Świat rzeczy, zewnętrzny świat, przestał być postrzegany jako dający szczęście. Roli tej nie spełniała także tracąca rząd dusz religia. Ludzie zaczęli więc wymagać od rzeczy i okoliczności, aby stały się one źródłem przeżyć wewnętrznych. W nich bowiem – jak spostrzeżono – mieści się źródło szczęścia. I wtedy się zaczęło. Nastąpiła szybka komercjalizacja mo-

tywów doznań. Konsumentom zaczęło się podsuwać coraz więcej ofert pozwalających łatwo i bez wysiłku przeżyć jeszcze więcej niż dotychczas.

Ale okazało się, że te doznania są słabe lub żadne, jeśli można je kupić z katalogu. Bo to koszty, jakie człowiek musi ponieść, aby osiągnąć cel, stwierdzają liczni badacze, podnoszą w jego oczach wartość tego celu i sprawiają, że się go traktuje jako upragnioną i cenną nagrodę. Wszystko, co przychodzi łatwo, wydaje się mało ważne i gorsze [za: Pietkiewicz, 1999].

Tym właśnie można tłumaczyć radość z pokonania trudów i niebezpieczeństw związanych ze zdobyciem np. szczytu K 2 w Himalajach czy opłynięciem samotnie świata.

Istnieje w opinii amerykańskich badaczy szesnaście pojęć kluczy, które otwierają podwoje do krainy szczęśliwości. Są wśród nich: chęć poznania, zasady, władza, akceptacja, porządek, aktywność fizyczna, status społeczny, idealizm, romans, jedzenie, odwet, oszczędzanie, spokój. Eksperymenty przeprowadzone przez naukowców uniwersytetu Ohio na sześciu tysiącach osób nie pozostawiają wątpliwości, że tylko te 16 szlaków lub ewentualnie ich kombinacji prowadzi do szczęścia. Kochasz jeść i wyprawy do restauracji? Czy raczej jesteś gotów postawić wszystko na jedną kartę, aby przeżyć podniecający romans? Na szczęście nie trzeba przemierzać wszystkich 16 dróg, wystarczy pokonać pięć lub sześć, by poczuć się człowiekiem zadowolonym z życia.

W ankiecie „Polityki" wysokie miejsce zajmuje spokój sumienia, wynikający także z życia zgodnego z dekalogiem. Ta wartość okazuje się ważna niemal dla połowy respondentów. Wielu ludzi wycofuje się z różnych dwuznacznych sytuacji, bo pragną zachować czystość sumienia. Taka rezygnacja może być tym, na czym człowiek buduje potem swoje osobiste poczucie szczęścia. Taka postawa zdarza się w naszym społeczeństwie częściej niż sądzimy [Lubelska, 2002].

Poczucie szczęścia i hierarchia wartości wśród Polaków

W tzw. rozwiniętych społeczeństwach dążenie do przyjemności stało się wręcz obsesją. Kultura masowa chętnie podsuwa wzorce szczęścia: młodość, urodę, pieniądze, luksusową konsumpcję. Te wzorce stają się często

utrapieniem, powodem frustracji, zwłaszcza ludzi młodych, dla których rzeczywistość filmowa czy telewizyjna łatwiej staje się punktem odniesienia i aspiracji. Na szczęście, w dorosłym życiu pytani o to, co daje nam prawdziwą satysfakcję, przywołujemy inne wartości: miłość, ciekawą pracę, spokojne sumienie, szacunek i uznanie ludzi.

Choć obywatelom naszego kraju daleko jeszcze do amerykańskiego pragmatyzmu w działaniu, zapanowała w Polsce moda na amerykanizację nastroju. Już nie wystarczy na pytanie: „Jak się masz?", odpowiedzieć „OK". Teraz króluje super: supernastrój, superimpreza, superjazda. Doszło do tego, że zaczynamy wyśmiewać polską cechę – skłonność do narzekania. Narzekanie, obecnie w czambuł potępiane, ma też swoje dobre strony, bo problem nie pozostaje zamknięty w psychice człowieka, ale zwerbalizowany, znajduje ujście na zewnątrz. Gdy wszystko jest fajnie, panuje luz i optymizm, to smutek, niespełnienie, przykrość są zaklinane przez różne supersłowa. Oto wyniki badań Ipsos-Demoskop przeprowadzone w 2002 r.

Tabela. Powody do zadowolenia zdaniem Polaków

Co człowiekowi najbardziej jest potrzebne do tego, żeby był zadowolony z życia? (w %)*

	Ogółem	Mężczyzna	Kobieta
1. Udane życie rodzinne	74	69	78
2. Ciekawa praca	51	54	49
3. Wysokie zarobki	41	50	32
4. Szacunek i uznanie ludzi, na których opinii nam zależy	29	28	29
5. Spokojne sumienie	28	22	34
6. Zycie w zgodzie z dekalogiem	19	14	24
7. Interesujące podróże, zwiedzanie świata	13	13	13
8. Wysokie wykształcenie	13	13	14
9. Udane życie erotyczne	9	13	6
10. Coś innego	8	6	8

[za: Lubelska, 2002]

Jednak w światowym rankingu „zadowolonych z życia" znajdujemy się daleko, między Iranem a Turcją. Zdaniem fachowców, żeby przetrwać w lawinie złych wiadomości, trzeba w sobie i dookoła siebie znaleźć cokolwiek pozytywnego. To jedyna szczepionka przeciwko groźnemu dla wszystkich społeczeństw wirusowi beznadziei i pesymizmu [za: Żakowski, 2004]

„Ron Inglehart z uniwersytetu w Ann Arbor, szef Światowego Sondażu Wartości, w którym biorą udział ankietujący setki tysięcy osób socjologowie z 80 krajów, oraz jego europejski partner Hans-Dieter Klingemann z uniwersytetu w Tybindze próbowali wyjaśnić, od czego zależy szczęście w różnych społeczeństwach. Sprawa nie jest prosta przynajmniej z trzech powodów [zob. szerzej: http//www.promocjasmiechu.com.pl/artykuly.html].

Szczęście dostajemy zapisane w genach. Udowodnili to David Lykken i Anke Tellegen, którzy swoje odkrycie ogłosili w 1996 r. Z ich badań wynika, że bliźnięta jednojajowe (genetycznie takie same) bez względu na los (nawet jeżeli jednemu powodzi się fantastycznie, a drugiemu fatalnie) czują się podobnie szczęśliwe, a dwujajowe (różniące się genetycznie) – nie. Każdy z nas ma więc zakodowany poziom poczucia szczęścia (lub nieszczęścia). Zapewne dotyczy to także społeczeństw, które łączy wiele przekazanych genetycznie cech.

Szczęście jest jak cięciwa. Kiedy zdarzy nam się coś bardzo dobrego lub bardzo niedobrego, to przez pewien czas jesteśmy bardziej (lub mniej) szczęśliwi, ale nawet w najlepszym (lub najgorszym) razie – mniej więcej po roku – wracamy do zapisanego w genach poziomu szczęścia.

Trudno się uszczęśliwić samemu. To, co na zdrowy rozum powinno nas uszczęśliwiać, nie ma na nasze szczęście specjalnego wpływu. Osobiste osiągnięcia (bogactwo, wykształcenie, praca, religijność) na dłuższą metę mają zaledwie kilkuprocentowy udział w poziomie odczuwanego przez nas szczęścia.

Goniąc za szczęściem, jesteśmy jak przysłowiowy pies uganiający się za własnym ogonem. A nawet gorzej, bo mogąc otrzymać tylko chwilowe nagrody (cięciwa!) musimy być wiecznie zaganiani albo sfrustrowani. Szczęścia nie da się zdobyć ani dostać z zewnątrz. Można je tylko mieć w sobie lub złapać na chwilę" [Żakowski, 2004].

Tak na przykład ludzie poprawiający swój status materialny czują się szczęśliwsi, ale po pierwsze tylko przez krótki czas (cięciwa), a po drugie

tylko dopóki wydobywają się z biedy. Dokładniej do 10 tys. dol. (z 2000 r.) rocznej siły nabywczej. To jest mniej więcej dwa razy tyle, ile mają Polacy. Wciąż jest o co walczyć, ale musimy się przygotować na to, że nie zawsze będziemy mogli czuć się dużo szczęśliwsi, dostając podwyżkę.

To tłumaczy sporą część europejskich frustracji. Niemal wszyscy we wspólnej Europie są bowiem coraz mniej szczęśliwi. Z dziewięciu krajów, które kolejno dołączały do Unii, tylko w Danii ludzie są szczęśliwsi niż przed przystąpieniem, chociaż we wszystkich tych krajach większości ludzi powodzi się lepiej – przynajmniej wedle miary stosowanej przez polityków i ekonomistów (dochód narodowy rośnie, ludzie żyją dłużej [tamże].

Jak wykazuje Janusz Czapiński [1994], samopoczucie psychiczne Polaków zostało w okresie transformacji silniej niż w innych krajach związane z obiektywnymi cechami położenia społecznego niż tylko wskaźnikami subiektywnymi. Oznacza to, że nasza kondycja psychiczna w większym stopniu niż kiedyś i gdzie indziej jest związana z obiektywnymi warunkami życia. Procesy zmiany spowodowały znaczne „uspołecznienie" sfery przeżyć psychicznych. Gorsze samopoczucie nie jest już wyłącznie kwestią typu osobowościowego, ale – mówiąc metaforycznie – ma w większym stopniu charakter „epidemiczny", towarzyszący określonym procesom socjoekonomicznej przebudowy i silniej dotykający niektóre grupy polskiego społeczeństwa. Jak stwierdza autor, obecnie zadowolenie z życia i poczucie szczęścia wiążą się w dużym stopniu z wysokością dochodów, stanem cywilnym i wykształceniem, natomiast nasilenie symptomów nieprzystosowania wyraźnie rośnie wraz z wiekiem [za: Pankowski, 1997: 27].

Jest w ciele ludzkim zdolność wyrażania miłości,
tej miłości, w której człowiek staje się darem.

Jan Paweł II

II

RODZINA

jako podstawowa wartość srtuktury świata społecznego

Praźródło uczłowieczenia i uspołecznienia

Wybitny antropolog Abel Jeannière [1969: 254] wykazuje, że człowieczeństwo i kultura wywodzą się z rodziny, a rodzina najpełniej wyraża społeczną naturę człowieka. Najogólniej rzecz biorąc przejście do człowieczeństwa zawdzięczamy zakazowi kazirodztwa, bezładu płciowego oraz wyłonienia się rodziny, która stanowi warunek naturalnej struktury życia społecznego. Zakazy te stały się jedną z podstaw więzi rodowej, znamionując przejście od grupy zwierzęcej do grupy ludzkiej lub, jeśli kto woli, przejście od natury do kultury.

„Jeśli złączenie płciowe z rodzoną matką jest zakazane, nie wypływa to z prawa biologicznego, które w takim wypadku zawieszałoby pożądanie płciowe. Nie wynika to również z sublimacji psychologicznej: ta sublimacja zakłada stłumienie, które zakłada z kolei ograniczenie pożądania. Główną rolę odgrywa tu zakaz, mający dla grupy ludzkiej znaczenie prawa, gdyż nadaje jej ludzką wartość. Norma, która nadaje strukturę grupie rodowej, zmusza do sublimacji pragnienia, będąc równocześnie przyczyną stłumienia.

Po tym, cośmy tu powiedzieli, dochodzimy do wniosku mającego kapitalne znaczenie dla problemu więzi między istotą-mężczyzną i istotą-kobietą, a istotą-samcem i istotą-samicą. Przejście od zwierzęcości do człowieczeństwa nie może być sprawą indywidualną, nie może być przejściem od poszczególnego zwierzęcia do poszczególnego człowieka, ono dokonuje się między sferą zwierzęcą a sferą ludzką. Jest to przejście od zwierzęcości do człowieczeństwa lub, jak mówi Hegel, »od życia do ducha« [Jeannière: 255].

RODZINA
w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata

Rodzina jest tym rodzajem rzeczywistości społecznej oraz takim elementem struktury świata społecznego, który od wieków skupia na sobie uwagę wszystkich wyznań religijnych, licznych dyscyplin naukowych, reformatorów społecznych i polityków, a także zwykłych, przeciętnych ludzi. Wynika to z faktu, że rodzina jest do tej pory nieodłączną częścią naszego człowieczeństwa oraz czynnikiem warunkującym zarówno treść, jak i formę. Sytuacja ta znajduje swoje odzwierciedlenie w opiniach wybitnych socjologów różnych krajów i orientacji światopoglądowych.

Na ogół traktują oni rodzinę zarówno jako grupę, jak i instytucję o szczególnym znaczeniu społecznym. „Stanowi ona jedną z najbardziej uniwersalnych form stosunków społecznych" (A. Kłoskowska); „jest nierozerwalnie związana z istnieniem ludzkiego społeczeństwa i kultury" (Z. Tyszka); jest „jednym z najbardziej wielostronnych zjawisk społecznych, łączących w sobie stosunki biologiczne i społeczne, ekonomiczne i moralne, ideologiczne i psychologiczne" (A. G. Charczew); rodzina to zespół ludzi „w których życiu osobistym realizuje się zarazem życie całego społeczeństwa" (Chombart de Lauwe). Tak więc – by jeszcze posłużyć się cytatem – „spośród wszystkich organizacji dużych i małych – jakie wytwarza społeczeństwo, żadna nie przewyższa rodziny pod względem znaczenia socjologicznego" (R. M. Mc Iver).

I pomimo, że rodzina jest często pod wieloma względami tworem niedoskonałym, wszyscy zgadzają się, że lepszego i powszechniejszego „tworu społecznego" ludzkość do tej pory nie była w stanie wymyślić.

Rodzina jest bowiem wielostronnym systemem więzi człowieka z człowiekiem, pokolenia z pokoleniem. Jako wspólnota wiąże osobę ludzką we wszystkich fazach jej życia ze społeczeństwem, kulturą, narodem, klasą społeczną. Motywuje jej aktywność ekonomiczną, społeczną i kulturalną, kształtując cechy osobowości człowieka. Powiązania te są nie tylko realne, lecz także emocjonalne: z historią, ojczyzną, klasą społeczną, kulturą, określonymi wzorcami osobowymi, obyczajowością społeczną. Dawniej, w klasowych ustrojach społecznych, rodzina była jednocześnie losem życiowym, miejscem w społeczeństwie i warsztatem pracy.

Rodzina, jako podstawowa komórka w społeczeństwie, w każdych warunkach, nawet najtrudniejszych, może dawać poczucie szczęścia, ciepła,

ludzkiej godności i szlachetności. Ale może również być – nawet w warunkach materialnie najdogodniejszych – piekłem konfliktów, rozdarcia psychicznego, samotności i bólu.

W powszechnym odczuciu rodzina jest formą realizacji szczęścia na co dzień; jest więzią biologiczną, emocjonalną, materialną i kulturową człowieka z człowiekiem, która rozwija się i utrwala w wielu innych więziach społecznych o motywacjach ideowopolitycznych, klasowych, narodowych, internacjonalistycznych itp. Jest więc źródłem społecznej natury człowieka i jednocześnie realizacją jego osobowości, indywidualności jednostkowej. Jest wreszcie podstawowym forum wyjściowym następstwa pokoleń oraz ich konfrontacji w każdym społeczeństwie.

Jak zauważa Z. Tyszka [1980: 11]: Cały ten „mikroświat" rodziny wkomponowany jest w integralny system ogólnospołecznych, ekonomicznych i kulturowych procesów danego kraju, w którym egzystuje. Może więc być analizowany i należycie rozumiany jedynie w ich kontekście. Podlega wpływom tych procesów, odzwierciedla je będąc odbiciem ich cech, a także wtórnie wpływa na nie. Dlatego analiza życia rodzinnego nie może ograniczać się wyłącznie do spraw wewnątrzrodzinnych, lecz musi również dotyczyć zewnętrznych relacji rodziny – jej „osadzenia" w społeczeństwie, jego strukturach, procesach i kulturze.

Dzięki tym zewnętrznym relacjom i uwarunkowaniom, badania nad rodziną komplikują się jeszcze bardziej, a zarazem jej socjologiczna analiza wydaje się mieć kluczowe znaczenie ogólnospołeczne, bowiem tło rodziny określa w dużej mierze jej istotę.

Społecznie ukształtowana rodzina jest podłożem wszelkich zjawisk i procesów – na przykład o charakterze psychospołecznym, psychologicznym czy pedagogicznym. W tych innych procesach odczytujemy cechy danego społeczeństwa i dzięki temu możemy te procesy należycie rozumieć oraz interpretować.

Zarówno ze względu na wewnętrzną złożoność rodziny, jak i jej skomplikowane zewnętrzne interakcyjne relacje, podporządkowane dynamicznym przeobrażeniom świata społecznego, należyte jej poznanie naukowe wymaga wielostronnego podejścia badawczego – spojrzenia z wielu stron i z wielu punktów widzenia.

Anatomia rodziny jako tworu socjologicznego oznacza, że gdybyśmy badając rodzinę kolejno z punktu widzenia ekonomisty, geografa, historyka, psychologa itp., dodali do siebie wyniki tych badań, to nie tylko nie wyczerpalibyśmy wszystkiego, co można powiedzieć o rodzinie ze stanowiska naukowego, ale i nie dotknęlibyśmy w ogóle samego problemu rodziny. Sama socjologia nie może się uporać z jednoznacznym określeniem rodziny. Jest ona bowiem wielowymiarową i wieloaspektową rzeczywistością społeczną: grupą, instytucją i systemem o cechach szczególnej wspólnoty.

Dlatego od tysiąclecia aż do dzisiaj – XXI wieku, inny porządek społeczny bez rodzinnej identyfikacji i genealogii był nie do pomyślenia, nie mieścił się w wyobraźni i nie miał społecznej tolerancji, był sprzeczny z poczuciem normalności i ładu społecznego. Instytucja małżeństwa i rodziny była często ważniejsza od wyznania, przynależności etnicznej, obywatelskiej czy narodowej, bowiem je właśnie przecież zmieniano dla usankcjonowania związku małżeńskiego i rodziny.

Uniwersalne cechy i wartości rodziny

Rodzina ludzka ma wiele uniwersalnych, ponadczasowych cech i wartości niespotykanych w świecie innych stworzeń.

1. Rodzina jest pierwotną i podstawową instytucją społeczną. Jej istnienie poprzedzało powstanie wszelkich innych typów organizacji społecznej oraz instytucji. Żadne państwo, żadne prawo ani instytucja nie stworzyły rodziny i małżeństwa – dlatego po prostu, że rodzina jest starsza od wszelkich instytucji, od narodu i państwa, starsza od samego społeczeństwa wreszcie. To właśnie państwo oraz jego instytucje – podobnie jak wszelkie zasady ładu społecznego – zawdzięczają swój początek rodzinie, a nie odwrotnie.

2. Rodzina stanowi uniwersalną formę życia w wymiarze całej ludzkości. Etnologia nie zna społeczeństwa ani w retrospektywie historycznej, ani obecnie, w którym by nie istniała rodzina. Teorie ewolucjonistyczne – głoszące rozwój rodziny od pierwotnej hordy cechującej się bezładem płciowym, poprzez różne formy zbiorowych i grupowych małżeństw aż do rodziny monogamicznej i patriarchalnej – zostały przez naukę obalone.

3. Społeczna misja rodziny wyraża się nie przede wszystkim w zapewnieniu trwałości gatunku, bo taką trwałość zapewnić mogłaby żywiołowa czy stadna prokreacja, lecz w tym, że stanowi ona fundament, warunek i wzorzec społecznego ładu oraz *sui generis* wspólnotę (jedność) leżącą u podstaw rozwoju kultury w ogóle.

4. Rodzina nadaje jednostce tożsamość, podmiotowość i określoność genealogiczną a tym samym wstępną pozycję społeczną.

Od początku istnienia ludzkości człowiek był określany oraz identyfikowany przez odniesienie do rodziny. Brak przynależności do rodziny sprawiał, że jego identyfikacja była niemożliwa lub bardzo utrudniona. Człowiek był w takim przypadku tylko czymś określonym gatunkowo, bez aspektów osobowościowych i podmiotowych. Represje, polegające na odbieraniu człowiekowi jego rodzinnej – a przez to i społecznej – identyfikacji oraz zastępowania jej np. odpowiednim numerem lub symbolem graficznym, należą do najokrutniejszych.

5. Rodzina w zależności od społeczeństwa, w którym występuje, posiada różne formy, różny zakres i kształt, ale zawsze stanowi swoistą jedność o wyraźnie określonych cechach. Jest to wspólnota, w której przychodzi się na świat, uzyskuje tożsamość oraz kształtuje podmiotowość. Dlatego w tej właśnie wspólnocie emocjonalne zaangażowanie na ogół dominuje nad formalnie pojętym obowiązkiem, a poświęcenie nad używaniem. Relacje w rodzinie opierają się przede wszystkim nie na tym, co poszczególni jej członkowie posiadają, lecz na tym, czym i kim są wzajemnie dla siebie. Bez tej swoistej wspólnoty rodzina byłaby tylko sumą fizycznie podobnych jednostek, nie zaś społeczną i podmiotową jednością [Bajda, 1976].

6. Kolejną uniwersalną cechą rodziny jako swoistej jedności i wspólnoty jest jej wyraźnie określona struktura i wewnętrzne relacje w płaszczyźnie: małżeństwo – rodzice – dzieci – krewni. Poszczególne role w rodzinie z natury swojej są niezamienne. Dla ilustracji tego stanu rzeczy można przytoczyć fakt, że w różnych kulturach istnieją różne ograniczenia i zakazy oraz różny stopień tolerancji lub akceptacji zjawisk, budzących w nas moralny sprzeciw. Są kultury, w których akceptowana była lub jest niewierność małżeńska, dzieciobójstwo, homoseksualizm, sodomia, poliandria itp. Nauka nie zna jednak kultury, w której nie istniałby zakaz kazirodztwa, czyli utrzymywania stosunków seksualnych pomiędzy najbliższymi krewnymi (pomijamy w tym miejscu nieliczne przypadki kazirodztwa rytualno-obrzędowego). Zakaz ten jest tak powszechny w czasie i przestrzeni, że określa się go jako tabu.

Z punktu widzenia nauk społecznych uważa się, że kazirodztwo wprowadza w rodzinie – jako wspólnocie i podstawowym składniku struktury

społecznej – zakłócenie i dezorganizację w układzie ról oraz w systemie wzajemnych więzi i pokrewieństwa, łączących jej członków.

7. Rodzina jest niezwykle ważnym i skutecznym środowiskiem socjalizacji. W niej rodził się i urzeczywistniał pierwotny system wartości oraz strzegące go normy. W rodzinie też internalizowany był aksjonormatywny system jako „niezmienne" i „wieczne" zasady życia obowiązujące „zawsze" i „wszędzie".

8. Rodzina posiada ogromną wartość społeczną również jako czynnik stabilizujący jednostkowe i społeczne życie. Tam gdzie w bezładnej zbieraninie anonimowych ludzi pojawiają się małżeństwa i rodziny, tam też pojawia się ład i stabilizacja. Tak działo się na terenach kolonizowanych w USA i na placach wielkich budów np. w Nowej Hucie.

Te cechy i wartości funkcjonują nadal, pomimo, że od lat 60. XX wieku zaczęły się pojawiać nowe, alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego [zob. Slany, 2002]. Krystyna Slany w obliczu tego zjawiska słusznie proponuje uściślenie, a nawet przedefiniowanie używanych dotąd terminów „rodzina" i „małżeństwo". Familiolodzy oraz gamolodzy powinni bowiem operować tymi samymi albo bardzo zbliżonymi pojęciami – i to niezależnie od własnych preferencji światopoglądowych czy też ideowych opcji. Takie podejście powinno być regułą naukową.

Gamologia nie jest w naszym kraju dyscypliną popularną, o utrwalonych tradycjach naukowo-badawczych. Tym niemniej małżeństwem interesuje się coraz więcej teoretyków – specjalistów wielu różnych dyscyplin wiedzy, zwłaszcza psychologów, socjologów, prawników – nie mówiąc o demografach.

Jakie jest usytuowanie małżeństwa w hierarchii wartości? Małżeństwo nie jest wprawdzie wartością autoteliczną – jak miłość czy wolność – jest jednak wartością wyjątkową, wysoko usytuowaną. Na pewno można mu przypisać cechę uniwersalizmu, bowiem występuje w każdej epoce, w każdej kulturze, w każdej religii, w każdym miejscu na Ziemi. Jako specyficzny związek kobiety z mężczyzną początkuje rodzinę, a więc zapewnia trwanie naszego gatunku. Jest bardzo ważnym wzorcem społecznym, stanowiącym punkt odniesienia dla nowo powstających alternatywnych form życia małżeńsko-rodzinnego. Wyjątkowo wysoko usytuowane jest małżeństwo w naszej kulturze

dzięki chrześcijaństwu – podniesione bowiem zostało do rangi sakramentu. Chodzi o wyznanie rzymskokatolickie oraz o prawosławie, gdyż wyznania protestanckie małżeństwa za sakrament nie uznają.

Rodzina to najbardziej ugruntowana i suwerenna wspólnota – wspólnota wyjątkowo odporna na uzależnienia narzucane jej przez systemy ideologiczne. Ona właśnie przez tysiące lat była podstawą kultury, struktury i ładu świata społecznego.

W historii ludzkości rodzina przez wieki była też instytucją ekonomiczną, poza którą koszty życia gwałtownie wzrastały, a szanse przeżycia malały. Proces indywidualizacji jednostki, tak charakterystyczny dla drugiej połowy XX wieku, jest nierozerwalnie związany z przemianami sfery publicznej, w której następuje gwałtowny rozwój wszelkiego rodzaju usług, co uniezależnia jednostkę od rodziny.

To absolutnie nowa jakość w naszym życiu, po raz pierwszy w dziejach rodzaju ludzkiego jednostka nie potrzebuje trwałych związków z innymi jednostkami, aby przeżyć i zaspokoić wszystkie swoje potrzeby oraz przekazać swoje geny następnemu pokoleniu. Potrzebuje tylko pieniędzy.

wybór, konieczność i przypadek

Różnorodność form życia rodzinnego

Monolit tradycyjnej rodziny pęka. Alternatywne formy związków stają się coraz bardziej atrakcyjne i powszechne, a zmiany dokonują się nie w ciągu stuleci, jak dawniej, ale dekad.

Kiedyś młody człowiek miał z góry zaprojektowaną trajektorię życia. Człowiek dzisiejszy to osobnik, któremu dana jest konieczność rozstrzygania o życiu, tożsamości, religii, małżeństwie i rodzicielstwie. Wszystko jest kwestią kalkulacji, decyzji, ryzyka, przypadku. Małżeństwo coraz częściej postrzegane jest jak wspólna firma, której funkcjonowanie może być za drogie. Wtedy wolny związek jest rozwiązaniem łatwiejszym i wygodniejszym.

Współczesne kobiety stały się bardziej samodzielne i wymagające, mężczyźni mniej pewni siebie. Ludzie nie są już tak wzajemnie zależni, wzrosła autonomia jednostki. Dziś słowa klucze to indywidualizm, samorealizacja i wolność. To sprawia, że małżeństwa są bardziej kruche i skłonne do rozpadu. Partnerstwo ograniczone w czasie staje się coraz bardziej powszechne. Jednocześnie funkcjonuje wyidealizowana i romantyczna wizja małżeństwa jako dozgonnego i wyłącznego związku dwojga ludzi, którzy we wszystkich dziedzinach życia zaspokoją w pełni swoje potrzeby.

Zderzenie tych dwóch tendencji sprawia, że podjęcie ostatecznej decyzji może budzić w ludziach paniczny lęk. „Nierzadko w okresie poprzedzającym zawarcie małżeństwa pojawiają się nastroje depresyjne, paniczne reakcje ucieczkowe, dolegliwości neurasteniczne, stany lękowe, zaburzenia tożsamości do psychozy włącznie" – pisze Jürg Willi w książce *Związek dwojga* [za: Podgórska, 2004]. Wspomniane lęki przed małżeństwem mogą

posiadać swoje źródła w zderzeniu się tendencji do trwałości ze zjawiskami tymczasowości, zmienności oraz różnicowania się dążeń nawet małżonków i członków tej samej rodziny. Małżeństwo i rodzina, pomimo potęgujących się zagrożeń, nadal zajmują najwyższą pozycję w systemie wartości wszystkich społeczeństw.

Z badań prowadzonych w różnych krajach świata, jednoznacznie wynika, że dla większości respondentów rodzina, miłość, małżeństwo są najważniejszymi wartościami w życiu. Z badań zrealizowanych przez National Research Center w Stanach Zjednoczonych nad zadowoleniem Amerykanów z życia małżeńsko-rodzinnego wynika, że w 1996 roku 63% Amerykanów oceniało swoje małżeństwo jako bardzo udane, 35% jako udane, a tylko 2% uważa swój związek za nieszczęśliwy [Slany, 2002]. Z tymi danymi korespondują wyniki badań przeprowadzonych w Polsce nad młodzieżą klas maturalnych, a także nad studentami. Z badań tych wynika, że dla młodych ludzi rodzina ma utrwaloną najważniejszą pozycję wśród wartości cenionych i ostatecznych

W dzisiejszym świecie, który zmienia się tak szybko jak nigdy dotąd, rodzina nie pozostaje w tyle. Wielu badaczy problemu twierdzi, że na naszych oczach dokonuje się rewolucja globalna. Małżeństwo i rodzina zmienia się niemal we wszystkich regionach świata – kto wie, może ze stratą dla siebie?

Zmienia się model rodziny, zmieniają się wzorce jej powstawania, rozrastania i w końcu rozpadu. Zmienia się świat, zmieniają się ludzie. Zmieniają się rodzice, zmieniają się dzieci. A przecież to oni tworzą rodziny.

Współczesną rzeczywistość polską charakteryzuje wzrost liczby rozwodów – szczególnie w większych miastach, wzrost liczby rodzin niepełnych, coraz późniejsze zawieranie małżeństwa przez ludzi w wieku aktywności matrymonialnej, coraz mniejsza liczba przychodzących na świat dzieci. Wzrasta również liczba alternatywnych form życia małżeńsko-rodzinnego (o czym zresztą napisała Krystyna Slany [2002]. Choć takie formy małżeństwa jak: LAT (*living apart together*), DINKS (*double income no kids*) lub małżeństwa homoseksualne, albo takie style życia jak: monoparentalność, kohabicja czy życie w samotności nie są jeszcze normą w naszym społeczeństwie, to być może w niedługim czasie już będą.

Z przedstawionych wyżej danych jasno wynika, iż Polska rzeczywistość zmienia się bardzo szybko i znacząco. Jeszcze dziesięć lat temu osoby takie jak: starzy kawalerowie i panny, samotne matki czy osoby rozwiedzione, były napiętnowane społecznie. Do tej grupy dołączyć należy oczywiście te wszystkie osoby, które wchodziły w związki alternatywne dla małżeństwa. A więc na przykład kohabitanci czy osoby homoseksualne. Dziś nie tylko te osoby nie są w jakikolwiek sposób „naznaczone", ale ich liczba wciąż wzrasta. Kiedyś samotni i nieszczęśliwi, dziś „single" i „kwiat młodych ludzi". To osoby bardzo dobrze wykształcone, znające języki, bardzo dobrze zarabiające.

Żyjemy w społeczeństwie otwartym, gdzie przepływ idei, wartości i norm jest czymś normalnym. Można powiedzieć nawet, iż owe normy i wartości są stale oceniane i ustalane. Świat zmienił się ogromnie. To, co kiedyś było wartością samą w sobie, i co dawało ludziom siłę i chęć do poświęceń na rzecz owej wartości, dziś staje się przedmiotem dyskusji. Ludzie zastanawiają się czy „opłaca" im się coś poświęcić.

Życie w ponowoczesnych społeczeństwach kreują nowe ideologie, które charakteryzują się między innymi, ekonomiczną racjonalnością, autonomizacją i indywidualizacją życia, co w znaczący i widoczny sposób zmienia tradycyjne poglądy, zachowania i wartości odnoszące się do sfery życia rodzinnego. Badacze tworzą nowe teorie w celu opisania i wyjaśnienia zachowań odnoszących się do tej sfery życia. Różne, podejmowane obecnie warianty definicji rodziny prezentuje Krystyna Slany [2002: 78-82] za którą warto przytoczyć główne stanowiska w tym zakresie.

„W zależności od czasu, kultury, typu społeczeństwa istnieje wiele sposobów definiowania małżeństwa i rodziny. Najczęściej ogniskują się one na aspektach instytucjonalnych, inne, bardziej nowoczesne, zwracają się w stronę pojmowania jej jako grupy pierwotnej lub jednocześnie akcentują wagę obu ujęć. Tradycje instytucjonalnego definiowania małżeństwa i rodziny sięgają czasów Arystotelesa i Platona i niemal powszechnie obowiązywały do lat 60. XX wieku, w których to zaczynają się intensyfikować nowe, alternatywne formy życia rodzinnego. Dlatego też badacze problematyki, a także formalne podmioty, jakimi są państwa, w których te formy są popularne, zastanawiają się, jak sprostać wyzwaniom definicyjnym w obliczu różnorodności.

Najogólniej, klasyczne (tradycyjne) definicje podkreślają, że małżeństwo jest legalną formą związku mężczyzny i kobiety, rodzinę zaś stanowi para małżeńska z dziećmi. Tak więc, pomijają one wiele innych form związków, w których żyją ludzie. Można zapytać, czy w tym ujęciu rodzinę stanowią niezamężne kobiety posiadające dzieci, i czy tworzą ją kobiety zamężne niemające dzieci? Czy jeśli żyje się razem z rodziną pochodzenia, to tworzy się własną rodzinę? Czy rodzinę mogą tworzyć pary żyjące w nieformalnych związkach? Czy tworzą ją pary homoseksualne? Jakie są współczesne rozwiązania definicyjne?

Generalnie wyróżnia się cztery sposoby definiowania pojęcia rodziny: strukturalny, funkcjonalny, inkluzywny i uniwersalny [Larson, Goltz Hobarth, 1994].

Podejście strukturalne zwraca uwagę na skład i członkostwo w grupie. Można przyjąć, że rodzinę tworzy przynajmniej jeden rodzic i jedno dziecko, którzy biologicznie są ze sobą powiązani i mają wspólne miejsce zamieszkania. Jednostka rodzinna utworzona z rodzica i dziecka mieszka razem przynajmniej z dwóch powodów: 1) są biologicznie powiązani (urodzenie dziecka), 2) normy społeczne pozwalają na takie powiązania, jak np. adopcja. Małżeństwo można zdefiniować jako związek kobiety i mężczyzny, którzy uformowali akceptowany społecznie związek i którzy wspólnie zamieszkują. Strukturalne definicje przyjmują pewne minimum – jednostkę rodzinną tworzą przynajmniej jeden rodzic i jedno dziecko.

Podejście funkcjonalne podkreśla zaś cele i funkcje, które rodzina winna wypełniać zarówno względem poszczególnych członków, jak i całego społeczeństwa. Pojęcie normatywnie zdefiniowanych celów i funkcji jest używane w celu określenia społecznych oczekiwań odnoszących się do rodziny, tak w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Definicja ta ma wyraźnie instytucjonalny charakter i odnosi się do społecznej organizacji lub grupy, która uważana jest przez większość społeczeństwa za podstawę spełnienia istotnych funkcji oraz osiągnięcia indywidualnego i społecznego powodzenia. Rodzina może być definiowana jako grupa przynajmniej z jednym rodzicem i jednym lub więcej dzieckiem/dziećmi, realizująca podstawową funkcję socjalizacyjną i funkcję intymności, zaspokajającą potrzeby fizyczne i psychiczne, przy czym relacje w małżeństwie są normatywnie określone.

Podejście inkluzywne (otwarte) podkreśla znaczenie relacji pomiędzy członkami grupy rodzinnej. Skupia się na motywacjach i preferencjach jednostek uwikłanych w osobiste relacje. Odchodzi od instytucjonalnego definiowania rodziny i postrzega ją jako prywatną, dobrowolną grupę społeczną o szczególnych związkach. Rodzina definiowana jest jako grupa dorosłych i dzieci podtrzymujących wzajemne relacje, prowadzące do powstania uczuć i więzi rodzinnych, które to z kolei przywiązują ich do tej grupy. Definicja ta ma dużą moc zawierania i tak np. zamiast dzieci i dorosłych możemy „podstawić" tutaj „grupę osób" (np. pary kohabitujące, pary homoseksualne). Ta liberalna definicja rodziny wzbudza wiele kontrowersji, gdyż okazuje się, że heteroseksualność, do tej pory tak ważna przy definiowaniu małżeństwa i rodziny, może być nic nieznaczącą zmienną. Pada pytanie, czy dwóch mężczyzn lub dwie kobiety żyjące ze sobą tworzą małżeństwo i rodzinę, skoro w przypadku związków lesbijskich posiadanie dzieci nie jest zjawiskiem rzadkim. Przyjęcie definicji rozszerzonej o nietypowe związki byłoby niezgodne z nauką Kościoła.

Nową propozycją jest definicja sformułowana przez Vanier Institute of the Family w Kanadzie [Larson, Goltz, Hobart, 1994]. Próbuje ona objąć nowe formy i zjawiska występujące w nowoczesnej rodzinie. Tak więc rodzina to jakiekolwiek połączenie dwu lub więcej osób, które złączone są więzami wynikającymi **z wzajemnej umowy**, **z urodzenia lub adopcji**, **i które razem** przyjmują odpowiedzialność (obowiązki) za: a) zapewnianie przetrwania oraz opiekę nad członkami grupy, b) nowych członków pojawiających się w wyniku realizacji funkcji prokreacyjnej lub adopcji, c) socjalizację dzieci, d) społeczną kontrolę członków grupy, e) produkcję, konsumpcję i dystrybucję dóbr i usług, i f) zapewnienie emocjonalności i zażyłości.

Zaprezentowana definicja ma wyraźnie charakter inkluzywny; zwracają uwagę formuły: „jakiekolwiek połączenie dwu lub więcej osób", „wzajemna umowa", „razem podejmują obowiązki", które, co bardzo ważne, odnoszą się do wszystkich podstawowych zadań grupy. Określenie „przez urodzenie" poszerza zasięg grupy, może bowiem dotyczyć szerokiego zbioru krewnych powiązanych przez urodzenie, a nie tylko przez małżeństwo, w którym rodzą się dzieci lub są adoptowane. Definicja nie odnosi się do wieku członków, nie wymaga wspólnego zamieszkania i posiadania dzieci.

Uniwersalne podejście przyjmuje, iż rodzina jest grupą pokrewieństwa normatywnie określoną, mającą na celu wypełnianie zadań prokreacyjnych i socjalizacyjnych. Pojęcie „grupa pokrewieństwa" znaczy tutaj, iż członkowie połączeni są więzami pokrewieństwa określonymi przez małżeństwo; pokrewieństwo nie wyznacza liczby rodziców ani też liczby dzieci. Za rodzinę uznaje się rodziny monoparentalne, z dziećmi adoptowanymi i poczętymi w związku. „Związek normatywnie określony" oznacza, iż podkreśla się rolę społeczeństwa w definiowaniu, co znaczy być rodziną, dla tych, którzy rodzą i wychowują dzieci. Za rodzinę nie będą tutaj uznane pary bezdzietne, chociaż każdy z partnerów posiada szerszą spowinowaconą z nim rodzinę.

Tak społeczeństwo określa pewien idealny typ rodziny, inne – alternatywne – mogą być zaledwie tolerowane. Małżeństwo jest normatywnie określonym związkiem między mężczyzną i kobietą, zakładanym z intencją trwałości, legalizującym współżycie seksualne prowadzące do realizacji zadań prokreacyjnych. Legalność, ceremonia, sankcje społeczne, kontrola społeczna, afektywne relacje, uznanie życia seksualnego są immanentnie zawarte w tej definicji. W praktyce istnieje gama odstępstw od tych wymogów. Na uwagę zasługuje fakt, iż chociaż coraz więcej dzieci rodzi się poza związkami małżeńskimi, to społeczeństwo nadal wiąże prokreację z formalnym związkiem. Nie uznaje się w tej definicji związków homoseksualnych, ponieważ społecznie nie są one uznawane za małżeństwo. W odniesieniu do tej kategorii związków można używać terminu, jak np. w Danii, *domestic partnership*. Oznacza to, że uznawane są jako forma związku realizująca pewne funkcje, posiadająca prawa i obowiązki określone i uznane nawet przez państwo (zjawisko legalizacji poszerza się szybko)" [Slany: 2002: 78-82].

W dobie społeczeństw ponowoczesnych pojawia się wiele alternatywnych form życia małżeńsko-rodzinnego, dlatego w publikacjach naukowych coraz częściej używa się w liczbie mnogiej terminu „rodziny". **Alternatywne formy należy traktować jako rzeczywiste układy życia, z których wiele jest aprobowanych społecznie i legalizowanych – zwykle po pewnym czasie, *ex post facto* – przez prawo. Ponieważ są akceptowane i legalizowane, stają się zinstytucjonalizowanymi wzorami życia".** Różnią się one w zależności od klasy społecznej, grupy etnicznej, regionu świata, kultury,

religii czy osobistych preferencji. Różnorodność form jest eksponowana, ale główny typ rodziny formalnej, monogamicznej nie zanika. W obliczu wielości form proponuje się zatem, aby zamiast jednej definicji przyjmować wiele, w zależności od typu związku i jego układu rodzinnego [tamże 82].

Pojawienie się różnorodnych form życia rodzinnego zwiastuje potrzebę redefiniowania pojęcia pokrewieństwa, które wcześniej bazowało na „biologicznej prawdzie". Dzisiaj pokrewieństwo rzeczywiste często jest mniej ważne od fikcyjnego czy uznaniowego. Giddens podkreśla, iż pokrewieństwo obecnie często musi być negocjowane, bowiem prawdziwe zaangażowanie emocjonalne ma poważniejsze znaczenie niż konsekwencje seksualnych relacji [za: Slany, 2002: 82-83].

„Zmiana, proces oraz stabilność – to zasadnicze elementy analizy, które dzisiaj muszą być uwzględniane w badaniach nad małżeństwem i rodziną. Prawdziwa zmiana dotyczy zarówno form życia rodzinnego, realizowanych funkcji, jak i relacji wewnętrznych, które sprawiają, że te spełniane i manifestowane uprzednio stają się przestarzałe i nie odpowiadają nowym wymogom życia. Rozpad rodziny, wyrażający się spadkiem zawieranych małżeństw, popularność kohabitacji, upowszechnianie się formalizowania związków homoseksualnych jest dobrym przykładem takich zmian. Pomimo dokonujących się przemian, relacje rodzinne są bardzo ważne dla większości ludzi, stąd nacisk na badanie stabilności i trwałości rodziny. Niektórzy badacze sądzą, iż zmiany następują tak szybko, że trzeba przeformułować nawet teorie rodziny, koncepcje małżeństwa i rodziny oraz seksualności. Rodzina zmienia się w zmieniającym się społeczeństwie i zmieniającym się świecie, jedne formy znikają, pojawiają się zaś nowe. Wiele jest także stanowisk stwierdzających, że rodzina istnieje od tysięcy lat i w zasadzie nic zasadniczo się nie zmienia; podstawowa forma rodziny wydaje się niezagrożona.

Po różnych wstrząsach wywołanych szybkimi zmianami cywilizacyjnymi rodzina powraca zawsze do równowagi. We wszystkich krajach cywilizowanych jest jednostką najważniejszą, odpowiedzialną za reprodukcję, socjalizację, tworzenie gospodarstwa, miejsca zamieszkania i przekazywanie nagromadzonej spuścizny materialnej i duchowej. Jest jednostką, w której odbywa się konsumpcja, także produkcja dóbr i usług. Rodziny nadal otaczają opieką

zarówno dzieci, jak i starszych, chociaż starsi otrzymują zabezpieczenia emerytalne i mogą „kupować" usługi odpowiadające ich potrzebom na wyspecjalizowanym dla nich rynku usług społeczno-opiekuńczych. Badania o charakterze socjologicznym pokazują wysoką wartość i znaczenie życia małżeńskiego i rodzinnego we wszystkich krajach świata" [Slany, 2002: 82-83].

Rodzina w systemie wartości współczesnych Polaków

Sondaże i badania socjologiczne informują nas, że Polacy wśród wszystkich wartości najwyżej cenią rodzinę. Jednak obok tradycyjnych małżeństw, których z roku na rok zawierają mniej, popularne stają się inne formy związków. Przybywa rozwodów, konkubinaty spowszedniały, samotne macierzyństwo już nie gorszy i nie dziwi. Coraz powszechniejszy jest lęk przed ślubem – i to u obojga partnerów.

O tych zjawiskach informuje Roguska [1997: 50-70] w raporcie CBOS dotyczącego wzorów i wartości rodziny polskiej. Wyniki tego raportu wskazują, że rodzina zajmuje czołowe miejsce w hierarchii wartości uznawanych przez Polaków. Badacze życia społecznego, starając się znaleźć uzasadnienie dla tego fenomenu, odwołują się do różnych sfer i wymiarów życia, wskazując na historyczne, kulturowe, społeczne i ekonomiczne jego determinanty. Silną pozycję rodziny tłumaczy się dominującym na ziemiach polskich rolniczym charakterem produkcji i przewagą warstwy chłopskiej w strukturze społecznej (w 1938 roku ludność wiejska stanowiła 70% ogółu mieszkańców Polski), w której realizowano tradycyjny model rodziny wielopokoleniowej opartej na autorytecie ojca, z rozbudowanymi, w stosunku do obecnych uwarunkowań, funkcjami ekonomicznymi. Rodzina wiejska stanowiła jednostkę samowystarczalną ekonomicznie, co nie sprzyjało nawiązywaniu szerszych kontaktów ze światem zewnętrznym [tamże: 50].

Ujmując rzecz w aspekcie historycznym, wskazuje się również na specyficzne funkcje, jakie pełniła rodzina w okresie braku państwowości

polskiej, będąc miejscem kształtowania tożsamości narodowej wielu pokoleń Polaków, przechowywania i przekazywania narodowych wartości. Również okres Polski Ludowej sprzyjał utrzymaniu wysokiej pozycji rodziny w wyborach aksjologicznych Polaków. W czasach ograniczenia inicjatyw społecznych i niemożności wykształcenia szerszych więzi społecznych rodzina stanowiła schronienie i jedyną sferę wolności. Zanik powstających oddolnie organizacji społecznych i stowarzyszeń, a zatem brak instytucji pośredniczących między rodziną a państwem sprawił, że w okresie późnego PRL-u Polacy samoidentyfikowali się jedynie na poziomie rodziny i narodu. Przestrzeń społeczna, w której można się było bezpiecznie poruszać, została zatem zredukowana w znacznej mierze do własnego kręgu rodzinnego. Czynnikiem niewątpliwie utrwalającym wysoką pozycję rodziny w społeczeństwie polskim był i jest katolicyzm, akcentujący wartość rodziny i jej nadrzędną funkcję wobec państwa w wychowaniu i socjalizacji młodego pokolenia.

Jak pokazują badania, przywiązanie do rodziny mieści się również w autostereotypie Polaka, a orientację prorodzinną postrzega się jako jeden z elementów (obok patriotyzmu i religijności) odróżniających nas od Europejczyków, mimo coraz bardziej wyraźnej zbieżności cech i postaw w innych dziedzinach życia, zwłaszcza nastawienia wobec pracy. Również w myśleniu o konsekwencjach integracji z Unią Europejską ważną rolę odgrywała nadzieja, że proces ten nie będzie miał wpływu na trwałość polskiej rodziny. Przywiązanie do życia rodzinnego jest zatem, wydaje się, cechą konstytutywną tożsamości narodowej Polaków.

W badaniu, którego wyniki prezentujemy, na rodzinę jako na najistotniejszy cel życiowy wskazało 84% badanych, podczas gdy na wartości związane z pracą i samorealizacją zawodową zorientowanych było dwie trzecie ankietowanych. W poszczególnych grupach społeczno-zawodowych występują jedynie niewielkie zróżnicowania dotyczące miejsca rodziny wśród życiowych celów i dążeń, co wskazuje na uniwersalny charakter tej wartości.

Stosunkowo najmniej ważna w hierarchii wartości była rodzina dla uczniów i studentów (66%), którzy wybierali ją wyraźnie rzadziej niż dążenia i cele związane z pracą zawodową (95%), a także dla ludzi młodych – do 24 roku życia. Czyżby zatem wyrastało nowe pokolenie Polaków, ukształto-

wane w nowym systemie społeczno-ekonomicznym, któremu bliżej do rówieśników z Europy Zachodniej niż do kilkanaście lat starszych kolegów? Wydaje się, że jeszcze zbyt wcześnie, aby stwierdzić to z całą pewnością. Jednak widoczna staje się w młodym pokoleniu grupa osób silnie motywowana na osiągnięcie sukcesu zawodowego, nawet kosztem życia rodzinnego. Badania przeprowadzone przez CBOS w maju 1996 roku na próbie uczniów ostatnich klas szkół ponadpodstawowych wskazywały, że wśród osobistych celów i dążeń udane życie rodzinne i posiadanie dzieci relatywnie najrzadziej wymieniali uczniowie liceów ogólnokształcących oraz osoby pochodzące z rodzin inteligenckich [Roguska, 1997: 51].

W społecznym odczuciu życie rodzinne stanowi również receptę na udane życie. W spontanicznie udzielanych odpowiedziach na pytanie: „Co, Pana(i) zdaniem, jest najważniejsze, aby życie było udane?", ponad połowa ankietowanych (55%) wskazała właśnie na małżeństwo, rodzinę i posiadanie dzieci.

Badania prowadzone przez CBOS wskazują, że rodzina – jak wynika z deklaracji respondentów – jest nie tylko wartością uznawaną, lecz również realizowaną. W badaniu z września 1994 roku, przeprowadzonym na próbie dorosłych mieszkańców Polski mających na utrzymaniu przynajmniej jedno dziecko poniżej 19 roku życia, satysfakcję ze swojego małżeństwa wyraziło 91% ankietowanych. Jeszcze większy, sięgający 100%, był stopień zadowolenia z dzieci. Atmosferę domu rodzinnego powszechnie określano jako ciepłą, swobodną i pogodną, definiując zarazem dom jako miejsce, gdzie ludzie się kochają i rozumieją, gdzie jest im najlepiej.

Natomiast wyniki uzyskane w badaniu młodzieży ostatnich klas szkół ponadpodstawowych miały nieco mniej optymistyczny wydźwięk. Zgodnie z powyższą definicją scharakteryzowała swój dom nieco ponad połowa uczniów. Pozostałe osoby nie narzekały na niedostatek uczuć, lecz na brak zrozumienia (32%). Rozbieżność ocen przedstawicieli dwu pokoleń wynika nie tyle z większej szczerości młodych ludzi, ile z odmiennej perspektywy widzenia. Nawet jeśli założymy, odnosząc się do powyższych wyników, znaczną deklaratywność odpowiedzi ankietowanych, to i tak potwierdza ona dużą wagę i znaczenie, jakie Polacy przypisują rodzinie.

Przemiany społeczno-ekonomiczne oraz obyczajowe nie podważyły wysokiej wartości rodziny w społeczeństwie, jednak wpływają z pewnością na organizację życia rodzinnego [Roguska, 1997: 52].

Wyniki omawianych badań opracowane przez Krzysztofa Pankowskiego [1977: 23] świadczą, że dla Polaków udane życie rodzinne oraz potomstwo są najważniejsze.

Tabela. Cele i dążenia Polaków

Ludzie mają w życiu różne cele i dążenia. Które z poniższych celów są dla Pana(i) najważniejsze? (Proszę wybrać nie więcej niż pięć odpowiedzi.)

Udane życie rodzinne, dzieci	84%
Spokojne życie bez kłopotów, konfliktów	69%
Miłość, przyjaźń	61%
Ciekawa praca zgodna z zainteresowaniami	42%
Życie zgodne z zasadami religijnymi	40%
Bycie użytecznym dla innych, „życie dla innych"	38%
Niezależność w pracy	29%
Zdobycie majątku, osiągnięcie wysokiej pozycji materialnej	23%
Osiągnięcie wysokiej pozycji zawodowej, zrobienie kariery	21%
Udane życie seksualne	11%
Życie barwne, pełne rozrywek, bogate życie towarzyskie	9%
Osiągnięcie sukcesu w dziedzinie nauki lub sztuki	8%
Możliwość podejmowania ważnych decyzji w sferze gospodarczej	6%
Zdobycie władzy politycznej - możliwość wywierania wpływu na życie społeczne i polityczne kraju	2%
Trudno powiedzieć	1%

Badania CBOS, 1994. Respondenci mogli wybrać do 5 odpowiedzi [za: Pankowski, 1997: 22]

Jak wynika z powyższego zestawienia udane życie rodzinne wyprzedza wszelkie inne wartości w sposób znaczący, a ponad siedmiokrotnie wyprzedza udane życie seksualne.

Ideologiczne dowartościowanie rzeczywistości rodzinnej

Przez ideologię rodzinną rozumieć będziemy za Franciszkiem Adamskim zwarty i spójny system twierdzeń dotyczących treści i wartości zasadniczych dla rozwoju rodziny, związanych z jej pozycją wobec innych instytucji, obejmujący zadania rodziny wobec swoich członków oraz twierdzenia określające warunki funkcjonowania rodziny jako instytucji. Każda ideologia rodziny ma swe odniesienie do określonego systemu filozoficzno-religijnego czy światopoglądowego [Adamski, 1982: 159].

Każda też ideologia afirmuje lub deformuje w określony sposób rodzinną rzeczywistość, co wynika z jej natury oraz funkcji jako ideologii. Ideologiczne afirmacje i deformacje są często wynikiem określonego typu interesów grupowych, lęku przed zmianami, programów reformatorskich, prób utrzymania istniejącego porządku bądź pozycji własnej grupy itp. Nie miejsce tutaj, by analizować społeczne mechanizmy powstawania tego typu deformacji. Zawsze jednak opierają się one na uznawanych koncepcjach, interpretacji świętych ksiąg, wpływie osób głoszących określone programy itp. Przykładem takich deformacji jest np. wywodzenie chłopskiej genealogii od biblijnego Chama, syna Noego, biblijna interpretacja genealogicznej niższości kobiet czy głoszenie nierówności społecznej w niebie na podstawie wyrwanej z kontekstu frazy Modlitwy Pańskiej „jako w niebie, tak i na ziemi". Występują one również powszechnie na co dzień, szczególnie w odniesieniu do małżeństwa i rodziny oraz grzeszą wszystkimi błędami socjologii „praktycznej"

(zdroworozsądkowej), przed którymi przestrzegali William Thomas i Florian Znaniecki [zob. Kocik, 2002: 13 i n.].

Chociaż z drugiej strony podkreślić należy, że wiele uogólnień z mądrości ludowej znajduje swoje potwierdzenie w badaniach socjologicznych jak np. „dobrane małżeństwo to raj na ziemi" (i sens życia) czy „dobre małżeństwo, gdzie rozjemcy nie ma", „lepiej, by małżeństwa robiły, a gdyby chodziły do reperacji, a nie do seperacji" itp.

Pojęcie mitu rodzinnego pojawiło się w 1963 roku i zostało użyte przez Augusto Ferreira dla opisu specyficznych sposobów jakich używa rodzina, aby utrzymać właściwy sobie stan równowagi [zob. Ostoja-Zawadzka, 1999].

Mity rodzinne dotyczą holistycznej oceny całej rodziny jako jedności, i systemu, a odnoszą się także do opinii podzielanych przez wszystkich członków rodziny na temat siebie nawzajem. Bardzo często ten obraz przekazywany jest z pokolenia na pokolenie. Mit rodzinny funkcjonuje jako „wewnętrzny obraz" rodziny, który jej członkowie starają się zachować i do którego wnoszą też własny wkład. Istniejący w rodzinie mit przypisuje poszczególnym jednostkom odpowiednie dla nich role i pozycje oraz charakter wzajemnych interakcji. Może być tak, iż owe role oraz interakcje są fałszywe i przyjmowane *a priori* w procesie socjalizacji. Mity rodzine są również pilnie strzeżone. Ktokolwiek próbowałby je zniszczyć lub chociażby podważyć, zostanie uznany przez rodzinę za wroga i „wyrodka". Zadaniem mitu jest ochrona układu rodzinnego przed dezintegracją i chaosem. Istnienie mitów wewnątrz rodziny pełni ważną funkcję w jej kontaktach ze światem zewnętrznym, z dalszą rodziną, kręgami sąsiedzkimi czy koleżeńskimi. Często służą również temu, by „światu zewnętrznemu" nie dawał jasnego obrazu, jakie relacje panują w rodzinie. Wniosek – mity pełnią funkcję zabezpieczającą i ochronną.

Istnieje bardzo ścisłe połączenie pomiędzy ochronną funkcją mitu dla poszczególnych członków rodziny, jak i dla niej jako całości. Gdy zostaje naruszony mit rodzinny, automatycznie zostają naruszone mechanizmy obronne poszczególnych jednostek. Działa to także w drugą stronę – gdy zachwiane zostają mechanizmy obronne poszczególnych członków rodziny, równocześnie zagrożony jest mit rodzinny [zob. Bieszczad, 2004]. Z tego powodu, bardzo często nieświadomie, członkowie rodziny uparcie walczą

o utrzymanie mitu rodzinnego. Rodzina, chcąc zaprzeczyć istnieniu trapiących ją konfliktów czy problemów, wysyła otoczeniu mit, co robi niemalże automatycznie [Ostoja-Zawadzka, 1999].

Badacze twierdzą, iż zdecydowana większość mitów rodzinnych powstaje w pierwszych latach trwania małżeństwa, a czasem nawet i w okresie narzeczeństwa. Wynika to z faktu, iż jest to czas, gdy dwoje ludzi, mieszkając pod jednym dachem, szuka reguły jak być razem.

Powstaniu mitu sprzyja także niejasna czy trudna sytuacja rodziny. Na przykład wierzy się w to, iż skłóconemu małżeństwu pomoże urodzenie lub zaadoptowanie dziecka, że gdy dzień poróżni, to noc pogodzi itp. Mity najczęściej powstają wtedy, gdy napięcia między członkami rodziny są już tak znaczne, iż mogą zagrażać poszczególnym związkom w systemie rodzinnym [Larson, 2002].

Jak już zostało wspomniane mit ma przede wszystkim funkcję ochronną i zabezpieczającą, chroni on system rodzinny przed uszkodzeniem, a nawet unicestwieniem, jest swoistym „zaworem bezpieczeństwa". Mity rodzinne przyjmują różną postać w zależności od tego, w jakiej rodzinie funkcjonują. Często mit zostaje przekazywany z pokolenia na pokolenie ze względu na to, iż jest poparty wieloma przykładami z życia codziennego. W ten sposób mit przechodzi od pradziadków poprzez dziadków na dzieci i wnuków [Ostoja-Zawadzka, 1999].

Prócz mitów rodzinnych istnieją także mity, które dotyczą wyboru partnera i przygotowań do małżeństwa. „Te mity to szeroko rozpowszechnione przekonania, które nie znajdują odzwierciedlenia w rzeczywistości" [Larson, 2002: 23]. Oznacza to, iż nie ma dowodów, które potwierdzałyby ich prawdziwość, a i tak wiele osób w nie wierzy.

Mity rodzinne zostały podzielone ze względu na różne kryteria. Stierlin [zob. Ostoja-Zawadzka, 1999] podzielił je na trzy grupy. Do pierwszej należą mity harmonii. Przedstawiają one przeszłość i przyszłość rodziny w różowych barwach. Do kolejnej grupy należą mity przebaczenia i pokuty, które mogą dotyczyć zarówno osób żyjących, jak i zmarłych, które są odpowiedzialne za obecną sytuację rodzinną. Trzecią grupę stanowią mity wybawienia. Przypisują one magiczną rolę osobom będącym na zewnątrz rodziny, na przykład terapeutom, którzy mają moc uratowania czy wybawienia rodziny z kryzysu.

Najogólniej mity rodzinne można podzielić na dwiej grupy: na mity szczęścia lub nieszczęścia rodzinnego – mity szczęścia rodzinnego obejmują takie stwierdzenia, jak: „W naszej rodzinie wszyscy są inteligentni" czy „Nam się zawsze szczęści". Z kolei mity nieszczęścia to: „Takie były ciężkie czasy i dlatego tak nam się źle powodzi" lub „Na naszej rodzinie ciąży klątwa i dlatego nikt się nie dorobił". Każdy z nich jest pewną karykaturą rzeczywistości i najczęściej przez osoby z zewnątrz są właśnie tak odbierane. Należy dodać, iż mity, zarówno te o szczęściu, jak i te o nieszczęściu rodzinnym, nawet gdy są nieuświadomione przez członków rodziny, to i tak kształtują rzeczywistość rodzinną.

Natomiast Jeffry H. Larson [2002] wymienia w swojej książce, dziesięć mitów, które można by nazwać mitami odnośnie do przyszłego małżeństwa i współmałżonka.

Te dziesięć mitów to – z pewnymi modyfikacjami ich brzmienia – następujące przekonania:

1) mit o wzajemnym, metafizycznym przeznaczeniu,
2) o idealnej osobie do roli małżonka,
3) o poczuciu przygotowania do roli małżonka,
4) o możliwości osiągnięcia szczęścia małżeńskiego z każdym,
5) o uzupełnianiu się przeciwstawnych charakterów,
6) o wszechpotędze miłości,
7) o potrzebie kierowania się rozumem, a nie sercem,
8) o pozytywnym znaczeniu przedślubnego współżycia,
9) o łatwości wyboru małżonka,
10) o tym, że przygotowanie do małżeństwa następuje samoczynnie i nie wymaga dodatkowych starań.

Do mitów Larsona dodajmy jeszcze pięć innych, nierzadko spotykanych obecnie:

1) zawarcie małżeństwa powoduje zmianę „natury" człowieka,
2) odmienne poglądy niszczą małżeństwo,
3) kochający się małżonkowie odgadują swoje myśli i pragnienia,
4) w małżeństwie powinno się osiągnąć seksualną perfekcję i pełną satysfakcję,
5) „mężczyźni są z Marsa" a „kobiety z Wenus"

Wszystkie wspomniane mity mają swoje odniesienia do preferowanego przez ich wyznawców systemu wartości. Dokonajmy ich krótkiej analizy.

Mit o wzajemnym przeznaczeniu sobie małżonków oraz ich dopasowaniu jak dwu połówek jabłka opiera się na przekonaniu deterministycznym, że „śmierć i żona przez Boga wyznaczona". Mit ten zakłada, iż dla określonej osoby istnieje na świecie tylko jedna, jedyna osoba, która jest jej przeznaczona na współmałżonka [Larson, 2002].

Jest to stwierdzenie nieprawdziwe. Wiele osób po śmierci partnera wchodzi ponownie w związek, który jest równie udany jak poprzedni. Gdyby faktycznie istniała tylko jedna osoba nam przeznaczona, to co należałoby zrobić, gdyby odrzuciła ona nasze zaloty? Wtedy, przy założeniu słuszności tego mitu, należałoby pójść do zakonu albo żyć w samotności, albo poświęcić się i założyć rodzinę, ale z niekochaną osobą, albo czekać, aż ta jedna jedyna osoba zechce być ze swoją „drugą połówką". Niebezpieczeństwo tego mitu polega również na tym, że bardzo trudne jest rozpoznanie „tej jedynej osoby". Oczekuje się wielkiego, magicznego uczucia, ale ono może nie nadejść, a w takiej sytuacji można przegapić po drodze wielu odpowiednich kandydatów do małżeństwa. Nawet gdyby oczekiwane magiczne uczucie pojawiło się w stosunku do kogoś, to wcale nie gwarantuje ono, iż jest to osoba dla nas odpowiednia. Co więcej, może ono tak zamącić rozwagę, że podejmie się decyzję o poślubieniu kogoś, kogo nigdy nie powinno się poślubiać. Wielkie uczucie przed ślubem wcale nie gwarantuje równie wielkiego szczęścia po ślubie. Wiara w ten mit niesie także inne zagrożenie – mianowicie może być przyczyną bierności w szukaniu przyszłego małżonka [Liberska, 2001].

Rzeczywistość zaś przedstawia się całkiem inaczej – istnieje co najmniej kilka osób, z którymi można stworzyć udany związek małżeński.

Mit o idealnej osobie do roli małżonka głosi, że dopóki nie znajdzie się takiej osoby, dopóty nie można czuć się usatysfakcjonowanym i szczęśliwym.

Takie oczekiwanie jest nierealne i niebezpieczne, bowiem jeśli ktoś oczekuje ideału, maleje jego zdolność do znajdywania innych rozwiązań. W ten sposób może osiągnąć rezultat odwrotny do zamierzonego. Żyjemy w świecie realnym, a świat realny jest światem niedoskonałym. Pragnienie

osiągnięcia ideału często prowadzi do zbyt wygórowanych oczekiwań, które nie mogą zostać zrealizowane. To z kolei rodzi frustrację. Konsekwencją takich oczekiwań jest także trudność w podjęciu decyzji o zawarciu związku małżeńskiego oraz związane z tym uczucie niepokoju.

Jeśli ktoś w ten sposób podchodzi do kolejnych znajomości, najczęściej angażuje się w krótkie związki oceniające, mające na celu rozpoznanie „idealności" kandydata na współmałżonka. Jeśli osoba poznawana zostanie sklasyfikowana jako daleka od ideału, związek z nią zostaje natychmiast zakończony. W takim układzie osoba poszukująca ideału nie poznaje osób, z którymi się spotyka, nie jest ciekawa, jakie one są w rzeczywistości, tylko przykłada je do idealnego szablonu i jeśli do niego nie pasują – odrzuca je. Na skutek takiego postępowania po pewnym czasie zarówno osoba poszukująca ideału, jak i osoby z nią się spotykające odczuwają niezadowolenie, rozczarowanie i frustrację. Pułapka takiego myślenia kryje się również w tym, iż czas zmienia ludzi – osoba, która na początku związku wydawała się idealna, później może okazać się pełna wad. Ale może się też stać odwrotnie [Larson, 2002].

Rzeczywistość przedstawia się tak, iż nikt nie jest doskonały i z tego powodu nie może istnieć idealny kandydat na współmałżonka. Również osoba, która ideału poszukuje, z pewnością nie jest osobą idealną, a więc jej oczekiwania są grubo zawyżone. Złośliwi wręcz stwierdzają, że z idealnym małżonkiem jest tak samo jak z przekładem literackiego dzieła. Albo jest wierny, ale brzydki, albo piękny, lecz nie do końca wierny.

Mit o poczuciu przygotowania do roli małżonka głosi, że „zanim zawrze się związek małżeński, powinno się być przekonanym, iż jest się przygotowanym do roli małżonka".

Wiara w ten mit polega na wierze w coś, co raczej rzadko zdarza się przed ślubem. Bowiem niewielka część kobiet i jeszcze mniejsza część mężczyzn czuje się przed ślubem całkowicie przygotowana do małżeństwa [Larson, 2002]. Trudno czuć się gotowym do jakiejś roli, gdy się w niej jeszcze nie występowało. Nie można przecież z góry określić, czy sprawdzimy się w czymś czy nie, dopóki nie zmierzymy się z tym osobiście. Należy również zauważyć, iż udane relacje w małżeństwie, a także własny sposób przystosowania się

do nowej roli – męża lub żony, buduje się w trakcie trwania małżeństwa. Szczęśliwe małżeństwo powstaje na gruncie współpracy i wysiłku obojga partnerów, a nie w wyniku doskonałości któregoś z nich. W każdym małżeństwie konieczne są ustępstwa, praca nad własnymi charakterami obojga współmałżonków, po to, by wspólne życie stało się harmonijne i szczęśliwe [Celmer, 1985].

W rzeczywistości jest tak, iż generalnie osoby wstępujące w związek małżeński powinny czuć się przygotowane zarówno do niego, jak i do roli, jaką będą w nim pełnić, jednak pewne poczucie niepokoju jest normalne.

Mit o możliwości osiągnięcia szczęścia w małżeństwie z każdym, wystarczy tylko bardzo się starać. Jest on jakby przeciwieństwem mitu o istnieniu idealnego partnera. Mit ten jest bardzo niebezpieczny, bowiem konsekwencje, które może on spowodować, są przeróżne. Od wyboru przyszłego małżonka w sposób przypadkowy, poprzez wiarę, iż wszystko jest możliwe, wystarczy tylko włożyć w to odpowiednio dużo wysiłku i dobrej woli.

Przykłady tego, iż nie wszystko jest możliwe, i na pewno nie z każdym, można mnożyć. Wystarczy wspomnieć o tym, iż istnieją osoby, które mają zbyt wysokie lub zbyt niskie poczucie własnej wartości, i właśnie one są potencjalnymi partnerami, z którymi bardzo mało rzeczy może być możliwe. Trudno się dogadać z kimś, nawet wkładając w to olbrzymi wysiłek, kto na wszystko ma gotową odpowiedź, kto wszystko wie najlepiej. Równie duże trudności sprawia współżycie z osobą, która na każdym kroku potrzebuje potwierdzenia swej atrakcyjności i którą stale trzeba zapewniać o miłości. Z takimi osobami nie sposób stworzyć relacji opartej na równorzędności i partnerstwie. Kolejnymi osobami, z którymi nie sposób stworzyć szczęśliwego związku, są osoby uzależnione: od pracy, od alkoholu, od narkotyków czy od seksu. Niezależnie od wysiłku osoby ratującej związek, może on nie przynieść żadnych rezultatów. Często potrzebna jest fachowa pomoc. Nie można zbudować szczęśliwego małżeństwa z osobą, która nie wkłada w to żadnego wysiłku; aby powstał trwały i udany związek potrzebna jest przede wszystkim współpraca obu stron. Małżeństwo odniesie sukces wtedy, gdy tworzyć je będą dwie dojrzałe i dobrze dopasowane osoby.

Mit mówiący, że „małżonkowie powinni mieć przeciwstawne typy charakteru". Wierzący w ten mit skłonni są na współmałżonka wybierać osoby, z którymi więcej je dzieli niż łączy.

Dokonując takiego wyboru można wpaść w dwie pułapki. Po pierwsze, współmałżonkowie, których cechy charakteru są przeciwstawne, mogą unikać odpowiedzialności za własne czyny. Polega to na takim zachowaniu, iż jeden z partnerów nie podejmuje żadnych zadań w przekonaniu, że to nie jego pole do działania, a cały ciężar tych obowiązków zostaje na barkach osoby odpowiedzialnej. Drugim zagrożeniem jest przyjęcie postawy „jestem jaki jestem", co oznacza niechęć do wprowadzania zmian we własnym stylu życia. W praktyce może to polegać na tym, iż osoba samolubna nie będzie chciała się zmieniać, gdyż jej partner jest altruistyczny i doskonale się uzupełniają [Larson, 2002]. Nieprawdziwość tego mitu potwierdzają badania. Trwalsze są małżeństwa homogamiczne, a więc partnerów podobnych pod względem cech kulturowych, wyznawanej religii, poglądów, wartości i cech demograficznych, takich jak: wiek, wykształcenie, środowisko zamieszkania itp. Tymczasem małżeństwa osób, których charaktery są całkiem różne, są zwykle konfliktowe i niesatysfakcjonujące dla tworzących je osób, w związku z czym są one nietrwałe. Najlepsze rokowania na przyszłość dają związki, które tworzą osoby podobne do siebie – gdzie podobieństwa przeważają nad różnicami [Slany, 2002], chociaż mądrość ludowa głosi żartobliwie, że przeciwstawne cechy uzupełniają się, tworząc szczęśliwe małżeństwo tylko w sytuacji „gdy on niedosłyszy, a ona niedowidzi".

Mit o wszechpotędze miłości można krótko wyrazić przysłowiem „Małżeństwo, gdzie się go miłość wyrzekła, jest największym nieszczęściem, jest obrazem piekła". Mit ten głosi, że „serce nie sługa" i uczucie zakochania wystarczy, aby podjąć decyzję o zawarciu małżeństwa.

Wiara w ten mit sprawia, że osoby zdominowane nagłym uczuciem czy po prostu, atrakcyjnością seksualną partnera podejmują przedwczesną decyzję o zawarciu związku małżeńskiego, bez uprzedniego wzajemnego poznania się. Pułapka takiego myślenia może kryć się w nieuświadomionych lękach czy skłonnościach takich, jak na przykład: seksoholizm, chęć ucieczki przed samotnością, neurotyczne przywiązanie osoby mniej przystosowanej

życiowo do osoby bardziej przystosowanej albo potrzeba dominacji i kontroli [Larson, 2002].

Chociaż we współczesnym świecie coraz większe znaczenie dla zawarcia związku małżeńskiego ma miłość romantyczna, a jej znaczenie jest tym ważniejsze, im we wcześniejszej fazie znajduje się związek, to jednak nie jest ona jedynym wyznacznikiem tego, czy małżeństwo będzie udane. O tym, jakie szanse na powodzenie ma nowo zawarty związek małżeński, decyduje również szereg innych czynników, takich jak: podobieństwo wyznawanych wartości, podobieństwo środowisk z jakich wywodzą się przyszli małżonkowie, podobny ich wiek, osobista gotowość każdego z nich do zawarcia małżeństwa, a także taka gotowość jako pary, czyli realne oczekiwania względem małżeństwa. I choć nie można odmówić wartości miłości romantycznej, to jednak przed podjęciem decyzji o ślubie, młodzi ludzie powinni rozważyć aspekty ich wspólnego życia pod kątem teraźniejszości i przyszłości.

Mit o potrzebie kierowania się rozumem. Zaliczony przez Larsona do mitów wymóg kierowania się rozumem, a nie sercem, stanowi w istocie – przynajmniej częściowo – powszechną zasadę, za którą przemawiają nie tylko liczne potoczne uogólnienia, ale także praktyka życia codziennego. Wyrażana jest ona takimi przysłowiami i uogólnieniami, jak: „Na gładką żonę patrząc, syty nie będziesz", „Młoda żona staremu karoca do nieba", „Pierwsza żona od Boga, druga od ludzi, trzecia od diabła", „Żony trzeba dwa razy słuchać: raz jak woła – chodź jeść, a drugi raz – chodź spać".

Decyzja o podjęciu tak ważnego kroku, jakim jest zawarcie małżeństwa, powinna opierać się zarówno na uczuciu, jak i na rozumie. Decyzja ta może nie tylko wydawać się nam słuszna ze względu na uczucia, jakie nam towarzyszą, ale także ze względu na racjonalną wiedzę, jaką posiadamy. Rozstrzygnięcie o tym, czy kogoś poślubić czy nie, powinno w równym stopniu opierać się na uczuciach, jak i na przemyśleniach, na rozsądnej decyzji, która bierze pod uwagę uczucie, warunki i okoliczności.

Mit o pozytywnym znaczeniu współżycia przed ślubem. Zamieszkanie i współżycie z partnerem przed ślubem wpływa na lepsze przygotowanie do małżeństwa, i zwiększa szansę na szczęśliwe i długotrwałe małżeństwo.

Jest to chyba najbardziej złudny ze wszystkich mitów. Badania przeprowadzone niemal we wszystkich krajach potwierdzają, iż związki osób, które kiedykolwiek kohabitowały, są mniej trwałe od związków, które przed ślubem nie podjęły tej próby. Tymczasem większość osób, które na kohabitację się decydują, robi to właśnie z tego powodu, by zapewnić sobie przyszłe szczęście i powodzenie w małżeństwie. Jednakże działanie, które miało im przynieść oczekiwaną radość, zwykle obraca się przeciwko nim. Badania wskazują, iż 50% tych związków rozpada się przed zawarciem małżeństwa, a te które zawrą małżeństwo, są bardziej narażone na nietrwałość. Taka sytuacja najczęściej wynika z faktu, iż osoby, które decydują się na kohabitację mają raczej liberalny stosunek do wartości związanych z wiarą i religijną moralnością. Osoby te mają bardziej liberalny stosunek do wierności małżeńskiej, trwałości i nierozerwalności małżeństwa, jego instytucjonalnego charakteru. Z tych względów może im być łatwiej podjąć decyzję o rozstaniu, niż parom, dla których związek małżeński jest sakramentem. Kolejnym przyczynkiem do nietrwałości związków rozpoczynających wspólne życie od kohabitacji jest „sposób na życie", w którym ma się namiastkę małżeństwa, ze wszystkimi jego „profitami", ale w razie niepowodzenia można „bezboleśnie" owo „małżeństwo" zakończyć, bez utrudnień, jakie towarzyszą rozwiązaniu małżeństwa formalnego. Wynika to również z faktu, iż poziom zaangażowania kohabitantów w małżeństwo jest zbyt niski, by je utrzymać. Na ogół wynika to z braku zaufania kohabitantów wobec samych siebie lub swoich partnerów, i z tego powodu, przyjmują oni mniej konwencjonalne rozwiązania niż większość ludzi.

Mit o łatwości wyboru małżonka. Jeśli ktoś wierzy w ten mit, to czuje się zwolniony z odpowiedzialności za niepowodzenia we wzajemnym związku lub za podejmowanie działań „mających na celu jego harmonię". Wiara w ten mit, może „demobilizować" osoby stojące przed podjęciem decyzji o tym, czy zawrzeć związek małżeński i zniechęcić je do podejmowania wysiłków, aby decyzja ta była najtrafniejsza.

Mit mówiący, że przygotowanie do małżeństwa nie jest potrzebne; ono po prostu przychodzi samo i nie wymaga dodatkowych wysiłków.

Wiara w ten mit zakłada, iż ludzie urodzili się już z tą mądrością lub w tajemniczy sposób nauczyli się od rodziców czy rówieśników, jak wyszukiwać odpowiedniego partnera i niepotrzebne jest im żadne przygotowanie. Skoro prawie wszystkie czynności, jakie mają miejsce w naszym życiu, wymagają od nas przygotowania, to również tak ważna decyzja powinna być przemyślana i do jej podjęcia powinniśmy się wcześniej przygotować.

W rzeczywistości przygotowania do małżeństwa uczymy się na podstawie zasłyszanych informacji, najczęściej od osób kompetentnych lub od osób, które są w tej dziedzinie autorytetem. Tutaj mogą być pomocni rodzice, wujkowie, dziadkowie, inne pary, z którymi jest się w koleżeńskich stosunkach, a także psychologowie, socjologowie czy osoby pracujące w poradniach przedmałżeńskich. Tego, jak tworzyć udane małżeństwo, można się uczyć. Pomocne, a może nawet najbardziej potrzebne, są „lekcje", które zdobywa się w ciągu życia na podstawie przeżytych albo dostrzeżonych i ocenionych przez siebie sytuacji. Przygotowanie do małżeństwa jest potrzebne, a nawet konieczne, [Fromm, 1997].

Mit o tym, że po ślubie wszystko się zmieni, nawet popularne przysłowie głosi „jak się ożeni, to się odmieni".

Wiara w to, iż małżeństwo przyniesie magiczną zmianę, jest najbardziej błędna ze wszystkich wyżej wymienionych mitów. Bazuje ona na założeniu, że czas rozwiąże każdy występujący w związku problem, a współmałżonek po ślubie całkowicie się zmieni. W tym micie występuje założenie, iż sam fakt zawarcia związku małżeńskiego, sam fakt złożenia przysięgi małżeńskiej wpływa magicznie na relację między dwojgiem ludzi. Tak jednak nie jest. Czas nie pracuje dla tych, którzy tego czasu nie wykorzystują. Jeśli ktoś wierzy, iż czas rozwiąże małżeńskie problemy, albo że problemy istniejące jeszcze przed ślubem znikną po jego zawarciu, jest w błędzie. Są tacy, którzy wprost twierdzą, iż po ślubie wiele się może zmienić, ale tylko na gorsze. **Czas ma moc leczenia ran, ale nie ma mocy rozwiązywania problemów – musimy je rozwiązywać sami.** Wiara w to, iż po ślubie będzie inaczej,

jest również fałszywa. Ślub nie jest magicznym zaklęciem na to, żeby między dwojgiem ludzi było wspaniale. To jak będzie, zależy tylko od nich, od ich pracy, otwartości, od ich charakterów. Żadne czary tu nie pomogą. Żywienie ufności, że coś po ślubie się zmieni bez naszej pracy, jest naiwne, tym bardziej, że bardzo wielu rzeczy para uczy się jeszcze przed ślubem. To, jakie wypracuje wzory zachowania wobec siebie, i sposoby rozwiązywania problemów, wejdzie razem z nią w jej małżeństwo. Jeśli dwoje ludzi nie szanuje się przed ślubem, albo jeśli przed ślubem niemal non stop się kłócą, to nie można oczekiwać, iż nagle po zawarciu małżeństwa problemy te znikną, jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki.

Mit o tym, że odmienne poglądy i brak zgody w małżeństwie działa na nie wyłącznie destrukcyjnie.

Jeśli ktoś wierzy, iż różnica zdań w małżeństwie oznacza, że jest to złe małżeństwo, ten wierzy w mit harmonii mówiący, że między osobami, które się kochają, nie powinno być różnicy zadań. Jest to wiara bardzo złudna. Może bowiem nie pozwolić na to, by stanąć twarzą w twarz z problemami w sytuacji różnicy zdań. Może także uniemożliwić rozwiązywanie konfliktów. A to, że konflikty występują i będą występować, nawet wśród najbardziej kochających się par, jest oczywiste i pewne; ba, pary w których nie ma konfliktów należałoby poddać kwarantannie. W każdym związku międzyludzkim, nawet najbardziej zgodnym, zdarzają się różnice zdań i konflikty, a dobrze przeżyte i przedyskutowane, nie tylko nie wpływają destrukcyjnie na związek, ale umacniają go i czynią coraz bardziej udanym.

Mit, mówiący o tym, że współmałżonek powinien odczytywać nasze myśli, pragnienia i uczucia. Mit ten bez wątpienia może skutecznie stanąć na drodze do szczęśliwego małżeństwa. W grę wchodzą tu takie przekonania: „Jeśli mnie kochasz, powinieneś wiedzieć, czego od ciebie oczekuję" lub „Powinieneś wiedzieć, czego pragnę, bez mówienia ci o tym".

Niestety, (a może właśnie na szczęście) nie potrafimy czytać w myślach innych osób, nawet naszego współmałżonka. Z tego właśnie względu powinniśmy mówić o tym co czujemy, co myślimy, czego oczekujemy od niego. W taki sposób mamy ogromne szanse nie tylko na to, że nasze

prośby czy pragnienia zostaną spełnione, ale także na to, że będziemy budować coraz szczęśliwsze, bo coraz lepiej komunikujące się i rozumiejące się małżeństwo.

Mitem jest przekonanie, że w małżeństwie można, a nawet powinno się osiągnąć seksualną perfekcję. Zawierzenie temu mitowi może cieniem może położyć się na małżeństwie. Wiara w ten mit przejawia się takim pojmowaniem sprawy, jak: „Tylko współżycie seksualne w jeden określony sposób jest najlepsze". Należy jednak pamiętać, że współżycie seksualne nie jest oderwane od innych aspektów życia rodzinnego. W przytoczonych wcześniej badaniach sfera udanego życia seksualnego znajduje się daleko w tyle za udanym życiem rodzinnym.

Ostatnim mitem – mylnym przekonaniem – jest twierdzenie, iż mężczyźni i kobiety różnią się od siebie zasadniczo, tak jakby pochodzili z różnych planet. Wiara w ten mit prowadzi do przekonania, że: „Kobiety i mężczyźni nigdy się wzajemnie nie zrozumieją" czy „Kobiety i mężczyźni nie mają wspólnego języka". To przekonanie jest o tyle niebezpieczne, że wiara w nie może zniechęcić do poszukiwania rozwiązań. Jeśli przyjmiemy, iż obie płcie bardzo się od siebie różnią, to należałoby wówczas przyjąć, iż jakiekolwiek porozumienie nie ma najmniejszych szans. Przyjęcie tego założenia może prowadzić do swego rodzaju wartościowania. Jeśli bowiem przyjmujemy, iż mężczyźni i kobiety całkowicie się od siebie różnią, to należy przyjąć, iż ktoś jest lepszy, a ktoś gorszy. Z kolei przyjęcie takiego toku myślenia na pewno nie wpływa pozytywnie na rozwiązywanie wszelkich problemów między osobami przeciwnych płci. Można natomiast, a nawet powinno się przyjąć, iż faktycznie obie płcie się różnią, ale w tym tkwi urok i życia małżeńskiego, i życia w ogóle. Takie podejście pozwoli o wiele bardziej cieszyć się małżeństwem, małżonkiem i życiem. Wychodząc z takiego założenia, przyjmujemy, iż mężczyźni i kobiety różnią się od siebie, ale są sobie równi. Przyjmujemy, że istniejące między płciami różnice są po to, by się wzajemnie ubogacać, a nie męczyć. Wynika z tego, że kłótnie i konflikty mogą zostać zażegnane, że można się porozumieć, a nawet ubogacić sobą, ale pod warunkiem, że się tego chce.

Rzecz charakterystyczna, że wiele różnorodnych mitów stanowi mieszaninę niewspółmiernych skal wartości, należących do tradycji i nowoczesności. Z tej racji stanowią one obszar dysharmonii aksjologiczno-kulturowej o relatywnie dużej sile trwałości. Często przypomina to próbę kurczowego trzymania się własnej – coraz bardziej zanikającej – tożsamości, której już nie sposób określić jednoznacznie.

Miłość robi odkrycia,
rozpusta wynalazki
Hugo D. Steinhaus

III

FUNKCJONOWANIE
wartości w ponowoczesnym świecie

Kontrowersje wokół pojęcia ponowoczesności i jej przejawów

Obecnie toczą się wyraźne spory wokół rozumienia i zakresu takich pojęć jak nowoczesność, modernizacja i ponowoczesność*.

Liczni badacze są zdania, że mniej więcej od lat 60. XX wieku można mówić o końcu ery industrialnej; wówczas też datują nową epokę, na określenie której przyjmują kilka różnych nazw. Najczęściej używanym terminem bywa „epoka postindustrialna", „epoka informacji", „społeczeństwo informacyjne" (Fukuyama, Toffler, Castels), „ponowoczesność" (Bauman), „późna nowoczesność" (Giddens), „społeczeństwo postmodernizacyjne" (Noble), „społeczeństwo trzeciej fali" (Toffler). Teorie społeczeństwa industrialnego stanowiły do pewnego czasu najbardziej typową ramę dla opisu nowych stosunków produkcji i rozszerzających się ich społeczno-kulturowych reperkusji [zob. Slany, 2002: 23 i n.].

Określenie ponowoczesność nie jest pojęciem satysfakcjonującym wszystkich zajmujących się współczesnymi przemianami ogólnospołecznymi. Problem głównie polega na tym, że przedrostek „post" w tym przypadku oznacza „inny niż do tej pory", przebiegający według innych zasad, reguł i wzorów. Jeśli będziemy konsekwentni, to musimy (co już niektórzy

---

* Problemu „ponowoczesności" nie da się omówić w jednym rozdziale. Na jego temat istnieje już bogata i kontrowersyjna literatura, po którą czytelnik może sięgnąć. W niniejszym rozdziale zaprezentowane zostaną jedynie wybrane aspekty ponowoczesności, które w określony sposób oddziaływują na dotychczasowy system aksjonormatywny związany z różnymi wzorami życia małżeńsko-rodzinnego.

czynią) mówić o postrodzinnej rodzinie, postmoralności, postseksualnej prokreacji, postnormalności, posttożsamości itp.

Logiczny i merytoryczny ład w gąszczu tych pojęć usiłuje wprowadzić Piotr Sztompka [2002: 557 i n.] dokonując wyraźnego, krytycznego rozróżnienia pomiędzy „nowoczesnością", „późną nowoczesnością" a „ponowoczesnością". Stwierdza on, że różni autorzy prezentują różne diagnozy. W rezultacie pojawia się jednak obszar pewnej zgody co do cech najważniejszych. Podsumowuje je pod koniec XX wieku brytyjski autor hinduskiego pochodzenia Krishan Kumar. Połączył on wątki podkreślane przez Comte'a czy Webera z ideami Parsonsa i socjologów współczesnych. W jego ujęciu swoistość nowoczesności tworzy pięć fundamentalnych zasad.

Po pierwsze – zasada **indywidualizmu**. Jednostka zostaje uwolniona od narzuconych więzi grupowych i uzależnień, obdarzona niezbywalnymi prawami nie tylko jako obywatel, członek społeczeństwa, ale jako osoba ludzka, sama decyduje o kształcie swojej biografii, a także sama ponosi odpowiedzialność za swoje sukcesy czy porażki.

Po drugie – zasada **dyferencjacji**, czyli zróżnicowania i wielości opcji we wszystkich dziedzinach życia. Dotyczy to przede wszystkim pracy, gdzie konieczna jest ogromna specjalizacja, zróżnicowanie zawodów wymagających odmiennych umiejętności, kompetencji, wykształcenia. Bezprecedensowa mnogość opcji występuje również w sferze konsumpcji, gdzie możliwości wyboru towarów czy usług są niemal nieograniczone.

Zasada dyferencjacji jest logicznym dopełnieniem zasady indywidualizmu. Opisuje to samo, ale z innej strony – nie od strony jednostki, lecz społecznego kontekstu, w którym przychodzi jej żyć i działać. Egzystencjalna sytuacja człowieka nowoczesnego, opisana łącznie przez obie zasady, przynosi jednostce wolność, autonomię, bogate szanse życiowe, za cenę jednak ciągłej konieczności podejmowania decyzji, wyborów i ponoszenia za nie pełnej odpowiedzialności.

Zasada trzecia to **racjonalność**: apoteoza rozumu, rozwagi, kalkulacji, obiektywności, efektywności. Dotyczy to przede wszystkim funkcjonowania organizacji i instytucji. Wyraża się to także w legalnej legitymizacji wszelkich organizacji i instytucji, a także rygorystycznym przestrzeganiu prawnych reguł i procedur („rządach prawa").

Zasada czwarta to **ekonomizm**. Wskazuje na rodzaj aktywności, która przenika całe życie społeczne w formacji nowoczesnej i nadaje swoisty ton temu typowi społecznemu. Wystarczy wyjść na ulicę nowoczesnego miasta i zastanowić się, co ludzie robią najczęściej. Nie ulega wątpliwości, że dwie rzeczy: pracują i kupują. Większość ich życia upływa w kręgu ekonomii, na produkcji i konsumpcji. Wątkiem głównym – przedmiotem aspiracji, tematem konwersacji, obiektem interakcji i transakcji – są towary i pieniądze. A wartość jednostki często mierzy się tym, jaką ilość dóbr i pieniędzy zdoła zgromadzić, zanim umrze. Położenie tak mocnego akcentu na ekonomię jest niewątpliwą osobliwością społeczeństwa nowoczesnego.

Zasada piąta to **ekspansywność**. Nowoczesna formuła życia społecznego ma tendencję do rozszerzania się w przestrzeni. Od swoich narodzin w zachodnio-północnej Europie ogarnęła dzisiaj większość świata. Określamy to jako proces globalizacji, który będzie przedmiotem osobnej analizy. Jednak ekspansja nowoczesności biegnie nie tylko wszerz, ale i w głąb. Penetruje ona wszelkie dziedziny życia: przekształca gusty, obyczaje, wzory moralne, style artystyczne, kulturę masową. Tworzy nowe formy życia rodzinnego, kształtuje edukację, formy rekreacji i rozrywki [Sztompka, 2002: 557 i n.].

Zarówno realia nowoczesności, jak i naszkicowany tu powyżej niezwykle skrótowo jej obraz, spotykają się z licznymi głosami krytyki prowadzonej z różnych stanowisk i pozycji [zob. szerzej Sztompka, 2002: 567 i n.]. Przede wszystkim nadal otwarta i niejasna pozostaje kwestia, co po nowoczesności? W tym zakresie istnieją różne koncepcje i wizje. W odpowiedzi na to pytanie Piotr Sztompka zwraca uwagę, że przyszłość nie oznacza ani prostej kontynuacji teraźniejszości, ani powrotu ku przeszłości, ale raczej **przezwyciężenie i przeszłości, i teraźniejszości**, fundamentalną, jakościową zmianę, radykalną nowość. W jednej swojej odmianie koncepcja przyszłych losów nowoczesności nawiązuje wprost do twórców dialektyki: Wilhelma Hegla i Karola Marksa. W triumfalistycznej atmosferze lat 90. XX wieku, po upadku systemu komunistycznego w ZSRR i krajach Europy Wschodniej, pojawia się idea **„końca historii"**. Amerykański intelektualista Francis Fukuyama twierdzi, że zakończyła się długa epoka konfliktów, walk, wojen i rewolucji w imię rozbieżnych ideologii (co stanowiło dotąd główny wątek historii), a zwycięstwo demokracji w skali światowej oznacza jakościową zmianę polityki opartej odtąd na kon-

sensie i zmierzającej w stronę lepszego rozwiązywania życiowych problemów ludzkości. Ciekawe, że czerpanie inspiracji od Hegla czy Marksa jakoś nieuchronnie prowadzi do zbudowania kolejnej utopii. Wkrótce po głośnej publikacji Fukuyamy wybuchły walki etniczne i religijne na Bałkanach, w republikach poradzieckich, nasiliła się ofensywa fundamentalistycznego islamu itp. Ani **„końca ideologii"** – co zwiastował już w latach 60. XX wieku Daniel Bell, ani **„końca historii"** w sensie Fukuyamy nie doświadczamy.

Inny charakter ma druga koncepcja, wywodząca się ze schematu dialektycznego, a mianowicie **postmodernizm**, czy w spolszczeniu wprowadzonym przez Zygmunta Baumana – **ponowoczesność**. Oznacza ona radykalne zerwanie ciągłości historycznej, pojawianie się nowej jakości społecznej. Zaprzecza się w ogóle istnieniu prawidłowości historycznych i społecznych, które dałyby się ująć w prawa. To, co się dzieje wokół nas, jest jeszcze czymś więcej niż przezwyciężeniem przeszłości, bo nie ma z przeszłością w ogóle systematycznego związku, jest stanem *sui generis*. Jego opisaniu poświęcają postmoderniści większość swoich rozważań, podkreślając zwłaszcza takie cechy, jak: dekonstrukcję i „implozję" tradycyjnych hierarchii społecznych – klasowych, ekonomicznych, rasowych, seksualnych itp., pełną dominację przedmiotów i dóbr konsumpcyjnych nad ludźmi i ostateczną zatratę podmiotowości, wyparcie stosunków międzyludzkich przez „symulacje", zastąpienie kultury domeną „hiperrzeczywistości", w której panuje obraz, spektakl, wizja, gra znaków i w efekcie chaos wrażeń i fantazji [Sztompka, 2002: 576].

Jak z powyższych powołań wynika, są różne sposoby rozumienia ponowoczesności. Wydaje się jednak, że to właśnie określenie, zaproponowane przez Baumana zyskało największą popularność i w każdym sposobie jego rozumienia zawiera treści niezwykle użyteczne do analizy problematyki związanej z funkcjonowaniem rodziny oraz innych mikrostruktur społecznych, wobec których nie zamierzamy ani budować, ani odkrywać dalekosiężnych wniosków o charakterze prognostycznym, lecz tylko stawiać socjologiczną diagnozę istniejącego stanu rzeczy. Pozostaniemy nadal przy tym określeniu stosując po prostu „brzytwę" Ockhama (1285-1349), który zaproponował następującą regułę jako podstawę teoretyzowania. „Bytów nie należy mnożyć ponad konieczność". Jeśli można np. wyjaśnić dane zja-

wisko jedną przyczyną, nie należy wprowadzać innych, tylko należy je „ściąć brzytwą"[za: Teichman, 2002: 63].

Jeśli jednak pozostaniemy przy baumanowskiej koncepcji ponowoczesności, to musimy podkreślić, że spotyka się ona również z licznymi krytycznymi opiniami, których nie można pomijać.

Ryszard Legutko krytykuje Zygmunta Baumana za enigmatyczność, trudność w egzemplifikacji, niedookreśloność przedmiotu dyskursu; pisze: „autor – choć z profesji, przypomnijmy, socjolog – nie stąpa bynajmniej po twardym gruncie socjologicznym, ale raczej porusza się w świecie ulotnych skojarzeń i ogólnych refleksji nad wszystkim" [Legutko, 1996: 128 i n.].

Z twierdzeniami tymi można się częściowo zgodzić. Trudno czasem zoperacjonalizować i poddać systematycznej analizie zjawiska oraz modele opisywane i tłumaczone w pracach Baumana. Często posługuje się on metaforami, które można zrozumieć, ale nie sposób przełożyć ich na jasne kategorie badawcze. Oprócz tego można zauważyć, iż modele te nie spełniają wymogów spójności oraz komplementarności. Uniemożliwia to opis i zrozumienie całej złożoności zjawisk, których dotyczą.

Należy jednak pamiętać, że Bauman jest przede wszystkim uczonym, który porusza się na różnych poziomach abstrakcji. Uważny czytelnik potrafi znaleźć w gąszczu „ogólnych refleksji nad wszystkim" konkretne przykłady i dowody. Wywody filozofa nie muszą być, jak tego wymagają reguły badań empirycznych w socjologii czy przykładowo również psychologii, reprezentatywne. Tym mogą się zająć inni badacze, przede wszystkim terenowi, zorientowani empirycznie.

Motyw „ulotnych skojarzeń" występuje w kulturze współczesnej pod pojęciem „fragmentaryzacja" również u innych współczesnych myślicieli próbujących opisać świat współczesny. Nietrudno zauważyć, że próby całościowego ujęcia świata w jednorodną, spójną teorię kończą się niepowodzeniem, błędami zbytniej ogólności, niedopasowaniem świata rzeczywistego do terminów naukowych, sprzecznościami wewnętrznymi, wyjątkami, które zamiast potwierdzać regułę, przyczyniają się do jej obalenia, do zmiany paradygmatu. Zygmunt Bauman podkreśla w udzielanych wywiadach równocześnie historyczność i zakorzenienie swoich przemyśleń we współczesności.

Bauman nie jest myślicielem dogmatycznym, jego przemyśleń nie należy traktować jako bezdyskusyjnego objawienia, tylko jako przedmiot do zastanowienia się, wysnucia własnych refleksji. Motyw płodności teorii podkreślany jest wielokrotnie w wywiadach, jak również zawarty jest w postulatach szeroko rozumianej idei ponowoczesnej. (Przekornie można również dodać, że świat nasz jest na tyle różnorodny, że zawsze można odnaleźć empiryczny odpowiednik refleksji ogólnej.) Wątki zawarte w pismach Zygmunta Baumana do pewnego stopnia można przełożyć na język faktów empirycznych, można je odnaleźć w naszej współczesnej cywilizacji i w pewnym stopniu odnieść do sytuacji Polski.

Inny krytyk koncepcji Baumana Robert Marszałek pisze: „obawiam się, czy aby socjolog ponowoczesny nie nadużywa naszej łatwowierności i nie proponuje nam wizji imponującej wprawdzie, ale poczętej w jego umyśle i poza pewnymi empirycznymi zastosowaniami niemającej nic wspólnego z rzeczywistym ruchem rzeczy samej?" [Marszałek, 1996: 23].

Marszałek stwierdza, że nie da się odróżnić nowoczesności od ponowoczesności i dodaje, że pierwsza była pozbawiona projektu totalnego czy też idei projektu globalnego, regulującego na długi czas życie ogromnej organizacji państwowej. Jednak nie chodzi tu tak naprawdę o realnie istniejący i zatwierdzony przez wszystkich całościowy projekt, ale ideę postępu i modernizacji, leżącą u podstaw wszystkich planów oraz zamierzeń.

Zauważa on również, że nasze czasy też obfitują w plany np. pełnej racjonalności i projekty życia. Jednak nie dostrzega przy tym małej skali tychże usiłowań i lękliwości w ich realizacji, wynikającej z faktu, że zabiegi te często nie są skierowane w daleką przyszłość, ale raczej w przeszłość, aby zminimalizować szkody dawniej poczynione. Projekty ponowoczesne, o których pisze Bauman, nie są poparte ideą postępu i dziejową koniecznością zmian. Wyznaczają jedynie jedną z możliwych dróg, która i tak do końca nie wiadomo, dokąd zaprowadzi i czy w ogóle gdzieś prowadzi.

Zaletą twórczości Baumana jest sprawność, z jaką nawiązuje czy też polemizuje z innymi myślicielami naszego pokolenia. Jego prace wymagają głębszego zastanowienia, szczególnie te krytyczne dotyczące także uwag natury moralnej.

Jest on bardziej pejzażystą niż eksperymentatorem, dlatego w opisie współczesności podkreśla różnorodność, niejednoznaczność, płynność. Marek Ziółkowski zalicza Zygmunta Baumana do myślicieli, którzy przedstawiają rzeczywistość „zwykle w sposób raczej przerysowany a przy tym eseistyczny, co jest o tyle zrozumiałe, że starają się oni wychwycić różne, często dopiero rodzące się procesy i tendencje" [Ziółkowski, 2000: 40].

Nasza rzeczywistość charakteryzuje się ogromnym zróżnicowaniem. Żyjemy w świecie, który jest sfragmentaryzowany, negocjujący wartości, świadomy, że plany i projekty całościowe nie muszą się powieść i niekoniecznie prowadzą do świata dobrego. Żyjemy w świecie, w którym brak wizji całościowej, spójnej, kontynuowanej, nie ma też uprawomocnienia takich wizji. Zwykli ludzie chcą po prostu, żeby było lepiej, nie wiadomo jak, a właściwie, wszystko jedno jak.

Nasz świat jest również różnorodny, mamy dostęp do wielu kultur, media zapewniają nam informacje o wydarzeniach z całego świata. Widzimy również postępujące wykorzenienie ludzi, zanik społeczności lokalnych. Regionalność jest bardziej tworzona niż autentyczna. Autorytety narzekają na zanik wartości ogólnie akceptowanych, na odejście od życia wspólnotowego, na wzrastające siły rynku czy skutki globalizacji w życiu codziennym. Dzisiejszy świat staje się coraz bardziej konsumpcyjny, człowiek postrzegany jest przede wszystkim jako „kupujący" a państwo jako instytucja „nieprzeszkadzająca", której głównym zadaniem jest ułatwić poruszanie się na rynku oraz nie blokowanie działań wytwórców kapitału. Patrząc na ludzi, dostrzegamy, że są wśród nich zarówno zadowoleni z nowego świata, „ponowocześni turyści", jak i „włóczędzy", wykluczeni, przegrani w wyniku nieumiejętności dostosowania się do nowych zasad rynkowych. Projektowanie życia i tożsamości staje się zadaniem, którego wszystkich czynników nie można uwzględnić, dlatego nie tworzymy szczegółowych projektów, tylko powoli działamy, mając nadzieję na budowanie własnej i oryginalnej tożsamości.

Reasumując, pod pojęciem ponowoczesności będziemy rozumieć zbiór możliwości, sytuacji, wzorów zachowania i wartości, które rozwinęły się

w drugiej połowie XX wieku, wprowadzając poważne zmiany w dotychczasowym funkcjonowaniu różnych kategorii struktury społecznej i systemu aksjonormatywnego w skali całego globu.

Szerzej zainteresowanych tymi problemami odsyłam do lektury artykułu Krystyny Slany pt. *Ponowoczesny obraz społecznego świata* [Slany, 2002: 24 i n.].

Autorka zwraca w nim uwagę, że nowe teorie, będące logicznym następstwem koncepcji industrialnych, opisują przeobrażenia przynajmniej na czterech płaszczyznach:

- **technologiczno-informacyjnej** związanej z wiedzą, postępem i nauką (np. Toffler, Castells),
- **ekonomicznej** – nowe sektory gospodarki (sektor usług, nauki i informacji, aktywizacja zawodowa kobiet),
- **społecznej** – nowe ruchy społeczne, rewolucja seksualna i feministyczna, przeobrażenia w małżeństwie i rodzinie, osłabienie więzi społecznej i społecznego zaufania, przejście od kolektywizmu (wspólnotowości) do indywidualizmu,
- **kulturowej** – nowe wartości, normy, prądy i ideologie, tożsamość ponowoczesna, seksualność – przykuwające uwagę Zygmunta Baumana, Manuela Castellsa, Anthony'ego Giddensa czy Michela Foucaulta.

Najbardziej uderzające są zmiany w płaszczyźnie trzeciej i czwartej, i to one najsilniej rozbijają uprzedni porządek świata. W polskiej literaturze przedmiotu wiele uwagi temu aspektowi ponowoczesnych zmian poświęcił m.in. Janusz Mariański. Pojęcie postmodernizacji opisuje współczesne czasy jako niosące niepewność i niejasność. Nie sposób nadążyć za zmianami i złożonością obecnego życia kulturowego i politycznego, pozbawionego niejednokrotnie sensu [Fukuyama, Bauman]. Cały świat i sposoby życia oparte na industrialnych podwalinach zanikają. Pojawiają się natomiast niekończące się reperkusje zastosowań technologii informacyjnej w przemyśle, usługach bankowych, podróżach, transporcie, kontroli społecznej. Tworzy się nowy świat oparty na geopolitycznej równowadze siły, z równoczesnym upadkiem starej politycznej pewności.

Szokują zmiany w systemach wartości oraz przesunięcia ustalonych dotychczas granic moralnych i etycznych. Pogłębiająca się wielość wartości,

norm, wzorów zachowań, prawd nauk i wskazań orientujących przejawia się nie tylko w płaszczyźnie makrostrukturalnej, ale i w wymiarach mikrostrukturalnych, z wymiarem indywidualnym włącznie. Społeczeństwo ponowoczesne opisywane jest przez tak charakterystyczne procesy, jak: dyferencjacja społeczna, deinstytucjonalizacja, pluralizm kulturowy i strukturalna indywidualizacja [za Slany, 2002: 26].

We wszystkich koncepcjach ponowoczesności podkreślane są często tezy, iż postęp techniki i technologii informacyjnej ma szeroko rozumiane konsekwencje dla świata globalnego, ludzi i rodziny. Nowe osiągnięcia ułatwiają życie człowiekowi, redukują wiele uciążliwych prac, wpływają na pojawienie się nowych sposobów życia. Niebezpieczne jednak staje się istnienie zbyt wielu nowych bodźców, idei, prądów, nowych wartości, które daleko odbiegają od tych starych i oswojonych społecznie.

Najwybitniejsi uczeni patrzą na „nowe czasy" z ogromną uwagą. Analizując społeczeństwo, starają się ustalić zarówno pozytywne, jak i negatywne aspekty przemian. Kumulacją takich negatywnych i pozytywnych aspektów jest np. „zinstytucjonalizowana indywidualizacja", której *de facto* ludzie sami nie wybierają, i to oni są przez nowe warunki skazani na indywidualizację. Tragiczny aspekt tej sytuacji polega na tym, że powszechnej indywidualizacji towarzyszy zwykle powszechna utrata tożsamości, trudności w udzieleniu odpowiedzi na pytanie: kim właściwie jestem?

Jak podkreśla Krystyna Slany, **indywidualizacja jest przymusem, chociaż paradoksalnym, kreowania i zarządzania nie tylko własną biografią, ale także więzami i sieciami otaczającymi jednostkę na kolejnych etapach życia, nieustannie dopasowując ją do rynku pracy, systemu edukacyjnego itd.**

Termin „indywidualizacja" powinien być postrzegany jako pewien wyznaczony trend, różnie zaawansowany w różnych obszarach czy środowiskach.

Najsilniejszym prądem w nowoczesnym społeczeństwie staje się etyka samorealizacji i własnych osiągnięć, dążenie do bycia autorem/autorką własnego życia oraz kreowanie jednostkowej tożsamości.

- Przymus prowadzenia życia na własną rękę pojawia się, gdy społeczeństwo jest wysoce zróżnicowane (nowoczesne społeczeństwo

nie integruje osób w swoje systemy funkcjonalne), a bycie zintegrowanym ze społeczeństwem wyraża się tylko poprzez odrębne akty jednostki (jako płacący podatki, kierowcy, konsumenci, wyborcy, pacjenci itd.).

- Życie na własną rękę nie należy tylko do jednostki; przeciwnie, tworzone jest standaryzowane życie, stapiające interes jednostki z interesem zracjonalizowanego społeczeństwa. Normy prawne państwa dobrobytu czynią jednostki (nie grupy) beneficjentami świadczeń, wcielając w ten sposób w życie zasadę, iż ludzie powinni w coraz większym stopniu organizować swoje własne życie. Wszechobecna zasada – aby przeżyć „wyścig szczurów", jednostka musi nieustannie, dzień po dniu być aktywna, twórcza, jeszcze szybsza, wytwarzająca własne idee. Jednostki stają się aktorami, budowniczymi, żonglerami, reżyserami własnych biografii i tożsamości, a także więzi społecznych i relacji z innymi.
- Życie na własną rękę jest całkowicie zależne od instytucji. W miejsce wiążących tradycji pojawiają się instytucjonalne wskazówki, aby organizować nasze życie.
- Życie ma charakter aktywny, jest na aktywność skazane. Życie na własną rękę pociąga za sobą odpowiedzialność za osobiste niepowodzenia, porażki i nieoczekiwane wydarzenia.
- Rezultatem „własnego życia" może być własna porażka. W myśl tej koncepcji kryzysy społeczne (np. bezrobocie strukturalne) mogą zostać przeniesione na barki jednostek jako część ponoszonego ryzyka. Problemy społeczne mogą zostać zamienione na dyspozycje psychologiczne: poczucie winy, niepokoje, konflikty i nerwice.
- Globalizacja biografii wyraża się transnarodowością o wielu lokalizacjach (*multilocal transnationality*). Życie nie jest osiadłe ani przywiązane do jednego miejsca: spędzane jest w podróży, dosłownie i metaforycznie: w samochodach, samolotach, pociągach, przez telefon i internet, wspierane przez mass media. Transnarodowe życie rozciąga się w poprzek granic i toczy się w wielu odrębnych światach. Życie ma charakter globalny, podlega światowym wpływom, wyzwaniom i modom lub wiąże się z obroną przed nimi.

- Odziedziczone przepisy na życie i stereotypy ról przestają funkcjonować. Nikt jednak nie wie, jak osiągnąć harmonię pomiędzy życiem indywidualnym i społecznym.
- Życie na własną rękę ma charakter refleksyjny. *Social reflexion* oznacza przetwarzanie sprzecznych informacji, dialog, negocjację, kompromis. Aktywne zarządzanie jest konieczne do prowadzenia życia w kontekście konfliktowych wymogów i rozległej przestrzeni globalnej niepewności.
- Rozumiane w ten sposób życie na własną rękę jest *radically non-identical life* („antytożsamościowe"). Wcześniej kultura definiowana była przez tradycję, dzisiaj musi być definiowana jako sfera wolności chroniąca każdą grupę jednostek i mająca zdolność produkowania i ochrony swojej własnej indywidualizacji. Kultura jest obszarem, na którym potwierdzamy, że możemy żyć razem, równi, choć różni [za: Slany, 2002: 38 i n.].

Mamy więc tutaj do czynienia z narastającym „szokiem przyszłości, jak obecną sytuację nazywają Alvin Toffler i Piotr Sztompka [2003], który wspomniany „szok" dostrzega w „dziesięciu dylematach XXI wieku". Dodajmy, że wiele tych dylematów wynika z omówionych już wcześniej „niewspółmiernych skal" wartości kultywowanych przez jednostki, grupy i kategorie społeczne.

Dzisiaj nie tylko u nas, ale i na całym świecie przeżywamy wielką transformację.

Mówimy o przejściu do ponowoczesności czy co najmniej późnej nowoczesności. I znów pytamy o przyszłość – w epoce niezwykle przyspieszonych zmian technologicznych, ustrojowych, postępującej globalizacji. Tymczasem przyszłość już jest, trzeba tylko dokładnie się wokół rozejrzeć.

Dzisiejsza socjologia uznaje, że społeczeństwo znajduje się w nieustannym procesie stawania się. W każdym momencie historycznym pojawia się przed nim pewne pole możliwości. Co stanie się w przyszłości, zależy od tego, co ludzie uczynią dzisiaj – przez działania indywidualne, zbiorowe, ruchy społeczne, reformy polityczne, rewolucje. Zakłada się

przy tym, że ludzie tworzący historię otrzymują pole manewru od swoich poprzedników. Naszymi dzisiejszymi działaniami tworzymy z kolei nowe terytoria wyboru dla nas samych w przyszłości i dla naszych następców. Przyjmuje się także, że historia nie jest z góry zdeterminowana, lecz zawiera wachlarz możliwych scenariuszy, co oznacza, że przyszłość jest otwarta. I wreszcie, że występuje tu znaczny stopień indeterminacji, przypadkowości i niepewności. W toku zmian społecznych zdarzają się rzeczy nie do przewidzenia.

Często przy podejmowaniu zbiorowych decyzji, wielka rola przypadła nieprzewidywalnym imponderabiliom: nastroje, emocje, niekiedy dalekie od zimnej racjonalności, na przykład znudzenie, oburzenie, uniesienie się honorem, poczucie godności, obrona tożsamości. Implikacją takiej wizji jest postawa aktywistyczna: „Pozwalaj sobie na marzenia i działaj tak, aby twoje marzenia się spełniły". Nie wystarczy przewidywać, trzeba działać dla przyszłości, konstruować ją.

Jeżeli z takiej perspektywy zadamy pytanie o wyzwania XXI stulecia, to odpowiedź na nie sprowadzi się do rozpoznania pola możliwości działania, jakie występuje we współczesnym świecie, a w obrębie którego otwierają się różne scenariusze przyszłych losów tego świata. Pole to ma pewną fundamentalną właściwość. Jest nią ambiwalencja – niejednoznaczność występujących tendencji i stojących za nimi wartości, a często ich wzajemna przeciwstawność. Dlatego można mówić o dylematach. Efektem są napięcia, antagonizmy, konflikty, a realizacja takiego, a nie innego scenariusza przyszłości zależy od tego, jakie siły społeczne w starciu tych tendencji wygrywają.

Oto główne dylematy przyszłości [za: Sztompka, 2003]:

- **Indywidualizm czy wspólnota?**

Z jednej strony, mamy afirmację jednostki, akcent na jej dobro, indywidualną odpowiedzialność za jej czyny, konkurencję, gotowość do ryzyka, a z drugiej – odczuwamy potrzebę zakorzenienia we wspólnocie, myślenia o sobie i innych za pomocą zaimka „my", posiadamy poczucie więzi społecznej.

- **Globalizacja czy tożsamość lokalna?**

Z jednej strony mamy uniformizację kultury, wiedzy, sztuki, stylu życia, napędzaną rozwojem technologii komunikacyjnych, telekomunikacyjnych,

komputerowych, a z drugiej – dążenie do obrony i zachowania odrębności lokalnych, własnych, swoistych sposobów życia, idei i ideałów.

- **Interesy czy wartości?**

Z jednej strony, mamy instrumentalne i racjonalne, oparte na kalkulacji i wyrachowaniu dążenie do realizacji własnych, egoistycznych interesów i narcystycznych pragnień, z drugiej – mamy świat wyższych i stałych wartości, których realizacja może wymagać uwzględniania dobra innych, a zatem wyrzeczeń, rezygnacji, odłożenia na później własnych gratyfikacji.

- **Społeczeństwo masowe czy jakość życia?**

Z jednej strony, mamy demokratyczny imperatyw, aby wszelkie pożądane przez ludzi dobra były coraz powszechniej dostępne: masowa edukacja, masowa kultura, masowa turystyka, masowa motoryzacja itp., a z drugiej – chcielibyśmy uchronić jakość tych dóbr – osobisty kontakt wykładowcy ze studentem, puste plaże nadmorskie, przejezdne szosy i łatwe do znalezienia parkingi. A to może zapewnić tylko pewien stopień elitaryzmu i ograniczonego dostępu do takich dóbr.

- **Kult nowości czy afirmacja tradycji?**

Z jednej strony, cieszy nas nowość: nowe doświadczenie, rewolucja obyczajowa, nowe gadżety, nowe style w modzie, nowe tony w muzyce, a z drugiej – pragniemy kontynuacji, odnajdujemy ontologiczne bezpieczeństwo w trwałych zwyczajach, obyczajach, sposobach życia, w niezmiennym otoczeniu tych samych przedmiotów czy urządzeń.

- **Dorywcze zajęcia czy życiowa kariera?**

Z jednej strony, coraz częściej traktujemy pracę jako krótkoterminowe, incydentalne zajęcie, które może wymagać zmiany, przekwalifikowania się, szybkiej adaptacji do nowych warunków, a z drugiej – tęsknimy za całościowym projektem życiowym, długoterminową karierą, stałością zatrudnienia, lojalnością ze strony firmy, w której pracujemy.

- **Konsumpcja czy samorealizacja?**

Z jednej strony, fascynuje nas świat produktów, urządzeń, używek, rozrywek. Chcemy jak najwięcej zawłaszczyć, jak najwięcej mieć, a z drugiej – jesteśmy wiecznie niezaspokojeni w pogoni za uciekającą mnogością coraz to nowych pokus i czujemy potrzebę czegoś więcej – samorealizacji w twórczości, wierze religijnej, refleksji intelektualnej, harmonii rodzinnej. Chcemy, jak powiada Erich Fromm, nie tylko „mieć", ale i „być".

- **Kontraktowa intymność czy trwała rodzina?**

Z jednej strony, zachłystujemy się swobodą seksualną, luźnymi związkami intymnymi opartymi tylko na wzajemnej przyjemności „aż do odwołania", nieograniczoną wolnością doboru partnerów, rozdzieleniem seksu i uczucia, a z drugiej – brakuje nam zakorzenienia i oparcia w trwałej, pewnej, ustabilizowanej rodzinie wzajemnie odpowiedzialnych, lojalnych i cieszących się zaufaniem uczestników. Brakuje nam romantycznych uniesień i chodzenia z głową w obłokach.

- **Demokracja w rękach wybranych czy dyskurs publiczny?**

Z jednej strony, chętnie oddajemy nie tylko decyzję, ale i odpowiedzialność wybieranym od czasu do czasu reprezentantom i z satysfakcją zwalamy na elity polityczne winę za wszelkie trudności, a z drugiej – pragnęlibyśmy mieć stały wpływ na wszelkie ważne dla nas sprawy, chcielibyśmy, aby nasz głos był donośny i słyszany, aby nasze zdanie się liczyło.

- **Informacja czy mądrość?**

Z jednej strony, toniemy w nieograniczonym bogactwie coraz łatwiej dostępnych informacji, faktów, danych empirycznych, statystyk, a z drugiej – szukamy mądrości, a więc wizji, sensu, mapy, idei ogólnej, teorii wyjaśniającej.

Ekspansja formacji nowoczesnej, a zwłaszcza jej skrajna artykulacja w fazie tzw. późnej czy wysokiej nowoczesności prowadzi do dominacji takich akcentów, jak: indywidualizm, globalizacja, interesowność, masowość, kult nowości, dorywczość pracy, konsumpcjonizm, kontraktowa intymność,

idea demokracji elitarnej i fetysz informacji. Dominacja tego syndromu to nie jest jednak wcale fatalistyczna konieczność.

Na przeszkodzie do pełnego, jednostronnego zwycięstwa takiego sposobu życia społecznego staje czynnik, który socjologowie określają jako społeczną refleksyjność. Chodzi o to, że ludzie dysponują możliwością świadomej refleksji nad swoją sytuacją i kierunkiem, w jakim zmierza świat. I dzięki temu może się dokonywać zwrot w stronę drugich – wypartych czy zapomnianych – biegunów każdego z wymienionych dylematów, przywrócenie równowagi życia społecznego.

Przyszłość to niekoniecznie to, co już było, tylko tego samego jeszcze więcej – społeczeństwo jeszcze bardziej nowoczesne, nieznośnie nowoczesne, do przesytu nowoczesne. Przyszłość to być może przywrócenie równowagi między różnymi biegunami ludzkiego losu, odwrót od jednostronności i afirmacja całego, wielostronnego bogactwa ludzkiej egzystencji. No i oczywiście pojawienie się nowych dylematów i nowych wyzwań, które dziś leżą poza horyzontem naszej wyobraźni [za: Sztompka, 2003].

Globalizacja jako podłoże ponowoczesności

Idea społeczeństwa globalnego zrodziła się dopiero w drugiej połowie XX wieku, a przejawy procesu globalizacji stały się obecnie dominującym wątkiem teorii socjologicznej. Ukazują się niezliczone publikacje na ten temat [zob. Sztompka, 2002: 582 i n.].

„Pojęcie globalizacji weszło do języka codziennego, nie ma dnia, by politycy, publicyści, dziennikarze nie odwoływali się do globalizacji jako do źródła kłopotów współczesnego świata albo przeciwnie – jako szansy na ich przezwyciężenie. Pojawiły się terminy pokrewne, metaforyczne, zabarwione humorystycznie lub pejoratywnie, które robią wielką karierę w myśleniu potocznym: macdonaldyzacja, cocacolizacja, amerykanizacja, westernizacja, imperializm kulturowy. Na przełomie stuleci w gwałtownych protestach w Seattle, Waszyngtonie, Pradze, Davos, Genui upubliczniła się nowa fala radykalnych ruchów społecznych skierowanych przeciwko globalizacji.

Wszystko to nie jest sprawą mody intelektualnej, mistyfikacji ideologicznych czy nastrojów społecznych, choć oczywiście i takie elementy można odnaleźć. U podstaw fascynacji globalizacją leży jednak realny proces społeczny związany z ekspansywnym rozwojem nowoczesnej formacji społecznej. Nowoczesność – jak twierdzi Anthony Giddens – z samej swojej istoty globalizuje się. (...)

Jednym z pierwszych, którzy podjęli problematykę globalizacji, był amerykański socjolog Roland Robertson. Definiuje on ją jako „zbiór procesów, które czynią świat społeczny jednym". W jakim sensie jednym? (...)

Po pierwsze, nowoczesne technologie oplatają świat siecią połączeń komunikacyjnych i telekomunikacyjnych, a najbardziej wyrazistym tego prze-

jawem staje się komputerowa „sieć ogólnoświatowa", Internet. Wystarczy rzucić okiem na mapy linii lotniczych albo schematy łączy internetowych, aby zdać sobie sprawę, jak gęsty jest ten splot kanałów, którymi przemieszczają się po całym świecie ludzie, informacje, obrazy. Technologia telewizyjna i radiowa umożliwia ogromnym masom rozproszonym po świecie równoczesne, wirtualne uczestnictwo w tych samych „globalnych zdarzeniach". (...) W tym sensie sprawdza się przepowiednia kanadyjskiego teoretyka mediów Marshalla McLuhana, że świat zmienia się w **„globalną wioskę"**.

Po drugie, społeczności ludzkie stają się coraz mocniej powiązane rozbudowaną siecią zależności ekonomicznych, finansowych, politycznych, strategicznych, kulturalnych. Zdarzenia w jednej części świata wywierają natychmiastowy wpływ na to, co dzieje się w krajach najbardziej odległych. Krach na giełdzie w Hong Kongu odbija się echem w kantorach w Warszawie. (...) Muzyka rybaków karaibskich, *via* nowojorskie wytwórnie płytowe, trafia do dyskotek w Radomiu. Minihulajnogi czy buty na koturnach pojawiają się niemal równocześnie w sklepach Berlina, Mediolanu, Londynu i Łomży.

Po trzecie, pojawiają się nowe formy organizacji ekonomicznych, politycznych, kulturalnych, o charakterze ponadnarodowym, oderwane od jakiegokolwiek konkretnego kraju czy państwa. Najbardziej oczywistym przykładem są wielkie korporacje przemysłowe, banki, firmy handlowe, które istnieją już w czysto międzynarodowej przestrzeni: Coca-Cola, McDonald's, Carrefour, General Motors, Citibank itp. Skala ich operacji przekracza rozmiary ekonomii niejednego państwa. (...) Niestety, globalizują się także organizacje przestępcze, z przemytem narkotyków i handlem tzw. żywym towarem na czele.

Po czwarte, powstają całe kategorie społeczne, których życie i praca odrywają się zupełnie od konkretnego miejsca. Kiedyś byli to tylko dyplomaci, dzisiaj dołączyło środowisko biznesu, menedżerowie, finansiści, personel lotniczy, zawodowi sportowcy, artyści, w pewnym stopniu naukowcy. Nieustannie zmieniają oni miejsce pobytu, krążą po świecie, spędzają sporo życia w hotelach, mają biura i mieszkania w wielu metropoliach, nie wysiadają z transkontynentalnych samolotów. Na wielkich lotniskach przygotowane są dla nich sale konferencyjne, by mogli się spotkać i załatwić interesy, nie jadąc do miasta. Niedawno w związku z uruchomieniem nowej

trasy lotniczej z Nowego Jorku do Tokio przez Biegun Północny, pojawił się problem wzmożonej radiacji nad biegunem, która może być groźna dla zdrowia pasażerów, przemierzających tę trasę częściej niż trzy razy w tygodniu.

Efektem tego rodzaju zmian staje się postępująca **uniformizacja** świata. (...) Typowe demokratyczne instytucje i formy życia politycznego: parlamenty, wybory, kampanie, aktywna opinia publiczna itp., są dziś takie same w większości krajów świata" [Sztompka, 2002: 583-584].

Homogenizacja obejmuje także kulturę. Najpierw atakuje jej trzon, to znaczy język. Coraz bardziej intensywne i powszechne kontakty ponadnarodowe wymagają wspólnego języka. Idea esperanto czy innych języków sztucznych nie przyjęła się. Światowym narzędziem komunikowania stał się język angielski, którego kariera międzynarodowa rozpoczęła się w środowisku pilotów i kontrolerów ruchu powietrznego, przechodząc do turystyki, nauki, techniki, programowania komputerowego, biznesu itp. Dzisiaj znajomość angielskiego stała się powszechnym wymogiem edukacyjnym, a wiele krajów bywa praktycznie dwujęzycznymi (Skandynawia, Holandia). Ujednolica się ogromnie kultura materialna i dziedzina konsumpcji, moda, styl życia.

„Psychologiczny refleks tych wszystkich zjawisk w świadomości zbiorowej jest ambiwalentny. Ludzie zaczynają coraz częściej myśleć w kategoriach wspólnego losu, wspólnych zagrożeń czy nadziei. Kategoria »my« rozszerza się poza ramy wspólnoty lokalnej i państwa narodowego. Pojawia się **tożsamość regionalna** – np. »my Europejczycy«, a także zalążki rzeczywistej **solidarności światowej**. Najmocniejszym tego wyrazem jest idea praw człowieka, o zasięgu uniwersalnym, nie ograniczonym – jak prawa polityczne – do obywateli jakiegoś kraju, lub – jak prawa społeczne – do klas i grup upośledzonych" [za: Sztompka, 2002: 584-585].

Dla naszych rozważań najistotniejsze znaczenie posiada globalizacja kultury oraz globalizacja konsumpcji. Ten podział ma charakter czysto analityczny i z punktu widzenia globalnego czy uniwersalnego jest podziałem sztucznym. Można bowiem mówić o „konsumpcji kultury". To, co i jak się konsumuje, mieści się również w zakresie kultury. Dla celów czysto analitycznych związanych z przemianami sfery aksjonormatywnej zostańmy przy

powyższym podziale. Globalizację szeroko rozumianej kultury zaprezentujemy w podziale na kulturę w rozumieniu tradycyjnym i konsumpcję.

Jak słusznie zauważa Krystyna Slany [2002: 42] „badacze analizujący fenomen globalizacji podkreślają, że jest ona głównym mechanizmem współczesnej zmiany systemu wartości", mimo że najczęściej i najsilniej eksponuje się jej ekonomiczne znaczenie. Niektórzy z nich używają nawet terminu „westernizacja" jako odpowiednika czy wyznacznika zakresu globalizacji, inni natomiast mówią wprost o „amerykanizacji". Zjawisko to w sposób klarowny sugestywny i wyczerpujący opisuje oraz wyjaśnia Piotr Sztompka [2002: 591 i n.]. Pisze on m.in.:

> *De facto* jednak dominuje ekspansja kultury najbardziej rozwiniętych krajów Zachodu, a zwłaszcza kultury amerykańskiej. Dlaczego? Tutaj trzeba wrócić do mechanizmów globalizacji ekonomicznej. O kierunku przepływu kulturowego decyduje siła ekonomiczna. W dziedzinie mediów, to w USA produkuje się najwięcej filmów, seriali telewizyjnych, programów rozrywkowych, sprzedawanych następnie czy licencjonowanych do innych krajów. To w USA powstają globalne stacje informacyjne typu CNN czy globalne gazety typu „IHT".

„A do tego Stany Zjednoczone dysponują największymi możliwościami marketingowymi dla swoich produktów tego rodzaju. W dziedzinie turystyki, podróżują po świecie głównie mieszkańcy krajów najbardziej rozwiniętych, którzy dysponują nadwyżkami dochodu i samymi sobą, swoim zachowaniem, ubiorem itp. demonstrują wzory kultury zachodniej. Lokalni przedsiębiorcy branży turystycznej ze względów komercyjnych starają się sprostać nawykom i upodobaniom przybyszów, ulegają swoistej **„akulturacji antycypującej"**: stawiają budki z hamburgerami, meblują hotele tak samo jak w Kalifornii, budują baseny z barami, blokujące dostęp do morza i naturalnej plaży itp. Wreszcie, określone wzory kulturowe są narzucane przez urządzenia i produkty, od samochodu niosącego cały ogromny kompleks kultury samochodowej, po komputer i kulturę Internetu. Ale dotyczy to i ubrań, i produktów spożywczych, i gadżetów domowych, i wielu innych rzeczy. Dobra te, przemycające w sobie treści kulturowe, rozpowszechniają

się z krajów o najbardziej innowacyjnym przemyśle i najbardziej masowej produkcji. Ford model T, hamburger McDonalda, komputer IBM, coca-cola, dżinsy Levi-Straussa, telewizor – to wszystko zaczęło się w Ameryce. A dobra te, same w sobie użyteczne i atrakcyjne, mają jeszcze wsparcie potężnej machiny marketingowej i reklamowej. I w ten sposób, tymi trzema drogami, kraje najsilniejsze ekonomicznie eksportują na cały świat swoją kulturę.

Proces ten, podobnie jak dawne podboje, wywołuje dwojakie reakcje. Pojawia się silna fala krytyki, która wskazuje, że komercjalizacja, umasowienie i uniformizacja kultury w skali globalnej prowadzą nie tylko do degradacji całego bogactwa kultur lokalnych, ale także do obniżenia jakości treści kulturowych, sprowadzenia ich do najniższego wspólnego mianownika, schlebiania najbardziej prymitywnym gustom. Rezultatem ma być „antykultura" czy „nowe barbarzyństwo". Pojawiają się ruchy społeczne, stowarzyszenia, inicjatywy obywatelskie, a nawet programy polityczne i projekty legislacyjne w obronie folkloru, własnej tradycji, języka czy dialektu. Jest jednak i odmienna reakcja. Nadzieja modernizacji i doścignięcia krajów najbardziej rozwiniętych prowadzi do gotowości przyjęcia zachodnich wzorów kulturowych jako symboli awansu czy emancypacji. Wiąże się to z bezkrytyczną idealizacją takich wzorów i ich masowym naśladownictwem. Taka swoista fetyszyzacja Europy lub Zachodu, typowa w krajach realnego socjalizmu, była efektem masowego dążenia do „ucieczki z Azji", z uścisku wielkiego wschodniego sąsiada. Poza niewydolnością ekonomiczną, zgubę systemu komunistycznego przyniosła infiltracja i „efekt demonstracji" zachodniej kultury konsumpcyjnej. Kiedy w Moskwie otwarto restaurację McDonalda, dla losów ZSRR było to równie złowieszcze jak *pieriestrojka* Gorbaczowa [Sztompka, 2002: 591-592].

Dyspersja wartości i makdonaldyzacja kultury

Coraz częściej słyszymy i sami dostrzegamy iż współczesne społeczeństwo stanowi nową jakość. Już nie jest to społeczeństwo o charakterze przemysłowym; produkcja nie wyznacza tak jak kiedyś zasad rządzących gospodarką, życiem społecznym – jej miejsce zajmuje konsumpcja. To ona staje się wyznacznikiem ponowoczesnego społeczeństwa. To jej poziom ma wpływ na gospodarkę, ba nawet na charakter ludzkiego życia. Konsumujemy nie tylko artykuły spożywcze, konsumujemy każdą rzecz, której używamy, konsumujemy też najróżnorodniejsze usługi a także coraz częściej obrazy zewsząd płynące. Pojawia się więcej miejsc i sposobów ułatwiających konsumpcję. George Ritzer nazywa je nowymi środkami konsumpcji i zalicza do nich: bary szybkich dań, sklepy dyskontowe, sklepy specjalistyczne, katalogi sprzedaży wysyłkowej, kasyna, statki wycieczkowe, obiekty sportowe oraz, a może przede wszystkim – centra handlowe.

Coraz częściej wchodzimy w kontakty z rzeczami, a nie z ludźmi. W drugiej osobie zazwyczaj interesuje nas pełniona przez nią funkcja, a nie sama osoba. Kontakty zarówno z ludźmi, jak i z rzeczami nabierają charakteru przejściowego. Według Alvina Tofflera [1998] stajemy się społeczeństwem wyrzucającym rzeczy. W pewnym stopniu wymusza to na nas agresywnie reklamowany napływ nowości – wszystko wymieniamy na nowsze modele, aby łatwiej nam się żyło, pracowało, aby zaoszczędzony czas można przeznaczyć na konsumowanie wszystkiego co nas otacza.

Świat ponowoczesny charakteryzuje również niepewność – niepewność jutra – nie tyle, że następnego dnia świata nie będzie, ale nie wiadomo jak

będzie wyglądał – niepewność struktur społecznych. Życie składa się z epizodów występujących obok siebie, które coraz częściej jednak nie mają ze sobą wiele wspólnego.

Stajemy się turystami wyruszającymi w każdą podróż z nadzieją, że dostarczy ona niezapomnianych przeżyć. Stajemy się, używając określenia Zygmunta Baumana [1995] *zbieraczami wrażeń*. Nie liczy się cel, ale droga do niego prowadząca, bo to ona dostarcza przeżyć, które kończą się wraz z realizacją celu. Wynikiem zbierania kolejnych przeżyć jest rosnąca konsumpcja.

Okres ponowoczesności odbiera poczucie stabilizacji wielością możliwości wyboru, nieskrępowaną wolnością. Granice zacierają się, zarówno te fizyczne, ale również granice poczucia dobra i zła, tego co białe i czarne, prawdy i fałszu, tak samo tracą ostrość granice rzeczywistości i jej wirtualnych naśladowców, wartości i antywartości.

W okresie ponowoczesności Bauman widzi rzeczywistość ludzką jako teren samorzutnych i słabo skoordynowanych procesów. Uważa on, że należy poddać ponownemu rozpatrzeniu pojęcie systemu jako sposobu, w jaki rozmaite elementy zbiorowości ludzkiej czy rozmaite elementy działań zazębiają się ze sobą i wchodzą we współdziałanie. We wcześniejszym okresie, by społeczeństwo mogło funkcjonować, wszystko musiało ze sobą współgrać. W epoce ponowoczesności wypada uznać, że *systemowość* nie polega na wzajemnym zrównoważeniu i dopasowaniu elementów, lecz na tym, że układa się się ona na kształt kalejdoskopowych obrazów z gry napięć, sprzeczności i ambiwalencji, negocjacji i przetargów, porozumień i nieporozumień; że niedookreślenie i wieloznaczność komunikujących się elementów nie jest objawem schorzenia systemu, lecz warunkiem jego żywotności. W takim systemie przewidzieć przyszłych stanów się nie da – można postrzegać stany bieżące co najwyżej jako pęczki możliwości, z których żadna nie urzeczywistni się z *konieczności*.

Z tym, co niegdyś wymagało jednomyślności osiąganej za pomocą sankcji, dzisiaj radzi sobie rynek, który niczego nie obawia się bardziej niż jednolitości upodobań, smaków. „Zamiast normatywnego regulowania obywatela, uwodzenie konsumenta; zamiast indoktrynacji ideowej, reklama; zamiast legitymacji władzy, biura prasowe" [Bauman, 1995: 20].

Zdaniem Baumana w okresie ponowoczesności ludzie kształtowani są przede wszystkim „pod kątem *spożywczo-ludycznych* funkcji" [1995: 54]. Człowiek jest organizmem doświadczającym, poszukuje nowych doznań, jest chłonny nowych przeżyć, opiera się efektom znużenia czy przesycenia wrażeniami. Potrzebuje też szybkiej zmienności mód i wzorów oraz szerokiego wachlarza szans i różnorodnych możliwości ich realizacji.

Szybciej dokonuje się wynalazków, szybciej znajdują one zastosowanie i zostają rozpowszechnione. Proces ten powoduje kolejne przyspieszenie, rozpoczynając nowy cykl. Każda nowa maszyna czy rozwiązanie techniczne zmieniają w pewnym sensie wszystkie istniejące maszyny i technologie. Nowe wynalazki techniczne niosą ze sobą przyspieszenie zmian w systemie społecznym i towarzyszące temu przyspieszenie wkraczające w życie jednostki. Tempo zmian w otaczającym nas świecie zakłóca wewnętrzną równowagę i zmienia sposób życia. Zewnętrzne procesy przyspieszenia znajdują swoje wewnętrzne odbicie w psychice człowieka. Nadwerężaniu ulegają mechanizmy koncentracji, stale bowiem trzeba koncentrować się na różnych sytuacjach, nieustanna presja czasu nie pozwala nam na spokojną koncentrację i poświęcenie uwagi tylko jednemu problemowi lub sytuacji w danym odcinku czasu [Toffler, 1998: 43]. Przyspieszenie prowadzi do skrócenia czasu wykonywania wszelkich czynności. Nie mamy dłuższej styczności ani z rzeczami, ani z miejscami, ludźmi. Wzrost tempa zmian powoduje **przejściowość**.

Szybkość przemijania stanowi nowy typ *tymczasowości* codziennego życia. Powoduje stałe uczucie niepewności. Pęd życia w połączeniu z brakiem doświadczenia wobec ciągle nowych sytuacji i coraz większą złożonością otaczającego środowiska „nadwerężа mechanizm zdolności adaptacyjnych i powoduje niebezpieczeństwo wystąpienia szoku przyszłościowego" [Toffler, 1998: 57]. **Wyznacznikiem ponowoczesnego świata staje się konsumpcja, w odróżnieniu od produkcji, charakteryzującej okres przemysłowy.** Budowlami charakteryzującymi nowe społeczeństwo są centra handlowe, w odróżnieniu od fabryk, charakterystycznych dla społeczeństwa przemysłowego.

Społeczeństwu pierwszego dziesięciolecia nowego wieku wydaje się, iż posiadanie jest esencją bycia, że jeśli nie ma się nic, jest się niczym. Członka

współczesnego społeczeństwa można określić dewizą: **„Jestem tym, co posiadam, i tym, co konsumuję"**. W modus posiadania liczy się tylko nabywanie własności i nieograniczone prawo, do tego, co już się nabyło. To konsumpcja, kupowanie i użytkowanie określonych kategorii dóbr stają się podstawą samookreślenia jednostek. Wiele dóbr jest obecnie jedyną możliwą i dopuszczalną formą manifestacji określonego światopoglądu, filozofii życiowej, oczekiwanego przez jednostkę statusu i pozycji społecznej. Niektóre z towarów określają jednostkę jako związaną z konkretną grupą. **Rodzaj konsumowanych dóbr staje się wartością, która buduje tożsamość jednostki, tożsamość opartą na towarowej identyfikacji.**

Wybór pewnych rodzajów dóbr konsumpcyjnych i usług prowadzi do „określenia się" wobec swego najbliższego otoczenia i samego siebie, umożliwia odróżnianie się od innych, kształtuje określony styl życia codziennego. Ten styl stanowi realizację wartości narzuconych przez otoczenie oraz relatywizowanych stosownie do wymogów otoczenia. Nie ma w tej sytuacji miejsca na wyraźnie i trwale określoną tożsamość.

Konsument globalnej kultury masowej ma wybór ograniczony, ponieważ wszystko zostało wcześniej ujednolicone, wystandaryzowane. Kultura masowa ma charakter totalny, obejmuje w posiadanie wszystkie sfery życia i aktywności ludzkiej. Dlatego przykładowo trudno dostać zabawki, które nie byłyby związane z chwilowymi modami na pokemony, batmany czy pottery.

Wejście w kulturę masową utrudnia lub uniemożliwia wydostanie się z jej objęć dlatego, że materiałem, który przetwarza kultura masowa jest ona sama. Teleturnieje dotyczą seriali, w programach publicystycznych komentuje się to, co pokazano w telewizji, telewizyjne kabarety parodiują telewizyjne gwiazdy i programy. Kultura masowa, niczym obieg zamknięty, żywi się sama sobą. Odbiorca bezkrytyczny zostaje przez ten świat pochłonięty bez reszty. Rzeczywistością telewizyjną żyje bardzo wielu ludzi, nie zawsze zdając sobie z tego sprawę.

Odbiorca kultury masowej kształtowany jest przez nią od najmłodszych lat. Nie da się dzisiaj wychowywać dziecka bez kontaktu ze środkami masowego przekazu i ich produktu. Otaczają one nas z każdej strony: włączony w rogu pokoju telewizor, radio jako akompaniament domowych czynności,

wiszące na budynkach billboardy z reklamami wytworów kultury masowej, przywracające o zawrót głowy kolorowe ilustrowane pisma, itp., itd.

Współcześnie konsumpcja jest głównym narzędziem, za pomocą którego kreowana bywa jednostkowa tożsamość. Służy do konstruowania koncepcji samego siebie czy też określania siebie samego w przestrzeni społecznej. To, jak i co konsumują dane jednostki czy grupy, decyduje o tym, jak są postrzegane w społeczeństwie. Jeśli chce się przynależeć do wybranej grupy społecznej, trzeba przyjąć styl konsumpcji jej członków. To wiąże się ze sposobem spędzania wolnego czasu, ubierania się, nabywaniem bądź nie pewnych dóbr, przebywaniem w odpowiednich miejscach.

Młode pokolenie jest przygotowywane do uczestnictwa w świecie konsumpcji. Już we wczesnym dzieciństwie przechodzi socjalizację konsumencką, a rodzice pozwalają dzieciom uczestniczyć w podejmowaniu dużej części decyzji konsumenckich. Dzieci decydują o zakupie produktów dla całej rodziny, często stają się doradcami w zakupach dla dorosłych.

Główne wartości kultury konsumpcyjnej są wartościami utylitarnymi i hedonistycznymi. Konsumpcja narzuca dążenie do szczęścia, przyjemności i radości. To, co jest charakterystyczne dla wartości konsumpcyjnej, to sposób, w jaki usprawiedliwia tę radość. Przekonuje ludzi, że dążenie do radości w życiu nie jest grzechem i jest w pełni moralne. Bycie szczęśliwym jest obowiązkiem, szczęście powinno się osiągnąć za wszelką cenę. Ponieważ nie istnieje szczęście jako takie, mają je nam zapewnić dobra materialne i sukces życiowy, który w gruncie rzeczy też jest liczony tą miarą. Szczęście „utożsamiane jest z „natychmiastową gratyfikacją", związaną ze stylem życia typu shopping, z „udanymi zakupami", „byciem na czasie" oraz „interesującym i ekscytującym stylem życia" [Melosik, 2002: s. 56]. Nagminne stało się poprawianie sobie humoru zakupami, często kończącymi się wydaniem masy pieniędzy na całkiem niepotrzebne rzeczy. Sprzedaż i kupowanie różnych towarów w kulturze konsumpcyjnej jest panaceum na bolączki współczesności, przykładowo brak poczucia bezpieczeństwa czy społeczne niedostosowanie. Zakup każdego nowego produktu ma te problemy rozwiązać lub tylko załagodzić.

Szczęście człowieka polega dzisiaj na „zabawieniu się". Zabawić się, to zaspokoić użyciem i spożyciem przeróżnych dóbr. Pochłania się wszystko:

widowiska, jedzenie, napoje, papierosy, ludzi, odczyty, książki, filmy. Mimo tym sposobom osiągania szczęścia, ludzie wciąż są z czegoś niezadowoleni i czekają na coś lepszego.

Innym wyznacznikiem konsumpcji jest konieczność szybkiego życia, wszystko musi być natychmiast. Melosik [2002: 57] przytacza metaforę „kultury instant" z jej słynną triadą: **fast food, fast sex, fast car**. Ten wzór zauważalny bywa na każdym kroku, choćby w sposobie żywienia współczesnych społeczeństw. Korzystamy z restauracji typu McDonald's, rozpuszczalnej kawy, gorących kubków, czy kuchenek mikrofalowych. Większa część naszego życia jest podporządkowana tym wymogom. Jak najszybsze komunikowanie się za pomocą telefonów komórkowych, e-maili, faksów, komunikatorów internetowych. Szybkie podróże dzięki samolotom typu Concorde czy pociągom TGV. Także nasze myślenie cechuje ciągła pogoń.

Wymóg natychmiastowości w kulturze obowiązuje w stylu życia i tożsamości młodzieży. Młodzi chcą wszystkiego już, nie chcą i nie potrafią czekać. Z dążeniem, by wszystko było „na już", wiąże się kolejna cecha charakteryzująca współczesność, a mianowicie nieustanna zmienność. Od kilkudziesięciu już lat życie nasze przebiega w atmosferze tymczasowości, w oczekiwaniu fundamentalnej zmiany wywracającej do góry nogami zastany przez nas porządek [Melosik, Szkudlarek, 1998: 14]. Zmiany następują, jednak oczekiwanie nie znika.

Te zmiany nie przynoszą ukojenia. Doświadczamy gwałtownej przemijalności rzeczy. Wszystko przychodzi i odchodzi w zastraszającym tempie, a ludzie dalej tkwią w stanie oczekiwania. Zmienia się kultura i zmieniają się także ludzie, którzy w niej uczestniczą. Za życia jednego pokolenia zmienia się co najmniej dwukrotnie świat przedmiotowy w wybranych dziedzinach: samochody, meble, telewizory, telefony [Sulima, 2000: 9].

Dla pokolenia, które narodziło się na początku lat 80. XX w. zmiana stała się formą socjalizacji [Melosik, Szkudlarek, 1998: 55-56]. Dochodzi już do sytuacji, że gdy nic się nie dzieje, odczuwa się napięcie i panikę. Że coś jest nie tak, jak powinno. Młodzi ludzie nie potrzebują stabilności, co więcej, podchodzą do niej z rezerwą i pewnym sceptycyzmem.

W programach telewizyjnych lansowane są wzorce, które odbiorcy kultury masowej starają się wcielać we własnym życiu. Dzięki temu wzrasta

sprzedaż wiążących się z nimi przedmiotów, które pomagają prowadzić styl życia prezentowany i narzucany przez kulturę masową. Przemysł towarzyszący tej ostatniej jest przez nią samą napędzany. Zabawki, odzież, różne gadżety związane z jedną modą znikają wraz z pojawieniem się następnej. Odbiorcami, którzy stają się coraz bardziej liczącą się grupą, są dzieci. To one będą przecież w swoim dorosłym życiu główną publicznością kultury masowej. Dorośli za namową dzieci dokonują zakupów. Kultura masowa wytwarza swoją publiczność. Dzieci od najmłodszych lat żyją w świecie kolorowych obrazów, dla nich powstają filmy, programy rozrywkowe.

Kultura masowa najlepiej widoczna jest w społeczeństwie amerykańskim. Tam także powstały (jako wytwór tej kultury) i sprawnie działają restauracje, bary szybkich dań typu McDonald's. Zasady działania tej restauracji przeniosły się na wiele dziedzin życia. George Ritzer, który dokładnie opisał je w książce *Mcdonaldyzacja społeczeństwa* [1997] stwierdza, że McŚwiat reprezentuje przemysł i znajdujące się pod jego wpływem społeczeństwo amerykańskie. W wyniku globalizacji McŚwiat przekracza granice Stanów Zjednoczonych i dociera na coraz rozleglejsze obszary świata. Według Barbera w McŚwiecie ważny jest tylko wolny rynek. Wszystkim rządzą prawa rynku i wszystko jest na sprzedaż. Marketing w równym stopniu dotyczy towarów i symboli. Sprzedaje nie tyle rzeczy służące zaspokojeniu podstawowych potrzeb życiowych, co różne odmiany stylu życia.

Najważniejszym nośnikiem McŚwiata jest telewizja. Barber stawia ją ponad kinem, gdyż jej siła oddziaływania jest nieporównywalnie większa. Odbiorcy są wtedy sam na sam z McŚwiatem. Telewizja umożliwia nieustanne oglądanie filmów, w każdym czasie i w każdym miejscu. Amerykańskie filmy służą rozrywce, ale prezentują też określony styl życia i mogą wpływać na ludzkie postawy. „Hollywood to bajarz McŚwiata. Zaszczepia sekularyzm, bierność, konsumeryzm, doznania z drugiej ręki, popęd do kupowania i przyspieszone tempo życia, i to nie poprzez podejmowane tematy i wątki, ale przez to, czym samo jest i jak konsumowane są jego produkty" [Barber, 2000: 123].

Jedna z najprostszych i najgłębszych prawd rządzących McŚwiatem brzmi: „telewizja *jest* konsumpcją, a reklamy zaliczają się do najpopularniejszych programów. Niech kupują to, co oglądają – w ten sposób będziemy

mieli za jednym zamachem telewizję i centrum handlowe, dwie najpotężniejsze branże McŚwiata" [Barber, 2000: 181-182].

Centra handlowe są fenomenem świata będącego pod wpływem procesu makdonaldyzacji i kultury masowej. Stanowią one miniMcŚwiat: dostarczają rozrywki, wypełniają czas wolny, wykorzystując siłę obrazu przyciągają bardzo liczną grupę ludzi o już ukształtowanych postawach – postawach konsumentów. Wypełniają oni mallowe alejki przemieszczając się obok siebie nie dostrzegając drugiej osoby, ale dostrzegając bogactwo McŚwiata zgromadzone pod jednym dachem, [...] „domaga się on od nas, żebyśmy widzieli siebie jako odrębne, izolowane jednostki, kontaktujące się między sobą przede wszystkim poprzez transakcje handlowe, w którym pojęcie »ja« zastępuje pojęcie »my«" [zob. Barber, 2000: 124-125].

Kultura masowa, mimo że powstała w społeczeństwie o charakterze przemysłowym „odnajduje się" w społeczeństwie ponowoczesnym. Jej oddziaływaniu w obecnym świecie podlega szerokie grono ludzi. Ich postawy kształtowane są przez płynące, głównie z telewizji, obrazy. Tylko te są w stanie do nich przemówić, rozbudzają w nich określone pragnienia, a ich realizacja wpływa na poziom konsumpcji. Treści kultury masowej łączą członków ponowoczesnego społeczeństwa, którzy ciągle się gdzieś przemieszczają i którym zawsze – gdziekolwiek się znajdą – towarzyszą te same treści kultury masowej oraz te same jej wytwory.

Człowiek staje się konsumentem w supermarkecie kultury (to już właściwie banalne). Nie chodzi tu tylko o sprzedaż produktu, ale wyrobienie przekonania o potrzebie jego posiadania – stąd stosowanie przeróżnych technik uwodzenia konsumenta kultury masowej, zazwyczaj przez kicz lub banał [tamże].

Telewizja to dominujący dziś sposób wytwarzania dóbr kultury, które mają zaspokoić usytuowane w przestrzeni fantazmatycznej pragnienia swoich konsumentów – widzów. Jednocześnie można zauważyć naiwną afirmatywną celebrację bezkrytycznych apologetów kultury – mediów. Apologeci telewizji widzą w niej nauczyciela, pozwalającego zrozumieć i poznać świat, jak żadne inne narzędzie do tej pory. W obu przypadkach mamy do czynienia z rozumieniem tego specyficznego medium jako przejawu działania kultury masowej, **gdzie nad zasadą rzeczywistości dominuje zasada**

przyjemności. Tym samym pojawia się zarzut o ogłupianie widza i trywializację, która jest wynikiem przemieszania treści (po biskupie pojawia się piosenkarz, rozdziela ich natomiast proszek do prania) oraz ignorowania podstawowych elementów egzystencji: cierpienia, starzenia się czy śmierci i skłanianie się ku miłej iluzji [Barber, 2000: 201].

Medialność kultury masowej przyspieszyła efekt homogenizacji kultury. I znów telewizja. Oto przykład reklamy: włoska restauracja specjalizująca się w robieniu pizzy, jednak właściciel – rodowity Włoch – zamawia do swej jadłodajni pizzę na telefon z amerykańskiej sieci spożywczej, a dostarczyć powinien ją latynoski motocyklista. Ta reklama to kwintesencja stanu współczesnej kultury, która nie tyle szczyci się wieloetnicznością, co odznacza się rozmyciem tożsamości kulturowej – inaczej bezkulturowością. Kto dziś pamięta, że pizza to posiłek biedoty włoskiej, która dojrzałymi pomidorami, serem i mąką ratowała się od głodu. Swoją zawrotną karierę pizza zawdzięcza kulturze popularnej, która uznała ją za uniwersum smaku, działając na zasadzie kompozycji własnego gustu. Podczas święta pizzy w Rzymie można było zobaczyć pizze z miodem, czekoladą, bakaliami, ale i z papryczkami chili, owocami morza i wszelkiego rodzaju mięsem. Naczelną zasadą popularności pizzy jest przyjemność jedzenia, w niej ujawnia się konsumpcyjny charakter kultury. Dziś każde miasto szczyci się „najlepszą" włoską pizzą, chińską wołowiną pięciu smaków i francuskim baranim ragout [za: Regiewicz, 2003: 211].

Narastające niedookreślenie autodefinicji tożsamości

Gdy nie ma miejsca na trwałe wartości, nie ma go również na wyraźnie i trwale określoną tożsamość, czyli uporządkowany zbiór wyobrażeń sądów i przekonań o sobie samym, swojej podmiotowości i świadomości własnego „ja" [zob. Bokszański, 2002].

Tylko wierność i kultywowanie pewnych, trwałych, naczelnych wartości jest legitymacją tożsamości wobec siebie samego i otoczenia. Stąd hasło „jestem tym co posiadam i tym co konsumuję" jest przykładem ogromnej względności, a właściwie braku tożsamości oraz neutralizacji i relatywizacji aksjologicznej. Nie mogą funkcjonować naczelne i trwałe wartości, skoro sam cel do jakiego człowiek dąży, nie jest ani jasny, ani jeden, ani trwały.

W świecie ponowoczesnych wartości gubi się ludzka tożsamość, gubi się tym samym osobowość i własne ja. Jak słusznie podkreśla Bauman [1999: 43] w chwili, gdy ludzie powiadają „jak to dobrze być sobą", „jak to wspaniale mieć tożsamość" – wolno nam podejrzewać, że nie mają pewności, kim tak naprawdę są i czy tę tożsamość, którą tak wspaniale jest mieć, posiadają, a i nie wiedzą dokładnie, jak sobie jej posiadanie zapewnić. „Ma się tożsamość" wtedy, gdy nie trzeba o niej myśleć. Tożsamość – i potrzeba jej posiadania – dociera do świadomości wtedy dopiero, gdy pytamy „kim jestem" i „gdzie moje miejsce" – a pytamy wówczas, gdy prosta, jednoznaczna i natychmiastowa odpowiedź przysparza kłopotu, wymaga zastanowienia.

„Problem polega na tym, że tożsamość składa się, z dwu składników a może raczej nawet z dwu warstw. Pierwsza warstwa to podobieństwo a zarazem

odmienność od innych i w pewnych szczególnych aspektach niepowtarzalność. Druga warstwa to wierność samemu sobie, to „tożsamość z samym sobą" odporna na upływ czasu i zmieniające się okoliczności. Głównie kłopoty z tą drugą warstwą tożsamości sprawiają, że jest ona w większości przypadków dzisiaj chwiejna i niepewna, że trudno ją darzyć zaufaniem i wskazywać na jej trwałe wartości [zob. tamże].

Tożsamość łączy w sobie zarówno aspekty subiektywne, jak i obiektywne. „Myślenie o tożsamości skierowuje uwagę na racje istnienia przedmiotu, na jego trwałość, odrębność, istotę, »oś konstrukcyjną«. Myślimy o tym, co dla przedmiotu główne, co konkretne, co go odróżnia i wyodrębnia z otoczenia. Często pojęcie tożsamości jest dookreślane przymiotnikiem. Prowadzone są rozważania na temat tożsamości narodowej, kulturowej, społecznej, indywidualnej; tożsamości przedmiotów, zjawisk, instytucji" [zob. Chałas, 2001].

Bazą kreowania tożsamości jest związek jednostki ze społecznością, kulturą, poprzez doświadczanie siebie. Jak podkreśla Maria Wieruszewska:

> tożsamość jednostki wyrasta z dialektycznego związku między jednostką a społecznością i budowana jest w ciągłym dialogu z wartościami kultury. Pojęcie tożsamości jednostki zawiera zbiór i strukturę kategorii opisowych, za pomocą których jednostka buduje i rozpoznaje względnie trwałe charakterystyki samej siebie, proces identyfikowania siebie i innych osób w toku interakcji, doświadczania siebie, różnorodności działań. Tożsamość pozwala uchwycić reakcje między jednostką, grupą społeczną a kulturą, jako system wartości sterujących zachowaniami [Wieruszewska, 1991: 80].

Przydatne do celów edukacyjnych staje się ujęcie tożsamości przez Jürgena Habermasa, z jej interpretacją i rozwinięciem przez Lecha Witkowskiego. Pytanie o tożsamość Habermas sprowadza do pytania o świat działań człowieka, stan zdolności do działania, typ kompetencji. Świat działań zasadza się na określonym systemie wartości i możliwościach decydujących o tożsamości. Nabywanie przez jednostkę zdolności do uczestnictwa w coraz bardziej złożonych systemach działania jest rdzeniem procesu kształtowania się tożsamości jednostki.

Nie ma tożsamości, podobnie jak podmiotowości, poza społeczeństwem. Ktoś całkowicie samotny lub z różnych powodów izolowany od społeczeństwa

może odczuwać tylko „tożsamość wobec samego siebie" o ile opiera się ona na wartościach fundamentalnych i „ponadczasowych", takich jak prawość, wierność, cel ostateczny itp. Jest to również tożsamość ponadczasowa, autonomiczna wobec okresowych mód i koniunktur, w odróżnieniu od tożsamości posiadanej na bieżąco, tu i teraz.

Tożsamość bieżąca obejmuje zwykle podobieństwo zachowań określonej grupy czy kategorii społecznej przy manifestowaniu drobnych, rzeczywistych lub pozornych tylko różnic, na przykład „być sobą", „być na topie", „być trendy" itp.

Świadomość chybotliwości i krótkiego żywota każdej posiadanej na bieżąco tożsamości, wspólne są wszystkim mieszkańcom ruchliwego świata, ale owocują dwoma całkiem różnymi od siebie doświadczeniami.

Ci, którzy mogą poruszać się do woli, doświadczają wielu radosnych podnieceń. Mogą sięgać po tożsamości obiecujące zadowolenia nowe i jeszcze niedoznane, a pozbyć się bez trudu takich, co to już rozczarowały, albo spowszedniały i wyczerpały zasoby dostarczanych niegdyś atrakcji, lub nie mogą licytować się z radościami obiecanymi przez nowe, dopiero co powstałe i jeszcze nie wypróbowane, tożsamościowe możliwości.

Dla ludzi uwiązanych do miejsca doświadczenia są całkiem inne – pełne grozy i strach budzące: ci ludzie mogą być tożsamości pozbawieni, z dnia na dzień, bez uprzedzenia. Sposób życia, do jakiego przywykli, i w którym czuli się jak w domu, przytulnie i bezpiecznie, może stać się niemożliwy do utrzymania lub pozbawiony treści – a sposoby oferowane w zamian mogą kłócić się z nabytymi nawykami i sprawić, że człowiek poczuje się nieswojo lub się całkiem zagubi.

Jak podkreśla Bauman, zmienność i łamliwość tożsamości może wieścić erę bezprecedensowej wolności samostanowienia i autokreacji; ale może też zapowiadać los planktonu miotanego kaprysami z daleka nadciągających, potężnych i niezbadanych żywiołów, o których tyle tylko wiadomo, że są ślepe i obojętne na losy i uczucia swych ofiar. Klarowną charakterystykę a zarazem diagnozę zatracania tożsamości daje Bauman w opracowaniu dotyczącym ponowoczesnych wzorów osobowych [zob. Bauman, 1993; 1999: 45].

W ponowoczesnym świecie kurczą się horyzonty czasowe działania. Każdy stan osiągnięty jest tymczasowy, „do czasu" – „a tam się zobaczy".

Mało kto liczyć może na to, że raz zdobyty zawód służyć mu będzie do końca życia – umiejętności nabyte wczoraj dziś stają się bezużyteczne. Zmienia się też sens praktyczny „doświadczenia" gromadzonego w toku wykonywania zawodu: kompetencje nie dają się kumulować, i wraz ze zmianą technicznego wyposażenia, zanikiem dawnych i wyłanianiem się nowych funkcji nawyki stają się obciążeniem raczej niż tytułem do dalszych postępów zawodowych. Prace nie są dożywotnie i rzadko kiedy długofalowe. Trudno zakładać, że pracować się będzie i awansować w tej samej instytucji przez całe życie zawodowe. Wymówienie pracy nastąpić może w każdej chwili: ulotność, doraźność każdego stanowiska i zadania wbudowana jest w pragmatykę zatrudnienia i w oczekiwania z nim łączone [Bauman, 1993; 1999: 45].

O powodzeniu decyduje nie konsekwencja w postępowaniu, uparte trzymanie się z góry obranego celu, specjalizacja, gromadzenie kwalifikacji o zdecydowanym profilu – lecz elastyczność zainteresowań i szybkość ich zmiany, giętkość przystosowawcza, gotowość do uczenia się i umiejętność zapominania tego, co już wyszło z użycia. Kontekst ponowożytny forytuje, rzec można, brak ściśle określonej tożsamości; im mniej dokładnie tożsamość jest zdefiniowana, tym lepiej dla jej posiadacza. Najlepiej wiedzie się osobnikom, których swobody ruchu nie krępuje precyzyjna specjalizacja, którzy nie mają zwyczaju koncentrowania uwagi zbyt długo na jednym przedmiocie, nie przywiązują się nadmiernie do spraw, jakimi wypada im się zająć w tej czy innej chwili i zachowują dystans i wstrzemięźliwość emocjonalną wobec tego, czym się w każdym momencie zajmują. Osobowość iście ponowoczesna wyróżnia się brakiem tożsamości. Jej kolejne wcielenia zmieniają się równie szybko i gruntownie, co obrazy w kalejdoskopie.

Podobnie przedstawia się sytuacja w dziedzinie stosunków międzyludzkich. Zaangażowania międzyludzkie nabierają tejże plastyczności, co zawód czy praca; związków międzyosobowych nie zawiera się na ogół z myślą, że trwać będą „aż śmierć nas rozdzieli". Coraz częściej się zdarza, że z góry zamierza się ich tymczasowość i oblicza się je tylko na tak długo, jak długo trwać będzie zadowolenie z nich czerpane. Związki niezaopatrzone w klauzulę wymówienia, których nie można zerwać, nawet gdy motywy ich zawiązania utraciły moc, wydają się równie sprzeczne z rozsądkiem, jak podpisanie czeku bez

wpisania kwoty, na jaką opiewa, odczuwane są jak gwałt zadany niezbywalnej autonomii podmiotu [zob. Bauman, 1993; 1999: 45].

Rozpad „projektu życiowego" na kalejdoskop samoistnych epizodów, niepowiązanych ani przyczynowo, ani logicznie, rezonuje z równie kalejdoskopową ponowoczesną kulturą „nieustającego karnawału", która zastępuje kanon kulturowy korowodem krótkotrwałych mód. Arena publiczna jest terenem zaciekłej konkurencji między orędownikami spraw, wierzeń i towarów. Stawką w zmaganiach jest nieodmiennie rozgłos: w tym świecie „istnieć" to tyle, co być zauważonym, a miernikiem ważkości, namacalności istnienia jest ilość widzów i słuchaczy i ślad odciśnięty w ich świadomości. Wśród kakafonii krzykliwych ofert uwaga publiczna jest najbardziej deficytowym z dóbr, a jej przykucie do oferowanego dobra, choćby na krótką chwilę jest celem głównym, a być może jedynym nawet, reklamy – najbardziej wszędobylskiego i natrętnego z kulturowych przekazów.

A nade wszystko – powódź, nadmiar, przerost informacji, komunikatów, dźwięków i obrazów o ładunku semantycznym, którego odcyfrować, a już tym bardziej wchłonąć i przyswoić, nie ma czasu.

Jak w tym wszystkim odróżnić postrzeżenia ważne od błahych, trwałe od ulotnych – jak wysupłać prawdę spod warstw strojów jarmarcznych, postanowić co strój, a co przebranie, co jest czego udawaniem? A jeszcze, zanim do tych pytań dojdzie – jak poszatkować szum na dźwięki, jak wyłuskać obraz z powodzi kolorów, wykroić zdania z potoku słów? Wraz z natężeniem hałasu rośnie próg wrażliwości i każdy następny przekaz musi być głośniejszy od poprzedniego, każdy obraz bardziej jaskrawy, każdy szok silniejszy, bardziej dotkliwy. I tak wciąż po wznoszącej się spirali – aż szum ogłuszy, wizja oślepi, wstrząs sparaliżuje. **Festyn znaczeń kończy się bezsensem – gdy wszystko chce znaczyć, nie znaczy nic** [tamże].

Metaforą nowoczesnego człowieka jest pielgrzym. Jego wędrówka jest uporządkowana, prowadzona przez wcześniej skonstruowany projekt życia, tożsamość buduje poziom po poziomie. Miejsca postoju, pomiędzy którymi

wędrują pielgrzymi, są ze sobą powiązane. W zamierzeniu droga ma prowadzić do trwałej, całościowej i spójnej tożsamości. Tym różni się on od nomady – metafory obrazującej ponowoczesnego człowieka, że brak mu powiązania czasowo-przestrzennego, w które uwikłana byłaby tożsamość. Przystanki na drodze są przypadkowe, niezaplanowane, niezdeterminowane wcześniej planem osiągnięć, nienakierowane na cel życiowy. Postoje karawany następują w przygodnej kolejności.

Człowiek ponowoczesny kroi życie na cienkie plasterki, serie przemijających epizodów pozbawionych przeszłości i następstw. Czas zatracił linearność, stał się po prostu zbiorem chwil bieżących w przygodnej, niezdeterminowanej głębszym sensem kolejności. Nowoczesna tożsamość była na całe życie, czego nie można powiedzieć o ponowoczesnej. Człowiek nie powinien być tak precyzyjnie zdefniowany, ponieważ to zamykałoby mu drogę do innych, hojnie podsuwanych przez rynek odniesień i przyjemności. Ponadto w świecie, który przyzwyczaja nas do życia w niepewności, sztywna tożsamość nie pozwoliłaby szybko reagować na zmiany. Nieokreśloność staje się zaletą, choć czasem jest bolesna.

Schematycznie, ze względu na wybrane cechy, tożsamość w obrębie społeczności tradycyjnej, nowoczesnej i ponowoczesnej przedstawiamy poniżej.

Schemat. Cechy tożsamości a typy społeczeństwa

Cechy tożsamości	Tożsamość		
	Społeczeństwo tradycyjne	Społeczeństwo nowoczesne	Społeczeństwo ponowoczesne
Charakter tożsamości	Stabilna Niezmienna Solidna Całościowa	Zmienna Solidna Całościowa	Zmienna Niesolidna Sfragmentaryzowana
Moc sprawcza	Tradycja Społeczność lokalna	Podmiot – jednostka Instytucje	Jednostka – podmiot Rynek
Zasady organizacyjne	Boski Tradycyjny Niekwestionowany	Ludzki Instytucjonalny Racjonalny	Ludzki Rynkowy Racjonalnie sfragmentaryzowany

Charakter ładu	Dziedziczenie Pomnażanie Reprodukcja przeszłości	Racjonalny Użyteczny Zorientowany na reprodukcję i rozwój	Konsumpcja Przyjemność Zabawa Teraźniejszość
Ramy społeczne	Tradycja Lokalność	Instytucje Państwo	Globalny rynek Globalne wzory Zróżnicowana moda

Koncepcja schematu za: [Skwara, 2004: 70].

W społeczeństwie tradycyjnym dla przeciętnej jednostki niezmiennymi autodefinicjami są: płeć, wygląd fizyczny, rodzina, wspólnota lokalna, państwowa, religia, pozycja w strukturze, rola zawodowa itp. Przykładowo – mężczyzna, blondyn, z urodzenia należący do danej dużej rodziny z szerszą zbiorowością krewnych o ustrukturalizowanej siatce pokrewieństwa, powinowactwa i zależnościach z tego wynikających, urodzony i zamieszkały w danej wiosce, w danym królestwie, bez prawa dyskutowania o przynależności do struktury państwowej, katolik, chłop, rolnik. W ten sposób jednostka określa siebie, kim jest i kim nie jest. W tym przykładzie nie jest: kobietą, niskim mężczyzną, z innej dużej rodziny, nie mieszka w innej wiosce, innym królestwie, nie jest również poganinem, ani szlachcicem, ani kowalem. Przyjmuje za naturalne, że jest tym, kim jest, nie zastanawiając się, dlaczego nie jest kimś innym.

O ile w społeczeństwie nowoczesnym płeć, wygląd fizyczny i w pewnym stopniu przynależność państwowa nie straciły cechy niezmienności, nie stały się kwestią do rozważenia i wyboru, to inne autodefinicje stały się problematyczne. Przynależność rodowa przestała być aż tak ważna, co związane jest z osłabieniem wpływów i rozbiciem wielkich struktur rodowych. Nowoczesność skutkuje również rozbiciem wspólnot lokalnych i osłabianiem wpływów religii. Jednostka miała również większą możliwość zmiany wiary. Pozycja w strukturze społecznej i, co ważne, określony zawód – stały się osiągalne, co poszerzyło znacznie możliwość wyboru.

Społeczeństwo ponowoczesne charakteryzuje się najszerszymi możliwościami zmian, co oznacza, że wszystkie składniki autodefinicji mogą podlegać wyborowi jednostki. Nie oznacza to, że każdy refleksyjnie kreuje siebie, że każdy musi zastanawiać się nad swoją tożsamością, ale

że określenia siebie są problematyczne i dylematy rozwiązywane arbitralnie. Nie dotyczą one wszystkich, ale wszyscy wiedzą, że są. Mogą stanowić przedmiot zadumy, czasem dramatycznej próby odpowiedzenia sobie na pytania: „kim jestem?" i „kim nie jestem?". Trudności w zakresie określenia tożsamości sprawia również kultura masowa, która pokazuje wielość możliwości i zróżnicowanie świata. Problemy nabierają znaczeń, więc masowe media zajmują się nimi. Zadaniem ich jest tworzenie definicji społecznych, które na ogół są bardziej liberalne. Treści przekazów medialnych o dużym zasięgu mają charakter postmodernistyczny. W tym miejscu warto polecić liczne rozważania Zygmunta Baumana na temat tożsamości ponowoczesnej.

Płeć nie jest dzisiaj tak jednoznaczną autodefinicją jak kiedyś, i nie tylko z powodu możliwości chirurgicznej zmiany płci, ale ze względu na dylematy z nią związane. Płeć została dziś rozbita na szereg płci, badacze wyróżniają przykładowo: płeć chromosomalną, hormonalną, biologiczną, kulturową, społeczną. Poszukiwanie przyczyn różnic sprawiło, że płeć stała się zarazem konstruktorem, tworem, jest negocjowalna. Na przemian neguje się znaczenie różnic pomiędzy kobietą a mężczyzną, by poszukiwać esencji kobiecości czy męskości. Jednakże same wskaźniki płci nie są niezmienne i dotyczą nie tylko wzorców zachowania. Współcześnie odbiorca przekazów kultury masowej może dowiedzieć się o postępującym biologicznym upodobnianiu się przedstawicieli obu płci.

Kolejny element autodefinicji – wygląd fizyczny – również utracił swoje znaczenie. Możliwe są ingerencje, począwszy od nietrwałych zmian koloru włosów czy oczu, aż po trwałe, przynajmniej do następnej operacji, chirurgiczne zmiany rysów twarzy. Wskazuje to na „rozszczepienie koncepcji ciała" jako całości na szereg części, których zdają się dotyczyć różne prawa. Wizerunek ciała spójnego zostaje zastąpiony obrazem ciała niekoherentnego, permanentnie poprawianego i uzupełnianego – ciała stale poszukującego nowych tożsamości, stale z siebie niezadowolonego.

Kolejny składnik to przynależność rodzinna. I ona straciła w ponowoczesności znaczenie. Ten proces, zapoczątkowany w nowoczesności, doprowadził do ponowoczesnej atomizacji. Zatarła się wizja rodziny jako wiel-

kiej struktury, ze złożoną siecią powiązań i nazewnictwem poszczególnych, bliższych i dalszych relacji [zob. Skwara, 2004].

Teraz można być razem na wiele sposobów, przykładowo – można żyć razem i osobno, w sformalizowanym związku i niesformalizowanym.

Patrząc na wspólnoty lokalne należy po pierwsze podkreślić zwiększenie się możliwości podróży i życia w wybranym miejscu. Można nie tylko zmienić kraj zamieszkania, kraj, w którym się pracuje, można pracować i żyć w wielu państwach, być ciągle „na walizach". Możliwa jest również zmiana obywatelstwa, dwupaństwowość aż po zupełną bezpaństwowość. Pozycję przynależności państwowej może osłabiać również historyczność i umowność granic państwowych.

Wiara również nie jest tak oczywista. Członek wspólnoty globalnej ma dostęp do wiedzy o różnych religiach, sektach i innych wspólnotach. Różnorodność zwiększa pole wyboru. Ponadto wybór religii może być determinowany modą. Osłabienie wpływów religii wiąże się nie tylko z osłabieniem siły wiary, choć współczesne problemy z fundamentalizmem przeczą temu wnioskowi. Chodzi też o to, że rozwiązując różne problemy życiowe, nakazy religijne cichną w zderzeniu z innymi kryteriami. Pisze się o podwójnej moralności, o społeczeństwie, które po wyjściu z kościoła idzie do supermarketu, ponieważ w tygodniu nie ma czasu na zakupy. Tu również świadomość historyczności i umowności zasad religijnych może osłabiać oddziaływanie.

Pozycja w strukturze społecznej zdobywana jest w dużej mierze przez indywidualne osiągnięcia. Nie ma nieprzekraczalnych granic, które istniały w strukturze społeczeństw przednowoczesnych. Nowoczesność dała możliwość wyboru zawodu w zależności od indywidualnych preferencji, zaś ponowoczesność dodała do tego jeszcze niepewność wynikającą z faktu, że wykształcenie nie daje pewności wykonywania wybranego zawodu, utrzymanie stanowiska pracy staje się więc problemem. Współcześnie obowiązuje ciągłe dokształcanie się i otwartość na „przymus" przekwalifikowania się. Zanika etos zawodowy i zawodowe tradycje.

Schematycznie wybrane cechy autodefinicji tożsamości przedstawić można w następujący sposób:

Schemat. Wybrane cechy autodefinicji tożsamości

Autodefinicje	Tożsamość		
	Społeczeństwo tradycyjne	Społeczeństwo nowoczesne	Społeczeństwo ponowoczesne
Płeć	Niezmienna	Niezmienna	Zmienna Rozbicie płci na wiele składników
Wygląd fizyczny	Niezmienny	Niezmienny	Zmienny Fragmentaryzacja
Rodzina	Duża Ustrukturalizowana Silny wpływ	Mała Osłabiony wpływ	Mała Osłabiony wpływ Zatarta struktura
Wspólnota lokalna	Niezmienna Spójna, ustrukturalizowana Silny wpływ	Zmienna Rozbita spójność	Zmienna Rozbita spójność, zacierana struktura Silne wpływy globalne
Przynależność państwowa	Niezmienna, bezdyskusyjna	Niezmienna	Zmienna, możliwy nawet brak Sfragmentaryzowana
Religia	Niezmienna Silny wpływ	Zmienna Osłabienie wpływów Historyczność	Zmienna Osłabienie wpływów Możliwość wyboru
Pozycja w strukturze społecznej	Niezmienna	Zmienna Osiągana w raz wybrany sposób	Zmienna Osiągana na różne sposoby
Rola zawodowa	Niezmienna Możliwe różnice lokalne	Zmienna Uniformizacja państwowa	Zmienna Brak ujednolicenia Możliwe różnice powstałe w wyniku poszczególnych negocjacji

Koncepcja schematu za: [Skwara, 2004: 75]

Wspomniane problemy z tożsamością są odbiciem tendencji prowadzącej do zaniku jednoznacznej zasady organizującej. Pierwszym i najważniejszym tego skutkiem jest kryzys samej istoty tożsamości, drugim są codzienne problemy związane z budowaniem autowizerunku.

Zdaniem Zygmunta Baumana jedyną dopuszczalną w ponowoczesności tożsamością jest możliwość zmian tożsamości, możliwość wyboru, przybierania i odrzucania w zależności od kaprysu, mody, potrzeby. Człowiek jest potencją, nie jest w pełni kimś, tylko jest potencjalnie kimś. Gdy „metazadaniem" (zadaniem wszystkich zadań) nie jest zdefiniować się do końca, a więc chronić swoją przestrzeń, wówczas powstaje problem, czy człowiek chce być kimś, czy tylko stawać się kimś. Czy możliwość wyboru może stanowić jedyne potwierdzenie słuszności wyboru?

Aby tak było, musi nastąpić aksjologiczna neutralizacja wielu dotychczasowych norm moralno-obyczajowych oraz wzorów zachowań.

Ponowoczesność nakazuje szukania potwierdzenia siebie, swoich wyborów, zachowań, odniesień w sobie. Ciężar odpowiedzialności został przeniesiony z zewnątrz, z natury i instytucji, do wnętrza jednostki. Można podeprzeć się autorytetem rynku, ale ze swej natury nie jest to arbiter zapewniający stabilność i bezpieczeństwo. Wprost przeciwnie, afirmuje różnorodność, ciągle rozszerza paletę wyboru i podsyca przymus decydowania. Z tego wynikają trzy problemy.

Pierwszy z nich to ciągły lęk przed nieadekwatnością. Jednostka nie jest do końca pewna, czy jej wybory są słuszne. Z tego wynika drugi problem – męczące, ciągłe rozważanie wszystkich zmiennych w każdej sytuacji na nowo. Trzeci z nich, najważniejszy, to kwestia uprawomocnienia. Ponowoczesność prowokuje sytuacje, w których jaźń zastępuje tożsamość – człowiek nie może powiedzieć ostatecznie, kim jest, a tylko „jestem, jaki jestem". Jest to emancypacja wyniesiona do granic niemożności. Pytaniem jest: czy „ja" jest wystarczającym uzasadnieniem, czy jest na tyle silne, by spełnić funkcje tożsamości, by ustalić hierarchię ważności, umiejscowić w świecie, ustalić zachowania wobec innych ludzi i wobec zdarzeń, zapewnić poczucie bezpieczeństwa oraz kontroli.

Oczywiście, nawet silne indywidualne „ja" nie wystarcza. Ze wszystkich stron jednak napływają różnorodne scenariusze tożsamości, różne hierar-

chie wartości oraz wzory zachowań. Są one przy tym plastyczne, negocjowalne i zmienne.

W związku z natychmiastowością i nieustanną zmianą, przeobrażają się także style życia współczesnych społeczeństw. Mamy już „kulturę klikania" [Melosik, 2002: 59], po której należy poruszać się tak, jak w Internecie – klikając na wybraną stronę. Z tego, co nam oferuje rzeczywistość wybieramy to, co nam najbardziej odpowiada. Tak samo robimy zakupy w supermarkecie i wrzucamy do koszyka wybrane towary. Tylko w tym pierwszym wypadku nie mamy koszyka, ale naszą tożsamość: do niej trafiają często przypadkowe produkty, nieprzemyślane i niepotrzebne. Nie pasują one do tego, z czego wcześniej budowaliśmy naszą tożsamość. Panuje przekonanie, że wartości można wybierać i porzucać, według uznania. W sklepie czy supermarkecie oferuje się towary niewymagające wyrzeczeń, podobnie postępuje się w przypadku wyborów moralnych. Bierzemy z religijnej i moralnej półki to tylko, co nas wprawi w błogostan, ignorując pozostałe części pakietu, które wymagają poświęcenia. Spośród wartości i norm oferowanych przez Kościoły czerpiemy te jedynie, które oferują nam obietnicę przyjemności i szczęścia [Szlendak, 2004: 8].

„Młodzież ma już nawyk postrzegania rzeczywistości jako zbioru ofert, z których mogą wybierać sobie to, co im pasuje. W wielu przypadkach tożsamość jest tylko wypadkową nieprzemyślanych wyborów. Konsumpcja, kupowanie i użytkowanie określonych kategorii dóbr stają się tym, co jest podstawą samookreślenia jednostek, narzędziem odgrywania w przestrzeni społecznej ich tożsamości, czy wreszcie tym, co spaja ich strategie życiowe" [Krajewski, 1997: 18].

Ludzie nie mają celu i nie wiedzą, kim chcą być. Są skupieni tylko na kolekcjonowaniu wydarzeń i spotkań, ale nie zajmują się już tym, czy i co mogą one wnieść do ich życia. Elastyczność gospodarki i brak konieczności dostosowywania się do reguł obowiązujących w społeczeństwie konsumpcyjnym umożliwiają istnienie takiego typu osobowości, który zrywa z trwałymi wartościami, stabilnymi związkami, przywiązaniem do miejsc i ludzi. Zmiany te skupiają się wokół produktu i jego społecznej symboliki. A symbolika właśnie tworzy współcześnie tożsamość. Układając nabywane produkty, układamy jednocześnie projekt swojej tożsamości. Nowa kultura to kultura

towarów oderwanych od swojego użytkowego przeznaczenia i obrazów reklamowych oderwanych od rzeczywistości [Szlendak, 2004: 142].

Żyjemy w świecie zdominowanym przez media, które nie prezentują rzeczywistości, lecz same ją tworzą. Media nie są lustrem, w którym odbija się społeczna rzeczywistość. Życie społeczne naśladuje to, co widać na ekranie. Większość doświadczeń życiowych jednostek pochodzi właśnie z telewizji. Te doświadczenia zastępują rzeczywiste doświadczenia ludzi. Życie coraz bardziej naśladuje hiperrzeczywisty świat przedstawiany w telewizji. A ponieważ taka rzeczywistość różni się znacznie od tego, co jest naprawdę, ludzie wolą żyć w świecie iluzji. Nie jest istotne, czy coś jest prawdziwe, czy wymyślone. Ponieważ media dostarczają niezliczonych ilości znaczeń, obrazów, dźwięków, symboli, coraz trudniej jest zauważać w przekazie rzeczy istotne. W natłoku wydarzeń, nagłych zwrotów akcji i natychmiastowości świat traci swoją realność [Melosik, Szkudlarek, 1998; 16].

Przy takiej szybkości, z jaką zmieniają się te obrazy, trudno skoncentrować się na jednym przekazie przez dłuższy czas. Ludzie przyzwyczajeni do ciągłych zmian, także korzystając z mediów, tego oczekują. Konsumują miliony informacji, ale nie zwracają uwagi na to, czego te informacje dotyczą, o czym mówią. Funkcjonują pomiędzy dwoma rodzajami przekazu. Z jednej strony jest to rzeczywistość przedstawiana w dziennikach telewizyjnych epatująca strachem i ekscytacją, a z drugiej programy telewizji typu MTV, zdominowane przez niekończącą się przyjemność. Obydwa rodzaje przekazu są jednakowo nierealne. Człowiek w tym wszystkim traci zdolność właściwego oceniania świata i rzeczywistości, w której żyje. Znaczenia, jakie mają zjawiska, pokrywają się z innymi znaczeniami. Dochodzi do „zwielokrotnienia znaczeń". **Zanika też możliwość oceniania w kategoriach dobra i zła. Nic nie jest jednoznacznie dobre lub złe. Także kultura nie jest już wyraźnie dzielona na wysoką i niską.** Ludzie nie mają oporów przed korzystaniem z wytworów kultury masowej, lekkich, łatwych i przyjemnych piosenek, książek, gazet czy komiksów, czytając Dostojewskiego czy słuchając Mozarta.

Antyaksjologiczne dyktatury ponowoczesności

Ogólnospołeczne zmiany, które współcześnie zaczynają dominować nazywane też „ponowoczesnością" i globalizacją, są tak wszechstronne, że obecnie nawet dotychczasowe definicje rodziny i małżeństwa przestają być adekwatne do istniejącej rzeczywistości. Rodzina przestaje być instytucją, grupą i systemem o trwałych, zunifikowanych i uniwersalnych cechach. Pojawiają się najróżnorodniejsze, alternatywne formy życia małżeńsko – rodzinnego. Formy te są sankcjonowane narastającą tendencją do indywidualizacji wzorów życia, która ściśle związana jest z neutralizacją aksjonormatywną i etyczną gobaliującego się świata.

Na gruncie tej etycznej neutralizacji rodzą się określone formy nowych „dyktatur" w pewnym sensie sprzeczne same w sobie oraz zagrażające poczuciu własnej (osobowościowej) tożsamości, której miały służyć i którą miały utwierdzać. Są to między innymi: dyktatura tolerancji, dyktatura wyzwolonego pożądania oraz dyktatura autonomicznych, indywidualnych wyborów. Zjawiska te wywołują niezwykle poważne reperkusje we wszystkich wymiarach dotychczasowej pozycji rodziny oraz sposobów jej funkcjonowania w społeczeństwie. Wiążą się one we względnie spójną całość w taki sposób, że jedna forma dyktatury wynika z drugiej. Natomiast wspólną ich cechą jest to, że unikają a nawet starają się neutralizować i zupełnie eliminować tzw. „twarde" i trwałe wartości, wokół których mogą być tworzone projekty życiowe.

Dyktatura tolerancji

Genezę pojawienia się bardzo modnej obecnie w zachodnim świecie zasady poprawności politycznej, która przekształciła się w dyktaturę tolerancji Piotr Sztompka charakteryzuje następująco. „Otóż w kręgu ideologii skrajnie liberalnej pojawił się pogląd nie tylko o różnorodności, ale o równowartości różnych kultur. Odrzuca się możliwość jakichkolwiek wartościujących porównań między kulturami, a co więcej deklaruje, że każda ma równą wartość z każdą inną. Niedopuszczalna jest krytyka lokalnych obyczajów, zwyczajów, stylu życia, wierzeń, praktyk, czy apologia jakiejkolwiek kultury. Terminy sugerujące niższość i wyższość, coś co gorsze i lepsze, zacofane i postępowe, prymitywne i rozwinięte, barbarzyńskie i cywilizowane – nie mają prawa bytu w słowniku zwolenników tzw. **politycznej poprawności** i zastąpione zostają jednym terminem „inny". Co więcej, nie tylko ocena, ale i prezentacja każdej kultury musi zapewniać im równe traktowanie.

W encyklopedii kultur świata, która ukazała się ostatnio w Ameryce, gdzie obsesja „politycznej poprawności" występuje szczególnie dotkliwie, zapewniono z aptekarską dokładnością tyle samo stron kulturze francuskiej, niemieckiej, angielskiej, co kulturze Zulusów czy aborygenów australijskich. Podobnie w historii literatury zapewnia się tyle samo miejsca Włochom i Mongolii, Rosji i Sierra Leone, a w historii muzyki symfonie Beethovena traktuje się podobnie jak melodie meksykańskich *mariachi*. Tutaj szlachetna idea tolerancji została doprowadzona do skrajności i, jak często się zdarza ze skrajnościami, przerodziła się we własną karykaturę" [Sztompka, 2002: 245-246].

Jerzy Szacki pointuje to zjawisko krótko: „cele są szlachetne, ale środki przeważnie dosyć głupie" [Szacki, 1998]. Dodajmy, nie tylko dosyć głupie, ale i bardzo niebezpieczne ze społecznego i aksjonormatywnego punktu widzenia. Jak wyjaśnia dalej cytowany autor: „Parenaście lat temu w angielszczyźnie, czy też raczej amerykańszczyźnie, co, jak wiadomo, wcale nie wychodzi na to samo, oszałamiającą karierę zaczęło robić określenie „poprawność polityczna" (*political correctness* – w skrócie PC). Dość szybko przeniknęło także – w wersji oryginalnej lub przekładzie – do innych języków. Początkowo miało ono ponoć odcień drwiny i było używane z intencją zdeprecjonowania ruchu, do którego się odnosiło, wygląda wszakże na to, że z czasem polubili je nawet ci, do których się

odnosiło. W końcu bodaj na dobre weszło do politycznego języka, czego świadectwem jest nie tylko używanie go w codziennej prasie, lecz również obecność odpowiedniego hasła w nowszych słownikach polityki; przybywa też literatury na ten temat" [za: Szacki, 1998].

Nurt, z którego wyłoniła się zasada poprawności politycznej, wyrasta z realnej problematyki i broni na ogół słusznych spraw. Należą do nich: podrzędna w różny sposób pozycja kobiet we wszystkich społeczeństwach, znacznie trudniejsza przeszłość i obecna sytuacja ludzi o innym niż biały kolorze skóry, liczne przejawy braku tolerancji w świecie, jednostronny kanon zachodniej kultury itp.

Atrakcyjność poprawności politycznej bierze się właśnie stąd, że owe ogólne postulaty są jak najbardziej słuszne dla każdego względnie rozsądnego i wrażliwego człowieka, który bierze serio czy to chrześcijańskie przesłanie miłości bliźniego, czy to rewolucyjne przesłanie wolności, równości i braterstwa, czy to inne pobożne życzenia. Wbrew temu, co sądzą zwykle co głupsi konserwatyści, świat społeczny nie jest urządzony tak, jak urządzony być powinien. Sporo warto i można w nim zmienić. Chodzi o to, co i w jaki sposób. Tu zaczynają się wątpliwości, a nawet przychodzi do głowy myśl zdrożna, że lepiej nie zmieniać wcale, jeżeli zmiana oznaczać ma koniecznie to, co jej niektórzy gorliwi rzecznicy uważają za zbawienne. Na tym właśnie polega kłopot z amerykańską poprawnością polityczną: cele szlachetne, ale środki przeważnie dosyć głupie.

„Nic zaiste piękniejszego aniżeli równouprawnienie kobiet" – stwierdza Jerzy Szacki. Pyta dalej jednak, czy koniecznie musi ono oznaczać, że jestem „reakcyjną świnią", kiedy w drzwiach puszczam kobietę przodem, ustępuję jej miejsca w autobusie lub, co gorsza, całuję ją w rękę? Lub nazywam ją słowem, którego tradycyjnie używano w stosunku do mężczyzn, sugerując tym samym, iż chodzi o pozycję zarezerwowaną normalnie dla tych ostatnich? Czy kobieta, która świadomie wybiera tradycyjną rolę żony i matki, musi być tym samym żałosnym reliktem czasów opresji i dyskryminacji, czy też ma do tego pełne prawo i nie jest z tego powodu nikim gorszym od wykonującej wolny zawód lesbijki? I tak dalej.

Czy jednostronność zachodniego kanonu kultury powinna nas skłaniać do tego, by zastąpić go kanonem zbudowanym na zasadzie proporcjonalnej

reprezentacji płci, ras i regionów świata? Czy Saul Bellow jest rasistą, jeżeli ośmiela się mówić, że kiedy tylko Zulusi wydadzą swojego Lwa Tołstoja, to z pewnością będziemy go czytać?

Jestem w stanie zrozumieć kolorową studentkę, która pyta: „Dlaczego wszystko, cokolwiek czytamy, zostało napisane przez białych, nieżyjących, europejskich samców?", a nawet myślę, że jest to pytanie, na które historia kultury powinna umieć odpowiedzieć. Ale czy wynika z tego koniecznie, że przy wyborze lektur należy kierować się głównie zasadą sprawiedliwości i dbać nade wszystko o to, aby żadna upośledzona do tej pory grupa nie została pominięta? I czy to, czego tradycyjnie uczy się studentów, jest po prostu „hegemonicznym dyskursem", którego jedyną funkcją jest utrwalanie stosunków zależności i wyzysku słabych przez silnych? Na te egzotyczne dla nas problemy kładę tu silny nacisk, ponieważ walka o nowe programy nauczania na wydziałach humanistycznych amerykańskich uniwersytetów stała się bodaj główną areną, na której zamanifestowały się skrajne formy poprawności politycznej. W gruncie rzeczy nie była to nawet walka o nowe programy, lecz walka o zniszczenie dotychczasowego *curriculum*, które istotnie było i jest jawnie seksistowskie i rasistowskie, a także anachroniczne, tak się bowiem niefortunnie złożyło, że i Arystoteles, i Szekspir, i Dostojewski, i prawie każdy „klasyk" naszego kanonu byli bezwstydnie białymi mężczyznami, którzy w dodatku umarli w większości dawno temu" [szerzej zob. Szacki, 1998].

Charakterystyczną cechą omawianego sposobu myślenia jest bodaj przekonanie, iż wszystkie różnice między ludźmi sprowadzają się ostatecznie do inności. Inność jako taka jest ze swej natury godna szacunku. Nie ma przeto na tej ziemi rzeczy pięknych i brzydkich, lecz są co najwyżej rzeczy piękne inaczej; nie ma rzeczy mądrych i głupich, lecz są co najwyżej rzeczy mądre inaczej; nie ma sensu i bezsensu, są tylko sensy rozmaite. Każda rzekoma niższość jest w istocie innością, którą powinniśmy pozytywnie wartościować, nie ulegając presji panującej ideologii, zgodnie z którą wszystko, co inne, jest tym samym gorsze. Nie ma kultury i braku kultury, są tylko różne kultury, których nie mamy prawa ustawiać w porządku hierarchicznym, gdyż oznacza to opowiadanie się za kulturą dominującą czy hegemoniczną.

Otóż, wydawałoby się, że nie mając nic przeciwko wielokulturowości, można mniemać, iż coś jest lepsze, a coś gorsze. Nieprawda, wszystko jest

bowiem równie dobre z wyjątkiem kultury panującej, czyli znienawidzonej kultury dyskryminacji. Być innym, aniżeli ona nakazuje, to cnota największa; żadne inne wartości się nie liczą [tamże].

Proces kształtowania się tych poglądów został zapoczątkowany w latach 50. XX wieku w Stanach Zjednoczonych przez liberalno-lewicowe elity walczące z moralnością większości oraz odmawiające traktowania kogokolwiek jako „nienormalnego" w jakimkolwiek sensie. Świetną analizę tego zjawiska daje Andrzej Bryk [2004: 48 i n.], charakteryzując klimat intelektualny, w którym rodziła się „poprawność polityczna". Pisze on, że to wtedy pojawiły się słowa klucze politycznej poprawności „uprzedzony" i „tolerancja", maczugi intelektualno-moralne, za pomocą których represjonowano wkrótce dyskusję nad podstawami aksjologicznymi porządku politycznego i społecznego w demokracjach. Także wtedy zdelegitymizowano społecznie i kulturowo słownictwo uznane za podkreślające statut odrębności grupy wobec innych. Kaleka miał stać się niepełnosprawnym, homoseksualista – gejem, Murzyn najpierw czarnym, a potem Afro-Amerykaninem, a Indianin – rdzennym Amerykaninem. Język stał się synonimem zniewolenia i czynnikiem budującym bądź niszczącym własne poczucie wartości. W latach 60. XX wieku pojawiło się twierdzenie, iż historia jest bezpośrednio elementem polityki, a kształt pamięci przejawem hegemonii kulturowej, którą bezustannie należy kontestować. Historia miałaby być zatem bez wyjątku historią represjonujących i zwycięzców, a prawdziwe poznanie historii należy rozpocząć od bitwy o pamięć. Kto kontroluje bowiem pamięć, nie tyle definiuje prawdę, co definiuje status ofiary, czyli akces do statusu uprzywilejowanego, co szybko zaczęło być traktowane jako możliwy tytuł do korzyści materialnej.

Polityczna poprawność stała się przekleństwem kultury i polityki przełomu XX/XXI wieku. Często zaczęła oznaczać konieczność poddania się politycznie poprawnemu odprawieniu rytuału nad kłamstwami i opresją w historii i wypływających z nich postulatów moralnego zadośćuczynienia jako warunku legitymowanego funkcjonowania w społeczeństwie. Każdy system wartości musi być uznany jako absolutnie równy w kulturze.

Państwo liberalno-demokratyczne ma zatem dążyć do instytucjonalizacji relatywizmu, wykluczając w sferze publicznej jakiekolwiek próby rozróżnienia między dobrem a złem, między wartościami wzmacniającymi i niszczącymi kulturę, a wraz z nią sferę publiczną. Samo takie rozróżnienie zostało zdelegitymizowane jako z założenia represjonujące. Filozofia zakładająca, iż każdy jest nosicielem swojej własnej, subiektywnej i nieprzekraczalnej prawdy stała się aksjomatem liberalnego myślenia. Wraz z takim myśleniem została zdelegitymizowana jakakolwiek próba głoszenia w sferze publicznej wartości „mocnych", uznanych jako totalitarne i rodzaj gwałtu moralnego mogący przerodzić się w gwałt polityczny.

Tak zrodziła się doktryna światopoglądowej neutralności państwa. Doktryna z jednej strony wewnętrznie sprzeczna, z drugiej niebezpieczna, gdyż pociąga za sobą konieczność karania tych, którzy wartości „mocne" wyznają i uważania ich za potencjalnie niebezpiecznych w sferze publicznej. Rodzi zatem pokusę tropienia ich nosicieli i eliminacji ich podstaw instytucjonalnych. Oznacza to, iż państwo odczuwa pokusę uderzenia w instytucje, gdzie rodzą się, czy mogą się rodzić, owe wartości „mocne", np. Kościoły, a także rodzinę.

„Doktryna autonomicznej roli jednostki w wyborze swojego własnego systemu wartości weszła zarówno do języka publicznego, jak i prawa konstytucyjnego. Przykładowo Amerykański Sąd Najwyższy w orzeczeniu *Planned Parenthood v. Casey* z 1992 r. stwierdził, iż »do istoty wolności należy prawo określania swojego pojęcia egzystencji, sensu, wszechświata i tajemnicy ludzkiego życia«. Każda osoba jest unikatową jednostką i wybiera swoje własne przynależności"[za: Bryk, 2004: 52].

Według takiego rozumienia równości i wolności, np. Kościół katolicki nie może mieć swoich dobrowolnie przyjętych kryteriów ordynacji księży, wypływających z istoty autonomiczności tej organizacji, bo coś takiego jak autonomiczność od porządku politycznego, powszechnego modelu równości, będącego warunkiem legitymowanego, sprawiedliwego społeczeństwa i godności jednostki, jest nie do zaakceptowania. Jest arogancją i „opresyjnością", „wykluczaniem", odrzucaniem uniwersalnego modelu obywatelskości. Brak np. ordynacji kobiet staje się w takim rozumowaniu przemocą. Nieprzyjmowanie aktywnych homoseksualistów do ka-

płaństwa i uważanie nie tyle homoseksualistów jako osób, lecz czynów homoseksualnych za nieuporządkowanie seksualne staje się, mówiąc słowami Rorthy'ego, „nieupoważnioną opinią o mojej duszy, która może podlegać tylko mojemu samozbawieniu lub potępieniu". Według Rorthy'ego, jeśli idzie o np. moralność seksualną „rezultatem powinna być albo zupełna dowolność, albo kompletna obojętność. Nikt nie powinien wtrącać się w to, co ty robisz ze swoim ciałem, i nikt nie powinien mieć nawet poglądu na temat tego, co robisz ze swoją duszą. Fałszywe czy przestarzałe mieszanie duszy z ciałem jest okrutnym pozbawianiem ciała przyjemności cielesnej. W powyższym modelu rozumowania, prywatna organizacja skautów amerykańskich nie ma też prawa dzielić się na odłam chłopców i dziewcząt, ani tym bardziej odmawiać aktywnym homoseksualistom bycia wychowawcami młodych chłopców, bo jest to dyskryminacja i bigoteria".

Zapoczątkowało to ruch na rzecz tzw. obraźliwej, a potem nienawistnej mowy (*offensive and hate speech*) i jej eliminacji przez karanie i eliminowanie jej ze słownika publicznego i prywatnego, a także tworzenie tzw. grup chronionych. W kwietniu 2004 roku senat Kanady przyjął – przy olbrzymich protestach katolików i innych organizacji religijnych – ustawę, która delegalizuje publiczne krytykowanie zachowań homoseksualnych. Od tej pory „orientacja seksualna" należy do kategorii „chronionej" podobnie jak rasa, kolor skóry, religia czy pochodzenie etniczne. Tym samym osoby homoseksualne stanowią specjalnie wyodrębnioną grupę, chronioną przez kanadyjskie prawo. Może to oznaczać np. wprowadzenie cenzury do *Biblii* i nauczania Kościołów oraz zakaz nauczania etyki seksualnej, która związki homoseksualne uważa za „nieuporządkowanie seksualne".

„Charakterystyczna w kontekście takiego myślenia ideologicznego jest reakcja rządu kanadyjskiego na skarcenie przez biskupa Calgary – Henry'ego, premiera Kanady Jeana Chretiena, który mieni się katolikiem, a jednocześnie zdecydowanie popiera tzw. małżeństwo homoseksualne. Henry stwierdził, iż premier nie rozumie, co oznacza bycie dobrym katolikiem i jeśli nie zacznie zachowywać w tej sprawie powagi, »ryzykuje wieczne zbawienie«. Biskupa gwałtownie zaatakowały liberalne media, a minister dziedzictwa narodowego, Sheila Copps, stwierdziła, iż była przerażona jego wypowiedzią, dodając: »Sądzę, że sprawa poruszana jest czymś, co każdy

załatwia ze swoim własnym stwórcą i nie jest to rzecz, którą należy wnosić na arenę publiczną. Każdy Kanadyjczyk, niezależnie od swojej religii, musi pogodzić swoje wierzenia ze swoim bogiem, swoim Allahem, swoim guru, dlatego też żyjemy w kraju, który oddziela poglądy religijne od poglądów państwa«. Jest to ciekawa, a mówiąc wprost, totalitarna koncepcja teologii państwowej, w której »ludzie mają swoich własnych stwórców, swoich własnych bogów, i nawet, swoich własnych Allahów«" [Bryk, 2004: 69-70].

Przykładem praktyki totalitarnej, było również w Kanadzie w 2003 roku jednomyślnie uznanie przez najwyższy sąd apelacyjny prowincji Ontario, że obowiązująca definicja małżeństwa w prawie *common law* była niekonstytucyjna, gdyż gwałciła równość wobec prawa gwarantowaną kanadyjską *Kartą Praw i Wolności*, dołączoną do konstytucji kanadyjskiej w 1982 roku

Chodziło o to, by prawa małżeńskie obejmowały również prawa homoseksualistów. W konsekwencji, rząd federalny zainicjował legislację, która zmieniła definicję małżeństwa zgodnie z orzeczeniem sądu w Ontario, z jednoczesnym jednak wyłączeniem duchowieństwa wszystkich wyznań z obowiązku udzielania tzw. ślubów homoseksualnych. Rząd federalny zwrócił się jednak natychmiast do Sądu Najwyższego z pytaniem, czy proponowane wyłączenie było zgodne z konstytucją, a konkretnie z *Kartą Praw i Wolności*. Jest to pytanie totalitarnego państwa, likwidującego wolność religii jako prawa fundamentalnego, wolność nie nadawaną prawem pozytywnym jakiejkolwiek rangi, bowiem państwo ma takie prawo jedynie przyjąć do wiadomości, a nie je nadawać.

W logice takiego ideologicznego rozumowania jest też przymusowa liberalna edukacja seksualna w szkołach od najmłodszych lat, dystrybucja tam prezerwatyw, jednostronna edukacja dotycząca w tym kontekście AIDS, traktowanie, wszystkich „stylów" seksualności jako legitymowanego wyboru, a więc nie tolerowanie, ale akceptowanie jako równouprawnione w kulturze, a stąd postulat konieczności ich nauczania na tych samych warunkach w programach edukacyjnych. Powyższe działania są traktowane jako odblokowanie regulacją państwa i prawa represyjnej seksualności, jej „wyzwolenie" z represyjnego wychowania rodzin czy religii. Do tego typu działalności należy ruch na rzecz tzw. małżeństw homoseksualnych, ruch mieszczący się w logice wolnego wyboru nieograniczonej jednostkowej

jaźni, swojego „stylu życia" i następnie żądania jego zaakceptowania w strukturze prawa państwowego. Według takiego rozumowania, rodzice nie mogą wychowywać swoich dzieci zgodnie z własnym systemem moralności, bo czegoś takiego nie ma; rodzicielska edukacja moralna jest nieuzasadnionym tłamszeniem indywidualnego „ja" dziecka. Stąd między rodziców a dzieci należy włączyć „rzecznika do spraw dziecka", tak jak relacje między płciami mają być nadzorowane przez strażników politycznej poprawności – „rzeczników do spraw równości kobiet i mężczyzn", powszechne zjawisko, szczególnie w Ameryce w zakładach pracy czy instytucjach edukacyjnych.

Paradoks takiego myślenia polega na tym, iż program „wyzwalania", przy jednoczesnym zacieraniu granicy między prywatnością społeczeństwa cywilnego a polityką musi oznaczać zniewolenie tych, którzy „wyzwalania" takiego nie akceptują [za: Bryk, 2004: 69-71].

W celu ułatwienia akceptacji nowej formy „wyzwalania" dokonuje się w ramach systemu politycznej poprawności neutralizacji tych pojęć i terminów, które tradycyjnie wiązały się ściśle z określonymi wartościami społecznymi i moralnymi [zob. Kocik, 2002: 346 i n.].

W ponowoczesnym języku przestępca – to „ofiara społeczeństwa", wierność małżeńska – to „represyjna seksualność", kaleka – to „sprawny inaczej", głupi – to „mądry inaczej", dewiant – to „kochający inaczej", lub „o odmiennej orientacji", przerwanie ciąży to „przywrócenie (wywołanie) miesiączki", małżonek to „partner seksualny", sadyzm, masochizm, zoofilia czy nekrofilia to „niekonwencjonalne upodobania" lub „seks ekstremalny" itp., itd. Są to przykłady na to, jak bardzo relatywizuje się rzeczywistość, jak odbiera się właściwe znaczenie określonym cechom ludzkim lub sytuacjom społecznym, jak bardzo unika się nazywania rzeczy po imieniu aby uniknąć wartościowania, a unikając wartościowania, nie spoglądać prawdzie w oczy.

W podobny sposób dokonuje się społeczno-obyczajowa neutralizacja (to dobrze), a nawet nobilitacja (i to źle) homoseksualizmu poprzez globalizację określenia „gay".

Historia tego określenia doskonale ilustruje proces neutralizacji aksjologicznej pojęć związanych z aktywnością seksualną człowieka. Jak wiemy, różny był stosunek do homoseksualistów w różnych okresach

historycznych i różnych kulturach. W XX wieku zarówno w USA jak i w Polsce nie byli oni w zasadzie prześladowani, raczej podlegali społecznej stygmatyzacji i odsunięciu na towarzyski margines. Określani byli potocznie w sposób pejoratywny i pogardliwy jako „pederaści", „pedały", „buzeranci" itp. To sprawiało, że starali się nie demonstrować swoich skłonności. Dlatego – w społecznej opinii – nosili pewne przedmioty, kolory lub wykonywali gesty pozwalające im na wzajemną identyfikację. Takim przedmiotem miała być pod koniec lat 60. w Polsce saszetka noszona przez mężczyzn, zwana wówczas „pedałówką". W Stanach Zjednoczonych homoseksualiści rozpoznawać się mieli wzajemnie po kolorach ubrania. Jeśli ubranie zawierało kolor zielony i żółty, to świadczyło to o orientacji homoseksualnej. W ulicznym slangu nazywano ich „gay" od pierwszych liter pełnego określenia

g*reen*
a*nd*
y*ellow*

Z ulicy określenie to trafiło do prasy brukowej, później do środków masowego przekazu, a pod koniec lat osiemdziesiątych do literatury naukowej. W ten sposób pejoratywne i wartościujące znaczenie wcześniej stosowanych terminów zostało zneutralizowane.

Kilka miesięcy temu w TV polskiej odbywała się dyskusja na temat zalegalizowania związków homoseksualnych, w której występowali młodzi mężczyźni, ich zwolennicy. Zabierając głos często podkreślali „my, polscy geje...". Prawdopodobnie nigdy nie użyliby zwrotu „my polskie pedały", czy „my polscy buzeranci".

Pojawia się więc zupełnie nowy język i zupełnie nowe sytuacje dążące do usatysfakcjonowania wszystkich, a tym samym nie satysfakcjonujące nikogo, zatracające za to pierwotny swój sens, znaczenie i wartości. Świadczy o tym poniższy przykład.

Jak donosi Polska Agencja Prasowa za tygodnikiem „Sunday Times", w sieci londyńskich sklepów Johna Lewisa znalazły się szopki bożonarodzeniowe, spreparowane według zasady political correctness, *z którymi właściciel chce trafić do tzw. rodzin niepełnych, a więc matek z dzieckiem. Nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, gdyby wśród fi-*

gurek nie zabrakło św. Józefa, a Trzej Królowie nie byli wymienni w zależności od upodobań rasowych kupującego. Właściciel sieci sklepów sugeruje, że św. Józefem może być jeden z pasterzy, ale ma on kręcone włosy, różowe policzki, chustkę na głowie i przypomina kobietę. Żeby absurd mógł osiągnąć swoją pełną dojrzałość minister rządu T. Blaira oświadczyła, że w Wielkiej Brytanii, gdzie jest najwyższa liczba rozwodów w Europie, rząd nie powinien propagować małżeństwa, bo dzieci z rodzin niepełnych mogą poczuć się gorsze. [Kocik, 2002, za: „Nasz Dziennik" z 20.12.2000 r. *Z biblioteki absurdu*].

Polityczno-konstytucyjna doktryna różnorodności społeczeństwa amerykańskiego, która przemożnie wpływała na rozwój i ustrój Stanów Zjednoczonych stała się w drugiej połowie XX wieku polem do manipulacji oraz utopią fanatyków inżynierii społecznej [zob. Bryk, 2004: 45 i n.]. Szybko uczyniono z niej paradygmat i wręcz dogmat warunkujący sprawiedliwość społeczną.

Sam brak różnorodności stawał się kryterium niesprawiedliwego działania instytucji publicznych. Co więcej, i taka była prawdziwie dramatyczna konsekwencja doktryny *różnorodności*, jej brak stawał się w hałaśliwej propagandzie różnorako zdefiniowanych grup mniejszościowych, kryterium oceny prawomocności działania publicznego instytucji prywatnych, o całkowicie dobrowolnym członkostwie. Doktryna *różnorodności* rozprzestrzeniła się po całym amerykańskim społeczeństwie, przenikając jego instytucje i kulturę. Staje się też stopniowo częścią języka i prawa publicznego świata zachodniej demokracji liberalnej, np. Unii Europejskiej.

Jedną z widocznych konsekwencji zaakceptowania doktryny *różnorodności* w sferze instytucji prywatnych jest na przykład kwestia żądań wystosowanych pod adresem skautów amerykańskich, by dopuszczali homoseksualistów jako instruktorów dzieci i młodzieży czy w stosunku do Kościoła katolickiego o dopuszczenie kobiet do kapłaństwa. Co do wielkich korporacji, przykładowo banków, wszystkie mają swoje rekrutacyjne programy różnorodności, w obawie przed kosztownym procesowaniem i utratą reputacji jako instytucji dyskryminującej. Najwyższe kadry menedżerskie przechodzą rygorystyczne szkolenie na temat właściwego zrozumienia zasady równych możliwości, rozumianej nie indywidualnie, ale grupowo. Celem

takich szkoleń jest zapewnienie, iż nikt nie będzie dyskryminowany na podstawie płci (genderu), koloru skóry czy seksualności. Szczególnie obsesyjne i plemienne formy – skrzętnie wykorzystywane politycznie przez różnej maści samozwańczych „profesjonalistów od opresjonowanych" – przyjmuje ta polityka w sferze *różnorodności* seksualnej. Na przykład ostatnio kilka wielkich banków w londyńskim City wzięło udział w pierwszej tzw. konferencji na temat kariery lesbijek, gejów, biseksualistów i transseksualistów, aby uzyskać „właściwą perspektywę" na temat niedyskryminujących praktyk rekrutacyjnych [zob. Bryk, 2004: 45 i n.].

Grupy takie jak na przykład homoseksualiści, transwestyci, prostytutki, pedofile, sekty religijne różnego autoramentu, narkomani czy kryminaliści nie godziły się od lat 70. XX wieku na akceptację dominującego, większościowego kodu kulturowego i w konsekwencji prawnego, który wykluczałby ich ze społeczeństwa. Uznawały jedynie woluntarystycznie pojmowaną koncepcję moralności, bowiem każda inna „obowiązująca i narzucona" a nie „wybrana" jest moralnością represyjną. W takiej sytuacji następuje radykalna zmiana pojęcia jakiejkolwiek dewiacji czy marginesu, które staje się pojęciem anachronicznym i bezsensownym. Zastępuje je rozstrzygająca kategoria swobodnego, autonomicznego podmiotu.

„W takim rozumowaniu heteroseksualizm i małżeństwo kobiety z mężczyzną nie mogą być preferowaną organizacją życia ludzkiego, konieczną do przedłużenia bytu społecznego, najlepszą – sprawdzoną doświadczeniem ludzkim – formą organizacji dla wychowania dzieci. Stają się formą uzurpacji kulturowej i uzurpacji władzy i, z definicji, mają być zdelegimizowane jako wymagające szczególnej ochrony społecznej – twierdzą aktywiści tożsamości gejowskiej. Jeśli zatem mają być zdelegitymizowane jako wyjątkowe w kulturze, to znaczy, że tę wyjątkowość należy społecznie, ekonomicznie, politycznie zniszczyć i należy w tym celu użyć instrumentów prawnego przymusu administrowanego przez państwo" [tamże: 63].

Stąd też płyną uzasadnienia tzw. małżeństw homoseksualnych czystą miłością. Dlaczego, pytają homoseksualiści, nie możemy być „małżonkami", przecież się kochamy, tak jak heteroseksualiści. Jest to analogia zbudowana już na zredukowanej i zbastardyzowanej instytucji małżeństwa jako warunku koniecznego do legitymizacji jej odpowiednika. Instytucja ta ma

opierać się jedynie na miłości. Jeśli tak, to stan emocjonalny miłości ma tę samą wartość, niezależną od płci osób. Problem w tym, iż tylko przez strywializowanie i zniszczenie tradycyjnego wyobrażenia małżeństwa w kulturze Zachodu, można roszczenie homoseksualistów próbować uzasadnić. W tym sensie bezprecedensowy atak na małżeństwo w kontrkulturze od lat 60. XX wieku – z oderwaniem seksu od miłości, dzieci od odpowiedzialności rodzicielskiej, instytucji rozwodów „bez winy" itd. – przygotował grunt pod atak homoseksualny, będący ostatnim stadium na drodze do zniszczenia instytucji, która nie ma już żadnego wsparcia ani w kulturze, ani w instytucjach prawnych. Instytucji, która choć nie jest żadnym modelem uniwersalnym, jest jedną z najcenniejszych zdobyczy kulturowych – obok chrześcijańskiego pojęcia „osoby" chronionej tabu Boga, rządów prawa czy praw człowieka – cywilizacji Zachodu. Wraz ze zniszczeniem małżeństwa, tak jak i stopniowym niszczeniem pojęcia jednostkowej i niezniszczalnej „osoby" chronionej tabu Boga w związku z „wypłukiwaniem" i spychaniem na margines chrześcijaństwa, cywilizacja Zachodu w sensie takim, w jakim istniała przez ostatnie dwa tysiące lat, odchodzi w historię, a wraz z nią autonomia i wolność jednostki [Bryk, 2004: 64].

Tolerancja jest nakazem umożliwiającym znośne współżycie ludziom posiadającym silne, ale różne przekonania. Rozszerzenie tej zasady na zakaz posiadania jakichkolwiek silnych przekonań w sferze publicznej, nie jest realizacją liberalnych idei, tylko gwałtem popełnionym na liberalizmie. Zamiast wolności przekonań proponuje wolność od przekonań. Ale do czego może być człowiekowi potrzebna wolność, skoro nie wolno posiadać własnych przekonań. Tak rozumianą neutralność państwa, społeczeństwa i kultury wymusza radykalny sceptycyzm dekonstrukcji każdej mocnej myśli jako zniewolenia opartego na fałszu ukrytej władzy.

„W takiej kulturze honor i sława, najwyższe formy uznania nie mają żadnego uzasadnienia, bowiem nie pozwalają sięgnąć po ich rzeczywiste metauzasadnienia wypływające z wartości mocnych. Bycie sławnym zostaje zastąpione przez bycie znanym. Ktoś jest znany, gdyż jest znany – tautologia maskująca unicestwienie rozróżnień odwołujących się z natury rzeczy do hierarchii wartości. Podziwianymi bohaterami nie są ci, którzy błyszczą charakterem, wiedzą lub oddają się służbie pozwalającej poczuć autentyczną

solidarność moralną, zakorzenioną w etyce, której prawomocności nie wyznacza subiektywne „ja". Bohaterami stają się tzw. gwiazdy, nosiciele pustki i triumfującego ekshibicjonizmu jako towaru kupowanego przez pustych i ekshibicjonistycznych konsumentów. Widzialność gwiazdy nie jest ograniczona do ostentacji duchowej, najczęściej zresztą sztucznie umiejętnie fabrykowanej i sprzedawanej. Obnażeniu ulega jednocześnie cielesność i szok transgresji obyczajowych, celem których jest przykucie uwagi i skuteczna sprzedaż, bez której gwiazda jest niczym. Sprzedaż jest sprzedażą pozoru, ekshibicjonizm i nachalna manifestacja staje się kodem kultury, sposobem maskowania pustki, gloryfikacji banału" [Bryk, 2004: 72].

„Jestem jaki jestem" to co cała argumentacja „znanego" (bo nie sławnego) idola realizującego rozrywkowy program telewizyjny pod tym samym tytułem.

Taki ekshibicjonizm oznacza wyznanie, iż jestem tylko tym i niczym poza tym, co odsłaniam, co jest wyznaniem żałosnego ubóstwa.

„Człowiek jest bowiem (...) »zawsze czymś więcej niż może pokazać i, paradoksalnie, to właśnie jego nieprzeniknioność go osłania«. Określa go tajemnica, której naturą jest bycie niedefiniowalnym. Głębia utrzymuje tragizm, z którego powstaje osoba; niekończące się spotkanie z samym sobą odbywa się w półmroku". (...) „Ten, kto chce wszystko powiedzieć i wszystko pokazać, przyznaje się zarazem do własnej nicości, do ciasnoty swojego sumienia, do zaniku wewnętrznego sporu i wątpliwości, których nie odsłania. Jednostka bez pytań, bez słabości, do których przyznaje się choćby przed sobą, to jednostka bez poczucia winy" i trwałych wartości [za: Bryk, 2004:73].

Dyktatura wyzwolonego pożądania

Pojęcie „dyktatura orgazmu" pojawiło się w czasie tzw. rewolucji seksualnej 1968 roku. Jego autorami byli poważni dziś pisarze i uczeni, a wówczas aktywni uczestnicy tej rewolucji we Francji, pisarz Pascal Bruckner i filozof Alain Finkielkraut. Historia samego pojęcia nie jest więc nowa, chociaż nie pojawiało się ono do tej pory w poważniejszych opracowaniach.

Posiadało jednak swoją dynamikę rozwojową oraz odpowiednie podłoże, co sprawiło, że zakres problematyki i zjawisk, którą to pojęcie obejmowało dynamicznie rozwija się do tej pory.

W niniejszym podrozdziale zwrócimy uwagę tylko na wybrane zagadnienia, takie jak:

1) kształtowanie się i formy ekspresji „wyzwolonego pożądania";
2) ponowoczesny wyraz dyktatury orgazmu;
3) usportowienie seksu;
4) cyber- oraz e-seksfili i makdonaldyzacja seksu;
5) aksjologiczne sprzeczności i ambiwalencje „dyktatury orgazmu";
6) krzywdzące spłaszczenie perspektywy aksjonormatywnej.

Kształtowanie się i formy ekspresji „wyzwolonego pożądania"

Małżeństwo i seks przez długi czas trzymano w ryzach, tylko uczucie cieszyło się swobodą: można było zmusić kogoś do współżycia, ale nie do miłości... Najbardziej uderza dziś to, że miłość przybiera najrozmaitsze postacie, nie obowiązuje już żadna norma: każdy sam kieruje swym życiem uczuciowym, co jest absolutną nowością. Nawet rewolucja seksualna lat 70. XX wieku nosiła znamiona przymusu. Dziś, mimo groźby AIDS, seks wyzwolił się spod władzy Kościoła, dzięki postępom medycyny uniezależnił się od prokreacji, a dzięki psychoanalizie – od poczucia winy. Zyskał nawet wysoką pozycję, skoro negatywnie ocenia się brak pożądania. Małżeństwo oparte na miłości również wymyka się religijnym czy rodzinnym regułom życia, a rozwodowi nie towarzyszy już wstyd. Nasze czasy przyniosły ogromną swobodę. Nadszedł kres rygorystycznego porządku obyczajowego, który dominował na Zachodzie przez wiele stuleci.

Socjolodzy nazywają współczesny świat cywilizacją doznań, zbudowaną na „seksie wyzwolonym z więzienia, w którym trzymało go patriarchalne społeczeństwo" – uważa Zygmunt Bauman, socjolog i filozof w książce *Razem, osobno*. Problem polega jednak na tym, że kiedy cały balast stojący na przeszkodzie seksowi bez zobowiązań wyrzucono za burtę, dla niektórych statek zaczął iść na dno.

Głównym źródłem doznań, wartości oraz ich odbioru stało się ciało. Dziś przestało ono być „dane" a stało się „zadane". W jednym z wywiadów prasowych Bauman podkreśla, że **w momencie, gdy ciało straciło znaczenie eschatologiczne, przestało być także przedmiotem refleksji moralnej. Stało się jedynie źródłem refleksji estetycznych.**

W filmach amerykańskich często wypowiadają zdanie: *I need more space* – potrzebuję więcej przestrzeni. Pada ono, gdy ktoś przestał czerpać przyjemność z relacji z bliską mu osobą lub doświadczanie dalszych przyjemności wymaga takich wysiłków z jego strony, że woli zdobywać je gdzie indziej. Jednym słowem chce zerwać związek. Dzisiejsze relacje międzyludzkie obciążone są niechęcią zaciągania zobowiązań na przyszłość. Obawiamy się, że kiedy pojawią się nowe, ponętne przyjemności, będziemy związani dawnym układem, z którego nie będziemy mogli odejść. *I need more space* znaczy: wynoś się z mojego kręgu, zostaw mi swobodę działania. Związanie się z kimś obarczone jest ryzykiem, że nie będzie nam się łatwo z tego wyplątać.

Nowocześni ludzie w rozrywce szukają ucieczki przed świadomością śmiertelności. Ubolewał już nad tym Pascal. Dalej w swych spostrzeżeniach poszedł Max Scheler. Zauważył on, że z dnia na dzień zajmujemy się robieniem pieniędzy, gromadzeniem różnych dóbr, pożądaniem nowych przedmiotów. Aż wreszcie następuje taki dzień, po którym nie będzie następnego. Tylko tyle. **Śmierć jest dziś końcem pewnego stylu bycia. Nie ma w niej nic metafizycznego.**

Można by to nazwać ponowoczesnym zbanalizowaniem śmierci traktowanej tylko jako zerwanie z pewnym stylem życia. Problem tylko w tym, że takie postawy reprezentowane są w większości przez tych, którym ich wiek daje złudzenie ogromnego dystansu czasowego do „zmiany stylu" na życie w „innym świecie".

Podłoże tych przemian tkwi w tzw. pierwszej rewolucji seksualnej 1968 roku. Francuski pisarz i czynny uczestnik tej rewolucji Pascal Bruckner w wywiadzie prasowym [Bruckner, 2002] wspomina, że całe wieki ludzie pod maską uczuć skrywali pożądania. Trzeba zerwać maskę! W rock'n'rollu i w muzyce pop do głosu dochodzi brutalny seksualizm (*I can't get no satisfaction*, *I want you* – śpiewali The Rolling Stones). Potępia się wszelkie tłumienie żądz, opieranie się im. Miłość ze swymi odwiecznymi problemami – chęć posiadania, zazdrość, intymność – staje się czymś wręcz nieprzyzwoitym. Stąd odrzuca się wszelkie formy uwodzenia, uznanego za przeżytek: należy stawiać sprawę wprost, nie owijać w bawełnę, nie stosować starych, uznanych za żałosne sztuczek.

Małżeństwu w okresie „rewolucji seksualnej" odmawiano jakichkolwiek wartości. Ludzie, decydujący się na trwały związek, wydawali się nam nieautentyczni, kpiło się z nich. Nie wolno było okazywać zazdrości. Jeśli ktoś pozwolił sobie na okazanie jej, przyjaciele nie kryli politowania: „Zazdrość? Człowieku, popukaj się w czoło". Zaczęto mówić o potrzebie terapii.

Dalej Pascal Bruckner wyznaje [Bruckner, 2002], że wszystkie tabu padły, bo były już martwe, przeżarte od środka przez mentalność demokratyczno-egalitarną. Chcąc podkreślić wyjątkowość tamtych czasów, wydumano sobie strasznego, mitycznego wroga, jakim miała być tradycja judeochrześcijańska. Maj 1968 roku dał światu akt wyzwolenia jednostki, podważający zbiorową moralność. Od tej chwili nie ma już mowy o jakichkolwiek rozkazach czy zakazach. Kościół, wojsko, burżuazja, partia – nie mają nic do gadania... A skoro człowiek jest wolny, tylko on może kłaść tamy swoim żądzom. Cudowne hasło nowego świata brzmi: „Żyć pełnią życia, korzystać zeń do upojenia". Nie posiadano się z radości na myśl, że oto można zerwać ze wszystkim, co wpajano nam w dzieciństwie. Od uległości mieliśmy przejść do ataku. Maj '68 to była rewolucja, bunt przeciwko autorytaryzmowi i tradycji, a seksualność przyświecała nam jak gwiazda przewodnia. Nagła eksplozja żądz. W XVIII wieku zamiast „pożądam" mówiono „kocham", teraz zamiast „kocham" wołano „pożądam".

Chodziło o powszechne prawo do zaspokajania wszelkich pożądań. Dawniej nie dopełniano ostatniej fazy miłości, cofając się przed jej uwieńczeniem („rodzice tego nie aprobują", „chcę do ślubu zachować czystość"). Teraz dziewczyna mogła dowolnie wybierać partnera, odrzucając normy społeczne i rodzinne... Wszystko się zatrzęsło w posadach. Pożądania nie sprowadzano już do brudnych męskich „chuci". Uznano, że kobiety także doświadczają pożądań. Powiedzmy wprost: były to czasy, gdy wszyscy spali ze wszystkimi, zarówno dla przyjemności jak i z ciekawości. Dorośli ludzie zachowywali się niczym dzieci zamknięte w ciastkarni. Wreszcie wolno było pokosztować wszystkiego. Głoszono, że niczego nie należy sobie odmawiać, nawet doświadczeń homoseksualnych.

Wszystko to spowijano odpowiednią frazeologią intelektualną, dosyć mętną. Teoretyzowano na temat seksu.

Oczywiście, czytało się Zygmunta Freuda, ale przede wszystkim Wilhelma Reicha, którego poglądy znakomicie odpowiadały ówczesnym nastrojom. Według Reicha, patrząc przez pryzmat orgazmu, można wyjaśnić faszyzm i stalinizm. Ludzie opowiadali się za Hitlerem bądź Stalinem, dlatego że nie wyżyli się seksualnie. Orgazm miał tu walory nie tylko hedonistyczne, ale i polityczne. W publikacjach seksopolitycznych, których dziś nie sposób czytać bez uśmiechu, trockiści tłumaczyli, że droga do wyzwolenia człowieka prowadzi nie tylko przez strajki, ale także przez łóżko: robotnik i robotnica spółkując nocą, mieli wspólnie zaznać upojenia, by dzięki temu przyspieszyć rewolucję. Mówiono: „Im więcej miłości, tym więcej rewolucji". Raoul Vaneigem wymyślił slogan, który dziś brzmi co najmniej nieco osobliwie: „Erekcja – insurekcja".

Wolną miłość podniesiono do rangi ideologii, a nawet mistyki. Seksualny Graal miał przynieść szczęście... i pokój na ziemi. Rewolucji proletariackiej rosły skrzydła, Trzeci Świat był hen daleko. Z seksem wiązano wszelkie możliwe nadzieje. Jawił się jako dalszy ciąg religii oraz najprostsza i najdostępniejsza forma zbawienia. Uważano, że niesie z sobą powszechną miłość, coś jakby franciszkańskiego. Było w tym sporo naiwności i wręcz głupoty, ale także coś z ducha ewangelicznego. Oto miano stworzyć nowego Adama. Seks wydawał się rajskim ogrodem. Znakomicie oddają ów stan umysłu celne słowa Chestertona: „Dzisiejszy świat pełen jest koncepcji chrześcijańskich, które oszalały". Jedną z takich koncepcji była rewolucja seksualna.

Czy to szaleństwo nie było dziełem intelektualnej mniejszości oraz nieco odurzonych dzieci kwiatów? Trudno powiedzieć. Nastroje te napływały ze Stanów Zjednoczonych, ale także z Anglii, Holandii. Najistotniejszym dorobkiem 1968 roku była rewolucja żądz, do której potem intelektualiści dorobili teorię. Pławiono się w powszechnym zbrataniu, naiwnym, ale owocnym.

Ta osobliwa rewolucja miała jednak drugą stronę medalu: narzucenie norm, presję wywieraną przez środowisko. Należało uznawać nowe dogmaty, wydając na pastwę własne ciało, albo też – w przeciwnym razie – uciekać się do psychoanalizy, uprawiać samokrytykę, wyrażać skruchę. W tym wyzwoleniu z całą pewnością nie brakło swoistego terroryzmu.

Niepostrzeżenie jedne dogmaty zastępowano innymi. Przyjemność, dawniej zakazana, stawała się obowiązkiem. Opornych zastraszano. Powstał nowy ład: nie tylko należało kochać się ze wszystkimi, na wszelkie sposoby, ale też doznawać stosownej przyjemności. Jeśli ktoś oponował, uznawano go za reakcyjny relikt, pozostałość po minionym świecie. Gdy dziewczyny nie chciały sypiać z kim popadnie, znajdowano sposób, by poczuły się winne: „Coś takiego, jeszcze się nie wyzwoliłaś".

Stopniowo doszło do sytuacji, którą – za filozofem Alainem Finkielkrautem – nazwano dyktaturą obowiązkowego orgazmu. Erotyzm stał się domeną wyczynów. Mężczyźni chwalili się liczbą partnerek i orgazmów podobnie jak muskułami.

Za hasłami wolnościowymi kryła się niestety brutalność, selektywność. Powoli zaczynano dostrzegać, że nie obywa się bez ofiar, są przegrani i odrzuceni; znów szerzyło się zakłamanie, tak potępiane u rodziców. Ofiarą padały przede wszystkim kobiety.

Dziewczyny czuły się tak, jakby je przekreślono. Jedynym obowiązującym wzorcem był orgazm męski: przyjemność związana z rozładowaniem popędu. Ale kobiety nie chciały być obiektami seksualnymi, manipulowanymi przez „napalonych samców": upominały się o nowe prawa, takie jak przerywanie ciąży, stosowanie antykoncepcji, uwzględnianie ich potrzeb... A poza tym w każdym związku po cichu dawało o sobie znać uczucie: tęsknota, o której nie śmiano mówić, wspomina Bruckner [Bruckner, 2002].

Z czasem ośmielono się. Niektórzy, jak Roland Barthes, Michel Foucault, Alain Finkielkraut zaczęli demaskować to wielkie złudzenie, starali się wykazać, że takie pojęcie jak rewolucja seksualna nie ma sensu, że miłości nie da się zreformować. „Nie, miłość to nic wstydliwego" – obwieścił Barthes. Nagle zaczęliśmy postrzegać uczucie jako coś bardziej rewolucyjnego niż pożądanie seksualne. To nie przeszkadzało zachłannej „konsumpcji seksualnej", zwłaszcza w kręgach gejowskich, ale nie traktowano już tego jako obowiązku. Ukradkiem wróciło uczucie. Doszło jakby do wtórnego wyzwolenia [tamże].

W ostatecznym rozrachunku bilans jest pozytywny. W wielu krajach dokonana przez nas rewolucja seksualna pozostaje nieosiągalnym ideałem. Dzięki niej kobiety zyskały niekwestionowane prawa. Od czasów średniowiecza człowiek stopniowo wyzwalał się spod kurateli feudalnej,

administracyjnej, religijnej, społecznej, moralnej, seksualnej. Teraz jednak – głównie na tzw. Zachodzie – odkrywamy, że drugą stroną medalu jest brzemię odpowiedzialności i samotność [Bruckner, 2002].

Ponowoczesny wyraz dyktatury orgazmu

W ponowoczesnym konsumpcyjnym społeczeństwie sfera zachowań seksualnych upodobnia się do wszystkich innych sfer życia. Dlatego także należy podążać za modą i śledzić wiadomości o tym, co jest aktualnie na topie w seksualnej modzie. Informują o tym reklamy, eksperci wypowiadający się w czasopismach i magazynach, produkty, przewodniki. Powstał swoisty rynek seksualny – odpowiedź na indywidualne pragnienia konsumentów. Wydaje się, że seks nie mógłby już istnieć bez całej masy niezbędnych artykułów, które oferuje współcześnie rynek.

> Bez odpowiednich towarów, usług i zestawów przedmiotów dostępnych na konsumpcyjnym rynku (a są ich setki, jeśli nie tysiące: romantyczne restauracje, nakrycia stołu, egzotyczne wycieczki, wibratory, kosmetyki, krzykliwa bielizna męska, aparaty fotograficzne i wiele, wiele innych) najzwyczajniejszy, wydawałoby się, w świecie seks staje się skomplikowaną operacją, niemożliwą niemal do przeprowadzeni [Szlendak, 2004: 142].

Seks pojmowany jako rynek czy jako styl życia nie wiąże się jednak z prostą wymianą pieniędzy, tak jak w przypadku komercjalizacji. Jest to raczej wymiana środków finansowych na przyjemność, jaką obiecują dane produkty czy usługi. Dochodzi nawet do sytuacji, w których produkty wcale niezwiązane z seksem są z nim kojarzone. Obecnie reklamy prawie wszystkich produktów dostępnych na rynku, mają podteksty o charakterze seksualnym. W ten sposób dodatkowo zwiększa się zainteresowanie danymi produktami.

> Nadeszła epoka, w której energię seksualną należy podsycać pozwalając, by wybrała sobie dowolną dostępną formę zaspokojenia i by szerzyła się bez przeszkód, tak aby samochody schodzące z linii produkcyjnej mogły stać się przedmiotami seksualnego pożądania [Bauman, 2003: 155].

Seks stał się produktem konsumpcyjnym i tak jak wszystkie inne produkty wymaga promocji i wykreowania. Wyjątkowy seks jest promowany jako jeden spośród stylów życia. Aby mógł być stylem życia, musi się z nim wiązać nie tylko cała gama produktów, jak i sposobów jego realizowania. Promowaniem produktów związanych z seksem i sposobów właściwego uprawiania seksu zajmują się głównie kolorowe magazyny. To na ich łamach seks lansuje się jako styl życia. Przekonują one, że każda chwila codziennego życia może być kojarzona z seksem, wymaga to tylko właściwego przygotowania, czyli zadbania o odpowiednią oprawę.

W związku z całkowitym prawie odłączeniem seksu od prokreacji i upatrywaniem w nim głównie źródła przyjemności, zaszły także ważne zmiany w samym seksie. Zachowania seksualne stały się nośnikiem mowy, awansu, nowoczesności poglądów i działań. Aktywność seksualna, która była dla młodzieży zawsze wskaźnikiem dojrzałości, przyzwolenia na uczestnictwo w życiu dorosłych, stała się analogiczną miarą wyróżnienia i uczestnictwa dla międzywarstwowej ruchliwości, konformizmu, integracji w ramach kultury masowej.

Za jedną ze zmian w relacjach między partnerami seksualnymi uważa się zanik personalnej więzi między nimi. Dawniej seks jednoczył dwoje ludzi, natomiast dziś służy głównie do osiągania własnej rozkoszy i przyjemności. Seks został oddzielony od uczucia, a doznanie fizyczne od psychicznego przeżywania. Instrumentalnie traktowany seks ruguje ze stosunków międzyludzkich miłość, zastępując relacje personalne stosunkami ściśle rzeczowymi. Dochodzi do tego, że instrumentalnie traktowany seks jest jeszcze jedną niezobowiązującą formą rozrywki, obok sportu czy telewizji. Konsumpcja w sferze seksualnej oznacza czerpanie niezobowiązującej przyjemności, rozkoszy płynącej z seksu. Osoba będąca partnerem intymnej sytuacji staje się tylko narzędziem, za pomocą którego można sprawić sobie tę przyjemność.

Publicystyka zajmująca się tą sferą życia w sposób jednoznaczny podkreśla, że seks ma ludzi wyzwalać i uświadamiać nam kim jesteśmy. Problem jednak w tym, że propagując różne rodzaje seksu, którego „największym osiągnięciem ma być orgazm za wszelką cenę", seks taki rozrasta się w bezładną masę wzorów i scenariuszy pozbawionych porządkującej zasady. Stąd

mnóstwo poradników i przepisów na prawdziwy orgazm podawanych tak jak w książkach kucharskich przepisy na prawdziwy suflet.

Wystarczy tylko przytoczyć dla przykładu na chybił trafił kilka tytułów ze znanych tygodników niezwiązanych z treściami pornograficznymi: *Orgazm na życzenie. Elektroniczny stymulator rozkoszy* („Wprost", 30.11.2001), *„yber seks. Pierwsza sieciowa rewolucja seksualna* („Wprost", 14.01.2001), *Hydraulika seksu* („Polityka", 3.10.1998), *Rozkosz na receptę* („Wprost", 18.03.2001), *E-Seksfilia. Ponad 200 mln ludzi uprawia seks z wirtualnym partnerem* („Wprost", 4.04.2002), *Czatowanie na miłość* („Pani", 12.2001), *Planeta kobiet – seks bez mężczyzn* („Wprost", 25.02.2001), *Podniecona impotencja* („Polityka", 03.10.1998). Tytuły te właściwie mówią same za siebie.

> *Orgazm otoczony jest taką troską i tak wnikliwie opisywany, że nie sposób nie potraktować.go poważnie. Ma on wiele różnorakich zalet praktycznych. „Okazuje się, że to wspaniały lek i środek kosmetyczny. W trakcie jego trwania nasze ciało wydziela substancje zwane cząsteczkami miłości, które rozładowują stres i sprawiają, że czujemy się odprężone. Niektóre z nich działają nawet podobnie do środków przeciwbólowych. Kiedy więc boli cię głowa czy stawy, postaraj się o orgazm!"* [*Poszukiwany punkt G*]. *Nie to jest jednak najważniejsze, bo moc orgazmu polega na jego zdolnościach do przenoszenia jednostki na inny poziom doznań. Orgazm przyprawia człowieka o utratę zmysłów, pozwala oderwać się od świadomości. Jest ucieczką do innego świata. Dlatego koniecznością, ba obowiązkiem, jest wiedzieć, jak go osiągnąć. Tu zaś pomóc mogą przede wszystkim doświadczenia innych. „Skorzystaj z ich podpowiedzi, a dołączysz do grona kobiet, na ustach których zawsze igra tajemniczy uśmieszek – tych, które wiedzą, jak zaspokoić siebie i swojego mężczyznę..."* [*26 sekretów kobiet, które mają genialne życie erotyczne*, „Cosmopolitan" 2003/2]. *Co ważne, orgazm się osiąga, a nie otrzymuje w darze. „Wystarczy, że wykażesz choć trochę pomysłowości i przejmiesz kontrolę nad wydarzeniami w łóżku, a nie ominie cię orgazmiczna ekstaza"* [*Tajemnice kobiecego orgazmu*, „Cosmopolitan", 2004/1]. *Tylko seks przynoszący fizjologiczne spełnienie ma wartość. Szczególnie z czasem. Orgazm okazuje się nagrodą za podjęty*

wysiłek. „Przekroczyłaś trzydziestkę? Nie trać czasu na byle jaki seks! Twoje ciało potrzebuje teraz znacznie więcej urozmaiconych pieszczot. Odwdzięczy ci się za nie fantastycznym orgazmem, jakiego dotąd nie przeżyłaś" [*W łóżku po trzydziestce*, „Samo Zdrowie", 2003/11].

Kluczowym pojęciem staje się teraz sprawność. Swoje umiejętności powinno się rozwijać. Satysfakcjonujące życie seksualne jest zadaniem, które należy wypełnić. Traktowanie seksu jako dziedziny spontanicznej ekspresji, w której niepotrzebna jest wiedza, grozi niesprostaniem coraz mocniej sprecyzowanym oczekiwaniom drugiej strony. Co zrobić, by nie zawieść? Odpowiedź na to pytanie przynosi kwitnący dyskurs erotyczny. Ponowoczesny erotyzm w znacznej mierze staje się bowiem terapeutyczno-szkoleniowy. Seks okazuje się przedmiotem analizy. Wydaje się wciąż nowe poradniki, które mają pomóc uczynić go maksymalnie przyjemnym.

To, co kiedyś nazywane było perwersją, obecnie jest uprawnionym sposobem ekspresji seksualności i definiowania własnej tożsamości, „normalna seksualność" jest po prostu jednym z wielu stylów życia do wyboru. Zamazuje się granica między tym, co prawomocne, i tym, co jest złamaniem społecznego tabu. Jak ujął to Jeffrey Weeks: „Nie jest już tak, że istnieje wielki kontynent normalności otoczony małymi wysepkami nieporządku. Zamiast tego obserwujemy wielość wysp, wielkich i małych (...) Pojawiły się nowe kategorie i erotyczne mniejszości. Stare zaś doświadczyły procesu podziału, w miarę jak wyspecjalizowane gusta, specyficzne skłonności i potrzeby stały się podstawą mnożących się tożsamości seksualnych. Homoseksualizm, sadomasochizm, fetyszyzm, defekacja stały się formami seksualności, które są uprawnione, jeżeli tylko zgadzają się na nie obie strony" [za: Klimczyk, 2004: 51 i n.].

Nikogo nie dziwią już artykuły o pornografii, turystyce erotycznej, czy modzie na przypadkowy seks zamieszczane w popularnych tygodnikach. Chcemy czytać o tym, co intymne, a nasze pragnienie zostaje wedle praw rynku zaspokojone. Wszystko to sprawia, że coraz więcej powstaje pism takich jak „Cosmopolitan". Pism otwarcie podejmujących temat życia intymnego i biorących na siebie zadanie doradzania czytelnikom, jak owo życie mogą udoskonalić [zob. Buczek, 2003, 2004, Klimczyk, 2004].

Na okładce „Cosmopolitan", pisma dla młodych kobiet, które tradycyjnie w każdym numerze zajmuje się seksem, pojawia się charakterystyczne

hasło: „Żeby seks był bardziej sexy. Zawsze (choćby ciut-ciut) możesz ulepszyć swoje życie erotyczne" [„Cosmopolitan", 2004/5]. Hasło niezwykle znamienne, które mogłoby stać się z powodzeniem mottem wszystkich publikacji, czyniących życie intymne przedmiotem zainteresowania. Seks zawsze można ulepszyć, nigdy nie jest on doskonały. Trzeba wciąż od nowa próbować wspiąć się na szczyt. Nad seksem nie można przejść do porządku dziennego, bo grozi to nieumiejętnością odpowiedniego zaspokojenia partnera. A satysfakcja seksualna jest niezwykle ważnym elementem cementującym związek dwojga ludzi. Dlatego trzeba wciąż podnosić swoje umiejętności erotyczne: być otwartym i kreatywnym – wciąż odkrywać kolejne przyjemności, eksperymentować, wzbudzać w sobie pożądania.

Seks ponowoczesny, oderwany od swojej roli prokreacyjnej – a więc i rodzinnej, stał się autonomiczną dziedziną życia, którą rządzą autoteliczne zasady, stał się wyzwaniem.

Podnoszenie własnej sprawności służy ulepszeniu własnej intymności, a ulepszona intymność podnosi sprawność. Nie wolno spocząć na laurach i zadowalać się tym, czego się już nauczyliśmy. Największym wrogiem jest bowiem nuda. To ona przeraża i może zabić związek. Aby jej umknąć trzeba wykazać się fantazją: stosować sztuczki, które sprawią, że każde zbliżenie będzie jedyne w swoim rodzaju. Trzeba zaskakiwać partnera. Pokazać mu, że zna się jego czułe punkty, że stać nas na szaleństwo i że nie brakuje nam fantazji. Stąd tak wiele artykułów, które proponują gotowe scenariusze współżycia. Daje to poczucie obfitości i jednocześnie swobody wyboru. Każdy może wybrać coś dla siebie. Ważne, by nie ograniczać własnej wyobraźni.

> *Cosmopolitan radzi kobietom w imieniu mężczyzny: »Zrób »kraba«. Usiądź na mnie twarzą w stronę moich stóp i rozpostrzyj dłonie i stopy na łóżku jak chodzący po piasku krab. (...) Pieść mnie oralnie z lodem w dłoni. (...) Rozsmaruj na mnie czekoladę czy truskawki. A potem zliż* [*101 pikantnych męskich pragnień*, „Cosmopolitan", 2003/12].

Grunt to być otwartym na nowe pomysły. To, co nieoczekiwane i tajemnicze, jest najbardziej ekscytujące. Dlatego warto również wprowadzać urozmaicenia egzotycznej proweniencji. Techniki seksualne innych cywilizacji, choć wyrwane z kontekstu, są szczególnie skuteczne, bo właśnie inne. Chodzi o to, by eksperymentować, chodzi o *bezpieczną transgresję*.

„Gdy myślisz, że już wszystko wiesz o seksie, sięgnij do wschodnich źródeł. Hinduska tantra podnosi akt seksualny do rangi sztuki, którą ciągle można się pasjonować i ciągle w niej doskonalić" [*Intymny układ taneczny*, „Twój Styl", 2003/1].

Instrumentalizacja partnerki ma drugorzędne znaczenie, jeżeli służy pogłębieniu innowacyjności.

„Jeśli nie możesz przestać myśleć o nowej pozycji albo niebanalnym miejscu na miłość, spróbuj zrealizować swoje marzenia. Z tego może wyniknąć coś ekscytującego. (...) Nie odrzucajmy też propozycji ukochanego tylko dlatego, że wydają się nam upokarzające lub dziwne. Każdy ma prawo do swoich pragnień. I to, że chce je zrealizować właśnie z nami, jest dowodem miłości!" [*Grzeszki naszej wyobraźni*, „Claudia", 2004/2].

Okazuje się, że chęć realizacji własnych pragnień z daną osobą świadczy o uczuciowym zaangażowaniu. Bycie obiektem fantazji staje się miarą atrakcyjności. Podobno dla mężczyzn najważniejsza w sypialni jest kreatywność i chęć do eksperymentów [*Tajna lista męskich pragnień nieocenzurowana*, „Cosmopolitan", 2002/12]. Pojawia się pytanie, gdzie przebiega granica między tym, co dozwolone, a tym, co zakazane. Jak widać, granicą nie do przekroczenia jest zgoda partnerki lub partnera. Tyle, że zgoda ma charakter negocjowany, praktycznie nic nie jest absolutnie zakazane [za: Klimczyk, 2004: 69].

Fantazje nie mogą zostać tylko fantazjami, trzeba je poznać i zanalizować. Są kluczem do zrozumienia drugiej osoby, ale też kluczem do własnego ja. „Powiedz mi, który fragment ciała faceta lubisz najbardziej, a powiem ci, kim jesteś..." [*8 supersexy miejsc jego ciała. Które z nich najbardziej lubisz?*, „Cosmopolitan", 2001/10] W erotycznym dyskursie wszystko ma swoje znaczenie, które wytrawna kochanka i pożądany kochanek potrafią zrekonstruować.

Seksualne fantazje stają się niezwykle ważnym stymulatorem doznań. Kładzie się na nie nacisk jako na narzędzie pobudzania apetytu seksualnego, a przez to przyjemności, która nadaje życiu smak. Nawet jeżeli nigdy nie zostaną zrealizowane. Bo samo myślenie i mówienie o seksie jest zalecaną rozkoszą. Podobnie jak o sukcesach sportowych i nadziei na rekord. Zapanowała zresztą moda na bicie seksualnych rekordów [zob. *Ruchomy cel*, „Polityka", 24.02.2001].

Sportowy wymiar seksu

Kolebką sportowego seksu są pruderyjne, acz wolne i demokratyczne Stany Zjednoczone. Tam w 1995 roku ustanowiony został pierwszy seksualny rekord świata. Annabel Chong, gwiazda porno, przyjęła podczas jednej sesji 251 mężczyzn. Trzy lata później rekord ten pobiła Jasmin St. Claire (300 partnerów). W czerwcu 1999 roku nową mistrzynią świata została Houston, przyjmując 620 panów w ciągu 24 godzin.

Pani Houston miała być gwiazdą II Międzynarodowego Festiwalu i Targów Tylko Dla Dorosłych „Eroticon 2001" w Warszawie. Oprócz występów miała trenować, a następnie koronować mistrzynię Polski. Nie przyjechała jednak, bo – jak twierdzą organizatorzy – w ostatniej chwili się rozchorowała.

Korzystając z okazji na światowe listy zapragnęła wejść Katarzyna Laska, polska gwiazda – jak ją przedstawiano – „kina oralnego niepokoju", bohaterka takich filmów jak „Spermopolscy", „Zmiana warty" czy „Kiedy dziewczyny zostają same w domu". Pytana o to, kto namówił ją do ustanowienia rekordu, odpowiedziała: – Właściwie to trudno powiedzieć [*Ruchomy cel,* jw.] *Po ukazaniu się w prasie specjalistycznej ogłoszeń o naborze mężczyzn zgłosiło się ponad 500 chętnych. Wszystkich, którzy zjawili się w Centrum Targowym Mokotów przy ul. Bokserskiej, czekały eliminacje, nazwane przez organizatorów „castingiem mężczyzn". Do boksu 15 na 20 metrów, gdzie od otwarcia do zamknięcia festiwalu odbywały się pokazy seksu na żywo (wszystkie bilety, po 30 zł sztuka, na wszystkie pokazy zostały sprzedane), kandydaci do ustanowienia rekordu wchodzili dwójkami. Na scenie na materacu leżała Kasia Laska. W ubraniu. Przed scenką na krzesłach siedziały dwie flufferki, którą to nazwę przetłumaczono na swojsko brzmiące podnietki. – Ich zadaniem było doprowadzić modeli do stanu podniecenia, aby przekonać się, czy panowie będą mogli wystąpić. Oznajmiono im, że uczynią to te dwie piękne dziewczęta, które w ciągu jednej minuty spróbują panów doprowadzić do stanu podniecenia. Jeśli to się uda – zapraszamy w niedzielę. Jeśli nie – zapraszamy w przyszłym roku. Werdykt wydaję ja. Czas, start.*

[*Ruchomy cel,* „Polityka", 24.02.2001].

W niedzielę 11 lutego 2001 roku ustanowiono w Warszawie seksualny rekord Polski, Europy a może nawet świata – 167 kontaktów w cztery godziny.

Cyber- oraz e-seksfilia i makdonaldyzacja seksu

Stoimy u progu drugiej rewolucji seksualnej – mówią zgodnie seksuolodzy i antropolodzy. Pierwsza przypada na przełom lat 60. i 70. XX wieku i wiąże się z wczesną inicjacją oraz z częstym zmienianiem partnerów. Obecna rewolucja polega na coraz częstszym uprawianiu seksu bez kontaktu z partnerem twarzą w twarz. Oznacza to zanegowanie czy modyfikację wielu dotychczasowych funkcji seksu. Do tej pory umacniał on więź między ludźmi, cementował rodzinę, uczył empatii, czułości i altruizmu. Seks pozbawiony realnego kontaktu staje się czynnością mechaniczną i egoistyczną. Młodzi ludzie, którzy zamiast randki w rzeczywistym świecie wybierają randkowy czat czy cyberseks, są znacznie mniej uspołecznieni.

Drugą rewolucję seksualną w dużym stopniu umożliwiła tzw. teleimersja. To trójwymiarowa transmisja obrazu osoby z wielu punktów widzenia. Jest ona możliwa dzięki sieci kamer cyfrowych i laserowych czujników. Teleimersja to połączenie rzeczywistości wirtualnej i wideokonferencji. Umożliwia ona osobom oddalonym o tysiące kilometrów kontakt tak naturalny, jakby byli w tym samym pomieszczeniu. Umożliwia też reagowanie na zachowanie innej osoby w czasie rzeczywistym. To sprawia, że doznania są niemal tak silne, jak wtedy, gdy przebywamy z partnerem w jednym pomieszczeniu. Teleimersja pozwala nawet nieatrakcyjnym fizycznie partnerom komputerowo zmieniać swój wygląd, na przykład nałożyć twarz znanej modelki czy aktora – Claudii Schiffer czy Bruce'a Willisa.

Tygodnik „Wprost" (4.04.2004) w artykule *E-Seksfilia* ogłasza tryumfalnie – niewiadomo dlaczego – że zmierzamy ku seksualnej samowystarczalności, która oznacza – oprócz cyberseksu – wszelkie formy autoerotyzmu uprawianego za pomocą orgazmotronów (maszyn i urządzeń do wywoływania orgazmu), sztucznych narządów płciowych czy pełnowymiarowych fantomów kobiet i mężczyzn, z którymi można spółkować. Już dziś na świecie seks z wirtualnym partnerem uprawia 200 mln ludzi.

Cyberseks jest pomysłem amerykańskich internautów. Z randkowych czatów systematycznie korzysta około dwunastu milionów ludzi. W Europie największą popularnością cieszy się w Skandynawii. W Szwecji strony, na których można uprawiać cyberseks odwiedza prawie pół miliona osób. Emma Sjögren, szwedzka programistka prowadząca popularne strony dla randkowiczów – Vilda (www.vildawebben.com) – uważa, że kobiety znalazły w sieci sposób na prowadzenie życia seksualnego na ich warunkach. – Mogą flirtować i uprawiać seks z kim chcą i kiedy chcą – mówi. – Są anonimowe, stąd poczucie bezpieczeństwa

Powstanie erotycznych linii telefonicznych było dowodem na wagę rozmowy podczas uprawiania seksu. Okazało się, że kiedy nie ma kontaktu twarzą w twarz, rozmowy są znacznie odważniejsze, bardziej podniecające. Na tysiącach internetowych czatów ludzie, którzy nigdy się nie spotkali, w nieskrępowany sposób artykułują swoje seksualne upodobania, co ułatwia uprawianie seksu na odległość. Najczęściej korzystają z tej formy osoby nieśmiałe.

Z raportu Durexu *Postawy i zachowania seksualne 2003* wynika, że seks za pośrednictwem telefonów, SMS-ów czy e-maili uprawiał prawie co czwarty ankietowany. Rekordzistami w tej dziedzinie są Amerykanie i Brytyjczycy.

Erotyczne SMS-y i e-maile są w jakimś sensie kontynuacją erotycznej epistolografii. Już w starożytności swoją namiętność do żony przelewał na papier Owidiusz. W jednym z listów do Józefiny Napoleon napisał: „Wracam za kilka dni, ukochana. Nie myj się do tego czasu, bo chcę czuć mocno twój zapach". W Polsce najbardziej znanym przykładem listów o wyraźnie erotycznym zabarwieniu jest korespondencja królowej Marysieńki i Jana III Sobieskiego.

Seks przez Internet, czyli *de facto* onanizm, pociąga, bo jest niezobowiązujący i nie zabiera tyle czasu, ile w realu. Badania amerykańskiego Instytutu Kinseya dowodzą, że dla ponad 60% kobiet i 40% mężczyzn tradycyjny seks jest zajęciem uciążliwym. Aż 40% kobiet z dyplomem uniwersyteckim często jest zbyt zmęczona, by mieć ochotę na miłosne igraszki, więc decydują się na seks przez Internet.

Bruno Latour i Douglas S. North, amerykańscy socjologowie, twierdzą, że w Japonii już dziś więcej młodych ludzi ma kontakty erotyczne za pośrednictwem komputera niż w realnym świecie. Niektórym z nich wystarczy komputer i wygenerowany przez niego sztuczny partner, który będzie dostarczał podobnych bodźców jak prawdziwy, a dodatkowo będzie jeszcze realizował pragnienia niemożliwe do spełnienia w realnym świecie.

Psycholog David Buss, autor książki *Ewolucja pożądania*, twierdzi, że coraz bardziej wymyślny wirtualny seks doprowadzi do katastrofy tradycyjnych związków, bo realny partner nie będzie w stanie spełnić naszych wygórowanych oczekiwań. Stanie się tak wskutek działania tzw. superbodźców. – Teoria superbodźców głosi, że w sposób mocniejszy reagujemy na coś niezwykle atrakcyjnego, na przykład idealny silikonowy biust. W światach wirtualnych takich bodźców są dziesiątki, dlatego wyrastający w kontakcie z nimi siedemnastolatek może być rozczarowany tym, co go otacza – mówi Tomasz Szlendak, socjolog, autor książki *Architektonika romansu*.

Fascynację seksem na odległość wzmacnia to, że w sztucznych światach – wirtualnych – każdy jest atrakcyjny. W Internecie każdy może uwodzić słowem. Ludzie, którzy w rzeczywistości mają duże problemy, na przykład niepełnosprawni, tam mają takie same szanse jak superprzystojniacy – mówi Janusz L. Wiśniewski, profesor informatyki, autor bestsellera *Samotność w sieci*. Bohaterowie jego książki są w sobie szaleńczo zakochani, dopóki piszą do siebie e-maile. Kiedy spotykają się w tzw. realu, ich związek się rozpada. Zdaniem Wiśniewskiego, uprawianie seksu w sieci bardzo spłaszcza proces uwodzenia. Miłość, którą sławili średniowieczni trubadurzy, z Bernardem de Bornem na czele, i język, którym o niej mówiono, dla zwolenników cyberseksu są anachroniczne.

Lykke Aresin i Kurt Starke, autorzy *Leksykonu erotyki*, twierdzą, że uprawiając seks bez rzeczywistego kontaktu z drugim człowiekiem, odzwyczaimy się od „rytuałów społecznych, randkowania, tradycyjnych związków seksualnych, nie mówiąc o małżeństwie". Nic nie zastąpi bezpośredniego kontaktu z drugą osobą, o czym przekonują dzieje cywilizacji. Nie jest ona przecież dziełem robotów, a takimi quasi-robotami są osoby zadowalające się seksem na odległość [za: Cieślik, 2004].

Na razie cyberseks jest niedostępny dla mas, ale powstaje coraz więcej urządzeń umożliwiających kochanie się na odległość. Opiera się ono na dotyku, a partnerzy mogą być oddaleni od siebie nawet o tysiące kilometrów. Lateksowe ubrania ułatwiają im przekazywanie i odczuwanie wrażeń dotykowych, podobnie jak gumowe waginy czy wibratory z sensorami przenoszące impulsy za pomocą komputera. Już kilka lat temu głośno było o instalacji Ping-Body, która umożliwiała poruszanie ciałem modela za pośrednictwem sieci. Model znajdował się w Luksemburgu, a sygnał wywołujący jego ruch płynął równocześnie z Amsterdamu, paryskiego Centrum Pompidou oraz helsińskiego Media Lab.

Wraz z rozwojem wirtualnej techniki pozwalającej na cybermiłość pojawia się zestaw kostiumów niezbędnych do jej uprawiania. Wspomina o nich między innymi Howard Reighnold w książce *Virtual Reality*. Opisuje on „lekki cyberkostium, przylegający do ciała jak skarpeta i przytulny jak kondom". Podłącza się go do sieci telekomunikacyjnej i wyrusza na poszukiwanie cyberkochanków. Jedno z takich ubrań opracowała niedawno firma Vivid Video. Jej obcisły kombinezon zaopatrzony jest w zestaw kabli i sensorów. Po nałożeniu należy go podłączyć do drukarki i już można się oddać wirtualnym pieszczotom partnera.

W ten sposób zachodzi proces nie tyle dehumanizacji, ile odczłowieczenia seksu i zaniku jednego z najważniejszych elementów systemu aksjologicznego człowieka. Trudno o bardziej drastyczne przejawy niszczenia wartości w czasach pokoju i „upajania się" wolnością.

Seks zadomowił się w cybersieci najszybciej. Do wirtualnego flirtowania i randek on-line już niedługo dołączy cyberseks. Rozwinie się też specyficzna moda: partnerzy wkładać będą kostiumy z sensorami, by na odległość przeżywać w nich rozkosz. Stroje te powstają w głowach wizjonerów, ale w przyszłości staną się z pewnością wyzwaniem dla światowych kreatorów mody [zob. *Cyberseks*, „Wprost", 14.01.2001].

Futurolodzy coraz częściej zapewniają, że wirtualny seks będzie niedługo dostępny dla wszystkich. Autorzy opublikowanego niedawno raportu niemieckiego tygodnika „Der Spiegel" podają kilka jego wizji. Sieciowa rewolucja seksualna przewiduje wykorzystanie Internetu do pło-

dzenia potomstwa, orgazm „kreatywny" lub trójwymiarowy i gigantyczną wirtualną orgię.

Stąd już tylko krok do makdonaldyzacji seksu, zresztą istnieją nawet projekty przybytków makseksu [zob. *Orgazm na życzenie*, „Wprost", 3.09.2001].

Zamiast się umawiać na randki, bohaterowie *Śpiocha*, komedii fantastycznonaukowej Woody'ego Allena, używali orgazmatronu – maszyny przypominającej kabinę prysznicową. Wchodzili do niej i osiągali orgazm po naciśnięciu guzika rozkoszy. Czy podobnie będzie wyglądało życie seksualne zabieganego człowieka XXI wieku? Naukowcy właśnie skonstruowali pierwszy elektroniczny stymulator orgazmu.

Odkrycia dokonał przypadkiem Stuart Meloy, chirurg z instytutu anestezjologii i leczenia bólu w Winston-Salem w Karolinie Północnej. Podczas rutynowego zabiegu przeciwbólowego wywołał u pacjentki doznania seksualne. Kiedy zaskoczony zapytał, co się dzieje, zadowolona z rezultatu leczenia kobieta poprosiła, by nauczył tego jej męża.

Amerykański lekarz chciał za pomocą wszczepionych do rdzenia elektrod zablokować sygnały bólowe, które są przewodzone przez włókna nerwowe. Wystarczyło jednak, że ręka Meloya zadrżała, by tym razem zostały uaktywnione ośrodki odpowiedzialne za pobudzenie narządów płciowych. Tak powstał pomysł skonstruowania elektronicznego stymulatora orgazmu, którego produkcją zajmie się firma Medtronic z Minneapolis. Aparat składa się z wszczepianego pod skórę pośladków generatora (wielkości paczki papierosów) i połączonych z nim elektrod, które zostają umieszczone w rdzeniu kręgowym. Wkrótce zostanie przetestowany na pierwszych ochotnikach. Dotknięcie przycisku wystarczy, by wywołać orgazm o każdej porze dnia i nocy.

Sieć punktów makseksu może być równie opłacalna jak sieć McDonalds'a. **Wtedy nastąpiłoby idealne wręcz odczłowieczenie i utowarowienie seksu. Wyraźna już dziś cecha ponowoczesności „fast food, fast car, fast sex" uległaby spotęgowaniu. Tylko co wówczas stanie się z osobą i jej tożsamością? Czy jeszcze przetrwa, a jeśli tak, to w jakiej formie?**

Futurologiczne dywagacje są dla dzisiejszego człowieka mocno przygnębiające. Uważa się bowiem, że nowe stulecie będzie wiekiem jakości – także

w dziedzinie seksu. Coraz bardziej wyrafinowany, coraz bardziej sterylny i wyjałowiony z uczuć seks będzie się stawać zabiegiem higienicznym. Nie będziemy się wprawdzie zdradzali, ale po miesiącu, roku bądź pięciu latach i tak znajdziemy nowego partnera [*Seks w XXI w. Monogamia seryjna*, „Wprost", 14.01.2001].

Seks będzie służył rozładowaniu napięć i zaspokojeniu określonych potrzeb. Ale będzie bardzo wyrafinowany, na najwyższym poziomie – uważa dr Zbigniew Izdebski. Nasze ciała będą więc coraz bardziej wypielęgnowane, a my coraz bardziej świadomi, jak osiągnąć orgazm i dobrze wypaść w łóżku. Niekoniecznie przed partnerem, przede wszystkim we własnych oczach, bo – z czym zgadzają się seksuolodzy, psychologowie i socjolodzy – więź emocjonalna między kochankami będzie coraz słabsza.

Maleje i nadal maleć będzie akceptacja fizjologii – przewiduje seksuolog Maria Beisert. Już dziś bardzo silny jest wzorzec Kena i Barbie – pięknych, seksownych lalek, które nie pocą się, nie męczą, nie miesiączkują – a przecież akceptacja fizjologii odgrywa w tej dziedzinie życia ogromną rolę. W czasie stosunku pocimy się mocniej niż zazwyczaj, szybciej oddychamy, stykamy się z wydzielinami. Dla coraz większej liczby osób jest to przerażające, brudne, niewłaściwe. Dlatego też popularność zdobywają czyste kontakty przez Internet – uważa Maria Beisert [tamże].

Jaki w takiej sytuacji może być stosunek przyszłych pokoleń do narodzin, choroby, starości, niepełnosprawności czy śmierci. W co zostanie zamieniona nasza dzisiejsza tożsamość? Wydaje się, że natura sama zaczyna udzielać odpowiedzi na te pytania.

Świadczy o tym ogromny sukces rynkowy książki seksuologa i psychiatry Willy'ego Passiniego poświęconej sile pożądania (wydanej w 1997 r.). Passini dowodzi w niej, że mężczyźni mają coraz mniejszą ochotę na seks, a zjawisko to nazywa nawet „seksualną anoreksją". Po wielowiekowym „totalitaryzmie męskim" przyszła pora na kobiecy, zapewne równie zgubny. Panowie bronią się jednak jak mogą. W połowie lat 90. XX wieku powstał w Szwecji ruch wolontariuszy „Mężczyźni 2000". Coraz więcej mężczyzn korzysta z pomocy specjalistycznych ośrodków.

W tej sytuacji zaletą ale i przekleństwem e-seksu jest anonimowość wirtualnego kochanka. – Istnieje ryzyko, że zastąpimy realnego człowieka wy-

obrażonym. Będziemy się masturbować tworzeniem ideału. Ucieczka w odrealniony świat będzie wynikać z obawy, że w prawdziwym zostaniemy zranieni – uważa etyk Andrzej C. Leszyński. Przestaniemy pracować nad ulepszeniem rzeczywistego świata.

Wszystkie błogosławieństwa internetowych znajomości są pozorne. Według doktora Weissa sieć demoralizuje. Kiedy siedzisz przed ekranem komputera i myślisz, że to tylko zabawa, w dodatku anonimowa, przestajesz racjonalnie oceniać swoje zachowania. Bardzo łatwo przekroczyć granice, których nie przekroczyłabyś w świecie realnym. Angażujesz się w ryzykowne związki, czasem w kilka naraz, bawisz się uczuciami – własnymi i cudzymi.

A to niebezpieczna gra. Wielu serfujących po stronach randkowych szuka nie tylko mocnych wrażeń, lecz także uczucia. W Internecie rozgrywają się wcale niewirtualne dramaty miłosne. Porzucenie przez internetowego kochanka może być równie bolesne, jak porzucenie przez partnera z krwi i kości [tamże].

Warto wreszcie zwrócić uwagę, że o podjęciu życia seksualnego jako formy dorosłości coraz częściej myślą dzieci fizycznie jeszcze niedojrzałe. Tak bardzo rozpowszechniony jest wpływ atmosfery dyktatury orgazmu [zob. *Seks naszych dzieci*, „Newsweek", 9.12.2001].

> *„Chciałabym zacząć współżyć z moim chłopakiem – pisze piętnastoletnia Agnieszka w liście do magazynu »Twist«. – Czy mogę zajść w ciążę, chociaż jeszcze nie miesiączkowałam?".*
>
> *16-letnia długowłosa Ula mówi, że seks jest stale obecny w rozmowach między kolegami. – Nikt nie ma zahamowań, żeby o tych sprawach mówić. Na koloniach chłopcy dzień w dzień mówili, że się masturbują. A przed chwilą na przykład dostałam SMS-a od kolegi. Napisał w nim, że śniło mu się, jak tańczę przed nim rozebrana – opowiada z rozbawieniem niepozbawionym leciutkiej dumy.*
>
> *Ewa Mierzejewska, zastępczyni redaktor naczelnej pisma „Filipinka", opowiada, że do redakcji przychodzą listy od nastolatek, które – podobnie jak niegdyś chłopcy – czują się upokorzone swoim dziewictwem. To już nie tylko ciekawość czy pęd do dorosłości. Dziewictwo przestało być – przynajmniej dla zauważalnej części młodzieży – wartością. Bywa kompromitującą przeszkodą.*

Pojawił się nowy fenomen: grupa zamaskowanych dziewic, dziewczyn, które udają, że mają za sobą doświadczenia seksualne. To jeszcze jeden aspekt upodobnienia się zachowań seksualnych dziewcząt do zachowań przypisywanych chłopcom.

Z sondaży CBOS wynika, że jeszcze w końcu lat 80. XX wieku liczba nastolatków ze szkół ponadpodstawowych, uważających, że do seksu niezbędny jest ślub była mniej więcej równa liczbie młodych ludzi sądzących, że małżeństwo nie jest niezbędne do seksu. Dziś – informuje Zbigniew Izdebski – ledwie 17% nastolatków wierzy, że seks powinien należeć wyłącznie do małżeństwa.

Większa aprobata dla seksu bez więzi duchowej i emocjonalnej, kompleks dziewictwa, szybsze dojrzewanie. Nic dziwnego, że inicjacja seksualna coraz częściej przypomina skok na głęboką wodę z zamkniętymi oczami. Na szczęście dzisiejsze nastolatki częściej sprawdzają przynajmniej, czy w basenie jest woda. Choć inicjacja bywa przypadkowa, to wzrosła liczba nastolatków korzystających przy pierwszym razie z prezerwatyw. Jak twierdzi Izdebski, dziś używa ich aż 60% chłopców, podczas gdy w latach 80. – 16%.

Młodzież edukowana przez niechętną szkołę, kolorowe pisma i przerażonych odpowiedzialnością rodziców ponosi konsekwencje tej ignorancji. Nie wiemy, rzecz jasna, jak często nastolatki nielegalnie przerywają ciąże, ale wiemy, że liczba młodocianych matek rośnie. O ile przed kilkunastu laty około sześciu procent rodzących nie przekroczyło jeszcze dziewiętnastego roku życia, to dziś jest ich ponad 8%. Jednocześnie jednak – na szczęście – maleje odsetek najmłodszych matek, tych poniżej 15 lat.

Aksjologiczne sprzeczności i ambiwalencje „dyktatury orgazmu"

Powszechnie marzymy o związku dwojga ludzi kochających się, złączonych wiernością i pożądaniem. Mierzymy dziś bardzo wysoko: za wszelką cenę pragniemy być szczęśliwi. Dawniej podstawową komórką ekonomiczną była rodzina, której podporządkowywano całą resztę. Dziś podstawą jest jednostka, która nie poświęca się już dla dobra rodziny. Psychoanaliza nauczyła nas, że lepiej się rozwieść, niż wciąż się z sobą kłócić. W ten sposób znikła ostatnia przeszkoda. Ale istnieje też druga strona wolności: powodów miłosnej porażki nie można już szukać na zewnątrz, poza samym sobą. Ta

nowa miłość jest bardzo trudna, ponieważ wymaga podejmowania decyzji, zaangażowania, odpowiedzialności, podkreśla cytowany już wcześniej Bruckner.

Literatura przedstawiająca zniechęcenie miłością, zrodzona z wyzwolenia seksualnego, chce seksualność zbanalizować. To żałosne! Obnażyć się przed kimś innym, oddać mu się, to nie błahostka. Współżycie seksualne to nie pójście do kina. Akt płciowy zobowiązuje obie strony i wciąż jest czymś niezwykłym. Seks nigdy nie będzie banalny!

W rezultacie seksualność jest podszyta niepokojem. Czy aby sprawdzamy się jako kochankowie, mężowie, rodzice?

Nie ma już naiwności lat 70. XX wieku. Błąd popełniony w 1968 roku polegał na przekonaniu, że Historia to skumulowana spuścizna, i że nowe pokolenie odrzucając dawne lęki, od razu zdobędzie klucze do błogostanu seksualnego. Tymczasem seks pozostaje obsesyjną, niepokojącą tajemnicą. Po 1968 roku skończyło się idealizowanie żądz, nie potwierdził się pogląd, że seks to jeden wielki cud. Dziś wiemy, że miłość nie jest demokratyczna, że nie ma tu mowy o sprawiedliwości czy nagradzaniu zasług, że może doświadczać uzależnienia, poniżania, odrzucania, a nie tylko oddania i cudownej przemiany. Musimy znów odkryć całą złożoność miłości.

Orgazm jest dowodem rozkoszy, dążenie do jego osiągnięcia doskonale wpisuje się w ponowoczesną tendencję do eliminacji nieprzyjemności i poszukiwania szczęścia. Przeżyty orgazm świadczy o intymnym dopasowaniu, co dobrze wróży utrzymaniu związku. Tu jednak wstępujemy na grząski grunt. Dlaczego to, co z natury jest chwilowe, ma być źródłem trwałości. Cielesność zostaje transponowana na duchowość. Rozkosz, stając się legitymizacją, nie może mieć incydentalnego charakteru, bo to dyskwalifikuje jej usprawiedliwiającą moc. Pojawia się sprzeczność, której kolorowe magazyny nie tłumaczą. Sprzeczność między zmienną fizycznością eksperymentu a pragnieniem stałości.

Fenomen orgazmu staje się szkłem powiększającym, dzięki któremu widzimy rysy na ponowoczesnym modelu seksualności w związku partnerskim. Aby osiągnąć orgazm, musimy opanować odpowiednią technikę i sprawność, lansuje „Cosmopolitan". Sprawność ta wymaga zajęcia się własnym

ciałem i własną wrażliwością. Nawet w pieszczocie, którą obdarzamy innego, kryje się nasza rozkosz. Negocjujemy, bo chcemy równych praw, ale chcemy tej równości w swoim imieniu, w imieniu własnej rozkoszy. Negocjujemy tak, jakbyśmy byli w stanie zrekonstruować w pełni kontekst i przewidzieć skutki naszych decyzji. Jednak

> niezależnie od ludzkich wysiłków, żadne „cielesne zespolenie" nie uniknie całej towarzyszącej mu społecznej oprawy i nie zerwie wszystkich związków z innymi aspektami życia społecznego; seks pozbawiony swojej dawnej pozycji społecznej i społecznie potwierdzonego znaczenia skumulował w sobie straszliwą i wstrząsającą niepewność, która miała stać się główną życiową zmorą w okresie płynnej nowoczesności. Podstawowym źródłem niepokoju okazały się prawa partnerów seksualnych. Jakie zobowiązania, jeśli jakieś w ogóle, pociąga za sobą cielesne zespolenie? W jaki sposób, jeśli w ogóle, wiąże ono partnerów na przyszłość? Czy akt seksualny można oddzielić od reszty życiowych zachowań, czy też ogarnie on (wszystko wskazuje na to, że ogarnie/ma prawo ogarnąć), przeniknie i przemieni resztę życia? [Bauman, 2003: 146].

Nawet jeśli Bauman nie do końca ma rację, pisząc, że seks pozbawiony został społecznie potwierdzonego znaczenia, skoro jest tym znaczeniem wręcz przeciążony, nie sposób nie zgodzić się, że rodzi niepokój, jak słusznie podkreśla W. Klimczyk [2004: 73].

Seks stał się problemem często najważniejszym. Medialny dyskurs erotyczny jest tego główną przyczyną. „Nigdy nie można być całkiem pewnym, że własne doznania są tak samo silne i dogłębne, jak u innych, i że się zdołało wykrzesać z przeżyć wszystko to, co potrafią wykrzesać inni. (...) W każdej rozkoszy będzie tkwiła zawsze kropla goryczy, z żadnej beczki miodu nie da się usunąć łyżki dziegciu – podejrzenia, że doznania zaiste przeżyte były tylko bladą kopią tych, jakie przeżyć można było (a skoro *można* było, to *powinno* się je było przeżyć i przeżyłoby się je, gdyby tylko stało się na wysokości zadania)" [Bauman, 1995: 91-92]. W erotycznym dyskursie postulat innowacyjności i szaleństwa kłóci się z sygnalizowaną potrzebą bezpieczeństwa. Spontaniczność nie daje się pogodzić z korzystaniem z seksualnych porad.

Pożądanie nie może wyzwalać, jeżeli zostaje narzucone. Erotyzm magazynów jest erotyzmem niespójnym. Seks okazuje się równocześnie tajemnym lądem, który kryje niezgłębioną tajemnicę, domeną nieokiełznanego orgazmu, i dyscypliną wiedzy, którą trzeba poznawać, sportem, który trzeba stale uprawiać, by nie wyjść z formy. Pożądanie musi zostać uwolnione z więzów logiki, musi być *spontaniczne*, ale też logika pożądania musi zostać zrozumiana. Z jednej strony: „Szalej, gdy masz orgazm. Krzycz. Rób miny. To bardzo podnieca." albo „Gdy przyjdę, bądź bardzo podniecona i zacznij kochać się ze mną od razu, na podłodze." , bo tak jest spontanicznie. Z drugiej jednak skoro masz szaleć, gdy masz orgazm, krzyczeć, robić miny i być bardzo podniecona gdy przyjdę, nigdy nie będziesz spontaniczna. **Paradoks „Cosmopolitan" nieracjonalność zracjonalizowana** [Klimczyk, 2004: 74].

Jak trafnie zauważa W. Klimczyk [2004: 89] erotyzm współczesny **posługuje się retoryką wyzwolenia, a równocześnie dostarcza sztywnych wzorów**. Postuluje rozmnożenie dyskursów i ich swobodną artykulację, by zarazem dążyć do wychwycenia ich swoistości, do nazwania ich specyfiki. Ma ambicje liberalizujące, ale w tym samym momencie chce zrozumieć – kontrolować. Jest więc ten erotyzm wyrazem ponowoczesności. Jest z jednej strony rezygnacją z ujednolicenia seksualności, rezygnacją z gorsetu przykazań, z drugiej zaś dążeniem do racjonalnego jej ujęcia we wszelkich najdrobniejszych przejawach. Rozum, choć osłabiony, nie zostaje wyrugowany. Wręcz przeciwnie, pod pozorem spontaniczności zdecydowanie wkracza w obręb dyskursu. Stąd tak wiele gotowych recept na udane życie seksualne.

„Żąda się więc, pisze Andrè Béjin, by nabrać umysłowego dystansu wobec własnego ciała, ale by zarazem pogrążyć się w jego żywiołowych przeżyciach bez reszty, by być widzem wyczynu seksualnego nie przestając być jego uczestnikiem, poddać się, nie myśląc, podnietom, a zarazem powoływać je do życia, przynaglając umysł do żyłowania wyobraźni; wyrazić się »spontanicznie« w sytuacji, która, by dać z siebie maksimum, musi być pieczołowicie zaprogramowana..." [za: Bauman, 1995: 94-95].

Eksperymentowanie staje się przymusem. Brak ochoty na wieczne zmiany może być świadectwem braku troski o zaspokojenie partnera, a to z kolei prowadzić do rozpadu związku, który dyskurs erotyczny, przynajmniej w wydaniu kolorowych magazynów, ma za zadanie podtrzymać.

Nieograniczony wybór staje się przekleństwem. Bogactwo seksualnych scenariuszy przytłacza. Nieskorzystanie z opcji może świadczyć o braku seksualnej fantazji, o braku fantazji w ogóle. Ale to nie jedyna konsekwencja bogactwa seksualnych scenariuszy do zrealizowania. Okazuje się bowiem, że seks, powszedniejąc, przestaje intrygować.

> Pierwotny szok mija. Umysł się przyzwyczaja. Nieustannie patrząc na seks, który stał się modą, popadamy w otępienie psychiczne. (...) Przyzwyczajenie zabija. Nagość jest tak zwyczajna, że aby się podniecić, potrzebujemy coraz bardziej wymyślnych sposobów [Ackerman, 1997: 284, 280]

Seks, by być podniecającym, musi przekraczać kolejne granice. Wyzwolenie staje się paradoksem. Gdy wszystkie marginesy zostaną już opisane, zabraknie bodźców, by nas pobudzić. Dlatego odrzucenie wszelkich ograniczeń okazuje się zgubne. Przekreśla możliwość transgresji, a w związku z tym ekstazy. Medialna seksualność w wersji pornograficznej za pomocą sztucznych ingerencji (operacje plastyczne, komputerowy montaż) posuwa się coraz dalej, znosząc bariery jedna po drugiej. Ale taka seksualność może tylko postulować ekstatyczność. Sama nie może być źródłem ekstazy. Seks przedstawiony zostaje przekształcony w komunikację między aktorem a widzem, a nie między partnerami intymności. Patrzenie może być źródłem podniecenia, ale nie przynosi spełnienia. Ukazanie tego, co ukryte nie prowadzi do prawdziwego wyzwolenia.

> Często nasze erotyczne i pornograficzne metafory, ten zbiór piersi, tyłków i genitaliów, nie ma innego znaczenia jak tylko wyrazić bezużyteczną obiektywność rzeczy. Nagość jest niczym więcej jak desperacką próbą podkreślenia istnienia czegoś. Genitalia są niczym więcej jak efektem specjalnym [Baudrillard, 1988: 32].

Program „estetyzacji rzeczywistości" sprawia, że seksualność się inscenizuje, by dobrze wyglądała. Z życia seksualnego czyni się „dzieło sztuki" na masową skalę. Wiąże się to jednak z niemożnością odtworzenia tego, co w sztuce najważniejsze – jej twórczego działania.

> W epoce uprzemysłowienia potęga sztuki została przeniesiona do dziedziny produkcji przemysłowej; aby tedy wytwarzać kulturę masową, malarstwo przekształciło się w reklamę, architektura w inżynierię budowlaną, rzemiosło i rzeźba we wzornictwo przemysłowe [Featherstone, 1996: 317].

Erotyka zaś zamieniła się w pornografię.

> Wszyscy szukają swojego *wyglądu*. Odkąd nie można opierać jakiegokolwiek roszczenia na fakcie własnej egzystencji, nie pozostało nam nic innego, jak inscenizować *akt pojawiania się* bez przejmowania się *byciem*, czy nawet *byciem widzianym*. Nie: „istnieję, jestem tutaj!", ale raczej: „jestem widzialny, jestem przedstawieniem – popatrz, popatrz!" [Baudrillard, 1993: 23].

Dlatego erotyczne ciała są konstruowane pod nożem chirurga plastycznego. Dlatego tak wiele czasu spędzamy na siłowni, w solarium i u kosmetyczki. Chodzi o to, by dobrze się zaprezentować. By dobrze wypaść. Przede wszystkim w seksie, który ma dostarczać jak najsilniejszych doznań. Seksualność staje się, szczególnie w przypadku pornografii, wystawnym przedstawieniem. Chodzi o to, by była efektowna przez to efektywna. Jednak seks na skalę masową nie może być twórczy, gdyż brakuje mu tajemnicy tego, co zakryte. Medialna wszechobecność trywializuje go, a to, co trywialne, nie może być źródłem sensu. Brakuje historii, która mogłaby uwodzić niedopowiedzeniem. Odzwierciedlone precyzyjnie w pornograficznym przedstawieniu dwie konstytutywne cechy ponowoczesności – „przekształcanie rzeczywistości w obrazy oraz rozdrobnienie czasu na serie wiecznych »teraz«", wykluczają położenie nacisku na linearność, rozwój, konsekwencję. Czynią życie seksualne serią epizodów bez konkluzji.

Seks nie jest częścią większej całości, bo tej całości nie ma. Życie ponowoczesne to zlepek wielu pól aktywności rządzących się własnymi prawami [za: Klimczyk, 2004: 90 i n.].

Seks w mediach jest wzorem seksu jako takiego, ale seks medialny nie jest prawdziwy. Jest tylko przedstawieniem, poprawioną wersją rzeczywistości, która wikła się w grę podaży i popytu. Jest rozrywką, a nie komunią. Od-

twarza dominujący model stosunków społecznych. Dlatego pornografia tak niewiele mówi o seksie, a tak dużo o panującym porządku symbolicznym. Seksualność zdyskursywizowana nie może przynieść spełnienia, bo będąc pragmatyczną nie dorasta do głoszonych przez siebie ideałów. Gazetowo-pornograficzny erotyzm przekreśla szansę na ukazanie się drugiej stronie w sposób prawdziwy – wraz ze słabościami, zmęczeniem i strachem przed nieznanym. Czyni z jednostek ekspertów w dziedzinie anatomii i fizjologii, ale równocześnie wyklucza niewinność i winduje oczekiwania. Wciąż się rozrasta w bezładną masę pozbawioną porządkującej zasady. Odsłaniając wszystkie tajemnice, przypomina pewną wioskę w Nowej Anglii przywoływaną za Margaret Mead przez Leszka Kołakowskiego, w której jeden z mieszkańców „dostał raz objawienie od Boga, wedle którego każdy ma robić dokładnie to, na co ma ochotę. Wszyscy mieszkańcy natychmiast zrzucili z siebie odzież i jęli biegać we wszystkie strony jak zwierzęta, wydając z siebie zwierzęce ryki. Nikt nie wpadł na lepszy pomysł" [Kołakowski, 2002: 21].

W obrębie ponowoczesnego dyskursu też nikt nie ma pomysłu, jak nawiązać prawdziwą więź z własną seksualnością tak, by była ona szansą na kontakt z tym, co niepojęte, a nie ciężarem, który mozolnie dźwiga na barkach.

Wiedząc coraz więcej o naszej seksualności, o reakcjach naszego ciała, coraz mniej stajemy się wyrozumiali. Wymagamy wciąż nowych doznań, a nasza tolerancja na kryzysy zmniejsza się. Zadajemy sobie pytanie: po co naprawiać coś, co dużo łatwiej można znaleźć gdzie indziej i nowe? Nie potrafimy dostrzec, że to, co jest gdzie indziej, wcale nowe nie jest, że w to samo miejsce nas zaprowadzi

Szeroka gama ponowoczesnych możliwości do wyboru sprawia, iż miotamy się między nimi, nie mogąc na nic do końca się zdecydować. Ponowoczesność pokazuje, że istnieje wiele dróg dochodzenia do celu, nie uczy nas jednak jak wybierać. Wszelkie inne propozycje są zbyt mgliste, by je stosować w codziennej praktyce. Postulat „afirmacji różnicy" nie mówi nam wszak, jak radzić sobie z cierpieniem, bólem i samotnością. Nie mówi nam, co zrobić, by akceptować także to, co w drugiej osobie jest smutne, trudne i nie przynosi rozkoszy. Emmanuel Lévinas pisał:

> Miłość zwraca się ku Innemu, zwraca się ku niemu w jego słabości. (...) Kochać znaczy bać się o innego człowieka, przychodzić z pomocą jego słabości [Lévinas, 1998: 307-308].

Ponowoczesny erotyzm tego nie uczy. On kładzie nacisk na samodoskonalenie, nie może więc być nauczycielem miłości. Ponowoczesny seks nie jest satysfakcjonujący nie dlatego, że okazuje się cielesny, ale dlatego że jest egoistyczny. Oparty na logice pożądania jako oczekiwania rozkoszy przynosi rozczarowanie, bo rozkosz rodzi się tylko z komunii zaufania. Lęk przed sprawieniem i doznaniem zawodu rozkosz paraliżuje, zabija ją, nim zdąży się narodzić.

Współczesny erotyzm pozostaje ambiwalentny z powodu sprzeczności pomiędzy głoszonymi ideałami i celami, a praktyką oraz jej skutkami. Jego ponowoczesny charakter objawia się w rozmnożeniu form i znoszeniu zewnętrznych ograniczeń. Nie ma kodeksu zasad, sukcesywnie zanikają kolejne tabu. Nawet, jeżeli nie wszystko może być zrobione, wszystko może być wypowiedziane. Społeczna rzeczywistość staje się realnie heterogeniczna. Gdy zniknęła idea wartości naczelnej, integracja stanęła pod znakiem zapytania. Każdy z nas pozostawiony jest sam na sam ze sobą.

Żyjemy w czasach, gdy bycie sobą staje się wartością podstawową. Trzeba zrobić wszystko, by ukazać swoją wyjątkowość. **Paradoksalna rola mediów polega na tym, że podsuwając gotowe wzorce, niszczą własne ideały. Bycie sobą sprowadza się do odegrania precyzyjnie rozpisanej roli. To zaś nie może przynosić satysfakcji.** Dlatego tak desperacko szukamy wspólnoty. Dlatego tak popularne są internetowe grupy dyskusyjne. Szukamy jakiejś całości, w której moglibyśmy funkcjonować. Problem w tym, że nie umiemy już zginać karków i że zbyt łatwo rezygnujemy. Wiemy, że wiele jest wspólnot, które na nas czekają.

> Chcemy zjednoczenia, ale nie chcemy rezygnować z własnej niezależności. Zabrakło tajemnicy, przed którą zmuszeni bylibyśmy się ukorzyć. Tajemnicy, która wzięłaby nas we władanie. Wciąż rozrastający

> się erotyczny dyskurs ją wyeliminował. Seksualność stała się codziennością. Przeniknęliśmy ją na wylot. Rozrysowaliśmy schematy. Wiemy już, który kabel z którą diodą połączyć. Tyle, że napięcie jest zbyt wysokie. Codzienność ma być transcendencją, a to zbyt wiele. Układ nie jest dostosowany do zadań, które przed nim postawiono. Wiemy za dużo, by osiągnąć spełnienie. I wiemy, że dobrze byłoby nie wiedzieć. Ale przede wszystkim wiemy, że wiedząc, nie wiedzieć już nie możemy [Klimczyk, 2004: 93].

Krzywdzące spłaszczenie perspektywy aksjonormatywnej

Problem seksualności człowieka jest jedną z najbardziej nieuporządkowanych i niesfornych dziedzin nauki, ideologii, mody i wreszcie codziennego życia. Z jednej strony nie jest to nic nowego pod słońcem, z drugiej zaś często pojawia się zaskoczenie – wynika z ciągłego atakowania naszych stereotypów w tym względzie zmieniającą się rzeczywistością. Chodzi tutaj o stereotypy, według których niekoniecznie sami postępujemy, ale które stanowią dla nas wzorce czy punkty odniesień porównawczych a przez to stwarzają możliwości wygłaszania ocen oraz ich uzasadniania [zob. Kocik, 2002: 95 i n.].

Stąd też ogromna różnorodność stanowisk, postaw i zachowań, która właściwie uniemożliwia akceptację opracowań zawierających zracjonalizowane podejście do tej sfery życia ludzkiego. Takie w pełni zracjonalizowane podejście może być zastosowane jedynie w odniesieniu do płciowości najniższych form życia przyrodniczego. Im wyżej posuwamy się po drabinie ewolucyjnej złożoności gatunków, tym trudniej ową racjonalność określić i stosować. I wreszcie na poziomie człowieczeństwa i kultury stajemy właściwie bezradni ze swoją racjonalnością. Racjonalność jest bowiem metodą porządkowania i organizowania działań tylko w tych dziedzinach rzeczywistości, które są na tyle poznane, by ich uporządkowanie miało charakter wyczerpujący.

Tymczasem istnieją wielkie obszary ludzkiej psychiki i rzeczywistości związane z typowo ludzkimi emocjami: wiarą, nadzieją, miłością, rozkoszą, cierpieniem, systemem wartości itp., które nigdy nie poddadzą się

racjonalnej organizacji i uporządkowaniu. Wymagają one przecież raczej wzorów do przeżywania niż schematów do przemyślenia.

W społeczeństwie i świecie kultury nie ma racjonalności absolutnej. I tutaj dotykamy zasadniczej sprawy, tej mianowicie, że zachowanie czy działanie seksualne człowieka jest bardziej dziełem kultury niż natury, nie może podlegać racjonalizacji formalnej, pomijającej wartości związane z kulturą.

W aktywności płciowej zwierzęcia można wyróżnić: popęd – stan napięcia ze zmianami z sferze wegetatywnej i ruchowej, specyficzne bodźce seksualne o działaniu kluczowym oraz działanie instynktowne. Już u zwierząt obdarzonych bardziej rozbudowaną psychiką aktywność płciowa traci wiele ze swej sztywności. Jednak dopiero płciowość ludzka różni się zasadniczo od zwierzęcej wieloma cechami, tak fizjologicznymi, jak i psychospołecznymi. Z trzech wymienionych wyżej członów aktywności płciowej nienaruszony u człowieka pozostaje wyłącznie popęd, ładunek emocjonalny, gdy tymczasem dwa pozostałe ulegają znacznej redukcji. Oznacza to, że zwierzę znajdujące się pod wpływem popędu, wie, jak ma się zachować i działa spontanicznie, natomiast człowiek pozostaje bezradny, ponieważ brak mu wrodzonych mechanizmów działania, które musi nabyć drogą uczenia się. W rezultacie możliwe jest wykształcenie się wielu różnorodnych form życia płciowego, zależnie od wielości kultur. Następstwem redukcji instynktu u człowieka jest niemal wszechstronna plastyczność ludzkiego postępowania płciowego. Działanie seksualne człowieka nie jest wrodzone, nie jest instynktowne, lecz wyuczone – nie jest ono dziełem natury, lecz kultury.

Można powiedzieć, że redukcja instynktu umożliwiła człowiekowi rozwinięcie się intelektu i poddanie jego kontroli działania popędowego. Z drugiej strony – na skutek rozchwiania instynktu – mogły rozwinąć się społecznie użyteczne, kulturowe formy współżycia płciowego, mające istotne znaczenie dla ukształtowania się struktury społecznej.

Skoro seksualne zachowania i działania ludzkie są przede wszystkim dziełem kultury, to ich pełna racjonalizacja jest po prostu niemożliwa. Poddanie tego zachowania jednakowym drobiazgowym instrukcjom, przepisom, normom – innymi słowy pełnej racjonalizacji – cofałoby człowieka jako jednostkę i podmiot świata społecznego z „królestwa ducha" do po-

ziomu zbliżonego do „królestwa instynktu", a więc do form organizmów stojących znacznie niżej od niego.

Wszystkie sfery życia wymykające się racjonalizacji regulowane są zasadami pozaracjonalnymi – irracjonalnymi – co nie znaczy, że bezwartościowymi w sensie socjotechnicznym i społecznym. Zasad takich dostarczają religia i magia. Wiara była pierwszym instrumentem poznania oraz narzędziem konstrukcji ładu społecznego i moralnego [zob. Paleczny 1998: 80], magia zaś pierwszą formą socjotechniki w kontaktach człowieka z przyrodą i drugim człowiekiem. Stąd sfera aktywności seksualnej człowieka – jako niepoddająca się w pełni racjonalizacji – zawsze w znacznej mierze regulowana była przez wiarę i magię.

Roger Bastide [1969: 64 i n.] twierdzi też, że płciowość jest czynnikiem równowagi; ale pozostawiona sama sobie jest czynnikiem nieładu, który rozciąga się ze świata ludzi na świat natury, burząc porządek rzeczy, rodząc na nowo chaos i wyzwalając apokaliptyczny zamęt.

Kiedy przypatrujemy się bliżej płciowości ludów pierwotnych, naszą uwagę zwracają nakładane na nią ograniczenia. Nadużycia seksualne są wytworem cywilizacji, człowiek pierwotny wystrzega się ich. Kultury pierwotne są antyseksualne lub, mówiąc ściślej, umieszczają płciowość we właściwym dla niej miejscu w całokształcie ludzkich potrzeb.

Aktywność seksualna człowieka wszędzie poddana jest odpowiedniej regulacji i kontroli jako bardzo istotna – ze społecznego punktu widzenia – sfera życia. Najwyraźniej oczywiście ta kontrola występuje w małżeństwie, które legitymizuje, sankcjonuje i reguluje życie seksualne. Funkcja seksualna z założenia jest jedną z fundamentalnych, ale zarazem poddanych wszystkim społecznym systemom normatywnym, tzn. religii, moralności, obyczajom i prawu. W tej sytuacji warto zwrócić uwagę na coraz częstsze głosy oburzenia na Kościół za to, że „wtrąca się" w sprawy seksu, najbardziej osobistej oraz intymnej sfery życia jednostki. Wytłumaczenie tego faktu jest bardzo proste nawet w kategoriach czysto społecznych, bez uciekania się do odniesień dogmatyczno-religijnych.

Jak już wspomniano wcześniej, stera życia seksualnego nie poddaje się w pełni racjonalizacji, a ponadto stanowi potencjalnie najbardziej krzywdogenną czy wiktymogenną płaszczyznę kontaktów międzyludzkich. Stwarza

po prostu wielorakie możliwości krzywdzenia, wyzysku i upokorzenia człowieka, o wiele większe niż sfera ekonomii, polityki, pieniądza i pracy. Trudno jest je nawet wszystkie wyliczyć: przerwanie poczętego życia, dzieciobójstwo, sieroctwo, sprzeniewierzenie zaufania i uczucia, oszustwo, złamanie życiowych planów, poniżenie godności, urzeczowienie osoby, psychiczna trauma na całe życie itp. Jest to w pewnym sensie cena wynikająca z faktu, że ludzkie zachowania seksualne są dziełem kultury, a nie czystego instynktu. Instynkt sam z siebie nie zawiera możliwości krzywdzenia. Stąd też konieczność regulowania tych zachowań przez pozaracjonalne systemy – religię i magię.

Właściwie każdy system religijny w pewnym stopniu ingeruje w życie seksualne swoich wyznawców głównie po to, by zachować społecznie pożądane wzory zachowania oraz w rożnym stopniu chronić ich od krzywd i nadużyć. W społeczeństwach pierwotnych czyni to magia, która zwykle ma znacznie wyższą skuteczność niż religia w społeczeństwach cywilizowanych. Wynika to z prostego taktu, że jeśli mamy w pełni zracjonalizowane zasady postępowania – równie łatwo można zracjonalizować motywy uzasadniające ich łamanie. Z nakazami i zakazami o charakterze magicznym czy religijnym nie sposób dyskutować i nie ma żadnej przesłanki, by można racjonalizować uzasadnienie ich ominięcia. Zasady te są jasne, gotowe, ustalone raz na zawsze, zastępujące refleksję i wymagające bezwzględnej realizacji. Tutaj między innymi tkwi odpowiedź, dlaczego każdy system religijny „wtrąca się" w życie seksualne swoich wiernych.

Jan Paweł II, mimo że podkreślał, że życie seksualne jest wielkim dobrem człowieka, a mowa ciała służy najpierw wypowiedzeniu miłości mężczyzny i kobiety, a dopiero później, i w konsekwencji, przekazowi życia – to jednak ostrzegał, że mowa ciała może też kłamać i prowadzić człowieka na manowce. Papież podzielił obawy i zastrzeżenia seksualnych pesymistów. – „Nie na darmo — mówi prof. Andrzej Leder – i nie bez racji fundamentaliści katoliccy uważają, że personalizm jest kompromisem tradycyjnej misji Kościoła ze współczesną cywilizacją". Płytki to jednak kompromis. W nowym *Katechizmie Kościoła Katolickiego* wydanym za pontyfikatu papieża Polaka odnajdujemy zrąb tradycyjnej etyki seksualnej Kościoła. Jan Paweł II odrzuca zasadniczą ideę współczesnej cywilizacji liberalnej: moralną au-

tonomię jednostki. Kościół może dopuścić pewną autonomię w dziedzinie miłości małżeńskiej, ale nic ponadto. Przeciwnie, papież chce, by Kościół czynnie bronił chrześcijańskiej (ściślej – kościelno-katolickiej) wizji człowieka i miłości. Dlatego przeżywa szczególnie mocno wszystko, co tę wizję podważa.

„Kościół, mimo wielkiego oporu, ulega wpływom cywilizacji nowoczesnej, choć się do tego zwykle nie przyznaje" – mówi prof. Wipszycka. „Liberalny, hedonistyczny ruch wewnątrz Kościoła stał się równie silny jak na zewnątrz – dopowiada David Lodge. – Poglądy młodych katolików na kwestie zaspokojenia seksualnego i kontroli urodzin są zbliżone do ich niekatolickich kolegów. Dopuszczenie kobiet do kapłaństwa i księży do małżeństwa wydaje się nieuniknione. Reformatorzy nie mają jednak powodów do chluby, a konserwatyści do dąsów. Niech kopulacja trwa i rozkwita. Ale człowiek nie może nią żyć, nie może też umrzeć z tęsknoty za nią. Dobra nowina dotycząca seksu nie pomoże kalekom, przewlekle chorym, wariatom, brzydalom, impotentom lub starcom, którymi w końcu wszyscy będziemy, jeśli oczywiście nie pożegnamy się wcześniej ze światem. Śmierć dostarcza pytań, na które seks nie daje odpowiedzi. Co najwyżej pozwala o nich na chwilę zapomnieć" [Szostkiewicz, 2002].

Jak wynika z dotychczasowych rozważań i przykładów, ambiwalencja zbiorowych wyobrażeń i postaw wobec seksualności rozciąga się od najwyższej kultury do najniższego zbydlęcenia. To, że ludzka aktywność seksualna jest przede wszystkim sprawą kultury, a nie natury, wynika z faktu, że seks w świecie społecznym jest tym, czym człowiek go uczynił, co zrobił z niego i z samego siebie.

Dyktatura zindywidualizowanych wyborów

Funkcjonowanie wartości i tożsamości w ponowoczesnym świecie całkowicie opiera się na coraz szerszej ofercie zróżnicowanych chociaż wystandaryzowanych wyborów. Traktowały o tym fragmenty rozdziału poświęcone dyspersji wartości i makdonaldyzacji kultury oraz niektórych cech ponowoczesnej tożsamości. W tym miejscu ograniczymy się tylko do przywołania zasadniczych cech dyktatury wyborów indywidualnych.

Społeczeństwa współczesne, realizujące model gospodarki rynkowej są podobne do wielkich domów towarowych, oferujących klientom nieograniczone wprost możliwości nabywania towarów. Na rynku podaży oferuje się nie tylko dobra materialne, ale i przeżycia duchowe (od turystyki po erotykę), wartości kulturowe (od muzyki klasycznej po kursy języków obcych), rozrywkę, różnorodne terapie i nauki zbawcze, propagujące nowe formy sensu życia, stylu i światopoglądu.

Podobieństwo społeczeństw ponowoczesnych do wielkich supermarketów często wykorzystuje się w socjologicznych rozważaniach dotyczących funkcjonowania wartości, w tym także postmaterialistycznych. Współczesne społeczeństwo, w którym wszystko wystawione jest na sprzedaż (od scen pornograficznych, preferencji seksualnych, wynajęte w roli inkubatora łono kobiety aż po materiał genetyczny) posiada również wachlarz tożsamości do wyboru, tak szeroki, że często ogałaca jednostki z jakichkolwiek trwałych cech tożsamości.

Marketing w równym stopniu dotyczy towarów, jak i symboli. Sprzedaje rzeczy nie tyle służące zaspokojeniu podstawowych potrzeb życiowych, ile różne odmiany stylu życia.

Dusza ludzka jest „rozkładana na części i składana na nowo". Staje się przez to skuteczniejszym mechanizmem konsumpcji niż ciało, które ma swoje fizyczne ograniczenia. Pragnienie i głód zbyt łatwo zaspokoić, dusza jest nienasycona. Może zapewnić nieograniczony rynek zbytu. Dusza potrzebuje ciągle nowych, niezapomnianych wrażeń, ponieważ liczy się tylko droga do ich zaspokojenia, sam moment konsumpcji już nie jest tak ważny. Nowe pragnienia wpływają na ciągły rozwój przemysłu rozrywkowego i nowoczesnej technologii [za: Barber, 2000:74 i n.].

Ta „duchowa postmaterialistyczna potrzeba" ciągle nowych i „niezapomnianych" przeżyć niezwykle skutecznie niszczy dotychczasowy system aksjologiczny, niszczy go dogłębniej i skuteczniej niż tortury czy śmierć w obronie uznawanych wartości, bo tortury i śmierć często wartości utwierdzają. Ona po prostu relatywizuje i „rozmiękcza" wartości, pozbawia ich fundamentalnego znaczenia w skali ludzkiego życia.

Zaciera się granica między tym, co indywidualne, a tym, co powszechne; lub inaczej: daje się czemuś pozór wyjątkowości we wspólnym mianowniku

masy. Ile razy reklama opiera się na sloganie: „bądź wyjątkowa", co budzi pragnienie indywidualności, należy jednak pamiętać, że adresatem jest masa, czująca potrzebę odpowiedzi na to wezwanie. Warto przywołać programy telewizyjne z cyklu talk-show, w których masowo tworzy się historie indywidualnych tragedii w celu wywołania wzruszenia. I tak widz może oglądać tydzień w tydzień, jak kolejne zerwane przed laty więzi łączą się na jego oczach [zob. Regiewicz, 2003: 196].

Różnorodność wielokulturowa, która jest zawsze siłą napędową każdej kultury, w przypadku współczesnej kultury homogenicznej okazuje się bezkulturową masą. Jeśli globalizacja odrzuca napięcia, rodzące się na przecięciu dyskursów etnicznych, estetycznych, religijnych, skazuje kulturę na zastój. Przypomina to zasadę supermarketu: wchodzisz, wybierasz, wkładasz do wózka, płacisz i wyjeżdżasz, nie zostawiając za sobą żadnych śladów swojej obecności.

W programach telewizyjnych lansowane są wzorce, które odbiorcy kultury masowej starają się wcielać we własnym życiu. Dzięki tym wzorcom wzrasta sprzedaż wiążących się z nimi przedmiotów, które pomagają prowadzić styl życia prezentowany i narzucany przez kulturę masową. Przemysł towarzyszący tej ostatniej jest przez nią samą napędzany. Zabawki, odzież, różne gadżety związane z jedna modą znikają wraz z pojawieniem się następnej. **Powoduje to złudzenie samorealizacji, podczas gdy w istocie jest dyktaturą zindywidualizowanych wyborów.** Paradoksalnie jednak najsilniejszym prądem w nowoczesnym społeczeństwie staje się etyka samorealizacji własnych osiągnięć, dążenie do bycia autorem/autorką własnego życia oraz kreowanie jednostkowej tożsamości. Hasło „jestem jaki jestem" najpełniej to wyraża.

Indywidualizacja jest przymusem – paradoksalnym – kreowania i zarządzania nie tylko własną biografią, ale także więzami i sieciami otaczającymi jednostkę, pośród zmieniających się preferencji i na kolejnych etapach życia, nieustannie dopasowując się do rynku pracy, systemu edukacyjnego, państwa dobrobytu itp.

Indywidualizacja nie tylko umożliwia, ale i wymaga aktywnego wkładu jednostek, planowania, dopasowywania się do zmiany, inicjatywy, zdecydowania, elastyczności i odporności na frustrację. Termin „indywidualizacja"

powinien być postrzegany jako pewien trend różnie zaawansowany w różnych obszarach czy środowiskach.

Warte uwagi jest nowe określenie człowieka w ponowoczesnych czasach *homo elligens* czy *homo optionis*. Jest to człowiek, któremu dana jest konieczność rozstrzygania i decydowania o wszystkim: życiu, śmierci, tożsamości, religii, małżeństwie, rodzicielstwie, podtrzymywaniu więzi społecznych. Wszystkie te zjawiska, skoro tylko zostały rozbite na opcje, muszą zostać rozstrzygnięte w najdrobniejszym szczególe. Brak mu tylko najbardziej właściwej wskazówki wyboru – dekalogu.

Takie hasła, jak: myśl, kalkuluj, planuj, dostosowuj się, negocjuj, definiuj, odwołuj (i wszystko to nieustannie zaczyna się od początku) stają się imperatywami „niepewnych wolności". Rutynowe działania zapewniały bezpieczeństwo, natomiast destrukcja rutyny wywołuje obciążenia psychiczne i stres. Jednostki często pragną uciec „od tyranii możliwości", zwracając się ku magii, metafizyce lub poszukując we wszystkich dziedzinach życia autorytetów. Autorytetów uwalniających od pytania „kim jestem, czego chcę" i redukujących w ten sposób strach przed dyktaturą „zindywidualizowanego wyboru". Powstaje rynek dla „fabryk literatury" produkujących odpowiedzi w postaci poradników, które zamiast uwalniać od „tyranii możliwości", wzmacniają ją zmieniającymi się modami, radami i sugestiami.

Wartościami nadrzędnymi w społeczeństwie ponowoczesnym jest indywidualizacja i samorealizacja. Mamy do czynienia z „instytucjonalizacją indywidualizacji", jej dyktaturą dokonywaną przez określone uwarunkowania społeczne, które taki stan rzeczy faworyzują często tylko modnym logo czy modnymi gadżetami.

W czasach ponowoczesnych człowiek zmuszony jest do kreowania swojego życia samemu, przejmowania nad nim kontroli, czasami wręcz „pragnie gotowych odpowiedzi, czując strach przed wolnością", uciekając przed „tyranią możliwości" nierzadko w świat magii, metafizyki czy choćby poradników.

Jak dowodzi Zygmunt Bauman – czołowy obecnie analityk i krytyk ponowoczesności – co by ponowoczesny człowiek nie uczynił, nigdy nie nabierze pewności, że uczynił to co trzeba. Zawsze pozostanie osad goryczy

– że się coś zaniedbało, że się szansy nie wykorzystało, że można było wykrzesać więcej. Żaden wybór nie przyniesie całkowitej satysfakcji: każdy czegoś dostarczy, ale i czegoś innego pozbawi. Człowiek ponowoczesny jest skazany na niepewność, dominujące poczucie zagubienia, wieczne niezadowolenie z siebie.

Raptowny wzrost ruchliwości, anonimowość bytu w konglomeracjach miejskich, gdzie ludzie są wprawdzie blisko siebie, ale li tylko fizycznie przyczynił się do tego, że na porządku dziennym jest już nie trwanie, stałość, lecz zmiana, kształtowanie rzeczywistości i konstruowanie tożsamości, co w gruncie rzeczy prowadzi do braku tożsamości, gdyż jej kolejne wcielenia zmieniają się równie szybko i gruntownie, co obrazy w kalejdoskopie.

Dlatego nie należy uzależniać losów życia od sprawowania danego zawodu. Nie zaprzysięgać dozgonnej wierności nikomu i żadnej sprawie. Nie tyle starać się (na próżno) kontrolować przyszłość, co unikać obciążenia jej długiem hipotecznym. Dbać o to, by następstwa żadnej rozgrywki nie trwały dłużej niż sama rozgrywka. Krótko mówiąc, odciąć chwilę bieżącą z obu stron, wyjąć ją, o ile się da, zarówno z historii, jak i z życiorysu.

Jednym słowem, można by za poetą wykrzyknąć „Trwaj chwilo, jesteś piękna", tylko że piękna chwila jest prostym zaprzeczeniem i wykluczeniem szarej codzienności i dlatego, że jest piękną, i dlatego, że jest chwilą.

To z czego powstałeś zależy od genetyki –
w co się obrócisz od polityki
Stanisław Jerzy Lec

IV

Reprogenetyka

– ingerencja w najgłębsze tajemnice oraz wartości genealogiczne

Spełnione proroctwo Huxley'a

W 1931 roku Aldous Huxley napisał książkę *Nowy wspaniały świat*. Opowiada ona o globalnym mocarstwie, nadzorującym wszystkie dziedziny życia, łącznie z rozmnażaniem. W owym „wspaniałym świecie", w założonych przez rząd fabrykach, wylęgają się ludzkie zarodki według ustalonego z góry planu od najdoskonalszej intelektualnie klasy alfa do najmniej inteligentnych osobników klasy epsilon. W tej bezdusznej utopii każdy członek danej klasy pełni z góry ustaloną funkcję. Państwo zakazuje małżeństwa, zapobiega rodzicielstwu, natomiast zachęca do aktywności seksualnej. Dzięki postępowi medycyny udało się wyeliminować i choroby. Każdy obywatel czuje się zadowolony nie tylko dzięki niezwykle skutecznemu działaniu uniwersalnej machiny propagandowej, ale także dzięki stosowaniu leków psychotropowych.

Wprawdzie Huxley dość trafnie przewidział postęp nauk biologicznych, mylił się jednak, twierdząc, że kontrolę nad rozmnażaniem przejmie państwo. Tu podstawowa rola przypada jednostce i jej pragnieniu płodzenia podobnego do siebie potomstwa. To nie państwo, ale jednostki i pary chcą, aby ich dzieci miały udane i szczęśliwe życie. Właśnie jednostki, nie państwo, przejmą kontrolę nad metodami reprogenetyki. Jednostki będą posługiwać się tymi metodami nie tylko po to, by spłodzić potomstwo, ale także po to, by zapewnić mu zdrowie, szczęście i sukcesy życiowe. Jest bardzo prawdopodobne, że działania te doprowadzą do powstania społeczeństwa spolaryzowanego, bardziej odrażającego niż społeczeństwo przedstawione przez Huxleya w *Nowym wspaniałym świecie*.

Od czasów Huxleya wszystko się jednak zmieniło. Człowiekowi udało się ujarzmić ogień życia i posiąść moc panowania nad losem własnego gatunku.

Moc tę posiedliśmy dzięki połączeniu dwóch – dotychczas zupełnie niezależnych – nauk: biologii rozrodu i genetyki. W obu dyscyplinach dokonano w ostatnich latach przełomowych odkryć. Jesteśmy świadkami powstawania nowej dyscypliny – reprogenetyki, która łączy w sobie elementy obu nauk. To właśnie reprogenetyka urzeczywistni wizje znane nam z dawnych powieści fantastycznonaukowych, takie jak klonowanie i selekcja zarodków do inżynierii genetycznej [Silver, 2002: 27].

Jak twierdzi Bernard Debré, francuski lekarz i autor promanipulacji genetycznej, obserwujemy zanikanie *homo sapiens* na korzyść *homo scientificus* [*Ostatnie dni homo sapiens*, „Wprost", 27.02.2001]. Od pewnego czasu człowiek potrafi już mieszać genetyczne klocki lego niczym Stwórca, nauczył się bowiem przekraczać bariery gatunku. Przenosimy gen z pająka do kozy, by uzyskać jedwabistą wełnę; gen z meduzy do małpy; gen ludzki do krowy, by „uczłowieczyć" krowie mleko. Ale wszystko to jeszcze ćwiczenia wstępne. Obiekt, o który najbardziej chodzi w tym „tańcu genów", to człowiek.

Za jakiś czas będziemy dokładnie wiedzieć, które geny odpowiadają za funkcjonowanie serca, za pamięć, inteligencję czy zdolność uczenia się. To dopiero otworzy pole do manipulacji genetycznych, do modyfikacji człowieka. Firmy wyspecjalizowane w odczytywaniu genomu poszczególnych osób będą na przykład proponować rodzicom wybór przyszłego potomstwa z katalogu. Specjalne programy komputerowe umożliwią przedstawianie „potencjalnych", wirtualnych dzieci konkretnych par – w chwili narodzin, raczkowania, dojrzewania i jeszcze później. Dzieci tej samej pary różnią się przecież zależnie od tego, jakie geny ojca czy matki zostaną przekazane embrionowi. Firma zajmie się doborem genów. „Jeśli wybierzecie dziecko nr 19 z naszego katalogu, będzie miało 37 proc. genów ojca, 52 proc. genów matki i 11 proc. zmodyfikowanych genów będących specjalnością naszej firmy".

Być może jeszcze za naszego życia pojawią się takie ogłoszenia. Część materiału genetycznego *homo scientificus* może pochodzić także od zwierząt. Pewne geny sowy nadawałyby się do tego, żeby ułatwić ludziom widzenie w ciemności. Nietoperze mogłyby się z nami podzielić umiejętnością słyszenia ultradźwięków itd. Człowiek będzie przekraczał kolejne granice. To nieuchronne i konieczne.

Gdyby choremu na raka powiedzieć, że można go uzdrowić, przenosząc do jego organizmu pewien gen z małpy, czy ten chory odmówiłby dlatego, że „przeraża go tempo zmian w biologii"? A gdyby w celu zapobieżenia AIDS należało w momencie zapłodnienia wszczepić embrionowi gen pszczoły? Każdy wyraziłby zgodę. A przecież to jedna z największych możliwych transgresji – interwencja w nasz materiał genetyczny.

Człowiek dzisiejszy zniknie z mapy świata, bo po prostu nie wytrzyma konkurencji z *homo scientificus*. Ci z naszych potomków, którzy skorzystają z ulepszeń proponowanych przez naukę, będą lepiej przystosowani do życia. Zmieni się niemal wszystko. Począwszy od samej koncepcji zapłodnienia. Najnowsze techniki zapładniania pozwalają się obyć nawet bez plemników. Wystarczą męskie komórki rozrodcze, które są zaledwie ich prekursorami. Wkrótce i one nie będą konieczne. Do innych wynalazków należeć będą sztuczne macice, co uwolni matki od konieczności zachodzenia w ciążę. Sterowane przez komputer macice będą instalowane w klinikach. Rodzice będą proszeni, by zechcieli się pojawić kilka razy w tygodniu, aby przemówić do płodu. Bo przecież istnieje życie przed urodzeniem. Matki i ojcowie mogliby się też komunikować z dzieckiem w sztucznej macicy za pośrednictwem CD-ROM-ów lub przez Internet.

Dziesiątki zespołów szukają nowych materiałów, które upodobniłyby komputery do żywych tkanek. Rolę obwodów scalonych, przełączników i obwodów pamięci mają pełnić neurony i DNA. Komputery będą coraz mniejsze, a ich pamięć zwiększy się miliony razy. Już w tej chwili setki milionów tranzystorów można zmieścić na jednym centymetrze kwadratowym. Wkrótce liczba ta zostanie powiększona tysiąckrotnie. Potrafimy już konstruować urządzenia elektroniczne zastępujące ludzkie zmysły. Kamera elektroniczna umieszczona na okularach przekazuje sygnały do mózgu niewidomego, do ośrodka wzroku. Opracowano system wychwytywania impulsów mózgowych, który sparaliżowanemu dziecku umożliwił kontakt z komputerem. Miniaturyzacja komputerów pozwoli je wszczepiać pod skórę. Nic prostszego – tysiące ludzi żyje ze stymulatorami serca. Pamięć komputera stanie się wówczas naszą pamięcią wewnętrzną. Podobnie zostaną wkrótce zminiaturyzowane telefony komórkowe. Aby wybrać numer, wystarczy o nim pomyśleć. Studia medyczne staną się niemożliwie skomplikowane. Ale być może starczy dyskietkę

z programem wszczepić w odpowiedni obszar mózgu. Nadal, trwa intensywny wyścig po ludzki klon [*Wyścig po klon*; „Wprost", 11.02.2001].

Pierwszy klon – zapowiedzieli włoscy i amerykańscy lekarze. Wiadomość ta obiegła cały świat i na nowo rozpaliła dyskusję na temat dopuszczalności eksperymentów z klonowaniem ludzi. Pierwszy klon człowieka ma przyjść na świat za sprawą dwóch naukowców. Jeden z nich to dr Panayiotis Zavos z Kentucky Center for Reproductive Medicine and In Vitro Fertilization w Lexington, od dwudziestu pięciu lat przeprowadzający zabiegi sztucznego zapłodnienia. Drugim jest prof. Severino Antinori z Włoch, sławny między innymi dzięki swej pacjentce, która urodziła dziecko w okresie przekwitania. O włoskim lekarzu było głośno również z innego powodu. Opracował niezwykle kontrowersyjną metodę mającą pomóc mężczyznom, których plemniki nie są zdolne do zapłodnienia. Polega ona na umieszczeniu męskich komórek rozrodczych w jądrach samców gryzoni, tam bowiem mogą osiągnąć dojrzałość.

Obydwaj badacze stwierdzili w 2001 roku, że sklonują pierwszego człowieka w ciągu 18 miesięcy w jednym z krajów śródziemnomorskich, którego nazwa pozostała tajemnicą. Po co ma powstać ludzki klon?

Amerykanin i Włoch jako motyw swego działania podają pragnienie niesienia pomocy bezpłodnym, którym współczesna medycyna nie potrafi pomoc. Chęć udziału w eksperymencie wyraziło dziesięć osób. W pierwszej kolejności operacji mieli zostać poddani mężczyźni, między innymi Amerykanin, który w wypadku stracił jądra.

Klonowanie człowieka jest przedmiotem kontrowersji od momentu, kiedy szkocki uczony Ian Wilmut ogłosił w 1997 roku, że udało mu się sklonować pierwsze zwierzę – słynną owieczkę Dolly. Zastanawiano się wówczas, czy podobną operację można przeprowadzić również w przypadku człowieka. Na odpowiedź nie trzeba było długo czekać. W 1998 roku prof. Lee Boyon z Uniwersytetu Kyunghee w Seulu ogłosił, że jego zespół dokonał takiego eksperymentu. Koreańscy naukowcy stworzyli ludzki zarodek, wprowadzając do komórki jajowej trzydziestoletniej kobiety materiał genetyczny pochodzący z innej dorosłej komórki jej ciała. Tak zmodyfikowane jajo pobudzono do wzrostu. Kiedy osiągnęło stadium zarodka składającego się zaledwie z czterech komórek, próbę przerwano. Dlaczego tak postąpiono?

„Zbyt wielkie było prawdopodobieństwo wystąpienia komplikacji w procesie rozwoju embrionu. Woleliśmy nie ryzykować" – tłumaczył wówczas prof. Lee Boyon.

W 1999 roku podjęcie prób sklonowania człowieka zapowiedzieli amerykańscy naukowcy z Uniwersytetu Kalifornijskiego w San Francisco. Udało się to podobno innemu zespołowi badawczemu, pracującemu w biotechnologicznej firmie Advanced Cell Technology w USA. Eksperyment przerwano, gdy zarodek składał się z kilkuset komórek.

Mimo rzekomego sukcesu, technikę klonowania – i to nie tylko w wypadku człowieka – uważa się za bardzo zawodną i niebezpieczną. Aby powstała owieczka Dolly, trzeba było wykorzystać kilkaset komórek jajowych. Badania na innych zwierzętach wykazały, że sklonowane płody często rodzą się z poważnymi wadami rozwojowymi.

Przeciwko klonowaniu człowieka opowiada się 90%. Amerykanów, znacznie przychylniejszych kontrowersyjnym badaniom naukowym niż Europejczycy. Były prezydent USA Bill Clinton zaaprobował w 1997 roku pięcioletni zakaz klonowania człowieka, za którego złamanie grozi grzywna w wysokości 250 tys. USD lub dwukrotności dochodów czerpanych z eksperymentu. Członkowie UNESCO przyjęli jednogłośnie rezolucję sprzeciwiającą się tego rodzaju próbom. Eksperymenty takie są również zabronione w Unii Europejskiej.

Dlaczego wspomniani wyżej naukowcy chcą się podjąć kontrowersyjnego zadania? Komentatorzy zwracają uwagę, że obydwaj pracują w prywatnych instytucjach. Rozgłos, jaki nadają swoim planom, zapewnia darmową reklamę. Ich zamiary są również podyktowane chęcią wzięcia udziału w wyścigu, bowiem kto pierwszy doprowadzi do narodzin ludzkiego klonu, tego nazwisko znajdzie się w podręcznikach historii. Oby obaj naukowcy nie okryli się sławą podobną do tej, jaka przypadła w udziale konstruktorom pierwszej bomby atomowej.

Ilu znajdzie się chętnych do stworzenia własnych klonów – dziś trudno prorokować. Ale na pewno ich nie zabraknie. Z badania przeprowadzonego przez „Time" – CNN w 1997 roku wynika, że około pięciu milionów Amerykanów, czyli 6–7% dorosłych mieszkańców USA, chciałoby mieć własny klon. Niektórzy wierzą, że dzięki tej metodzie mieliby wreszcie szansę na

upragnione potomstwo, którego na razie doczekać się nie mogą. Nie można wykluczyć też, że część z nich po prostu marzy o dzieciach na swój obraz i podobieństwo. Klonować się chcą również niektóre pary lesbijskie, którym dzięki tej metodzie rozwiąże się problem, skąd wziąć plemniki.

Jak podkreśla Lee Silver [2002: 22 i n.] większość ludzi nie zdaje sobie sprawy z nieprawdopodobnych możliwości, jakie otwierają przed nami dzisiejsze techniki biologii rozrodu i genetyki, które zaczynają tworzyć nową gałąź medycyny – reprogenetykę. Wykorzystując metody reprogenetyczne, rodzice będą mogli kierować wykształceniem się niektórych cech nie tylko u swoich dzieci, ale także w następnych pokoleniach, a tym samym decydować o swoim biologicznym istnieniu, własnej ewolucji. Należy jednak brać pod uwagę, że rozwój reprogenetyki – tak jak rozwój wszelkich nowych i skutecznych technik – może pociągnąć za sobą trudne do przewidzenia skutki.

Ostatnie dziesięciolecie przyniosło nadzwyczajne udoskonalenie wielu metod inżynierii genetycznej i technik wspomagania rozrodu. Jednakże większość pracujących w tych dziedzinach naukowców i lekarzy, być może obawiając się popełnienia pomyłki, niechętnie zastanawia się nad tym, do czego ten postęp może prowadzić. Nikt nie potrafi przewidzieć, które z metod będą się rozwijać szybko i bez przeszkód, a które natrafią na nieoczekiwane trudności. Oznacza to, że wdrożenie niektórych pomysłów może okazać się trudne technicznie lub wręcz niemożliwe. Z drugiej strony, mogą nastąpić odkrycia, których dziś nikt nie potrafi przewidzieć, tak jak Huxley w 1931 roku nie przewidział rozwoju inżynierii genetycznej i klonowania za pomocą jąder pochodzących z komórek dorosłego osobnika.

Niewykluczone, że reprogenetyka stanie się technologią, do której dostęp będą mieli tylko wybrani. Wiele osób uważa, że to niesprawiedliwe. Ale musimy pamiętać, że społeczeństwo amerykańskie wyznaje zasadę, iż osobista wolność i środki finansowe to główne kryteria określające możliwości i prawa jednostki. Jeśli zamożni rodzice mają prawo posyłać dzieci do drogich prywatnych szkół, to mogą również korzystać z metod reprogenetycznych.

I tu pojawia się dylemat. Na szczeblu jednostki każdą ingerencję reprogenetyczną można rozpatrywać jako wynik indywidualnej decyzji, niemogącej

spowodować zmian w społeczeństwie, jednakże wszystkie te ingerencje kumulują się i mogą mieć poważne, długofalowe, niedające się przewidzieć konsekwencje [Silver, 2002: 23].

Stosowanie technik reprogenetyki budzi wiele zastrzeżeń. W niektórych przypadkach są one spowodowane świadomym lub nie świadomym lękiem przed wkraczaniem na teren „zastrzeżony dla Boga".

Rozwój reprogenetyki jest nieunikniony. Ani państwo, ani społeczeństwo, ani nawet uczeni, którzy ją stworzyli, nie mogą jej ograniczyć. Nie ulega wątpliwości, że wkraczamy w nową erę. I czy nam się to podoba, czy nie, o wszystkim zadecyduje globalny rynek i pieniądze. Niestety.

Poczęcie reprogenetyczne

25 lipca 1978 roku w miejscowości Oldham w Anglii przyszła na świat córka państwa Lesley i Johna Brownów. Dziewczynka była wyjątkowo urodziwa i ważyła ponad 2,5 kilograma. Louise Joy to pierwsza istota ludzka poczęta poza drogami rodnymi matki.

Na dziewięć miesięcy przed urodzeniem Louise, doktor Patrick Steptoe pobrał z jajnika pani Lesley Brown pojedynczy oocyt, który umieścił w małym płaskim plastikowym naczyńku. Następnie dodał do niego kroplę nasienia otrzymaną od Johna Browna. Naczyńko umieszczono pod mikroskopem. Zapłodnienie obserwował doktor Robert Edwards, kolega doktora Steptoe'a. Przeprowadzający zabieg uczeni odczekali, aż zapłodniona komórka przejdzie pierwsze trzy podziały, a następnie przenieśli ją do macicy pani Brown. Dziewięć miesięcy później urodziła się Louise Joy.

Narodziny Louise Joy Brown były ukoronowaniem ponad dziesięcioletnich prac nad ludzkimi komórkami jajowymi i zarodkami. Można powiedzieć, że doktorzy Steptoe i Edwards zapoczątkowali nową erę reprogenetyki. Również techniczny poziom ich dokonań zasługuje na najwyższe uznanie. Dziś terminem zapłodnienie *in vitro* określa się cały zabieg, od pobrania jaja i nasienia, przez zapłodnienie, aż do umieszczenia zarodka w macicy. Technikę tę opracowano początkowo z myślą o leczeniu jednego z typów niepłodności. Dziś zapłodnienie *in vitro* pozwala również uzyskać bezpośredni dostęp do komórki jajowej i wczesnego zarodka, co umożliwia obserwowanie oraz modyfikowanie zarodka i zawartego w nim materiału genetycznego przed implantacją go w macicy i zapoczątkowaniem ciąży.

Robert Edwards, współtwórca metody *in vitro*, nie miał dyplomu lekarza. Studia doktoranckie ukończył w Instytucie Genetyki Zwierząt Uniwersytetu w Edynburgu, tematem jego pracy doktorskiej były badania nad zarodkami myszy. Adaptując metody opracowane przez innych embriologów, Edwards zapładniał oocyty myszy w probówce i wprowadzał zarodki do macicy samic biorczyń, w wyniku czego po normalnie przebiegającej ciąży rodziły się zdrowe myszy. Edwards doszedł do wniosku, że skoro zapłodnienie *in vitro* udaje się u myszy, powinno udać się również u człowieka.

Inicjatywa zastosowania metody *in vitro* u ludzi wyszła od biologa, który widział uderzające podobieństwo między procesami biologicznymi człowieka i innych ssaków

W 1968 roku Edwardsowi udało się nakłonić ginekologa doktora Steptoe'a do podjęcia wspólnych badań nad zastosowaniem metody *in vitro* u człowieka.Problem zapłodnienia w probówce udało się rozwiązać stosunkowo wcześnie, trudniejsze okazało się zapewnienie zarodkowi odpowiednich warunków umożliwiających mu implantację w macicy. Badacze, przeprowadzając zabiegi na ludziach, nie mogli dokonywać eksperymentów w celu ustalenia optymalnych warunków każdego stadium zabiegu. Każdy transfer zarodków przeprowadzano z nadzieją na sukces [Silver, 2002: 76].

Po narodzinach pierwszego „dziecka z probówki" popularność metody zapłodnienia *in vitro* gwałtownie wzrosła. Pierwszy spis przeprowadzony na terenie Stanów Zjednoczonych ujawnił, że w 1985 roku urodziło się tam 337 dzieci poczętych w probówce. W 1990 roku liczba ta wzrosła do 2345, a w 1993 – do 6870. W 1990 roku 180 klinik w Stanach Zjednoczonych oferowało zabiegi zapłodnienia *in vitro*, w 1993 było ich już 267.

Zabiegi *in vitro* cieszą się popularnością nie tylko w Stanach Zjednoczonych. Wykonuje się je dzisiaj w Australii, Francji, Belgii, Holandii i w Wielkiej Brytanii. Co ciekawe, zapłodnienie *in vitro* jest popularne nie tylko w krajach bogatych, ale także w tych uważanych za biedniejsze. W 1994 roku zabiegi *in vitro* przeprowadzono w ponad 38 krajach, między innymi w Malezji, Pakistanie, Tajlandii, Egipcie, Wenezueli i Turcji; w każdym z tych krajów dzięki zastosowaniu metody *in vitro* przyszło na świat ponad 100 dzieci. Ogólną liczbę dzieci urodzonych w wyniku zapłodnienia *in vitro* szacuje się na 150 000.

Liczby te są tym bardziej zdumiewające, że technika zapłodnienia *in vitro* jest naprawdę skomplikowana. (...) Wymaga współpracy wysoko kwalifikowanych lekarzy i biologów wyspecjalizowanych w embriologii i biologii rozrodu. Lekarze muszą nie tylko ukończyć studia medyczne i zdobyć specjalizację w dziedzinie ginekologii i położnictwa, ale także przejść specjalne szkolenie w przychodni zapłodnienia *in vitro*. Nawet odbycie takiego szkolenia nie jest jednak rękojmią sukcesu – trzeba mieć wrodzony talent do mikrochirurgii i mikromanipulacji [Silver, 2002: 77].

Co może przynieść nam przyszłość? Wiele osób zdaje sobie sprawę z przemożnego wpływu, jaki na leczenie niepłodności wywarły nowe zdobycze z dziedziny technik wspomaganego rozrodu. Pierwsze „dziecko z probówki" – Louise Brown – liczy sobie już dwadzieścia kilka lat, a w krajach anglojęzycznych akronim IVF (ang.: *in vitro fertilization* – zapłodnienie pozaustrojowe) jest powszechnie znany i używany. Podobnie, termin „klonowanie" znany jest wszystkim, mimo że wielu ludzi nie wie dokładnie, na czym ta technika polega i jakie są jej możliwości. Nawet klonowanie człowieka jest już dziś właściwie możliwe. Równie szybkie są postępy w dziedzinie genetyki: niemal co tydzień dowiadujemy się o zidentyfikowaniu nowego genu. Opisano między innymi geny odpowiedzialne za mukowiscydozę, raka piersi, a także za takie cechy osobowości, jak podatność na lęk lub niepohamowane dążenie do silnych wrażeń.

Jak podkreśla Silver [2002: 71 i n.] po 600 milionach lat od momentu „wynalezienia" stosunku seksualnego przestał on być niezbędnym warunkiem rozmnażania się.

Przytoczymy tu treść notatki prasowej, która ukazała się w dzienniku „Washington Post" 7 grudnia 1987 roku.

Kapłanka Kościoła episkopalnego, wielebna Lesley Northrup, zwróciła na siebie uwagę całego świata, zostając samotną matką dzięki inseminacji. Pani Northrup dowodzi, że osoba stosująca ten sposób prokreacji nie łamie wydanego przez Kościół zakazu pozamałżeńskich stosunków płciowych; biskup jej diecezji podziela ten pogląd. „Nie popełniłam żadnego nielegalnego czy niemoralnego czynu – mówi pani Northrup. – Nie widzę tu żadnego

przewinienia. Zdrada małżeńska? Nikt nie pozostawał w związku małżeńskim. Pozamałżeńskie stosunki płciowe? Nie było żadnego stosunku".

Brytyjskie czasopismo „Sunday Telegraph" doniosło 19 lipca 1994 roku: „W hrabstwie Buckingham pewna kobieta, która twierdzi, że nigdy nie miała ochoty pójść z mężczyzną do łóżka, urodziła syna, będąc dziewicą".

Inny brytyjski dziennik „Daily Mail" doniósł 19 stycznia 1995 roku: dwie bezrobotne lesbijki zostały rodzicami nowo narodzonej dziewczynki dzięki udanemu zabiegowi inseminacji. Obie utrzymują, że są dziewicami; matka dziecka podaje, że zaszła w ciążę po zabiegu, którego dokonano, używając nasienia jej przyjaciela – homoseksualisty. (...)

Czy likwidacja związku między stosunkiem płciowym a prokreacją jest czymś niemoralnym? Niektórzy sądzą, że tak. „Washington Post" z dnia 12 marca 1991 roku donosi: Grupa posłów brytyjskiego parlamentu (członków rządzącej Partii Konserwatywnej) (...) wezwała do uchwalenia ustawy zabraniającej przeprowadzania zabiegu inseminacji u dziewic. (...)

Chodzi o to, że niektórzy uważają prokreację bez udziału mężczyzny za coś wysoce nienormalnego.

Lesley Northrup wspomina, że największe zastrzeżenia wysuwali mężczyźni: „Nie jestem radykalną feministką, zaobserwowałam jednak ciekawe zjawisko. Tylko mężczyźni skarżyli się, że zostali wyeliminowani z procesu prokreacji. Widocznie zaniepokoił ich fakt, że można założyć rodzinę bez ich udziału".

Niektórym wydaje się, że kobiety nagle uzyskały możliwość przejęcia pełnej kontroli nad prokreacją. Na razie mężczyźni potrzebni są jeszcze jako dawcy nasienia, ale gdy klonowanie człowieka stanie się możliwe, będą już zbędni. Czy wyeliminowanie mężczyzn z procesu rozmnażania oznacza w jakimś sensie wykluczenie Boga z tego procesu? Czy oznacza to, że Kobieta, (przez duże „K") obejmie rolę stwórcy nowego ludzkiego życia? [Silver, 2002: 73].

Przekonanie o wykluczeniu Boga stało się przyczyną potępienia przez Kościół katolicki zapłodnienia *in vitro* i innych „sztucznych" metod prokreacji. Za niemoralne uznano nie same metody, ale fakt, że w wyniku tych za-

biegów można mieć dzieci, nie odbywszy stosunku płciowego. Wydaje się, że Watykan może zaakceptować zapłodnienie w probówce pod warunkiem, że nasienie zostanie otrzymane w czasie normalnego stosunku płciowego. Niepłodna para powinna odbyć stosunek płciowy, używając prezerwatywy. Aby nie łamać kościelnego zakazu antykoncepcji, w prezerwatywie wycina się kilka dziurek, co umożliwia nasieniu dostanie się do dróg rodnych kobiety. Po zakończeniu stosunku resztę nasienia odzyskuje się z prezerwatywy i umieszcza w szalce, w której znajdują się komórki jajowe pobrane uprzednio z jajowodu żony, a następnie komórki jajowe wraz z nasieniem szybko wprowadza do jajowodu kobiety, aby zapłodnienie mogło nastąpić w jajowodzie, a nie w probówce. Metodzie tej nadano nazwę GIFT* nie tylko w celu odróżnienia jej od moralnie podejrzanej metody *in vitro*, ale także by podkreślić, że „dar życia" przychodzi od samego Boga.

Watykan jest skłonny zaakceptować tę metodę, ponieważ w technice GIFT akt płciowy prowadzi do aktu zapłodnienia w naturalnym środowisku dróg rodnych kobiety, mimo przeprowadzenia pewnych sztucznych zabiegów między tymi dwoma naturalnymi wydarzeniami. Ponieważ każdy stosunek płciowy pary małżeńskiej jest – według Kościoła – „zrządzony przez Boga", każde dziecko rodzące się w wyniku tego stosunku jest stworzeniem bożym. Kobiety zachodzące w ciążę bez stosunku płciowego nie tylko mają dzieci bez „woli bożej", ale również przywłaszczają sobie berło Stworzyciela.

Metoda „perforowanej prezerwatywy" czyli GIFT-u opisana została w artykule, który ukazał się w tygodniku „Origins". „Niektórzy z katolików uznali tę metodę za dopuszczalną, pod warunkiem że nasienia nie będzie się otrzymywać przez masturbację. W trakcie stosunku płciowego para używa perforowanej prezerwatywy, z której następnie zostaje wydobyte nasienie (...). Monsignor Elio Sgreccia (ksiądz rzymskokatolicki, który jest autorem artykułu) (...) powiedział, że omawiane metody, mające na celu pomoc w uzyskaniu zapłodnienia drogą stosunku małżeńskiego, należy uznać za mieszczące się w dozwolonych granicach. (...) Należy mieć nadzieję, że nauka odkryje inne techniki płodzenia potomstwa, w których zachowany zostanie akt płciowy jako źródło życia i które pomogą mu osiągnąć jego cel" – pisze Sgreccia [Silver, 2002].

* GIFT – gra słów, słowo „gift" oznacza po polsku „dar", przy czym po angielsku pierwsza litera słowa „dar" jest również pierwszą literą słowa „Bóg" – „God" [zob. tamże].

W artykule, który ukazał się w dzienniku „New York Times" [12.03.1987], James Gleick tak uzasadnia użycie perforowanej prezerwatywy: „katolickie autorytety medyczne podkreślają, że nasienie do takich zabiegów musi być pobrane w sposób etyczny, przy użyciu prezerwatywy przedziurawionej, aby umożliwić niektórym plemnikom wydostanie się na zewnątrz. Kościół nie aprobuje standardowej prezerwatywy, ponieważ jest ona narzędziem antykoncepcji, nawet jeżeli ostatecznym celem jej użycia jest poczęcie dziecka" (Teologia moralna Kościoła katolickiego określa stosunek małżeński jako *verum seminum in vera vagina* „prawdziwe nasienie do prawdziwej pochwy" – L. Kocik).

Oczywiście, „antykoncepcja" jest tu pustym słowem, ponieważ w przypadku niepłodnego małżeństwa do poczęcia nie dojdzie, niezależnie od tego, czy prezerwatywa była dziurawa czy nie. Nasuwa się tylko pytanie, jak duże mają być otwory w prezerwatywie. Czy wystarczy, że przedostanie się przez nie jeden plemnik? Czy może muszą być tak duże, aby umożliwić ucieczkę dziesiątkom, setkom czy tysiącom plemników? Niezależnie od tego, ile plemników wymknie się z prezerwatywy, zapłodnienie i tak będzie niemożliwe, jeżeli kobieta ma niedrożne jajowody. Ponadto sprawę skomplikować może jeszcze problem małej liczby plemników w nasieniu niektórych mężczyzn [Silver, 2002: 260].

Wiele wskazuje na to, że w niedalekiej przyszłości nasze dotychczasowe metody płodzenia dzieci ulegną zasadniczym zmianom. Wprawdzie jeszcze dziś, nawet w krajach uprzemysłowionych, liczba dzieci poczętych bez aktu płciowego jest bardzo niewielka, lecz z każdym rokiem będzie ona wzrastać. Jeżeli – w ciągu następnych setek lub tysięcy lat – metody klonowania, doboru zarodków i inżynierii genetycznej wejdą w powszechne użycie, prokreacja bez seksu stanie się dostępna, przynajmniej dla tych, których będzie na nią stać.

Z wyjątkiem inseminacji, która jest metodą tak prymitywną, że nie zasługuje na nazwę „technologii", wszystkie inne metody reprogenetyczne. związane są z metodą zapłodnienia *in vitro*.

Kriokonserwacja i prenatalne sieroctwo

Kriokonserwacja – czyli zamrażanie zarodków – jest bardzo przydatnym rozwiązaniem podczas typowej serii zabiegów zapłodnienia *in vitro*, wykonywanych w placówkach najbardziej zaawansowanych technicznie. Pozwala ono na uzyskanie do 30 komórek jajowych w toku jednej operacji. Trzy lub cztery z nich (po zapłodnieniu) wszczepia się natychmiast do dróg rodnych kobiety, a pozostałe zamraża w kilku porcjach. Jeżeli pierwsza próba wszczepienia nie powiedzie się, odmraża się i wszczepia kolejną porcję zarodków w optymalnym momencie każdego następnego cyklu miesięcznego. Dzięki „zrobieniu zapasu" zapłodnionych zarodków oszczędza się kobiecie stresu związanego z wielokrotną hormonalną stymulacją jajników i uzyskiwaniem komórek jajowych. Równocześnie ograniczone zostają koszty, ponieważ ten etap procedury zapłodnienia *in vitro* jest najdroższny.

Technika kriokonserwacji jest bardzo przydatna w sytuacjach, w których na skutek choroby dochodzi do zaburzeń funkcji jajników lub do zniszczenia albo uszkodzenia oocytów w tych narządach. Może się to zdarzyć na przykład w wyniku chemioterapii. Niekiedy konieczne jest usunięcie jajników z powodu zmian nowotworowych. Bardzo często w takich i podobnych przypadkach młoda kobieta nie chce rezygnować z szansy urodzenia dziecka, a technika zamrażania umożliwia jej podjęcie tych prób później.

Kriokonserwację stosuje się także wówczas, gdy jedna kobieta ofiarowuje swoje komórki jajowe lub zarodki drugiej kobiecie, której organizm nie wytwarza własnych komórek jajowych. Gdyby chcieć dokonać bezpośredniego przeszczepu od dawcy do biorcy, należałoby zsynchronizować cykle owulacyjne obydwu kobiet, co jest dosyć trudne. Możliwość przeszczepienia roz-

mrożonych zarodków pozwala na wybranie najlepszej fazy cyklu biorcy, bez potrzeby synchronizowania go z cyklem dawcy [Silver, 2002: 88].

Technika zamrażania zarodków jest również wykorzystywana do celów diagnostycznych. Z zarodka można usunąć jedną lub kilka komórek i wykorzystać je jako materiał do badania na obecność danego genu. Jeżeli na wyniki testu diagnostycznego trzeba czekać dłuższy czas, zamraża się resztę komórek zarodka. Znając wyniki, można rozmrozić zarodki o odpowiednim składzie genetycznym i wszczepić je do macicy kobiety.

Ponadto, istnieją również „polityczne" powody, dla których zamrażanie zarodków uważane jest za najlepsze rozwiązanie. Badacz australijski Alan Trounson, pionier reprogenetyki, w którego klinice urodziło się pierwsze dziecko pochodzące z zamrożonego zarodka, w swojej pracy przeglądowej wymienia te powody na pierwszym miejscu – jego zdaniem dzięki kriokonserwacji „rozwiązany został problem pobierania nadmiernej liczby oocytów i otrzymywania z nich większej liczby zarodków niż ta, która potrzebna jest do wszczepienia" [tamże].

Innymi słowy, zamiast zabijać zarodki, możemy je zamrozić... na zawsze. Zarodki nie zabierają zbyt wiele miejsca i dosłownie miliardy ich mieszczą się w małym pojemniku z ciekłym azotem. Przedstawiciel kliniki, w której zamraża się zbędne zarodki, może z czystym sumieniem zapewnić polityków, że jego placówka nie niszczy świadomie zarodków w trakcie przeprowadzania zabiegów zapłodnienia *in vitro*.

Kriokonserwacja wywołała burzę polityczną, jeszcze zanim pierwsza kobieta urodziła dziecko, które rozwinęło się z wszczepionego jej odmrożonego zarodka. Przyczyną sporu stały się dwa „osierocone" zarodki przechowywane w klinice, w której pracował Alan Trounson. Kilka lat później wybuchła wojna o prawa rodzicielskie do zarodków w Maryville w stanie Tennessee. Rząd brytyjski usiłował ustanowić przepisy regulujące postępowanie w takich przypadkach. Skończyło się na poleceniu zniszczenia 3000 zarodków w jednym dniu. Wszystko to świadczy o istnieniu poważnych problemów prawnych związanych z tą dziedziną. Warto wiedzieć, jak na te sprawy reagowały środki przekazu, sądy, a w końcu same kliniki, w których zarodki były przechowywane. Szczegóły każdego przypadku są fascynujące [tamże: 89].

W czerwcu 1981 roku Mario i Elsa Rios odbyli podróż z Los Angeles do Australii, do kliniki działającej przy Queen Victoria Medical Center w Melbourne. Państwo Rios zdecydowali się na podróż do Australii, ponieważ w tym czasie w Stanach Zjednoczonych działało niewiele klinik i wszystkie one uznały, że pani Rios ze względu na wiek (37 lat) nie kwalifikuje się do zabiegu (dziś taki wiek nie byłby żadną przeszkodą.) W Melbourne udało się pobrać trzy komórki jajowe, które zapłodniono *in vitro*. Jeden zarodek został wszczepiony natychmiast, dwa pozostałe zamrożono. Elsa Rios zaszła w ciążę, lecz wkrótce poroniła. Nie czuła się jednak na siłach, aby podjąć powtórną próbę. Małżeństwo Rios wyjechało z Australii, dwa zamrożone zarodki pozostały w Melbourne.

W kwietniu 1983 roku mały samolot, którym lecieli Elsa i Mario Rios, rozbił się w Chile, w pobliżu Santiago. Małżeństwo zginęło w wypadku. Nagle pojawił się problem „osieroconych zarodków". Ani klinika australijska, ani państwo Rios nie pomyśleli o tym, aby zostawić pełnomocnictwa, względnie instrukcje dotyczące zamrożonych zarodków. Jednak gdy okazało się, że państwo Rios pozostawili majątek wartości około 8 milionów dolarów, prasa eksplodowała. W angielskim „Daily Telegraph" ukazał się artykuł zatytułowany *»Osierocony« zarodek dziedzicem fortuny*. Kobiety z różnych stron świata wyrażały gotowość zostania zastępczymi matkami, niewątpliwie wyobrażając sobie deszcz zielonych papierków.

W końcu rząd stanu Victoria (w którym znajdowała się klinika) powołał specjalną komisję, która miała zbadać sprawę i wydać stosowne zalecenia. W lecie 1984 roku komisja zadecydowała, że zarodki należy „rozmrozić i pozostawić w laboratorium" (był to przejrzysty eufemizm oznaczający ich zniszczenie). Komisja za decydujący uznała fakt, że małżonkowie Rios nie wyrazili zgody, aby ich dzieci zostały donoszone przez inną kobietę. Ponieważ zarodki zostały zamrożone w czasach, kiedy technika kriokonserwacji była jeszcze niedoskonała, szanse, że nadal żyją, były równe zeru.

Wówczas, „obrońcy życia poczętego" podnieśli krzyk, że na małe, biedne osierocone zarodki wydano wyrok śmierci. Parlament stanu Victoria unieważnił specjalną uchwałą zalecenia komisji i zabronił niszczenia zarodków. W tym czasie sąd w Kalifornii orzekł (a władze australijskiego stanu Victoria zgodziły się z tą decyzją), że ani zarodki, ani dzieci, które z nich mogą wy-

rosnąć, nie mają prawa do wielomilionowego majątku państwa Rios. Jak się należało spodziewać, w tej sytuacji liczba potencjalnych zastępczych matek znacznie się zmniejszyła. Kiedy w 1987 roku minister zdrowia stanu Victoria zdecydował, że zarodki należy rozmrozić i wszczepić do macicy zastępczej matki, nie zgłosiła się ani jedna ochotniczka. Cała sprawa przycichła, a zarodki do dziś dnia spoczywają w zbiorniku z ciekłym azotem. Prawdopodobnie zostaną tam... na zawsze.

Decyzje podejmowane przez wielu polityków są nielogiczne i niekonsekwentne. Prawo zezwala australijskim kobietom na przerywanie ciąży i usuwanie płodu, który pod każdym względem jest dużo bardziej rozwinięty niż dwie zamrożone garstki komórek, mające znikome szanse przeżycia [Silver, 2002: 90].

Dopóki decyzje w podobnych sprawach podejmują rodzice w porozumieniu z lekarzami, na ogół zwycięża zdrowy rozsądek. Z chwilą gdy w sprawy te zaczyna ingerować państwo, do starych problemów dołączają się nowe. Tak właśnie się stało, gdy parlament brytyjski uchwalił w 1990 roku ustawę mówiącą o tym, że rodzice muszą wyrazić zgodę na przechowywanie zamrożonych zarodków przez okres dłuższy niż pięć lat. Ustawa weszła w życie 1 sierpnia 1991 roku.

31 lipca 1996 roku „Washington Post" pisał: „Około 3000 zarodków praktycznie porzuconych przez rodziców (*sic!*) zostało zakwalifikowanych do zniszczenia w czwartek rano (1 sierpnia) na mocy brytyjskiej ustawy ograniczającej okres przechowywania zapłodnionych *in vitro* komórek jajowych, do których nikt nie zgłasza pretensji". Wymóg zgody rodzicielskiej dotyczył przechowywania wszystkich zarodków zdeponowanych przed 1 sierpnia 1991 roku. Na kilka miesięcy przed krytyczną datą 1 sierpnia 1996 roku 33 kliniki przechowujące zamrożone zarodki starały się skontaktować ze wszystkimi parami rodzicielskimi, które nie zostawiły dyspozycji dotyczących losu zarodków. Udało się odszukać prawie dwie trzecie par; część z nich wyraziła zgodę na dalsze przechowywanie zarodków, część poprosiła o zniszczenie ich w dyskretny sposób przed 1 sierpnia.

Do 31 lipca nie udało się jednak skontaktować z 650 parami. Ponieważ kliniki nie miały zgody tych osób na dalsze przechowywanie zarodków, zo-

bowiązane były przez prawo do ich zniszczenia. Po upływie pięcioletniego terminu przechowywania, kliniki były zobowiązane do niszczenia kolejnych partii zarodków. Wybuchła burza. Watykan nazwał akcję „masakrą przed narodzinami", a setki kobiet we Włoszech, w tym zakonnic, wyraziło gotowość „zaadoptowania" zarodków i zostania ich prawnymi opiekunami. Przedstawiciele Kościoła katolickiego w Wielkiej Brytanii oświadczyli, że jeżeli zarodki muszą zostać zniszczone, to przynajmniej należy im się „godziwy pogrzeb".

Decyzja zniszczenia zarodków nie znalazła również uznania wśród tych osób, które nie uważały zarodków za istoty ludzkie. Twierdziły one, że decyzja o pięcioletnim okresie przechowywania jest całkowicie arbitralna i stanowi pogwałcenie praw tych pacjentów, z którymi kliniki nie zdołały się porozumieć, gdyż – na przykład – zmienili adres. Był to pierwszy przypadek, w którym prawo nakazało zniszczenie zarodków bez zgody par, od których pobrano komórki. Dyrektor kliniki Bourn Hall założonej przez doktorów Steptoe i Edwardsa przyznał, że rozpatrywał nawet możliwość złamania prawa nakazującego mu zniszczenie zarodków i gotów był zapłacić za to utratą wolności.

Inni byli zdania, że te pary, którym naprawdę zależało na zarodkach, już dawno skontaktowały się ze swoimi klinikami i przekazały im odpowiednie polecenia. Zgodnie z tym rozumowaniem większość „bezpańskich" zarodków została „porzucona" i z tego względu nie powinna być nadal przechowywana. Ta sama ustawa, która ogranicza okres przechowywania „porzuconych" zarodków do pięciu lat, ogranicza również okres przechowywania wszystkich zarodków do dziesięciu lat. Po tym czasie wszystkie zarodki muszą zostać zniszczone. 1 sierpnia 2001 roku nawet zainteresowani „rodzice" nie mogli zapobiec śmierci swych zarodków [Silver, 2002: 44-95].

Klonowanie – dylematy etyczne

Słowo „klon" pojawiło się w słowniku naukowym na początku XX wieku. Był to termin, którym określano „grupę roślin propagowanych przy użyciu jakichkolwiek części wegetatywnych". Od tego czasu słowo „klonowanie" oznacza proces, za pomocą którego z komórki lub grupy komórek pochodzących od jednego osobnika tworzy się osobnika zupełnie nowego, będącego – zgodnie z poprzednią definicją – „klonem" lub „klonotypem" osobnika macierzystego. Z jednego osobnika macierzystego tworzy się (klonuje) wiele osobników pochodnych, które nazywamy „członkami tego samego klonu". Aby można było nazwać osobnika „klonem", musi on być genetycznie identyczny z osobnikiem macierzystym, a także ze wszystkimi innymi osobnikami – członkami tego samego klonu. Jednokomórkowe organizmy – takie jak bakterie – powstałe w drodze podziału są zawsze klonem komórki macierzystej. Rośliny, podobnie jak zwierzęta, rozmnażają się drogą płciową, wytwarzając nasiona zawierające zapłodnione zarodki, które mają nowe kombinacje materiału genetycznego, niespotykane u osobnika lub osobników rodzicielskich. Jednakże rośliny można z łatwością rozmnażać także przez klonowanie, używając do tego części wegetatywnych – odciętych gałązek (sadzonek), cebulek, bulw, kłączy itp.

Termin „klon" pozostałby znany tylko naukowcom, którzy nadal określaliby nim wyłącznie rośliny i bakterie, gdyby nie doświadczenia brytyjskiego embriologa Johna Gurdona, który w latach 60. XX wieku próbował

klonować żaby i zwierzęta kręgowe. Wtedy to po raz pierwszy słowa klon i klonowanie dostały się do środków masowego przekazu.

Klonowanie roślin jest bardzo proste, ale klonowanie zwierząt już nie. Nie wystarczy pobrać komórki osobnika dorosłego, umieścić je w odpowiednim środowisku i czekać, aż przekształcą się one w zarodek, a ten rozwinie się w zupełnie nowe zwierzę. Trzeba wiedzieć, że komórki zwierzęce zachowują daleko mniejszy potencjał rozwojowy w porównaniu z komórkami roślin. Rośliny rosnąc, dostosowują się do otoczenia i nieraz tkanki roślinne o tym samym składzie genetycznym mogą, pod wpływem różnic w otoczeniu, wykształcić różne struktury. Komórki roślinne często mogą zmieniać typ zróżnicowania: jeżeli obciętą gałązkę wstawimy do wody, na dolnej części łodygi pojawią się korzenie. Po pewnym czasie gałązka przekształci się w nową roślinę.

W przeciwieństwie do komórek roślinnych, zróżnicowane komórki zwierzęce mają bardzo ograniczone możliwości rozwoju. Każda komórka organizmu dorosłego jest wyspecjalizowana w wykonywaniu jednej czynności. Żadna komórka dorosłego organizmu (poza plemnikami i komórkami jajowymi) nie może zmienić swej specjalizacji. Komórki wątroby nie mogą się przekształcić w komórki nerwowe, a komórka nabłonka nie może zmienić się w komórkę zarodkową. Dlaczego jest to niemożliwe? Przecież wiadomo, że każda komórka organizmu zaopatrzona jest w ten sam materiał genetyczny. Jeżeli komórki nie straciły swojej pierwotnej informacji genetycznej, to powinien istnieć sposób pozwalający zamienić komórkę osobnika dorosłego w komórkę zarodkową.

Funkcja i wygląd każdej komórki zależą od jej zaprogramowania, które sprawia, że potrafi ona „czytać" tylko ściśle określoną część materiału genetycznego. Ograniczenie to jest możliwe dzięki obecności setek i tysięcy cząsteczek białka, które, będąc związane z cząsteczkami DNA, wysyłają do nich sygnały nakazujące ekspresję jednym genom, a zakazujące ekspresji innym. Aby komórka mogła zmienić się w komórkę zarodkową, cały jej program genetyczny musiałby ulec zasadniczym, ale zarazem bardzo precyzyjnym zmianom. Zmiany te byłyby możliwe tylko wówczas, gdyby doszło do zmiany lokalizacji wiązań między DNA a cząsteczkami białka, od których zależy ekspresja poszczególnych genów.

Teoretycznie najprostszym sposobem usunięcia tej blokady byłoby wypreparowanie materiału genetycznego z jądra komórki, usunięcie związanych z DNA cząsteczek białka, a następnie umieszczenie tego materiału w cytoplazmie oocytu, z którego uprzednio usunięto jego własny materiał genetyczny (jądro). Jajniki kobiety są przechowalnią milionów niedojrzałych komórek jajowych zwanych oocytami. W płodnym okresie życia kobiety hormony stymulują dojrzewanie oocytów. Zwykle w odstępach miesięcznych jeden z oocytów dojrzewa i zostaje uwolniony z jajnika, co nazywamy owulacją.

Cytoplazma komórki jajowej zawiera wszystkie białka potrzebne do zaprogramowania genów kontrolujących rozwój zarodkowy. Jeśli białka kontrolne połączyłyby się z wprowadzonym do cytoplazmy DNA, otrzymanym od osobnika dorosłego, to zapoczątkowałyby rozwój zarodka. Powstały w ten sposób osobnik byłby klonem osobnika dorosłego, od którego pobrano jądro komórki somatycznej.

W praktyce procedura ta nie ma szans powodzenia. Po pierwsze, w komórkach somatycznych, takich jak na przykład komórka nabłonka, cząsteczki białek kontrolujących ekspresję genów są mocno związane z DNA i próby ich usunięcia spowodowałyby uszkodzenie DNA. Po drugie, „nagie" cząsteczki DNA są bardzo delikatne i każda manipulacja prowadzi do ich uszkodzenia. Cząsteczki DNA, których ciągłość została przerwana, nie mogą funkcjonować prawidłowo i nie są w stanie nadzorować rozwoju zarodkowego.

Wobec takich trudności próbowano wszczepiać całe jądro komórkowe. Wprawdzie błona jądrowa chroni DNA przed uszkodzeniem, z drugiej jednak strony, wprowadzając całe jądro, przenosi się również cząsteczki białek kontrolnych związane z DNA i znajdujące się wewnątrz jądra, niezwiązane z DNA, cząsteczki białek. Próbę klonowania zwierząt za pomocą transplantacji jądra komórkowego podjęli po raz pierwszy na początku lat 50. XX wieku Robert Briggs i Thomas King z Instytutu Raka w Filadelfii.

Ze względu na duże rozmiary komórki jajowej próby przeprowadzano na żabach. Eksperyment nie powiódł się i dopiero Johnowi Gurdonowi, który w latach 60. zastosował zmodyfikowaną technikę Briggsa i Kinga, udało się otrzymać sklonowane kijanki. Klonowanie żab było bardzo żmudne.

Gurdon przeszczepiał tysiące jąder komórek nabłonka jelita, jednakże udało mu się otrzymać tylko nieliczne kijanki, które ginęły przed metamorfozą w dorosłe żaby. Można się domyślać, że trudności Gurdona były spowodowane niedoskonałością ówczesnych metod i narzędzi. Obecnie wiadomo, że nawet nieznaczne uszkodzenia jądra przy przeszczepianiu mogą się odbić ujemnie na późniejszym rozwoju zarodka.

Jednak większość współczesnych Gurdonowi badaczy interpretowała jego niepowodzenia inaczej: uważano, że ich przyczyną są zasadnicze trudności biologiczne. Twierdzono, że przeprogramowanie jądra komórkowego dorosłego osobnika i przywrócenie mu stanu embrionalnego jest prawie niewykonalne [Silver, 2002: 101-103].

Na początku lat 80. XX wieku dzięki telewizji, filmom i powieściom fantastycznonaukowym pojęcie klonowania zadomowiło się na dobre w świadomości społeczeństwa. Klony zaczęły pojawiać się nawet w świecie nieożywionym – tworzono „klony" komputerów i perfum. Słowo klon zaczęło oznaczać coś gorszego, tańszego i nie tak doskonałego jak oryginał.

Nie towarzyszyła temu jednak popularyzacja nowych zdobyczy naukowych. Niektórzy wiedzieli o klonowaniu żab, ale na ogół nikt nie zdawał sobie sprawy z postępu nauki w tej dziedzinie. W 1993 roku gruchnęła wieść o „sklonowaniu ludzkich zarodków" przez uczonych z Uniwersytetu Waszyngtona Jerry'ego Halla i Roberta Stillmana.

Eksperyment Halla i Stillmana wywołał sensację, zupełnie niewspółmierną do swojego naukowego znaczenia. Hall i Stillman po prostu usunęli osłonkę przejrzystą z 17 wczesnych ludzkich zarodków w stadiach rozwoju pomiędzy zarodkami dwu- a ośmiokomórkowymi, rozdzielili komórki tych zarodków, zaopatrzyli je w syntetyczne otoczki spełniające funkcję osłonki przejrzystej, a następnie umieścili każdą komórkę w osobnym naczyniu. Po kilku dniach naliczyli 48 żywych i rozwijających się zarodków. Na tym etapie eksperyment zakończono ze względów etycznych, a rozwijające się zarodki zniszczono.

Klonowanie zarodków to coś zupełnie innego niż klonowanie wykorzystujące komórki somatyczne dorosłego osobnika. Gdyby Hall i Stillman doprowadzili swój eksperyment do końca, mogłoby dojść do urodzenia się

jednojajowych bliźniąt lub trojaczków. Ale bliźnięta lub trojaczki (choć nie jednojajowe) bardzo często rodzą się również w wyniku zapłodnienia *in vitro*. Także tradycyjne metody prokreacji niejednokrotnie przynoszą plon w postaci wieloraczków. Co roku na świecie rodzi się około miliona bliźniąt jednojajowych, dużo mniej trojaczków i jeszcze mniej czworaczków jednojajowych. Doświadczenie Halla i Stillmana było powtórzeniem *in vitro* procesu, który stosunkowo często zachodzi w sposób naturalny w drogach rodnych człowieka.

Mimo to Hall i Stillman zostali potępieni przez wszystkie możliwe ugrupowania. Watykan nazwał ich badania „perwersyjnym" eksperymentem i „wejściem w tunel szaleństwa". Jeremy Rifkin – gorący przeciwnik biotechnologii – uznał je za „zapowiedź powrotu do ery eugeniki" i organizował protesty przed budynkiem instytutu, w którym pracowali Hall i Stillman. Parlament Europejski jednogłośnie uchwalił ustawę zakazującą klonowania. Stwierdzono, że jest to proceder „nieetyczny, odrażający moralnie, lekceważący szacunek należny człowiekowi; jest to niepokojące pogwałcenie podstawowych praw człowieka, czyn, którego pod żadnym warunkiem nie można zaakceptować i usprawiedliwić". Wszystkie te gromy spadły na amerykańskich badaczy tylko dlatego, że rozdzielili oni zarodki na dwie, trzy lub cztery komórki składowe, które następnie rosły i dzieliły się, aby w końcu zginąć!

W dwa tygodnie po zjeździe, na którym Hall i Stillman ogłosili swoje wyniki, ukazał się artykuł pod tytułem: *Klonowanie ludzkich zarodków wyzwaniem etycznym*. Właśnie połączenie tych dwóch słów: „klonowanie" i „ludzki" spowodowało wybuch zbiorowej histerii [Silver, 2002: 106].

W niedzielę 23 lutego 1997 roku, na cztery lata przed końcem drugiego tysiąclecia, świat dowiedział się o czymś, co wstrząsnęło podstawami biologii i filozofii. Tego dnia przedstawiono nam Dolly, owcę liczącą sobie już sześć miesięcy, która została sklonowana z komórki gruczołu mlekowego dorosłej owcy.

Wydarzeniu temu poświęcono sporo miejsca we wszystkich programach telewizyjnych i radiowych i w prasie całego świata. Zainteresowanie

tematem utrzymywało się przez wiele tygodni. Ukazały się niezliczone artykuły, które omawiały oszałamiające wprost implikacje tego niezwykłego osiągnięcia. Dolly była na ustach wszystkich – mówiono o niej na ulicach, w biurach, w pracowniach uniwersyteckich i w salach szkolnych. Ta jedna owca zmieniła raz na zawsze nasze poglądy na życie.

Chyba najbardziej zaskoczeni byliśmy my – pisze Lee Silver – specjaliści z dziedziny embriologii i genetyki ssaków. Większość nas myślała, że jest to niemożliwe. Owszem, wielokrotnie wypowiadaliśmy opinię, że klonowanie ssaków uda się kiedyś, w odległej przyszłości, być może przy zastosowaniu metod, które są na razie niedostępne. Ale w głębi serca byliśmy przekonani, że nikt z nas tego nie dożyje. Myśleliśmy wciąż, że nowe życie – w wąskim znaczeniu – musi powstać z zarodka pochodzącego z połączenia matczynych i ojcowskich gamet. Przeprogramowanie komórki dorosłego ssaka, tak aby dała początek nowemu życiu, stworzyła nowy organizm zwierzęcy lub ludzki, na obraz organizmu, który powstał wcześniej – to wydawało się nam niemożliwe.

Jak bardzo się myliliśmy!

Wyobraźnię milionów ludzi pobudził nie fakt urodzenia się Dolly, ale możliwość klonowania człowieka. Myśl o tym, że można propagować człowieka, podobnie jak propaguje się rośliny przez wsadzanie do ziemi obciętych gałązek, po prostu przerażała wiele osób. W pierwszym tygodniu po ukazaniu się wiadomości o klonowaniu Dolly 90% Amerykanów twierdziło, że powinno się zabronić klonowania człowieka. Opinie wyrażane przez wielu bioetyków, dziennikarzy i decydentów pokrywały się z opiniami społeczeństwa. Możliwość klonowania człowieka nazywano „godną pogardy", „odrażającą", „zupełnie niestosowną", „etycznie złą, społecznie nierozważną i biologicznie błędną".

Wielu uczonych pracujących na polu genetyki i embriologii zwierząt było zatrwożonych tym, że ich dziedzina badań znalazła się nagle w centrum uwagi całego świata [Silver, 2002: 99-100].

Motywy medyczne

Wyjaśniając medyczne wskazania do klonowania, Lee Silver podaje następujący przykład [Silver, 2002: 117 i n.].

Anissa Ayala była uczennicą drugiej klasy High School na przedmieściu Los Angeles w stanie Kalifornia. Na wiosnę 1988 roku rozpoznano u niej przewlekłą formę białaczki szpikowej, wolno postępujący, lecz śmiertelny nowotwór komórek macierzystych szpiku kostnego. Jedyną możliwością wyleczenia tego nowotworu jest zniszczenie wszystkich komórek macierzystych, a z nimi komórek nowotworowych. Jednakże komórki macierzyste stanowią źródło odnowy wszystkich bardziej zróżnicowanych komórek krwi. Bez komórek macierzystych odnowa ta byłaby niemożliwa, stare zróżnicowane komórki wymarłyby stopniowo i dziewczynka musiałaby umrzeć w ciągu kilku dni.

Aby temu zapobiec, po zniszczeniu wszystkich komórek macierzystych przez chemioterapię, trzeba pacjentowi wszczepić nowe, zdrowe komórki macierzyste. Można tego dokonać, przeszczepiając szpik kostny, lecz zabieg ten uda się tylko wówczas, gdy komórki dawcy i biorcy będą na tyle zgodne, że przeszczepiony szpik nie zniszczy organizmu biorcy. Prawdopodobieństwo zgodności immunologicznej między dwiema niespokrewnionymi osobami wynosi w przybliżeniu 1:20 000. Rodzice Anissy – Mary i Abe – za wszelką cenę pragnęli uratować życie córki. Zaczęli szukać dawcy szpiku kostnego. Poszukiwania prowadzono wśród członków bliższej i dalszej rodziny, następnie wśród mieszkańców osiedla, a w końcu wśród potencjalnych dawców w całym kraju. Pomimo dwuletnich starań nie udało się znaleźć odpowiedniego dawcy.

Ayalowie podjęli decyzję: Mary musi urodzić następne dziecko, którego szpik można będzie przeszczepić Anissie. Szansę powodzenia takiego przedsięwzięcia były bardzo małe. Czterdziestopięcioletni Abe przed laty przeszedł operację wazektomii. Mary zaś miała już 42 lata, była w wieku, w którym kobiety zostają raczej babkami niż matkami. Nawet gdyby Mary zdołała zajść w ciążę i urodzić dziecko, prawdopodobieństwo, że będzie ono odpowiednim dla Anissy dawcą, wynosiło tylko 25%. Transplantacja szpiku dawała Anissie jedynie 70-procentową szansę przeżycia.

Wbrew wszelkim oczekiwaniom, operacja przywrócenia drożności nasieniowodów Abego udała się. Mary zaszła w ciążę, a badanie płynu owodniowego wykazało, że płód ma te same cechy immunologiczne co Anissa.

Drugiego kwietnia 1990 roku Mary Ayala urodziła córeczkę Marissę Ewę, a czternaście miesięcy później przeszczepiono Anissie szpik siostry.

Po upływie pięciu lat – po okresie tym nowotwór uznaje się za wyleczony – 9 czerwca 1996 roku, przywrócona życiu, zdrowa Anissa i jej mała siostra Marissa usiadły wraz z rodzicami przed kamerami stacji CNN. Sześcioletnia Marissa w wywiadzie, którego udzieliła dziennikarzom, powiedziała z dumą: „To ja ocaliłam jej życie!".

Co zrobiliby rodzice Anissy, gdyby mieli możliwość skorzystania z technik klonowania? Mogliby, używając komórki naskórka Anissy, stworzyć nowy zarodek, który byłby genetycznie identyczny z tkankami Anissy. Zamiast 25-procentowego prawdopodobieństwa, mieliby stuprocentową pewność całkowitej zgodności między dawcą a biorcą (taka zgodność zdarza się tylko w przypadku bliźniąt jednojajowych). Przebieg innych wydarzeń byłby taki sam: dziecko nazwane Marissą urodziłoby się tak samo i tak samo uratowałoby od pewnej śmierci swoją starszą siostrę. Jedyną różnicą byłoby to, że Marissa byłaby podobna do Anissy w 100%, a nie w 99,95%, jak to zdarza się w przypadku nieidentycznego rodzeństwa.

Większość bioetyków była oburzona decyzją państwa Ayalów. Arthur Caplan pisał: „Jest to absolutnie niewłaściwe etycznie: urodzić dziecko [tylko] po to, aby było ono dawcą dla kogoś innego".

Reinhard Preister powiedział: „[W tym wypadku] traktuje się dziecko jak przedmiot pozbawiony własnej wartości".

Bioetycy, potępiając decyzję małżeństwa Ayalów twierdzili, że zdecydowali się oni na drugie dziecko z niewłaściwych pobudek. Oto, co odpowiedział im Michael Specter z „Washington Post":

A jakimiż to szlachetnymi pobudkami kierują się ludzie decydujący się na dziecko? Czy lepszym powodem jest to, że naszym przyjaciołom ma właśnie urodzić się dziecko, albo to, że w naszym małżeństwie czegoś brakuje, czy też to, że chcemy uratować komuś życie? A co powiedzielibyśmy o małżeństwie, które decyduje się na drugie dziecko po prostu dlatego, że nie chce mieć jedynaka? Czy jest lepiej urodzić drugie dziecko, żeby pierwsze miało się z kim bawić, czy po to, aby uratować życie pierwszego dziecka?

Nawet dziś, na początku XXI wieku, miliony ludzi stają się rodzicami bez żadnego zastanowienia. Dzieci te są niezamierzonym efektem ubocznym in-

stynktownego dążenia do uwolnienia się od napięć seksualnych dzięki odbyciu stosunku płciowego. Czy ten biologiczny instynkt nie jest również nieetyczny, nawet w obrębie stadła małżeńskiego?

Większość rodziców zrobi wszystko, aby ratować życie dzieci. Przypadki, w których para decyduje się mieć drugie dziecko, aby ratować życie starszego, są stosunkowo rzadkie, ale jak wynika z nieoficjalnych danych szacunkowych ośrodków przeszczepiania narządów, w samych tylko Stanach Zjednoczonych można ich naliczyć setki. Zwykle otacza je tajemnica. W większości takich przypadków prawdopodobieństwo, że drugie dziecko będzie odpowiednim dawcą, wynosi tylko 25%. Co zrobiliby ci wszyscy rodzice, gdyby zaproponowano im klonowanie (ze stuprocentowym prawdopodobieństwem zgodności)? A jak my sami postąpilibyśmy w podobnej sytuacji?

Wiele osób przyzna, że ratowanie życia dziecku stanowi wystarczające, a nawet decydujące, etyczne uzasadnienie dla stosunkowo niewielkiej liczby zabiegów klonowania. A czy istnieją jeszcze inne sytuacje, w których klonowanie mogłoby być etycznie uzasadnione? [Silver, 2002: 120].

Wyobraźmy sobie taką sytuację. Młoda kobieta, matka dwojga niemowląt bliźniaków, chłopca i dziewczynki, musi poddać się chemioterapii z powodu nowotworu. Leczenie zakończyło się pomyślnie, ale kobieta stała się całkowicie niepłodna. Przed rozpoczęciem leczenia lekarze wspomnieli, że istnieje możliwość wypreparowania oocytów z jajników i zamrożenia ich, na wypadek gdyby w przyszłości małżeństwo chciało mieć więcej dzieci. Pacjentka nie skorzystała z tej możliwości, bo nigdy nie chciała mieć więcej niż dwoje dzieci. Tymczasem zdarzyło się nieszczęście: pijany kierowca wjechał na chodnik i uderzył w wózek z bliźniętami. Dzieci w ciężkim stanie odwieziono do szpitala, gdzie wkrótce zmarły.

Dwa lata po tragedii, kiedy rodzice zaczęli już powoli przyzwyczajać się do straty, zgłasza się do nich młody lekarz, który pracował w zespole operacyjnym usiłującym ratować życie ich dzieci. Widząc, że wysiłki lekarzy są bezowocne, pobrał bez wiedzy rodziców próbki tkanek obojga dzieci i zamroził je w sposób, który umożliwił późniejsze ich rozmrożenie z zachowaniem

funkcji życiowych. Lekarz wyjaśnia, że komórki te mogą zostać użyte do klonowania, dzięki któremu odzyskaliby swoje własne, biologiczne dzieci. Nie będą to te same dzieci, ale będą wyglądać, a do pewnego stopnia także zachowywać się tak samo jak sześciomiesięczne niemowlęta, które stracili. Rodzice początkowo nie wiedzą, co robić, ale po konsultacji ze specjalistą genetykiem i po szczerej rozmowie z duchownym, długoletnim przyjacielem rodziny, decydują się na zabieg. Dzieci rosną i wychowują się w szczęśliwej rodzinie, otoczone miłością i troską rodziców. Gdy osiągną odpowiedni wiek, rodzice wytłumaczą im, w jaki sposób przyszły na świat [Silver, 2002: 121].

Rozpatrzmy jeszcze inną sytuację, może nie tak dramatyczną jak poprzednia: małżeństwo pragnie mieć drugie dziecko, ale ponieważ stało się niepłodne po urodzeniu pierwszego, chce skorzystać z metody klonowania. To drugie dziecko będzie identycznym bliźniakiem pierwszego. Czy z punktu widzenia pierwszego dziecka, którego nikt nie zapytał o zdanie, taki zabieg jest dopuszczalny? Wydaje się, że tak. Rodzice po prostu „stwarzają" drugie dziecko, używając do tego materiału genetycznego, który pochodzi od nich samych. Nikt nie pyta identycznych bliźniąt, trojaczków i czworaczków, czy wyrażają zgodę na przyjście na świat swojego rodzeństwa.

W przyszłości, gdy klonowanie stanie się jedną ze standardowych metod reprogenetycznych, zostanie zaakceptowane tak, jak dziś akceptowane jest zapłodnienie *in vitro* [tamże: 121].

Przed erą klonowania zdarzało się, że niepłodne małżeństwa używały nasienia lub komórek jajowych otrzymanych od dawców, aby spłodzić dziecko, które byłoby biologicznie spokrewnione przynajmniej z jednym z partnerów. Ale fakt, że dziecko ma geny obcej osoby, może wywoływać – szczególnie u partnera, którego geny nie są reprezentowane w genotypie dziecka – ból i sprzeciw emocjonalny.

Para, która jest niepłodna, nie może sklonować swojego dziecka. Aby uniknąć wprowadzenia obcych genów do rodziny, decyduje się na sklonowanie jednego z partnerów.

Motywy egoistyczne

Nowe możliwości prokreacji otwierają się przed parami lesbijskimi: jedna kobieta może zostać dawcą niezapłodnionego jaja, do którego przeszczepi się komórkę somatyczną drugiej partnerki. Któraś z kobiet może donosić płód. Wskazane byłoby, żeby dziecko urodziła dawczyni komórki jajowej, której materiał genetyczny nie będzie reprezentowany w genomie dziecka. Dzięki ciąży wytworzy się między matką a dzieckiem bliska więź. Podobna więź wytworzy się między drugą partnerką a dzieckiem z racji ich pokrewieństwa genetycznego, i w ten sposób obydwie kobiety będą mogły uważać się za biologicznych rodziców swego dziecka.

Heteroseksualne niepłodne pary mogą wykorzystać technikę klonowania w sposób opisany powyżej, jeśli tylko kobieta zdolna jest do donoszenia płodu. W takim przypadku, analogicznie do opisanej powyżej pary lesbijskiej, oboje rodzice będą się czuli biologicznymi rodzicami swego dziecka.

Dzięki klonowaniu rodzicami mogą stać się osoby samotne. Oto hipotetyczna historia opisana przez Lee Silvera [Silver, 2002: 123 i n.].

> *Jennifer jest samotną kobietą, mieszkającą w stylowym mieszkaniu, w eleganckiej zachodniej części Manhattanu. Ukończywszy przed czternastu laty Uniwersytet Columbia, skoncentrowała się prawie wyłącznie na karierze zawodowej i zaczęła piąć się w górę w świecie biznesu. Jest osobą dobrze sytuowaną i ceniącą swoją samotność. Postanawia zostać samotną matką. Taką samą decyzję podjęły setki tysięcy kobiet przed nią, ale w przeciwieństwie do swoich poprzedniczek żyjących w XX wieku, Jennifer nie musi korzystać z banku nasienia. Anonimowy plemnik mógłby obdarzyć jej dziecko niepożądanymi cechami, a Jennifer nie lubi ryzykować. Decyduje, że do stworzenia nowego życia użyje jednej ze swych własnych komórek.*
>
> *Zdaje sobie doskonale sprawę, że prawo zakazuje wykonywania zabiegów klonowania, z wyjątkiem przypadków nieuleczalnej niepłodności. Mogłaby łatwo ominąć ten zakaz, zawierając fikcyjne małżeństwo z jednym ze swoich homoseksualnych przyjaciół, który następnie uzyskałby fikcyjne zaświadczenie lekarskie o niepłodności. Ale postanawia zrobić coś, co robi coraz więcej kobiet w jej sytuacji: bierze przedłużony*

urlop i wyjeżdża na Wyspy Karaibskie. Na wyspie Wielki Kajman działa duża klinika reprogenetyczna, specjalizująca się w klonowaniu. Personel nie zadaje swoim pacjentom zbędnych pytań. Na żądanie pobiera komórki od każdej chętnej osoby, przeprowadza ich fuzję z niezapłodnionymi komórkami jajowymi pobranymi od każdej gotowej do ich oddania kobiety, a następnie dokonuje implantacji zarodków do macicy tej samej lub innej kobiety, w zależności od życzeń klientów. Pacjenci płacą 80 tysięcy dolarów za zabieg klonowania i pierwszy przeszczep zarodka; następne próby (jeśli po pierwszym zabiegu nie dochodzi do ciąży) kosztują 20 tysięcy dolarów. Początkowo cena była dwukrotnie wyższa, ale spadła, gdy podobne kliniki powstały na pobliskich wyspach – Jamajce i Grenadzie.

Ponieważ Jennifer jest zdrową, płodną kobietą, do wykonania zabiegu niepotrzebny jest współudział innych partnerów biologicznych. Po pobudzeniu hormonalnym personel kliniki pobiera około tuzina dojrzałych oocytów z jej janików, pozbawia je materiału genetycznego, a następnie łączy z komórkami pobranymi z nabłonka jamy ustnej Jennifer. Po okresie inkubacji, podczas którego komórki rozwijają się w normalnie wyglądające zarodki, i po wyczekaniu na właściwy moment jej cyklu miesięcznego, personel wszczepia dwa zarodki do macicy Jennifer (wszczepienie dwóch zarodków zwiększa szansę implantacji). Po kilku dniach odpoczynku Jennifer wraca do Nowego Jorku.

Jennifer rodzi córeczkę, której daje na imię Rachela. Dla lekarzy i położnych Rachela jest kolejnym noworodkiem, nieróżniącym się od innych noworodków, którym codziennie pomagają przyjść na świat.

Wkrótce potem odwiedza ją pielęgniarka, która wypełnia świadectwo urodzenia. Po wpisaniu imienia i nazwiska Jennifer w rubryce „matka", pyta ją o nazwisko ojca. Jennifer odpowiada „Nieznany". Pielęgniarka bez dalszych pytań kończy wypełnianie formularza.

Rachela będzie się wychowywać tak jak wszystkie inne dzieci w jej wieku. Od czasu do czasu ktoś zauważy uderzające podobieństwo między matką a córką. Jennifer powie wówczas z uśmiechem: „O tak, Rachela jest bardzo do mnie podobna".

Kim jest Rachela i kim są jej rodzice? Niewątpliwie Jennifer jest jej rodzoną matką w znaczeniu fizycznym. W znaczeniu genetycznym jednak Jennifer nie jest matką Racheli, ale jej siostrą bliźniaczką, stuprocentowym klonem. Dzięki temu Rachela będzie mogła spojrzeć w swoją przyszłość, obserwując, jak z upływem czasu zmienia się wygląd Jennifer, a także oglądając album ze zdjęciami swej matki. Będzie musiała zrozumieć, że ma tylko dwoje dziadków i że są oni jednocześnie jej rodzicami genetycznymi. Gdy Rachela dorośnie i urodzi dzieci, będą one również dziećmi jej matki – Jennifer.

Podsumowując, zabieg klonowania każe nam przemyśleć na nowo znaczenie słów „rodzice", „dzieci", „rodzeństwo" i dokonać ponownej oceny wzajemnych zależności między tymi osobami [Silver, 2002: 126].

W społeczeństwach demokratycznych ludzie mają prawo do prokreacji i prawo do rezygnacji z niej. To ostatnie oznacza, że ludzie nie mogą zostać zmuszeni do rozmnażania się wbrew swojej woli. Technika klonowania umożliwia wykorzystanie materiału genetycznego innych osób bez ich wiedzy i zgody.

Wróćmy jeszcze raz do przykładu Jennifer i Racheli. Jennifer wyraziła zgodę na swoje sklonowanie. Jednak prawo do decyzji o prokreacji można również interpretować w inny sposób: nikt nie może zostać genetycznym rodzicem wbrew swojej woli. Czy oznacza to, że przed poddaniem się zabiegowi klonowania Jennifer powinna była poprosić swoich rodziców o zgodę na stworzenie klonu, który będzie jej identycznym bliźnięciem, a jednocześnie ich dzieckiem? Ściśle mówiąc, wszystkie nasze geny otrzymaliśmy od ojca i matki. Czy oznacza to, że nasi rodzice mają prawo dysponować tymi genami i wydawać odpowiednie polecenia lub zakazy?

Jennifer została sklonowana na własną prośbę, ale możliwe stanie się także sklonowanie danej osoby bez jej zgody, a nawet wiedzy. Wiemy przecież, że do klonowania wystarczy jedna komórka, którą można otrzymać niemal z każdej części ludzkiego ciała. Istnieje wiele sposobów „kradzieży" komórek należących do kogoś innego. Poniżej zajmiemy się jedną z takich możliwości, którą nazwiemy przypadkiem Michaela Jordana.

Przenieśmy się w niedaleką przyszłość. Jest rok 2009. Michael Jordan, słynny koszykarz, od dawna jest już na emeryturze. Co roku chodzi na kon-

trolną wizytę do lekarza. Podczas kolejnej wizyty lekarz zleca mu przeprowadzenie różnych badań. Jordan udaje się do laboratorium diagnostycznego. Laborantka po pobraniu krwi przelewa niewielką jej ilość do przygotowanej uprzednio probówki, którą chowa do kieszeni. Nikt nie domyśla się, co się stało.

Podczas przerwy obiadowej laborantka dostarcza probówkę z krwią swej przyjaciółce pracującej w prywatnej klinice specjalizującej się w leczeniu niepłodności metodą zapłodnienia *in vitro*. Tam wyizolowano z krwi białe krwinki i rozpoczęto ich hodowlę na odpowiednich pożywkach. W wyniku hodowli otrzymano miliony komórek, z których każda może być użyta do klonowania. Komórki podzielono na małe porcje, które zamrożono.

Następnie różnymi kanałami rozpoczęto dyskretną kampanię ogłoszeniową: za 200 tysięcy dolarów możesz kupić sobie dziecko, które będzie małym Michaelem Jordanem! Czy są chętni? A może ktoś się skusi na Toma Cruise'a, Billa Clintona lub Madonnę?

Większość ludzi pragnie mieć własne, a nie czyjeś dziecko, niezależnie od tego, jakie to dziecko będzie. Jeżeli istnieje możliwość sklonowania samego siebie, to po co klonować kogoś innego?

Może jakaś samolubna matka chciałaby, żeby takie utalentowane dziecko przyniosło jej sławę i pieniądze? Takie przedsięwzięcie pochłonęłoby bardzo dużo pieniędzy i czasu, zanim zaczęłoby przynosić minimalne zyski. Klony Jordana miałyby szansę zostać wielkimi sportowcami, a klony Cruise'a czy Madonny urodziłyby się z talentem swoich starszych bliźniąt. Ale musimy zdawać sobie sprawę z tego, że każda z wymienionych wyżej osób zawdzięcza swoją sławę i powodzenie w dużo większym stopniu ciężkiej pracy niż potencjałowi genetycznemu.

Klony sławnych ludzi mogą nie wykazywać takiego samego zapału do nauki i pracy, nawet jeżeli rodzice lub opiekunowie będą zmuszać je do wielkiego wysiłku. Jeden klon Madonny może zdobyć sławę i majątek, ale dziesiątki innych nie. Trudno przypuścić, aby ktokolwiek zechciał podjąć ryzyko, wiedząc, że prawdopodobieństwo sukcesu jest minimalne, a czas oczekiwania bardzo długi [Silver, 2002: 128].

Czynnikami regulującymi klonowanie nie będą ani władze, ani społeczeństwo, ale rynkowe prawa popytu i podaży. A jeżeli klonowanie zostanie zabronione w jednym kraju – będzie je można przeprowadzić gdzie indziej, być może, na nierozwiniętej gospodarczo wyspie, której rząd chętnie zainkasuje dochody z dodatkowych podatków. Już w dwa tygodnie po ogłoszeniu narodzin Dolly grupa inwestorów stworzyła spółkę o nazwie „Clonaid"! z siedzibą na Wyspach Bahama, której dyrektorem została francuska uczona doktor Brigitte Boisselier. Firma ta planuje zbudowanie kliniki, w której za opłatą 200 tysięcy dolarów będzie można poddać się zabiegowi klonowania. Ogłoszenie zamieszczone w sieci internetowej (http://www.clonaid.com) informuje, że klinika już wkrótce zaoferuje „niepłodnym rodzicom lub parom homoseksualnym fantastyczną możliwość klonowania dzieci".

Oprócz tej kliniki pojawi się na pewno wiele innych, ponieważ granice krajów nie stanowią żadnej przeszkody dla osób lub par, które dążą do urzeczywistnienia swoich celów prokreacyjnych.

Genealogiczne konsekwencje klonowania

Lee Silver stara się w swojej książce przedstawić wysoce zagmatwane genealogiczne konsekwencje klonowania na konkretnych przykładach. Zakłada bowiem, że sytuacje takie z dużym prawdopodobieństwem mogą zaistnieć w przyszłości.

Po korytarzu spaceruje inna rodząca – Jennifer, która dopiero co przybyła do szpitala. W przeciwieństwie do naszej wnuczki nie musi uciekać się do pomocy komputera, aby dowiedzieć się, jak jej dziecko będzie wyglądać za kilka lub kilkanaście lat. Już od dawna ma tysiące jego fotografii i to nie wirtualnych, lecz prawdziwych, bowiem płód, który nosi w swym łonie, jest jej siostrą bliźniaczką. Obydwie pochodzą z tej samej zapłodnionej komórki jajowej, z tym tylko że córka siostra powstała w rezultacie klonowania i urodzi się trzydzieści sześć lat później niż jej matka siostra. Młodsza bliźniaczka, patrząc na fotografie swej matki, dowie się, jak sama będzie wyglądać w przyszłości [Silver, 2002: 17].

Zdaniem profesora Annasa, Jennifer powinno się uważać za genetyczną matkę Racheli. A co powiedzieć o przypadku pary rodziców, którzy stali się

niepłodni i postanowili powiększyć swą rodzinę przez sklonowanie swojego pierwszego dziecka? Czy starsze dziecko można uważać za rodzica młodszego albo może oboje dzieci należy uznać za identyczne bliźnięta (w różnym wieku), mające tych samych genetycznych rodziców – matkę i ojca?

Profesor Annas gubi się w mnogości różnych typów matek, które mogą mieć hipotetyczne dziecko. Jeżeli Jennifer urodziła dziecko, które jest jej klonem, staje się ona niewątpliwie matką Racheli „z urodzenia". Dalej, skoro Jennifer wychowuje Rachelę – jest ona jej matką „wychowującą". Jednakże w sensie genetycznym Jennifer nie jest matką Racheli, lecz jest jej siostrą bliźniaczką. Oznacza to, że genetyczni rodzice Racheli są jednocześnie genetycznymi rodzicami Jennifer. Innymi słowy, dziadkowie Racheli, w sensie pokoleniowym, są jednocześnie jej genetycznymi rodzicami. Oznacza to, że Rachela, tak jak wszystkie inne klonowane dzieci, będzie zawsze miała dwoje rodziców genetycznych.

Niełatwo jest określić genetyczne pokrewieństwo między osobą sklonowaną a osobą, która dostarczyła komórki somatycznej do klonowania. Możemy poprzestać na niewątpliwie prawdziwym twierdzeniu, że osoby te są identycznymi bliźniętami. Stwierdzenie to nie określa jednak kierunku przekazywania materiału genetycznego – od jednej żywej osoby, do zapoczątkowania życia drugiej. Aby ten stosunek sprecyzować, dawcę komórki będziemy określać terminem **genetyczny przodek**, a osobę, która powstała z tej komórki w drodze klonowania – terminem **genetyczny potomek**. Musimy pamiętać, że społecznie przodka genetycznego możemy nazwać albo rodzicem, albo bratem lub siostrą – zależnie od okoliczności klonowania i od wieku przodka genetycznego w chwili klonowania.

Genetyczne konsekwencje klonowania są bardzo dziwne. Gdy powstałe w wyniku klonowania dziecko wychowywane jest przez dorosłego przodka genetycznego, będącego także jego matką wychowującą, zachodzi zjawisko podwojenia drzewa genealogicznego. Gdy Rachela dorośnie i będzie miała swoje dzieci, zmuszona będzie pogodzić się z myślą, że wszystkie jej dzieci są jednocześnie genetycznymi dziećmi jej matki, Jennifer [Silver, 2002: 172].

Oto inny przykład, dowodzący, że płód może zostać genetyczną matką. Wiemy, że aby otrzymać zapłodnioną komórkę jajową, kobieta musi dostarczyć oocyt, a mężczyzna plemnik. Jak poprzednio, również i tym razem nie mamy stuprocentowej racji. Gamety niekoniecznie muszą pochodzić od osób dorosłych. Przypomnijmy sobie, co powiedziała Brigid Hogan, brytyjsko-amerykański embriolog: (...) „Rekombinacja genetyczna, dzięki której ja powstałam, rozpoczęła się dawno temu, kiedy pewna Angielka w Port Elizabeth, w Południowej Afryce, nosiła w sobie płód swej córki, a ta córka miała już w swym jajniku niedojrzałą komórkę jajową, z której po latach powstało jej dziecko, czyli ja".

Hogan nawiązywała do faktu, że wszystkie niedojrzałe komórki jajowe, zwane oocytami, powstają w jajnikach kobiety jeszcze przed jej urodzeniem. Ściślej mówiąc, sześć i pół miesiąca przed jej przyjściem na świat. Wydaje się to niewiarygodne, ale wytwarzanie wszystkich oocytów, które będą dojrzewać w ciągu całego życia przyszłej kobiety, jest już wówczas zakończone. Niektóre z tych komórek będą żyć „w zawieszeniu" od 10 do 50 lat, a następnie, gdy przyjdzie na nie kolej, otrzymają sygnał, który obudzi je z uśpienia, spowoduje ich dojrzewanie i uwolnienie do jajowodu w odpowiednim momencie cyklu miesięcznego. Nawet po upływie 50 lat od momentu pokwitania, obudzony oocyt może dojrzeć i – po zapłodnieniu – stworzyć nową istotę ludzką. Jednakże bardzo niewiele oocytów przejdzie tę drogę. Reszta – tak jak większość plemników – po prostu zginie. Oznacza to, że każda kobieta nosząca w sobie płód płci żeńskiej nosi w sobie również niedojrzałe komórki jajowe, z których wyrosną jej przyszłe wnuki.

Okazało się, że z jajnika płodu można wypreparować niedojrzały oocyt, a następnie nakłonić go do przemiany w komórkę gotową do zapłodnienia. Taka właśnie sztuka udała się Johnowi Eppigowi i jego kolegom w 1995 roku. Grupa Eppiga, pracująca w sławnym ośrodku hodowli i genetyki myszy, w Laboratorium Jacksona w Bar Harbor w stanie Maine, uzyskała niedojrzałe oocyty z jajników myszy i – inkubując je w specjalnych warunkach, pożywkach i w obecności odpowiednich sygnałów molekularnych – przekształciła w gotowe do zapłodnienia komórki jajowe.

W 1991 roku reprogenetycy po raz pierwszy otrzymali częściowo dojrzałe ludzkie oocyty (bez stymulacji jajników), które dojrzały pod wpływem stymulacji *in vitro*. Komórki te zapłodniono *in vitro*, a wszczepione zarodki wyrosły na zdrowe dzieci. Powtórzenie całego eksperymentu Eppiga na ludziach, począwszy od uzyskania zupełnie niedojrzałych oocytów, jest tylko kwestią czasu. Gdy technika ta zostanie całkowicie opanowana, będzie można otrzymywać jajniki z poronionych lub usuniętych płodów i używać wypreparowanych z nich oocytów do tworzenia nowych istot ludzkich. Dzieci, które urodzą się z takich komórek jajowych, będą miały matki, które same nigdy się nie urodziły, a nawet nie żyły życiem świadomym! Nawet najbardziej bezstronni i rozumni uczeni mogą uznać te możliwości za trudne do zaakceptowania [Silver, 2002: 174].

Wiadomość o eksperymencie wywołała falę protestów. Profesor George Annas grzmiał: „To jest tak groteskowe, że po prostu trudno w to uwierzyć!" Arthur Caplan zauważył: „Dla kogoś takiego myśl, że jego matka była poronionym płodem, będzie zgubna. Dziecko musi stawić czoło wielu trudnym problemom, ale wszystkie one bledną w porównaniu z koniecznością zaakceptowania faktu, że matka nigdy nie była świadomą ludzką istotą".

Caplana i innych uczonych niepokoi, że otrzymanie pełnej zgody dawcy oocytu (a więc płodu) na użycie tej komórki do rozrodu jest niemożliwe. „Nikt nie może stworzyć dziecka z czyjegoś nasienia lub komórki jajowej bez uzyskania zgody tego kogoś" – mówi Caplan. Ale jeżeli płód nie jest osobą – co Caplan przyznał w tym samym wywiadzie – to jak może on mieć cokolwiek do powiedzenia na temat wykorzystania jego komórek? Jeżeli płód nie jest osobą, to jajniki płodu nie są niczym innym, jak tkanką w organizmie kobiety. Jeżeli kobieta ma prawo zażądać, aby lekarz usunął te lub inne tkanki tworzące płód, to ma również prawo oddać je innej kobiecie.

Jednym z nielicznych bioetyków, którzy nie sprzeciwiali się używaniu płodowych jajników do uzyskiwania oocytów, był Joseph Fletcher z Uniwersytetu Wirginii. Twierdził on, że z etycznego punktu widzenia łatwiej jest zaakceptować dar kobiety, której płód usunięto, niż zależność od dorosłych dawczyń komórek jajowych, które muszą – bądź co bądź – przejść zabieg chirurgiczny. „W sumie, unika się większego bólu i cierpienia – powiedział. –

Wydaje mi się, że warto o tym pomyśleć i włączyć to do ogólnego rachunku" [Silver, 2002: 173-175].

Klonowanie może umożliwić pojawienie się kategorii wirtualnych rodziców. Wyobraźmy sobie, że połączymy techniki dojrzewania męskich i żeńskich komórek rozrodczych. Można otrzymać spermatogonia z płodu męskiego i oocyty z płodu żeńskiego. Następnie, po otrzymaniu dojrzałych komórek rozrodczych, przeprowadzamy zapłodnienie *in vitro*, po czym wszczepiamy wczesny zarodek do macicy jednej z kobiet, które nie mogły donosić tych ciąż. Jeżeli wszystko będzie przebiegało zgodnie z planem, kobieta ta urodzi swego genetycznego wnuka, nie będąc uprzednio genetyczną matką. Jej dziecko natomiast będzie miało tylko wirtualnych genetycznych rodziców, którzy nie istnieli jako samodzielne ludzkie istoty.

W sensie genetycznym „kojarzenie płodowe" jest odwrotnością klonowania, ponieważ prowadzi do opuszczenia jednego pokolenia, podczas gdy klonowanie dodaje jedno pokolenie pomiędzy rodzicem przodkiem a genetycznym dzieckiem. Obydwie te metody reprogenetyczne niewątpliwie doprowadzą do pomieszania pojęć w dziedzinie stosunków rodzinnych i pokrewieństwa [tamże: 177].

Reprogenetyka jako możliwość rozłamu gatunkowego ludzkości

Lee Silver przewiduje, że rozłam gatunkowy rodu ludzkiego nastąpić może w połowie XXIV wieku: „Stany Zjednoczone Ameryki Północnej istnieją nadal, ale jest to kraj całkowicie różny od dzisiejszych Stanów Zjednoczonych. Najbardziej uderzającą różnicą jest bardzo głęboka polaryzacja społeczeństwa. Proces ten rozpoczął się już w latach 80. XX wieku, a obecnie osiągnął stadium, które można było przewidzieć, śledząc jego początki. Społeczeństwo podzieliło się bowiem na dwie klasy, dla których szybko wymyślono popularne określenia. Pierwsza z nich to Naturale, a druga – Genricze. Słowo to pochodzi od określenia *genetically enriched*, czyli wzbogacony genetycznie" [Silver, 2002: 17].

W skład obydwu klas społecznych wchodzą przedstawiciele różnych grup rasowych i etnicznych. W ciągu ostatnich trzystu lat społeczeństwo tak się wymieszało, że zaklasyfikowanie kogoś do jednej z ras – białej, czarnej czy żółtej – jest praktycznie niemożliwe. Wszystkie typy antropologiczne zmieszały się ze sobą jak w wielkim tyglu. Spełniło się to, czego tak pragnęli wcześniejsi przywódcy Stanów Zjednoczonych. Kolor skóry mieszkańców Ameryki 2350 roku to wszystkie możliwe odcienie: od ciemnego brązu Afrykańczyków do piegowatej białości Skandynawów. Charakterystyczne dla Azjatów rysy twarzy można w mniejszym lub większym stopniu odnaleźć u prawie każdego Amerykanina.

Podczas gdy różnice między rasami prawie się zatarły, podział na dwie grupy, o których była mowa wcześniej, jest wyraźny i łatwo zauważalny.

Wzbogaceni genetycznie Genricze stanowią około 10% ludności kraju. Wszyscy oni są nosicielami stworzonych w laboratorium syntetycznych genów. Geny te zaczęto wprowadzać do organizmu człowieka dopiero w XXI wieku. Grupa Genriczów stanowi nową klasę genetycznej arystokracji.

Wiele z tych syntetycznych genów przekazano Genriczom drogą naturalną, w komórkach rozrodczych ich rodziców. Natomiast niektóre geny występują w ich pokoleniu po raz pierwszy, zostały bowiem wszczepione wkrótce po zapłodnieniu komórki jajowej metodami inżynierii genetycznej.

Grupa Genriczów jest bardzo niejednolita. W jej obrębie występuje wiele podtypów czy odmian, na przykład Genricze atleci, którzy są potomkami zawodowych sportowców XXI wieku. Podtypem Genricza sportowca jest piłkarz, a jego podpodtypem – na przykład bramkarz. Dokonując odpowiedniej selekcji zarodków, postarano się, aby przyszły bramkarz otrzymał wszystkie te naturalne geny, które występowały u jego przodka i od których zależał jego talent. Ponadto w każdym pokoleniu zarodki bramkarzy poddawano skomplikowanym procesom wzbogacania genetycznego, tak że w rezultacie powstał doskonały typ bramkarza, z którym żaden z Naturali nie może się równać. Oczywiście, wszyscy inni zawodowi sportowcy – koszykarze, tenisiści czy siatkarze – to też specjalnie wzbogacone podtypy Genriczów.

Innym typem wyspecjalizowanego Genricza jest naukowiec. Wiele genów, których jest nosicielem, można znaleźć także w komórkach innych członków klasy Genriczów. Są to geny, które zapewniają wysoki iloraz inteligencji, siłę fizyczną oraz odporność na wszystkie znane choroby, zakaźne i dziedziczne. Ale poza tymi genami, uczony z XXIV wieku wyposażony jest w zestaw syntetycznych genów, które, współpracując z jego naturalnymi genami, tworzą wyjątkowo płodny, kreatywny umysł. Wprawdzie typ sportowca i typ naukowca różnią się od siebie, obydwa jednak powstały dzięki procesom selekcji i manipulacji genetycznych. Protoplastą uczonego Genricza był dziewiętnastowieczny wyjątkowo uzdolniony naukowiec. Jego potomków wyselekcjonowano i wzbogacono genetycznie, dzięki czemu zwiększyły się ich szanse zostania zdolnymi naukowcami i spłodzenia jeszcze zdolniejszych dzieci. Istnieją również Genricze biznesmeni, muzycy,

plastycy, „intelektualiści" odznaczający się bardziej ogólną inteligencją. Wszyscy oni zawdzięczają swe talenty procesom manipulacji genetycznych i selekcji.

Nie wszystkie typy Genriczów powstały w XXI stuleciu, kiedy to po raz pierwszy zastosowano zabiegi wzbogacania genetycznego. Jeszcze w XXII, a nawet XXIII wieku niektóre rodziny Naturali, zgromadziwszy odpowiednie środki finansowe, mogły umożliwić potomstwu zostanie Genriczem. Jednakże z czasem genetyczny dystans między tymi dwiema grupami powiększał się. Obecnie przypadki przechodzenia z jednej grupy do drugiej należą do rzadkości. Można powiedzieć, że społeczeństwo zostało już prawie zupełnie podzielone.

Genricze nie tylko stanowią środowisko twórcze, ale także kontrolują gospodarkę, środki masowego przekazu i przemysł rozrywkowy. Mogą sobie pozwolić na posyłanie dzieci do prywatnych szkół, które umożliwiają im właściwy rozwój i wykorzystanie wrodzonych zdolności.

Natomiast klasa Naturali wykonuje nisko płatne prace usługowe lub fizyczne, ich dzieci uczęszczają do szkół publicznych, które niewiele mają wspólnego ze szkołami naszego wieku. Fundusze na publiczną oświatę topniały systematycznie i obecnie szkoły publiczne uczą tylko podstawowych umiejętności, potrzebnych do wykonywania nieskomplikowanych zawodów dostępnych dla Naturali.

Zdarzają się wprawdzie sporadyczne przypadki mieszanych małżeństw lub rodzenia się dzieci z mieszanych par, ale Genricze dokładają wszelkich starań, aby ich dzieci nie „rozcieńczały" cennego materiału genetycznego zdobytego przez ich klasę w ciągu wielu pokoleń. W miarę upływu czasu przypadki rodzenia się „mieszańców" stają się coraz rzadsze, zarówno z przyczyn środowiskowo-psychologicznych, jak i genetycznych.

Ta pierwsza przyczyna jest zupełnie zrozumiała. Kontakty między dwoma odrębnymi światami, w których żyją Naturale i Genricze, są bardzo ograniczone. Nikt nie spodziewał się jednak powstania bariery genetycznej.

Jest zupełnie oczywiste, że z każdym pokoleniem pogłębiają się genetyczne różnice dzielące Naturali od Genriczów. Skutki tego procesu ujawniły się dopiero niedawno. Badania socjologiczne wykazały, że małżeństwa

mieszane są w prawie 90% niepłodne, a powodem niepłodności jest niezgodność genetyczna między partnerami.

Zjawisko to jest znane biologom badającym mechanizmy ewolucji. Już dawno stwierdzili oni, że pary składające się z osobników pochodzących z dwóch różniących się od siebie populacji mogą być niepłodne. Oznacza to, że te dwie populacje oddaliły się od siebie do tego stopnia, iż zaczynają tworzyć dwa osobne gatunki. Taki właśnie proces zachodzi w obrębie gatunku człowieka, który zaczyna się dzielić na dwa gatunki: Naturali i Genriczów. Socjologowie, genetycy i ewolucjoniści doszli zgodnie do wniosku, że przy obecnym tempie rozwoju genetyki i inżynierii genetycznej, do końca trzeciego tysiąclecia populacje Naturali i Genriczów utworzą dwa osobne gatunki, które nie będą mogły krzyżować się ze sobą i staną się dla siebie tak nieatrakcyjne seksualnie, jak szympans i dwudziestowieczny człowiek [Silver, 2002: 18-20].

Genetyczne ulepszanie człowieka zaczęło się 300 lat temu – snuje dalej swoje futurologiczne rozważania Silver. Przez ten czas urodziło się, żyło i rozmnażało dwanaście pokoleń Genriczów. Każde z tych pokoleń rozpoczynało życie z ulepszonym, odziedziczonym po poprzednich pokoleniach genomem, który nadal ulepszano. I z każdym pokoleniem postęp nauki umożliwiał coraz szybsze udoskonalanie genomu oraz dodawanie setek i tysięcy nowych genów.

Świat zmienił się tak bardzo, że powrót do stanu poprzedniego jest już niemożliwy. Na przepaść dzielącą Genriczów i Naturali składają się nie tylko różnice genetyczne, ale wszystkie inne aspekty ich życia, kultury, a nade wszystko różnice w zasobach finansowych. Nawet gdyby udało się zatrzymać proces doskonalenia zarodków, zlikwidowanie tej przepaści będzie rzeczą niemożliwą. Podręczniki historii nie ukrywają, że uczeni pierwszej połowy XXI wieku nie przewidzieli kumulujących się skutków genetycznego doskonalenia zarodków. Mimo że byli świadkami wykładniczego wzrostu nauki i techniki, naiwnie zakładali, że przyszłość nie będzie się różnić od teraźniejszości i że genetyczna kontrola złożonych cech fizycznych i poznawczych pozostanie na zawsze nieosiągalnym celem [tamże: 237-239].

Aksjologiczne skutki odwiecznej pokusy

Wydaje się, że w momencie powstania człowieka obdarzonego wolną wolą zrodziła się też w nim pokusa inwazji na terytorium Boga: „ i będziecie jako bogowie znając dobre i złe" (Rdz 3, 1-5).

Szatański podszept w Raju „i będziecie jako bogowie" spowodował upadek pierwszych rodziców oraz obciążenie rodzaju ludzkiego grzechem pierworodnym. Motyw ten powtarza się w wielu mitologiach i systemach religijnych. Do tych problemów powrócimy w dalszej części rozważań, gdyż „inwazja w dziedzinę boską" za pomocą klonowania zakłada duży zakres nieprzewidywalności jego skutków szczególnie w wymiarze makrospołecznym, nawet globalnym.

Omówione już powyżej drogi inwazji to również wielki problem aksjologiczny, dla którego właściwie nie znajdujemy jeszcze moralnego rozwiązania. Szczególny rodzaj wątpliwości związanych z klonowaniem człowieka podnosi prof. Henryk Jankowski, etyk Uniwersytetu Warszawskiego. Sięga on w dalszą przyszłość, gdy dzięki udoskonalonym technikom manipulacji genetycznych można będzie tak programować klony, aby wyróżniały się przerostem pewnych cech, pożądanych z jakiegoś powodu. Te istoty byłyby wytwarzane na wzór przedmiotów, a w odniesieniu do przedmiotów uzasadniona jest postawa instrumentalna – są to wytwory naszych rąk i umysłu, które do czegoś służą, a człowiek jest ich dysponentem. Przedmiot nie jest wartością samą w sobie, nie podlega wartościowaniu moralnemu. Czy istotom, powstającym w rezultacie klonowania, ludzie naturalni nie zechcą odmówić prawa do bycia podmiotami i przedmiotami moralności?

Wiążą się z tym pytania o sytuację społeczną, zakorzenienie środowiskowe i potrzeby uczuciowe takich istot. Zdaniem profesora, już na starcie byłyby one w gorszej od nas sytuacji, ponieważ nie przynosiłyby ze sobą społecznej charakterystyki, jaką posiada człowiek rodzący się w określonej rodzinie i środowisku.

Kto darzyłby je uczuciem?

Kto miałby obowiązek sprawowania opieki?

Spójrzmy na problem nie z naszego punktu widzenia, tylko od strony sytuacji i potrzeb ludzi, którzy powstaliby w rezultacie planowanych eksperymentów medycznych – proponuje profesor Jankowski.

Naukowcy stawiają pytania i namawiają do refleksji. Watykan od początku wskazuje jedną drogę: bezwzględny zakaz. „Prawdziwym horrorem, decyzją na wskroś perwersyjną, której nic nie usprawiedliwia" nazwał kardynał Fiorenzo Angelini pierwszy udany eksperyment z klonowaniem ludzkich komórek. Biskup Elio Sgreccia z Papieskiej Akademii Życia określił to, co zrobili Koreańczycy, jako „straszliwe zjawisko, które natychmiast musi zostać powstrzymane". Już w latach 80. XX wieku, gdy liczne laboratoria ogłaszały swoje sukcesy w zakresie nowych technik wspomaganej prokreacji, Watykan zajął nieprzejednane stanowisko.

„Działając w ten sposób, naukowiec zajmuje miejsce Boga" – czytamy w instrukcji Kongregacji do spraw Nauki Wiary z 1987 roku. Potępiono tam zapłodnienie *in vitro*, niszczenie embrionów otrzymanych metodą sztucznego zapłodnienia, rozszczepianie komórek rozrodczych do celów naukowych, hodowanie embrionów ludzkich w macicach zwierzęcych lub sztucznych itp.

Tak jak w przypadku wielu innych technik reprogenetycznych, prawdziwe źródło obaw leży nie w sferze naukowej, lecz metafizycznej. Krótko mówiąc, uważa się, że inżynieria genetyczna wkracza na terytorium zastrzeżone dla Boga. Jak wiemy, jest to coś, czego nie należy robić.

Możemy mnożyć przykłady ostrzegające przed takim postępowaniem: Adam i Ewa spożyli owoc zakazany i zostali wygnani z Raju, budowniczy wieży Babel wznieśli ją zbyt blisko nieba, za co zostali pokarani pomieszaniem języków, Prometeusz wykradł bogom ogień i za karę został przykuty do skały, a sęp wyjadał mu stale odrastającą wątrobę, ciekawość Pandory

uwolniła nędzę, choroby i nieszczęścia, które od tej pory gnębią ludzkość, doktor Frankenstein zaś zginął z rąk swego tworu.

Nazwy i okoliczności się zmieniają, ale przesłanie pozostaje takie samo: są miejsca, do których nie powinniśmy zaglądać, i rzeczy, których nie powinniśmy robić. Dziś, w postępowym, świeckim społeczeństwie wielu z nas jest przekonanych, że nie należy wchodzić w drogę matce Naturze, tej nowoczesnej żeńskiej personifikacji samego Boga.

Ponieważ ludzie różnią się w poglądach na znaczenie Boga i Jego stosunek do człowieka, również granica między terytorium ludzkim a terytorium boskim nie jest ściśle wytyczona. Takie grupy jak Christian Science poszły najdalej, włączając do domeny Boga również ludzkie ciało, którego nie mają prawa dotykać lekarze śmiertelnicy – sekta ta odrzuca wszelkiego rodzaju lecznicze zabiegi medyczne.

Kościół katolicki zezwala na lecznicze zabiegi na ludzkim ciele, ale potępia wszelkie sposoby rozmnażania niezwiązane z aktem płciowym, jak również zabrania stosowania antykoncepcji. Według Kościoła katolickiego ciało ludzkie leży po jednej stronie granicy, wszystkie zaś aspekty związane z prokreacją – na terytorium należącym do Boga.

W oczach większości ludzi żyjących we współczesnych społeczeństwach Zachodu obszar boskiego terytorium skurczył się głównie z powodu praktykowania metod kontroli urodzeń i korzystania z dostępnych obecnie metod reprogenetycznych. W 1994 roku 75% Amerykanów akceptowało technikę zapłodnienia *in vitro* jako metodę leczenia bezpłodności [Silver, 2002:230].

Łatwo przewidzieć ostateczny rezultat tych zmian. Jeżeli zezwolimy, aby domena człowieka objęła również jądro komórkowe i sam DNA, boska domena skurczy się jeszcze bardziej i... rozpłynie w nicość. Myśl o tym przeraża niektórych i każe im wytyczyć ostateczną granicę, której człowiek nie powinien przekraczać.

Można się niewątpliwie zgodzić z tym, że DNA jest podstawą życia komórki, ale życie ludzkie – w tym specjalnym, wąskim znaczeniu – nie istnieje ani w jednokomórkowym zarodku, ani w pojedynczej komórce nerwowej. Życie ludzkie powstaje na wyższym szczeblu, gdy biliony komórek nerwowych naszego mózgu zaczynają współpracować ze sobą. Siedzibą

ludzkiego ja jest nasz umysł, a nie bezduszne cząsteczki DNA. Czy oznacza to, że ludzki umysł jest domeną Boga? Udzielenie odpowiedzi na to pytanie przekracza możliwości nauki.

Wprawdzie DNA nie określa istoty człowieczeństwa, ale zabiegi wykorzystujące metody inżynierii genetycznej mogą bardzo poważnie zmienić istotę osób, których geny zostaną zmodyfikowane. Świadczą o tym wyniki eksperymentu biologicznego, który przyroda przeprowadziła niegdyś na naszych przodkach. Pięć milionów lat temu z zarodków, których DNA był w 99% identyczny z DNA naszych własnych komórek, wyrosły włochate, łażące po drzewach małpy. Wystarczyło zmodyfikować 1% materiału genetycznego włochatych małp, żeby powstały z nich istoty ludzkie zdolne do analizowania swojej świadomości i planowania modyfikacji genetycznych, których wynikiem będzie dalsze zwiększanie potęgi ludzkiego umysłu.

Człowiek pojawił się na Ziemi dzięki temu, że osobniki obdarzone cechami ludzkimi potrafiły zwyciężyć w konkurencji z osobnikami pozbawionymi tych cech. Jeżeli umysł ludzki potrafi wprowadzać zmiany w genomach, które są przekazywane następnym pokoleniom, to jest on jednak czymś więcej niż tylko wytworem genów. Jeżeli geny rzeczywiście sprawują kontrolę nad wszystkimi innymi formami życia, to w przypadku człowieka władca i niewolnik zamienili się miejscami: dziś wczorajszy niewolnik nie tylko sprawuje kontrolę nad swoimi genami, ale jest także zdolny tworzyć nowe.

Czemu nie wykorzystać tej możliwości? Dlaczego mielibyśmy zrezygnować z przejęcia kontroli nad procesami, które w naszej ewolucyjnej przeszłości przebiegały zupełnie przypadkowo? [Silver, 2002: 232].

Odpowiedź jest dość prosta. Tak jak pierwsi rodzice stoimy przed nieświadomością skutków naszego czynu. Już gatunkowy rozłam rodzaju ludzkiego na Genriczów i Naturali jest dostatecznie przerażający. Obejmowałby on bowiem skutki, którym pokolenia jednego i drugiego gatunku nie są winne, podobnie jak my osobiście nie zawiniliśmy za grzech pierworodny – tylko nasi pierwsi rodzice. Okazać by się również mogło, że swoje dzieci (lub raczej klony) traktowalibyśmy na przykład jako towar, który się nabywa i zużywa.

Co stanie się z miłością i seksem jako źródłem rozkoszy. Czy rozwijająca się obecnie „dyktatura orgazmu" nie stanowi preludium do procesu zachowania go jedynie jako wartości autotelicznej i wreszcie, czy my możemy bezgranicznie dysponować klonami? Wątpliwe, skoro nie mamy pełni moralnego prawa nawet posiadania samego siebie.

Leszek Kołakowski [2000: 32 i n.] stawia pytanie, czy i w jakim stopniu mamy swobodę dysponowania sobą. Wedle tradycji chrześcijańskiej nie wolno było nikomu popełnić samobójstwa, jako że decyzja co do godziny śmierci naszej należy do Boga; tym samym wyręczanie Boga w tej sprawie najważniejszej było grzechem śmiertelnym i wedle prawa kanonicznego samobójcy nie wolno było pogrzebać w ziemi poświęconej. W Wielkiej Brytanii do początku lat 60. XX wieku samobójstwo było – teoretycznie – karalne (tj. samobójstwo nieudane), choć praktycznie nie egzekwowano tej możliwości; do XIX wieku majątek samobójcy był za karę konfiskowany przez państwo. Dziś Kościół rozluźnił te przepisy: wedle ostatniego katechizmu samobójca jest w ręku Boga, który go zbawić może, nie ma dlań automatycznej drogi do piekła. W rzeczy samej, samobójstwo jest nieraz wynikiem sytuacji tak strasznych, że ryczałtowe potępianie samobójcy razi nasze elementarne poczucia moralne: jeśli konspirator dobrej sprawy po uwięzieniu obawia się, że nie wytrzyma straszliwych tortur, i zabija się, by nie zdradzić swoich towarzyszy, wielkie ma o sobie mniemanie ów pobożny człowiek, co go do piekła strąca.

Również samookaleczenie bez wyraźnego powodu potępiane było przez tradycję chrześcijańską i zgorszenie ogromne spowodował wielki Orygenes, który, jak wieść niesie, a Euzebiusz, wczesny historyk Kościoła potwierdza, dobrowolnie się wykastrował, aby grzesznych pokus nie cierpieć. Nie potępiamy uciekających w śmierć od okropnych cierpień, ale resztki tabu skojarzonych z samobójstwem przetrwały: ludzie niechętnie przyznają, że ich ojciec lub matka odebrali sobie życie.

Jeśli jednak odsuniemy na bok swoiście chrześcijańską tradycję, czy możemy, w granicach świeckiego rozumu, kwestionować zasadę samoposiadania?

Jeśli instytucja niewolnictwa nie może być legalna, to wynika stąd, że nie wolno mi również z własnej woli sprzedać siebie komu innemu jako niewolnika. W tym minimalnym sensie nie jestem samowłaścicielem.

Wydaje się, że gdybym był samowłaścicielem bez ograniczeń, to wola moja byłaby także bez ograniczeń moim uprawnieniem, to znaczy wolno by mi było czynić wszystko, co chcę, i zabiegać o wszystko, co mi się podoba, wszelkimi dostępnymi środkami. Nie znaczy to oczywiście, że mógłbym robić wszystko, nie tylko dlatego, że siły moje są ograniczone, ale również z tej prostej racji, że zaspokajanie wszystkich moich chęci i używanie świata w dowolny sposób naraża mnie na kary i przykrości. Jednakże – i to jest zastrzeżenie główne w tej sprawie – jeżeli obawa przed karą, przed więzieniem, katem czy infamią powstrzymuje mnie od folgowania swoim zachciankom i nic innego, wolno mi uznać, że jestem w pełni właścicielem samego siebie – a więc i własnością samego siebie, gdyż całe moje życie jest zorganizowane wedle rachunku przyjemności i przykrości, a żadne moje pragnienia, namiętności czy akty woli nie mogą być naganne ani złe; same takie przymiotniki nie mają w moich oczach sensu; na własny użytek uważam się za właściciela świata. Różnych rzeczy, które chciałbym czynić, nie czynię, gdyż byłoby to nieroztropne wedle tego rachunku, nie ma jednak żadnego powodu, bym się powstrzymywał, na przykład, od gwałcenia kobiet, rozboju, kradzieży czy znęcania się nad bliźnimi, jeśli mam na to ochotę i jeśli zarazem mam powody przewidywać, że uda mi się uniknąć kary, albo jestem w sytuacji, gdzie prawo przestało działać.

> Jeśli jednak wierzę, że pewne czyny są po prostu złe czy dobre same w sobie, niezależnie od wszelkiego prawodawstwa i racji utylitarnych, że więc reguły zła i dobra znam jako rzecz zastaną, gotową, nie z mocy mojego dekretu i nie w wyniku ustanowień prawnych, jeśli wierzę, że istnieje zło i dobro wpisane niejako w konstytucję świata, to nie jestem już w pełni właścicielem samego siebie. Mogę wprawdzie te reguły gwałcić, ale nie mogę ich unieważnić; ani ja, ani ktokolwiek nie może odebrać im mocy. Nie jestem o tyle właścicielem samego siebie, o ile poddany jestem powinnościom, o ile istnieją same w sobie prawomocne obowiązki, które mnie otaczają. Że zaś istnieją wiążące re-

guły dobra i zła jako składnik czy osobna jakość bytu samego, tego nie można udowodnić w takim sensie słowa, w jakim astronom może udowodnić – pośrednio, nie zaś wprost przez obserwację – obecność pewnego niewidocznego satelity którejś z planet; nie można tego udowodnić, ściśle mówiąc, wolno jednak w to wierzyć, podobnie jak wolno wierzyć w istnienie przedmiotów matematycznych, które po prostu są, niezależnie od naszych konwencji i przepisów językowych, choć i tego udowodnić się nie da. Są jednak silne racje – a ja je podzielam – by w jedno i drugie wierzyć. Jeśli tak wierzymy, wierzymy również, że nikt z nas nie jest bez ograniczeń posiadaczem samego siebie" [Kołakowski, 2000: 34].

Jeśli tak jest, to reprogenetyka sprowokuje do dręczących pytań i roztacza przed nami upiorne wizje [zob. Kocik, 2002: 339 i n.]. Cztery dni życia w probówce wystarcza do zainicjowania ciąży. Ale z USA donoszą, że na Uniwersytecie Stanford hodowano w szklanym naczyniu rozwijające się ludzkie komórki przez sześć tygodni. Wiadomo jest, że nowoczesne inkubatory potrafią zachować przedwcześnie urodzone dzieci już po 23 tygodniu ciąży. Ciąża *homo sapiens* trwa 40 tygodni. Mamy do wypełnienia jedynie 17-tygodniową lukę embrionalnego rozwoju poza organizmem matki. I co dalej?

„Gdy medycyna płodu ulepszy się, dziecko będzie immunizowane i hodowane całkowicie w sztucznej macicy, gdzie środowisko wydaje się bezpieczniejsze niż wnętrze ludzkiego ciała. Wreszcie, gdy ulepszymy program doboru genów i preselekcji seksu, ciąża stanie się przeżytkiem i macica nie będzie potrzebna kobietom bardziej niż wyrostek robaczkowy" – ta futurologiczna wypowiedź wyszła spod pióra dr. Paula Lancastera, prezesa Australijskiego Towarzystwa Płodności.

Całe życie na naszej planecie pochodzi z kobiety. Każdy z nas spędził w kobiecym łonie pierwszy okres swej ziemskiej wędrówki. Czyżby nasze wnuki miały zaznać smaku innej formy płodności? Nie zazdroszczę im. Byłyby to dzieci z urazem od chwili poczęcia. Osierocone zanim zdążyły się urodzić. Jak odnajdą swoją tożsamość? Gdzie ojciec? Gdzie matka? Gdzie rodzina? Z kim będą się utożsamiać? Może z lekarzem, który dokonał eksperymentu? Z pielęgniarką, dozującą temperaturę w inkubatorze? Pękną „więzy krwi", najsilniej spajające ludzkie istoty. W świecie bez miłości i bez rodziny poruszać się będą zbłąkane cienie mężczyzny i kobiety. Co stanie się z kobietą? Pozbawiona możliwości przeżycia ciąży i macierzyństwa przestanie być przecież sobą.

Czy nasze dzieci będą długo, może przez całe dziesięciolecia, żyły samotnie? Czy będą bezdzietne? A my, czy na starość przyłączymy się do komuny seniorów? Jak będziemy się zapatrywać na jeszcze bardziej egzotyczne możliwości? Na przykład, na rodziny składające się z kilku mężów i jednej żony? (To mogłoby się zdarzyć, jeżeli dzięki zabiegom genetyków nauczymy się planować płeć dziecka i zbyt wielu rodziców będzie wolało chłopców). A co z rodzicami homoseksualnymi wychowującymi dzieci? Sądy już debatują nad tą kwestią. Co wyniknie z wydawania na świat dzieci różnych ojców przez tę samą, sztucznie zapładnianą kobietę?

Jeżeli każdy z nas w ciągu swego życia zechce podążać torem różnych doświadczeń rodzinnych, to jakie będą kolejne fazy? Najpierw małżeństwo na próbę, następnie bezdzietne małżeństwo dwojga ludzi aktywnych zawodowo, a potem małżeństwo homoseksualne wychowujące dzieci? Możliwych odmian jest nieskończenie wiele. Chociaż wydaje się, że niektóre pomysły wprost wołają o pomstę do nieba, żadnego z nich nie należy uważać za niemożliwy, pisze Alvin Toffler [Toffler, 1986: 268].

Upiorne wizje roztaczają przed rodziną przyszłości nowe „technologie urodzeń" oraz inżynieria genetyczna. W obliczu zawrotnych przemian społecznych i równie zawrotnych skutków rewolucji naukowej człowiek epoki ponowoczesnej będzie musiał poradzić sobie z nowymi formami rodziny. Znane nam dotychczas formy życia rodzinnego wzbogacą swymi innowacjami rozmaite mniejszości obyczajowe i kulturowe, które już zaczynają eksperymentować w tej dziedzinie. Już jest prawdopodobna możliwość planowania płci, a nawet programowania przyszłego ilorazu inteligencji, wyglądu i cech osobowości dziecka. Implantowanie embrionów, dzieci z probówki, pigułki gwarantujące bliźniaki lub trojaczki, a może sklepy z zarodkami ewentualnych potomków, to kolejne pomysły odpowiadające bardziej wyobraźni wizjonerów niż konwencjonalnych socjologów czy filozofów [Kocik, 2002: 339-340].

Dyskutowanie nad tymi pomysłami uchodzi na razie za nienaukowe i niepoważne. Tymczasem postęp – naukowy i technologiczny – w dziedzinie biologii rozmnażania wkrótce może zachwiać dotychczasowym rozumieniem rodziny, jej zadań i obowiązków. Co się stanie z sensem macierzyństwa, jeżeli dzieci można będzie hodować w laboratoriach? Jak będą kobiety postrzegać własne posłannictwo, kojarzone od zarania ludzkości przede wszystkim z przedłużaniem i podtrzymywaniem rodu ludzkiego?

Co się stanie z kultem macierzyństwa, jeżeli potomstwo będzie mogło pochodzić nie od konkretnej kobiety, lecz z genetycznie doskonałego *ovum*, przeszczepionego do jej brzucha z brzucha innej kobiety lub probówki? Znaczenie kobiet będzie związane z innymi osiągnięciami niż rodzenie dzieci. Wygląda na to, że unicestwimy całą mistykę macierzyństwa.

Może nawet koncept rodzicielstwa zostanie poddany radykalnej rewizji. Wkrótce może nadejść dzień, gdy dzieci będą miały więcej niż dwoje biologicznych rodziców. A wtedy co lub kto będzie rodzicem? Jeżeli kobieta nosi w swej macicy embrion zapłodniony w łonie innej kobiety, to która jest matką? A kto w istocie jest wtedy ojcem?

Jeżeli będzie można kupić embrion, wówczas rodzicielstwo stanie się kwestią prawną, a nie biologiczną. Brak ścisłej kontroli doprowadziłby do niewyobrażalnych nadużyć i kombinacji. Na przykład para kupuje sobie embrion, hoduje go w probówce, następnie ta sama para nabywa drugi embrion, ale w imieniu tego pierwszego, czyli osoby te zostają dziadkami, zanim jeszcze ich potomek sam wyrośnie z niemowlęctwa. Nie obejdzie się wówczas bez specjalnego słownika zawierającego nazwy nowych rodzajów pokrewieństwa [za: Toffler, 1998: 238 i n.].

A jeżeli zarodki ludzkie będą na sprzedaż, to czy będą mogły je kupować korporacje? Czy można będzie zakupić tysiąc sztuk? Czy można będzie odsprzedawać? A jeśli korporacja nie, to czy będzie mogło takiego zakupu dokonać laboratorium badawcze? Czy kupowanie i sprzedawanie żywych embrionów nie wprowadzi nowej formy niewolnictwa?

Te upiorne pytania trzeba będzie pewnego dnia poddać pod dyskusję. Myślenie o rodzinie w sensie konwencjonalnym wydaje się w każdym razie dość przestarzałe. Można się spodziewać, że wśród rodzin przyszłości wiele

wybierze bezdzietność, zawężając tym samym model rodziny do dwojga osób – kobiety i mężczyzny. Dwojgu ludziom, o podobnych karierach, łatwiej będzie osiągać wykształcenie i przemieszczać się geograficznie, nawigując pośród różnych grup społecznych i coraz to nowych miejsc pracy niż rodzinom obciążonym dziećmi.

Antropolog Margaret Mead zauważa, że zmierzamy do sytuacji, w której „rodzicielstwo będzie udziałem tylko niektórych rodzin, nastawionych na wypełnianie tej funkcji, jaką jest wychowywanie dzieci". Pozostała część ludności, twierdzi Mead, „będzie funkcjonować – po raz pierwszy w dziejach – jako wolne i niezależne jednostki".

Kompromisowym wyjściem może być nie rezygnacja z dzieci, lecz posiadanie ich w późniejszym wieku. Mężczyznami i kobietami targają dziś często sprzeczności – czy poświęcić się karierze zawodowej, czy posiadaniu dzieci. Dylemat ten ominie wiele małżeństw w przyszłości, gdyż wychowywanie dzieci można będzie odłożyć do emerytury.

Dziś może się to wydać dziwne, ale jeżeli rodzenie dzieci zostanie oderwane od uwarunkowań biologicznych, nic poza tradycją nie będzie już uzasadniać posiadania dzieci w młodym wieku. Czemu nie poczekać i nie kupić sobie odpowiedniej liczby embrionów później, gdy zakończona zostanie kariera zawodowa? Bezdzietność ma szansę rozpowszechnić się wśród ludzi młodych i w średnim wieku, normą zaś staną się sześćdziesięciolatki opiekujące się niemowlętami. Poemerytalne rodziny mogą z powodzeniem zostać uznanymi instytucjami w społeczeństwie jutra [Toffler, 1998: 240].

Nie jest to już tylko czysta fantazja, ale realny problem; informuje o tym reportaż Wandy Konarzewskiej [1985] z Australii, która jest krajem najbardziej zaawansowanym w technologiach urodzin oraz inżynierii genetycznej.

Wszystkie wspomniane wcześniej „dyktatury ponowoczesności" oraz możliwości reprogenetyki zmierzają do poddania zewnętrznemu sterowaniu całej struktury poznawczej, emocjonalnej i wolitywnej zakorzenionej w płciowej konstytucji bytu ludzkiego. Te próby i związana z nimi praktyka totalnej manipulacji świadomości prowadzą do rozbicia i zniszczenia duchowej i antropologicznej podstawy identyfikacji człowieka jako ojca, matki, syna, córki, brata, siostry. Zniszczenie tożsamości ludzkiej do-

konuje się przez wzajemne przeciwstawienia i rozdzielenie konstytutywnych elementów małżeństwa i rodziny, jakimi są: miłość, będąca nieodwołalnym darem osób – i płodności, jako owocowanie miłości małżeńskiej, skierowanej z istoty swojej ku budowaniu rodziny. W wyniku ideologii dotyczącej możliwości określenia własnej płci w sensie kulturowym (ale nie tylko) czyli ideologii „gender", miłość staje się jedynie przelotną rozrywką, poddaną prawom polityki i ekonomii państwowej, płodność staje się niepotrzebnym dodatkiem i przeszkodą w realizowaniu swoich egoistycznych planów, a konsekwentnie – przemysłem „reprodukcyjnym", poddanym jedynie kryteriom higienicznym i ekonomicznym.

W jednym i drugim przypadku – ciało ludzkie, naznaczone symbolem płciowości, staje się zwykłą rzeczą tego świata, poddaną administracji państwa. Plany poddania państwu całego mechanizmu płodności – a przez to także całej rzeczywistości płci – można znaleźć już w filozofii Platona. Przez XIX wieków cywilizacji chrześcijańskiej małżeństwo było pod pewną ochroną prawa. Ustroje totalitarne XX wieku (geneza tkwi poniekąd w rewolucji francuskiej) uważały za konieczne podjąć plan niszczenia rodziny jako głównego gniazda oporu przeciw totalitaryzmowi. Marzył o takim państwie Pierre Simon, autor książki *De la vie avant toute chose*. Życie miało być właśnie jedną z „rzeczy", która podlega wyłącznej kompetencji państwa. Państwo zaś administruje ową „rzeczą" przy pomocy grupy ekspertów wykształconych w zakresie medycyny i biotechnologii. Miała to być nowa forma ustroju, tzw. medikokracja, gdzie o wszystkim, co dotyczy porządku człowieka, jego „hodowli", jego przeznaczenia, jego końca (eutanazja) mają decydować eksperci. Byłoby to państwo bez człowieka, choć działałyby w nim jednostki człowiekopodobne. Szczytowym osiągnięciem tego totalitaryzmu jest zdolność „produkowania" człowieka.

Warunkiem jest zniszczenie rodziny, czyli tej struktury duchowej i tego układu osobowego, w którym życie pojawia się jako owoc miłości bezinteresownej i jako dar Stwórcy. Z dokumentu podsumowującego konferencję w Pekinie (1995) słowo „macierzyństwo" zostało po prostu wymazane. Państwo totalitarne zamiast miłości proponuje „seks" pojęty jako towar, jako konsumpcję ciała i jego energię, a także – w pewnym sensie – nową religię, bożka, któremu człowiek oddaje w ofierze swoją wolność, swój

honor, swoją godność, zgadzając się na status istot podobnych do czworonogów [zob. Bajda, 2001].

Nie ulega wątpliwości, że rodzina to najbardziej ugruntowana i suwerenna społeczność, wspólnota wyjątkowo odporna na uzależnienia narzucane jej przez systemy ideologiczne. Ona właśnie przez tysiące lat była podstawą kultury, struktury i ładu świata społecznego.

Obecnie we wszystkich futurologicznych programach i wizjach rozwoju społecznego nie ma miejsca dla rodziny i wyrosłych na jej gruncie wartości oraz zasad moralnych i odniesień międzyludzkich. Jest za to całkiem nowa i całkiem odmienna wizja życia, w której następuje radykalne odcięcie seksu od wszelkiej relacji do miłości, małżeństwa, wierności, odpowiedzialności rodzicielskiej – do całej prawdy antropologicznej, która jest zakorzeniona w tajemnicy stworzenia [Kocik, 2002: 355 i n.].

Bóg stworzył człowieka, ale nie opatentował wynalazku
i teraz może go naśladować pierwszy lepszy dureń

Jan Werich

V

Dylematy

prokreacji w ponowoczesnym świecie

Społeczne postawy wobec prokreacji

Utrzymywanie ciągłości biologicznej społeczeństwa wysuwa się na czoło wszelkich analiz funkcji rodziny. Rodzina jest grupą, której jednym z podstawowych zadań jest wydawanie na świat potomstwa. Oczywiście, przyjście na świat dziecka jest możliwe także poza rodziną, jednak tylko rodzina to społecznie uznane środowisko powoływania nowego życia, dostarczania społeczeństwu nowych członków. Prokreacja dokonuje się dzięki zaspokajaniu potrzeb seksualnych i dążności rodzicielskich małżonków.

Rodzina jest jedyną grupą rozrodczą, tzn. grupą powiększającą się nie przez przyjmowanie członków z zewnątrz, lecz przez rodzenie dzieci, grupą utrzymującą ciągłość biologiczną społeczeństwa. W rodzinie przychodzą na świat nowi członkowie, którym ona przekazuje drogą dziedziczenia cechy biologiczne gatunku. Drugie zadanie grupy polega na przekazywaniu dzieciom dziedzictwa kulturowego szerszych grup, takich jak klasy społeczne, naród. Rodzina może się rozwijać także przez adopcję dzieci i wtedy spełnia tylko drugie z wymienionych powyżej zadań .

Utrzymywanie ciągłości biologicznej społeczeństwa wymaga płodzenia, pielęgnacji, kształcenia i wychowywania dzieci. Zaspokajanie popędu seksualnego jest intymną osobistą potrzebą małżonków, a pragnienie posiadania dzieci jest także dążeniem czysto osobistym. Dziecko staje się jednakże przedmiotem zainteresowania szerszych zbiorowości i rodzina musi zdobyć odpowiednie środki, aby spełnić swoje zadanie opieki, rozwoju, wychowania i wykształcenia dziecka, aby dać mu użyteczny zawód i wprowadzić go do szerszych zbiorowości jako pełnowartościowego członka.

Podręczniki socjologii rodziny traktują funkcję prokreacyjną w sposób uproszczony i zdawkowy, odstępując znaczne obszary dociekań demografii, polityce społecznej, religii itp. Prokreacja szeroko rozumiana kumuluje wiele problemów i zagadnień ze wszystkich szczebli struktury społecznej. Posiada ona wymiar indywidualny, małżeński, rodzinny, rodowy, narodowy, polityczny, ekonomiczny itp. W tym miejscu nie będziemy szerzej tych wymiarów omawiać. Zatrzymamy się tylko na niektórych społecznych aspektach prokreacji a w szczególności na jej szeroko rozumianych kulturowych uwarunkowaniach, obejmujących wybrane zagadnienia aksjologiczne.

Potomstwo różnie jest plasowane w systemie wartości rodzinnych i społecznych – od ogromnego szczęścia i radości po „wypadek losowy" i „przekreślenie szans życiowych". W tym kontekście słuszna wydaje się teza Phillippe Ariès [1995], że prokreacja, dziecko i dzieciństwo są w społeczeństwie w coraz większym stopniu wytworem kultury niż dziełem natury. Ten fakt silnie akcentowały feministki, podkreślając, że macierzyństwo jest dziś darem, a nie obowiązkiem.

Poglądy na posiadanie dzieci kształtowały się z jednej strony pod wpływem nauki Kościoła, który zalecał w sprawach prokreacji bezwzględne poddanie się woli bożej, z drugiej zaś były wynikiem przeświadczenia, że dziecko jest najtańszą siłą roboczą, którą można dowolnie dysponować. Małżeństwa bezdzietne nie cieszyły się uznaniem społecznym. Mówiono: „Dobrej kobicie dziecko jak koniowi owies", „Żona bez dzieci jak bez ryby sieci", „Rodzina bez dzieci, to jak las bez ptaków", „Niech się dzieci rodzą, póki nogi chodzą", „U kogo dzieci, tam szczęście świeci".

Przysłowie szeroko rozpowszechnione w Polsce dziewiętnastowiecznej głosi: „Jedno dziecię – nie ma dziecięcia, dwoje dzieci – pół dziecięcia, a troje dzieci – to już jedno dziecię". Potrzebę posiadania większej liczby dzieci tłumaczono też względami gospodarczymi: „Gdzie więcej dzieci, prędzej idzie robota".

Pod koniec XIX wieku coraz częściej pojawiały się przysłowia, które niechętnie mówiły o wielodzietności: „Łachmanami świeci, kto ma wiele dzieci", „Tyle ma dzieci, co królica", „Łatwiej o dzieciaka, niźli o cielaka", „Kto ma pszczoły, ten ma miód, kto ma dzieci, ten ma smród".

Zarówno w stosunku do narodzin dziecka, jak i jego śmierci zajmowano na ogół postawę bierną, tzn. nie usiłowano w te sprawy ingerować. Uważano, że należy zgadzać się z wyrokami niebios. Poglądy te ilustrują znane wszystkim przysłowia: „Komu Bóg da dzieci, da i na dzieci", „Bóg daje dzieci i Bóg je odbiera", „Bóg dał, Bóg wziął".

W przysłowiach częściej mówi się o chęci posiadania synów niż córek. Może to wynikać z tego względu, że przysłowia były, jak twierdzi Bystroń, tworzone wyłącznie przez mężczyzn. Synowie byli pożądani, ponieważ pomagali ojcu w pracy, a potem przejmowali po nim zagrodę i ziemię. Córkę trzeba było natomiast wyposażyć, tzn. albo oddać część ziemi w obce ręce, albo obciążyć gospodarstwo spłatami. Stąd takie przysłowia, jak: „Syn w dom, dziewka z domu", „Jak się córka urodzi, to jakby się siedmiu złodziei do komory podkopało", „Pięć córk to odbiero leszt do śmiechu", „Radzi mieć chcieli syneczka, w pieluszkach już ósma córeczka", „Z woli jednego synka, siedym dziołch na rodzie", „Lepiej co się dioboł za stodołom okoci, niż co się dziołcha urodzi" [zob. Kocik, 2002: 145 i n.].

Ciąże i porody, choroby dzieci i zgony, zabiegi o ich wyżywienie i trudy wychowania, to – mówiąc stylem Boya – „podatek obrotowy", płacony każdego dnia przez kobiety, podatek, od którego nie było ulgi, prolongaty, pomocy z zewnątrz, który ograniczał horyzont myślowy i sprawiał, że nieustanny lęk przed następną ciążą przekształcał się w psychozę.

To nie celibat, księża pedofile czy homoseksualizm stanowią dziś największy kłopot Kościoła z seksem. Jest nim problem sztucznej antykoncepcji. Z tym zmagają się na co dzień miliony katolików na całym świecie. Nadzieję na zmiany niosły lata 60. XX wieku. Wierni Kościoła rzymsko-katolickiego wiązali nadzieje na to, że Sobór Watykański II (1962–65) złagodzi stanowisko Stolicy Apostolskiej w sprawie stosowania chemicznych środków antykoncepcyjnych i wczesnoporonnych. Próżno. Encyklika papieża Pawła VI *Humanae vitae,* ogłoszona 25 lipca 1968 r., jasno określała: żadnych zmian.

Wspaniały kronikarz przemian obyczajowości katolicyzmu na Zachodzie, brytyjski pisarz David Lodge, komentował:

„Papież podobno był zdziwiony i przerażony burzą, jaką rozpętała encyklika w łonie Kościoła. Z pewnością nie spodziewał się krytyki swoich po-

czynań. Ale Sobór Watykański II wprowadził atmosferę demokracji i zrozumienia. Katolicy, przekonani o słuszności swojej sprawy, nie chcieli znosić przestarzałej doktryny tylko dlatego, że papież był jej szafarzem. Oczywiście, gdyby Paweł VI przyłączył się do reformatorów, głosy sprzeciwu odezwałyby się z nie mniejszą siłą. Protestowaliby zwłaszcza ci, którzy latami stosowali się do zaleceń Kościoła, a teraz, obarczeni gromadką dzieci i złamani życiem, nie mieliby już sił ani ochoty na miłosne igraszki. Sprzeciw podnieśliby również księża, którzy od lat straszyli ogniem piekielnym za używanie środków antykoncepcyjnych. (...) Okazało się, że pierwszy poważny test jedności Kościoła katolickiego po Soborze dotyczył nie natury Chrystusa i Jego nauki w świetle najnowszych doświadczeń, ale warunków, na jakich mężczyzna może wprowadzić swój członek do pochwy legalnie poślubionej żony. Jak wiadomo, sam Chrystus nie wypowiadał się na ten temat" [za: Szostkiewicz, 2002].

Ogromny wpływ na zachowania prokreacyjne posiadał Kościół oraz lokalna obyczajowość. Już wieki temu za ciężki grzech uznano zabiegi zapobiegające zajściu w ciążę. W XIII wieku jedna z niemieckich ksiąg pokutnych nazwała mordercą osobę, która pomaga mężczyźnie nie spłodzić dziecka, a kobiecie – nie począć. Antykoncepcję zrównano z zabójstwem. Późniejsze odkrycia naukowe – plemników w 1677 roku i żeńskiej komórki jajowej w 1827 roku – wzmocniły tę doktrynę.

Grzechem przeciwko poczęciu było przyrządzanie w tym celu różnych napojów i maści czy odbywanie stosunków przerywanych, oralnych i analnych. Te dwa ostatnie karano surowiej niż usunięcie ciąży, a nawet zabójstwo. W penitencjałach zachowanych na terenach misyjnej działalności Kościoła irlandzkiego (VIII, IX wieku) czytamy: „za seks oralny – siedem, piętnaście lat kościelnej pokuty albo dożywotnio, za usunięcie ciąży – jeden rok, siedem lub dziesięć, za umyślne zabójstwo – siedem, za seks analny – dziesięć lat" [tamże].

Średniowieczni spowiednicy badali szczegółowo penitentki, przede wszystkim na okoliczność antykoncepcji i aborcji. W niemieckiej instrukcji dla spowiedników zachowały się pytania do mężczyzn: Czy obcowałeś z żoną lub inną kobietą na sposób psa? (Tak. Twój pionek na planszy zbawienia idzie wstecz: 10 dni pokuty o chlebie i wodzie). Czy podczas miesiączki?

(10 dni pokuty). Kary groziły także za stosunek po pijanemu, w czasie połogu, w zaawansowanej ciąży, a nawet tuż po poczęciu, jeśli wiadomo było, że żona poczęła, za stosunek w niedzielę (4 dni pokuty), w czasie postu (40 dni), w okresie 20 dni przed Bożym Narodzeniem, w święta apostołów i wszystkie główne kościelne (40 dni). Zakazywano stosunków małżonkom bezpłodnym i starym. Innym, jeśli do zbliżenia doszło, zalecano, by stosunek był w pozycji mężczyzna twarzą do kobiety leżącej na plecach i najlepiej pozbawiony przyjemności – tylko kto nic nie odczuwa, nie grzeszy. Przez wieki trwał spór teologów o stosunek wstrzymywany, poniekąd idealny, bo nie prowadzący do wytrysku i do grzechu odczuwania rozkoszy wytrysku. A jeśli kobieta dozna mimo wszystko orgazmu? Grzech śmiertelny – wyrokował pewien arcybiskup w XIV wieku.

W ślad za gigantami myśli chrześcijańskiej, jak św. Augustyn (nawrócony z gnozy) czy św. Tomasz z Akwinu, pokolenia teologów roztrząsały problem szkodliwości, grzeszności i lubieżności stosunku małżeńskiego. Tolerowano seks dla prokreacji i spełnienia obowiązku, ale nie dla samej lubieżnej rozkoszy [Szostkiewicz, 2002].

Potomstwo jako małżeńska wartość

Ślub kościelny w małżeńskiej przysiędze zawiera takie elementy, jak: miłość, wierność i uczciwość małżeńska oraz trwanie przy małżonku aż do śmierci. W tle niejako występuje zdrowie i choroba, dobre i złe losy oraz przyjęcie potomstwa, którym Bóg obdarzy małżonków.

Do dzisiejszych czasów odpowiedź na pytanie „po co się ludzie łączą w związku małżeńskim" brzmiała niemal bez wyjątku „po to, aby mieć dzieci". Teraz padałyby odpowiedzi wysoce zróżnicowane, właściwe okresowi ponowoczesności.

Spróbujmy jednak dokonać enumeracji najbardziej powszechnych motywów sprawiających, że potomstwo stanowiło (i stanowi) podstawową wartość dla ogromnej większości małżeństw.

1. Potomstwo nadawało sens życiu małżeńskiemu, w szczególny sposób ożywiało go i wypełniało różnorodnymi treściami. Dla bezdzietnego małżeństwa życie było jałowe.
2. Potomstwo było wyrazem misji wobec Boga, narodu (państwa), własnej grupy etnicznej lub rodu. Stąd biorą się powiedzenia „poczuć wolę bożą" lub „spełnić wolę bożą".
3. Liczne potomstwo było zabezpieczeniem przed osamotnieniem na wypadek śmierci jednego dziecka.
4. Dzieci zapewniały posługę, pomoc a często nawet siłę produkcyjną.
5. Podejmowały wobec starych rodziców zadania alimentacyjno-opiekuńcze, zapewniały pomoc najbliższym oraz poczucie przydatności niesprawnym.
6. Potomstwo mobilizowało rodziców ekonomicznie. Nadawało daleko-

sięźny sens dorabiania się, pomnażania majątku, podtrzymywania tradycji.

7. Dawało rodzicom poczucie trwania w wyglądzie i charakterze swoich potomków, pozostawię „krew z krwi i kość z kości" mojej.
8. Prokreacja przemienia małżeństwo w szczególnego typu grupę i wspólnotę o wzajemnej identyfikacji genealogicznej. Tłumi identyfikację z obcymi rodzinie wzorami i stylami życia.
9. Prokreacja utrwala i stabilizuje więź małżeńską.
10. Powoduje zarówno jakościowy, jak i ilościowy wzrost stosunków oraz integrację rodziny o różnym nasileniu.
11. Prokreacja zazwyczaj powoduje wyjście dorosłych poza swój świat wzorów i wartości oraz łagodzi egoizm.
12. Dzieci pełnią poważną wychowawczą rolę dla myślących i wrażliwych rodziców. One powiedzą wprost to, czego rodzice od dorosłych nie usłyszą.
13. Dzięki prokreacji następuje uczenie się rodziny odpowiedniego wnioskowania i oceny, której tak bardzo brakuje osobom samotnym, nawet tym obdarzonym „świętym powołaniem".
14. Dzieci stanowią dla rodziców nadzieję na spełnienie lub kontynuację własnych osiągnięć, marzeń i planów życiowych, często przez nich samych nie zrealizowanych.
15. Wreszcie, dla coraz większego grona współczesnych rodziców, dzieci stanowią wartość autoteliczną ze wszystkimi pozytywnymi i negatywnymi tego stanu konsekwencjami.

Krystyna Slany oraz Izabela Szczepaniak-Wiecha [2003] podkreślają, że znaczenie prokreacji można rozpatrywać z punktu widzenia indywidualnego, biologicznego, społecznego czy ekonomicznego. Jak wykazują badania socjologiczne i demograficzne, na bezdzietność mają wpływ: czynniki ekonomiczne, praca zawodowa kobiet, opóźnianie zawierania małżeństw oraz stosowana regulacja poczęć. Innym fenomenem jest wzrost bezpłodności fizjologicznej obserwowany we wszystkich cywilizowanych krajach, w których z kolei normą społeczną staje się rodzina egalitarna z niską dzietnością. Dzisiaj nie przymusza się kobiet tak zdecydowanie do realizacji zadań prokreacyjnych, jak to było we wcześniejszych epokach.

Odwołując się do ekonomicznych teorii płodności można stwierdzić, iż skoro w nowoczesnych społeczeństwach liczba dzieci nie wiąże się z produktywnością ekonomiczną, a rola kobiety nie ogranicza się jedynie do wykonywania nieodpłatnych funkcji usługowo-konsumpcyjnych na rzecz rodziny – to pojawią się kobiety, które wybiorą inne role. Następuje przeorientowanie młodych kobiet na cele edukacyjne i zawodowe – coraz bardziej ważne między innymi dla tych kobiet, którym towarzyszą ekonomiczne korzyści z bezdzietności. Te wymierne korzyści można zainwestować – jak to podkreśla teoria „drugiego przejścia demograficznego" – w finansowanie siebie, swoich rodziców, czy też w dobra trwałe.

Istnieją także pozaekonomiczne przyczyny bezdzietności z wyboru. Przykładowo: pary bezdzietne okazują sobie więcej miłości, zażyłości, więcej czasu wolnego spędzają razem niż pary z dziećmi, bardziej dbają o swój rozwój intelektualny. Co więcej – na bezdzietność mogą się decydować osoby ze specyficzną altruistyczną postawą wobec świata. Nie decydują się one na posiadanie własnego potomstwa ze względu na istniejące przeludnienie świata, czy problemy ekologiczne. Orientują się nie na dobro własne, osobiste – ale na dobro ogólne, dobro świata. Osoby nastawione pesymistycznie uważają, iż świat wokół nas ze swoimi zagrożeniami, problemami i patologiami jest środowiskiem nieodpowiednim dla prokreacji i wychowywania dzieci.

Obiegowe poglądy głoszą, iż osoby bezdzietne z wyboru nie lubią dzieci. Tymczasem na ten temat brak jest wiarygodnych badań. Z praktyki życiowej wiadomo, że wiele takich osób znakomicie funkcjonuje w rolach profesjonalnych związanych z dziećmi lub z powodzeniem występuje w rolach rodzinnych – jako ciocie czy wujkowie, wspierając psychicznie, moralnie i materialnie swoje systemy rodzinne. Innym czynnikiem warunkującym bezdzietność z własnego wyboru mogą być traumatyzujące doświadczenia z dzieciństwa, takie jak: rozpad małżeństwa rodziców, inwalidztwo, choroby rodziców lub rodzeństwa, starszy wiek rodziców, ich nadopiekuńczość, lub odwrotnie – poświęcenie się wyłącznie karierze zawodowej, własna uciążliwa odpowiedzialność za młodsze rodzeństwo, czy po prostu niemożność sprostania wymogom rodzicielstwa. Czynnikiem zniechęcającym może być także silny lęk przed psychofizycznymi uciążliwościami związanymi z przeżyciem ciąży i porodu.

Wymienione czynniki mogą być ze sobą splecione i należy je badać łącznie, w ciągu całego cyklu życia kobiety oraz jej partnera. Zjawiska bezdzietności nie należy analizować jedynie w sferze psychopatologicznej, lecz przede wszystkim w perspektywie zmieniających się ról płciowych. Współcześnie bezdzietność stanowi osobisty wybór i jawi się jako sposób i jako styl życia. Z wypowiedzi kobiet bezdzietnych wynika, iż: „Czują się spełnione, szczęśliwe, prowadzą twórcze, bogate życie podejmując wiele inicjatyw, wiele działań". Ich zdaniem: „Życie solo, bez dzieci, też może być pełne i szczęśliwe" [zob. tamże].

Czym jest rodzicielstwo, możliwość doświadczenia prokreacji i wszystkich konsekwencji, jakie się z nią wiążą, a czym fakt pozostawania bezdzietnym? Jakie implikacje mogą wynikać z podjętych życiowych decyzji? Poniższe zestawienie „za" i „przeciw" jest zaledwie próbą przedstawienia szeroko rozumianych korzyści i strat jakie wynikają (mogą wynikać) z podjęcia decyzji o dobrowolnej bezdzietności [zob. Slany, Szczepaniak-Wiecha, 2003].

Schemat. Konsekwencje bezdzietności

Konsekwencje bezdzietności	Pozytywne	Negatywne
Biologiczne	Uniknięcie negatywnych uciążliwości psychofizycznych związanych z ciążą i porodem; Dewaluacja znaczenia spełnienia biologicznego i konieczności prokreacji (wynika z wyboru orientacji życiowej).	Niespełnienie powinności utrzymania biologicznej ciągłości rodziny; Doświadczanie deprywacji biologicznej (nieskorzystanie z danej płodności fizjologicznej); Odczuwanie „niepełności" własnego ciała.

Społeczne	Uniknięcie realizowania trudnych ról społecznych (bycie matką, bycie ojcem); Brak zależności od rodziny i dziecka; Uwolnienie się od konieczności okazywania wsparcia rodzinnego; Uwolnienie się od „pułapki", jaką jest dziecko, zmuszającej do gwarantowania mu bezpieczeństwa, trwałości i stabilności uczuć; Życie zgodne z orientacją indywidualistyczną, wybraną wbrew określonym społecznie fazom cyklu życia człowieka; Nieograniczona ruchliwość przestrzenna.	Brak doświadczenia rodzicielstwa, określającego w percepcji społecznej podejmowanie i odgrywanie ważnych ról społecznych; Uznanie osoby bezdzietnej przez otoczenie za niedojrzałą społecznie; Brak rodziny, wsparcia rodzinnego, stałości i stabilności; Wyłom w określonych społecznych fazach cyklu życia człowieka; zaburzenie społecznego rytmu życia; W przypadku przypadłości życiowych (np. choroba, kalectwo) konieczność zdania się na usługi instytucjonalne, czyli reinstytucjonalizacja życia („indywidualizm zinstytucjonalizowany"); Napiętnowanie społeczne z powodu niespełnienia zadania prokreacyjnego; Niemożność tworzenia „kapitału społecznego", jakim jest dziecko i posiadanie rodziny.

Psychospołeczne	Wolność „od" i „do", „wolność od dziecka"; Możliwość samorealizowania się, zgodnie z ideologią indywidualizmu; Niezależność, autonomia; Nieograniczony wybór możliwości życiowych; Brak kontroli ze strony rodziny; Samodzielne podejmowanie wielu ważnych decyzji.	Osamotnienie, pustka, nuda, izolacja; Niedoświadczenie radości i szczęścia z posiadania potomstwa i jego rozwoju; Brak możliwości doznawania miłości od dziecka oraz odczuwania miłości do dziecka i okazywania jej; Brak bodźca do kreatywności i pracy dla dobra dziecka.
Ekonomiczne	Nieograniczone inwestowanie w siebie (podnoszenie zasobów ekonomicznych i społecznych jednostki); Nieograniczona możliwość nabywania dóbr i usług.	Brak wymiany międzygeneracyjnej opierającej się na transferze zabezpieczeń socjalnych (bezdzietni w społeczeństwie występują w roli free riders); Konsumeryzm i „świątynie konsumpcji" mają wyższą wartość niż „świątynia rodziny".

[za: Slany, Szczepaniak-Wiecha, 2003].

Macierzyństwo według współczesnych ujęć

Macierzyństwo to „jedyna kariera, będąca kobiecym monopolem. (...) Jak bardzo kobieta by nie była pomysłowa, inteligentna, ambitna czy twórcza, prawdopodobnie nie ominie jej rola, ku której kierowana jest przez naturę i społeczeństwo" [Budrowska, 2000, 14].

Społeczeństwo oczekuje od wszystkich kobiet rodzenia i wychowania dzieci. Oczekiwania są sprzężone z rolą w taki sposób, iż samo urodzenie dziecka przez kobietę nie wystarcza, niemniej ważne jest również realizowanie wzorca (w danej kulturze) doskonałej matki [tamże].

Do niedawna jednym z najważniejszych wymogów macierzyństwa było to, by wypełniało się w obrębie małżeństwa (dodajmy – heteroseksualnego), co określa się mianem stereotypu trzech M – miłości, małżeństwa, macierzyństwa. Małżeństwo nadal zwykle łączone jest z reprodukcją, a reprodukcja z małżeństwem. Od osób, które zawarły związek małżeński oczekuje się potomstwa. Zdaniem feministki Adrienne Rich [2000: 85]: Macierzyństwo jest „święte" tak długo, jak długo jego owoc jest „z prawego łoża", to znaczy tak długo, jak długo dziecko nosi imię ojca, który prawnie kontroluje matkę. W teoriach społecznych funkcja prokreacyjna małżeństwa jest uważana za jego funkcję podstawową. Panująca ideologia rozmnażania się spaja nierozerwalną więzią małżeństwo z macierzyństwem: z jednej strony oczekuje się i uważa za pożądane, by małżonkowie mieli dzieci, z drugiej zaś – oczekuje się od tych, którzy chcą mieć dzieci, że zawrą małżeństwo. Każda para, która zalegalizowała swój związek w obliczu prawa, czy religii, staje się przedmiotem silnej presji rozrodczej. Dopiero dzieci czynią rodzinę kompletną, wypełniają „właściwą" treścią związek dwojga ludzi [za: Pawelska, 2004].

Wymóg urodzenia i wychowywania dzieci przez kobietę w obrębie małżeństwa zderza się z wieloma zjawiskami współczesnego świata – z samotnym macierzyństwem (i w analogii z samotnym ojcostwem), z wychowywaniem dzieci przez pary homoseksualne, bezdzietnością par z wyboru, czy bezdzietnością przymusową, związaną z bezpłodnością mężczyzny lub kobiety. Wymienione zjawiska powoli przestają być marginalne w sensie ilościowym. Ich obecność we współczesnym świecie nakazuje niejednokrotnie zmienić sposoby ich wartościowania, a w konsekwencji narzuca zakres i tempo modelowania polityki społecznej i ludnościowej państwa. Dlatego warto analizować zjawisko samotnego macierzyństwa, rodzicielstwa, bezdzietności – tak dobrowolnej, jak i przymusowej – w odniesieniu do społecznych warunków współczesnej Polski.

Krystyna Slany [2002; 2005] charakteryzuje przemiany lat 60. i 70. XX wieku, które dzięki feminizmowi drugiej fali, uzyskaniu przez kobiety większego dostępu do edukacji, rynku pracy, rewolucji seksualnej, doprowadziły panie do posiadania coraz większego wpływu na kształt swojego życia. Dziś coraz więcej kobiet samodzielnie realizuje plany, dokonuje wyborów, podejmuje decyzje w różnych dziedzinach życia społecznego. Nie oznacza to jednak, że ich sytuacja jest tożsama z sytuacją mężczyzn. Jak wskazują Ulrich Beck i Elisabeth Beck-Gernsheim, coraz więcej kobiet jest aktywnych ekonomicznie, jednak udział mężczyzn w obowiązkach związanych z prowadzeniem domu i wychowywaniem dzieci jest mały, nawet wśród młodszej generacji. Stereotypowe role płciowe i przyporządkowany im podział pracy nie podlegają rewolucyjnym zmianom. Prowadzenie samochodu i robienie śniadania nadal istnieje w świadomości społecznej jako „alibi płci", swoiste usprawiedliwienie wykonywania takich a nie innych czynności przez mężczyzn i kobiety, w ramach puli obowiązków domowych.

Zdaniem Becków składniki indywidualizacji i emancypacji kobiet – edukacja, praca zawodowa, realizacja pasji, zainteresowań, hobby – stanowią podstawę samowyobrażenia *(self-image)* i planów na życie *(life-projects)* kobiet. Dotyczą szeroko pojętej tożsamości. Reorganizacja podziału pracy w domu, której kobiety oczekują wraz z podjęciem działań zdążających do realizacji planów życiowych, rodzi konflikty, napięcia, irytację, nieustające

dysputy między partnerami, i ujawnia dysproporcję pomiędzy oczekiwaniami kobiet wobec mężczyzn i mężczyzn wobec kobiet.

O ile kobiety chętnie przyznają, że chciałyby być bardziej wyemancypowane niż są, i oczekiwałyby od swoich partnerów znaczącego uczestnictwa w pracy w domu, o tyle mężczyźni nie chcą się zmieniać i woleliby, by ich partnerki pozostały przy tradycyjnych rolach. W rezultacie zderzenia oczekiwań kobiet z rzeczywistością, kobiece doświadczenie różnicy nie tylko nie zanika, ale narasta, gdyż dotyka ich tożsamości. Kobieta pragnie realizować się poza domem, ale z obawy, że pozostanie samotną, niekochaną, godzi się na warunki mężczyzny, który oczekuje od niej wypełnienia tradycyjnych ról żony i matki. Odsunięcie planów i projektów na później (jeśli nie na zawsze) rodzi poczucie niespełnienia i frustrację, co niekorzystnie odbija się na relacjach między partnerami, a także na dzieciach. Kobiety, które zdecydują się na realizację swoich planów życiowych, często narażają się na samotność. Mogą bowiem nie znaleźć mężczyzny, który zaakceptuje ich sposób patrzenia na teraźniejszość i przyszłość. Tym samym mogą popaść w pułapkę społeczną i nie zrealizować swoich macierzyńskich planów.

Wybór między potencjalną frustracją i napięciem w związku, a bezdzietnością i samotnością nie dotyczy wszystkich kobiet. Jednak wzrost popularności związków nieformalnych, takich jak kohabitacja czy LAT (od angielskiego skrótu *living apart together* – sytuacja, w której nieformalni partnerzy mieszkają osobno i od czasu do czasu aranżują spotkania), formalnych na przykład dinks *(double income, no kids* – małżeństwa osób realizujących się zawodowo, ale bezdzietnych z wyboru), a także wzrost liczby samotnych matek i wysoki wskaźnik rozwodów zdają się potwierdzać wniosek, że doświadczenie różnicy płci u kobiet może się pogłębiać, a nowe strategie postępowania mają mu przeciwdziałać lub redukować ryzyko nieudanego legalnego związku [zob. tamże]. Współcześnie kobiety nie muszą być tylko matkami. Cele preferowane przez współczesne kobiety sięgają dalej, poza urodzenie dziecka i opiekę nad nim [Bartosz, 2002: 48].

Jak wskazują wyniki wielu badań przeprowadzanych wśród polskich kobiet w różnym wieku, o różnym pochodzeniu społecznym, statusie, miejscu zamieszkania, lata 90. XX wieku przyniosły istotne zmiany

w postrzeganiu właściwej dla kobiety roli w społeczeństwie i w rodzinie. Wzrosło znaczenie pracy zawodowej w życiu kobiet, a także preferencje, co do partnerskiego modelu małżeństwa. Polki nie chcą rezygnować z pracy zawodowej. 60% zamężnych i pracujących kobiet uważa, że nawet gdyby mąż zarabiał wystarczająco dużo, nie zrezygnowałyby z pracy. Co więcej, kobiety coraz silniej podkreślają, że praca zawodowa sprzyja podnoszeniu ich pozycji społecznej i daje większą satysfakcję osobistą niż czynności domowe.

W badaniach przeprowadzonych przez Annę Krajewską na temat wartości pracy zawodowej i życia rodzinnego dla kobiet z małego miasta (Opoczna) 43% wskazań respondentek uznało za pożądaną cechę pracy jej zgodność z zainteresowaniami, a w 40% wskazań respondentki chciałyby, aby praca dawała im możliwość rozszerzania wiedzy i dalszego rozwoju. Zgodnie z odpowiedziami, praca nie miałaby być dla badanych tylko źródłem dochodów (chociaż 48% respondentek szukałoby pracy przynoszącej wysokie dochody), ale także źródłem gratyfikacji pozamaterialnych.

Sytuacja kobiety i przypisanie jej przez społeczeństwo roli matki nie jest jednostronne, ponieważ kobiety również chcą być matkami. Zwłaszcza współcześnie posiadanie dzieci staje się ich świadomym wyborem. Macierzyństwo przestaje być nakazem, ale staje się własną decyzją.

Coraz częściej obserwuje się, że kobiety pragną zrealizować się równocześnie w roli matki, żony i na płaszczyźnie zawodowej. Połączenie tych ról wydaje się jednak trudne. Zwiększona aktywność zawodowa kobiet nie przynosi, o czym była już mowa, wzrostu udziału mężczyzn w pracach związanych z domem i wychowywaniem dzieci. Barbara Hobson, zajmująca się problematyką współczesnego ojcostwa, wskazuje, że w ostatnich dekadach mężczyźni nie wypełniają swoich obowiązków związanych z rolą, rzadziej zostają ojcami i częściej opuszczają rodziny. Można wręcz mówić o kryzysie ojcostwa, zwłaszcza w kontekście tego, że dawny problem, kto utrzymuje dzieci, został zastąpiony problemem, kto powinien się nimi zajmować. Kobiety, osiągając coraz wyższe szczeble kariery zawodowej, są w stanie same utrzymać dom i rodzinę. Istotną kwestią jest jednak to, czy rodzina niepełna jest właściwym środowiskiem do wychowywania dzieci.

Tak w Polsce, jak i na Zachodzie wzrasta liczba kobiet wychowujących dzieci samotnie. Według danych zebranych w ramach Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań w 2002 roku, dziewięć na dziesięć rodzin niepełnych to rodziny z samotną matką. Jednocześnie matki z dziećmi stanowią 19,7% wszystkich gospodarstw domowych. I choć bycie samotną matką jest dla większości kobiet sytuacją trudną, obciążoną ryzykiem kłopotów natury ekonomicznej, to w ostatnich latach zaobserwować można zjawisko samotnego macierzyństwa z wyboru, gdy kobieta pragnie dziecka, mimo braku męża czy stałego partnera. Samotne kobiety nie chcą pozbawiać się możliwości bycia matką.

Jednocześnie, jak pisze Krystyna Slany [2002: 25], w ponowoczesnym świecie, po raz pierwszy od tysięcy lat, wykształceni ludzie zaczynają żywić przekonanie, że kobieta (gdy emocjonalnie jest gotowa) może zostać matką, jeśli sama tego pragnie. Takiej wolności w podejmowaniu jednej z najważniejszych decyzji życiowych nie dawały kobiecie poprzednie typy społeczeństw. Można zaryzykować stwierdzenie, że zmieniła się społeczna opinia na temat dorosłości, dojrzałości kobiet. Mimo iż nadal istnieje stereotyp, że kobieta osiąga dorosłość dzięki macierzyństwu, to przyzwolenie na jego samotną wersję zakłada, że kobieta, podejmując decyzję o urodzeniu dziecka, jest już dorosła.

Coraz więcej mamy kobiet samotnie wychowujących dzieci, które nie urodziły dzieci jako mężatki lub nie zajmują się swoim potomstwem w obrębie małżeństwa. Często są to kobiety z pierwszych stron gazet – aktorki, prezenterki telewizyjne, dziennikarki. Jednak osobom publicznym łatwiej jest wytłumaczyć społeczeństwu swoją sytuację, choćby na łamach kolorowych magazynów, udzielając wywiadów. Łatwiej się „usprawiedliwić" z niewypełnienia „stereotypu trzech M".

„Zwykłym" kobietom, samotnie wychowującym dzieci, nikt nie daje szansy opowiedzenia o powodach takiej, a nie innej sytuacji. Społeczeństwo jest wobec nich bardziej surowe. Co prawda minęły już czasy, w których samotną matkę uznawano za kobietę lekkich obyczajów, a jej dziecko określano jako bękarta. Dzieci urodzone poza małżeństwem mają bowiem takie same prawa, jak te z zalegalizowanych związków.

Samotne macierzyństwo powoli przestaje być uznawane za formę dewiacyjną. Jednym z czynników wzmagających przyzwolenie na monoparental-

ność jest spadek wartości małżeństwa. Obecnie ponad 23% Polaków uważa małżeństwo za instytucję przestarzałą, co wśród mieszkańców różnych krajów europejskich stawia ich w czołówce krytyków tej instytucji. Polacy są skłonni najmniej wśród Europejczyków akceptować pogląd przyzwalający kobiecie na decyzję o posiadania dziecka bez wiązania się na stałe z mężczyzną (38%). Mamy tu pewną niekoherencję wzorów kulturowych, uderzającą w przypadku Polaków o tyle, że sami postrzegamy się i jesteśmy postrzegani jako kraj katolicki, o silnym wpływie Kościoła na życie społeczne [Giza-Poleszczuk, 2002].

Jeśli uznaje się małżeństwo za instytucję przestarzałą, należałoby oczekiwać zwiększonej akceptacji dla monoparentalności. Z kolei brak akceptacji samotnego macierzyństwa powinien łączyć się z pozytywnym odbiorem instytucji małżeństwa, co z kolei jest częścią nauki Kościoła. W przypadku Polaków można mówić o rozbieżności opinii. Jak twierdzi Giza-Poleszczuk [2002: 250], w badaniach na temat akceptacji monoparentalności na uwagę zasługuje rozbieżność pomiędzy opiniami mężczyzn i kobiet. Wolność wyboru samotnego macierzyństwa częściej akceptują kobiety. Mężczyźni częściej niż kobiety uważają obecność obojga rodziców za niezbędną dla rozwoju dziecka. Jest to o tyle zrozumiałe, że zwykle kobietom przypisuje się opiekę nad dziećmi w przypadku rozpadu małżeństwa i to mimo pojawienia się grup nacisku na rzecz prawa do ojcostwa i nowych tendencji w sądownictwie. W istocie rzeczy dla mężczyzn pytanie o potrzebę posiadania obojga rodziców jest pytaniem o potrzebę posiadania (na co dzień) ojca. Ta nierównowaga sytuacji kobiet i mężczyzn odnosi się nie tylko do rozpadu związku, ale i do rodzicielstwa w ogóle. O ile kobieta może podjąć i zrealizować decyzję o samotnym macierzyństwie, a biologiczny ojciec dziecka może nie wiedzieć o tym, że został ojcem – a to znaczy, że nie był włączony w podejmowanie decyzji, o tyle w przypadku mężczyzny jest to praktycznie niemożliwe. Ten fakt pozwala zrozumieć różnice w opiniach kobiet, i mężczyzn na temat samotnego macierzyństwa. **Zagadnieniem do rozważenia jest to, czy aby „wolność do" samotnego macierzyństwa nie jest dla wielu kobiet „wolnością od" mężczyzny, a więc wiąże się z kryzysem męskości i ojcostwa.**

Macierzyństwo jako powołanie kobiety przez wieki uchodziło za dogmat [Podgórska, 2001] i nadal stanowi o społecznym uznaniu wartości kobiety. Współcześnie jednak, jak nigdy wcześniej w historii cywilizacji Zachodu, obserwować można gwałtowny wzrost liczby kobiet rezygnujących świadomie z macierzyństwa. Niektóre z analiz alarmują, że jeśli w najbliższych 15 latach kobiety nadal będą zwlekać z urodzeniem dziecka lub w ogóle z tego rezygnować, populacja Unii Europejskiej zmniejszy się w tym stuleciu o jedną czwartą, czyli o 88 milionów osób.

Trend dobrowolnej bezdzietności niewątpliwie przekształca społeczeństwa. Z jednej strony uderza w rodzinę, która bez potomstwa staje się kadłubowa i jałowa. Odrzucając biologiczną, prokreacyjną funkcję związku, mężczyźni i kobiety, decydują się na przerwanie łańcucha wartości i tradycji – szeroko rozumianego dziedzictwa kulturowego. Brak potomstwa nie wpływa tylko na poziom przyrostu naturalnego, ale także na swobodę przepływu elementarnych wartości kultury danej społeczności. Z drugiej jednak strony decyzja o bezdzietności jest dla wielu kobiet możliwością zrealizowania planów edukacyjnych i zawodowych, które coraz częściej i mocniej wdzierają się do kobiecych biografii. Możliwość poświęcenia większej ilości czasu partnerowi i sobie może owocować większą zażyłością i miłością [Slany, 2002: 112].

Kobiety rezygnujące z rodzicielstwa w prywatnym życiu bardzo często dobrze sprawdzają się w roli opiekunów, bądź krewnych pomagających rodzinie lub pracując na rzecz organizacji charytatywnych, pomocowych i kościelnych zajmujących się dziećmi itp.

Problemem, będącym patologiczną konsekwencją życia w społeczeństwach nowoczesnych jest niepłodność. Szacuje się, że co piąta para w Polsce – podobnie jest w krajach Zachodu – ma trudności ze spłodzeniem potomka lub donoszeniem ciąży. Brak odpowiedniej ilości snu, nieregularna dieta czy odchudzanie, nieprzestrzeganie zasad higieny pracy, nieprzestrzeganie praw pracowniczych – nadmierne obciążanie pracowników, brak urlopów itp. prowadzą do nadmiernego stresu, który z kolei wymusza wzmożoną produkcję prolaktyny – hormonu blokującego w wysokim stężeniu owulację u kobiet. Bezdzietność nie jest tylko przywilejem, bywa także przymusem coraz większej liczby kobiet i mężczyzn.

Nie tylko stres jest odpowiedzialny za utrudnienia w zajściu w ciążę i jej donoszenie. Czynnikiem sprzyjającym niepłodności jest wiek. Odłożenie decyzji o dziecku „na później" zmniejsza prawdopodobieństwo zajścia w ciążę w jednym cyklu. Praktycznie od dwudziestego piątego roku życia szanse na zostanie matką spadają z roku na rok, wzrasta zaś ryzyko poronienia. Coraz więcej kobiet decyduje się na macierzyństwo dopiero po ustabilizowaniu swojej sytuacji materialnej i zawodowej. W ostatnich latach wśród kobiet powyżej trzydziestego roku życia odnotowuje się wzrost liczby urodzeń. W Stanach Zjednoczonych w 2002 roku współczynnik płodności kobiet – tak mężatek, jak i niezamężnych – pomiędzy trzydziestym a trzydziestym czwartym rokiem życia wynosił 83,6 dzieci, podczas gdy w 1980 – 60,9.

W Polsce również obserwuje się „odkładanie" decyzji o dziecku na „po trzydziestce" [Podgórska, 2001]. Kobiety, których najbardziej dotyczy odkładanie na później planów macierzyńskich, to zwykle osoby wykształcone, pracujące i dobrze zarabiające. Z powyższych analiz można wyciągnąć wniosek, że to ich głównie mogą dotyczyć problemy z zajściem w ciążę i donoszeniem dziecka; są bowiem nastawione na stres, najbardziej podatne na poszukiwanie innych niż macierzyństwo ról. Odsuwając rodzicielstwo w bliżej nieokreśloną przyszłość, mogą nie zdawać sobie sprawy z potencjalnych trudności w razie, gdy zapragną dziecka. Ich sytuacja ekonomiczna może co prawda pomóc im w uzyskaniu fachowej pomocy medycznej, ale nie zawsze taka pomoc jest skuteczna czy wystarczajaca.

Kwestia porażki macierzyństwa dotyczy wszystkich kobiet – bez względu na charakterystykę demograficzno-społeczną – bezpłodnych, a także tych niepłodnych znękanych brakiem sukcesu w leczeniu i godzących się w rezultacie na bezdzietność. „Bezpłodność zawsze przeżywana jest jako gwałtowna i wywołująca poczucie winy porażka. Kobiety nie mogące sprostać »nakazowi macierzyństwa« czują się gorsze, niepełnowartościowe, a na poprawę tego stanu rzeczy, wbrew oczekiwaniom, nie wpływa fakt adopcji dziecka" [Budrowska, 2000: 14].

Jak stwierdziła Maria Ziemska, u kobiet adoptujących dzieci na skutek doznanej porażki w zakresie macierzyństwa biologicznego występuje naruszenie obrazu własnej osoby i obniżenie poczucia własnej wartości.

Zaspokojenie potrzeby matkowania na drodze społecznej jest tylko częściowym rozwiązaniem, bo porażka macierzyństwa wpłynęła na zmianę obrazu samej siebie. Badana widzi siebie w gorszym świetle, gdyż udaremnienie macierzyństwa biologicznego nadal trwa.

Nowym zagadnieniem związanym z bezdzietnością, a stanowiącym wyzwanie dla współczesnej rodziny, jest kwestia adopcji w związkach homoseksualnych, co do których w wielu krajach toczy się debata na temat ich legalizacji. Przykładowo w Holandii i Belgii parlamenty wyraziły już zgodę na objęcie takich związków podobną ochroną jak związki heteroseksualne. Rozwinięciem problemu jest ewentualność przysposabiania dzieci przez pary homoseksualne. Kobiety decydujące się na związki lesbijskie często rezygnują z bycia matkami (czy rodzicami). Niektóre z nich wybierając „odmienność seksualną", nie chciałyby jednak pozbawiać się tej możliwości. Warto zauważyć, że kobietom o orientacji homoseksualnej znacznie łatwiej mieć dzieci niż mężczyznom homoseksualistom. Lesbijka decydująca się na urodzenie dziecka potrzebuje „jedynie" dawcy nasienia, podczas gdy homoseksualista musiałby znaleźć potencjalną matkę dziecka lub zdać się na adopcję, która nie jest w takich sytuacjach dopuszczalna.

Wraz z pojawieniem się kwestii legalizacji związków homoseksualnych i dopuszczeniem partnerów takich związków do rodzicielstwa, nastąpiła zmiana obiektu krytyki rodzicielstwa poza heteroseksualnym małżeństwem. O ile dawniej dziecko urodzone poza rodziną, przez pannę, było z reguły gorzej traktowane niż dziecko z „prawowitego łoża", o tyle współcześnie niewykluczone, że dzieci homoseksualistów obydwu płci będą poddane podobnej stygmatyzacji.

Jak dowodzi Marcin Król [2002] w swoim liberalno-konserwatywnym opisie stanu rodziny współczesnej, społeczna niechęć do rodzin „nowego typu" i reprodukcji w ich obrębie jest obecnie problemem wyprzedzenia normy obyczajowej przez normę prawną. Społeczeństwa, jego zdaniem, nie są wystarczająco dojrzałe do tolerowania tego typu rewolucji obyczajowej. Tymczasem prawo próbuje, dzięki grupom nacisku, regulować coś, na co nie ma powszechnego przyzwolenia. Los – społeczny i obyczajowy –

dziecka adoptowanego przez parę homoseksualistów będzie nawet w naszych czasach w miejskim i inteligenckim świecie bardzo ciężki, a co dopiero mówić o mniejszych lokalnych społecznościach. Wyobraźcie sobie, że dziecko takie ma w jakimś urzędzie podać imię ojca i matki i musi powiedzieć: „Karol i Franciszek" lub „Anna i Jola" [zob. Król, 2002: 20].

Być może krytyka społeczeństwa wobec samotnych matek i panien z dzieckiem przeniesie się na osoby o innej orientacji seksualnej posiadające dzieci. Wobec drastycznego spadku urodzeń w świecie Zachodu, w tym także w Polsce, być może rodzice homoseksualiści spotkają się z tolerancją, choć z pewnością będzie to zależało od różnych czynników. Jak dotychczas w Polsce debatą konieczną i niecierpiącą zwłoki wydaje się być dyskusja poświęcona homoseksualizmowi jako takiemu. Kwestia adopcji dzieci przez homoseksualistów jest wobec znaczącego oporu Polaków względem innych orientacji seksualnych sprawą wciąż drugoplanową.

Przedstawione zagadnienia wyselekcjonowane z bardzo obszernej problematyki współczesnego macierzyństwa czy rodzicielstwa wydają się być szczególnie ważne z perspektywy całego społeczeństwa. Zarówno samotne macierzyństwo, jak i bezdzietność oraz ewentualne rodzicielstwo par homoseksualnych odciskają i będą odciskać istotne piętno na społeczeństwach w ogóle. Bezdzietność, zarówno intencjonalna jak i przymusowa, wymaga kontroli i wdrożenia odpowiednich programów z zakresu polityki ludnościowej, łączy się bowiem z szerszymi procesami demograficznymi, ekonomicznymi i społecznymi.

Świadoma monoparentalność i bezdzietność oraz ich społeczne skutki

Problem ten do tej pory znany jest głównie z opracowań o charakterze publicystycznym oraz badań i opracowań przyczynkarskich. Synteza zjawiska jest trudna nie tylko sama w sobie, lecz także dlatego, że nadal się ono rozwija w szybkim tempie. Joanna Podgórska w artykule *Trudno być matką, jeszcze trudniej nie być* [Podgórska, 2001] niezwykle dociekliwie omawia dylematy samotnego macierzyństwa:

Jeśli rodzą za wcześnie, mówi się im, że są niedojrzałe emocjonalnie; jeśli za późno – przypomina o tykaniu zegara biologicznego. Jeśli wkrótce po porodzie wracają do pracy, czują się winne, że zaniedbują dziecko; jeśli nie wracają, czują się winne, że nie realizują wzorca kobiety nowoczesnej i zaniedbują siebie. Jeśli nie rodzą wcale, społeczeństwo stawia je pod pręgierzem i oskarża o egoizm. Trudno w Polsce być matką, ale chyba jeszcze trudniej nie być.

Przemiany cywilizacyjne i kulturowe sprawiły, że kobiety gorzej radzą sobie z macierzyństwem. Mają ogromne oczekiwania związane z pojawieniem się dziecka. W książkach i pismach czytają, że trzeba poświęcić mu mnóstwo czasu, a jednocześnie są przyzwyczajone poświęcać czas sobie. Chcą doświadczyć macierzyństwa, nie rezygnując z własnych potrzeb. Nie godzą się na całkowite oddanie, buntują przeciwko przypisanej od pokoleń roli. Współczesne matki – Polki: znękane, ale bardzo dzielne.

Gdy z przeprowadzonej w połowie lat 90. XX wieku wśród młodych Angielek ankiety wynikło, że 20% z nich deklaruje bezdzietność z wyboru

(czy – jak wolą to nazywać – wolność od dziecka), rozległy się jeremiady nad egoistycznym pokoleniem. Pierwsze, co nasuwa się na myśl, to że te kobiety będą kiedyś nieszczęśliwe. Ale książka *Beyond Motherhood. Choosing a Life without Children* świadczy, że wcale tak być nie musi. Napisała ją Jeanne Safer, która – jak 15% Amerykanek z jej pokolenia – pozostała bezdzietna, przeprowadziła ankietę, z której wynika, że bezdzietne pięćdziesięciolatki czują się spełnione i szczęśliwe, prowadzą twórcze, bogate życie, często podejmują działalność charytatywną.

Encyklopedie definiowały instynkt macierzyński jako skłonność właściwą każdej normalnej kobiecie. Dwudziestowieczna psychologia skazywała bezdzietne na frustracje i neurozy. Aż w końcu ta grupa stała się zbyt liczna, by określać ją jako nienormalną czy patologiczną.

Ile jest Polek bezdzietnych z wyboru? Według badań statystycznych – nikły procent, ale taka decyzja wiąże się z wywieraną na kobietach silną presją. To temat tabu. Nie wypada otwarcie mówić: nie chcę mieć dzieci, nie lubię dzieci, nie wzruszają mnie. Wypada natomiast indagować młode małżeństwa o ich plany rozrodcze, pouczać, że bez dzieci będą nieszczęśliwi, a ich związek pozbawiony sensu. Te z wielkich miast radzą sobie lepiej z presją środowiska. Ale na prowincji bezdzietne kobiety dotknięte są społecznym odium, ostracyzmem nie tylko rodziców, którzy kategorycznie domagają się wnuków, ale i otoczenia. Są piętnowane, poddawane wścibskim testom, znoszą docinki, impertynencje, zaczynają się czuć jak gorszy gatunek człowieka. W końcu kłamią, że są bezpłodne albo rodzą dla świętego spokoju. „Stosunek do bezdzietnych to miara kultury społeczeństwa" – napisała jedna z nich.

Na Zachodzie już jakiś czas temu zorientowano się, że nie nakłoni się kobiet do rodzenia dzieci, zakazując usuwania ciąży, albo odbierając dopłaty do środków antykoncepcyjnych. Lepszym sposobem jest zapewnienie im bezpieczeństwa socjalnego: systemu zasiłków, bardziej elastycznych warunków pracy, instytucji pomagających w opiece nad dziećmi. Choć i to nie zawsze odnosi skutek.

Współczesne kobiety – bez względu na to, czy decydują się na dziecko, czy nie – nie postrzegają już macierzyństwa jako obowiązku wobec narodu czy społeczeństwa, ale jako sprawę czysto indywidualną. Także Polki z wielu

publikacji na temat dzieci zapamiętały przede wszystkim zdanie, że „dobra matka to matka spełniona i szczęśliwa". I choć presja stereotypów jest nadal bardzo silna, coraz częściej odmawiają ograniczenia się do jednej tylko roli. Matka Polka powoli przechodzi do historii.

Współczesne młode kobiety są inne niż pokolenie ich matek. Zanika syndrom „poświęcającej się matki". Kobiety starają się pogodzić macierzyństwo z karierą.

„I niektórym to naprawdę wychodzi. Są nie mniej heroiczne i godne hołdu od dawnych matek-Polek, pielęgnujących domowe ogniska, gdy mężowie walczą i giną za Ojczyznę. Te współczesne – gdy ich mężowie piastują stanowiska i martwią się o ludzkość (w pubach z kolegami) – wychowują dzieci na porządnych ludzi, a w dodatku budują demokrację lokalną oraz własne domy" [Podgórska, 2001].

Na wielką różnorodność form małżeńsko–rodzinnych oraz modeli związków występujących pomiędzy ludźmi w rozwiniętych krajach świata, a także w Polsce zwracają uwagę przedstawiciele różnych dyscyplin. Źródeł tego stanu rzeczy upatruje się w różnicach ekonomicznego poziomu pomiędzy przeszłością i teraźniejszością. Obecnie jednostka nie potrzebuje już rodziny, aby godziwie żyć ani przekazać swoje geny następnemu pokoleniu.

Wydaje się, że coraz trudniej mówić o rodzinie polskiej jako takiej. Trudno nawet mówić o rodzinie europejskiej w ogóle. Rodzina polska poddana globalizacyjnym procesom charakterystycznym dla ponowoczesności reprezentuje kondycję dysharmonijną, globalizującą się, ale przede wszystkim tracącą swoje dotychczasowe specyficzne cechy. Nie ma już właściwie tego wzoru rodziny, który wykreowały powstańcze zrywy, walka o wolność oraz poświęcona tej wolności twórczość. Rodzina nie stanowi już fundamentu ładu społecznego między płciami i generacjami oraz systemu aksjonormatywnego społeczności lokalnych.

Pytanie o kondycję współczesnej rodziny jest zarazem pytaniem o zakres i żywotność wspomnianych wyżej cech i funkcji. I tutaj nie można oczekiwać jednoznacznej odpowiedzi ani w odniesieniu do rodziny polskiej, ani europejskiej czy amerykańskiej. Dotyczy to przede wszystkim obszarów objętych procesem globalizacji o zaawansowanym stopniu, określanych jako ponowoczesne wzory życia. Niestety, rodzina we wszystkich rozwiniętych krajach świata znajduje się w wielorakim kryzysie, traci swoją określoność.

Również polska rodzina traci swoją specyfikę, globalizuje się, gubi wiele z dawnego narodowego charakteru i wzoru. Badania ks. prof. Janusza Mariańskiego, a przede wszystkim ostatnie wyniki ogólnopolskich badań prof. Krystyny Slany [2002] potwierdzają nasilający się stopień rozwodów, kohabitacji, samotnego macierzyństwa, ekspansję związków o różnych orientacjach seksualnych czy wzrost odsetka ludzi wybierających samotny styl życia.

Poszerza się wachlarz możliwych wyborów, dominuje idea zmiany na wszystkich obszarach życia społecznego. Wypracowane w przeszłości wzorce radzenia sobie z rzeczywistością są w nowej sytuacji przynajmniej częściowo – dysfunkcjonalne.

Zadziwia różnorodność typów i form strukturalnych małżeństwa i rodziny. Wiele z nich ma charakter alternatywny wobec podstawowego wzoru rodziny, którą jest formalne, monogamiczne małżeństwo pary heteroseksualnej.

Małżeństwo bezdzietne z wyboru jest nowym zjawiskiem demograficznym. Interesujące wydaje się, że stale powiększa się liczba małżeństw, które bezdzietność uczyniły swoją zasadą. Pary bezdzietne z wyboru decyzję o rezygnacji z posiadania potomstwa podejmują w różnym momencie wspólnego życia. Najczęściej podawaną przyczyną decydowania się na bezdzietność jest chęć robienia kariery zawodowej przez kobietę.

Badania wykazują, że pary bezdzietne z wyboru są znacznie lepiej od innych wykształcone, legitymują się wysokim cenzusem naukowym, pracują w dobrze płatnych zawodach; uważają, że nie wykazują gorliwości religijnej [Kalus, 2001: 17]. Jeśli chodzi o wpływ poziomu wykształcenia na poziom bezdzietności należy oczekiwać, że wraz z podnoszeniem się wykształcenia wzrastać będzie odsetek kobiet niemających dzieci. Decydują o tym czynniki związane z wyższym poziomem aktywności zawodowej, większym alternatywnym kosztem wychowania dziecka, możliwości samorealizacji dzięki innej niż rodzinna karierze, a także mniejszej podatności na „prorodzinną"

i „pronatalistyczną" presję otoczenia. Zauważa się również wyższy poziom bezdzietności dobrowolnej w miastach, co może być wynikiem znajomości środków antykoncepcyjnych, wyższego alternatywnego kosztu czasu kobiet miejskich oraz nietradycyjnych aspiracji tej populacji [Szukalski, 2004: 87].

W powszechnym odczuciu społecznym określenie „małżeństwo bezdzietne" niemal zawsze kojarzy się ludziom z małżeństwem nieszczęśliwym. Alicja Kalus powołuje się na badania, których wyniki wskazują, że pary dobrowolnie bezdzietne są nie tylko postrzegane przez społeczeństwo jako osoby nieszczęśliwe, ale również zapatrzone w siebie, w swoją karierę, samolubne, wręcz egoistyczne, psychologicznie niedostosowane, emocjonalnie niedojrzałe i materialistyczne.

Szybko postępuje też proces prywatyzacji małżeństwa, macierzyństwa i prokreacji traktowanej jako swoiste „hobby", które się realizuje lub nie. Jest to jeden z bardzo ważnych czynników współczesnej bezdzietności małżeństw, a wiąże się on z zasadniczym naruszeniem dotychczasowego stereotypu małżeństwa i rodziny. Ten stereotyp traktuje potomstwo jako główny sens związku, „uświęcenie" seksu, przejaw naturalnych skłonności małżonków, ich wyższych uczuć, gwarancję trwałości małżeństwa, zabezpieczenie starości, nadawanie sensu własnemu życiu itp., itd.

W rozwiniętych krajach świata zaczyna nawet panować swoista moda na bezdzietność. Już co piąta urodzona w ostatnim trzydziestoleciu Brytyjka pozostanie bezdzietna z wyboru – ujawniają raporty demografów. Liczba par, które rezygnują z potomstwa, w Wielkiej Brytanii rośnie bardzo szybko. „Anglia bez rodzin" – alarmuje prasa.

Małżeństwa, które nie chcą mieć dzieci, także i tam nie mają łatwego życia. Zarzuca im się egoizm i wygodnictwo. Te ataki sprawiły, że pary te postanowiły walczyć o prawo do bycia bezdzietnymi. Założyły Brytyjskie Stowarzyszenie Nie-Rodziców. Chcą przekonać rodaków, że rodzicielstwo nie jest biologicznym i społecznym przeznaczeniem człowieka. Dzieci powinno się mieć tylko wtedy, kiedy się ich rzeczywiście pragnie, a nie dlatego, że mają je wszyscy. Nie godzą się, żeby decyzja o nieprzedłużaniu gatunku skazywała ich na społeczny ostracyzm i była traktowana jako objaw psychicznej dewiacji. „Życie solo też może być pełne i szczęśliwe" – zapewniają. Rodzicielstwo ich zdaniem jest idealizowane. Dzieci ograniczają

wolność, wychowywanie ich jest wyczerpujące, czasochłonne i kosztowne. Przewodniczący stowarzyszenia, pięćdziesięcioletni Root Cartwright, już jako nastolatek wiedział, że nigdy nie zdecyduje się zostać ojcem. „Piętnaście lat temu poddałem się zabiegowi wasektomii (podwiązania nasieniowodów)" – wyznał na łamach „The Independent". „Nie jestem niedołęgą, osobą nieodpowiedzialną ani starym rozpustnikiem. Po prostu nie chcę poświęcać się dzieciom". Towarzyszka Roota, którą poznał już jako mężczyzna bezpłodny, zaakceptowała jego wybór. Też chciała pozostać bezdzietna.

Macierzyństwo częściej odrzucają kobiety wykształcone. W stowarzyszeniu nie brak lekarek, urzędniczek państwowych wysokiego szczebla, specjalistek od marketingu. Jane Elliot, od lat szczęśliwa mężatka, pracuje w handlu: „Zupełnie nie widziałam siebie w roli matki. Nie interesowało mnie to" – stwierdziła. Kiedy zbliżała się do czterdziestki, jeszcze raz przeanalizowali z mężem wszystkie za i przeciw. To był ostatni moment na zmianę decyzji. Ale jej nie zmienili. Są zadowoleni ze swego życia.

Gdy młoda kobieta z powodów zdrowotnych musi usunąć macicę, przeżywa dramat. Dla tych, które uciekają przed macierzyństwem, to szczęśliwy zbieg okoliczności. „Dopiero wtedy odetchnęłam z ulgą" – mówi szczerze jedna ze stowarzyszonych kobiet. „Skończyły się natrętne pytania rodziców: kiedy dacie nam wnuki? Nareszcie byłam w ich oczach usprawiedliwiona". Dzieci to podpora starości – tak rozumuje większość matek i ojców. Dobrowolnie bezdzietni dostrzegają w tym zbyt dużo zwykłego wyrachowania. Zresztą ta kalkulacja często zawodzi. Coraz więcej rodziców w podeszłym wieku żyje samotnie w domach starców. Bezdzietnym nie podoba się też sposób, w jaki rodzice traktują swoje obowiązki wychowawcze. Spychają je na piastunki, nianie, szkoły z internatem [zob. Kocik, 2002: 173 i n.].

W Europie, Japonii czy USA bezdzietność przybrała rozmiary epidemii. Już co piąta kobieta w wieku 40-45 lat nie ma potomstwa – to dwukrotnie więcej niż przed dwudziestu laty. Dwukrotnie wzrosła też w tym czasie liczba mężatek nie mających dzieci (z 7% do 14%). Trzykrotnie zwiększyła się liczba bezdzietnych kobiet w grupie najlepiej wykształconych i najlepiej zarabiających (z 12% do 36%).

W ostatnich 20 latach liczba urodzeń w Polsce spadła o połowę i nie przekracza 370 tys. rocznie. W 2002 roku tzw. współczynnik dzietności Polek

zmniejszył się do 1,3 i jest podobny jak w Unii Europejskiej. Co piąta Polka nie chce powiększyć rodziny. Jako główny powód takiej decyzji wymienia się złą sytuację materialną, zaabsorbowanie pracą i zagrożenie bezrobociem. Co dziesiąta matka rodzi dziecko dopiero po trzydziestym piątym roku życia. Co czwarta wykształcona i dobrze zarabiająca Polka nie planuje ciąży przed trzydziestką.

„Edukacja i większe szanse awansu zawodowego kobiet sprawiły, że odkładają one macierzyństwo o kilka, a nawet kilkanaście lat. Dwie trzecie stwierdza potem, że w ogóle nie warto mieć dzieci, albo nie mogą już ich mieć" – zwraca uwagę prof. Wolfgang Lutz, socjolog z Austriackiej Akademii Nauk w Wiedniu. Niemal regułą jest to, że im większy sukces zawodowy odnosi kobieta, tym ma mniejszą – w przeciwieństwie do mężczyzn – szansę i ochotę na założenie rodziny. Amerykanie nazywają to zjawisko „bombą H", gdyż najbardziej znane bezdzietne, a często też samotne kobiety są z reguły absolwentkami Harvard Business School. Jedna z nich Madelyn Cain opublikowała w 2001 roku książkę *Rewolucja bezdzietności*. Snuje w niej wizję społeczeństwa, w którym wykształcone, dobrze zarabiające kobiety w ogóle zrezygnują z rozrodczości. Jeśli będą miały ochotę na dzieci, wynajmą matkę zastępczą, której zaimplantuje się ich sztucznie zapłodnione jajo.

Kobiety tłumaczą swoją bezdzietność brakiem czasu i koncentracją na karierze. Potomstwa nie ma aż 42%. kobiet po czterdziestym roku życia zajmujących wyższe stanowiska w amerykańskich przedsiębiorstwach – wynika z badań prof. Sylvii Ann Hewlett z Uniwersytetu Harvarda. W podobnej sytuacji są czterdziestoletnie Amerykanki legitymujące się stopniami naukowymi lub zarabiające ponad 100 tys. dolarów rocznie – prawie połowa z nich nie ma dzieci. Bezdzietna jest również ponad jedna trzecia pań, których nazwiska znalazły się na liście stu najbogatszych kobiet w Wielkiej Brytanii.

Na uwagę zasługuje coraz liczniejsza grupa yuppies, którzy nie mają ochoty na założenie rodziny i nie zamierzają tego robić. Zarabiają pieniądze i robią co chcą. Nazwano ich dinks: „double income, no kids" (dosłownie podwójny dochód, bez dzieci). Tę kategorię społeczną świetnie charakteryzuje Monika Teresińska [1997].

Grupa dinksów nie jest na razie tak liczna, by stanowiła zagrożenie dla tradycyjnych wartości rodzinnych, wyborczego hasła numer jeden Ameryki, nadużywanego od dziesięciolecia; ostatnio przez Clintona i Dole'a. Uważają się za najwydajniej pracującą elitę młodych Amerykanów, w pełni wykorzystujących swój intelekt i doskonałe przygotowanie zawodowe. Ubolewania mediów, że oto nastał czas upadku wartości duchowych i erupcji egoizmu, traktują pobłażliwie. Dają przecież społeczeństwu to, co najcenniejsze: pracę mózgów o najwyższym IQ. Model rodziny dwa plus trzy, z ciężko zaharowanym ojcem i pozostającą w domu matką, nie ma dla nich uroku. Dzień wypełniony nieciekawą pracą bez perspektyw (on) oraz praniem, gotowaniem i oglądaniem wraz z dziećmi przygód telewizyjnego dinozaura Barnie (ona), jawi się im jako egzystencja nudna i pozbawiona sensu.

Czy nie lubią dzieci? Lubią, oczywiście! Ale nie do tego stopnia, by je mieć, a potem zostawić na pięć dni w tygodniu pod opieką niani, którą dzieci nazywają mamą. Zasadą jest pozostawanie w wolnym związku i świadoma rezygnacja z rozmnażania się. Samochody, konta bankowe, papiery wartościowe i ruchomości są własnością każdego z partnerów – i dokładnie, bo na papierze, wiadomo, co jest czyje. Jeśli para dinksów kupuje dom, jest on notarialnie zapisany na każde z nich, zgodnie z wniesionym wkładem finansowym. Nie ma małżeńskiego komunizmu w stylu co moje, to twoje; w razie rozstania sprawa jest prosta: zabiera się swoje zabawki i wynosi na inne podwórko. Czytaj – do innego dinksa. W ten sposób można się rozstać bez walki i upokarzających przetargów o dzieci, alimenty, meble i psa. Nikt nikogo nie krzywdzi, szanse są wyrównane.

Wszyscy im zazdroszczą, choć nie mówią tego głośno. Rodzice, bo przeżyli trudne lata niewysokich zarobków, mozolnego wspinania się po drabinie społecznej i nieustannej troski o dzieci. Rodzeństwo, bo tuż po studiach dorobiło się żon (mężów) i potomstwa; teraz z melancholią wspomina krótki okres życia, kiedy mogło robić to co chciało, a nie to co powinno. Oraz znajomi, którzy nie czują się *succesful*, mają bowiem gorsze wykształcenie, gorsze posady i gorsze samopoczucie.

Wybrany przez dinksów model życia wynika przede wszystkim z ich ambicji zawodowych. Każde z nich pracuje po dziesięć, dwanaście i więcej godzin na dobę. Pracoholicy. Ale tylko póki to, co robią, jest ekscytujące.

Kiedy praca zaczyna być zbyt łatwa, mało interesująca lub nie rokuje dobrze na przyszłość, odchodzą. Zmieniają firmę za każdym razem, kiedy na horyzoncie pojawia się *challenge:* wyzwanie. Ale nie tylko nowe i ciekawe pcha dinksa naprzód. Uważnie przygląda się on również pakietowi udogodnień, które oferuje firma, czyli tzw. benefitom. Najlepiej jest, jeśli ów pakiet zawiera dobre ubezpieczenie zdrowotne i dentystyczne, zwolnione od podatku składki emerytalne, do których dopłaca pracodawca, i własny bank kredytowy. Każda zmiana przynosi Dinksom lepsze niż poprzednio zarobki. Pieniądze są zaś potwierdzeniem sukcesu i zarazem kluczem do wolności, na którą nie stać człowieka kiepsko uposażonego.

Warto podkreślić, że dinksy nigdy nie liczą na pieniądze z domu. Rodzinne schedy są rzeczą piękną, ale jeszcze piękniejszą pieniądz samodzielnie zarobiony i inteligentnie pomnażany. Ich idolem jest Billy Gates [Teresińska, 1997].

Socjologowie i psycholodzy zastanawiają się, czy ludzie mogą być szczęśliwi w społeczeństwie bez dzieci. Ojcowie bez synów? Babcie bez wnuków? Jak będą wyglądały społeczeństwa złożone z jedynaków, imigrantów i samotnych staruszków coraz dłużej utrzymywanych przy życiu przez cuda techniki [za Żakowski: 2004]. Gdyby rzeczywiście przyczyną braku dzieci były tylko konwulsje transformacji, można by mieć nadzieję, że kiedy „ciężkie czasy" się skończą, dzieci znów się pojawią. Przynajmniej w liczbie gwarantującej prostą zastępowalność pokoleń. Ale po pierwsze te bóle nie miną szybko (napięcie konkurencyjne raczej będzie rosło, bezrobocie szybko nie zmaleje), a po drugie sprawa jest bardziej złożona. Bywały przecież cięższe czasy, ludzie naprawdę przymierali głodem, a dzieci nie brakowało nigdy. Nawet w czasie wielkiego kryzysu i wojny. Przyczyny muszą być inne.

Najwyżej dziś ceniona, stworzona przez Dirka van de Kaa, teoria „drugiego przejścia demograficznego" kładzie nacisk na głębokie procesy kulturowe. Ludzie są coraz bardziej skoncentrowani na sobie, na samorealizacji, samoafirmacji – na swojej karierze, rozwoju, konsumpcji, przyjemnościach – a coraz mniej na obowiązkach dawniej uważanych za oczywistą powinność.

Skoro w odczuciu ludzi nie ma już żadnych oczywistych powinności ani naturalnej kolejności zdarzeń, to także posiadanie dzieci przestaje być oczywiste. Na dzieci trzeba się zdecydować. I jedni się decydują, drudzy nie, a inni odkładają decyzję – często tak długo, aż wreszcie jest za późno.

Posiadanie i wychowanie dzieci przestało być oczywistym celem dobrego ludzkiego życia, bo żadne oczywiste cele – poza własnym spełnieniem – na ogół już nie istnieją. Demografowie zwracają uwagę, że w modelu rodziny „parę z królewskim dzieckiem" (lub dziećmi) zastępuje „królewska para z dzieckiem". To oddaje przesuwanie się hierarchii wartości „ku sobie".

Sygnałem pierwszego przejścia demograficznego, które nastąpiło wraz z nowoczesnością, była zamiana ilości na jakość. Jakość życia dzieci (zwłaszcza szansa przeżycia) rosła, a malała ich liczba. Dzieci i ich potrzeby były w centrum zainteresowania rodziców. Człowiek nowoczesny spełniał się przede wszystkim w dzieciach. Człowiek ponowoczesny sprawdza się i realizuje sam. Dziecko nie ma prawa mu tego utrudniać. Gdyby miało zagrozić samorealizacji – lepiej, żeby go w ogóle nie było. A gdy już jest, ma dostarczać rodzicom przyjemności i zbytnio ich nie obciążać. W tej logice nawet jedno dziecko staje się kosztownym luksusem, a wielodzietność (liczona od dwójki dzieci) jest luksusem, na który stać tylko nieliczne grupy najbardziej uprzywilejowane albo wykluczonych, którzy i tak mają niewiele do stracenia.

Ważny jest także aspekt techniczny – to że dzięki antykoncepcji na dziecko można „się zdecydować" lub nie. Rewolucja seksualna oderwała seks od prokreacji (zgodnie z ogólną tendencją zostawiając doraźną przyjemność, a usuwając skutek w postaci obowiązku). Ale drugi – obok indywidualizmu – śmiertelny cios zadała prokreacji ponowoczesna „płynność" czy „nietrwałość" powodująca zrozumiałą niechęć do podejmowania trwałych zobowiązań. A dziecko to zobowiązanie niemal śmiertelnie trwałe. Trwalsze nie tylko od miłości, lecz także od współczesnego małżeństwa, większości inwestycji, od jakiejkolwiek kariery i zwłaszcza od rzeczywistości, w której istniejemy.

Któż może dziś odpowiedzialnie przewidzieć, jaki będzie świat i jak będzie wyglądała jego sytuacja za 15 czy 18 lat, kiedy koszty utrzymania dziecka (lub nie daj Boże – dzieci!) osiągną apogeum?

Kto zatem się dziś decyduje na dziecko, ten podejmuje poważne zobowiązanie sięgające daleko poza horyzont naszej wyobraźni.

Obawa o przyszłość dziecka jest najczęstszym powodem rezygnacji z jego urodzenia, wskazywany przez 86%. niedoszłych rodziców! O nadmiernych kosztach mówi 67%.

Dziecko przestało też być oczywistym „owocem miłości". W książce *Razem osobno* (tytuł angielski *Liquid Love*, dosł. Płynna miłość) Zygmunt Bauman opisał niemal śmiertelne ciosy, które ponowoczesność zadała naszym intymnym więziom. Między nietrwałością i indywidualizmem na miłość nie ma miejsca [Bauman, 2003].

Skoro nic nie jest wieczne, nie ma obowiązków i jedynym celem każdego jest samorealizacja, to każdy z nas ma święte prawo w każdej chwili unieważnić każdy niesatysfakcjonujący go związek.

Dobrze wiadomo też jak na liczbę dzieci wpływa dobrobyt oraz system zabezpieczeń społecznych. W 1993 roku Nagrodę Nobla dostał ekonomista liberalnej szkoły chicagowskiej Gary S. Becker, autor słynnego *Traktatu o rodzinie*, opisującego ją jako podmiot gospodarczy. Becker zauważył, że liczba dzieci przeważnie maleje wraz ze wzrostem zamożności i z umacnianiem się poczucia bezpieczeństwa. Najkrócej mówiąc – ludzie mają tym więcej dzieci, im mniej ich na nie stać.

Tylko z pozoru wydaje się to absurdalne. Dopóki nie pojawiły się państwa opiekuńcze i promowane przez rządy fundusze emerytalne, dzieci były najlepszą polisą na starość i chorobę. Im więcej kto miał dzieci, tym bardziej był bezpieczny. Nawet małe dziecko można było zagonić lub wynająć do pracy, a kiedy podrosło, oczekiwać od niego pomocy, opieki, obrony, utrzymania. Inwestycja była niewielka, a korzyść ogromna. Małe dojadały resztki i donaszały ubrania (dziecięce ubranka to wymysł współczesny – polecam *Historię dzieciństwa* Philippe'a Ariès), a większe pracowały jak wszyscy.

Nowoczesne państwo, emerytury, bezpłatna służba zdrowia, zniszczyły te kalkulacje. Dzieci przestały być inwestycją tworzącą bogactwo. Z punktu widzenia ekonomicznego stały się czystym zbytkiem. Im bardziej opie-

kuńcze państwo, tym zbytek wyraźniejszy. Bo koszty rosły (między innymi z latami koniecznej nauki i zakazami wprowadzanymi na rynku pracy), a korzyści malały. Rodzina jako podmiot ekonomiczny przestała być zainteresowana posiadaniem dzieci [Żakowski, 2004].

Zmiany dzietności w świetle wybranych teorii

Istnieje wiele teorii wyjaśniających zmiany, jakie zachodzą obecnie w zakresie prokreacji i reprodukcji ludności. Teorie te posiadają różny stopień ogólności, prawdopodobieństwa, mocy wyjaśniającej, itp., od rozwoju techniki antykoncepcyjnej aż po teorie ekonomiczno-społeczne związane z szacunkami „kapitału społecznego". Zainteresowanym tymi teoriami polecam między innymi publikacje Krystyny Slany i Anny Kwak. Z punktu widzenia problematyki niniejszego opracowania na uwagę zasługują dwie z nich, a mianowicie teoria drugiego przejścia demograficznego oraz teorie feministyczne.

Teoria drugiego przejścia demograficznego

Twórcami koncepcji drugiego przejścia demograficznego są Ron Lesthaeghe i Dirk van de Kaa. Teoria ta skupia się na zmianach modelu rodziny wywołanych zasadniczymi zmianami wzorców płodności i małżeńskości. Van de Kaa, kładzie nacisk na głębokie procesy kulturowe, które wyjaśniają przemiany małżeństwa i rodziny. Zwolennicy tej teorii uważają, że Europa wkroczyła w nową fazę swego rozwoju demograficznego i lata 60. XX wieku to początek „drugiego przejścia demograficznego".

Istotę przeobrażeń demograficznych w sferze zmiany modelu rodziny, w drugiej połowie XX wieku w krajach europejskich i innych krajach wysokorozwiniętych van de Kaa zawarł w czterech punktach [za: Kotowska, 2002].

1. Zmniejszenie znaczenia małżeństwa jako formy współżycia ludzi na rzecz kohabitacji.

2. Przejście od modelu rodziny „dziecko z rodzicami" (*the king-child with parents*) do modelu „rodzice z dzieckiem" (*the king-pair with a child*).
3. Przejście od zapobiegawczej antykoncepcji do świadomej prokreacji.
4. Przejście od homogenicznych typów rodzin i gospodarstw domowych do form różnorodnych.

Jak podkreśla Krystyna Slany [2002: 67], cechą charakterystyczną dla teorii drugiego przejścia demograficznego jest rewolucja w sferze małżeństwa i rodziny. Ludzie zaczęli koncentrować się na sobie, na samorealizacji, karierze zawodowej, konsumpcjonizmie, a coraz mniej na obowiązkach, kiedyś uważanych za oczywistą powinność. Koncepcja drugiego przejścia demograficznego opisuje zmiany procesów demograficznych, głównie w sferze budowania rodziny, wyrażające się przede wszystkim malejącą liczbą urodzeń, opóźnieniem zawierania związków małżeńskich, zmianą form związków partnerskich oraz pojawieniem się nowych, alternatywnych form życia małżeńsko-rodzinnego. W społeczeństwach tradycyjnych dominował rodzinny sposób produkcji; nowoczesne społeczeństwa z kolei charakteryzuje pozarodzinny sposób produkcji. Rodzina w trakcie przejścia demograficznego zaczęła tracić monopolistyczną pozycję w wypełnianiu wszelkich funkcji usługowych i opiekuńczych wobec swych członków, w organizowaniu im pracy i zapewnianiu środków utrzymania. Rozpoczął się proces nuklearyzacji rodziny, który oznacza również eliminację lub redukcję wielu tradycyjnie przypisanych rodzinie funkcji, na przykład produkcyjnych czy opiekuńczych.

„Pierwsze przejście demograficzne" było przejściem altruistycznym, wówczas cała uwaga była skupiona na rodzinie i tworzeniu godnych warunków jej rozwoju. Teoria „pierwszego przejścia demograficznego" opisywała zmiany procesów reprodukcji – przejście od tzw. reprodukcji rozrzutnej, w której była wysoka dzietność i wysoka umieralność, do reprodukcji, w której jest niska dzietność i niska umieralność. Najpierw zaczęła spadać umieralność, a potem do niej dostosowała się dzietność.

Tradycyjny system rodziny został rozbity przez zmianę porządku społecznego. Rodzinę tradycyjną wyparła nowoczesna rodzina miejsko-przemysłowa, którą określa się jako rodzinę nuklearną. Zmianie uległ trady-

cyjny układ zależności, podział pracy, hierarchia członków rodziny [Slany, 2003: 28]. Jak wskazuje Marek Okólski [1990: 236-238], zmiany modelu rodziny stanowią jeden z podstawowych motywów ograniczania rozrodczości w procesie przejścia demograficznego. Siłą napędową przemian, jakim podlegają w skali masowej formy życia rodzinnego, są procesy przebiegające w strukturach ponadrodzinnych, które są efektem procesów ekonomiczno-społecznych. **Zjawisko nuklearyzacji rodziny można uznać za tendencję do wczesnego usamodzielniania się generacji potomnych i zakładania przez nich własnych, odrębnych, gospodarstw domowych.**

Jednak w świetle procesów przekształcających społeczeństwo tradycyjne w nowoczesne, nuklearyzacja oznacza w istocie rozpad złożonego systemu powiązań i zależności, stanowiącego podstawę tradycyjnej rodziny rozszerzonej.

Drugie przejście demograficzne van de Kaa określa jako „przejście indywidualistyczne", bo wiąże się z tym, że jednostki koncentrują się na sobie, na własnej karierze oraz indywidualnym rozwoju. Znamienne cechy drugiego przejścia demograficznego, to: spadek płodności, opóźnianie zawierania małżeństw i prokreacji, zmiany modelu rodziny i wynikające stąd zmiany struktur gospodarstw domowych, przy czym wszystkie te zmiany następują w dość krótkim okresie i ulegają szybkiej dyfuzji.

Aspiracje edukacyjne i zawodowe stały się normą w społeczeństwie nowoczesnym i nie dadzą się pogodzić z instytucjonalnym charakterem rodziny. W społeczeństwie ponowoczesnym dokonano przewartościowania poglądów na wymierne i niewymierne korzyści i koszty związane z posiadaniem dzieci. Społeczną akceptację otrzymał model rodziny małodzietnej.

Przejście demograficzne w Polsce, rozpoczęło się w drugiej połowie XIX wieku, z liczymi odstępstwami od tendencji dominującej procesu pierwszego przejścia. Pod wpływem warunków ekonomicznych i kulturowych, istotnym zmianom uległa liczba dzieci w rodzinie. Świadome ograniczenie dzietności stanowiło cechę wyróżniającą „transformacji demograficznej", która była procesem przejścia od płodności naturalnej (do lat 70. XIX wieku) do regulacji urodzeń. Upowszechnienie i wzrost poziomu

wykształcenia kobiet, a także ich aktywizacja zawodowa stanowiły ważny czynnik świadomego ograniczania dzietności. Charakterystyczne dla lat 50. i 60. XX wieku procesy industrializacji i urbanizacji, których wynikiem były migracje wewnętrzne, spowodowały przejście tysięcy młodych ludzi ze wsi do ośrodków miejskich. Pociągało to za sobą zmiany postaw prokreacyjnych oraz akceptację miejskiego modelu rodziny o mniejszej liczbie dzieci. W latach 80. wystąpiła pewna modyfikacja dzietności. Wzrosła liczba rodzin z trojgiem i czworgiem dzieci. Zmiany demograficzne dotyczące przyrostu i ruchu naturalnego, obserwowane w Polsce w latach 80. i 90. charakteryzują się wyraźnym zmniejszeniem dynamiki demograficznej. Wynika to głównie ze spadku płodności i wskaźnika zawieranych małżeństw [Jóźwiak, Kowalska, 1998: 5, 7].

Demograficznym następstwem przekształceń systemowych było zjawisko osłabienia skłonności do zawierania małżeństw oraz zmniejszenie ich znaczenia jako mikrostruktury społecznej, gwarantującej bezpieczeństwo ekonomiczne i socjalne. Doprowadziło to do utrwalenia się zmian wzorów prokreacyjnych i matrymonialnych ludności Polski. Okres transformacji ustrojowej w Polsce przyniósł kolejne zmiany w dzietności polskich rodzin. Od początku lat 90. obserwuje się stałą tendencję spadku ogólnej liczby urodzeń oraz urodzeń pierwszej i drugiej kolejności.

Niewątpliwie transformacja systemowa w Polsce była katalizatorem drugiego przejścia demograficznego. Podobnie zmiany te zachodziły w innych krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Cechą charakterystyczną obecnej sytuacji jest duża konkurencyjność pomiędzy urodzeniem dziecka a realizacją szerokiego wachlarza innych możliwości życiowych [za: Przybysz, 2005].

Prokreacja w ujęciu teorii feministycznych

Krąg myśli feministycznej skupia uwagę na przeciwieństwie płci. Płeć jest obiektywnym faktem biologicznym, ale podlega również interpretacji kulturowej. Istnieją określone idee, poglądy na temat męskości i kobiecości, jak również określone reguły męskiego czy kobiecego postępowania, zamknięte w rolach społecznych mężczyzny i kobiety. Biologiczna różnica płci implikuje odmienne, kulturowo zdefiniowane i wymagane spo-

soby myślenia i działania, czyli wzory męskości i kobiecości. Dokonuje się przekształcenie w różnicę społeczną *gender* rodzaju męskiego i żeńskiego [Sztompka, 2004: 348].

Przeglądu historii feminizmu oraz jego głównych celów dokonała w sposób publicystyczny Joanna Podgórska [2000], za którą warto przytoczyć ważniejsze fakty charakteryzujące wysiłki podejmowane przez kobiety w celu zdobycia równych praw oraz możliwości decyzji prokreacyjnych.

Mara Ward, która w XVII wieku założyła szkołę dla kobiet, została z nakazu Stolicy Apostolskiej aresztowana i oskarżona o herezję. Spędziła w więzieniu cztery lata. W wydanym ponad 200 lat temu Kodeksie Napoleona czytamy, że „osobami, którym nie przysługują prawa sądowe są: nieletni, zamężne kobiety, kryminaliści i debile". Szwajcarki uzyskały prawa wyborcze dopiero w 1971 roku. To tylko kilka faktów z długiej listy.

Tak dziś oczywiste i naturalne przywileje, jak prawo wyborcze czy prawo do edukacji zawdzięczają kobiety działalności XIX- i XX-wiecznych sufrażystek, określanej dziś jako feminizm pierwszej fali. Jego apogeum był marsz emancypantek na angielski parlament. Kobiety przez sześć godzin walczyły wtedy z policją. Dwie zginęły, kilkadziesiąt zostało rannych. Sufrażystki ogłaszały strajki, głodówki, podpalały urzędy publiczne. U nas nie było tak dramatycznych epizodów. Polki w tym czasie haftowały sztandary, darły szarpie i chodziły na msze za ojczyznę. Nie znaczy to jednak, że nie było feministek. Były: Maria Konopnicka, która odeszła od męża i sama wychowywała i utrzymywała szóstkę dzieci, Eliza Orzeszkowa, która w *Kilku słowach o kobiecie* postulowała dostęp do edukacji i rynku pracy. Były nawet stowarzyszenia feministyczne, takie jak Entuzjastki skupione wokół Narcyzy Żmichowskiej czy Związek Równouprawnienia Kobiet Polskich Pauliny Kuczalskiej, nazywanej u nas papieżem feminizmu.

O Paulinie Kuczalskiej i dziesiątkach innych działaczek nikt dziś nie pamięta. Współczesne feministki próbują odgrzebywać historię swoich patronek, a odnalazły je nawet w XV wieku, w postaci Nawojki, córki rektora szkoły w Wielkopolsce, która przebrana za mężczyznę studiowała w Akademii Krakowskiej.

Polki uzyskały prawa wyborcze wcześnie, bo już w 1918 roku. Powszechnie uważa się, że nie musiały o nie walczyć, dostały je w prezencie razem z niepodległością.

Także zapis, że gwałt w małżeństwie jest przestępstwem, o co walczyły feministki na Zachodzie, funkcjonował w polskim prawie już przed wojną. Problem w tym, że wiele Polek do dziś nie zdaje sobie z tego sprawy.

Druga fala feminizmu ominęła Polskę. Natomiast na Zachodzie w latach 60. i 70. XX wieku dokonała się prawdziwa rewolucja: mentalna, polityczna, seksualna. Trudno właściwie wskazać punkt, od którego się zaczęła. Na pewno przełomem była wydana w 1965 r. *Mistyka kobiecości* Betty Friedan, książka analizująca ankietę przeprowadzoną wśród amerykańskich kobiet, z której wynikało, że różowy stereotyp szczęśliwej amerykańskiej rodziny to mit, a kobiety czują się zepchnięte na margines życia. Potem był 1968 rok i wybory Miss Ameryki, zakłócone przez feministki, które wywiesiły z galerii transparent z napisem „Women's Liberation". Wyprowadzone przez policję dołączyły do grupy oczekujących na zewnątrz kobiet, by do wielkiego kosza wrzucać kolejno: pasy wyszczuplające, sztuczne rzęsy, lokówki, egzemplarze „Playboya", buty na szpilkach, wreszcie staniki. Do spalenia tego całego kramu nie doszło, bo władze nie zezwoliły na rozpalenie ognia. Ale legenda palaczek biustonoszy przetrwała do dziś. Z tamtego czasu pochodzą hasła: Kobieta jest Murzynem świata (pamiętne z piosenki Johna Lennona), prywatne jest polityczne, weźcie połowę odpowiedzialności (za dom i oddajcie nam pół świata).

Pierwszą ważną datą dla polskich feministek jest rok 1986, gdy zorganizowały Kino Kobiet – przegląd kilkudziesięciu filmów reżyserowanych przez kobiety z całego świata. Ale dopiero debata o dopuszczalności przerywania ciąży na dobre obudziła uśpiony polski feminizm. Aleksandra Solik, działaczka Stowarzyszenia Kobiet na rzecz Równego Statusu Płci, wspomina, że do tamtej pory nawet wyraźne z dzisiejszej perspektywy przejawy dyskryminacji uważała za irytujący, ale niegroźny folklor. W 1989 roku zarejestrowano Polskie Stowarzyszenie Feministyczne (PSF), które zorganizowało seminarium w Mądralinie. Mówiono o aborcji, o społecznym przyzwo-

leniu na przemoc wobec kobiet, o totalitarnym charakterze oddziałów położniczych, niesprawiedliwym podziale obowiązków w rodzinie. Polki przerabiały lekcję, którą ich zachodnie koleżanki miały już dawno za sobą z dwudziestoparoletnim opóźnieniem.

PSF rozpadło się z powodu wewnętrznych konfliktów, ale jego działaczki w większości są aktywne, pracują w feministycznych fundacjach, centrach, stowarzyszeniach.

Nie ma jednej definicji feminizmu, bo już od dawna nie ma jednego feminizmu. Słowniki wymieniają feminizm liberalny, socjalistyczny, marksistowski, anarchistyczny, czarny, lesbijski, transcendentalny i ekologiczny itd.

W Polsce przyjęto minimum programowe, które można by streścić w dwóch punktach:

1) pozycja kobiet jest w Polsce gorsza niż sytuacja mężczyzn,

2) należy tę sytuację zmienić.

Jednym z feministycznych postulatów jest wprowadzenie zasady parytetu, który miałby wyrównywać szanse mężczyzn i kobiet. Proponowano na przykład, by na listach wyborczych partii politycznych 30%. miejsc zagwarantować dla kobiet. Na głosy sprzeciwu, że wówczas w ławach parlamentarnych zasiądą osoby niekompetentne, promowane tylko z tego powodu, że są kobietami, feministki odpowiadają: Trudno, zastąpią niekompetentnych mężczyzn. W wielu demokracjach zachodnich wprowadzono różne formy akcji afirmacyjnej ułatwiającej kobietom start do kariery.

U nas nie udało się nawet przeprowadzić poważnej dyskusji na ten temat. Kobiety są dyskryminowane przede wszystkim na rynku pracy. A te, które robią zawodową karierę, w pewnym momencie uderzają o „szklany sufit", który pozwala na awans tylko do pewnego stanowiska. Bywa, że pracodawcy zmuszają je do przeprowadzania testów ciążowych. Dalej feministki wymieniają odebranie kobietom prawa do aborcji, zlikwidowanie dopłat do antykoncepcji, fakt, że ofiary gwałtów nie są należycie chronione.

Nie bez znaczenia jest jeszcze jeden stereotyp: feministki lesbijki. Jedno z radykalnych haseł w Ameryce lat 70. XX wieku brzmiało: „Feminizm jest teorią, a lesbianizm praktyką". Nie u wszystkich wywołało ono entuzjazm, doprowadziło bowiem do podziału w ruchu feministycznym. W polskim feminizmie nurt ten jest zbyt wątły, by stać się przyczyną konfliktów. Honorową lesbijką ogłosiła się Izabela Filipiak, licząc, że za nią pójdą inne, ale nie poszły. Tematyka lesbijska pojawia się czasem na łamach feministycznych pism i zinów, niektóre organizacje tworzą grupy wsparcia dla lesbijek. Jednak Bożena Umińska, filozof, twierdzi, że z obawy przed poruszaniem tematu seksualności, także homoseksualnej, polski feminizm woli nie mieć żadnej orientacji.

U nas feminizm ma jeszcze zbyt podstawowe rzeczy do załatwienia. Sprawy antykoncepcji, edukacji seksualnej, przemocy domowej, sytuacji kobiet na rynku pracy czy ich obecności w życiu publicznym ciągle funkcjonują u nas w sposób jednoznacznie nieokreślony. Ich podejmowanie z oporami zyskuje aprobatę społeczną. Ale powoli przekonują się do feminizmu także mężczyźni. Nawet ci, którzy niechętnie widzieliby go w przypadku swoich żon, są skłonni zaakceptować feminizm, gdy chodzi o córki, bo w końcu chcą dla nich lepszego życia i łatwiejszego startu. W polskiej rzeczywistości jednak trudniej być kobietą [za: Podgórska: 2000].

Feminizm miał niewątpliwie ogromny wpływ na zmiany, jakie się dokonały w tradycyjnie przyjętych przez społeczeństwo modelach małżeństwa i rodziny, a przede wszystkim wpłynął na sferę kształtowania się tożsamości kobiet. Manuel Castells szczególne znaczenie przypisuje rozwojowi ruchów feministycznych w osłabieniu i zachwianiu rodziną patriarchalną. W krajach industrialnych większość kobiet traktuje siebie jako równe mężczyznom, mające prawo do kontroli nad własnym ciałem i życiem. Stanowi to najważniejszą rewolucję, ponieważ sięga samych korzeni społeczeństwa i rdzenia tego, kim jesteśmy. I to jest nieodwracalne. Procesem, który sumuje i koncentruje tę przemianę, jest unieważnienie patriarchalnej rodziny. Castells zaznacza, że dopiero wyartykułowanie interesów grupowych kobiet przez ruchy feministyczne powoduje, że indywidualnie odczuwana niesprawiedliwość przekształca się w grupowe żądanie zmiany relacji między płciami, nie tylko w rodzinie [zob. Warzywoda-Kruszyńska, 2004: 15 i n.].

Część feministek przekonuje, że patriarchalizm jest źródłem wszelkich nieszczęść i porażek kobiet. Patriarchat należy usunąć ze świadomości społecznej, odejść od tradycyjnego postrzegania ról społecznych kobiety i mężczyzny. Tradycyjne definicje męskości i kobiecości zbudowane były bowiem

na zasadzie opozycji, zbioru cech, predyspozycji. Zgodnie z tradycyjnym postrzeganiem roli kobiety, miała ona być zależna i poddańcza, wylewna emocjonalnie, wrażliwa i co najważniejsze jej aktywność powinna się skupiać głównie na rodzinie i prowadzeniu domu.

Generalnie feminizm uznał instytucję rodziny obwarowaną tradycjami za zniewalającą i opresyjną. Wzorzec małżeństwa, oparty na podporządkowaniu życia kobiety sprawom dzieci, męża i domu, upowszechniony w kręgu kultury europejskiej spotkał się z ostrą krytyką ze strony ruchu feministycznego. Zdaniem większości kierunków feministycznych, patriarchat zdewaluował społeczne znaczenie kobiet, dlatego też należy przywrócić jego rangę w sferze prokreacyjnej. Simone de Beauvoir, autorka książki *Druga płeć* podkreśla, że prokreacja i macierzyństwo ograniczają udział kobiet w świecie aktywności mężczyzn, czyli świecie kultury.

Adrienne Rich w książce *Zrodzone z kobiety* analizuje macierzyństwo w kategorii instytucji społecznej i osobistego doświadczenia kobiety. Pojęcie instytucji macierzyństwa odnosi do jego społecznej funkcji, która sprowadza się do utrwalenia gatunku ludzkiego i jest wytworem porządku patriarchalnego. Twierdzi ona, że macierzyństwo biologiczne w takim kształcie, w jakim zostało zinstytucjonalizowane przez patriarchat powinno być tym, z czego kobiety muszą się wyzwolić. To mężczyźni przekonali kobiety, że dopóki nie zostaną matkami, dopóty nie będą prawdziwymi kobietami. Patriarchat narzucał większości kobiet myślenie, że macierzyństwo jest ich jedyną i wyłączną pracą. Bezdyskusyjnie takie postrzeganie roli kobiety należy uznać za restrykcyjne; zakazuje kobietom wstępu na teren publicznej sfery kultury, sprzeciwia się posiadaniu prawa do własności i zaspokajania własnych potrzeb. Jeśli kobiety uzyskają kontrolę nad ciążą, rodzeniem oraz wychowaniem dzieci, to zdecydowanie więcej matek będzie czerpało doświadczenie ze swojego macierzyństwa biologicznego, będąc w zgodzie z własnymi przekonaniami [Rich, 2000: 31].

W społeczeństwach, w których dominuje porządek patriarchalny nawet macierzyństwo – przynależne naturalnie kobiecie – jest zdefiniowane, określone, kontrolowane oraz obdarzone treścią prawną przez mężczyzn. Wobec tego, to nie fakt posiadania przez kobietę zdolności do rodzenia dzieci czyni ją nieszczęśliwą, ale sam sposób wykorzystania tego faktu przez

patriarchat, czyli system męskiej dominacji. Utrwalony przez tradycję patriarchatu system wartości, wpaja kobietom w procesie socjalizacji „przesąd o męskiej dominacji" i nakłania do uległości. Reprodukcja biologiczna jest pojmowana jako najważniejsze powołanie kobiet, stąd macierzyństwo w służbie patriarchatu staje się najwyżej cenionym sposobem na istnienie kobiety w świecie [Budrowska, 2000: 57 i 65].

Różne nurty feminizmu przyjmują nieco odmienne punkty widzenia w kwestii macierzyństwa i roli kobiety w rodzinie. Feminizm radykalny głosi, że życie społeczne polega przede wszystkim na zmuszaniu jednych do podporządkowania się drugim i do świadczenia rozmaitych usług na rzecz panujących [Ślęczka, 1999: 302]. Początkowo radykalne feministki opowiadały się za zniesieniem małżeństwa. Według Bonnie Krops małżeństwo to ucieczka przed poniżeniem i udręką pracy w warunkach dyskryminacji. Dyskryminacja ekonomiczna kobiety pracującej zarobkowo przyczynia się w wielkim stopniu do tego, ze szuka ona w małżeństwie wyzwolenia od marnie opłacanej harówki. Jak podkreśla Ślęczka [1999: 311], rodzenie w odróżnieniu od „bycia seksem" było akceptowane jako podstawowy składnik definicyjny „bycia kobietą" przez wiele feministek. Ale w ujęciu mężczyzn definicja kobiecości brzmiała inaczej: „kobiety służą do rodzenia". Radykalny feminizm głosi, że macierzyństwo, które zarezerwowane jest przez naturę wyłącznie dla kobiet, mężczyźni uczynili narzędziem panowania nad nimi.

Różnorodne są poglądy radykalnego feminizmu w kwestii reprodukcji. Radykalny libertariański feminizm głosi pogląd, że macierzyństwo wyczerpuje kobietę fizycznie i psychicznie. Opowiada się za swobodą decydowania kobiety, co do wyboru środków i metod kontroli urodzeń, zezwala na przerwanie ciąży, sugeruje korzystanie z nowych metod, które umożliwią kobiecie bycie matką, wtedy, gdy ona tego zapragnie. Feministki radykalne, kulturowe, twierdzą natomiast, że macierzyństwo stanowi o podstawowej sile kobiety. To kobiety bowiem decydują o trwaniu gatunku ludzkiego [Putnam Tong, 2002: 11]. Feministki z nurtu radykalno-libertariańskiego głosiły pogląd, że kobiety powinny całkowicie zastąpić naturalny sposób reprodukcji, sztucznym. Odmienne opinie wyznawały feministki radykalno-kulturowe, dając pierwszeństwo naturalnej reprodukcji,

Interesujące wydaje się podejście radykalno-libertariańskich feministek do kwestii biologicznego macierzyństwa. Ann Oakley twierdzi, że macierzyństwo biologiczne jest mitem, który się opiera na potrójnej wierze, że wszystkie kobiety mają potrzebę bycia matką, że wszystkie matki potrzebują swoich dzieci, i każde dziecko potrzebuje swojej matki. Pierwsze, najistotniejsze twierdzenie według. Oakley czerpie swoją wiarygodność z procesu socjalizacji małych dziewczynek. Rodzice dają swoim córkom do zabawy lalki, a kościoły, szkoły i media podkreślają cud macierzyństwa biologicznego. Dziewczynkom wpaja się potrzebę zostania matką, tłumacząc, że tylko w ten sposób będą mogły zyskać poczucie własnej wartości. Oakley zaprzecza, jakoby istniało coś takiego, jak instynkt macierzyński. Uważa, że normalne kobiety nie doświadczają pragnienia, aby posiadać biologiczne dziecko. Konkludując, macierzyństwo biologiczne jest konstrukcją kulturową, mitem; kobiety byłyby bardziej szczęśliwe, gdyby w ogóle nie miały dzieci, niż niechętnie decydowały się na dziecko, nie chcąc, aby je oskarżano o samolubność lub nawet nienormalność [za Putnam Tong, 2002: 109-110].

Przedstawicielki radykalnego feminizmu bardzo ostro sprzeciwiają się instytucjonalnemu aspektowi macierzyństwa, które uważają za pułapkę służącą do zatrzymania kobiet w domu, aby wyeliminować je z tych form aktywności społecznej, które mogłoby zapewnić im prestiż społeczny, władzę i niezależność ekonomiczną od mężczyzn. Macierzyństwo daje kobiecie nie tylko radość, ale czasami nawet cierpienie. Kobiety poświęcają się dla swoich dzieci, ale rola matki nie jest wystarczająco wysoko w społeczeństwie uplasowana.

Według feminizmu kulturowego, macierzyństwo to nie tylko źródło społecznego zniewolenia, jak mylnie sądziły początkujące feministki. Macierzyństwo to również źródło specyficznych, wyłącznie kobiecych przeżyć i doświadczeń. Kobiety nie tylko dotąd rodziły dzieci, dlatego, że musiały, ale w macierzyństwie często znajdowały upodobanie i źródło satysfakcji. Bycie matką nie jest wyłącznie efektem presji zewnętrznej, bo kobieta jest z natury bliższa pełnieniu tej roli, jest do niej psychicznie przywiązana. Feminizm kulturowy podkreśla, że macierzyństwo jest czymś danym tylko kobiecie. Niezależnie od odmienności systemu społecznego i kulturowego ta cecha stała się składową definicji kobiecości [Ślęczka,1999: 415-416].

Feminizm liberalny chce uwolnić kobiety od niesprawiedliwych ról płciowych, które są używane jako usprawiedliwienie tego, że kobietom przydziela się gorsze miejsce lub w ogóle go się nie daje, przykładowo na forum publicznym, na rynku pracy, w uczelniach wyższych. Patriarchalne społeczeństwo jednakowo traktuje pojęcia płci biologicznej – *sex* i kulturowej – *gender*, sugerując jednocześnie, że dla kobiet są właściwe miejsca pracy, zgodne z ich osobowością [Putnam Tong, 2002: 47].

Przedstawicielki feminizmu liberalnego przede wszystkim walczą ze stereotypem, głoszącym, że każda kobieta jest z natury matką, a macierzyństwo jest jej największym pragnieniem i jedynym źródłem spełnienia. Czołowa przedstawicielka liberalnego feminizmu – Betty Friedan, nie wymaga od kobiet, aby poświęcały małżeństwo i macierzyństwo dla kariery zawodowej: *To, że będziecie miały własną tożsamość, równość, a nawet siłę polityczną, nie znaczy, że przestaniecie odczuwać potrzebą kochania i bycia kochaną, potrzebę mężczyzny lub też, przestaniecie zajmować się własnymi dziećmi* [za Putnam Tong, 2002: 40].

Friedan stawiała pytanie feministkom, czy kobiety powinny i czy mogą sprostać dwóm standardom doskonałości? Jeden z nich panuje w miejscu pracy, a ustanowiony jest przez tradycyjnych żonatych mężczyzn, których żony zajmują się ich potrzebami poza pracą, drugi z kolei dotyczy domu, a wprowadzony jest przez tradycyjne kobiety, które swą siłę czerpią z idealnego wzorca matki i żony.

Generalnie różne teorie feministyczne skupiają swoją uwagę na krytykowaniu środowiska społecznego, edukacyjnego i zawodowego, które podtrzymuje nierówności płci. Najważniejsze dla wielu nurtów feminizmu jest propagowanie dostępu do skutecznych środków antykoncepcyjnych oraz prawa do aborcji. Tak też postrzegany jest feminizm w Polsce. Według niektórych obserwatorów polskie feministki zainteresowane są przede wszystkim nieograniczonym prawem do aborcji i kwotowym zagwarantowaniem kobiecej reprezentacji w ciałach przedstawicielskich, aniżeli realnym udziałem kobiet w życiu ekonomicznym i społecznym [Wildstein, 2005]. Feminizm w Polsce jest nadal postrzegany wyłącznie jako walka o równouprawnienie kobiet.

Przemiany kulturowe, rozwój ruchu feministycznego sprawiły, że kobiety gorzej są przygotowane do macierzyństwa. Dla współczesnej kobiety – bez względu na to, czy decyduje się ona na dziecko, czy nie – kwestia macierzyństwa nie jest już postrzegana przez nią jako obowiązek wobec społeczeństwa czy narodu, ale jako sprawa czysto indywidualna. Życiowe plany zwykle wyglądają następująco: najpierw studia, edukacja, potem praca i kariera zawodowa, ewentualnie podróże, dopiero później dziecko. Postulatem współczesnego feminizmu w kwestii macierzyństwa jest również odciążenie matek od ideologicznej i praktycznej odpowiedzialności za dziecko przez cały czas. Propagowanie modelu partnerskiego w związku ma rozłożyć odpowiedzialność na oboje rodziców, głównie przez upowszechnienie urlopu wychowawczego ojców.

Homoseksualne małżeństwa i związki partnerskie a prokreacja

Dyskurs publiczny wokół homoseksualizmu

Homoseksualizm na pewno ma różne oblicza i różne przyczyny. Gdyby bowiem istniała tylko jedna, już dawno by ją odkryto. Ważnym czynnikiem są tutaj hormony działające w okresie płodowym, gdy kształtuje się ośrodek orientacji seksualnej w mózgu. Naukowcy wskazują na kluczowe tygodnie (pierwsze osiem) życia zarodkowego. Na przykład pod wpływem zwiększonych dawek żeńskich hormonów męskie płody mogą później stać się homoseksualne. I na odwrót, męskie hormony mogą prowadzić do pojawienia się skłonności lesbijskich u kobiet. Wykazały to między innymi badania kobiet, które będąc w ciąży przyjmowały hormony płciowe. Wywarło to wyraźny wpływ na orientację seksualną ich dzieci.

Gospodarkę hormonalną u kobiet w ciąży może zaburzyć również silny stres. Zapewne stało się tak w Holandii pod koniec drugiej wojny światowej, gdy panował tam głód. Wydaje się, że z tego powodu urodziło się wtedy około dwa razy więcej osób o orientacji homoseksualnej niż w innych okresach. Może właśnie dlatego Holandia jest najbardziej liberalna wobec homoseksualistów?

Za homoseksualizm w wielu wypadkach odpowiada czynnik genetyczny. U kobiet cecha ta może być skutkiem między innymi mutacji powodującej wrodzony przerost nadnerczy. Prowadzi ona do zaburzeń gospodarki hormonalnej i zwiększa prawdopodobieństwo wystąpienia homoseksualizmu. Być może ostateczne wyjaśnienie biologicznego podłoża przybliży rozwią-

zanie ewolucyjnego sensu jego występowania. Na razie nie mamy bowiem jednego, przekonującego wyjaśnienia tego zjawiska [Rotkiewicz, 2004].

W ludzkiej populacji występuje ok. 2-4% gejów i 1-2% lesbijek. To nie dużo, ale ta niewielka liczba stanowi z ewolucyjnego punktu widzenia nie lada problem. Zgodnie z darwinizmem (wbrew obiegowym opiniom – jedną z najlepiej udokumentowanych i przekonujących teorii biologicznych) dobór naturalny premiuje wyłącznie te osobniki, które zdolne są powielić swoje geny. Najlepszym tego sposobem jest spłodzenie potomstwa. Zatem osobniki obniżające własną reproduktywność powinny zostać wyrugowane z ewolucyjnego obiegu.

Homoseksualizm niewątpliwie wyklucza posiadanie dzieci, nie licząc związków kamuflujących, gdy homoseksualiści wiążą się z przedstawicielami przeciwnej płci z obawy przed społecznym ostracyzmem. Jak wytłumaczyć obecność gejów i lesbijek w ludzkiej populacji? Musi istnieć mechanizm, który tego typu skłonnościom pozwala przechodzić z pokolenia na pokolenie [tamże].

„Legalizacja związków homoseksualnych w wielu krajach, stopniowa liberalizacja stanowiska opinii społecznej wobec osób nieheteroseksualnych jest procesem długofalowym, na który ma wpływ wiele czynników tak zewnętrznych, jak i wewnętrznych, związanych między innymi z rodzeniem się świadomości tej grupy oraz jej kultury. Niebagatelny wpływ na instytucjonalizację problemu wywarły ruchy gejowskie i lesbijskie" [Slany, 2005: 30-31].

Nowy Jork, 1969 rok. Prawo nakazuje: mężczyźnie nie wolno tańczyć publicznie z innym mężczyzną, homoseksualiście nie wolno sprzedać alkoholu, każda kobieta i każdy mężczyzna powinien mieć na sobie co najmniej trzy sztuki garderoby odpowiadającej danej płci... W czerwcu 1969 roku mafijny nowojorski klub Stonewall Inn na Christopher Street na Manhattanie był świadkiem trzydniowej walki gejów z policją, która zamierzała rozbić gejowską imprezę i zamknąć lokal. Po raz pierwszy amerykańscy geje zwierają szeregi, stawiają opór policji. To wydarzenie staje się pretekstem do corocznych demonstracji najpierw w Stanach, a po kilku latach w różnych miejscach świata.

W Niemczech Dni Ulicy Krzysztofa obchodzi się od 1978 roku. Na Niemcach związek dwóch mężczyzn nigdy nie robił wielkiego wrażenia. W kulturze germańskiej przyjaźń męska to najwyższa forma związków międzyludzkich. Zdrada przyjaźni uznawana była i jest za największe przestępstwo. Tak jest od czasów Nibelungów. Homoseksualizm był długo tolerowany w wojsku niemieckim, szczególnie w powstających po pierwszej wojnie ochotniczych Freikorpsach.

Hitlerowcy wysyłali gejów do obozów koncentracyjnych, za to kadra robiła, co chciała. Szef SA Röhm był homoseksualistą i otaczał się żołnierzami o homoseksualnej skłonności. W Oświęcimiu młodsi więźniowie byli wykorzystywani przez dozór [*Homopolis*, „Polityka" nr 30 z 24.08.1999].

Od lat 60. XX wieku aktywne ruchy gejowskie i lesbijskie reprezentują zbiorowość osób homoseksualnych i dążą do zdobycia praw dla tej mniejszości, w tym prawa do życia zgodnie z własnym wyborem. Jeffrey Weeks, Brion Heaphy i Catherine Donovan [2001] piszą o pojawieniu się idei „seksualnego obywatelstwa", która oznacza łączenie się sfery prywatnej ze sferą publiczną, w których manifestowanie orientacji erotycznej, własnych wyborów życiowych, dokonanie samoidentyfikacji seksualnej nie jest napiętnowane. W tej perspektywie doświadczanie i postrzeganie inności nie będzie oznaczało odrzucenia, gettoizacji i marginalizacji. Świadomość własnej tożsamości płciowej jest stopniowo coraz bardziej manifestowana na zewnątrz, prowadząc do ujawnienia się ważnego społecznie procesu, jakim jest tworzenie „własnych" grup, z ważnymi dla nich strukturami i funkcjami.

Konsekwencją tego procesu jest rodzenie się kultury osób nieheteroseksualnych, określanej także jako kultura *queer* czy, niekiedy, kultura *kamp*. Uświadamianie sobie przez te osoby, że ich historia nie jest wyjątkowa, że nie jest jedyna, ale dotyczy wielu osób na całym świecie, jednoczy ludzi o orientacji nieheteroseksulanej i prowadzi do instytucjonalizacji ruchów i powstawania grup reprezentujących ich interesy. Pojawienie się osób o orientacji homoseksualnej i biseksualnej jest kształtowane przez ich historie „gendeowe", znacząco różne historie męskiej i kobiecej homoseksualności.

Dzięki tym procesom w latach 70. XX wieku na Zachodzie obserwuje się wyraźną konsolidację ruchów gejowskich, które legitymizują quasigejowską i quasilesbijską tożsamość. Fakt ten generuje uruchomienie jednej

z najostrzejszych krytyk i fal wrogości wobec osób homoseksualnych, co uwidacznia się między innymi w licznych pracach socjologów rodziny. Odżywa w dyskusjach temat relacji rodzina a dziecko nieheteroseksualne: „akceptować j, czy odrzucić, wyprzeć się go, czy tolerować". Wiele instytucji społecznych wyklucza tych ludzi – zajmowanie ważnych pozycji jest możliwe tylko dzięki utajnieniu własnej tożsamości płciowej.

W latach 80. język osób piszących na Zachodzie o homoseksualizmie zmienia się, co związane jest między innymi ze zorganizowanymi działaniami ruchów lesbijskich i gejowskich. Nowe prace akcentują już relacje emocjonalne, społeczne i ekonomiczne łączące osoby nieheteroseksualne, a badania ukazują wartości życia codziennego oraz przykładowo prawo do pełnego bycia obywatelem. Prawo do uznania tej grupy osób jest już wyrażane w „języku rodziny", co nie oznacza jednak powszechnej tolerancji i akceptacji. Określone kręgi społeczne występują ostro przeciwko ujawnianiu zjawiska homoseksualizmu, najczęściej argumentując, że jest to dewiacja o charakterze li tylko jednostkowym. Zalecane jest, a najczęściej nakazywane prawnie przez kręgi konserwatywne, utajnienie życia prywatnego i niewychodzenie na zewnątrz ze swoimi potrzebami i praktykami [Slany, 2005: 31-32].

Małżeństwo z homoseksualistą

Małżeństwa wyraźnie odróżniać będziemy od homoseksualnych związków partnerskich, czy wspólnot homoseksualnych, które w imię dziejowej i potocznej przyzwoitości nie powinny zawłaszczać pojęcia „małżeństwo", by nie zaciemniać istoty sprawy.

Geje uciekający w małżeństwo krzywdzą żony [Pietkiewicz, 2000; Warzywoda-Kruszyńska, Błaszczyk, 2005: 143 i n.]. Ma ono być „lekarstwem" na skłonność do homoseksualizmu. Z początku trwa, lecz po pierwszej zdradzie z mężczyzną często nie ma już powrotu do współżycia obrączkowego, pojawiają się zaburzenia emocjonalne – leki, nerwowość, przesadna pedanteria.

Wspaniały portret takiego mężo-geja, przy milczącej, o tragicznych oczach żonie, wykreowano w filmie *American Beauty*. Wiele żon przez całe życie małżeńskie nie wie, z kim poszły do ołtarza. Tłumaczą sobie, że oni są

przepracowani, że coś im dolega i że one są widać za mało atrakcyjne. I tak to białe małżeństwo się „wlecze".

> *Większość lesbijek, zwłaszcza z małych miejscowości, idzie w małżeństwo i czasem znajduje w nim bezpieczny azyl i radość macierzyństwa. Ale są także straszne noce. Znajome lesby opowiadały mi, że idą do łóżka po proszkach nasennych albo patrzą tępo w sufit nerwowo licząc, jak przed zaśnięciem, i czekając końca udręki. Lesbijki są często bardzo dobrymi żonami. Wyrzuty sumienia z powodu swej mniejszej wartości w łóżku kompensują wzorowym wypełnianiem obowiązków rodzinnych i mężowie, choć żona zimna, są zadowoleni* [Pietkiewicz, 2000].

Gdy zdarza się, że żony gejów odkrywają prawdę, przeżywają rzecz jasna szok. Ale rzadko kończy się to rozwodem. Dla wielu zdrada z mężczyzną nie jest groźna. Podobnie dla mężów lesbijek odkryty romans żony z kobietą jest czymś mało ważnym, przeciwnie: zabawnym. Rogi może przyprawić przecież tylko inny chłop. Niektóre z żon biorą się za leczenie swoich partnerów. Chcą ciągnąć małżonków do seksuologów, psychiatrów, terapeutów. Albo usuwają się na bok i przymykają oczy dla dobra dzieci i trwałości małżeństwa. Pagną pomóc, jak umieją. Starowiczowie opisują przypadek, kiedy bardzo kochająca swego męża kobieta, dowiedziawszy się o jego orientacji i o technikach życia seksulnego z partnerami, zaproponowała seks oralny i analny, mimo że nigdy tak z mężem dotąd nie współżyli. Tylko przez dwa lata małżeństwo było konsumowane, mąż pomagał sobie wyobraźnią, czym gejowie w przymusowym łóżku z żonami często się ratują. Jednak natury się nie przechytrzysz [za Pietkiewicz, 2000].

W pismach gejowskich raz po raz można się natknąć na anonsy: „żonaty poszukuje partnera, chętnie duchownego, wymagana stuprocentowa dyskrecja".

> *Trzeba wreszcie powiedzieć: lubię siebie i akceptuję takiego jakim się urodziłem. Powiedzieć rodzicom? Wtedy szok i gniew. Rodzice dali synowi 24 godziny na wyniesienie się z domu i z miasteczka, ponieważ wystąpił w telewizji ,oświadczając, że jest gejem i przez dwa lata żył z księdzem. Jeśli wyznanie uczyni lesbijka, reakcja jest łagodniejsza: fanaberie, mówią rodzice, wyjdzie za mąż i jej przejdą.*

Ochłonąwszy po wyznaniu rodzice zaczynają ciągać swe dzieci po lekarzach, żeby je wyleczyć. Ci zaś, jeśli są fachowi i uczciwi, mówią, że zdecydowanego homoseksualisty wyleczyć się nie da. Tak jak nie da się zmienić koloru oczu. To właściwość, nie choroba. Być może dziedziczna. Raz po raz ukazujące się doniesienia o znalezieniu genu homoseksualizmu nie zostały przez naukę definitywnie potwierdzone. Wiele do myślenia dają jednak badania bliźniąt jednojajowych, w których jeśli jedno z rodzeństwa było homoseksualistą, to w 75% było nim również drugie. U bliźniąt dwujajowych – działo się tak w 27% przypadków.

Badania dowodzą, że między czwartym a siódmym miesiącem życia płodowego w różnych ośrodkach mózgu kształtują się centra stanowiące o późniejszej seksualności człowieka. Dowiedziono, że można zmienić struktury mózgowe gryzoni przez zwiększenie ilości testosteronu w okresie prenatalnym u samic i – przez wykastrowanie zaraz po urodzeniu – samców. Zwierzęta te zaczynają przejawiać zachowania homoseksualne. Badania wykazały, że homoseksualialiści mają podobnie jak kobiety zdeterminowany mózg w ważnym okresie jego rozwoju: brak w nim androgenów.

Pochodzenie homoseksualizmu zostanie kiedyś z pewnością bliżej wyjaśnione. Mimo iż funkcjonowanie rodziny i pierwsze doświadczenia seksualne mogą mieć wpływ na ujawnianie się tych preferencji – geje mają np. zdumiewająco często nadopiekuńcze matki i pantoflarzy ojców, to jednak biologiczne podłoże tej orientacji wydaje się nie ulegać wątpliwości.

Wiadomość o homoseksualizmie dziecka jest dla rodziców zawsze wstrząsem. Ale wyrzucenie z domu, wyrzekanie się, wydziedziczenie zdarza się teraz nieporównywalnie rzadziej niż 15–20 lat temu, zwłaszcza w mieście i w rodzinach osób wykształconych. Homoseksualizm przestał być terenem strasznym, bo nieznanym. Wiele tu zrobiła telewizja, a zwłaszcza amerykańskie seriale, na przykład *Dynastia* [Pietkiewicz, 2000].

20% gejów i co trzecia lesbijka żyje w heteroseksualnych małżeństwach. W połowie z tych małżeństw rodzą się dzieci. Liczne badania na temat życia rodzinnego homoseksualistów wykazują niezbicie, że geje i lesbijki wywiązują sie ze swych funkcji ojcowskich i matczynych równie dobrze, jak hete-

roseksualiści. Badacze nie znaleźli żadnych dowodów, że dzieci gejów i lesbijek „zarażały się" orientacją od rodziców. W Stanach Zjednoczonych żyje 10 mln takich dzieci, i ani mniej, ani więcej wśród nich homoseksualistów niż wśród dzieci pozostałych.

Sublimujący się i ukrywający geje są skarbem dla rodziny. To często ukochani wujkowie, starzy kawalerowie, skorzy do opieki nad krewnymi, oddani, bezinteresowni, łatwo dający się naciągać i wykorzystywać. Często są to wspaniali wychowawcy, nauczyciele, harcmistrze. Wybierają zawody wymagające bliskości społecznej i często są w nich znakomici [zob. Pietkiewicz, 2000].

Partnerskie związki homoseksualne i *gayby boom*

Partnerzy seksualni pozostający w trwałych związkach zwykle od początku nazywają je „małżeństwami" Już w latach 60. XX wieku pisał Paul Johnson w książce *Szukanie Boga*: „Zdawaliśmy sobie sprawę, że prawne piętnowanie homoseksualizmu nie jest słuszne. Miał on pozostać wielkim moralnym złem, ale mężczyźni uprawiający go w ściśle wytyczonych granicach nie podlegaliby już karze. Okazało się, że byliśmy w wielkim błędzie. Zalegalizowanie tego procederu sprawiło, że wyrósł nam u boku potwór – pewny siebie, głośny, silny, groźny, mściwy, stawiający coraz bezczelniejsze żądania".

Oni już żądają czegoś, co dotąd było nie do wyobrażenia: prawa do adopcji dzieci!

Stosowanie pojęcia „rodzina" przez pary homoseksualne jest wyzwaniem dla tradycyjnie pojmowanej i definiowanej rodziny. Próbuje się poszerzyć tę definicję, a Plummer [1995], twierdzi, że nowe formy „rozpychają się", aby pokazać swe istnienie i dowieść, że nowe relacje są faktem społecznym. Rację ma Giddens, pisząc, iż ujawnienie się tych związków w późnej nowoczesności wiąże się głównie ze zmianą w sferze życia intymnego i zażyłości. Centralną sprawą w debacie publicznej – w wyniku działania ruchu osób nieheteroseksualnych – staje się nie tylko formalne uznanie tego rodzaju związków, ale i przyznanie praw do bycia rodzicami. Debata zawsze pojawia się, gdy sprawa jest złożona, ma swoją manifestację społeczną i nie sposób jej przemilczeć.

Życie wymyka się poza ramy formalnych ograniczeń i kulturowych sankcji – przykładem jest wyjście grup homoseksualnych poza założenie o hetero-

seksualności. *Families of choice* są postrzegane jako świadectwo nowego wzoru relacji intymnych i emocjonalnych, stworzonego przez głębokie wielowymiarowe zmiany społeczeństw zachodnich.

Grupy reprezentujące środowisko osób homoseksualnych zdają sobie sprawę, że używanie przez nie terminu „rodzina" w stosunku do własnych związków nie jest prostą asymilacją strategii respektowanych powszechnie w historii. Wielu badaczy zwraca uwagę, że użycie terminu „rodzina" dla formy tworzonej przez osoby homoseksualne jest przede wszystkim wynikiem ubóstwa języka. R.E. Goss pisze: „w rzeczywistości udziwniamy pojęcie rodziny i tworzymy rodzinę wynikającą z naszego świadomego wyboru. Rozszerzenie terminu rodzina na rodziny homoseksualne jest politycznie destruktywne wobec tradycyjnie etycznie określonych wartości rodziny". Dla wielu ludzi o orientacji homoseksualnej, jak podkreśla A. Sullivan chodzi jednak przede wszystkim o to, aby móc wziąć ślub stworzyć rodzinę w tradycyjny sposób i mieć równe prawa obywatelskie [za: Slany, 2005: 34-35].

Można pokusić się o stwierdzenie, że o ile używanie pojęcia „rodzina" w stosunku do dorosłych partnerów homoseksualnych ma raczej znaczenie metaforyczne, to w odniesieniu do par, które wychowują dzieci, takie ujęcie nie jest nieadekwatne, gdyż tego rodzaju komórka w zakresie realizowanych funkcji niewiele różni się od konwencjonalnej jednostki rodzinnej.

Rodzina w odniesieniu do par nieheteroseksualnych analizowana jest raczej jako pewien rodzaj praktyki społecznej aniżeli instytucja społeczna. Rodzina taka, jak podkreśla Morgan, oznacza konstruowaną dynamicznie jakość ludzkich interakcji. Takie podejście ważne jest dla zrozumienia życia tej grupy ludzi. Rodzina jest interpretowana jako subiektywny zbiór działań, których znaczenie jest nadawane przez ludzi partycypujących w tym działaniu, a nie określone przez sztywne normy i wartości kulturowe, zróżnicowane w zależności od płci biologicznej. Judith Butler podkreśla, że praktyki rodzinne są performatywne i dlatego rodziny tworzone są przez ich postanowienie. „Rodzina z wyboru" to przede wszystkim życie razem, a nie tylko „mieszkanie razem"; to konstruktywne tworzenie gender – rodzaju w znaczeniu społeczno-kulturowym, tj. własnej seksualności, aktywności zawodowej, społecznej, publicznej oraz innych form działań [za: Slany, 2005: 36].

Tu już następuje wielkie materii pomieszanie oraz całkowita neutralizacja aksjologiczna pojęć „małżeństwo" i „rodzina". Sama etymologia sprzeciwia się tej neutralizacji.

Co różni rodziny gejów i lesbijek od rodziny rozumianej w dotychczasowym sensie – brak więzów krwi, tradycyjnie pojmowanego pokrewieństwa i formalnych zobowiązań tak charakterystycznych dla małżeństwa. W takich związkach obowiązuje etyka przyjaźni – *friends as-family model* i nowy wzór zażyłości i zaangażowania. *Families of choice* dają osobom homoseksualnym emocjonalne i materialne wsparcie, potwierdzają ich tożsamość i wchodzenie w skład grupy. Tworzenie własnej sieci społecznej daje im poczucie przynależności do rodziny. Ważną cechą *familes of choice* jest doświadczanie w niej wzajemności, co pozwala przekraczać bariery izolacji, nie redukując zarazem indywidualnośc j [za: Slany, 2005: 37].

Związkom homoseksualnym do niedawna jeszcze odmawiało się prawa do adopcji, podnosząc najczęściej argument, że dziecko do określenia własnej tożsamości potrzebuje mężczyzny i kobiety, a w życiu społecznym powinny istnieć nieprzekraczalne granice, analogiczne jak w kwestii kazirodztwa czy pedofilii. Te same problemy mają samotni ojcowie i matki – odparowują geje i lesbijki. Nauczyli się radzić z nieprzychylnym prawem. Tysiące lesbijek poddaje się sztucznemu zapłodnieniu, żyjąc w stałych związkach z partnerkami lub z gejami. Zdarzają się bowiem i tacy, choć rzadko, którzy bardzo pragną dziecka. Wystarczy znaleźć macierzyńsko nastawioną lesbijkę. Dwaj milionerzy z Anglii, od 11 lat żyjący razem, wynajęli za ogromną sumę matkę zastępczą, która zapłodniona spermą jednego z nich urodziła bliźniaki Aspen i Saffron. W akcie urodzenia napisano: dwóch ojców, matka nieznana. „Mamy rodzinę i to jest najważniejsze" – powiedzieli ojcowie redakcji „The Mail".

Pary homoseksualne coraz częściej pragną mieć dziecko i wstępować w związki małżeńskie. Obrońcy tradycyjnych małżeństw zapowiadają, że nigdy się na to nie zgodzą. Obie strony powołują się na najwyższe wartości.

Czy grozi nam wojna o nowy kształt rodziny?

Podczas gdy tradycyjne małżeństwa coraz częściej decydują się na bezdzietność, równocześnie rośnie liczba gejów i lesbijek pragnących mieć dzieci. Pojawia się swoisty *Gayby boom*, nowe pokolenia pewnych siebie les-

bijek i gejów, którzy chcą nie tylko, żeby akceptowano ich związki, ale domagają się prawa do posiadania dzieci i zakładania rodziny. Wygląda na to, że „tabu zostało przełamane" – pisze Niemieckie Stowarzyszenie Gejów i Lesbijek (LSVD) w „Almanachu Rodzinnym", swego rodzaju poradniku na temat: *Jak lesbijki i geje mogą zostać rodzicami?*

Nie ma wiarygodnych danych o liczbie homoseksualnych rodziców w Niemczech; orientacja seksualna nie pojawia się w żadnej statystyce ludności. Biorąc jednak za podstawę dane z USA, Lela Lähnemann z referatu ds. związków tej samej płci w senacie Berlina, ocenia, że co trzecia lesbijka i co piąty gej mają dzieci. Znaczyłoby to, że w Niemczech żyje około miliona rodziców tej orientacji. Zdecydowana większość ich potomków pochodzi z wcześniejszych heteroseksualnych związków. Wzrasta jednak liczba dzieci, które pojawiły się już w związkach homoseksualnych. Świadczą o tym takie poszlaki, jak duża liczba stron internetowych i zalew literatury na ten temat, niezliczone drobne ogłoszenia w środowiskowych czasopismach, gdzie poszukuje się dawców nasienia, a także nowo powstałe grupy wsparcia dla homoseksualistów, w których budzą się tęsknoty rodzicielskie. Mówi się nawet o zjawisku *„gayby boom" (gayby* – to zbitka słów *gay* i *baby).*

Wiele osób znajduje się na etapie poszukiwań. Szukają wzorów do naśladowania, wymiany myśli i potencjalnych partnerów, by zrealizować pragnienia rodzicielskie. Założona przed półtora rokiem berlińska inicjatywa „Queer family – wielodzietny gej, wielodzietna lesbijka!" ma 140 członków, z tego dwie trzecie – to lesbijki. Grupa pełni także rolę giełdy kontaktów, a jej pokłosiem jest już trójka dzieci.

– Można dostrzec przybierający na sile ruch, ale na razie jest to dziedzina absolutnie eksperymentalna – mówi Lela Lähnemann, która spisała kiedyś wszystkie znane jej konstelacje „tęczowych rodzin" i okazało się, że było ich 16. Wśród nich takie układy, matka lesbijka samotnie wychowuje dziecko; ojciec gej z adoptowanym dzieckiem plus jego partner; dwie matki lesbijki z dziećmi narodzonymi dzięki anonimowym dawcom nasienia; lesbijskie pary wychowujące dzieci z wcześniejszych małżeństw; pary homoseksualne sprawujące opiekę wychowawczą nad dziećmi; wreszcie pary lesbijek i gejów, które łączą się, by w czwórkę wychowywać potomstwo. Geje

i lesbijki mają wyjątkowo ciernistą drogę dojścia do dziecka, a fakt, że na nią wkraczają, dowodzi siły ich instynktów opiekuńczych.

Kobiecie, która – jak Vivienne i Sabine – nie chce, by ojciec redukował się tylko do porcji spermy, trudno znaleźć odpowiedniego dawcę. Takiego jak Oliver, który jest samotnym gejem w wieku 40 lat. Dwa lub trzy razy spotykali się w trójkę, „obwąchiwali się". – Znalazłyśmy dokładnie tego, kogo szukałyśmy – zapewnia Sabine. Zapłodnienie nastąpiło w mieszkaniu obu kobiet, w „swobodnej atmosferze". Vivienne od razu zaszła w ciążę.

Oliver jednak nie chce być tylko dawcą materiału genetycznego: za bardzo marzył o własnym dziecku. – Nigdy nie miałem problemu ze swoim gejostwem. Tylko wtedy, gdy myślałem o dzieciach, zawsze chciałem być hetero – mówi. Teraz, gdy na świecie jest jego dziecko, przepełnia go duma. Chce uczestniczyć w rozwoju syna i napawać się myślą: Oto rośnie ktoś podobny do ciebie.

Vivienne i Sabinę nie życzą sobie jednak zbyt aktywnego ojca. Nie chcą mieć u swego boku kogoś trzeciego, z kim musiałyby dzielić wychowanie dziecka i swoje życie osobiste. Oliver ma być po prostu przyjacielem, który regularnie przychodzi w odwiedziny. Syn dowie się, że to jego ojciec. – Ale nie powinien mówić do niego tato – twierdzi Sabine. – Gdyby mówił tato, markowałby tylko pewne puste miejsce i mógłby spostrzec, że czegoś mu brak. Do mnie także nie powinien mówić mama, lecz po imieniu.

Obie zdają sobie sprawę, że z dwiema lesbijkami w roli rodziców ich syn nie będzie miał lekko. A co, jeśli będzie heteroseksualny? – Uważamy, że tak właśnie będzie – mówi Vivienne i patrzy, jakby chciała powiedzieć: no i co z tego? – Nasze poczynania są absolutnie pionierskie. Niepozostaje nam nic innego, jak odnaleźć samych siebie – uważa Sabine.

Coraz silniejsze pragnienie dziecka u homoseksualistów znamionuje nowe poczucie własnej wartości, w momencie gdy ich związki stały się już czymś prawie oczywistym [„Die Zeit", *Nieświęta rodzina*, „Forum", nr 16 19.04.2004]

Przyczyniła się do tego obowiązująca od 2001 r. ustawa o związkach partnerskich, ale i klimat społeczny zmienił się pod wpływem śmiałych wystąpień gejów, np. burmistrza Berlina Klausa Wowereita, który w kampanii wyborczej zadeklarował: „Jestem gejem i dobrze mi z tym".

W efekcie zmieniły się też postawy „kochających inaczej". Dawniej posiadanie dzieci było utożsamiane z „heteroseksualnym dzieciorobstwem", było więc czymś niestosownym. Szanujący się gej nie chciał mieć dzieci, a w każdym razie nie przyznawał się do takiej potrzeby. W tym środowisku często zatajano istnienie dzieci z wcześniejszych małżeństw. Jednak ten dawny stereotyp, dotyczący seksualności i dzieci należy już do przeszłości. Obecnie coraz więcej małżeństw hetero decyduje się na bezdzietność, natomiast coraz więcej gejów i lesbijek nie chce już dłużej tłumić potrzeb rodzicielskich.

Panuje grobowa cisza, gdy Valerie drżącym głosem opowiada, jak w przedszkolu i szkole ustawicznie izolowała się od innych dzieci, by uniknąć pytania „Kim jest twój tata?". Wstydziła się matki lesbijki i jej partnerki. Wolała odwiedzać inne dzieci, niż zapraszać je do siebie, do domu. Kiedy jakiś chłopak zakochał się w niej, traktowała go tak szorstko, że od niej uciekał. I ciągle te natrętne pytania: kim jest mój ojciec? Czy mam rodzeństwo? Do kogo z krewnych jestem podobna? Brakuje mi genetycznej połówki – mówi Valerie. Patrząc na obcych mężczyzn, zadawala sobie natrętne pytanie: Może to mój ojciec?

Kiedy Valerie weszła w okres dojrzewania, Karen na prośbę córki podjęła raz jeszcze próbę odnalezienia dawcy sprzed lat. Ale lekarz przeprowadzający zabieg dawno już nie żył, a ten, który przejął jego praktykę, odłożył słuchawkę, kiedy spytała o dawcę.

– Nie mogłam znieść cierpienia córki, zamknęłam się w sobie – opowiada matka. Jednak Karen nigdy nie miała wyrzutów sumienia z powodu decyzji o macierzyństwie. Jest dumna i szczęśliwa z istnienia Valerie. Matka i córka trzymają się za ręce, ściskają je mocno. Dopiero od niedawna Valerie może o tym wszystkim mówić. Późno zaakceptowała fakt, iż jej matka jest lesbijką. – Niczego nie mam matce za złe.

A zwracając się do publiczności, mówi: Chyba nikt bardziej od was nie pragnie mieć dzieci – by dodać po przerwie: Ale nie korzystajcie z anonimowych dawców. Nie wiecie, jaką krzywdę można tym wyrządzić dziecku!

Wiele lesbijek usiłuje skazać dawców nasienia na wieczną anonimowość, co stoi w sprzeczności z prawem każdego dziecka do wiedzy o jego biologicznym ojcu. Zapisane jest to w Konwencji Praw Dziecka ONZ i zostało wielokrotnie potwierdzone przez niemiecki Trybunał Konstytucyjny. Każde dziecko musi mieć szansę poznania naturalnego ojca. Dlatego żaden niemiecki bank spermy nie może obecnie zapewnić dawcom anonimowości.

Nie wiadomo jeszcze, jak wyklarują się role Saschy i Markusa oraz Anette i Corinny. Para gejów i para lesbijek tworzy kwartet rodzicielski od końca września, kiedy urodziła się mała Nadine. Anette jest matką rodzoną, a Sascha – dawcą nasienia. Dwójka pozostałych członków kwartetu, to ich partnerzy. Obie pary od dawna łączy przyjaźń. Z inicjatywą założenia tej niezwykłej rodziny wyszła 34-letnia Annette – najstarsza z nich. Pewnego dnia zapytała Saschę, czy wyobraża sobie, że mógłby zostać ojcem ich dziecka. – To był mały szok. Początkowo zareagowałem alergicznie – wyznaje.

Nastąpiły długie dyskusje w czwórkę, w dwójkę. Teraz, kiedy Nadine jest na świecie, u obu mężczyzn odezwały się instynkty ojcowskie. Markus zapewnia, trzymając na rękach śpiącą Nadine, że dziecko jeszcze bardziej scementowało mój związek z Saschą.

Annette i Corinna już od dłuższego czasu wiedziały, że chcą dziecka i że to Annette będzie w ciąży. W kręgu przyjaciół tylko Sascha lub Markus wchodzili w grę jako dawcy nasienia. – Początkowo pomyśleliśmy, że to absurd – mówi Sascha. Małe będzie przecież miało ośmioro dziadków. – Ale z czasem wszystko jakoś się normalizuje. Wprawdzie pary nie mieszkają razem z dzieckiem i na razie tego nie planują, ale dzieli je tylko parę przystanków tramwajowych. Teraz, kiedy Nadine potrzebuje głównie matczynego ciepła, ojciec biologiczny i jego partner zaglądają dwa razy w tygodniu. Przewijają małą, dają jej butelkę, tulą do snu.

Trudno mówić na razie o wspólnym życiu rodzinnym, ale cała czwórka zamierza mieszkać blisko siebie. Annette cieszy myśl, że będzie mogła wyjechać z Corinną na tygodniowy urlop, a chłopcy zadbają w tym czasie o dziecko.

Na berlińskim spotkaniu dzieci par homoseksualnych, zorganizowanym pod hasłem „Gdy rodzice są odmieńcami...", młodzież wyrażała przede wszystkim życzenie, aby ich rodzice z większą odwagą traktowali własną orientację. Oni sami byliby mniej dyskryminowani, gdyby rodzice nie byli tacy asekuranccy – mówiło wielu młodych. Na koniec pisali na tablicy swoje życzenia. Na przykład takie: „Aby w Niemczech zapanowało bardziej pozytywne nastawienie do homoseksualizmu" [*Nieświęta rodzina*].

Duńskie pismo gejowskie zamieszcza nawet oferty pomocy lesbijkom pragnącym mieć dzieci. Wyszukuje ono dawcę nasienia i umieszcza kobiety w zaprzyjaźnionym hotelu. Kiedy nadchodzi stosowny moment, do drzwi pokoju ktoś puka i na – progu stoi naczynie wypełnione życiodajnym płynem. Pełna anonimowość; kobieta ma nikłe szanse dowiedzieć się, kto pomógł jej w spełnieniu marzenia o dziecku.

Powodem tej prokreacyjnej partyzantki są ciągle przeszkody ze strony prawa. Akceptuje ono współżycie osób tej samej płci, dając tę samą osłonę jak związkom heteroseksualnym, jednak utrudnia wspólne wychowywanie dzieci. Tego lata doszło nawet do regulacji prawnych, które zostały przez homoseksualne organizacje potraktowane jako krok wstecz w respektowaniu praw mniejszości seksualnych. Przeciwnicy uznania homoseksualnych rodziców, przy całym respekcie dla odmienności seksualnych, wychodzą z założenia, że dobro (i prawo) dzieci, a nie rodziców, powinno być brane pod uwagę w pierwszej kolejności. Być może homoseksualni rodzice są równie dobrzy, ale nie zostało to udowodnione w toku wieloletnich badań, jakie powinny towarzyszyć wprowadzaniu tak rewolucyjnej w dziejach ludzkości nowości. Nie można eksperymentować na dzieciach. Upieranie się przy opiekuńczych prawach homoseksualistów jest socjalistycznym (bądź hiperliberalnym) wymysłem z gatunku „uniseks", który lekceważy istniejące w rzeczywistości socjalnej i psychologicznej różnice między mężczyznami i kobietami. W skandynawskiej dyskusji zwraca uwagę brak argumentów religijnych i odwoływań się do prawa natury.

Faktem jest, że prawie dwie trzecie społeczeństw skandynawskich jest ciągle przeciwko przyznaniu homoseksualnym parom praw do adopcji dzieci, co zlikwidowałoby ostatnią różnicę prawną między związkami partnerskimi osób tej samej płci a tradycyjnymi małżeństwami. Opór ten powoli, lecz wyraźnie słabnie. Niechęć większości – twierdzą rzecznicy równouprawnienia – wynika z zachowawczych postaw społeczeństwa, któremu trudno pogodzić się z radykalnie nowym modelem rodziny.

Dominuje jednak pogląd, oparty na wielu racjonalnych przesłankach, że dzieci w swym rozwoju powinny mieć zarówno kobiece, jak i męskie wzorce, poświęcającego im więcej uwagi ojca mężczyznę i matkę kobietę. Państwa wspierają zresztą nadal taki model.

Polska homofobia – problem czy promocja

W Polsce zorganizowany ruch gejowsko-lesbijski wyrasta bezpośrednio z tradycji, jaką zyskała już jego aktywność na Zachodzie. Pierwsze nieformalne organizacje zaczęły powstawać w latach 80. i miały charakter głównie towarzyski. Oficjalny początek polskiego ruchu gejowsko-lesbijskiego związany jest z możliwościami legalnej instytucjonalizacji po 1990 roku, kiedy to zarejestrowane zostało Stowarzyszenie Grup „Lambda".

Początkowy okres działalności wiązał się z próbami realizacji zarówno strategii „zewnętrznych", jak i „wewnętrznych". Te pierwsze polegały głównie na publicznym zaznaczaniu swojej obecności, np. na uczestnictwie działaczy w audycjach radiowych czy apelach pod adresem polityków. Te drugie skierowane były na działania związane z kreowaniem pozytywnych tożsamości gejów i lesbijek: organizowanie kontaktów towarzyskich, grup wsparcia, własna działalność wydawnicza. Główną przeszkodą dla realizacji strategii „zewnętrznych" był wówczas brak ludzi gotowych na całkowity, publiczny *coming out*, co wynikało przede wszystkim z obawy przed negatywnymi konsekwencjami takiej decyzji.

Drugi okres w historii polskiego ruchu gejowsko-lesbijskiego to czas rozproszenia organizacyjnego i wiążącego się z tym pewnego zniechęcenia wśród działaczy. Rozpadła się ogólnopolska „Lambda", zlikwidowane zostało jedyne gejowskie czasopismo o charakterze społeczno-informacyjnym „Inaczej".

Obecny, trzeci etap instytucjonalizacji to ponowne próby tworzenia organizacji o charakterze ogólnopolskim i nacisk na wyjście poza realizację jedynie strategii „wewnętrznych", związanych z integracją własnego środowiska. Ilustracją tej tendencji jest działalność Kampanii Przeciw Homofobii, powstałej w 2001 roku i mającej oddziały w kilku dużych miastach. Działacze Kampanii wyraźnie bowiem starają się o zaistnienie lesbijek i gejów w przestrzeni publicznej, czego przykładem jest akcja plakatowa „Niech nas zobaczą" w 2003 roku.

Ta działalność KPH wiąże się z akcentowaniem kulturowej specyfiki środowisk gejowsko-lesbijskich, o czym świadczy choćby organizacja Krakowskich Dni Kultury Gejowskiej i Lesbijskiej w maju 2004 roku [Majka-Rostek, 2005: 132-133].

Znaczącą rolę w tym procesie mają obecnie gejowskie czasopisma i organizacje, gdyż wyraźnie kreują one pozytywny wizerunek geja i lesbijki, jako że jednym z zadań, jakie sobie stawiają, jest wytwarzanie i ugruntowywanie poczucia własnej wartości, głównie wśród młodych osób. Znajduje to odzwierciedlenie w wypowiedziach młodych ludzi, którzy często używają spotykanych w homoseksualnej prasie czy w programach organizacji sformułowań, takich jak *coming out,* duma gejowska, ludzie kochający inaczej.

„Wizerunek publiczny homoseksualistów we współczesnej Polsce waha się pomiędzy stosunkowo nowym zjawiskiem politycznej poprawności a zakorzenionym od lat stereotypem kulturowym. Przykłady funkcjonowania tej ambiwalencji można mnożyć, otóż największa organizacja homoseksualistów w Polsce – Kampania Przeciw Homofobii – otrzymała od byłego lewicowego rządu RP status organizacji pożytku publicznego, jednak zgoła przeciwny pogląd na ruch gejowsko-lesbijski przyjmuje Kościół katolicki, powtarzając swoje sprzeciwy wobec »psychologicznego i moralnego nieuporządkowania«, za jakie uważa czynny homoseksualizm (*Katechizm...*, 2002: 386). Ta ambiwalencja życia publicznego przejawia się także w mediach: chociaż wciąż publikowane są reportaże o »normalnych« homoseksualistach" [Śmietana, 2005: 265].

Jak twierdzi Piotr Szukalski w przypadku Polski, zgodnie z badaniem Europejskich Systemów Wartości, pomiędzy rokiem 1990, a 1999 nastąpił spadek deklarowanej dezaprobaty wobec homoseksualizmu z 9,15 do 8,10.

Spośród badanych postaw wobec 13 drażliwych zjawisk społecznych wyższą akceptację otrzymały tylko rozwód, przerywanie ciąży i eutanazja.

W pewnym stopniu za liberalizację postaw Polaków wobec homoseksualizmu odpowiada czynnik kohortowy – coraz większy udział jednostek pochodzących z generacji bardziej otwartych na to zjawisko. Tak bowiem należy zapewne interpretować wyniki badania wskazującego, iż według polskich studentów opinie ich rodziców są w tym względzie zdecydowanie bardziej rygorystyczne niż ich własne. Przykładowo, wysoki poziom akceptacji dla homoseksualizmu męskiego deklarowało 20% badanych studentów, podczas gdy zdaniem respondentów byłoby to prawdą w jedynie 2% w przypadku ich rodziców (dla homoseksualizmu kobiet dane wyniosły odpowiednio 23% i 4%). Pomimo wzrastającej aprobaty – jak wynika z innych badań – nadal jedynie 5% Polaków uważa homoseksualizm za rzecz normalną, 47% uznając go za odstępstwo od normy gotowe jest go tolerować, zaś 41% odmawia tolerancji wobec jego zjawiska [CBOS 2001].

Intrygujące jest porównanie powyższych danych z dwoma badaniami OBOP-u (1995) z lat 1993 i 1995, wedle których blisko 3/4 badanych potępiało współżycie seksualne z osobą tej samej płci, a jedynie po 18% nie wyrażało potępienia. Wskazuje to na brak przekładania się przekonania o dopuszczalności homoseksualizmu na przekonanie o jego „normalności" [por. Szukalski, 2005].

Jest to słuszne stanowisko, bo dopuszczalność (= tolerancja) jest zupełnie czymś innym od normalności. Jej brak wyraża się chociażby w tym, że stuprocentowy gej nie będzie czuł się normalnie z kobietą a stuprocentowy hetero z mężczyzną. Z artykułu Szukalskiego oraz innych opracowań wynika, że na obszarze Unii Europejskiej nie ma problemu homofobii. Skąd biorą się parady, protesty, manifestacje. Maszerują głośno i butnie dopominając się o swoje, ostentacyjnie, czasem przekraczając granice dobrego smaku, demonstrują swoją seksualność. Przekraczają kolejne bariery akceptacji prawnej, a wraz z tym przychodzi pora na akceptację obyczajową. Akceptacja homoseksualizmu należy do kanonu politycznej poprawności. Dzieje się tak od kilku lat – mimo oporów – także w Polsce, zwłaszcza tej wielkomiejskiej.

O co i o kogo ten cały spór? Można wskazać więcej pod względem ilościowym i jakościowym pokrzywdzonych kategorii społecznych. Zdradzane i bite żony, teściowe, oszukane dziewczyny pozostawiane z nieślubnym dzieckiem, gwałciciele własnych żon itp., itd. Tych przypadków jest łącznie prawdopodobnie więcej niż „prześladowanych" homoseksualistów. Są paradni i krzykliwi, chcą zaistnieć jako problem ponad swój wymiar, pragną bulwersować, uderzyć w preferencje powszechnych wartości normalnego (tzn. powszechnie dominującego) małżeństwa.

W różnych okresach naszej historii, również i obecnie byli i są geje, których ze względu na talenty, twórczość, działalność wysoko ceniono i nie tyle wybaczano im tę skłonność, ile po prostu jej „nie dostrzegano" i w ten sposób chroniono ich godność przed głupim, bo nietolerancyjnym pospólstwem.

Gejowskie parady, kolorowe, krzykliwe, nachalne mają „walczyć z prymatem heteroseksualnej normy, promować gejowskie ojcostwo/ macierzyństwo i gejowskie związki".

Załóżmy hipotetycznie, że gejowski styl życia zostanie przyjęty w danym społeczeństwie dzięki wzorom propagowanym na paradach przez 50% czy nawet 70% młodej generacji ludności. Czy również wtedy będzie miało sens mówienie o normalności tego stylu życia w danym społeczeństwie?

Czym można zastąpić prymat heteroseksualnej normy? Jak wytłumaczyć dzieciom czego dotyczy parada? Wydaje się, że wystarczy walczyć z „nienawistnym językiem" używanym pod adresem odmiennych seksualnie.

W pełni zgodzić się należy z abp Józefem Życińskim, że istnieją w polskich realiach pewne dziedziny, których w rodzimej tradycji nie zwykło się ukazywać na ulicznych transparentach czy bilboardach. Należy do nich na przykład informowanie reszty świata o własnych upodobaniach seksualnych. „Nie potrafię sobie wyobrazić, żeby ktoś z obdarzonych zmysłem humoru dziennikarzy szedł do pracy, dźwigając w centrum Warszawy plakat: „Jestem hetero i jestem z tego dumny". Najłagodniejszą reakcję stanowiłoby wtedy wzruszenie ramionami z komentarzem: „Tonuj dumę i naucz się elementarnego samokrytycyzmu. Dlaczego niby kogokolwiek ma interesować twoja orientacja seksualna. Nie stanowisz bynajmniej centrum świata, na który reszta patrzy z zapartym tchem. Elementarne poczucie smaku jest nie mniej ważne niż miłość do transparentów" [Życiński, 2005].

Niewątpliwie przy uwzględnianiu podobnych ocen trzeba wziąć poprawkę na różnice w ocenie społecznej gejów i osób heteroseksualnych. Trzeba konsekwentnie przyznać, że pierwsze z wymienionych środowisk bywa czasem przedmiotem bezpodstawnej krytyki, uprzedzeń, paternalistycznej pobłażliwości czy niewłaściwych dowcipów. Istotny problem wiąże się jednak z tym, że grup niewłaściwie traktowanych jest w Polsce dużo więcej i szalonym pomysłem byłoby podnoszenie ich społecznego prestiżu przez organizowanie spektakularnych demonstracji lub wyrażanie uznania za pomocą plakatów. Trudno zaprzeczyć, że w społecznych ocenach teściowe są traktowane niesprawiedliwie, natomiast dowcipy o blondynkach wychodzą poza dopuszczalne poczucie humoru. Obawiałbym się jednak, gdyby ktokolwiek w celu uzdrowienia sytuacji zalecił specjalną demonstrację blondynek i teściowych. Skłonny jestem sądzić, że jej następstwa raczej pogorszyłyby sytuację, niż przyniosły pozytywne efekty.

„Pier Paolo Pasolini zauważył kiedyś, że w warunkach państwa demokratycznego najprostsza metoda manipulacji człowiekiem polega na tym, aby sztucznie kreować świat jego nowych potrzeb, następnie zaś dramatyzować z powodu niemożności ich zaspokojenia. Obawiam się, że podobna sytuacja występuje w przypadku Parady Równości. Sztucznie stworzono pewien wzorzec zachowań, który autentyczne problemy związane z elementarnym szacunkiem dla drugiego człowieka zamienia w happeningową zgrywę" [za Życiński, 2005].

Demograficzna prognoza dla Europy

„Trybuna" nr 288 [*Europejczyku...*, 2003] w artykule *Europejczyku, rozmnażaj się* opublikowała liczne dane oparte na bardzo wiarygodnych źródłach. Otóż: w 2300 roku ludność świata przekroczy 9 mld. Afrykę czeka eksplozja demograficzna, natomiast Europejczykom grozi powolne wymieranie – wynika z najnowszego raportu ONZ *Ludność świata w 2300 roku*.

Zakłada się, że każda statystyczna rodzina będzie mieć dwójkę dzieci. Wystarczy, że na rodzinę przypadnie jedna czwarta dziecka więcej, a w 2300 roku „zaludnienie ziemi przekroczy 36 miliardów!" – ostrzegał Joseph Chaime, dyrektor ONZ-owskiego Wydziału Ludności. W XXIII wieku ludzie będą o wiele starsi. Średnia wieku wzrośnie z 26 lat do 50.

Średnio ludzie po sześćdziesiątym roku życia stanowić będą 38% ziemskiej populacji.

Z lektury ONZ-owskiego raportu wynika, że np. Niemców w 2300 roku będzie tylu, ile obecnie żyje w Berlinie. Liczba Rosjan, Hiszpanów i Włochów spadnie do 1% obecnej populacji (większość tego procenta stanowić będą emeryci).

Oznacza to kompletną katastrofę gospodarczą – krach wszelkiego typu firm spowodowany brakiem pracowników oraz załamanie systemu emerytur i rent.

Japonia ma niewiele lepsze perspektywy – z wyliczeń ONZ-owskich ekspertów wynika, że Japończycy dożywać będą 108 lat. Już dziś w Tokio naprędce pracuje się nad reformą systemu zabezpieczeń społecznych, bo fundusze emerytalne mają kłopoty z zebraniem pieniędzy dla błyskawicznie rosnącej grupy emerytów.

Afrykę czeka prawdziwa katastrofa – liczba Afrykańczyków podwoi się do 24 mld.

Nie wiadomo jednak, czy prognozy ONZ się sprawdzą. Futurologia jest najbardziej zawodną z nauk. W XIX wieku zakładano, że w XX wieku w Paryżu będzie więcej koni niż Paryżan. Założenie to się nie sprawdziło.

Nie wiadomo, czy Europejczycy znikną z naszego globu. Jeśli płodność na Starym Kontynencie wzrośnie, zwiększy się też liczba ludzi. Tak naprawdę, nie ma pewności, że Afryce grozi eksplozja demograficzna, ponieważ nie ma gwarancji na opanowanie epidemii AIDS. Wirusem HIV zarażony jest co trzeci mieszkaniec Czarnego Lądu. HIV zabija więcej Afrykańczyków niż epidemie głodu czy powodzie. Średnia wieku w Botswanie, Malawi czy Swazilandzie spadła poniżej 40 lat. Jeśli sytuacja nie zostanie opanowana, Afryce zagraża wyludnienie.

To, co stanie się w 2300 roku, nie powinno nam spędzać snu z powiek. Tym bardziej że nie wiadomo, czy Ziemia będzie się wtedy nadawać do życia. Astrofizycy i ekolodzy dają nam jedynie 50% szans na przetrwanie XXI wieku. Obrońcy środowiska przypominają o nieznanych do końca skutkach ocieplenia klimatu. Naukowcy przestrzegają przed nadużywaniem nowoczesnych technologii, zwłaszcza jądrowych. Nie wiadomo, jakie będą skutki rozwoju robotyki. Martin Rees, profesor astronomii w Cambridge, przypomina, że wyposażone w sztuczną inteligencję roboty mogą uznać ludzi za zbędnych.

Niektóre kobiety trwają
przez całe życie w podwójnym związku
– jednemu brak kontraktu ślubnego
a drugiemu miłości

Jean de La Bruyere

VI

ALTERNATYWNE

formy intymnych relacji międzyludzkich

Rozwój zainteresowań badawczych nowymi formami życia

Do kanonu współczesnej socjologii – jak słusznie podkreśla Wielisława Warzywoda-Kruszyńska [2004: 13] – należy przekonanie, że przemiany makrospołeczne wymuszają zmiany w funkcjonowaniu rodziny, a zmiany struktury rodziny wymagają zmian w funkcjonowaniu odpowiednich wymiarów społeczeństwa globalnego. Zależność między rodziną a społeczeństwem wyraża się w tym, że funkcje i struktura rodziny muszą być co najmniej niesprzeczne z wymogami społeczeństwa, w ramach którego rodzina istnieje. O ile w przypadku zachodzących zmian pojawiają się określonego typu sprzeczności, muszą one w odpowiedni sposób rzutować na kondycję i funkcjonowanie rodziny. Ponowoczesne zmiany rzutują w sposób bardzo wyraźny. Są one tak wszechstronne że obecnie nawet dotychczasowe definicje rodziny i małżeństwa przestają być adekwatne do istniejącej rzeczywistości. Rodzina przestaje być instytucją, grupą i systemem o trwałych, zunifikowanych i uniwersalnych cechach. Pojawiają się najróżnorodniejsze, alternatywne formy życia małżeńsko – rodzinnego. Są one sankcjonowane za sprawą narastającej tendencji do indywidualizacji wzorów życia, tendencji ściśle związanej z neutralizacją aksjonormatywną i etyczną gobaliującego się świata. Na gruncie tej etycznej neutralizacji rodzą się określone formy nowych „dyktatur" w pewnym sensie sprzeczne same w sobie oraz zagrażające poczuciu własnej (osobowościowej) tożsamości, której miały służyć i którą miały utwierdzać.

Jak wynika z wielu badań, rodzina jest wartością najbardziej cenioną przez Polaków. Pomimo tego każdego roku spada liczba tradycyjnie zawie-

ranych małżeństw, zwiększa się liczba rozwodów, coraz więcej par decyduje się pozostawać w związku nieformalnym. Popularność zyskują coraz bardziej atrakcyjne i powszechne alternatywne formy związków. Pęka monolit tradycyjnej, polskiej rodziny.

Anna Giza-Poleszczuk [2002: 238] uważa, że sam spadek liczby zawieranych małżeństw niekoniecznie świadczy o narastaniu niechęci do wiązania się w trwałe, stabilne związki, ale świadczy tylko i wyłącznie o niechęci do samego ich formalizowania. Niechęć do legalizacji związków może wynikać z faktu, że w stosunku do kohabitacji małżeństwo nie daje parze żadnych dodatkowych korzyści.

W większości krajów zachodnioeuropejskich prawny status kohabitacji (w sensie gwarancji praw partnerów i ich dzieci) został zrównany ze statusem legalnego małżeństwa, przykładowo we Francji. Te kwestie wywołują jednak w naszym kraju burzliwe debaty polityczne, które nie prowadzą do konkretnych zmian w ustawodawstwie. Pary, które pozostają w związkach nieformalnych napotykają na szereg trudności w życiu codziennym z czysto pragmatycznych względów – problemy pojawiają się zazwyczaj w kwestii dziedziczenia, udzielania informacji o stanie zdrowia, czy też w przypadku rozliczeń z Urzędem Skarbowym.

Współcześnie małżeństwo coraz częściej zaczyna być postrzegane jako wspólna firma, której funkcjonowanie może okazać się za drogie. W takiej sytuacji alternatywą może być związek nieformalny, który będzie dla pary wygodniejszy. Zainteresowanie tematyką alternatywnych form życia małżeństwa i rodziny w naukach społecznych przypada na lata 60. i 70. XX wieku. Początki tej dyskusji zainicjowały Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, dotyczyła ona zmian, jakie zachodziły wówczas w rodzinach amerykańskich. Jak podaje Anna Kwak przełomowym punktem w rozważaniach tematu były konferencje organizowane na początku lat 70. przez amerykańskich badaczy rodziny. Pierwsza konferencja odbyła się w 1971 roku i podejmowała tematykę „Przyszłość małżeństwa i rodzicielstwa" *(The future of marriage and parenthood)*. Konferencja ta zwróciła uwagę na brak dostatecznej terminologii i materiałów empirycznych w omawianiu tematyki związanej z nowymi zjawiskami w obszarze życia rodzinnego. Przedstawiano alternatywne style życia rodzinnego oraz

omawiano nowe zachowania jednostek, zasadniczo odbiegające od norm uznawanych dotychczas w społeczeństwie za wzory zachowań tak małżeńskich, jak i seksualnych [Kwak, 2005: 71].

Druga konferencja (w 1972) *Społeczne zamierzenia wobec pluralizmu rodziny* (*Societal planning for family pluralism)* była kontynuacją pierwszej, uprawomocniającą badania nad alternatywnymi stylami życia. Kolejne konferencje: w 1975 roku dotycząca alternatywnych stylów życia *(Adventures in loving: A conference on alternative lifestyles)*, w 1981 poświęcona poszukiwaniu szczęścia; (*The presuit of happiness: Progress and prospects)* i w 2000 roku rozważająca przeszłość i kontemplująca przyszłość rodzin w nowym milenium (*Considering past, contemplating the futuer: Family diversity in the New Millennium)* były kontynuacją rozpoczętej dyskusji oraz wyrazem potrzeby badań i zainteresowania problematyką nieodwracalnych zmian, jakie zaszły w zakresie funkcjonowania rodziny.

Alternatywne style życia, a co za tym idzie alternatywne sposoby tworzenia układów rodzinnych, stały się przedmiotem ożywionej dyskusji nie bez powodu. Nowe sposoby formowania się związków małżeńskich i rodziny zapoczątkowały proces burzenia porządku społecznego i ładu, który opierał się na rodzinie powstającej na bazie formalnego małżeństwa. Mówiąc o wielu alternatywnych formach życia rodzinnego należy pamiętać o tych, które odnoszą się do rodziny oraz tych, które odnoszą się do małżeństwa (omówimy je później).

Wielość scenariuszy pozwala dostrzec, jak różne są potrzeby i możliwości realizowania się jednostek w układach rodzinnych. Zdaniem Krystyny Slany alternatywne formy należy traktować jako rzeczywiste układy życia, z których wiele jest aprobowanych społecznie i legalizowanych – zwykle po pewnym czasie, *ex post facto* przez prawo. Ponieważ są akceptowane i legalizowane, stają się wzorami życia zinstytucjonalizowanymi i dają, formalnie przynajmniej, wyłączność siebie [Slany, 2002: 82].

Ponowoczesność odkrywa, że można z powodzeniem żyć poza tradycyjnie określoną instytucją małżeństwa i rodziny. W przeszłości małżeństwo było instytucją *sui generis* wyniesioną ponad jednostką, dziś staje się coraz bardziej produktem i konstruktem jednostek, które same je tworzą. Małżeństwo staje się kreatywnym i dynamicznym projektem, który może być realizowany w wielu wariantach.

Przez wieki małżeństwo i rodzina były bezpośrednimi parametrami ładu i porządku społecznego. Społecznie obowiązujący sposób życia i pracy niedostępny był raczej jednostkowej interwencji. Wymogi ról stawianych obu płciom nakreślone były w najdrobniejszych szczegółach i dotyczyły codziennego życia, działań gospodarczych i seksualności. Generalnie, istniała niemożność życia poza małżeństwem, określajacym status społeczny, materialne podstawy egzystencji i przydatność człowieka. Rodzina budowana na zobowiązaniach religijnych, oparta na podstawach ekonomicznych i określonym społecznie podziale pracy nie gwarantowała tego, co tak ważne dzisiaj – poczucia jednostkowego szczęścia. Z rozwojem nowoczesności nasilił się trend w kierunku indywidualizacji, a jego początkiem było rozerwanie ekonomicznej wspólnoty rodzinnej. Nastąpiła, jak zauważają Beckowie, instytucjonalizacja małżeństwa jako zindywidualizowanego programu oraz przesunięcie uwagi z „całości" na jednostkę.

We współczesnych rozważaniach nad rodziną większą wagę przykłada się do znaczenia rodziny dla jednostki, nie dla społeczeństwa: „dobra rodzina" tworzy najlepsze środowisko dla pierwotnej, najgłębszej socjalizacji, stanowiąc niezastąpione dla jednostki źródło poczucia bezpieczeństwa i stabilności, ale też inspiracji do rozwoju i samorealizacji. Rodzina „uspołecznia" jedynie w sensie budowania zrębów osobowości; stwarza ludzi pełnych i szczęśliwych albo rozbitych, nieszczęśliwych, czy wręcz niebezpiecznych dla siebie i innych.

Rodzina w kryzysie nie jest w stanie produkować „dobrych" ludzi – czego zresztą świadectwem wydają się być zjawiska „dziedziczenia patologii". Nie ma już złych synów czy krnąbrnych dzieci – są źli lub niekompetentni rodzice, niezdolni do stworzenia właściwego dla rozwoju „dobrej" osobowości środowiska. Kryzys rodziny stanowi zagrożenie dla społeczeństwa rozpatrywanego jako wypadkowa działań owych jednostek, niezdolnych do pełnego rozwoju [Marody, Giza-Poleszczuk, 2004: 214 i n.]. (Szerzej patrz rozdz. *Dyktatura zindywidualizowanych wyborów*).

Warte podkreślenia jest nowe ujęcie człowieka w ponowoczesnych czasach: *homo optionis*. Jest to człowiek, któremu dana jest konieczność rozstrzygania i decydowania o wszystkim: życiu, śmierci, tożsamości, religii, małżeństwie, rodzicielstwie, podtrzymywaniu więzi społecznych. Wszystkie

te zjawiska, skoro tylko zostały rozbite na opcje, muszą zostać rozstrzygnięte w najdrobniejszym szczególe [za: Slany, 2005: 22].

Zadziwia różnorodność typów i form strukturalnych małżeństwa i rodziny oraz dokonujące się przemiany jakościowe, odzwierciedlające się na płaszczyźnie socjologicznej, psychologicznej i demograficznej. Zdaniem socjologów o orientacji liberalnej, pojawienie się różnorodnych form życia małżeńsko-rodzinnego nie wskazuje na „koniec rodziny" czy nowe „tolerancyjne sąsiedztwo"; to nowy trend, zmierzający w kierunku indywidualizmu, który pojawił się także w relacji pomiędzy członkami rodziny. W rezultacie tego procesu rodzina nie rozpada się, ale przybiera nową formę – wyłaniają się zarysy „postrodzinnej rodziny" czy „postmałżeńskiego społeczeństwa".

Współczesna mozaika form i wzorów

Współczesnego człowieka – podkreśla Krystyna Slany [2005: 23-25] – zadziwia różnorodność typów i form strukturalnych małżeństwa i rodziny. Wiele z nich jest alternatywnymi wobec podstawowej formy rodziny – małżeństwa, monogamicznej pary heteroseksulanej. Zawarcie takiego małżeństwa prowadzi do powstania **rodziny nuklearnej,** uznanej dzisiaj za najkorzystniejszą dla człowieka.

W związku z nasileniem się zjawiska rozpadu rodzin, głównie przez rozwody, tworzą się **małżeństwa** powtórne, których efektem jest powstawanie **rodzin zrekonstruowanych** (np. rodzina z macochą bez dzieci z aktualnego związku, rodzina z macochą i dziećmi z aktualnego związku, rodzina z ojczymem bez dzieci z aktualnego związku, rodzina z ojczymem i dziećmi z aktualnego związku, rodzina z macochą i ojczymem bez dzieci z aktualnego związku, rodzina z macochą i ojczymem oraz dziećmi z aktualnego związku).

Ważnym zjawiskiem, aktualnie w Polsce docenianym społecznie i modyfikowanym prawnie, jest powstawanie rodzin adopcyjnych i rodzin zastępczych. Coraz powszechniejsza staje się taka forma życia rodzinnego jak **monoparentalność** (rodziny samotnych matek/ojców), wywołana różnymi czynnikami. Uwagę zwraca podkreślana w wielu raportach z badań moda na bezdzietność par heteroseksuałnych (ideologia – *Double Income No Kids).* **Związki kohabitacyjne** to nowa forma, która, jak podkreśla wielu autorów, staje się konkurencyjna wobec małżeństwa formalnego. Pojawia się w różnych fazach cyklu życia; dotyczy ludzi młodych, w średnim wieku i starszych, różnego stanu cywilnego – wolnych, rozwiedzionych, separowanych, owdowiałych, a nawet znajdujących się już w związku formalnym.

Ponadto upowszechnia się szczególny typ związku kohabitacyjnego *Living Apart Together* (LAT – razem, ale oddzielnie) lub *Live in Lover* (LiL – życie z ukochanym), który nie wymaga stałego wspólnego zamieszkiwania.

W związku z rewolucją seksualną lat 60., we wszystkich typach społeczeństw pojawiły się jawne i często legalne **związki homoseksualne**, które nie tylko ze względu na natężenie, ale i ważne problemy natury społeczno-psychologicznej nie mogą być spychane na margines życia społecznego.

Kolejną alternatywną formą jest **życie w samotności** (tzw. *single)* – często z wyboru, które wzbudza z jednej strony podziw i zainteresowanie, a z drugiej rodzi niepokój o przebieg i ład życia społecznego, opierającego się na rodzinie. *Solos* – to określenie nowego **pokolenia S** (lub *quirkyalone* – odlotowych singli), tak znamiennego dla naszych czasów, tj. dobrze wykształconego, mobilnego, zwracającego uwagę bardziej na relacje przelotne i instrumentalne niż trwałe i czyste. Pokolenie to przypomina żeglarzy mających w wielu portach licznych przyjaciół, których sposób życia nie sprzyja formowaniu tradycyjnie rozumianego małżeństwa i rodziny.

Innymi występującymi obecnie formami są życie w **rodzinie wielopokoleniowej, rodach, skupiskach plemiennych.** Przyglądamy się z uwagą takiemu fenomenowi jak **małżeństwa seriale**, określane też **poligamią sukcesywną**. Określenie to odnosi się do osób wielokrotnie pozostających w formalnym związku lub zmieniających partnerów w trakcie trwania związku formalnego. Powraca, w nowoczesnej wersji, **małżeństwo kontraktowe**, którego trwanie i rozpad określone jest zazwyczaj formalną umową; zawarty kontrakt może także chronić związek przed rozpadem *(convenat marriages)* [Slany, 2002].

Nieobca jest nadal w wielu krajach (np. w Austrii) taka forma jak **komuna**, popularna w latach 60. XX wieku w USA. Daleko odchodzącą formą od klasycznie rozumianej wspólnoty małżeńskiej jest tzw. **małżeństwo diasporowe** (potocznie zwane **małżeństwem weekendowym)**, którego znamienną cechą jest dystans fizyczny dzielący małżonków, wynikający np. z podejmowania pracy w odległym mieście, wyjazdu za granicę, wpływający jednak zasadniczo na funkcjonowanie rodziny w jej wymiarze instytucjonalnym (realizacja funkcji) i emocjonalnym.

Pojawienie się różnorodnych form życia rodzinnego *(lattice family)* zwiastuje potrzebę redefiniowania pojęcia pokrewieństwa, które wcześniej

bazowało na „biologicznej prawdzie". Dzisiaj pokrewieństwo rzeczywiste często jest mniej ważne od fikcyjnego czy uznaniowego. Giddens [1992: 96] podkreśla, iż we współczesnych społeczeństwach pokrewieństwo często musi być negocjowane, bowiem prawdziwe zaangażowanie emocjonalne ma poważniejsze znaczenie niż konsekwencje seksualnych relacji. Ta nowa cecha ponowoczesnego „życia rodzinnego" szczególnie silnie odnosi się do związków homoseksualnych oraz par kohabitacyjnych z dziećmi z poprzednich związków.

Różnorodność form jest eksponowana, ale główny typ rodziny formalnej, monogamicznej, nie zanika. Jeśli sięgniemy do podręczników z zakresu socjologii małżeństwa i rodziny, to w większości z nich znajdujemy klasyczne, uniwersalistyczne definicje rodziny [Slany, 2005: 23-25].

Przyjmują one, iż rodzina jest grupą pokrewieństwa normatywnie określoną, mającą na celu wypełnianie zadań prokreacyjnych i socjalizacyjnych.

Podane przykłady oswajają nas z nadciągającymi zmianami w sposobach definiowania rodziny. W obliczu naporu alternatywnych form życia rodzinnego, również w polskiej literaturze przedmiotu coraz częściej będą podejmowane próby ich definiowania.

Pomimo fundamentalnych zmian w rodzinie, w jej strukturze i funkcjach, a także pomimo pojawienia się różnych jej alternatywnych form, rodzina jest:

- podstawową jednostką socjalizacyjną, integrującą, dzielącą i przekazującą nagromadzone środki oraz zasoby materialne,
- najważniejszym kapitałem społecznym,
- najważniejszą wartością kulturową.

Znamienne jednak się wydaje, iż wskazane cechy transferowane są na inne formy, a wiele z owych form pragnie te cechy posiadać i osiągać, tak jak klasycznie pojmowana rodzina. Jest ona bowiem grupą odniesienia w znaczeniu porównawczym normatywnym i wzorcotwórczym dla alternatywnych form [zob. Giddens, 1992].

Zdaniem Tomasza Szlendaka [2002: 254] „pod pojęciem alternatywne modele rodziny kryją się nowe zjawiska w zakresie form życia rodzinnego, pojawiające się od dwudziestu kilku lat na scenie społecznej, zwłaszcza w dużych miastach krajów o rozwiniętej gospodarce kapitalistycznej". Pojawiły się one – precyzuje dalej – jako próba nadążenia za zmianami, które zaszły w kulturze zachodu w zakresie atomizacji życia społecznego, indywidualizacji, i co za tym idzie odejścia od „wspólnotowego" pojmowania sukcesu jednostki. Ich zwolennicy ujmują je jako: „układy wzajemnych powiązań seksualnych i rodzicielskich, które nie są usankcjonowane prawnie i/lub nie posiadają biologicznego rodzicielstwa" [Kwak, 1994]. Wpłynęły one na zasadniczą zmianę w definiowaniu rodziny i małżeństwa. Jeśli odwołamy się do ich definicji obowiązującej w poprzednich pokoleniach, która brzmi „mężczyzna i kobieta noszący to samo nazwisko, połączeni węzłem małżeńskim, żyjący pod jednym dachem i zamierzający założyć i utrzymać rodzinę", stwierdzamy, że nie jest już ona adekwatna do istniejącej sytuacji, co najwyżej opisuje jeden z wielu wariantów. Mężczyzna i kobieta? Nie tylko... Połączeni węzłem małżeńskim? Nieobowiązkowo... Noszący to samo nazwisko? Niekoniecznie... Żyjący pod jednym dachem? Nie zawsze... Planujący założenie rodziny? Ewentualnie...".

Nagle przestało być jasne, jakie są podstawowe elementy konstytutywne rodziny, czy te pojawiające się nowe formy współżycia mogą być za nią uważane, i jeśli tak, to które i dlaczego właśnie te a nie inne.

Na tym etapie trudno zajmować się wszystkimi wymienionymi wcześniej formami alternatywnych wzorów małżeństwa. Niektóre z nich są dopiero zauważone i nie doczekały się jeszcze empirycznej dokumentacji. Inne jak np. kohabitacja narastają w sposób żywiołowy. Tej formie życia Polaków poświęciła pierwszą pionierską książkę Krystyna Slany [2002]. Najnowsze i wszechstronne opracowanie tego problemu wyszło spod pióra Anny Kwak [2005].

Kohabitacja

Kohabitacja jest zjawiskiem, znanym od pokoleń. W każdym czasie są jednostki, które nie chcą bądź nie mogą zalegalizować związku, w którym żyją. Przyczyn wzrostu występowania kohabitacji w Europie Zachodniej można

szukać w upowszechnieniu się w latach 60. XX wieku przemian mentalnych – bazy drugiego przejścia demograficznego.

Osoby tworzące związki kohabitanckie wspólnie zamieszkują, bez legalizacji swojego związku. Często ich związki bywają nazywane też nieformalnymi. Jak podaje Margaret Matlin, kohabitacja oznacza, że dwie osoby płci przeciwnej żyją razem jak mąż i żona, nie będąc jednak małżeństwem [Slany, 2002: 135].

Niestety, prezentowana definicja nie uwzględnia faktu, że również związki homoseksualne są obecnie alternatywną formą życia małżeńsko-rodzinnego, stąd konieczna wydaje się redefinicja pojęcia kohabitacja. Właściwie wystarczy zaznaczyć, że związek kohabitancki stanowi para wspólnie zamieszkująca, prowadząca wspólnie gospodarstwo domowe i utrzymująca kontakty seksualne. Kohabitacja może być krótko lub długotrwała, może się opierać na relacjach stałych lub przypadkowych, a także może być wstępem do małżeństwa lub alternatywą dla życia w samotności. Niewątpliwie najistotniejszym czynnikiem pozwalającym rozpoznać związek kohabitacyjny jest czas pozostawania w nim. Wyniki wielu badań wskazują, że okres dwóch lat to czas krytyczny dla kohabitacji, po upływie tego czasu związek taki albo jest formalizowany, albo się rozpada. Nie ulega jednak wątpliwości, że kohabitacja jest tworem ułomnym jako alternatywa dla małżeństwa.

Trudno jednoznacznie wskazać przyczyny upowszechniania się zjawiska kohabitacji. Można wymienić kilka czynników o podstawowym znaczeniu dla zmiany wzorców zachowania. Na rozwój zjawiska kohabitacji wpływa między innymi:

a) zmniejszenie się zaufania do instytucji małżeństwa wraz ze zwiększającą się liczbą rozwodów; kohabitacja jest traktowana jako związek na „okres próbny", który łatwo można rozwiązać w przypadku pojawienia się znaczących niezgodności pomiędzy partnerami,
b) zanik obawy przed niechcianym, nieślubnym dzieckiem; dostępność nowoczesnych środków antykoncepcyjnych,
c) osłabienie poziomu religijności; religia była czynnikiem tamującym rozwój pozamałżeńskich stosunków seksualnych,
d) zła sytuacja ekonomiczna, utrudniająca młodym ludziom rozpoczęcie w pełni samodzielnego życia, a jednocześnie motywująca, przez różnorodne korzyści socjalne i podatkowe, do nielegalizowania istniejącego związku (w wielu państwach są ukryte bodźce podatkowe, nadające przywileje związkom nieformalnym),
e) wzrost społecznej akceptacji kohabitacji wskutek ewolucji norm, postaw i zachowań w kierunku większego liberalizmu i indywidualizmu,
f) niechęć do utrzymywania w małżeństwie tradycyjnego podziału ról w zależności od płci przez jednostki dążące do samorealizacji i uznające równość płci,
g) łatwość przekształcania typu związku w zalegalizowane małżeństwo w przypadku potrzeby [Szukalski, 2004: 52-53].

Wielu badaczy upowszechnienie się kohabitacji wiąże ze zmianą społecznej oceny tego typu związków, jaka nastąpiła w drugiej połowie XX wieku. Można wyodrębnić cztery etapy percepcji zjawiska kohabitacji:

- pierwszy – kohabitacja jako związek patologiczny,
- drugi etap – kohabitacja jako preludium do małżeństwa, swego rodzaju „małżeństwo na próbę", które ma ułatwić podjęcie zobowiązania i zmniejszyć prawdopodobieństwo rozpadu związku wskutek rozwodu,
- trzeci – kohabitacja jako alternatywa małżeństwa,
- czwarty, ostatni etap – kohabitacja jako rodzaj małżeństwa.

Anna Kwak [1995, 145-146] wymienia kilka form kohabitacji. Kohabitację, która poprzedza małżeństwo i stanowi okres przedłużonego „chodzenia ze sobą", kohabitację, która może poprzedzać małżeństwo i stanowić okres przygotowania do niego, a także kohabitację, jako alternatywę małżeństwa oraz, co ciekawe, kohabitację, która może stanowić formę niezamężnego stylu życia, wyrastającą z ideologii niezależności.

Podobnie Piotr Szukalski do typów kohabitacji zalicza: kohabitację jako swoiste preludium do małżeństwa, kohabitację jako sposób życia bez trwałych zobowiązań oraz „wolny związek", traktowany jako rodzaj małżeństwa.

Najwięcej danych z badań w różnych krajach potwierdza, że kohabitacja bywa najczęściej etapem narzeczeństwa, poprzedzającym zawarcie formalnego małżeństwa. Zjawisko to można zaobserwować wśród ludzi młodych,

którzy rozpoczynają swoje życie seksualne kohabitując, a nie zawierając małżeństwa [Slany, 2002: 144]. Analizując dane z badań, zauważamy, że od 1995 roku nastąpiło odmłodzenie zbiorowości jednostek żyjących w związkach nieformalnych. Proces ten można interpretować w dwojaki sposób.

Po pierwsze, stwierdzenie, że kohabitacja staje się dla młodych ludzi coraz bardziej popularną, długookresową instytucją alternatywną wobec małżeństwa.

Po drugie, mamy do czynienia z upowszechnianiem się związków partnerskich jako preludium do małżeństwa, „czasu na dotarcie się". Obecnie kohabitacja coraz częściej jest traktowana jako etap testujący siłę uczucia i poprzedzający legalizację związku [Szukalski, 2004: 64].

Oficjalne dane z badań nie odzwierciedlają jednak, nawet w niewielkiej części, rzeczywistych rozmiarów zjawiska kohabitacji. Nowe formy życia małżeńsko-rodzinnego upowszechniają się w Polsce bardzo szybko, zwłaszcza różnorodne formy kohabitacji, szczególnie wśród ludzi młodych i rozwiedzionych. Związki kohabitacyjne *par excellance* są fenomenem miejskim, 75,2% takich związków istnieje w miastach.

Po pierwsze kohabitacja opóźnia realizację zadań prokreacyjnych, ponieważ sam fakt opóźniania zawierania małżeństwa wśród młodych ludzi, powoduje przesuwanie w górę wydarzeń życiowych przypisanych wcześniej określonym fazom cyklu życia małżeńsko-rodzinnego. Jak dowodzą badania, kobiety kohabitując zostają matkami w późniejszym wieku niż kobiety zamężne.

Drugim czynnikiem opóźniającym czas przyjścia na świat dziecka w związku nieformalnym jest swoista nietrwałość kohabitacji. Wielu badaczy problemu stwierdza, że im dłuższa kohabitacja przedmałżeńska, tym większe prawdopodobieństwo rozpadu małżeństwa [Slany, 2002: 147]. Z drugiej strony stale wzrasta liczba pozamałżeńskich urodzeń dzieci. Co ciekawe wiele par kohabitujących decyduje się na zalegalizowanie związku, po przyjściu na świat pierwszego dziecka.

Szczególnym typem związku kohabitacyjnego jest kohabitacja typu LAT – *Living Apart Together* (razem, ale oddzielnie), który nie wymaga stałego wspólnego zamieszkiwania. Badania przeprowadzone wśród młodych ludzi wskazują, że raczej nie są świadomi, że sami praktykują kohabitację typu LAT, jeśli za jej wskaźniki przyjmiemy prowadzenie życia seksualnego oraz sposób zamieszkiwania i tworzenie wspólnoty ekonomicznej. W świadomości badanych fakt posiadania partnera i prowadzenia z nim współżycia seksualnego nie oznacza żadnego rodzaju kohabitacji, a jedynie „chodzenie ze sobą", które niesie ze sobą miłość, seks, myślenie o wspólnej przyszłości, ale na razie bez finansowych i ekonomicznych powiązań i wspólnych inwestycji [Slany, 2002: 228-229; Szukalski, 2004: 49].

W Polsce kohabitacja nie jest świadomą alternatywą w stosunku do małżeństwa, występuje przede wszystkim w środowisku osób zubożałych, które z różnych względów nie legalizują swych związków. Z kolei w wyższych warstwach społecznych młodzi ludzie czekają z legalizacją związku aż do chwili jednoznacznego określenia swego statusu społeczno-zawodowego [Szukalski, 2004: 52, 65].

Anna Kwak [1995] wprowadza rozróżnienie wewnątrz takich związków ze względu na realizację ról rodzinnych i rodzicielskich, wskazując kierunek od pełnej wspólnoty do pełnej niezależności i wyróżniając cztery typy par kohabitackich: „tradycyjny model ról, model pełnej wspólnoty, model z tendencją do niezależności i model pełnej niezależności".

Pierwszy z wymienionych modeli bliski jest formalnemu małżeństwu, w którym realizuje się model mężczyzny jako jedynego żywiciela rodziny. Kobieta, najczęściej niepracująca, zależna jest finansowo od mężczyzny, prowadzi dom i zajmuje się dziećmi. Związek ten niewiele różni się od formalnego małżeństwa, najczęściej podstawowym czynnikiem odróżniającym je od siebie jest jedynie brak legalizacji współżycia, na którą nie zdecydowali się z jakichś względów tworzący go partnerzy.

W modelu następnym kobieta nie jest uzależniona najczęściej od mężczyzny, choć para „ma wspólnych przyjaciół, wychowuje wspólnie dzieci, traktując swój związek jako długotrwały".

W trzecim modelu daje się już zauważyć tendencję w kierunku większej niezależności, mniej jest w nim ograniczeń, partnerzy dopuszczają istnienie kontaktów seksualnych poza związkiem, nie zakładają jego długotrwałości.

Najbardziej liberalnym, spośród wyróżnionych jest bez wątpienia model ostatni, „w którym finansowo partnerzy odpowiadają sami za siebie, ale

oboje ponoszą odpowiedzialność za utrzymanie domu, mają osobny majątek osobisty, za najwyższą wartość uważają rozwój samego siebie". W takich związkach jego trwałość zawsze zależy od wagi i znaczenia, jakie przykładają doń zaangażowane osoby.

Zdaniem cytowanej tu już badaczki, kohabitacja we współczesnym świecie może:

1) poprzedzać małżeństwo i stanowić okres przedłużonego chodzenia ze sobą,
2) poprzedzać małżeństwo i stanowić przygotowanie do niego – tzw. sprawdzenie się – jako okres wzmacniania wzajemnych stosunków bez odpowiedzialności za małżonka i dzieci,
3) stanowić alternatywę dla małżeństwa, zwłaszcza dla osób, które nie zamierzają się pobrać,
4) stanowić formę niezamężnego życia opartego na ideologii niezależności" [Kwak, 1995: 145-146].

Przez ostatnie dziesięć lat polski kodeks rodzinny i opiekuńczy dostosowywano do zobowiązań międzynarodowych i problemów wyznaniowych. Mimo to nie znajdujemy w nim ani słowa o konkubinatach. Brak w nim też definicji rodziny. (Na szczęście jest ogólne określenie małżeństwa i rodziny w Konstytucji). Ten fakt stał się powodem do odmowy wolnym związkom prawa do tytułowania się rodziną, nawet gdy wychowują wspólne dzieci. Wprawdzie inne przepisy, w tym ustawa o pomocy społecznej, zezwalają na korzystanie z niektórych świadczeń, to jednak nie jest to rozwiązanie wystarczające.

Gdy SLD ujawnił zamiar ustawowej regulacji problematyki konkubinatu i związków homoseksualnych, wywołał burzę – pojawiły się katastroficzne wizje moralnie upadłej Polski. Odrzuciwszy tak skrajne obawy, nie sposób jednak nie pytać: czy osobne prawo o konkubinacie jest potrzebne? Czy nie oznaczałoby ono powołania instytucji wicemałżeństwa, czy nie narzucałoby rygorów związkom partnerskim w samej swej istocie wolnym?

SLD przedstawił projekt ustawy o konkubinatach jako nośnik prawa europejskiego. Tymczasem nigdzie w Europie prawa o konkubinatach nie ma. Są natomiast lepsze lub gorsze próby zamknięcia w jednym akcie prawnym

spraw związków hetero- i homoseksualnych. Próby te – w większości państw – nie są udane, czego przykładem francuski PACS, pakt o solidarności społecznej, który – wyszedł spod rąk znakomitych legislatorów – nie zaczął jednak obowiązywać bez urzędowej wykładni Trybunału Konstytucyjnego.

Natomiast rejestrowanie konkubinatów wydaje się pomysłem zdecydowanie chybionym. Osoby decydujące się na konkubinat powinny być świadome tego, co czynią w sensie faktycznym i w wymiarze prawnym. Konkubinat potrzebuje państwa kultury prawnej, gdzie nie wstyd zawierać umów, choćby takich, które regulują merkantylną stronę wolnego związku. Konkubinat nie powinien jednak ubierać się w szatki wicemałżeństwa. Konkubenci, stając się „paramałżonkami", wchodziliby w role, od których świadomie – lub nawet nieświadomie – uciekają. Uciekają na dobre i złe [*Kociołapy*, „Polityka", nr 24, 14.06.2003].

Życie bez ślubu w zachodniej Europie stało się tak powszechne, że nikt tam się już, prócz specjalistów, nie zastanawia, co jest moralniejsze. W Szwecji 80% kobiet kohabituje przed ukończeniem 25. roku życia. Najwięcej takich par w wieku do 30 lat jest w Danii – 72%, w Holandii – 5%, we Francji – 45%, w Anglii – 38%, w Niemczech – 29%, w Belgii i Luksemburgu – 28%. Przeciętnie w krajach zachodnich, jak podaje Slany, żyje w związkach nieformalnych 70% młodych ludzi w wieku od 20 do 24 lat i 33% w wieku od 25 do 29 lat.

Na przełomie trzeciej dekady życia liczba nieślubnych związków zaczyna gwałtownie spadać. Pary chcą mieć dziecko. Pobierają się. Skończyły się próby. Obrączka staje się prezentem urodzinowym dla dziecka. Tak jest i u nas. Z badań Piotra Szukalskiego wynika, że więcej jest poczęć przedmałżeńskich niż urodzeń poza legalnym związkiem, co oznacza, że są one przed urodzeniem się dziecka formalizowane.

Akceptacja wolnych związków w Polsce, jak podają badania CBOS z 2002 roku, jest wysoka. Aż 62% respondentów nie uważa ich za naganne, co nie oznacza, że wszyscy, którzy tak sądzą, zgodziliby się na wspólne zamieszkanie swego syna czy córki z kimś bez ślubu. Zwłaszcza na wsi i w małych miasteczkach. W mieście jednak wielu rodziców przystaje na taki związek i to często pod własnym dachem, uważając go po prostu za nową formę narzeczeństwa.

Związki homoseksualne

Problem ten został już częściowo omówiony (w poprzednim rozdziale) przy okazji dążeń par homoseksualnych do posiadania bądź adopcji potomstwa. Teraz przedstawimy go z punktu widzenia wzajemnych relacji osób tworzących takie związki.

Społeczeństwa ponowoczesne charakteryzuje rosnąca akceptacja różnych form związków miedzyludzkich, które we wcześniejszych fazach rozwoju społecznego były nie tylko nieaprobowane, ale napiętnowane czy wręcz zabronione. Współcześnie wzrasta liczba ujawnianych związków homoseksualnych,a także ich akceptacja. Kraje Europy zniosły kary przewidziane prawem za homoseksualizm, przestano ten typ zachowań seksualnych uważać za jednostkę chorobowa, wymagająca leczenia. Wszystko za sprawą oddzielenia funkcji seksualnej od funkcji prokreacyjnej [Slany, 2002: 128]. Seksualność przestała być wyznaczana przez heteroseksualny podział, co było dotychczasową normą w tej sferze życia człowieka.

Rewolucja seksualna lat 60. w XX wieku ujawniła skalę zjawiska i pozwoliła związkom homoseksualnym wyjść z ukrycia. Jednak ruchy gejowskie i lesbijskie, z uwagi na negowanie przez nie rodziny jako instytucji i głoszenie antyrodzinnych haseł – uważano za kontrkulturowe. Sytuacja uległa zmianie w momencie uznania homoseksualnych związków za formalne.

Współcześnie organizacje gejów i lesbijek zabiegają o możliwość zawierania prawnych związków partnerskich („małżeństwa homoseksualne") oraz prawo do adopcji dzieci. Coraz więcej krajów podejmuje działania mające na celu prawne uregulowanie sytuacji związków homoseksualnych. W Holandii związki te nazywane są małżeństwami i traktowane na równi z małżeństwami heteroseksualnymi. W Szwecji, Francji czy niektórych stanach USA i Kanady określa się je jako konkubinat, związek partnerski lub pakt cywilny. Pierwszym krajem w Europie, który zalegalizował związki par homoseksualnych była Dania (w 1989). Następnie podobne rozwiązania wprowadziły Szwecja, Norwegia, Holandia, Francja i Niemcy.

Z wyjątkiem Szwecji, gdzie od połowy 2002 roku związki te mają możliwość adopcji, prawo zabrania homoseksualnym parom adopcji dzieci i sztucznego zapłodnienia. Problem posiadania dzieci osoby pozostające w homoseksualnych związkach rozwiązują w inny sposób. Lesbijki preferu-

ją sztuczne zapłodnienie, ale zdarzają się przypadki współżycia z mężczyznami (środek do osiągnięciu celu), aby zajść w ciążę. Wiele par lesbijskich korzysta z pomocy znajomych, niejednokrotnie gejów, którzy sami chcą mieć dzieci. W takich sytuacjach dziecko jest zazwyczaj wychowywane przez matkę i jej partnerkę przy współudziale biologicznego ojca. Związki homoseksualne odznaczają się różnorodnością formy i scenariusza życiowego, podobnie jak heteroseksualne.

Jeszcze Alvin Toffler pisząc o nich używał cudzysłowu. Dziś, coraz częściej badacze przewidują, że w przyszłości małżeństwa gejów nie będą czymś szokującym nawet w kościołach, a społeczeństwo przyzwyczai się do zwiększającego się ich udziału wśród ogółu par, tak że stopniowo będą one coraz rzadziej piętnowane.

Familiolodzy badający małżeństwo i rodzinę w ponowoczesnym świecie coraz częściej głoszą, że do tych „dziwnych" rodzin będziemy musieli się przyzwyczaić, ucząc się żyć w jednej społeczności, jednym miejscu pracy, jednym osiedlu oraz pod jednym dachem.

Z badań CBOS wynika, że ponad 70%. Polaków uważa legalne związki homoseksualne za niedopuszczalne. Deklarowana często tolerancja mocno jest u nas podszyta hipokryzją. W Polsce, kraju katolickim, głęboko zakorzenione są takie wartości jak rodzina i tradycyjne małżeństwo, co jednak nie oznacza, iż zupełnie są tu obce i nieobecne inne typy związków. Zaczynamy być rozdarci między tradycją, tym co dotychczas było dla nas ważne, a pojawiającymi się z Zachodu nową modą i tolerancją ponowoczesnego świata.

Pozostałe formy związków zostały omówione w licznych publikacjach Krystyny Slany i Anny Kwak.

Wierność i monogamia – splot wartości natury i kultury

Problem ten pojawia się w pełni, gdy weźmiemy pod uwagę takie zjawisko jak „małżeństwa serialowe" czyli „poligamię sukcesywną" odnoszące się do osób wielokrotnie pozostających w formalnym związku lub zmieniających w czasie jego trwania partnerów.

Wierności nie można zadekretować. Miłość kwitnie, przygasa, rozwija się. A wierność po prostu trwa. Można trochę kochać, lecz nie można być trochę wiernym. Jest przeraźliwie bezwzględna jak celibat: żadnej części, połowy. I tej tyranicznej konstrukcji przysięgamy dochować: będę ci wierny, niezależnie od okoliczności, w szczęściu i nieszczęściu, w bogactwie i biedzie, w zdrowiu i chorobie, póki śmierć nas nie rozdzieli. Udźwignąć taki ciężar coraz trudniej. Dawniej przede wszystkim mężczyźni bywali niewierni, dziś coraz częściej także kobiety. W obyczajowym zamieszaniu naukowcy wymyślili nawet pojęcie „wierności linearnej" – jesteśmy wierni kolejnym partnerom na kolejnych etapach życia. Póki nie poznamy następnych [Pietkiewicz, 2001].

Historia małżeństwa jest także historią zdrady. Od wieków była przywilejem mężczyzn, ponieważ ciała kobiet, które utrzymywali i których bronili przed niebezpieczeństwem, należały do nich jak rzecz. Rzeczy przystoi „trwać w gotowości do użycia". Bunt – nie. Kobiety za niewierność piętnowano, kamienowano, zamykano w klasztorze, chłostano, ścigano. Nawet zgwałcona ponosiła karę. Wierne otaczano szacunkiem. Te się zapewne nie buntowały – nudne, nieruchawe i tłuściejące. Tak musiała wyglądać Penelopa.

Romeo po pięciu, no, może po siedmiu latach miałby dość Julii jako żony, mocno pewnie napuchłej od częstego rodzenia, a ona odkryłaby, że mąż rzadziej zachodzi do jej komnat, choć nie musi już do tego celu używać drabiny.

Miłość kończy się nie dlatego, że była mniej potężna niż te archetypowe Romea i Julii albo Tristana i Izoldy, ale dlatego, że z natury jest jak katar. Przechodzi. Każda. Ściślej, przechodzi to, co dla wielu ludzi jest jedynym pojmowaniem miłości – wielkie uniesienia i dusząca tęsknota.

Kulturowo jesteśmy zaprogramowani monogamicznie stwierdza Dorota Czajkowska-Majewska [Czajkowska-Majewska, 1999]. Ideałem była i jest dozgonnie wierna sobie para małżeńska, która wspólnie wychowuje dzieci. Główne religie monoteistyczne (judaizm, chrześcijaństwo i islam), które ukształtowały patriarchat, uważały monogamię za przykazanie Boże, a jej naruszenie za grzech. Tyczyło to głównie kobiet. Męskie odstępstwa od monogamii były tolerowane lub – jak w islamie – wręcz sankcjonowane, zaś ich naruszenie przez kobiety surowo karane. Do dziś w wielu krajach islamskich kobiety podejrzane o grzeszny związek są kamienowane lub mordowane przez własnych ojców, braci, mężów, dla których męski honor znaczy więcej od życia kobiety. Jednak nawet surowe nakazy i kary nie zdołały zabezpieczyć absolutnej monogamii, co wskazuje na istnienie potężnych instynktów, działających w przeciwnym kierunku. W krajach obyczajowo wyzwolonych coraz więcej małżeństw kończy się rozwodami (w USA około połowy). Więcej niż połowa małżonków przyznaje się do afer miłosnych.

Komu służy monogamia? Ta socjalna najbardziej służy interesom potomstwa i jest szczególnie korzystna dla ludzkich latorośli, które wymagają opieki przez ok. 20 lat. Służy interesom matek, zapewniając im pomoc partnera w opiece nad dziećmi i leży w interesie ojców ze względów ekonomicznych. U wszystkich gatunków zwierząt ojcowie inwestujący w opiekę nad potomstwem zwykle robią wszystko, by się upewnić, że nie tracą energii na pielęgnowanie cudzych genów. By mieć pewność w sprawie ojcostwa, niektóre ptaki zamurowują w dziuplach swoje samice siedzące na jajkach. W krajach islamskich kobiety izolowane są od obcych mężczyzn za pomocą czarczafu i murów domostw. Monogamia socjalna służy partnerom, dając im poczucie bezpieczeństwa, które łagodzi stresy i przedłuża życie.

Inne silne instynkty genetyczne prą nas i wszystkie żywe istoty w kierunku poligamii, ponieważ maksymalne urozmaicenie genetyczne jest korzystne dla ewolucji. W przyrodzie obserwuje się, że bardziej „rozpustna" jest ta płeć, która mniej inwestuje w reprodukcję. Rozrzucanie spermy na prawo i lewo leży w interesie samców, bo koszty biologiczne są znikome (jeśli nie zginą w walkach godowych), a zyski w postaci licznego potomstwa – znaczne. Interesy samic związane są z jakością potomstwa. Koszty, jakie ponoszą w związku z reprodukcją są ogromne, poświęcają dzieciom większą część życia i narażają się na śmierć przy porodzie. W ich interesie leży staranny dobór partnerów genetycznych, ograniczenie liczby potomstwa i zabezpieczenie sobie pomocy w jego hodowaniu. Dlatego w przyrodzie aż roi się od oszustw genetycznych.

Obserwacje zachowań zwierząt i ludzi wskazują, że równocześnie miotają nami przeciwstawne instynkty. Jedne siły biologiczne skłaniają nas do szukania genetycznej – czyli seksualnej – rozmaitości (poligamii), a inne popychają nas w kierunku monogamii. Te dwie siły leżą u podstaw naszych zachowań miłosnych. Antropolodzy debatują nad genezą monogamii socjalnej w społeczeństwach ludzkich. Wedle klasycznej hipotezy jest ona wyrazem pragmatyzmu i powstała jako kontrakt między kobietami i mężczyznami: prawo do zapładniania w zamian za opiekę i dostarczanie żywności.

Ponowoczesność w dużym stopniu ten kontrakt unieważnia. Jaki z tego morał dla nas i naszych obyczajów? Może świadomość dualizmu naszych instynktów i naszej biologicznie zakodowanej skłonności do „oszustw genetycznych" sprawi, że z dystansem i tolerancją spojrzymy na afery miłosne i nieślubne dzieci. Takie wyskoki poligamiczne zawsze istniały, istnieją i istnieć będą, bo są korzystne dla naszego gatunku. Przykładem jest afera Clintona i Lewinsky. Młoda kobieta dostrzegła ogromną atrakcyjność światowego supermana (w przyrodzie zwanego samcem *alfa*) i zrobiła wszystko, by go uwieść. Prezydent, który ma silny instynkt poligamiczny, uległ pokusie, lecz jego równie silny instynkt monogamiczny sprawił, że nie opuścił żony i córki. Naprawdę nikogo by to nie obchodziło, gdyby grupa zazdrosnych o władzę prawicowych polityków nie uczyniła z tego widowiska. Można się spodziewać, że podobne afery będą coraz częstsze w przyszłości, kiedy kobiety zdobędą całkowitą autonomię w wyborze genetycznych partnerów.

którzy wcale nie muszą być ich partnerami życiowymi. Afery takie będą tym powszechniejsze, im większy będzie dystans intelektualny między mężczyznami i kobietami. Dziś w USA i innych krajach rozwiniętych na sześć kończących studia kobiet przypada tylko czterech mężczyzn. Niedobór odpowiednich partnerów będzie skłaniał kobiety do „polowań" na żonatych, by zdobyć atrakcyjne geny i zabezpieczyć opiekę swojemu potomstwu

Monogamia będzie ulegać erozji również dlatego, że słabnie przywiązanie do własnych genów i dążenie do zapewnienia im nieśmiertelności. Coraz mniejszą uwagę przywiązuje się dziś do genetycznego rodzicielstwa, bo ludzie potrafią kochać adoptowane dzieci równie mocno jak własne, a w USA coraz więcej osób kupuje komórki jajowe i plemniki od superinteligentnych studentek i urodziwych studentów, by stworzyć z nich dla siebie modelowe, acz genetycznie obce dzieci – za jajeczko studentki z Uniwersytetu Harvarda płaci się do 50 tys. dolarów; plemniki są dużo tańsze [Czajkowska-Majewska, 1999]. Współczesnie w różnych krajach widzimy proces degradacji jednej z największych i najtrwalszych wartości sięgających Starego Testamentu: „krew z krwi i kość z kości mojej".

„Sakramentalizacja" rozstania

Miłość przyjdzie później – zapewniała kiedyś matka pannę młodą szykującą się do ślubu z ledwie znanym kandydatem. Istotnie, często przychodziła. Gdzieś musiał znaleźć ujście z mózgu endorfinowo-adrenalinowy gejzer. Zwłaszcza u kobiet uczucia budzą się często po zbliżeniu seksualnym, gdy partner nie był starym prykiem czy gburem i sadystą.

Kontraktowe małżeństwa nie musiały być wszystkie jak jedno nieszczęśliwe – twierdzi Reinhold Dorrzapf – a w każdym razie nie było ich więcej niż dziś. Zaczynały się bowiem nie od pożaru, który kończy się popiołem, lecz od popiołu, z którego mógł zrodzić się niejaki ogień [Pietkiewicz, 2005].

Satysfakcja z bycia we dwoje w początkach związku zwykle rośnie i to sprawia, że partnerzy oczekują dalszego wzrostu. Trudno zakładać, że szczęście któregoś dnia zatrzyma się sztywno na stałym poziomie. Oczekiwanie, że będzie rosło, nie jest zgodne ze zdrowym rozsądkiem, ale jest on wtedy jeszcze mocno przydeptany. Toteż mniejsze przyrosty szczęścia od oczekiwanych budzą po jakimś czasie niezadowolenie.

Manifestuje się ono, paradoksalnie nie wtedy, kiedy związek jest na dnie, ale gdy do dna daleko i oczekiwania ciągle są duże. Rozczarowanie, że szczęścia jest całkiem sporo, ale przecież miał być ogrom, bywa dotkliwe. Ba, dotkliwsze niż wtedy, gdy niewiele już się oczekuje. Psychologia nazywa to zjawiskiem względnego niezaspokojenia potrzeb.

Powolutku, powolutku zaczynają się schody. Tu ryska, tam rysa. W dodatku ukochany jakiś nie ten, a właściwie dopiero teraz ten, a nie wymyślony zakochanym, zdurniałym mózgiem. Okazuje się, że ma wady. Wykrycie ważnej wady likwiduje dobroczynne skutki nawet wielu zalet.

Wykrycie wady ma bardziej nieodwracalne skutki niż wykrycie zalety, ponieważ łatwo przesłania ona to, co w człowieku dobre. On chrapie. Bałaganiarz. Nieprzewidywalny. Ona nie likwiduje odrostów. Lata w kółko do mamusi i w nosie ma rachunki. I wszystko inne idzie w kąt, widzi się tylko odrosty, rachunki i inne straszności. „Miał być raj, miał być cud" – pisała Osiecka. I co się okazuje? „Erzac, cholera, nie życie" [Pietkiewicz, 2005].

Najczęściej wybierane strategie naprawy związku są na ogół mało skuteczne. Należy do nich między innymi strategia: „bo ty mnie nie kochasz". Słysząc to nie wiadomo po raz który, małżonek myśli: a może coś w tym jest? Bezproduktywne jest unikanie za wszelką cenę scysji, różnicy zdań, kłótni; to sprawia tylko tyle, że małżeństwo staje się wyprane jak w pralce automatycznej, a małżonkowie udają się powoli na emigrację wewnętrzną. Zachowywanie świętego spokoju bardziej związek morduje niż walka i atak.

Te prowadzone są w imię: jak ty mnie, tak ja tobie. Z badań specjalistów od małżeństwa wynika, że im mniej żona lub mąż zdolni są do przerwania spirali odwetowej, tym gorzej dzieje się w ich związku. Zapiekłość świadczy o upadku związku, a nie – że takie wredne mają cechy charakteru i dlatego się żrą.

Głupich strategii jest co niemiara. Każda może zamienić małżeństwo w jałowe trwanie albo w rozejście się. Rozejście się jeszcze do niedawna nie należało do rzeczy prostych i przyjemnych, szczególnie w naszym kraju. Wymagało ono „publicznego prania" małżeńskich i rodzinnych „brudów" przed sądem, w obliczu świadków obydwu zwaśnionych stron.

Mniej więcej od drugiej połowy XX wieku rygory te w krajach zachodnich sukcesywnie zanikały. Obecnie większość społeczeństwa tych krajów uważa, że należy rozwodzić się „szybko i bez cyrku". Prawdopodobnie najdalej zaszły sprawy w Szwecji, gdzie pastorzy wprowadzają uroczyste ceremonie rozwodowe „skramenty rozstania" [Walat, 2000].

– Czy ty Svenie chcesz być nadal mężem Brigitty?

– Nie!

– A ty Brigitto, czy chcesz być żoną Svena?

– Nie!

– Rozejdźcie się więc w pokoju swoimi drogami. Bądźcie dobrzy dla siebie i dbajcie o pomyślność dzieci. Niech was Bóg błogosławi w tych

wysiłkach. Na znak przeprowadzonego rozwodu złóżcie przede mną swoje obrączki.

W szwedzkim Kościele protestanckim toczy się dyskusja, czy uczynić z rozwodu swego rodzaju sakrament i jak będzie w przyszłości wyglądał jego rytuał. Wielu pastorów nie czeka jednak na wytyczne i na własną rękę organizuje ceremonie rozwodowe dla par, które zwracają się w tej sprawie do parafii. Szwecja ma najwyższą w Europie frekwencję rozwodową. Z 30 tys. związków zawieranych co roku ponad połowa zakończy się rozejściem i odsetek ten stale rośnie. Kościół luterański, który nie sprzeciwia się rozwodom, nie chce być obojętny wobec zjawiska pokazującego, że małżeństwo przestaje być związkiem na całe życie.

Z drugiej strony jednakże rozkład małżeństwa jest dla wielu ludzi ciągle traumatycznym przeżyciem. Dawniej, przed 25 laty, prawo rodzinne wymagało, żeby przed rozwodem odbyć rozmowę z księdzem, psychologiem lub kuratorem. Dziś po prostu wpłaca się 450 koron (ponad 200 zł) i trzy tygodnie czeka na decyzję sądu.

Kościelny rozwód Katariny i Larsa, jako pierwszy w Szwecji, był szeroko opisywany w prasie. Według świadków (dziennikarzy przy tym nie było), świątecznie ubrana para uklękła przy ołtarzu przed odzianym w liturgiczne szaty pastorem. Katarina płakała, Lars płakał, płakała ich dwójka dzieci i zaproszeni przyjaciele. Odśpiewano wspólnie dwa psalmy: „Jedynie otwarcie przynosi nam nowe możliwości" i „Nie bójcie się – tajemny znak będzie wam dany". Nastrój był niezwykle podniosły. Bo Larsson, pastor, który rozwodził swoich przyjaciół, „uważa, że Kościół powinien być obecny przy wszystkich kryzysach i przełomowych momentach w życiu. „Jako chrześcijanie wierzymy przecież, że nawet śmierć oznacza tylko wstąpienie do nowego życia. W kryzysie zostawiamy za sobą stare po to, żeby mogło nastąpić coś nowego". Zdaniem pastora brak wyraźnie zaznaczonego przejścia do nowej fazy sprawia, że wiele par żyje nadal swym rozwodem.

Szwedzi są jednym z najbardziej zsekularyzowanych narodów świata. Tylko parę procent dorosłego społeczeństwa uczestniczy w nabożeństwach. Kościoły wypełniają się natomiast podczas życiowych uroczystości.

Szwedzki Kościół luterański „rozwodzi się" właśnie sam, po prawie pięciu wiekach, ze szwedzkim państwem i czeka go ostrzejsza konkurencja

o rządy nad duszami, przypisywanymi mu dotychczas automatycznie na mocy ustaw. Być może rozwody przyczynią się do częstszej obecności w kościele? Przywódcy Kościoła nie są zatem obojętni wobec oddolnej inicjatywy wiernych i pastorów. Per Harling z naczelnej siedziby Kościoła szwedzkiego w Uppsali, odpowiedzialny za wprowadzanie nowych rytuałów, uważa wprawdzie, że należy „przyglądać się temu, co się dzieje i dyskutować". Per Harling popiera jednak te formy rozwodu, jakie na własną rękę praktykują pastorzy: „Nie chodzi o to, żeby błogosławić sam rozwód, lecz żeby zaznaczyć obecność Kościoła w kryzysowych dla człowieka sytuacjach i przekazać je w ręce Boga".

Zdaniem Harlinga wystarczyłaby modlitwa w intencji rozchodzących się, co szwedzcy pastorzy praktykują zresztą od lat.

W biskupstwie w Lund na południu Szwecji adiunkt Lena Sjostrand i pisarka Ingela Bent próbują wypracować liturgiczne formy nabożeństwa, którego wiodącym tematem ma być właśnie rozwód. Szczytowym jego momentem ma być spalenie aktu małżeństwa. – *Sięganie po symbole jest częste w Kościele. Palenie osobistych dokumentów może być symbolem skończenia z czymś, co zaprzątało nasze myśli* – mówi Lena Sjostrand. Nie jest ona przeciwna błogosławieniu rozwodu: – *To, co jest podstawą życia, to wiara w przebaczenie. Mam nadzieję, że nowe rytuały przyczynią się zarówno do przezwyciężenia poczucia żalu, utraty czegoś i będą jednocześnie symbolem przebaczenia i łaski Boga.*

Świeccy eksperci widzą w dążeniu do tworzenia nowych rytuałów znak zmiany charakteru samego małżeństwa. Rozwodzenie się przestało być tabu; nikt się już tego nie wstydzi. Niektórzy próbują już nawet wyeksponować to wydarzenie życiowe. „Małżeństwo przestaje być nośnikiem społeczeństwa, jednostką reprodukcyjną" zauważa Jonas Ekman, etnograf ze sztokholmskiego uniwersytetu. „Dawniej było ono instrumentem kontynuowania tradycji rodzinnych, dziś jego podstawą jest miłość". To samo zauważa się w dość powszechnej akceptacji partnerskich związków homoseksualistów, korzystających w Szwecji z podobnych praw jak małżeństwa [Walat, 2000].

Pozycja mężczyzny w ponowoczesnym świecie

Na biblijnym i rodowym piedestale

Nienaruszalną wydawałoby się i nadrzędną pozycję mężczyzny w lokalnym świecie społecznym i jego mikrostrukturach utwierdzał odwieczny charakter stosunków społecznych, ale przede wszystkim niekwestionowany autorytet Pisma Świętego. Z niego głównie wywodzono legitymizację oraz instytucjonalizację skrajnie patriachalnej struktury rodziny. Napisano w nim bowiem, że po upadku w Raju rzekł Pan Bóg do kobiety: „i pod mocą będziesz mężową, a on będzie panował nad tobą" (Rodz. 3.16). Święty Paweł zaś nauczał: „Mąż jest głową dla żony zupełnie tak jak Chrystus jest głową dla Kościoła" (Ef. 5.23) oraz „Jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak niech żony we wszystkim poddane będą mężom swoim" (Ef. 5.54).

Dlatego też *Katechizm ludowy* włoskiego teologa Francisa Spirago [1927: 92-93] przetłumaczony w okresie międzywojennym na kilka języków naucza: „Mąż jest głową rodziny, kobieta niejako ciałem. Jako ciało ulega rozumnej głowie, tak kobieta ulegać powinna mężowi (św. Augustyn). Mąż jest głową żony, jak Chrystus jest głową Kościoła. Zatem jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak żony swoim mężom we wszystkim (Ef. 5.24). Żona ma się bać i czcić męża swego (Ef. 5.33), to znaczy, okazywać mu należny szacunek (Ehrfurcht). Iż kobieta ma być poddana mężowi, zarządził Bóg po upadku w grzech (1 Mojż. 3.16). Dlatego, że Ewa dała się uwieść wężowi, który obiecywał jej władzę, równą Boskiej, przeto musi teraz poddaną być mężowi (Ef. 5.22). Mąż zatem ma prawo rozkazywać żonie".

Kościół katolicki w różnych okresach odnosił się do spraw życia małżeńsko-rodzinnego z różnym rygoryzmem. Stanowisko Kościoła powodowane było głównie dążeniami do korekty wewnątrzrodzinnych zachowań, wykazujących na przestrzeni wieków znaczne często nadużycia i dewiacje [Kocik, 2002: 75-76].

Jednak w ukształtowanej na podstawie tradycyjnej interpretacji Pisma Świętego rodzinie patriarchalnej mężczyzna był głową, panem życia i śmierci. Niemieckie prawo cywilne w XIX wieku przewidywało na przykład, że rozstrzyganie wszelkich kwestii dotyczących dzieci należy do męża, który zarządza całym majątkiem, nawet jego częścią wniesioną przez żonę w posagu. Prawo to było wybitnie nieprzychylne dla kobiet, dopuszczało bowiem „umiarkowane cielesne skarcenie żony" w wypadku nieposłuszeństwa.

Austriacka ustawa karna z 1892 roku – obowiązująca na ziemiach polskich pozostających pod zaborem – dopuszczała karanie żony przez męża chłostą, jednak bez cięższego pobicia. W Anglii aż do 1870 roku kobietę, niezależnie od wieku, uważano za małoletnią, nad łóżkiem jej wieszając bat. Obowiązywała też „zasada kciuka", która głosiła, że nie należy bić żony kijem grubszym niż grubość kciuka.

W średniowieczu Kościół, propagując przekonanie, że mąż jest głową żony, która powinna mu być poddana, uznawał prawo męża do jej łagodnego karcenia. Wyraz temu dawały sentencje wyroków konsystorskich w konfliktach małżeńskich, przeważnie wśród nieszlachty, gdy żony skarżyły się na okrutne traktowanie ich przez mężów. Zabraniano w nich, wyliczając dokładnie: bicia kijem, kaleczenia nożem, siekierą, mieczem, przemęczania i zdzierania odzieży. Daje to pojęcie o okrucieństwie i samowoli męża, niejednokrotnie panujących w małżeństwie. Cytowane wyroki dozwalały jednak, w razie nieposłuszeństwa żony, karcenie jej rózgami. Słowa „karcił ją i bił jak własną żonę" używane były dla podkreślenia podobieństwa danego konkubinatu do małżeństwa. Wyroki w procesach konsystorskich, w których stroną skarżącą była żona, zawierają jednak, niezależnie od swej treści rzeczowej, klauzulę zabraniającą mściwości wobec żony, a nawet ustanawiają wysoki zakład pieniężny ubezpieczający jej życie [za: Koczerska, 1975: 75-76].

Bicie żon było instytucjonalnie uregulowaną i powszechnie akceptowaną formą stosunków między małżonkami. O jego powszechności w niektórych

warstwach społecznych świadczyć mogą popularne niegdyś przysłowia, które na szczęście współcześnie są już coraz rzadziej przytaczane. Zwykle odzwierciedlają one niedolę kobiety bitej i tyranizowanej przez męża. Przysłowia oddają mężowi władzę nad żoną. Do niego należy prawo decyzji w najważniejszych sprawach. Od żony wymaga się posłuszeństwa. Wyraża to lapidarnie sformułowane przysłowie śląskie; „Chłop je głowa, baba rzyć, co ón powie, musi być". O mężowskiej racji mówi też przysłowie: „Zawsze chłopska góra, choć na nim tylko skóra".

W stosunku do żony mąż spełniał funkcje opiekuńcze. W niektórych pieśniach śpiewanych na weselu podkreśla się, że wraz z zawarciem przez kobietę związku małżeńskiego funkcje te przechodzą z jej ojca na męża.

Jako opiekun mąż mógł żonę karać. Stosował też wobec niej karę chłosty, co było nawet zalecanym w przysłowiach środkiem wychowawczym. Mówią one: „Kiedy mąż żony nie bije, to w niej wątroba gnije"; „Kto dobrze kocha, ten tęgo bije", „Gdy chłop bije, skórka tyje", „Babę bij, bo się wścieknie", „Baba jest złoty słup, ino go trzeba od czasu do czasu trochę opucować" [za: Barańska, 1975: 131-132].

Jeszcze w okresie międzywojennym było rzeczą naturalną, że mężowie publicznie opowiadali, że pobili, a żony, że „dostały lanie od chłopa". Obecnie jest to temat wstydliwie przemilczany, chyba że drastycznie przekroczone zostaną pewne granice [Kocik, 2002: 77-79].

Mężczyzna przez wieki wykonywał prace uznawane za ważniejsze i podejmował decyzje w imieniu całej rodziny; miał stanowisko uprzywilejowane. Bez jego wiedzy i zezwolenia żona nie mogła dokonać żadnej transakcji handlowej, nie mogła sprzedać nic z inwentarza, nawet wniesionego w posagu, ani z wyprodukowanych przez siebie płodów rolnych. Ta dysproporcja pozycji społecznych uwidaczniała się również w życiu towarzyskim i obrzędowym. Goście i sąsiedzi wchodzący do mieszkania najpierw witali się z mężem. On otrzymywał z reguły najlepszą część posiłku, a rodzina nie siadała do obiadu, dopóki jego nie było w domu. W niektórych częściach kraju panował nawet zwyczaj, że żona jadała osobno, a nie przy wspólnym stole. Ta obyczajowa dyskryminacja miała oczywiście swe źródło między innymi w fakcie przeciążenia obowiązkami kobiety, która usługiwała do stołu, a w przerwie jadła sama, nie tracąc czasu. Gdy małżonkowie szli razem na

jarmark lub do kościoła, mąż kroczył zwykle pierwszy, by i w ten sposób akcentować swoją przewagę.

Ważnym instytucjonalnym aspektem rodziny był (i jest) podział obowiązków pomiędzy mężem a żoną, zazwyczaj rygorystycznie przestrzegany. Ponieważ nie był on nigdzie i nigdy w wyraźny sposób skodyfikowany, najdokładniejszą jego ilustrację stanowi mądrość ludowa zawarta w przysłowiach i powiedzeniach wyrażających powszechne przekonania na ten temat. Określają one rolę męża i żony, głównie gdy chodzi o sprawy zarządzania gospodarstwem, organizacji życia i podejmowania decyzji w sprawach zasadniczych. Rola naczelna przypadała mężczyźnie jako temu, który z natury rzeczy lepiej się do wykonywania tych zadań nadaje. Nie można tu mówić o wyeliminowaniu jednej ze stron, ale o określeniu odpowiedniej roli dla każdego z partnerów, co znajduje potwierdzenie w takich sformułowaniach: „Mężczyzna ma rządzić dla dobra kobiety", „Dziewka nie potrzebuje pisarza jeno gospodarza", „Na podziwianie chłop baby nie potrzebuje, ino do roboty".

Często rola gospodyni nie była wdzięcznym zajęciem, o czym również mówią przysłowia: „Gospodyni – domowe pomietło", „Gospodyni dobra trzy węgły domu utrzymuje, a gospodarz czwarty, ale gdy gospodarz ten jeden puści, to i tamte polecą", „Za dobrym gospodarzem dobra gospodyni", „Jaki gospodarz, taki dom". Kobiecie przypada rola podrzędna – „Gdzie chłop nie może, tam baba nie pomoże", czy też „Dobra żona sługa doma".

Taka zależność od mężczyzny miała być czymś naturalnie pozytywnym, nawet mimo przejawów despotyzmu ze strony męża w codziennym życiu: „Choć chłop bije i kopie, to najlepiej przy chłopie". Rangę gospodarza określa też stwierdzenie: „Więcej oznacza gospodarza puknięcie niż gospodyni fuknięcie" oraz „Kiedy kota nie ma w domu, to myszy po stole biegają". Czasami rolę mężczyzny jako naczelnej osoby w domu określają przysłowia o raczej dwuznacznej wymowie np.: „Mąż doradza, a przy żonie władza", czy też „Mąż jest głową domu, a kobieta szyją".

Wiele przysłów i porzekadeł obrazuje sytuacje, w której role społeczne w rodzinie zostały odwrócone, ale mówią one o takim stanie rzeczy zdecydowanie negatywnie: „Żona z pola wraca, a mąż kury maca". Natura nie toleruje takich wybryków, gdyż „Samo przyrodzenie okazuje, iż mąż żonie

rozkazuje", „Dawno ludzie powiedzieli, chłop do cepów, baba do kądzieli", co parafrazowane w latach 50. XX wieku przyjęło formę „Chłop do kielni, baba do patelni" czy też wcześniejsze „Nie przystoi mężowi kądziel, a białogłowie miecz". Ta negatywnie oceniana sytuacja wyrażona została w licznych przysłowiach przestrogach, ostrzegających przed skutkami nieprzestrzegania wypełniania swej, z natury rzeczy wynikającej roli społecznej: „Biada temu domowi, gdzie żona przewodzi mężowi", „Stare przysłowie, że źle w tym domu się dzieje, gdzie pietuch jaja niesie, a kura zań pieje", „Złe gospodarstwo, gdzie kądziel przewodzi nad mieczem", „Gdzie kądziel rządzi, tam rozum błądzi", „Źle ten dom rządzi, gdzie baba sądzi", „Niedobrze tam, gdzie mąż w spódnicy, a żona w gatkach chodzi", „Mąż w spódnicy, a żona w kapocie diabłu przyczyniają w robocie". Nie jest też wskazane, aby mąż mieszał się do spraw kulinarnych: „Niedobrze tam, gdzie mąż żonie w garnki zagląda". Mężczyźnie przypada rola bardziej odpowiedzialna, dlatego też „Mąż bez własnego zdania, nocleg bez posłania, most bez poręczy – gorszy niż sen zajęczy".

Natura lubi jednak płatać figle i nie zawsze ten, kto powinien rządzić, jest do tego predysponowany: „Pobłądzą szybko w takim domu rządy, gdzie kiep powozi, a w chomąty mądry". Dla dobra całego gospodarstwa dopuszcza się w takim przypadku zamianę ról: „Kiedy sam głupi, a zaś mądra ona – tam niech mąż żoną, a mężem będzie żona". Jest to jednak sytuacja ostateczna, najbardziej optymalna to ta, kiedy „Chłop robotny i żona pyskata, to wezmą razem choćby i pół świata".

Drugorzędna pozycja żony miała też swoje źródło w ogólnie przyjętych poglądach podkreślających niską wartość kobiety w ogóle. Znajdują one odbicie w przysłowiach znanych i powtarzanych od niepamiętnych czasów: „Niewiasta – zła rzecz", „Niewiasta na złe rozumna, pamiętna, na dobre głupia, zapamiętliwa"; „U niewiasty długie włosy, a krótki rozum"; „Trzymać kobietę za słowo, a piskorza za ogon, na jedno wychodzi", „Nie potrzeba rady niewieście do zdrady" [za: Barańska, 1975: 133].

W rodzinie typu preindustrialnego wszyscy członkowie biorący udział w produkcji rodzinnej tworzyli pewien system podziału pracy, władzy i ról wyznaczonych płcią i wiekiem. Rodzina stanowiła wówczas nie tylko jednostkę wspólnego zamieszkania, była bowiem prawdziwą wspólnotą życia.

Ojciec, jako głowa rodziny i zarazem właściciel gospodarstwa domowego, posiadał silny autorytet. Stosunki rodzinne cechowała przewaga mężczyzny – ojca i męża – nad żoną oraz dziećmi, szczególnie córkami, których zamążpójście wynikało raczej z posłuszeństwa i interesu ekonomicznego niż z uczucia. Interesy osobiste poszczególnych członków musiały być podporządkowane nadrzędnemu interesowi rodziny, na którego straży stał system norm moralnych, presja środowiska i autorytet ojca. Kobiety były częściej podporządkowane mężczyźnie zarówno w rodzinie, jak i w społeczeństwie.

W konfrontacji z codziennością

W dobie industrializacji i urbanizacji rodzina przestała być ekonomiczną bazą życia. Miejsce pracy jej członków zostało odłączone od miejsca zamieszkania, a pozycje i role poszczególnych osób w rodzinie straciły swój dawny układ zależności i podporządkowania. Rodzina, nie mogąc gwarantować swym członkom pracy i utrzymania, starała się przygotować ich do samodzielnego życia, umożliwiając im zdobycie wykształcenia, dzięki któremu będą później sami w stanie zapewnić sobie warunki życia i rozwoju. W społeczeństwie przemysłowym wykształcił się określony system wartości akcentujących przede wszystkim powodzenie osobiste i indywidualne sukcesy człowieka, przedkładane nad dobro rodziny jako całości. Członkowie rodziny niechętnie już podporządkowują się w swych dążeniach i aspiracjach wspólnocie rodzinnej. Indywidualnie wybierają drogę swego życia, kształtując przy tym swój los.

Powszechnym typem rodziny od drugiej ćwierci XX wieku w warunkach miejsko-przemysłowych stała się mała rodzina dwupokoleniowa. Rodzina współczesna wykształciła się przez systematyczne odchodzenie od modelu rodziny tradycyjnej. Pod wieloma względami stanowi jej przeciwieństwo. Nie utrzymuje rozległych kontaktów opartych na pokrewieństwie i sąsiedztwie, więź z krewnymi jest zredukowana, ograniczona do kontaktów z krewnymi w linii prostej. Rodzina współczesna staje się intymną, zamkniętą grupą, słabo powiązaną ze strukturami zewnętrznymi na przykład ze społecznością sąsiedzką. Ta grupa, najczęściej dwupokoleniowa, z małą liczbą

dzieci, żyje we własnym mieszkaniu i prowadzi samodzielne gospodarstwo domowe, odgradzając własne sprawy od środowiska zewnętrznego. Przeważnie obydwoje małżonkowie podejmują pracę zarobkową poza domem, co, zwłaszcza dla kobiety oznacza uniezależnienie się ekonomiczne i społeczne. Instytucjonalny charakter życia rodzinnego jest w dużej mierze zredukowany, wzrosła ranga potrzeb i dążeń jednostki. Role i normy są mniej sztywno wyznaczone, obowiązuje egalitaryzm w stosunkach wewnątrzrodzinnych, zanika podział na role typowo męskie i kobiece.

Aktywizacja zawodowa kobiet dała im możliwość zmiany pozycji w rodzinie i społeczeństwie; umożliwiła kobietom wejście w sfery życia społecznego, politycznego, gospodarczego i kulturalnego, które dotychczas były zarezerwowane wyłącznie dla mężczyzn i stanowiły podstawę ich prestiżu społecznego. Zamążpójście przestało być dla kobiet jedyną drogą i koniecznością życiową, a stało się sprawą wolnego wyboru. Zrównanie pozycji społecznej i rodzinnej mężczyzny i kobiety doprowadziło do pogłębienia znaczenia więzi uczuciowych w małżeństwie. Struktura rodziny małej przekształciła się w kierunku egalitaryzacji współmałżonków.

W społeczeństwie przemysłowym rodzina przeobraża się z patriarchalnej w egalitarną, w której wszyscy członkowie są świadomi ciążących na nich obowiązkach i przysługujących im prawach. W rodzinie preindustrialnej zachowania członków były regulowane prawem, normami religijnymi, obyczajami i naciskiem opinii zbiorowości lokalnej, podczas gdy w związku partnerskim naczelną rolę odgrywa wzajemne uczucie i porozumienie.

Miłość stała się powszechnym, uznanym motywem podjęcia przez partnerów decyzji o zawarciu związku małżeńskiego, a ich wzajemne uczucia są jedynym warunkiem jego trwałości.

Zasadnicza zmiana dokonała się w tej dziedzinie życia społecznego pod wpływem industrializacji, urbanizacji, demokratyzacji i ruchów emancypacyjnych. Przyczyniły się one do radykalnego wzrostu aktywności zawodowej kobiet, ich poziomu wykształcenia i rozwoju aspiracji życiowych. Zmiana w społecznej pozycji kobiety doprowadziła do przeobrażeń wewnątrzrodzinnych, czemu sprzyjało wprowadzenie równouprawnienia oraz lansowany przez kulturę masową indywidualizm i wzory partnerskie życia rodzinnego.

Indywidualizm, w którym obecnie kładzie się nacisk na realizację własnych aspiracji życiowych, wykreował model kobiety wyzwolonej – niezależnej finansowo, twardej, umiejącej podjąć każdą pracę, nawet tę najbardziej męską. Taką osobę cechuje przebojowość i siła psychiczna. W jej usposobieniu nie ma wrażliwości i ciepła „prawdziwej kobiety".

Część kobiet pragnących poświęcić się karierze zawodowej dobrowolnie wybiera życie w pojedynkę. Często pozostają one w nieformalnych związkach z mężczyznami. Cenią sobie wolność i niezależność, które pozwalają im na osiągnięcie sukcesu zawodowego. Duża grupa kobiet, którym nie udało się z różnych przyczyn założyć rodziny, prowadzi samotną egzystencję z konieczności.

Dla wszystkich samotnych kobiet niezmiernie ważna staje się aktywność zawodowa. Ciekawe zajęcie, uznanie i zaspokojenie bodźców emocjonalnych. Dziewczęta są na równi z chłopcami przygotowane do życia samodzielnego i niezależnego. Mają tę samą co chłopcy możliwość rozwijania swego umysłu, zainteresowań i uzdolnień. Większość kobiet nie sądzi już, że jedynym ich życiowym powołaniem jest rodzenie dzieci i służenie mężczyźnie, który wybrał je sobie za żonę.

Małżeństwo przestało być dla współczesnej kobiety jedyną dostępną szansą samorealizacji i sposobem odnalezienia swego miejsca w życiu. Nie jest też już ono jedyną drogą zapewnienia sobie przyszłości, zdobycia określonego statusu społecznego ani też „uczciwego" zaspokojenia potrzeb erotycznych i seksualnych. Dla współczesnej, świadomej swej pozycji kobiety wyjście za mąż jest, tak jak dla mężczyzny, odpowiedzialną decyzją o założeniu rodziny i związaniu swego losu z losem wybranego przez siebie człowieka, jest wyborem jednej z możliwych dróg życiowych, a nie pochwyceniem jedynej szansy mogącej nadać sens życiu.

Stare porzekadło „za byle jakim chłopem, za byle jakim płotem" uległo już dezaktualizacji. Coraz więcej kobiet skłonnych jest sądzić, że lepiej pozostać osobą samotną, że często lepiej nawet ponosić samotnie trudy macierzyństwa, niż wiązać swe życie z człowiekiem nieodpowiedzialnym i egoistycznym.

Spotykamy dziś często kobiety ładne, towarzysko atrakcyjne, mające powodzenie u mężczyzn, którym nieraz już czyniono matrymonialne propozy-

cje, a które mimo to pozostają samotne. Ich samotność nie ma nic wspólnego z dawnym staropanieństwem. Nie są to bowiem bezradne istoty, których nikt nie zechciał, lecz osoby odrzucające oferty niezgodne z ich oczekiwaniami. To one nie chcą wiązać się na trwałe z kimkolwiek, aby tylko uzyskać status żony – nie chcą rezygnować z siebie na rzecz bylejakiego małżeństwa [zob. Kocik, 2002: 301 i n.].

Stara panna była istotą, której życie wypełniało oczekiwanie na męża. Była istotą, dla której niemożność realizacji tego oczekiwania równała się życiowej klęsce. Samotna kobieta to osoba niezależna, żyjąca pełnią życia, która sama z tych czy innych powodów zdecydowała się nie zakładać rodziny.

W samotności jest wybór, a w staropanieństwie – jakby przymus: „nikt mnie nie zechciał". Znośniej być samotnym z dorobioną ideologią. Samotna może teraz używać kremów z alg i czuć się młoda do starości. A stara panna jest od początku jakby trwale stara.

W Polsce obecnie wśród osób mających od 40 do 44 lat co szesnasta kobieta i szesnasty mężczyzna pozostają bezżenni (jak to neutralnie i poprawnie politycznie nazywają naukowcy). Kiedyś patrzono na nich, a zwłaszcza na nie, z nutą lekceważenia, a nawet pogardy – jak na osobników zasuszonych, kwaśnych, nie do życia i prokreacji. Dziś częściej jest to własny, świadomy wybór, dokonywany w skali społecznej coraz częściej [zob. Pietkiewicz, 2001].

Socjologowie podkreślają, że nigdy dotychczas w historii ludzkości nie było aż tak wielkiej liczby samotnych. Małżeństwo, cudzołóstwo, rozwód, praca kobiet, samotne macierzyństwo znane były od najdawniejszych czasów. Samotność z wyboru jest zjawiskiem zupełnie nowym. Po raz pierwszy nie musimy łączyć się w pary, aby przeżyć. Eksplozję samotności spowodowały przede wszystkim kobiety. Pojawił się nowy wzorzec – kobiety niezależnej, wykształconej, zaradnej.

„Awansują, podobnie jak mężczyźni, na aktorki, konstruktorki, żonglerki, inscenizatorki własnych biografii" – mówi Ulrich Beck, socjolog z Monachium.

Utarło się przekonanie, że samotność jest domeną kobiet i że znoszą ją one gorzej niż mężczyźni. Skoro kobiety lepiej sobie radzą z trudami życia,

dlaczegóżby miały samotność znosić gorzej od mężczyzn? Wiele jest wspaniałych, mądrych, dzielnych samotnych kobiet. Samotny mężczyzna to na ogół mięczak, zaniedbany, rozmemłany i sfrustrowany, dziczejący w czterech ścianach. Powinien być silny i męski, ale mu nie wychodzi. Nie umie się nawet na święta przykleić do siostrzeńców czy innych krewnych. Samotność oznacza dla niego potwierdzenie nieudacznictwa. Czterokrotnie częściej niż samotne kobiety wybiera samobójstwo. Robi to zwykle w święta Bożego Narodzenia, na Wielkanoc, w weekendy – i w maju. Kwitnące bzy źle się komponują z samotnością. To najsmutniejsze, najczarniejsze, najgorsze dni dla samotnych. Można wtedy pójść do znajomych. Lecz przebywa się u nich z poczuciem „doczepności". W świąteczny czas, gdy człowieka ogarnia pragnienie bliskości, choćby złudnej: towarzyszenie cudzemu życiu nie gasi pragnienia.

Na swoisty paradoks zakrawa to, że samotność jest do pewnego stopnia ceną, jaką płacą kobiety za swoje ambicje oraz awans społeczny. Jak stwierdza Barbara Pietkiewicz [2001] obecna stara panna, to statystycznie najwspanialszy gatunek ludzki w naszym kraju. Ponad 31% panien ma wykształcenie wyższe. Łącznie ponad 51% – co najmniej średnie ogólnokształcące, a 40% – co najmniej pomaturalne. Stara panna zna języki. 24% panien co najmniej rozumie jeden język zachodni, 10% zna biegle jeden lub dwa, 60% nie zna żadnego, ale i tak tych znających jest o ok. 12% więcej niż wśród żonatych i zamężnych. Aż 59% panien lokuje się w grupie inteligenckiej, a 26% uprawia wolne zawody, zajmując stanowiska dyrektorów, kierowników i specjalistów różnego rodzaju.

Panny w wieku dojrzałym przewyższają pod względem wykształcenia, statusu społecznego, znajomości języków nie tylko kobiety zamężne, lecz także żonatych mężczyzn, ustępując im tylko w kategorii „właściciele firm". Zarabiają mniej więcej tyle co żonaci. Zamężne zarabiają mniej – tyle co starzy kawalerowie.

Stara panna przeważnie jest córką inteligenta. Jeśli nawet jej matka jest kurą domową ze średnim wykształceniem, nic to. Standard wyborów małżeńskich wyznacza przede wszystkim ojciec.

Tak jak wiele jest wspaniałych samotnych panien przed czterdziestką i po, tak mało jest świetnych starych kawalerów. Jakby zapadli się pod zie-

mię. Gdzie im do starych panien. Wykształcenie mają marne. Aż 33% – podstawowe, a 73% zasadnicze zawodowe. Są najczęściej robotnikami wykwalifikowanymi – 82% (wśród starych panien robotnic jest tylko 18%). Nie znają języków, 80% – żadnego. W wolnych zawodach, wśród specjalistów, dyrektorów, prawie się nie liczą. Większość starych kawalerów mieszka na wsi – 55% (panien – 22%). W dużych miastach powyżej 500 tys. – tylko 7%. Podczas gdy stare panny pochodzą głównie z rodzin inteligenckich, oni – z biednych i niewykształconych. Częściej też niż żonaci są bezrobotni.

Starzy kawalerowie rolnicy to kategoria szczególna. Dziennikarze chętnie pisali, że rolnicy są bez szans na żony. Kobiety uciekają, jak dawniej, do miasta, choć życie tu teraz jak po grudach. Ale z nadzieją. Kiedy słyszę, że kandydat jest rolnikiem, serce mi się ściska z żalu – mówi właścicielka jednego z najstarszych biur matrymonialnych w Krakowie. Może być dobry, uczciwy, bez nałogów, lecz kobiety lubią wierzyć, że przyszłość zgotuje im miłe niespodzianki. Mąż rolnik pozbawia złudzeń [zob. Kocik,2002: 306 i n.].

O ponowoczesnym kryzysie pozycji społecznej i własnej tożsamości

Jak wynika z raportu Anny Sosnowskiej opublikowanego w „Madame Figaro" [Sosnowska, 2001], kobiety i mężczyźni weszli szybko w obyczajową nowoczesność, tyle że całkiem inaczej. One zmężniały, oni jakby spuścili z tonu. Spośród ankietowanych mężczyzn aż 91% twierdzi, że ożeniłoby się z kobietą, która ma wyższe od nich wykształcenie, 85% nie miałoby nic przeciwko temu, by ich żona zarabiała dużo lepiej, a 87% nie widzi żadnego problemu w tym, by w pracy być podwładnym swojej żony.

Już w badaniach z lat 80. XX wieku zauważono zjawisko określane jako „kryzys roli ojca" – komentuje wyniki ankiety socjolog Mirosław Pęczak. Rola głowy domu jest dla wielu mężczyzn ciężarem ponad siły. Bardziej od wyzwań interesuje ich święty spokój. Niektórzy deklarują, że patriarchalizm przestał być dla nich obowiązującym wzorcem relacji damsko-męskich, że zgadzają się na zamianę ról. Może to być zapowiedzią istotnych zmian obyczajowych. Ale czy takich jak w Ameryce lat 70., gdy mężczyźni na fali kontrkultury rzeczywiście głęboko przewartościowali swój stosunek do kobiet, dopuścili je do wielkich karier, najwyższych stanowisk? Rewolucja obycza-

jowa w Polsce przebiega głównie na poziomie deklaracji. A zgoda mężczyzn na zwiększenie roli kobiet jest raczej ucieczką od odpowiedzialności niż dojrzałością do dzielenia trudów partnerstwa.

„Sytuacja młodych facetów jest dzisiaj tak zła, że współczują im nawet feministki" – twierdzi „The Economist" [22.12.2001].

Użalanie się nad losem płci brzydkiej stało się modnym hobby zarówno wśród mężczyzn, jak i kobiet. Już sama lektura tytułów opracowań poświęconych tej problematyce przyprawia o niepokój i zawrót głowy: 0 *mężczyznach: Męskość w kryzysie; Mit męskiej potęgi: Dlaczego mężczyźni są zbędni; Świat mężczyzny: Gdzie są przywileje i jaka jest ich cena?; Oszukani: Amerykańscy mężczyźni ofiarą zdrady.* Jeżeli komuś tego mało, proponujemy cytat z książki *O mężczyznach* brytyjskiego psychiatry, Anthony'ego Clare'a:

U progu XXI wieku trudno oprzeć się wrażeniu, że mężczyźni popadli w poważne tarapaty. We wszystkich krajach świata, rozwiniętych i rozwijających się, zachowania aspołeczne są zasadniczo domeną mężczyzn. Przemoc, seksualne wykorzystywanie dzieci, narkomania, nadużywanie alkoholu, hazard – to grzechy typowo męskie. Sądy i więzienia pękają w szwach od mężczyzn. Tam, gdzie w grę wchodzi agresja, zachowania przestępcze, ryzyko i chuligaństwo społeczne, wiodą niekwestionowany prym.

Z lekka rzecz upraszczając, na męski upadek składają się trzy czynniki:

- Mężczyznom podcięła skrzydła utrata tradycyjnych ról – kobietom nie.
- Kobiety mają wybór – mężczyźni nie.
- Mężczyźni są emocjonalnymi analfabetami – kobiety nie.

Mężczyźni – brzmi pierwszy z tych argumentów – zostali wyzuci ze swych tradycyjnych ról związanych z utrzymaniem i ochroną rodziny, a nawet prokreacją. Zawody wymagające dużej siły fizycznej, na przykład w stoczni, kopalni węgla lub kuźni, dające mężczyznom asertywne poczucie identyfikacji z własną płcią, zanikły. Zastąpiły je prace, w których największe atuty, to zręczne palce, elastyczny umysł i uśmiech na zawołanie: odbieranie telefonów, montaż komputerów, skanowanie kodów kreskowych. Chodzi nie tylko o to, że zawody te zostały opanowane przez kobiety, ale także i o to, że zajęcia takie uważa się za niemęskie.

Tendencja do zawodowej bierności najsilniej przejawia się wśród mężczyzn o niskich lub zerowych kwalifikacjach. Jeszcze w 1960 roku 66% tytułów naukowych nadawanych w Ameryce uzyskiwali mężczyźni. W 1997 roku, odsetek osób uzyskujących takie tytuły był co prawda większy u obojga płci, ale udział mężczyzn w ogólnej liczbie nadanych tytułów obniżył się do 44% W tym samym roku kobiety uzyskały o blisko jedną trzecią więcej tytułów magisterskich i o jedną czwartą więcej tytułów licencjackich niż mężczyźni. W Wielkiej Brytanii, od roku 1988, dziewczęta radzą sobie lepiej niż chłopcy w ogólnokrajowych egzaminach szkolnych dla młodzieży w wieku 18 lat; obecnie uzyskują lepsze wyniki nawet w takich tradycyjnie „męskich" przedmiotach, jak matematyka i ekonomia.

Niezależnie od przyczyn tego stanu rzeczy, uważa się często, że mężczyzna, który utracił dawną pozycję, jest kiepskim partnerem życiowym. Wszystko, co ma do zaoferowania, to odchudzony portfel, niska samoocena i poczucie, że nie sprawdził się jako mężczyzna. Pogląd ten przypominają wypowiadane od lat 60. XX wieku przez socjologów i polityków komentarze na temat rozpadu rodziny w amerykańskich społecznościach murzyńskich. W sytuacji, gdy tak wielu czarnoskórych mężczyzn jest bez pracy, służy w wojsku, siedzi w więzieniu lub włóczy się z kolegami po ulicach, kobiety nie mają z kogo wybierać. Dlatego maleje liczba zawieranych małżeństw, twierdzi William Julius Wilson, czarnoskóry socjolog o liberalnych poglądach z Uniwersytetu Harvarda.

Biali mężczyźni, również tracą obecnie na atrakcyjności. Według opublikowanego rządowego raportu, w Anglii aż 10% mężczyzn w wieku 30-34 lat nadal mieszkało w 2000 roku z rodzicami. Analogiczny odsetek kobiet w tej samej grupie wiekowej wyniósł zaledwie 3% Pokolenie angielskiego wyżu demograficznego z lat 60. opóźnia zakładanie rodzin dłużej niż wszystkie poprzednie pokolenia, aż do rocznika 1916, któremu zawieranie związków małżeńskich utrudniła druga wojna światowa. Współżycie w wolnych związkach jest tu tylko częściowym wytłumaczeniem. Kobiety nie potrzebują już mężczyzn nawet w celach prokreacyjnych.

Sytuacja zdrowotna mężczyzn też nie wygląda różowo. Według raportu rządu brytyjskiego, mężczyźni są bardziej niż kobiety narażeni na ryzyko samobójstwa, choroby wieńcowej, poważnego wypadku lub popadnięcia

w alkoholizm. Obniża się im liczba plemników w nasieniu. Wspomniany wcześniej brytyjski psychiatra dr Clare mówi, że kiedyś trafiały do niego głównie kobiety w średnim wieku, których dzieci wyprowadziły się z domu. Dziś jego pacjentami są *mężczyźni w średnim wieku, którzy lojalnie przepracowali całe życie w takiej czy innej firmie lub korporacji, poświęcając dla niej wszystko, a teraz zostali bezlitośnie przeniesieni na wcześniejszą emeryturę, niższe stanowisko lub po prostu wysłani na zieloną trawkę.*

Drugą przyczyną męskich frustracji jest nie tyle sukces zawodowy kobiet, co fakt, że za tym sukcesem przyszło społeczne uznanie prawa kobiet do rezygnacji z pracy na rzecz macierzyństwa. Innymi słowy, kobieta może nosić aktówkę, a może też nosić dziecko. Albo nosić jedno i drugie. Może też najpierw nosić aktówkę, potem dziecko,-a potem znowu aktówkę. A w każdym razie może wybierać. Jak to ujął pewien nowozelandzki działacz na rzecz praw mężczyzn: „Mężczyzna musi robić to, co musi robić mężczyzna, natomiast kobiety mogą robić wszystko".

Mężczyzn przedstawia się jako ofiary trzydziestu lat działalności ruchów feministycznych, które obarczały ich winą za wszystkie problemy kobiet. Wyznawcy tego poglądu postrzegają zwykle świat w kategoriach gry z sumą zerową: im więcej możliwości wyboru mają kobiety, tym mniej zostaje dla mężczyzn. Warren Farrell, autor *Mitu męskiej potęgi*, przez wiele autorek – feministek traktowany jako *persona non grata,* utrzymuje, że społeczna i prawna dyskryminacja mężczyzn w sprawach o opiekę nad dzieckiem jest dziś równie silna, jak w latach 50. XX wieku rozpowszechniona była dyskryminacja kobiet pragnących realizować ambitne cele zawodowe.

Stosunkowo najsłabiej osadzonym w polityce przejawem tego sposobu myślenia jest ruch przeciwko praktykom postrzeganym jako sądowy spisek, mający na celu izolowanie ojców od dzieci. Większość sądów rodzinnych przyznaje opiekę nad dziećmi matkom, ojcom pozostawiając płacenie alimentów. Tymczasem samotnych ojców jest coraz więcej. W 2000 roku 4,4 mln ojców samodzielnie wychowywało w USA dzieci. Oznacza to 4,2% wszystkich amerykańskich rodzin, gdy tymczasem w 1990 roku odsetek rodzin w takiej sytuacji wynosił 3,4%.

Kolejne źródło męskiej depresji ma podłoże emocjonalne. Idea, że mężczyźnie przystoi skrywać uczucia, nie jest niczym nowym, obecnie jednak pojawiło się dążenie, by mężczyźni odzyskali prawo do ich wyrażania.

Przez ostatnie kilkaset lat mężczyzn uczono, że uczucia powinni tłumić i przekształcać w „twarde" zachowania. Teraz zaczyna się kwestionować celowość tego poświęcenia, twierdząc, że by osiągnąć pełnię rozwoju osobowości i spokój wewnętrzny, mężczyźni muszą nauczyć się płakać. Część tych idei dotarła do regionów świata, gdzie uczucia okazuje się mniej ostentacyjnie niż na amerykańskim zachodnim wybrzeżu. W Wielkiej Brytanii piłka nożna – tradycyjnie postrzegana jako sport, w którym liczą się przede wszystkim siła i twarda, męska solidarność – okazuje się dobrą okazją do wyrażania także subtelniejszych uczuć. Łzy zawodnika angielskiego, Paula Gascoigne, podczas mistrzostw świata we Włoszech w 1990 roku sprawiły, że intelektualiści oszaleli na jego punkcie.

Ważniejszym katalizatorem emocjonalnym wydaje się być śmierć ojca. Wyrosło obecnie całe pokolenie wychowanych przez kobiety mężczyzn, dla których ojcowie byli postaciami dość mgławicowymi – czy to ze względu na fizyczne oddalenie związane z rozwodem lub długimi godzinami pracy, czy typową dla ojców duchową nieobecność. W obliczu śmierci ojca, mężczyzna w pełni uświadamia sobie niedostatki stosunków, jakie go z nim łączyły, co może skłonić do próby nawiązania lepszego kontaktu z własnymi synami.

Mężczyźni nie są też, jak się wydaje, chronieni przed upokorzeniami związanymi z postrzeganiem ich wyłącznie w roli obiektów seksualnych. Jest to, oczywiście, doświadczenie znane kobietom od tysiącleci. Teraz także i mężczyźni są narażeni na wszelkie fizyczne zagrożenia, jakie wywołuje ta sytuacja. W głównym nurcie kultury nagie ciało mężczyzny przestało być tabu. Spektakl *Animacja penisa*, będący pokazem „genitalnego origami" w wykonaniu dwóch australijskich aktorów, grany ostatnio w kilku awangardowych teatrach brytyjskich, nikogo nie oburzył.

Równolegle zapanował kult fizycznej doskonałości, lansowany przez magazyny z poradami dla mężczyzn – ćwiczenia kulturystyczne kształtujące klatkę piersiową, operacje plastyczne, wszczepy powiększające członka, viagra. „Nic dziwnego, że mężczyźni tak cierpią", pisze Faludi. „Nie tylko tracą społeczeństwo, dla którego byli kiedyś nieodzowni, ale jeszcze „zyskuje

ją" ten sam świat, który kobiety niedawno odrzuciły jako poniżający i odczłowieczający [za: *Ręcznik na ringu* „Forum", 21.01. 2002].

W ponowoczesności mężczyźni ostro zderzyli się z ideologią własnej doskonałości i siły, którą w znacznej mierze sami głosili. Biblijny piedestał runął pod wpływem zmian zachodzących w samym chrześcijaństwie i wzrastającej pozycji kobiet w Kościele i społeczeństwie. Pozycja rodowa (genealogiczna) okazała się wątpliwa, wirtualna i – w końcu umowna. Pozostała przewaga fizycznej siły traktowana przez cywilizowany świat z coraz większym sprzeciwem. I jeszcze pewna przykra prawda, którą kobiety przekazywały sobie od pokoleń, często ze skrytą ironią, zawarta w dosadnym przysłowiu o ludowej prowieniencji „dłużej dołka niźli kołka".

Ludzie wystudzeni wszechświatowością
zatracają obyczaj rodzinny,
są jako one śmiecie, którym wszystko jedno,
do jakiego kąta zmiecione będą.

Zygmunt Gloger

VII

Ponowoczesność
jako źródło anomii społeczności lokalnych

Podłoże przemian

Analiza materiału zawartego w niniejszej książce dowodzi, że ponowoczesność jest stanem diametralnie odmiennym od nowoczesności – nowoczesności pojmowanej jako produkcja przemysłowa, komunikacja szynowa, samochodowa i bezprzewodowa czy usługi przejmujące określonego typu funkcje rodziny itp., a wszystko to poddane odpowiednim rygorom biurokracyjno-obyczajowym. Rygory te miały nadać bardzo wyraźnie określony profil aksjonormatywny, przyjęty jako powszechnie obowiązujący. Kierunek rozwoju i drogi życiowej członków rodziny był wówczas wyraźnie określony i przewidywalny.

Począwszy od lat 70. XX wieku sytuacja zaczęła się zmieniać. Coraz częściej można było usłyszeć o „kresie nowoczesności", o „nadnowoczesności" czy „ponowoczesności". Zdaniem Zygmunta Baumana [1999a] termin ponowoczesność w naszym rozumieniu odnosi się przede wszystkim do stanowiska poznawczego, w myśl którego nowoczesność ukazuje się po raz pierwszy jako całość skończona, nadająca się do opisania i jako epoka podobna innym ją poprzedzającym: podobna w tym sensie, że tak jak one ma:

- swój okres rozkwitu i zmierzchu,
- ujawnia w toku rozwoju drążące ją sprzeczności, których rozwiązać własnymi środkami nie potrafi,
- doświadcza stopniowego przekształcenia się cech stanowiących początkowo o jej żywotności w problemy zagrażające jej dalszemu istnieniu.

Nowoczesność stała się erą ładu stanowionego, a przeto i inżynierii społecznej na skalę nigdy przedtem nie obserwowaną. Z punktu widzenia

wizji ładu stanowionego społeczeństwo uznawane było za przedmiot zarządzania i administrowania, narzędziem zaś były prawa stanowione, dyktowane przez rozum, lecz sankcjonowane przez monopol władzy na środki przemocy.

Takie postrzeganie świata ludzkiego wyznaczało ramy, w jakich dokonywał się rozwój nowoczesnej nauki i technologii. Kierunek poszukiwań i wartości, jakim służyły owe poszukiwania, określało zadanie „opanowania sił przyrody", czyli kontroli nad żywiołem, usunięcia ze świata ludzkiego wszystkiego, co przypadkowe lub z punktu widzenia potrzeb ludzkich bez pożytku.

Spojrzenie na strategiczne cele i funkcjonowanie nowoczesności z dzisiejszego punktu widzenia, pozwala dostrzec ich wcześniej nieprzewidywalne skutki [zob. Bauman, 1999a: 353 i n.]

Uwidacznia się przede wszystkim sprzeczność między zamiarem uwolnienia gatunku ludzkiego od ograniczeń narzucanych przez siły przyrody, a obietnicą uwolnienia jednostki ludzkiej od ucisku ekonomicznego. Okazuje się, że pęd do kontroli nad przyrodą obraca swe ostrze przeciw ludziom, których wolność kontrola ta miała poszerzać; że strategia nowoczesna prowadzi nieuchronnie do zaciśnięcia normatywnej regulacji działań ludzkich i osłabia, miast wzmacniać, kontrolę jednostki nad własnym losem. Przykładem mogą być tutaj szczególnego typu „dyktatury ponowoczesności" omówione w rozdziale trzecim.

Brakuje nam dzisiaj ogólnej wizji „dobrego świata", która koordynowałaby wszystkie pozostałe bardziej szczegółowe projekty i nadawała im sens; nie mamy nawet wiary w wartości, których osiągnięcie miałoby gwarantować doskonałość przyszłego świata. Brakuje już dzisiaj przekonania, że konsekwentna racjonalizacja stosunków społecznych i radykalna kontrola nad przyrodą powiększa sumę ludzkiej szczęśliwości.

Przy braku punktu docelowego, do którego należałoby popychać rozwój społeczny, administracja spraw publicznych sprowadza się do reagowania na postrzegane doraźnie kryzysy, usuwania najbardziej dotkliwych aktualnie bolączek – „załatwiania spraw bieżących" bez jasnego poglądu,

jak zmieni się w rezultacie całokształt warunków życia. Co więcej, czynność projektowania, niegdyś skupiona w rękach instytucji o ogólnospołecznych uprawnieniach lub ambicjach – głównie państwa – uległa deregulacji i znalazła się w gestii inicjatyw prywatnych, z natury rzeczy cząstkowych, o ograniczonym zasięgu przestrzennym i czasowym, niezdolnych do tego, by objąć czy uwzględnić w swoim planie działania globalne powiązania i skutki działania. Rozchwiały się nadzieje, że rozwój będzie w coraz większym stopniu kierowany „odgórnie" i podporządkowany z góry założonym celom – zanosi się na to, że będzie on, wbrew nowoczesnym ambicjom, procesem żywiołowym, a warunki życia, jak dawniej, kształtowane będą „oddolnie" przez grę nieskoordynowanych interesów i sił społecznych [zob. Bauman, 1999a: 353 i n.].

I tutaj mamy źródło anomii moralno-obyczajowej, będącej wynikiem wielostronnego naruszania systemu wartości oraz norm, które ich strzegą.

Pojęcie anomii moralno-obyczajowej

Anomia ma różne oblicza, charakter i zakres, jednak nie da się jej opisać w kategoriach globalnych. W ujęciu globalnym również ponowoczesność należałoby traktować jako pewną formę anomii. Tego typu ujęcie jest jednak z teoretycznego i socjotechnicznego punktu widzenia mało przydatne.

Kształtowanie się oraz skutki anomii najwyraźniej widoczne są na poziomie odpowiednich kategorii społecznych, zawodowych, lokalnych społeczności, sąsiedztwa i oczywiście rodziny. Dlatego ilustrację powstania oraz rozwoju i skutków anomii moralno-obyczajowej pokażemy na przykładzie wiejskich społeczności lokalnych Polski, ze szczególnym uwzględnieniem rodziny – głównego podmiotu tych społeczności.

Osłabienie rodziny występuje współcześnie na dwóch poziomach; mamy bowiem ogólne osłabienie pozycji rodziny oraz osłabienie więzi jednostki z rodziną jako grupą społeczną. Do ogólnego osłabienia pozycji rodziny przyczyniły się systemy zabezpieczenia społecznego, edukacji i opieki zdrowotnej, które gwarantują bezpieczeństwo ekonomiczne i socjalne jej członkom, podczas gdy wcześniej tym gwarantem była rodzina.

Osłabieniu więzi jednostki z rodziną sprzyjają akceptowane społecznie zachowania, pozwalające na związki emocjonalne, które nie pozostają w zgodzie z klasyczną koncepcją rodziny. Zalicza się do nich: seks pozamałżeński, prokreację pozamałżeńską, związki nieformalne. Przyczyna tkwi także w tym, że realizacja przez jednostkę potrzeb ekonomicznych i socjalnych odbywa się poza rodziną. W rezultacie jednostki spędzają więcej czasu i nabywają więcej doświadczeń poza nią, wchodząc w interakcje z osobami spoza rodziny, które mogą być dla nich autorytetami. Następuje

zmniejszanie roli struktur rodzinnych, a zwiększanie znaczenia struktur instytucjonalnych. W konsekwencji dochodzi do indywidualizacji zachowań członków rodziny i percepcji przez nich ról społecznych.

Szerokie tło przemian społeczno-ekonomicznych sprowadza się do trzech grup, takich jak:

- przemiany strukturalne,
- przemiany polityczne i światopoglądowe,
- zmiany technologiczne.

Przemiany te rozpatruje się na poziomie grup społecznych, zarówno podstawowych, takich jak rodzina, jak i wtórnych, na przykład sąsiedzkich i politycznych, a także na poziomie jednostek.

Na całym świecie obserwowany jest ten sam kierunek przemian rodziny, chociaż ich zakres i tempo jest uzależnione od takich czynników, jak: kultura, religia, ustrój polityczny, poziom rozwoju gospodarczego. Zmiany, jakim podlega rodzina, są większe w krajach wysoko uprzemysłowionych, z wysokim wskaźnikiem dobrobytu, w krajach, w których respektuje się prawa człowieka, istnieje dostępność edukacji, równouprawnienie płci. W krajach rozwijających się utrzymuje się tendencja do tradycyjnego rozumienia rodziny i realizacji ról przez jej członków. Niezależnie od tych różnic można mówić o trendach przemiany rodziny na świecie, mimo że przy porównywaniu sytuacji rodziny w różnych krajach widać niejednolitość intensywności zachodzących zmian. Pewien stopień zróżnicowania pojawia się nawet w obrębie grupy krajów przechodzących transformację w latach 90. XX wieku, tak jak przykładowo Polska [za: Kwak, 2005: 55 i n.]. Te właśnie kraje najsilniej doświadczają zjawiska anomii moralno-obyczajowej na poziomie lokalnym, mimo że nie doświadczyły „epoki nowoczesności" na wzór krajów zachodnich.

Pod pojęciem anomii rozumiemy stan załamania podstawowych dla danego środowiska wartości i norm społecznych, dających się opisać w kategoriach dezintegracji, dysharmonii, dezorganizacji, rozprzężenia itp. Zawsze oznacza to jednak, że zarówno jednostka, jak i społeczeństwo pozbawione są w danym okresie jednoznacznych norm i dryfują.

Jak słusznie zauważa Krystyna Szafraniec: „Zwiększone zainteresowanie kategorią anomii w Polsce w ostatnim okresie wynika ponadto ze

specyficznych problemów, jakie rodzi skory do ustanawiania chaosu i swoistego »beznormia« okres transformacji. Wreszcie znaczenie tej teorii w analizach społeczeństwa polskiego ma, jak się wydaje, jeszcze inny powód. Jest nim specyfika procesów socjalizacyjnych, którym właśnie anomia – trwała anomia życia społecznego – nadaje charakter prawdziwie patologiczny, bo utwierdzający ją samą" [Szafraniec, 1998: 34].

Kondycji moralnej społeczności lokalnych nie możemy inaczej badać i analizować jak tylko przez pryzmat dostępnych nam oczekiwań i dążeń, a przede wszystkim wzorów zachowań rozumianych jako „obyczajowość". W przeszłości, w naszym języku potocznym i oficjalnym moralność utożsamiana była z „obyczajowością" czy „obyczajnością" [zob. Simonides, 1998: 20]. W pewnym sensie jest to nawiązanie do durkheimowskiej „fizyki obyczajów", gdyż w taki sposób określał on socjologię moralności [zob. Ossowska, 1969: 193].

Według Janusza Mariańskiego [1990: 18] socjologia bada moralność jako fakt społeczny, przybierający kształt postaw, gestów, zwrotów językowych, zachowań itp., których animatorem jest człowiek. Próbuje ona w pierwszym rzędzie uchwycić zewnętrzne uwarunkowania moralności, które choć ją współkształtują, to jednak nie determinują jej do końca. Istnieją pokłady moralności wymykające się spod obserwacji socjologa. Analiza socjologiczna wyjaśnia zjawisko moralności tylko do pewnego stopnia. Ponieważ interpretacja socjologiczna jest świadomie ograniczona do społecznych i kulturowych przejawów postaw i zachowań moralnych, nie może redukować faktu moralnego przez interpretowanie go wyłącznie w kategoriach społecznych.

W tym ujęciu szeroko rozumiany obyczaj jako konkretne zachowania się w stosunkach międzyludzkich, będzie empirycznie dostępnym wskaźnikiem określonych form kondycji moralnej. Jak wynika z podsumowujących uwag Doroty Simonides [1998: 16], pogląd ten obejmuje swym zasięgiem najszerszy obszar – nazywa bowiem *obyczajem* wszystkie obowiązujące w danej epoce lub środowisku normy społecznego współżycia, nadając im nie tylko skonwencjonalizowanego, ale nade wszystko moralnie wartościowanego waloru. Badacz amerykański, ojciec tzw. darwinizmu społecznego William G. Sumner podkreśla zasadnie, że w obyczajach tkwi

norma, zgodnie z którą poddawanie ich pod dyskusje jest ich osądem. Są to wzory kulturowe, które obowiązują wszystkich, którzy chcą razem współżyć w konkretnej wiosce. Wynikają najczęściej ze światopoglądu ludności i dlatego wybitny badacz czasów średniowiecznych Aron Guriewicz nazywa je „modelem świata" ukształtowanym w danym społeczeństwie, zgodnie z wartościami płynącymi z doświadczenia. Według niego ów „model świata" jest trwałą formacją określającą ludzkie doznania i tworzącą się na przestrzeni kilkuset lat. Obowiązywał on w świadomości danego społeczeństwa głównie za pośrednictwem moralno-obyczajowych norm, a nade wszystko systemu wartości. Jednostki musiały się podporządkować obowiązującemu obyczajowi, jeśli chciały należeć do wspólnoty. To właśnie uczucie przynależności do lokalnej wspólnoty nakazywało życie według powszechnie obowiązujących wzorów kulturowych.

W dawnej kulturze, obyczaj stanowił wartość chronioną przez społeczność lokalną. Był on odzwierciedleniem wszystkich norm współżycia międzyludzkiego, które wyrażały jej moralność. Dlatego pisząc o przemianach obyczaju, nie sposób nie pisać o systemie wartości, jako że w tym, co uznano za wartość godną przekazania, mieściło się to, co współcześnie nazywamy „obyczajem".

Należałoby wspomnieć o jeszcze jednej ważnej cesze obyczaju. Otóż dana społeczność lokalna, która postępowała zgodnie z obyczajem, miała nie tylko pewne wyuczone i oswojone wzory postępowania, ale także wspólne reakcje na pewne gesty, słowa, formy towarzyskie. Umiała się nie tylko znakomicie porozumiewać, ale nadawała tym samym faktom te same znaczenia. Dzięki temu praktycznie wszyscy należący do danej wspólnoty wykazywali identyczne lub podobne reakcje na różnorodne bodźce zewnętrzne [Simonides, 1998: 17]. Decydowało to o wyjątkowo zintegrowanym oraz harmonijnym systemie moralno- obyczajowym tradycyjnych społeczności.

Zintegrowany system zaspokajania potrzeb aksjonormatywnych

Tradycyjna kultura oraz sposób myślenia swoiście „racjonalizowały", tzn. organizowały i porządkowały ogólną wizję świata lokalnego, wszechświata, przyrody i społeczeństwa, prowadząc do określonej formy zgodności „światooglądu" ze „światopoglądem". Decydowało to o pełnej harmonii życia z charakterem lokalnego środowiska, które dla jego mieszkańców było wymiarem całego świata społecznego i przyrodniczego.

Słusznie zaznacza Włodzimierz Pawluczuk [1978: 52 i n.], że tradycyjne społeczności wioskowe zawsze cechowała wielofunkcyjność oraz integracja kulturowa działań ludzkich. Etnografowie i socjologowie zwracają uwagę przede wszystkim na związek wytworów kulturowych z religią, na przesiąknięcie ich treścią religijną lub magiczną. Stąd wywodzi się prawdopodobnie beckerowski podział społeczeństw na sakralne i świeckie, chociaż wyraz „sakralny" ma tu nieco inne zabarwienie aniżeli to, które mu nadajemy, mówiąc o sakralności religijnej. Można jednak wskazać i na zależność odwrotną: na treści praktyczne, utylitarne, tkwiące w ludowej religijności. Zarówno religia jednak, jak i życie praktyczne przepojone są także wieloma innymi treściami czy znaczeniami estetycznymi, artystycznymi, organizującymi określony porządek społeczny, istotnymi dla stosunków międzyludzkich, dla życia towarzyskiego itp.; nawet najbardziej uciążliwe, wymagające wysiłku fizycznego prace przepojone są elementami natury rozrywkowej, rekreacyjnej.

Każde działanie ma tu wiele znaczeń, wiele aspektów: ekonomiczny, towarzyski, religijny, zabawowy, artystyczny itp. Zsumowanie ich w jednym

działaniu ludzkim, które tym samym spełnia nie tylko jedną wąsko zakrojoną potrzebę, ale jednocześnie wiele innych potrzeb – nadaje temu działaniu zgoła inny wymiar. Ta wielofunkcyjność wytworów i działań wiąże się ze względną jednorodnością członków społeczności wioskowej, kompleksowością ról społecznych i całościowymi więziami spajającymi grupę.

W granicach społeczności wioskowej obowiązywał „zamknięty obieg" stosunków społecznych oraz wymiany „usług" pomiędzy rodziną, zagrodą, przyrodą i gromadą. W tej społeczności jednostka ludzka nie ulega do końca procesowi autonomizacji. Przynależność kulturowa, wyznaniowa, stanowa, a w dużym stopniu również małżeństwo, sąsiedztwo itp. są jednostce „dane przez los" i możliwość medytacji nad ich ewentualną zmianą nie wchodzi w rachubę. Inicjatywa w doborze i odgrywaniu ról też jest niewielka. Wobec monokulturowości i całościowych więzi psychicznych wszystkie role, które są dla jednostki przeznaczone, są skumulowane. Wszyscy oceniają wszystkich globalnie (a nie tylko ze względu na jedną interesującą w danej chwili rolę) i konfliktowość ról jest rzeczą rzadką [zob. Pawluczuk1978: 70].

Postawy życiowe tradycyjnego chłopa mieściły się w ramach kultury tradycyjnej, wiązały się jednak nie ze świadomą refleksją, lecz ze wzorami określonego sposobu zachowania, czy gotowymi scenariuszami obyczajowymi, które często zastępowały refleksję. Ponieważ jednak wyrastały one z wielowiekowej praktyki codziennego życia, tworzyły zarazem system głęboko racjonalny o wysokich praktycznych i aplikacyjnych walorach.

W tradycyjnej formie życia wiejskiego właściwie tylko odpowiednie relacje pomiędzy przyrodą, zagrodą i społecznością lokalną zapewniały przetrwanie i zupełną autarkią; ale zapewniały ją tylko w sytuacji, gdy każdy indywidualnie przestrzegał zbiorowego „scenariusza" moralno-obyczajowego swojej społeczności. **Jednostka była skazana" na określoną kondycję moralno-obyczajową. Żyła w ściśle określonym systemie aksjonormatywnym.**

Najważniejszym zjawiskiem, które stało na straży dawnego obyczaju, była więź lokalna. W środowisku, w którym wszyscy się znali, w którym wszyscy tworzyli zwartą grupę, wszyscy wyznawali ten sam system wartości, każde odchylenie od norm moralnych było natychmiast widoczne i w odpowiedni

sposób komentowane. Nie znaczy to oczywiście, że dawniejsza wioskowa społeczność postępowała zawsze według przyjętych i akceptowanych norm moralnych. Znaczy tylko, że na straży postępowania jednostek stała presja społeczności i tradycyjnych więzi. W takim systemie zakotwiczone było całe postępowanie człowieka, nie tylko zwyczaje i obrzędy, ale i struktury wierzeń, według których człowiek postępował. Na wszystko były gotowe scenariusze zachowania.

W tym kontekście podkreślić wypada uniwersalizm i pełnowymiarowy charakter kontaktów społecznych w obrębie wsi, której mieszkańcy oddziaływali na siebie wzajemnie.

Każda dziedzina wspólnych działań, pomocy czy wzajemnie świadczonych sobie usług, obejmowała również realizację wielu innych, materialnie niewymiernych wartości oczekiwanych, otrzymywanych i udzielanych sobie nawzajem.

Był to zintegrowany system zaspokajania społecznych potrzeb wszystkich członków grupy lokalnej. Przypomnijmy też, że tradycyjna społeczność lokalna to grupa autarkiczna, zamknięta, zupełna, określona granicami pełniącymi różnego rodzaju funkcje (topograficzne, społeczne i kulturowe). W granicach tej społeczności następował „zamknięty obieg" stosunków społecznych oraz wymiany „usług" pomiędzy rodziną, zagrodą, przyrodą i gromadą. Granice zagrody i wsi były też granicami zamkniętych – w sensie przestrzennym, obyczajowym i magicznym – systemów społecznych. Dzięki temu możliwe było funkcjonowanie zwartego i jednolitego systemu wartości oraz kultury tradycyjnej, porządkującej w naturalny sposób relacje między człowiekiem, przyrodą, społecznością lokalną i sferą nadprzyrodzoności. Każdy miał poczucie wpływu na kształt lokalnego życia społecznego i strukturę lokalnego świata, bo cały dostępny świat nie wykraczał poza lokalne granice. Chłop mógł mieć – w skali rodziny i wsi – poczucie egzystencjalnego spokoju oraz swoistej pełni życia.

Ponowoczesność bez nowoczesności – dysharmonia kulturowa

Trwałe i stabilne przez całe dziesięciolecia społeczności tradycyjnej wsi nie mogły ulec natychmiastowemu unowocześnieniu. Pomimo gwałtownych zmian w makrostrukturze społecznej, zmiany zachodzące w ich obrębie przebiegały powolnie, asynchronicznie i dysharmonijnie. Problem ten podjął po raz pierwszy na szerszą skalę Kazimierz Dobrowolski [1966] w swoich studiach z teorii kultury ludowej, określając go jako dysharmonię kulturową.

Teoria dysharmonii kulturowej tłumaczy nam wiele zjawisk potocznie niezrozumiałych i trudnych do wyjaśnienia, które wynikają z dialektycznego procesu walki między „starym a nowym" [Kocik, 1994].

W swej najczystszej postaci harmonia manifestuje się wówczas, gdy wszystkie dziedziny twórczości kulturowej wyrastają z jednolitych warunków bytu, gdy są one ze sobą ściśle powiązane, współzależne i tworzą zgodną całość. Taka sytuacja zachodzi w odniesieniu do tych przede wszystkim kultur, które wykazują niski poziom sił wytwórczych i są bardzo uzależnione od warunków fizjograficznych [zob. Dobrowolski, 1966: 134 i n.].

W pełni cechowało to wieś polską. Warunki zachwiania tradycyjnej harmonii powstały już w momencie uwłaszczenia, jednak dysharmonia kulturowa zaczęła się zaznaczać dopiero na przełomie XIX i XX stulecia w wyniku procesu „opadania wytworów" z kultury miast i klas posiadających do kultury ludności chłopskiej.

Charakter „szoku kulturowego" przybrała dysharmonia dopiero w okresie przemian zapoczątkowanych powstaniem Polski Ludowej, które doprowadziły do zasadniczych przekształceń oblicza tradycyjnej wsi. Dzięki postępującemu zróżnicowaniu zawodowemu oraz licznym migracjom do miast i pracy w przemyśle wsie utraciły swój zamknięty, homogeniczny charakter. Stały się otwarte na wpływy zewnętrzne, które trafiając na głęboko zakorzeniony system utrwalonych przez pokolenia form życia, prowadziły do gwałtownego, często żywiołowego i konfliktowego starcia się dwu przeciwstawnych tendencji: tradycyjnej oraz nowoczesnej, wyrażającej się dążeniem do zmian we wszystkich dziedzinach. Kształtowanie się nowej struktury wsi w miejsce dawnej, opartej na kryterium posiadania jako naczelnej wartości, sprzyjało upowszechnieniu się pozalokalnych wzorów oraz intensyfikowało ich wpływ na kształtowanie się nowych hierarchii potrzeb i wartości oraz kryteriów prestiżu społecznego.

Programowa modernizacja i – częściowa – kolektywizacja wsi, agresywne wypieranie tradycyjnych wartości przez socjalistyczny porządek wyraźnie naruszyły wielowiekową transmisję zwyczajów, obyczajów oraz mechanizm powielania chłopskiej kultury materialnej. Wieś tradycyjna i wieś państwa socjalistycznego egzystowały „dwa w jednym", po czym ta pierwsza coraz bardziej fasadowo, ta druga – realnie [Sarzyński, 1997: 123].

Młoda generacja wsi starała się zrzucić zewnętrzne „piętna" chłopskości związane z wyglądem, potrzebami, sposobem myślenia, usuwając lub niszcząc wiele trwałych i cennych tradycyjnych wartości. Niszczenie tych wartości było ważnym punktem programu ideologicznego socjalistycznej przebudowy społeczeństwa w pierwszym dziesięcioleciu Polski Ludowej, między innymi metodą kontrastowania i konfliktowania generacji „postępowej i światłej młodzieży" z generacją „ciemnych i zacofanych" rodziców. Nie wdając się w analizę tej sytuacji, należy podkreślić, że masowe zatrudnienie żywiołu chłopskiego w przemyśle oraz migracja do miast, wytworzyły w obrębie wsi silnie działający system odniesień porównawczych, których głównym kryterium stał się zurbanizowany wzór życia. Sprzyjały one wówczas (również i obecnie), przyjmowaniu się we wsi odmiennych modeli ideologicznych, przenikających drogą kontaktów z innymi środowiskami oraz za pośrednictwem środków masowego

przekazu. Sposoby zachowania się i stosunki wewnątrzrodzinne coraz mniej zależą od lokalnych norm i obyczajów, coraz więcej zaś od sytuacji indywidualnej. Zarówno pozycję społeczną rodziny w obrębie wsi, jak i pozycję jednostki w rodzinie zaczynają wyznaczać czynniki pozagospodarskie. Rozluźnieniu i rozpadowi uległy dawne powiązania lokalne i dawne formy zależności. Wsie przyjmują coraz więcej cech społeczeństwa otwartego. Wyraźnie podniosły one rangę nowych, pozaprodukcyjnych, obcych niegdyś dążeń w zakresie odżywiania się, ubierania, mieszkania, rozrywki, czasu wolnego, itd., doprowadzając w konsekwencji nawet do zmian reguł obcowania z ludźmi.

Zderzenie było ostre, bowiem wartości kultury masowej, zewnętrznej, są atrakcyjne, pożądane, barwne, ale na wsi wśród wartości swoich, odwiecznych – nierealizowalne w pełni. Działają ambiwalentnie, są jeszcze utopią, ale już jakby namacalną, którą na razie można tylko oglądać jak bajkowy obraz. Wybitny znawca polskiej wsi Dyzma Gałaj wyraża to zmaganie się etosu ludowego z etosem masowym, etosu pracy z etosem konsumpcji – następująco:

„Wielki świat przyszedł na wieś na razie w postaci obrazów. Nie ma dla tych obrazów granic przestrzennych. I te właśnie obrazy wywołują na wsi kolosalne zmiany. Przede wszystkim wzbogacają wiedzę o świecie, o wszystkim, co dotyczy człowieka, i zmieniają bardzo szybko to, co się do zmian nadaje – inaczej ludzie mówią, odżywiają się, dbają o higienę, inaczej kochają, dbają o zdrowie najbliższych, zmieniają swój stosunek do sąsiadów, do systemu prawnego, w którym żyją, do państwa, do Kościoła, do prastarych obyczajów, do różnych form piękna itd., itp. Telewizja jest dla wsi potęgą. Uczy, przenika człowieka, pozwala poznać świat. Ale równocześnie pożera człowieka – jego wartości odwieczne, pracowitość, szacunek do ludzi, do otaczającej go przyrody, jego twórcze zdolności w śpiewie, mowie, rzeźbie, zdobnictwie, strojach itp. Telewizja pożera chłopa – rolnika, narzucając mu wzory życia, których on nie jest w stanie zrealizować. Chłopi są zdani w tym swoim biegu rozwojowym na poczucie, że „jest im 400 procent lepiej, a jest gorzej". „Jest to dobrze, i źle". Oto dramat „dekonstrukcji" i chaosu, z których trzeba stworzyć nową syntezę. Czy ta synteza jest możliwa? Czy następuje bodaj w śladowych wymiarach? Kto tego dokona? Jak?" [Gałaj, 1998: 48].

Upowszechnienie się wzorów społeczeństwa globalnego posiada w obecnym stadium przeobrażeń wsi charakter współistnienia i ścierania się wielu sprzecznych ze sobą elementów, zarówno w sferze kultury materialnej, jak i w sferze świadomości społecznej.

Sytuacja taka stanowi istotną cechę dysharmonii kulturowej dzisiejszej wsi. Współczesne wyniki badań wskazują na wiele przykładów takiej „dysharmonijności" pomiędzy elementami kultury współistniejącymi obok siebie oraz pomiędzy nimi, a nie odpowiadającą im już (lub jeszcze) sytuacją materialną. W tej sytuacji najróżnorodniejsze innowacje sprowadzają się do stopniowego dekomponowania dotychczasowego systemu społeczno-kulturowego i kształtowania nowej struktury społecznej oraz nowego sytemu wartości i nowych norm postępowania. Zmiany te w wiejskiej społeczności lokalnej zachodzą głównie przez pojawienie się nowych wzorów zachowań, postaw i dążeń mieszkańców wsi, a w szczególności jej młodej generacji. Ograniczone i okazjonalne możliwości dostępu do wytworów, które stały się czynnikami prestiżu społecznego na wsi, powodują, że ich upowszechnianie się nie może jeszcze podlegać synchronicznej adaptacji. Z tego powodu nie mogą być zazwyczaj odpowiednio stosowne – używając określeń rozmówców – „ani na pokaz, ani na co dzień".

Nowe wzory pozostają najczęściej zawieszone w „kulturowej próżni", jaka wytwarza się na styku lokalnej kultury z kulturą społeczeństwa globalnego. Zaspokajają one jednak silnie odczuwaną już potrzebę upodobnienia swych warunków do warunków miejskich; akceptowane są więc zwykle „na wyrost" oraz przedkładane często nad sprawy związane z codziennymi potrzebami. Powoduje to dysharmonijne różnicowanie się form życia i funkcjonowania rodzin chłopskich, których daleko posunięta jedność i harmonia stanowiły zasadniczą cechę tradycyjnych społeczności.

Dziś warstwa chłopska ulega rozmyciu, rozpada się jej etos, wzór kulturowy, ale zarazem rozpoczyna nowe życie, nowe w zestawieniu z obrazem losów chłopskich u Orkana czy Reymonta. Świat rzeczy kultury ludowej runął. **Rozpadły się charakterystyczne dla niej typy więzi społecznej, instytucje życia wiejskiego, obowiązki wobec Boga, Kosmosu i „drugiego" człowieka** [zob. Sulima, 1997: 113].

Innym ważnym skutkiem inwazji nowoczesności była rozprzężona socjalizacja. Jak wynika z charakterystyki zintegrowanego systemu kultury tradycyjnej żaden z członków wiejskiej społeczności nie mógł wybierać, ani reprezentować odmiennych wzorów. Społeczność ta tworzyła bowiem *sui generis* zwarty i konsekwentny system obyczajowy i kulturowy. Wszystkich obowiązywały jednakowe zasady postępowania i jednakowy stosunek do świata zewnętrznego. Dzięki temu życie poszczególnych osób i całych rodzin z łatwością podlegało publicznej kontroli.

W tradycyjnej rodzinie chłopskiej przyszłość dzieci była z góry wiadoma. Oczekiwała na nie gospodarka i pełne członkostwo w lokalnej społeczności. Dlatego też ideał wychowawczy wyrażał się w przygotowaniu dziecka do roli gospodarza oraz do roli członka społeczności wiejskiej, w pełni akceptującego zastany system norm i wzorów postępowania. Cele wychowawcze ograniczały się z jednej strony do wyrabiania nawyku pracowitości i daleko idącego „posłuchu" wobec rodziców, z drugiej – do wpojenia niezbędnych w społecznym środowisku wsi zasad obyczajowości. Proces ten dokonywał się równolegle z rzeczywistym udziałem w życiu społeczności wiejskiej i każde dziecko uczestniczyło w nim w określony sposób od najmłodszych lat.

Zdaniem Włodzimierza Wincławskiego, ta równoległość wychowania z rzeczywistym uczestniczeniem w życiu społeczności i jej kulturze stanowiła podstawę harmonii procesu wychowawczego.

„Polegała ona na adekwatności internalizowanych treści oraz wykształconych umiejętności i nawyków, w sensie ich meritum jak i zakresu do zastanych w życiu sytuacji czekających na rozwiązanie przez daną jednostkę. Harmonię tę można by nazwać harmonią pionową, mając na uwadze przechodzenie jednostek na wyższe szczeble statusu społecznego w grupie lokalnej z racji nabywanej dojrzałości" [Wincławski, 1976: 60].

Rodzina w swoich wysiłkach wspierana była przez – rzec można – zunifikowany wioskowy system wychowawczy. Rodzice, krewni, sąsiedzi i Kościół – to zgodnie ze sobą funkcjonujące elementy tego systemu.

„Każdy z członków społeczności poddawany był niezwykle czujnemu systemowi kontroli lokalnej, pełniącemu przede wszystkim funkcje wychowawcze o charakterze adaptacyjno-korektywnym, który dysponował

całym zestawem, nierzadko drastycznych sankcji społecznych. Tę zgodność oddziaływań wychowawczych wszystkich instytucji funkcjonujących w środowisku określimy jako harmonię poziomą" [tamże: 61].

Jak trafnie podkreśla Kazimierz Sopuch [1998] „po II wojnie światowej wszystko nagle się zmieniło: runął stary świat, powstały dwa zwalczające się obozy ideologiczne, a Polska, tym razem cała, dostała się pod wpływy nowego imperium, równie zaborczego jak carskie, ale ideologicznie jeszcze bardziej perfidnego, dążącego do zniewolenia umysłów ludzkich. Czy należy się dziwić, że nowa władza, realizująca postulaty Moskwy, oparła się na młodzieży chłopskiej i robotniczej? To właśnie ta młodzież była najmniej wykształcona, to ona nie zdawała sobie do końca sprawy z istoty dokonujących się przemian (...). Nowa władza zadbała o to, by oświata, która „trafiała do ludu", kształtowała ten lud „postępowo", by skłócała młodych ze starymi do tego stopnia, iż syn średniorolnego chłopa niszczył ojca i swoich dawnych sąsiadów ze wsi, zabierając im resztki zboża przygotowanego niejednokrotnie do siewu, wymyślał im od kułaków. Zadbała też o to, by ów młody człowiek wychowywany w internacie i indoktrynowany przez ZMP i ZMW, był dumny ze swojego postępowania i mniemał, że uczestniczy w zbożnym dziele przebudowy kraju. Aby to ułatwić, dokonano w sposób bardzo chytry rozbicia duchowieństwa, dzieląc księży na „patriotów" i „czarnosecinną reakcję". Uspokajało to sumienia młodych, wskazywało im, że można być jednocześnie „postępowym" i wierzącym katolikiem. Utrudniając dostęp do młodych umysłów prawdziwej wiedzy o historii narodu, rozbijano jednocześnie wielopokoleniową rodzinę wiejską, by w ten sposób osłabić jej wpływ na wychowanie młodego pokolenia" [Wincławski, 1976: 192].

To wtedy, na początku lat 50. XX wieku, zaczął się proces „ruchliwości poziomej" ze wsi do budujących się nowych ośrodków przemysłu. Ten nieunikniony ruch, uwalniający wieś od nadmiaru siły roboczej, powodował jednocześnie osłabienie intelektualne wsi, zabierał jej bowiem na zawsze ludzi najbardziej zdolnych i przedsiębiorczych, a jednocześnie niszczył tradycyjną więź rodzinną i więź wioskową. Młodzi w mieście, opuszczając wieś, bardzo szybko wyzbywali się tradycyjnych obyczajów, zabrakło bowiem autorytetu rodziny, społeczności wiejskiej i społeczności

parafialnej. Kształtowała ich grupa koleżeńska, często tożsama z grupą ideologiczną. Szybko zaczęły się tworzyć podkultury o negatywnym wpływie na osobowość młodych.

Lata 70. XX wieku doprowadziły do ostatecznego rozbicia tradycyjnej rodziny wielopokoleniowej i to zarówno w mieście, jak i na wsi. Dokonało się usamodzielnienie materialne młodych, co jest podstawowym warunkiem uniezależnienia się od rodziców. Na wsi trwał dodatkowo proces rozbijania i osłabiania więzi wioskowej, czemu sprzyjała dość liczna grupa chłopów robotników, dojeżdżających do pracy w mieście lub na pobliskie budowy. Rosło na wsi wyobcowanie, a często i wrogość – skutek nierównomiernego bogacenia się i braku wspólnych interesów poszczególnych gospodarzy. Ośrodkiem zainteresowania przestawała być wieś i jej społeczność, a stawała się nim powoli rodzina, rozsiana często na sporym obszarze Polski, co nie wpływało na utrwalanie więzi wioskowej [Wincławski, 1976: 193].

W takiej sytuacji całkowicie załamał się tradycyjny ideał wychowawczy rodziny wiejskiej, a tam gdzie jeszcze pozostał, służył negatywnej selekcji do zawodu rolnika. Kształtowanie się nowego ideału miało wielotorowy charakter. Wyznaczały go zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne czynniki przeobrażeń wsi. Najogólniej można go określić jako dążenie wiejskich rodzin do zapewnienia dzieciom możliwości uczestnictwa w życiu społeczeństwa globalnego na równi z przedstawicielami innych kategorii społeczno-zawodowych.

Należy jednak pamiętać, że społeczno-kulturowe podłoże omawianego środowiska stanowi mieszanina dysharmonijna powstała w wyniku ścierania się tradycji z nowoczesnością. W praktyce konsekwentna realizacja funkcji socjalizacyjnej według nawet tak szeroko pojętego ideału napotyka na liczne i różnorakie przeszkody. Przede wszystkim wychowanie w rodzinach koncentruje się na pewnych szczegółowych wartościach rodzinnych i jest realizowane tradycyjnymi metodami. Nowoczesny ideał nie wyrasta z historyczno-społecznego podłoża wsi, lecz z jej podłoża aktualnego. Jest niejako rezultatem zderzenia się dwu rzeczywistości, tradycyjnej i nowoczesnej. Powoduje to chaos w poglądach na środki, metody i cele wychowawcze, brak właściwej koordynacji czynności i zadań, wreszcie rodzi pesymizm oparty na przeświadczeniu potęgowania się złego wpływu

otoczenia i pozarodzinnych instytucji wychowawczych oraz wzrastającej bezradności rodziny w procesie wychowania.

W tej sytuacji realizacja wychowania rodzinnego nie włącza wymagań szkoły i pozarodzinnego środowiska do wychowawczego „programu" rodziny. Ta niezgodność i konfliktowość w realizacji nowych zadań wychowawczych na wsi dwu podstawowych instytucji socjalizacyjnych – rodziny i szkoły była i jest przejawem dysharmonijności środowiska wychowawczego wsi w płaszczyźnie poziomej.

Obecnie wychowanie wiejskiego dziecka jest wielkim wyzwaniem i przebiega według wzorów często obcych rodzicom; mimo to wielu z nich nadal opowiada się za szeroko pojętym naśladownictwem własnych oraz „dobrych" lokalnych wzorów zachowania. Rodzice wiejscy w większości nie są w stanie integrować wpływu obcych środowiskowo czynników oddziaływania wychowawczego z normami życia rodzinnego i procesem socjalizacji potomstwa.

Wszystko to składa się na dysharmonię środowiska wychowawczego wsi, której pionowa, jak i pozioma forma jest tu wyraźna i głęboka. Jest ona – jak stwierdza Wincławski – rezultatem wkraczania wsi w społeczno-kulturowy krąg życia społeczeństwa globalnego i ponowoczesności przy równoczesnej zachowawczości szeregu reliktów tradycyjnej struktury i organizacji życia ekonomicznego i społecznego wsi [Wincławski, 1976: 76].

Trauma pogranicza aksjonormatywnego

Doświadczenia XX wieku, który był wiekiem ogromnych zmian i osiągnięć, uprzytomniły wszystkim ich drugie, traumatyczne oblicze, a mianowicie cierpienia, trudności i koszty przemian. Jak zauważa Piotr Sztompka [2000: 15], „u schyłku dwudziestego wieku, coraz częściej – w mediach, przemówieniach polityków, codziennych rozmowach – słyszymy dziwne słowo *trauma,* używane dotychczas wyłącznie w szpitalach i na oddziałach psychiatrycznych (analiza indeksu tygodnika „The Economist" wykazuje, że w ciągu ostatnich pięciu lat słowo to pojawiło się w publikacjach tego pisma prawie osiemdziesiąt razy, w poprzednim zaś pięcioleciu zaledwie pięciokrotnie). Jesteśmy świadkami narodzin nowego dyskursu – dyskursu traumy – wkraczającego powoli na arenę nauk społecznych i humanistycznych" [Sztompka, 2000: 16].

Mamy bowiem do czynienia z wyjątkową kumulacją zjawisk nieoczekiwanych i zaskakujących w życiu politycznym i społecznym. Zagrożenia dla bezpieczeństwa publicznego, narastanie rozwodów, legalizacja homoseksualnych związków, poczynanie dzieci w probówkach, inżynieria genetyczna, możliwości klonowania ludzi, eutanazja itp., itd. Te fakty są szeroko upowszechnione przez masowe media i docierają do wszystkich kategorii odbiorców. Sprawia to, że pojawia się poczucie zagrożenia, które można przyjąć jako punkt wyjścia do socjologicznej analizy przyczyn składających się na to poczucie traumy społecznej. Przyczyny te można – i należy – analizować na płaszczyźnie odniesień porównawczych do wzorów (a raczej stereotypów) rodzinnego i lokalnego życia społecznego w których wyrosła większość średniej i starszej generacji naszego społeczeństwa.

Odniesienia porównawcze z natury rzeczy rodzą poczucie zagrożenia, które przejawia się w retorycznych często pytaniach „kto to widział?", „kto przedtem o czymś takim słyszał?", „jak świat światem czegoś takiego nie było". Oznacza to, że ludzie nie mają do czego odnosić tych zjawisk i zdarzeń, których obecnie są świadkami, brak im odpowiedniej skali do ich oceny. Świadczy to również, że te zjawiska i zdarzenia naruszają w sposób zasadniczy dotychczasowy wzór aksjonormatywny, który przez nich samych uważany jest za jedyny, słuszny i sprawdzony.

Obawy, uprzedzenia i fobie są konkretnymi wskaźnikami traumy wynikającej z poczucia zagrożenia na poziomie społeczności lokalnych i kategorii społecznych. Można je określić ogólnym mianem niepokoju o różnym stopniu natężenia i różnych przejawach zewnętrznych.

Warto szerzej przytoczyć niezwykle trafne rozważania Antoniego Kępińskiego na ten temat.

> Jest w tym niepokoju oczekiwanie przyszłości; nie wiadomo, co ona przyniesie. W słabszym nasileniu niepokój taki zmusza do podjęcia akcji, do wyjścia naprzeciw czasu przyszłego. W większym nasileniu człowiek nie ma już odwagi wyjść naprzód, cofa się, zamyka w czasie teraźniejszym, a czas ten wypełniony jest niepokojem. Błędne koło zamyka się; niemożność wyjścia naprzód, wydostania się z „niespokojnego" czasu, zwiększa niepokój i czyni czas ten jeszcze trudniejszym do zniesienia, paraliżując jednocześnie odwagę potrzebną do wyjścia w przyszłość.
> Czas przyszły jest zawsze czasem nieznanym; nie wiemy, co w nim nas może spotkać, dlatego w zetknięciu z przyszłością zawsze doszukać się można komponentu lękowego. Nieokreślony niepokój jest więc lękiem nieznanego. Uświadamia on nam fakt, że aby żyć, musimy wciąż dążyć ku nieznanej przyszłości i przekształcać ją w znaną przeszłość. Ta zmiana nieznanego w znane, przyszłości w przeszłość, wymaga wysiłku i odwagi. Nie zawsze człowiekowi jej staje (...).

Jak powiedział kiedyś profesor Roman Ingarden, czas może być konstruktorem, ale też destruktorem. Gdy mamy odwagę przebić się w ciemność przyszłości i rozjaśnić ją własnym planem aktywności.

wówczas czas jest konstruktywny, modelujemy przyszłość, jesteśmy jej twórcami, czas taki nas cieszy, a nie przeraża, nie jest naszym wrogiem, ale przyjacielem. Natomiast gdy stajemy bezradni wobec mroku nieznanego, gdy czas przyszły nas przeraża, gdy chcemy przed nim uciec, gdy z jego ciemności wyłaniają się potwory śmierci i katastrofy, wówczas jest on czasem wrogim, czasem destrukcyjnym, który nas bezlitośnie pożera i niszczy [za: Kępiński, 1977: 16 i n.].

Zmiany elit dawały ludziom poczucie bezkarności, każdy w tym zamęcie chciał coś uzyskać dla siebie. Tworzyły się i tworzą gangi przestępcze, narkomania w Polsce weszła nawet do szkół podstawowych, porachunki z bronią w ręku stały się niemal normą, dzieci zaczęły zabijać dzieci „aby sprawdzić, czy będzie to wyglądało tak samo, jak w filmie". Agresja pobudza agresję.

Wielu nas pociesza, że to okres przejściowy, że powrót do rozwiniętego Zachodu i otwarcie granic musiało doprowadzić do tego, że przed czystą falą dóbr cywilizacyjnych napłynęły też męty, które chwilowo zaczęły dominować. Zachód nauczył się je neutralizować, spychać na margines – u nas brak takich możliwości, bo wszystkie instytucje kształtujące i wychowujące, łącznie z rodziną, szkołą i Kościołem nie wiedzą, jak z tą plagą walczyć, a częstokroć nie mają już siły i środków wyczerpane w zmaganiach o zdobycie nowych wpływów, powrót do dawnych przywilejów, czy wreszcie z pospolitym niedostatkiem, który do wielu rodzin się wkrada, a do rodzin chłopskich najczęściej.

W tradycyjnym systemie płody rolne były przede wszystkim wyrazem solidarności z przyrodą, błogosławieństwa niebios i wysiłku człowieka (a nie wkładu pracy podlegającego racjonalnej kalkulacji). Zasady funkcjonowania społeczeństwa globalnego oraz jego ingerencja w chłopskie społeczności przy pomocy pieniądza i rynku okazała się decydująca dla naruszenia tradycyjnej harmonii życia.

Pieniądz i rynek sprecyzowały, ale znacznie „spłaszczyły", bo odarły z kulturowo-mistycznych elementów wartość plonów, czyniąc z nich towar. Z chłopa uczyniły w ostatecznym rezultacie producenta „surowców" dla przemysłu oraz „paszy" dla masowego anonimowego konsumenta.

Czynności produkcyjne pozbawione zostały prawie zupełnie swojej otoczki magiczno-religijnej, przetwórstwo rytuału i wzorców kulturowych czerpanych z przeszłości. Zanikła też wielowymiarowa wartość produktu rolnego jako takiego, z którym nie wiążą się już aspekty moralne, kulturowe i emocjonalne.

Płody rolne utraciły swego „ducha", jakim nasyca je rodzinny zespół zagrodowy. Stały się „martwym" przedmiotem wąsko zracjonalizowanej ekonomicznej kalkulacji. [zob. Kocik, 2000: 162 i n.]

Płody rolne stały się zwykłym towarem i surowcem. W tej sytuacji nie dziwią – niepojęte dla tradycji chłopa – formy protestu dzisiejszych rolników wyrażające się w ich publicznym niszczeniu. W drodze do nowoczesności zagubionych zostało wiele wartości tradycyjnych, których utrata wywołała liczne negatywne skutki w zakresie relacji rolników z ich środowiskiem społecznym, naturalnym otoczeniem i przyrodą. Są one potęgowane jeszcze przez ich wykorzystywanie w walce politycznej różnych ugrupowań oraz konkurencji rynkowej, co powoduje stan nieustannych napięć i niepokojów oraz poczucie zagrożenia i deprywacji.

W dramatycznym tonie charakteryzuje ten proces w odniesieniu do rolnictwa francuskiego Eric Fottorino pisząc: „Rolnictwo ograbiane z wartości, które stanowiły jego rację bytu, żyje w stanie permanentnego szoku. Exodus wiejski i odchodzenie starych gospodarzy odjęły ziemi jej wyjątkowość. Pozbawiona mistyki, stała się prozaicznym narzędziem pracy" [Fottorino, 1999]. Doprowadziło to do poważnego „okaleczenia" podmiotowości rolników w rozwiniętych krajach świata oraz poczucia deprywacji. Deprywacja pojawia się jako efekt społecznych zmian modernizacyjnych, powstających tak w strukturze społecznej, jak i w psychologicznych procesach adaptacji jednostek do zachodzących zmian.

Płody rolne stały się zwykłym towarem. W tej sytuacji nie dziwią – niepojęte dla tradycyjnego chłopa – formy protestu dzisiejszych rolników wyrażające się w niszczeniu „obcego" zboża. Samo znaczenie słowa „z-Boże" to coś więcej niż tylko nazwa nasienia żyta, pszenicy, jęczmienia, owsa. Aleksander Brückner nazwę „zboże" wywodzi od tych samych znaczeń co „zbożny", „pobożny", w znaczeniu „wedle Boga". Akcje te wywołują społecznie mieszane odczucia. Bardzo krytycznie ustosunkowali się do nich

hierarchowie Kościoła katolickiego. Również w publicystyce nie zabrakło głosów oburzenia nazywających te akcje po prostu „profanacją zboża".

Załamał się też system aksjonormatywny stanowiący podłoże zintegrowanego sposobu zaspokajania różnorodnych potrzeb w tym samym czasie, **który był zasadą organizującą działania ludzkie i „nasycającą" te działania odpowiednimi wartościami.**

Współczesne społeczeństwo oferuje jednostce stale poszerzający się wachlarz szans i wyborów indywidualnych w ramach uznanych powszechnie wzorów. Wybory te i wzory są realizowane bez udziału społeczności lokalnej i nawet często nie odnoszone do niej. A skoro tak, towarzyszące tym wyborom lokalne normy stają się niepotrzebne. Następuje wyraźna ich relatywizacja. Instytucjonalizacja zaspokajania potrzeb obcych lokalnemu środowisku i lokalnym wzorom sankcjonuje i legitymizuje nowe sposoby ich realizacji. Przenoszenie aktywności, zainteresowań, potrzeb oraz sposobów ich zaspokajania poza rodzinę i poza społeczność lokalną tworzy z nich środowiska martwe pod względem obyczajowo-moralnym. **Z kolei porzucenie lokalnego „scenariusza" moralno-obyczajowego oraz zanik strzegących go sankcji daje w środowisku poczucie wolności bez odpowiedzialności przed, czy wobec, lokalnego systemu aksjonormatywnego.**

Związane z tym przemiany społeczności lokalnych wykazują głęboką często dysharmonię o traumatyzującym charakterze. **Transcendencja przestaje posiadać integralny związek ze wszystkimi wymiarami codziennego życia, obyczajowość i wzory zachowania odrywają się od etycznego podłoża macierzystej społeczności, stając się kalekimi kopiami uniwersalnego savoir-vivre'u.**

Destrukcyjne skutki anomii moralno-obyczajowej

Każdy scenariusz moralno-obyczajowy w praktyce jest wzorem do przeżywania a nie schematem do przemyślenia i racjonalnego uzasadniania lub obalania. Istnieją całe obszary rzeczywistości, obaw, nadziei, dążeń, cierpienia i radości, które nie poddają się organizacji i uporządkowaniu w kategoriach oczywistości racjonalnych. I tutaj ogromną rolę spełnia empatia oraz wzory jej przeżywania. W pełni zracjonalizowany scenariusz zachowania utraciłyby zarówno cechy moralne, jak i obyczajowe. Stałyby się wyrachowanym intencjonalnie postępowaniem, pozbawionym interpersonalnej i społecznej wartości.

Sukcesy gangsterów polegają właśnie na dobrze przemyślanym, logicznym schemacie działania odartym z moralno-obyczajowych i religijnych wartości. Nie ma sposobu na słowne tylko i zarazem skuteczne przekazywanie zasad moralnych oraz „racjonalne" włączenie ich w system ról społecznych. Jest to bowiem sfera wzorów i przeżywania wartości, a nie logiki. W świecie społeczeństwa, kultury i moralności nie ma racjonalności absolutnej. *Verba docent, exempla trahunt* (słowa uczą, przykłady pociągają) głosi starożytna maksyma. Dlatego na przykład nauka ewangeliczna posługuje się bardzo konkretnymi przypowieściami niezwykle trafnymi i adekwatnymi do różnych sytuacji i problemów moralnych na całej przestrzeni dwu tysięcy lat. Z drugiej strony jednak racjonalność tradycyjnego systemu moralno-obyczajowego wyrażała się chyba najpełniej w jego funkcjach integracyjnych przede wszystkim przez równoczesne zaspokajanie wielu różnorodnych potrzeb codziennych oraz potrzeb wyższego rzędu – wartości codziennych i wartości odświętnych. Dzięki

temu kształtował się zarówno etos, jak i tożsamość grupowa. **Załamanie się etosu i tożsamości jest głównym podłożem anomii.**

Na przykładzie polskich społeczności wioskowych proces ten można unaocznić, prezentując schemat struktury systemu moralno-obyczajowego tradycyjnej wsi (patrz schemat na s. 380).

Wiele elementów schematu zostało już omówionych. Uzupełnienia wymaga retrospektywny system odniesień porównawczych, który odgrywał zasadniczą rolę w międzygeneracyjnej transmisji zasad moralno-obyczajowych.

Dla tradycyjnych wsi tylko w przeszłości tkwiło bogactwo doświadczeń i sprawdzone wzory. **Spojrzenie w przeszłość, a nie wokół siebie dostarczyło motywacji i wyjaśnień,** bo pozawiejski świat z jego wartościami, wzorami i dążeniami był światem obcym. Całe bowiem życie wsi, kultura, sposób myślenia, aspiracje i wizja przyszłości mieściły się w wymiarze lokalnej społeczności. Funkcja gospodarska rodziny była ogniskową pozostałych jej funkcji. Panowała w związku z tym daleko posunięta harmonia między strukturą rodziny, sposobem wypełniania przez nią swoich zadań oraz lokalnymi wzorami kulturowymi.

Zasadniczą cechą tego środowiska była nie kreatywność, lecz reproduktywność. Wierność odwzorowywania stanowiła zasadnicze kryterium talentu i uzdolnień, była symbolem doskonałości. Wszelkie zmiany następować mogły tylko w ramach ściśle określonych układów materialnych, technicznych, rodzinnych i sąsiedzkich, bądź w ramach lokalnego scenariusza moralno-obyczajowego, jednak bez jego zasadniczych zmian.

Taki retrospektywny system odniesień porównawczych spełniał zasadniczą rolę w odtwarzaniu i kontynuacji zastanego sposobu życia.

Umożliwiał on kolejnym generacjom realizację wzorów życia, zbliżonych do stereotypu zinternalizowanego w rodzinie pochodzenia. Dostarczało to poczucia kontynuacji, oparcia w sprawdzonej tradycji, punktu odniesienia dla oceny wielu sytuacji i zjawisk oraz motywacji określonych sposobów zachowania się. **Retrospektywny system odniesień był też zasadniczym czynnikiem tworzenia się i kultywowania systemu międzygeneracyjnych wartości ludności chłopskiej oraz utrzymywania się tożsamości lokalnej.**

Okres wsi tradycyjnej	Współczesność	Skutki przemian (wybrane)
Wspólny mianownik: Bóg, przyroda, zagroda	Wspólny mianownik: możliwe do wyboru wzory społeczeństwa globalnego	Hybrydowe cechy moralno-obyczajowe. Synkretyzm aksjonormatywny
Lokalny scenariusz moralno-obyczajowy legitymizujący przynależność	Uniwersalny scenariusz możliwy do stosowania w społeczeństwie otwartym i zróżnicowanym	Relatywizacja, permisywność, uniwersalizacja przynależności
Wyznaczanie ról rodzinno-środowiskowych poprzez wewnętrznie sprzężoną socjalizację	Wybór ról z ograniczonym wpływem rodziny i środowiska macierzystego	Rozprzężona socjalizacja
Pełne oczywistości etyczne	Mnożące się wątpliwości etyczne	Relatywizm, permisywizm
Pojęcie dobra i zła dziedziczone po przodkach	Pojęcie dobra i zła kształtowane systemem aktualnych odniesień porównawczych do społeczeństwa ponadlokalnego	Dotychczasowy system moralno-obyczajowy utrudnia życie na skalę ponadlokalną
Socjalizacja zintegrowana „pionowo" i „poziomo", zorientowana na lokalny system społeczny	Socjalizacja zorientowana ponadlokalnie i utylitarnie: „Kościół dla Boga, szkoła dla ludzi, rodzina dla siebie"	Parcelacja, rozprzężenie i konfliktowość procesu socjalizacji
Brak konfliktowości ról oraz ich jednoznaczność zakresowa	Narastające zróżnicowanie i konfliktowość ról	Anomia systemu odniesień porównawczych, atrofia własnego systemu wartości
Wielowartościowość i wielowymiarowość poszczególnych działań	Jednowymiarowość i konkretność działania	Utrata poczucia „pełni życia"
Całościowa i wielowymiarowa ocena jednostki	Jednowymiarowa ocena w danym elemencie roli zawodowej lub stylu życia	Permisywizm i relatywizm
Aktywność życiowa i główne zainteresowania skierowane do wewnątrz rodziny i społeczności	Aktywność i zainteresowania skierowane na zewnątrz rodziny i społeczności	Zanik wielostronności więzi rodzinnych i lokalnych. Atrofia odniesień moralno-obyczajowych
„Dzielenie" trosk i „mnożenie" radości związanych z wydarzeniami osobistego życia	Poszerzanie zakresu intymności i prywatności. Dystans w stosunku do osobistych problemów drugiego człowieka	Poczucie alienacji i zagrożenia
Wyraźnie określony lokalnie zakres dostępnych szans i możliwości wyborów indywidualnych realizowany w ramach macierzystej społeczności	Globalnie oferowany zakres szans i wyborów w ramach wzorów uznanych za legalne, realizowany za pośrednictwem instytucji	Poszerzanie zakresu wolności bez odpowiedzialności przed lokalnym środowiskiem społecznym. Zagubienie cywilizacyjne
Pełnia życia przeżywanego na małą skalę	Fragmentyczność życia odnoszonego do skali globalnej	Frustracja, deprywacja, relatywizacja

Warto tutaj przykładowo wspomnieć przynajmniej takie sprawy jak:

- dziedziczenie pojęć „dobra" i „zła" po przodkach oraz związane z tym oczywistości etyczne,
- wielowymiarowość i wielowartościowość działań i zachowań,
- wielowymiarowość oceny jednostki,
- brak konfliktowości ról oraz
- „dzielenie trosk i „mnożenie" radości, co z punktu widzenia zintegrowanego systemu zaspokajania potrzeb jest najbardziej wskaźnikowe dla „pełni" chłopskiego życia.

Świetną ilustrację tej sytuacji stanowi ewangeliczna przypowieść o odnalezionej drachmie. „A znalazłszy ją sprasza przyjaciółki i sąsiadki i mówi: »Cieszcie się ze mną, bo znalazłam drachmę, którą zgubiłam« (Łk 15, 8-9). Jest to wspaniały przykład „mnożenia" radości tak często w przeszłości naturalny w obrębie wiejskiego sąsiedztwa.

Podobnie wyglądała sprawa ze zmartwieniami i cierpieniem. „Ból milczeć nie umie", głosi wiejskie przysłowie. Dzielenie go z otoczeniem przynosiło ulgę oraz integrowało.

Obecnie przemiany wsi w interesującym nas aspekcie polegają na uniezależnianiu się losów rodzin, od gospodarstwa oraz ich życiowych perspektyw od społeczności lokalnej. Rozwinięte i wszechstronne kontakty z miastem oraz środki masowego przekazu wytworzyły silnie działający system odniesień porównawczych, których głównym kryterium stał się zurbanizowany wzór życia. Sprzyjają one przyjmowaniu się we wsi odmiennych modeli ideologicznych życia.

Stopniowe dystansowanie się i zamykanie rodziny wobec społeczności lokalnej jest wyrazem między innymi procesów adaptacyjnych do różnicujących się rzeczywistości. W tym przypadku rodzina zmierza do realizacji określonego wachlarza możliwości oraz wyborów indywidualnych w ramach ogólnospołecznie uznanych wzorów oraz ich dokonuje bez akceptacji, a nawet coraz częściej bez współpracy z najbliższym lokalnym otoczeniem. Opinia wioskowa, pojmowana jako zwarty system ocen i poglądów uznawanych przez wszystkich lub większość mieszkańców danej wsi, właściwie nie istnieje, bowiem na wsi nie funkcjonuje już koherentny system wartości i norm kulturowych bezapelacyjnie uznawanych

i przestrzeganych przez wszystkich jej mieszkańców [zob. Turowski, Bornus, 1970].

Proces współczesnych przemian modernizacyjnych rodziny wiejskiej polega na przechodzeniu od życia jednoznacznie określonego w kategoriach gospodarstwa i społeczności lokalnej do życia w poszerzających się alternatywach, uzależnionych od możliwości dokonywania wyborów w ramach społecznie uznanych i pożądanych wzorów płynących na wieś ze społeczeństwa globalnego. Tzw. autonomizacja rodziny stanowi przejaw możliwości wybiórczego podchodzenia do spraw doboru partnera, form życia rodzinnego, przyszłości potomstwa, wartości, które chce się realizować itp.

Aktualizacja odniesień porównawczych przejawia się w tym, że spojrzenie wokół siebie, a nie w przeszłość dostarcza motywacji i kryteriów oceny. Następuje przełamanie wielu tradycyjnych postaw i orientacji. Wsie przejmują cechy społeczeństwa otwartego. Wyraźnemu ograniczeniu ulega siła sankcji społecznych. W życiu rodziny wiejskiej następuje szybki spadek normotwórczej roli tradycji, zarówno w sferze produkcyjnej, jak i kulturowej. Przyjmowanie nowych wzorów życia i pracy funkcjonujących poza wsią, niweluje uniformizację i ostrość form wytworzonych w przeszłości przez rodziny chłopskie oraz przybliża je do form dominujących we współczesnym społeczeństwie, ale odbiera im tradycyjną pełnię życia.

Aktualizacja odniesień porównawczych jest podłożem kształtowania się procesu współczesnych przemian rodziny wiejskiej polegającym na przechodzeniu od życia jednoznacznie określonego w kategoriach gospodarstwa i społeczności lokalnej do życia w stale poszerzających się możliwościach, uzależnionych od dokonywania odpowiednich wyborów w zakresie nowych wzorów płynących na wieś ze społeczeństwa globalnego. To stwarza jednak również szerokie podłoże relatywizmu i permisywizmu moralnego.

Wachlarz szans i możliwości wyborów oraz zakres potrzeb stale się poszerza. Te wybory mogą być (i są) realizowane bez akceptacji i udziału rodziny oraz społeczności lokalnej, gdyż nie jest ona warunkiem, ale coraz częściej przeszkodą w ich osiąganiu. Realizowane są one przez zinstytucjonalizowane mechanizmy społeczeństwa ponadlokalnego

i globalnego. A skoro tak, towarzyszące tym wyborom lokalne normy obyczajowo-moralne stają się niepotrzebne i mogą być odrzucane oraz zastępowane innymi.

Utrata przez jednostki potrzeby aktywnego udziału w systemie zintegrowanego zaspokajania potrzeb oznacza w stosunku do lokalnego środowiska poczucie wolności bez odpowiedzialności. Początkowo poczucie takie dawało ludziom ze wsi miasto.

Obecnie rolę taką spełnia instytucjonalizacja zaspokajania potrzeb wykraczających poza lokalny system moralno-obyczajowy lub nawet sprzeczny z nim (pracownie tatuażu, pornografia, salony masażu, agencje towarzyskie, różne formy uznanej aktywności homoseksualistów itp., itd.,). Instytucjonalizacja nadaje tym potrzebom oraz towarzyszącym ich realizacji zachowaniom usankcjonowanie oraz legitymizuje je w ogólnej społecznej skali (patrz: schemat na s. 380).

Zanik tej samowystarczalności i samodzielności jako siły integrującej społeczności wioskowe oraz nasycającej wszelkie zbiorowe działania szczególnego typu wartościami doprowadziły do zaniku kompletności funkcjonalnej wsi oraz utraty tradycyjnej pełni życia. Jego miejsce coraz częściej zajmuje trauma, relatywizm, permisywizm i deprywacja.

Mówiąc o anomii społeczności lokalnych, należy wspomnieć o współczesnej polskiej wsi, która głęboko jest tą anomią dotknięta. Świadczy o tym jeden z najbardziej wymownych wskaźników, a mianowicie samobójstwa.

Jak stwierdza Maria Jarosz w swoich licznych studiach nad tym problemem, samobójstwa są najczulszym wskaźnikiem dezintegracji społeczeństwa. Najwyższe wskaźniki śmierci samobójczej występują obecnie na wsi i w małych miasteczkach [Jarosz, 2001: 22] i nadal wykazują one tendencje wzrostowe.

„Miejsce zamieszkania wyznaczające przynależność do społeczności miejskiej lub wiejskiej uważane jest, jak wiadomo, za czynnik silnie determinujący zachowania samobójcze. W pracach naukowych koncentrujących się na samozniszczeniu pisze się o znacznie większym nasileniu samobójstw w mieście niż na wsi (w miastach zaś proporcjonalnie do ich wielkości), potwierdzają to także badania empiryczne. Przyjęto nawet po-

wszechnie uważać samobójstwo za swoisty, negatywny wytwór miejskiego stylu życia, za zjawisko specyficznie miejskie. Wynika to z tych teoretycznych przesłanek, do których założenie o typowo miejskim fenomenie samobójstw wyjątkowo dobrze przystaje. Rozstrzygają jednak fakty: nawet niepotwierdzające teorii mają większą wagę niż najbardziej uzasadnione oczekiwania" [Jarosz, 1997: 87].

W 1995 roku samobójców ze wsi było o blisko 40% więcej niż z miast, podczas gdy w 1951 r. proporcje te były, w przybliżeniu, odwrotne. W drugiej połowie lat 70. zaobserwowano tendencje wyrównywania się udziału mieszkańców miast i wsi w strukturze zgonów samobójczych: w 1978 r. wskaźniki śmierci samobójczej w obu środowiskach były analogiczne (wynosiły około 50%), choć udział ludności miejskiej w trukturze populacji Polski w roku 1951 wynosił około 40%, a w roku 1978 – 60% [tamże: 85].

Od drugiej połowy lat 70. XX wieku mieszkańcy miast popełniają samobójstwa relatywnie rzadziej, natomiast mieszkańcy wsi częściej. Od 1978 roku wieś wyraźnie przoduje w nasileniu zgonów samobójczych, wykazujących w środowisku wiejskim w latach 90. silną tendencję wzrostową. Dowodzi tego zarówno statyczny obraz zjawiska, jak i obserwacja jego trendów [tamże: 86].

Zjawisk tych nie można interpretować, uwzględniając jedną tylko grupę przyczyn, mają one bowiem charakter ogólnego, anomicznego syndromu.

Kultura wsi oraz jej system moralno-obyczajowy staje się obecnie tworem hybrydowym, człowiek wsi natomiast staje się w coraz większym stopniu „człowiekiem masowym", „samotnym w tłumie", zagubionym coraz bardziej w globalnej wiosce, atakowanym przez „globalne zagrożenia ostateczne". Musi on bowiem od nowa nadać sens i wartość swemu życiu codziennemu i sąsiedzkiemu. Musi od nowa budować swą osobowość, tożsamość i etos.

Taka jest cena „wyzwolenia" od „dyktatury" trwałych centralnych wartości i zastąpienia jej „dyktaturą zindywidualizowanych wyborów".

Dopiero gdy opuścił służbowy fotel
okazało się, że nikt tam nie siedział.
Tadeusz Gicgier

Zamiast zakończenia

W refleksjach końcowych musimy wprowadzić „piętrowe" określenie człowieka przyszłości przy bardzo wątpliwym przecież założeniu dotychczasowego kierunku rozwoju społeczeństwa, a mianowicie pojęcie człowieka „postponowoczesnego". Wydaje się to o tyle konieczne, że dotychczasowa koncepcja ponowoczesności nie jest w stanie odpowiedzieć co dalej, co po ponowoczesności. Jest to próba sięgnięcia w refleksji poza horyzont dzisiejszego człowieka ponowoczesnego.

Jak się okazuje, ponowoczesność już wymaga redefiniowania nie tylko takich pojęć jak rodzina, ojcostwo, pokrewieństwo, tożsamość, lecz również fundamentalnych „składników człowieczeństwa" ze sfery świata wartości, takich jak: życie, istnienie, szczęście, cierpienie, sława, wolność itp. Ponowoczesność postawiła pod znakiem zapytania właściwie wszystkie klasyczne pojęcia związane z człowiekiem i wzorami jego życia. Samo pojęcie szczęścia nie jest już ujmowane w taki sposób, jak czynił to przykładowo Władysław Tatarkiewicz w cytowanym tu dziele. Staje się ono coraz mniej popularne i anachroniczne. Ludzie składają sobie życzenia „wszystkiego najlepszego" lub „wszystkiego co się szczęściem zwie", a więc pewnej porcji przyjemności, którą arbitralnie uznają za atrybut szczęścia. Wszystko wskazuje nawet, że w niedługim czasie pojęcie to stanie się podobnym anachronizmem jak znane dawniej wzniosłe pojęcie „miłowania". Nawet „hedonizm" w dawnym rozumieniu przestał funkcjonować, a potoczne powiedzenie „marnie żyjem – *carpe diem*" zostało zapomniane.

Procesy zachodzące w ponowoczesności skutecznie niszczą takie kategorie aksjologiczne i etyczne jak: honor, duma, wstyd, wierność, stałość,

tożsamość itp. Niektóre z tych procesów zostały zaledwie zasygnalizowane w tej książce. Warto krótko je przypomnieć:

1) stawianie własnego „ja" na szczycie nietrwałego i koniunkturalno-shoppingowego systemu wartości,
2) przejmowanie przez rynek roli arbitra wyborów życiowych,
3) dominacja rzeczywistości medialnej i wirtualnej oraz zorientowany na nią system odniesień porównawczych,
4) neutralizacja aksjologiczna zdarzeń, zjawisk społecznych oraz wzorów zachowań,
5) zanikanie trwałej skali ocen, narastanie postaw relatywizmu etycznego i permisywizmu moralnego oraz zacieranie się granicy pomiędzy tym co dobre a tym co złe,
6) utrata eschatologicznego znaczenia i przeznaczenia ludzkiego ciała, które przestaje być chronione przez „tabu" Boga i w związku z tym przestaje być przedmiotem refleksji moralnej,
7) dyktatura zindywidualizowanych wyborów rozumiana jako osobnicza wolność i „kreatywna dowolność".

Sięgnijmy do baumanowskiej plastycznej wizji ponowoczesności jako bezmiernego obszaru, po którym poruszają się wytrwali pielgrzymi, podstępni gracze, zbieracze przypadkowych wrażeń, włóczędzy itd. Wszyscy dążą do urzeczywistnienia własnej wizji wolności – wizji realizowanej przez dokonywanie takich wyborów, które każdemu umożliwiają samorealizację.

Postępując dalej za tym tokiem myśli, wyobraźmy sobie karawanę idącą przez pustynię. Człowiek, który ją prowadzi, podchodzi do spętanego niewolnika i rozcina mu więzy. Możesz iść, dokąd chcesz – mówi i zostawia go samego na środku pustyni. Cóż powiemy o tego rodzaju wolności? Czyż nie jest to raczej skazanie na śmierć? O prawdziwym darowaniu wolności można byłoby mówić wówczas, gdyby niewolnikowi pokazano drogę do oazy i jeszcze dano mu odpowiedni zapas wody.

Tak, to co nazywamy wolnością, okazuje się pustą przestrzenią, która bywa śmiertelna, jeśli nie wypełnimy jej wartościami i prowadzącymi do nich drogowskazami. Nie wystarczy powiedzieć: „idź sobie, jesteś wolny". Trzeba jeszcze wskazać studnię z życiodajną wodą [por. Kowalczyk, 2005].

Ponowoczesność pokazuje wiele dróg do wielu celów. Jej oferty przybierają nawet różne formy dyktatury. Nie uczy ona jednak, jak je wartościować, hierarchizować, wybierać ani do czego ich wybór prowadzi.

W życiu potrzebujemy różnych oaz i źródeł. Nie da się żyć bez powietrza, pokarmu, ale trudno też żyć bez poczucia celu, bez miłości, bez bliskości drugiej osoby. Dlatego w danej nam przestrzeni wolności szukamy zarówno dóbr materialnych, jak i dóbr duchowych. W naszych poszukiwaniach posługujemy się rozumem, który podpowiada, jak dotrzeć do tego, czego pragnie wola. Sam rozum jednak nie wystarcza.

Wielu ważnych wyborów życiowych dokonujemy, opierając się na wierze, nadziei i miłości. Decyzję, na przykład o zawarciu małżeństwa i założeniu rodziny nie do końca można uzasadnić rozumem. Opieramy się tutaj na własnym uczuciu i zaufaniu do drugiej osoby, z którą chcemy razem iść przez życie.

Ktoś, kto chciałby wszystko dokładnie obliczyć, aby nie opierać się tylko na zaufaniu, prawdopodobnie spędzi swoje życie samotnie, pogrążając się w coraz to nowych wątpliwościach. Wolność, czyli możliwość dokonania wyboru, pozostanie aż po grób możliwością niewykorzystaną. Coraz modniejsze dziś bycie singlem wydaje się między innymi owocem braku ufności do innych i do samego siebie. Skoro zaufanie tak często okazuje się naiwnością, to nie warto zobowiązywać się do wspólnego przeżywania kolejnych Wigilii. Wszak można każdego roku jeść wigilijnego karpia w innym gronie [por. Kowalczyk, 2005].

Jest tylko jedno ale. Ten, kto mówi kocham cię, pragnę abyś był(a) moją(im), bierze na siebie poważne zobowiązania. Przede wszystkim zobowiązanie do utrzymania i rozwoju tej miłości w trwałym związku, a to już wymaga wierności i sprzeciwia się zdradzie. Jak podkreśla w swojej encyklice Benedykt XVI:

> Kocha jednak nie sama dusza ani nie samo ciało: kocha człowiek, osoba, która kocha, jako stworzenie jednostkowe, złożone z ciała i duszy. Jedynie wówczas, kiedy obydwa wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek staje się w pełni sobą. Tylko w ten sposób miłość – *eros* – może dojrzewać, osiągając swoją prawdziwą wielkość. Przede

> wszystkim to, że istnieje jakaś relacja między miłością a Boskością: miłość obiecuje nieskończoność, wieczność – jakąś rzeczywistość wyższą i całkowicie inną w stosunku do codzienności naszego istnienia. Okazało się jednak równocześnie, że drogą do tego celu nie jest proste poddanie się opanowaniu przez instynkt. Konieczne jest oczyszczenie i dojrzewanie, które osiąga się także na drodze wyrzeczenia. Nie jest to odrzuceniem erosu, jego „otruciem", lecz jego uzdrowieniem w perspektywie jego prawdziwej wielkości.
> Zależy to przede wszystkim od konstytucji istoty ludzkiej, złożonej z ciała i duszy. Człowiek staje się naprawdę sobą, kiedy ciało i dusza odnajdują się w wewnętrznej jedności, a wyzwanie erosu może być rzeczywiście przezwyciężone, kiedy ta jedność staje się faktem. Jeżeli człowiek dąży do tego, by być jedynie duchem i chce odrzucić ciało jako dziedzictwo tylko zwierzęce, wówczas duch i ciało tracą swoją godność. I jeśli, z drugiej strony, odżegnuje się od ducha i wobec tego uważa materię, ciało, jako jedyną rzeczywistość, tak samo traci swoją wielkość [Benedykt XVI, 2006 § 5].

Życie ponowoczesne to zlepek różnych zmieniających się ról, wartości i pól aktywności rządzących się własnymi prawami. Niewspółmierność skal wartości nasila się. Reklamy windują każdemu własne „ja" do „niebotycznych" wysokości.

Mogę wybierać wszystko albo nic. Jestem jaki jestem i dobrze mi z tym. Ze sobą i swoim ciałem mogę robić co chcę. Ponieważ utraciło ono swoje znaczenie eschatologiczne jako „obraz i podobieństwo Boga", przestało być przedmiotem refleksji etycznej, a staje się w coraz szerszym znaczeniu przedmiotem refleksji estetycznej, wartością koniunkturalną i marketingową wykorzystywaną oraz manipulowaną na wiele sposobów.

W tym miejscu jeszcze raz przytoczymy cytowaną już encyklikę *Deus caritas est*. Benedykt XVI pisze w niej:

> Jednakże sposób gloryfikacji ciała, jakiego dzisiaj jesteśmy świadkami, jest zwodniczy. *Eros* sprowadzony jedynie do „seksu" staje się towarem, zwykłą rzeczą, którą można kupić i sprzedać, co więcej, sam

człowiek staje się towarem. W rzeczywistości to nie jest wielkie „tak" człowieka dla swojego ciała. Przeciwnie, człowiek uważa teraz ciało i seksualność jedynie za materialną część samego siebie, którą można używać i wykorzystywać w sposób wyrachowany. Zresztą jedna część, która nie ukazuje mu się jako zakres jego wolności, natomiast jako coś, co on, na swój sposób, usiłuje uczynić zarazem przyjemnym i nieszkodliwym. W rzeczywistości znajdujemy się w obliczu degradacji ciała ludzkiego, które już nie jest zintegrowane z całą wolnością naszego istnienia, nie jest już żywym wyrazem całości naszego bytu, lecz jest jakby odrzucone w dziedzinę czysto biologiczną. (...)

Owszem, eros pragnie unieść nas „w ekstazie" w kierunku Boskości, prowadząc nas poza nas samych, lecz właśnie dlatego wymaga ascezy, wyrzeczeń i uzdrowień (...) bowiem fałszywe ubóstwienie *erosu*, które tu ma miejsce, pozbawia go jego godności, czyni go nieludzkim. Prostytutki w świątyni, które mają dawać upojenie boskością, nie są traktowane jako istoty ludzkie i osoby, lecz służą jedynie jako narzędzia do wzniecenia „boskiego szaleństwa": w rzeczywistości nie są boginiami, lecz osobami ludzkimi, których się nadużywa. Dlatego eros upojony i bezładny nie jest wznoszeniem się, „ekstazą" w kierunku Boskiego, ale upadkiem, degradacją człowieka.

Tak więc staje się ewidentnym, że eros potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie [Benedykt XVI, 2006 s. 12 i 14].

Utrata trwałych wartości to utrata prawdziwej tożsamości – a zarazem sensu życia – która prowadzi do bezradności, depresji, narkotycznych „odlotów" i bezsensownych zbrodni. Nad zasadą rzeczywistości i trwałych wartości stoi zasada przyjemności. Wówczas nie ma przyjemności wyższego i niższego rzędu. Liczy się intensywność i natychmiastowość doznania. Tak już przed 2,5 tys. lat głosili hedoniści. Transpozycję tych starych zasad do współczesności świetnie charakteryzuje w publicystycznym stylu Piotr Bratkowski [2006].

Ale oto w ślad za tymi zasadami coraz odważniej przebija się do języka potocznego inne słowo: *anhedonia* – to defekt duchowy, polegający na niemożności przeżywania przyjemności. Nie ma satysfakcji seksualnej, jedzenie traci smak, a pejzaż za oknem żywe barwy. *Anhedonia* została klinicznie opisana jako objaw chorobowy, towarzyszący na przykład schizofrenii czy ciężkim depresjom. Wydaje się jednak, że to nie tylko choroba. To także wyraz stanu ducha naszej cywilizacji: im bardziej stawiamy na piedestale przyjemność jako cel naszych dążeń, tym trudniej przychodzi nam jej doznawać.

Wiele powszechnie dostępnych przyjemności przestało w ostatnich latach za takie uchodzić. Kto dziś potrafi docenić smak bezczynnego wylegiwania się na słońcu i poddania się potokowi leniwie przepływających przez głowę myśli? Kogo dziś pociągają przyjemności opiewane przez Mikołaja Reja i Jana Kochanowskiego, chwalącego „szczęście stateczne". Owo słynne „kto tak mądry, że zgadnie, co nań jutro przypadnie? Sam Bóg wie przyszłe rzeczy, a śmieje się z nieba, kiedy się troszcze więcej niźli trzeba".

W ponowoczesności problem został jednoznacznie rozstrzygnięty. Wraz z burzliwą ekspansją mediów prawdziwe stało się to, co one pokazują , a nie to czego doświadczamy bezpośrednio w naszej codzienności. Im bardziej te dwa światy różnią się między sobą, tym gorzej dla życia. Nie potrafimy smakować życia, takiego jakie jest, bo jego zwyczajność dramatycznie przegrywa z oglądaną codziennie wizją, ilustrującą, jakie mogło by ono być pod pewnymi warunkami. Choć ideolodzy współczesnego konsumpcjonizmu nieustannie powołują się na hedonizm, w istocie oferują nam wizję świata kompletnie z nim sprzeczną. Hedoniści uświadamiali, że życie jest teraz, trzeba łapać smak każdej chwili, bo szybko przeminie. Dla współczesnego konsumenta teraźniejszość tak naprawdę nie istnieje. W naszych powszechnych wyobrażeniach o szczęściu teraźniejszość zostaje zepchnięta w cień wobec obrazów życia, które dopiero nadejdzie.

Współczesna ewolucja człowieka polega między innymi na tym, że coraz większa część jego pragnień zostaje sztucznie wykreowana. Konsumpcjonizm produkuje je taśmowo i łudzi obietnicą ich spełnienia. Ale nigdy

nie spełnia: tworząc obraz świata niczym nieograniczonych możliwości, zawsze stawia część z nich poza naszym zasięgiem „dzisiaj" i obiecuje, że „na pewno w przyszłości". Wprowadza na ścieżkę życiową, przypominającą akt seksualny niemogący doprowadzić do orgazmu. Dzieje się tak między innymi dlatego, że ponowoczesność nakazuje szukania potwierdzenia siebie, swoich wyborów, zachowań i odniesień w sobie. Ciężar odpowiedzialności został przeniesiony do wnętrza jednostki. Autorytetami stają się modne grupy, znane postacie, bohaterowie serialowi, a przede wszystkim rynek. Nie są to autorytety trwałego oparcia. „Autorytet rynku" zniszczył tradycyjną chłopską społeczność lokalną i odarł z mistyki plony pracy rolniczej. Rynek afirmuje różnorodność, ciągle ją poszerza i podsyca przymus indywidualnych decyzji. Z tego wynikają trzy problemy. Pierwszy z nich to ciągły lęk przed nieadekwatnością. Jednostka nie jest do końca pewna, czy jej wybory są słuszne. Drugi problem, to męczące ciągłe rozważanie wszystkich zmiennych w każdej sytuacji na nowo. Trzeci, najważniejszy to kwestia uprawomocnienia.

Konsumpcja, kupowanie i użytkowanie określonych kategorii dóbr stają się podstawą samookreślenia jednostek, „narzędziem odgrywania" w przestrzeni społecznej ich tożsamości, czy wreszcie tym, co spaja ich strategie życiowe. Ludzie nie mają celu i nie wiedzą, kim chcą być. Są skupieni tylko na kolekcjonowaniu wydarzeń i spotkań. Prowadzi to do budowania osobowości, która zrywa z trwałymi wartościami, stałymi związkami, przywiązaniem do miejsc i ludzi.

Życie płynie w świecie zdominowanym przez media, które nie prezentują rzeczywistości, ale ją kreują. Doświadczenia czerpane ze środków masowego przekazu zastępują te rzeczywiste, przeżywane w realnym świecie. Nie jest istotne, czy coś jest prawdziwe czy wymyślone. Co najwyżej nastolatki mogą sprawdzić na słabszym koledze „czy tak będzie umierał jak to pokazują w telewizji". To seriale, „rozmowy w toku" itp. dostarczają wzorów zachowania i rozstrzygnięć aksjologicznych. Żyjąc w nierealnym świecie, traci się zdolność właściwego oceniania świata realnego. Znaczenia funkcjonujące w świecie wirtualnym nie zawsze pokrywają się ze znaczeniami świata realnego. Dochodzi do zwielokrotnienia znaczeń i do funkcjonowania drastycznie niewspółmiernych skal wartości (zob. rozdział I).

Zanika też potrzeba i możliwość oceny w wyraźnych kategoriach dobra i zła. Nic nie jest jednoznacznie dobre lub złe. Szatańska pokusa, że „otworzą się oczy wasze i będziecie jak bogowie, znając dobre i złe" (R.3, 1-5, J) nigdy nie była i nie będzie człowiekowi dana do realizacji. Zawsze okazywało się bowiem, że człowiek pragnąc być „bosko wolny" i „bosko kreatywny", wcześniej czy później odkrywał, że jest nagi, bo odarty z przypisywanych sobie atrybutów, a ponadto z wartości, szczęścia i sensu życia [por. Kowalczyk 2005].

Ponowoczesna „dyktatura tolerancji" przypomina zakazane rajskie drzewo, bo wmawia nam, że każdy sam – i nikt inny – może wyrokować o własnej duszy, jej stanie moralnym, o światopoglądzie, o wyborze bogów, Allachów i guru, o tym co godne i dobre, a co nie. Również nikt nie powinien w ogóle oceniać tego, kim chcę być i za kogo się uważam.

Ponowoczesność prowokuje sytuacje, w których jaźń zastępuję tożsamość; a człowiek nie może powiedzieć ostatecznie, kim jest, jedynie „jestem jaki jestem". Jest to emancypacja wyniesiona do granic niemożności. Pytanie tylko, czy „ja" jest wystarczającym uzasadnieniem, czy jest na tyle silne, by spełnić właściwe funkcje tożsamości, by ustalić hierarchię ważności, umiejscowić w świecie, ustalić zachowania wobec innych ludzi i wobec zdarzeń, zapewnić poczucie bezpieczeństwa oraz kontroli.

Oczywiście, nawet silne indywidualne „ja" nie wystarcza. Ze wszystkich stron jednak napływają różnorodne scenariusze tożsamości, różne hierarchie wartości oraz wzory zachowań. Są one dodatkowo plastyczne, z założenia negocjowalne i okazjonalnie zmienne.

Ponownie nawiązując do Księgi Rodzaju – bo do czego odnośnie do genezy ludzkości można w naszej kulturze nawiązywać – pierwszy Człowiek po swoim upadku nie stawił się na wołanie Boga, lecz ukrył się tchórzliwie i wstydliwie, sam bowiem odkrył, że jest nagi. Cóż by odpowiedział człowiek postponowoczesny na wołanie Boga. Chyba musiałby odpowiedzieć boję się, bo nie wiem, czy to ja jestem; bo nie wiem kim jestem; bo nie wiem kogo wołasz. Wstydzę się, bo nie posiadłem umiejętności realizowania wartości, które budowały ład świata społecznego, bo „dyktatura samorealizacji" odebrała mi tożsamość i zastąpiła ją wirtualnym okryciem rynkowo-shoppingowej autokreacji, spod której wyziera nagość.

Być może postponowoczesność stworzy człowiekowi nowy „padół" zgryzot i zatrzaśnie przed nim drzwi tego raju, który opierał się na wierności wartościom droższym nad życie. Stanie się to zapewne w momencie gdy człowiek „poćwiartuje" swojego klona (siebie?) na części zamienne lub gdy sam klon zrobi to ze swoim twórcą (stwórcą?). Albo wówczas, gdy przedstawiciele Genriczów ogłoszą sie bogami (zob. s. 224 in.).

Czy w przyszłości dojdziemy do zupełnego relatywizmu i permisywizmu moralnego, który pozwoli nam na całkowite odcięcie się od wrażliwości na otaczające nas zachowania innych. Czy będzie możliwa aż tak daleko posunięta „impregnacja psychiczna", czy też będziemy poszukiwać dla siebie odpowiednich nisz społeczno-kulturowych, które w końcu też muszą „wytworzyć" i kultywować jakąś formę wartości fundamentalnych i trwałych, aby mogły istnieć.

Rozwój społeczny nie jest przewidywalny, a najbardziej nieprzewidywalne są skutki rozwoju nauki. Nic dziwnego, że obecnie mamy więcej złowieszczych wizji przyszłości niż pozytywnych scenariuszy. Jednym z takich groźnych sygnałów może być reprogenetyka oraz problem starości, który w ogóle nie występuje w ponowoczesnym dyskursie. Z drugiej strony nie wiadomo, co może zmienić losy świata społecznego – wybitne, charyzmatyczne jednostki gromadzące wokół siebie milionowe i wielojęzyczne tłumy, wielkie religie z ich ortodoksją i fundamentalizmem, apokaliptyczne wydarzenia, takie jak wojny, katastrofy, pandemiczne zarazy itp.

Trudno wierzyć w proroctwa, nigdy zresztą w pełni nie dawano im wiary a ich słuszność potwierdzano zwykle *post factum*. Refleksja, socjologiczna wyobraźnia i trochę niepokoju zawsze były człowiekowi potrzebne. Szczególnie cenna może okazać się głębsza refleksja dzisiaj, wobec narastających problemów rodziny niezależnie od tego, czy nazwiemy je skutkami ponowoczesności, czy całkiem inaczej.

Literatura

Ackerman D., 1997, *Historia naturalna miłości*, KiW, Warszawa.

Adamiak E., 1999, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Warszawa.

Adamski F., 1982, *Socjologia małżeństwa i rodziny*, PWN, Warszawa,

Ariès Ph., 1995, *Historia dzieciństwa,* Marabut, Gdańsk,

Bajda J., 1976, *Ku integralnej teologii rodziny,* „Studia Theol.Vars." 14.

Bajda J., 2001, *Inwazja niemoralności: nowa krucjata?*, „Nasz Dziennik" z 10.07.

Barańska Z., 1975, *Rodzina w ludowych przysłowiach i pieśniach*, w: J. Komorowska (red.) *Przemiany rodziny polskiej*, IW CRZZ, Warszawa

Barber B.R., 2001, *Dżihad kontra McSwiat*, Muza S.A. Warszawa.

Barta A., 2003, *Przyszłość świata – globalne zagrożenie czy wspaniały rozwój*, praca magisterska pod kier. prof. K. Slany, IS UJ, Kraków.

Bartosz B., 2002, *Doświadczanie macierzyństwa. Analiza narracji autobiograficznych*, UW, Wrocław.

Bastide R., 1969, *Rzeczywistość płci u ludów pierwotnych*, w: K.W. Meissner (red.) *Natura, kultura, płeć*, PAX, Kraków.

Baudrillard J., 1988, *The Ecstasy of Communication*, Semiotext, N.Y.

Baudrillard J., 1993, *Transsexuality*, w: J. Baudrillard (red.) *The Transparency of Evil. Essays on Extreme Phenomena*, Verso, London, N.Y.

Bauman Z., 1993, Ponowoczesne wzory osobowe, „Studia Socjologiczne" nr 2 (129).

Bauman Z., 1995, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, UMK, Toruń.

Bauman Z., 1999, *Tożsamość. Wtedy, teraz, po co?*, w: E. Nowicka, M. Chałubiński (red.) *Idee a urządzanie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*, PWN, Warszawa.

Bauman Z., 1999a, *Nowoczesność i ponowoczesność*, w: W. Kwaśniewicz (red.) *Encyklopedia socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Bauman Z., 2000, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wyd. „Sic", Warszawa.

Bauman Z., 2003, *Razem osobno*, Wyd. Literackie, Kraków.

Benedykt XVI, 2006, *Deus Caritas est*, wyd. pol. Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne s.c., Radom.

Berner J., 1992, *Mądrej głowie dość przysłowie*, Stopka, Łomża.

Berry A., 1997, *Następne 500 lat*, Amber, Warszawa.

Bieszczad M., 2004, *Małżeństwo i rodzina w oczach młodzieży. Obraz realny czy myślenie mitami?,* praca magisterska pod kier. prof. K. Slany, IS UJ, Kraków.

Blus K., 2003, *Centra handlowe jako fenomen społeczeństwa ponowoczesnego,* praca magisterska napisana pod kier. prof. K. Slany, IS UJ Kraków.

Bokszański Z., 2002, *Tożsamość*, w: W. Kwaśniewicz i inn. (red.) *Encyklopedia socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Bratkowski P., 2006, *Hedonizm*, „Newsweek" z 8.01.

Brown H. G., 1997, *Różowa pantera*, „Cosmopolitan" nr 1.

Bruckner P., 2000, „Forum" nr 38.

Bryk A., 2004, *Akcja Afirmatywna, doktryna różnorodności a plemienna kocepcja społeczeństwa liberalnego*, w: A. Bryk (red.) „Krakowskie Studia Międzynarodowe". Numer specjalny 2(1), Księgarnia Akademicka, Kraków.

Buczek K., 2003, *Pięć lat „cosmopolitanizacji" polskich kobiet,* praca magisterska napisana pod kier. prof. L. Kocika, IS UJ, Kraków.

Buczek K., 2004, *Kosmopolitanizacja kobiet polskich*, „Małżeństwo i Rodzina" 2(10), kwiecień-czerwiec.

Budrowska B., 2000, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety,* Funna, Wrocław.

Castels M., 1997, *The Power of Identity*, Blackwell Publishers, Malden.

Celmer Z., 1985, *Człowiek na całe życie*, IWZZ, Warszawa.

Chałas K., 2001, *Globalizacja wyzwaniem do kreowania tożsamości w procesie edukacji*, w: W. Kojs, Ł. Dawid (red.) *Edukacyjne konteksty procesów globalizacji*, U Ś, Cieszyn.

Cieślik M., 2004, *E-Seksfilia*, „Wprost" z 4. 04.

Czajkowska-Majewska D., 1999, „Polityka" nr 17 z 24.04.

Czapiński J. 1994, *Uziemienie polskiej duszy*, „Kultura i Społeczeństwo" nr 3.

Dąbrowska Z., 2003, *Małżeństwo jako wartość.* Studium empiryczne, w: K. Slany, A. Małek, J. Szczepaniak-Wiecha (red.) *Systemy wartości a procesy demograficzne*, Nomos, Kraków.

Dobrowolski K., 1966, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Ossolineum, Wrocław.

Europejczyku, rozmnażaj się, 2003, „Trybuna" nr 288 z 11.12.

Falkowska M., 1997, *O stylach życia Polaków*, CBOS, Warszawa.

Featherstone M., 1996, *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, w: R. Nycz (red.) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków.

Foucault M., 2000, *Historia seksualności*, Warszawa.

Fromm E., 1997, *O sztuce miłości*, Muza, Warszawa.

Fromm E., 2003, *Mieć czy być*, Rebis, Poznań.

Gałaj D., 1998, *Świat z okienka*, w: B. Gołębiowski (red.) *Życie po polsku*, Stopka, Łomża.

Giddens A., 1992, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge.

Giddens A., 2001, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności.* PWN, Warszawa.

Giza-Poleszczuk A., 2002, *Związki partnerskie, małżeństwo i dzieci – kulturowe zróżnicowanie postaw*, w: A. Jasińska Kania, M. Marody (red.) *Polacy wśród Europejczyków* Wyd. Scholar, Warszawa.

Gołębiowski B., 1976, *Osobotwórcza, niezastąpiona*, w: A. Cwynar (red.) *Rodzina socjalistyczna – a więc jaka?*, Warszawa.

Gołębiowski B., 1977, *Po zmierzchu i nocy świt?*, w: A. Dobroński, B. Gołębiowski, S. Zagórski (red.) *Czy zmierzch kultury ludowej*, Stopka, Łomża.

Helwich A., Zdrojowski E. Z., 2004, *Regres demograficzny a przemiany społeczno-gospodarcze w Polsce w latach 1980-2001.* „Polityka Społeczna" nr 10.

Janowska K., 2002, *Scena życia codziennego* (Rozmowa z prof. Piotrem Sztompką, socjologiem o nastrojach społecznych), „Polityka" 41 z 12.10.

Jarosz M., 1997, *Samobójstwa*, PWN, Warszawa.

Jarosz M., 2001, *Oblicza prywatyzacji*, w: M. Jarosz (red.) *Manowce polskiej prywatyzacji*, Warszawa.

Jawłowska A., 2002, *Miejsce wartości w świecie reklamy*, w: J. Mariański (red.) *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, WAM, Kraków.

Jeannière A., 1969, *Prawo a pożądanie*, w: K.W. Meissner (red.) *Natura, kultura, płeć*, Kraków.

Jóźwiak J., Kowalska J., 1998, *Sytuacja demograficzna Polski u progu XXI w.*, „Studia Demograficzne" nr 4.

Kaa D. van de, 1987, *Europe's Second Demographic Transition*, „Population Bulletin" nr 42 (1).

Kaa D. van de, 1999, Europe and its Population: The Long view, Kluwer, Dordercht.

Kalus A., 2002, *Bezdzietność w małżeństwie*, Wydz. Teolog. Uniwersytetu Opolskiego, Opole.

Kępiński A., 1977, *Lęk*, Warszawa.

Klimczyk W., 2004, *Pożądanie wyzwolone, pożądanie ujarzmione. Ponowoczesne ambiwalencje erotyzmu*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. M. Flis, IS UJ, Kraków.

Kluz K., Slany K., 2003, *Systemy wartości a problemy ludnościowe. Ekspertyza dla Rządowej Rady Ludnościowej*, IS UJ, Kraków.

Kocik L., 1994, *Koncepcja dysharmonii kulturowej Kazimierza Dobrowolskiego*, w: W. Bieńkowski, W. Kwaśniewicz (red.) *Kazimierz Dobrowolski – Człowiek i uczony*, Secesja, Kraków.

Kocik L., 2000, *Między przyrodą, zagrodą i społeczeństwem*, UJ, Kraków.

Kocik L., 2002, *Wzory małżeństwa i rodziny*, KSW, Kraków.

Kocik L., 2003, *Społeczna kondycja rodziny w procesie globalizacji systemu aksjonormatywnego*, w: B. Mierzwiński, E. Dybowska (red.) *Oblicze współczesnej rodziny polskiej*, WAM, Kraków.

Koczerska M., 1975, *Rodzina szlachecka w Polsce późnego średniowiecza*, PWN, Warszawa.

Kołakowski L., 1997, *O przemocy*, „Gazeta Wyborcza" nr 55 z 3.06.

Kołakowski L., 2000, *O posiadaniu samego siebie. Mini wykłady o maxi sprawach*, Znak, Kraków.

Kołakowski L., 2002, *Epistemologia strip-tease'u*, w: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji, Pisma rozproszone z lat 1968-1989*, t. III, Aneks, Londyn.

Konarzewska W. 1985, *Embriony nowego wspaniałego świata*, „Polityka" z 20.07.

Kopaliński W., 1970, *Słownik wyrazów obcych*, WP, Warszawa.

Kotowska I.E., 1999, *Przemiany demograficzne w Polsce w latach '90 w świetle koncepcji drugiego przejścia demograficznego*, SGH, Warszawa.

Kotowska I.E., 2002, *Zmiany modelu rodziny. Polska – kraje europejskie*, „Polityka Społeczna" nr 4.

Kotowska M., 2001, *Seksualna gimnastyka*, „Cosmopolitan" nr 1 (45).

Kowalczyk D., 2005, *Nie bądź sam sobie Bogiem*, „Newsweek" 28.12.2005.

Krajewski M., 1997, *Konsumpcja i współczesność. O pewnej perspektywie rozumienia świata społecznego*, „Kultura i Społeczeństwo" nr 3.

Król M., 2002, *To, co oczywiste, oczami liberalnego konserwatysty*, „Res Publica" nr 12.

Krzemień-Ojak S., 1999, *Głos w sprawie współczesnej prognostyki*, UW, Warszawa.

Kwak A., 1995, *Konkubinat – kohabitacja w świadomości społecznej*, „Problemy Rodziny" nr 5.

Kwak A., 1997, *Alternatywne formy życia rodzinnego*, w: H. Cudak (red.) *Rodzina Polska u progu XXI w.*, WSH-P w Łowiczu, Łowicz.

Kwak A., 2005, *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*, Wyd. Żak, Warszawa.

Larson J. H., 2002, *Czy powinniśmy być razem*, Wyd. Psych., Gdańsk.

Larson L., Goltz J.W., Hobart Ch. W., 1994, *Families in Canada*, Prentice Hall.

Legutko R., 1996, *Horror postmodernistyczny*, „Znak", czerwiec.

Levinas E., 1998, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, PWN, Warszawa.

Liberska H., 2001, *Oczekiwania dotyczące własnej osoby i przyszłego partnera małżeńskiego w późnej adolescencji*, „Roczniki Socjologii Rodziny" XIII.

Lipiec J., 2001, *Świat wartości*, AWA, Kraków.

Lipiński P., 2003, *Łowienie dzieci*, „Wysokie Obcasy" 18.10.

Lubelska K., 2002, *Szczęście, czyli co?*, „Polityka" 29 z 20.07.

Majka-Rostek D., 2005, *Konstruowanie i odkrywanie kultury gejowsko-lesbijskiej*, w.: K. Slany, B. Kowalska, M. Śmietana, *Homoseksualizm, perspektywa interdyscyplinarna*, Nomos, Kraków.

Mariański J., 1990, *Moralność w procesie przemian*, Warszawa.

Mariański J., 1997, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością, Studium Socjologiczne*, Nomos, Kraków.

Mariański J., 1997a, *Postawy młodzieży wobec sensu życia*, w: M. Malikowski (red.) *Problemy społeczne w okresie zmian systemowych w Polsce*, Mana, Rzeszów.

Marody M., Giza-Poleszczuk A., 2004, *Przemiany więzi społecznych*, Scholar, Warszawa.

Marszałek R., 1996, *Kilka pytań o ponowoczesność*, „Społeczeństwo Otwarte", nr 7-8.

Melosik Z., 2002, *Młodzież w kulturze współczesnej. Paradoksy poptożsamości*, w: E. Malewska, B. Śliwerski (red.) *Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie*, Impuls, Kraków.

Melosik Z., Szkudlarek T., 1998, *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Impuls, Kraków.

Mikołajczyk-Lerman G., 2004, *Wybór czy konieczność – współczesne dylematy decyzji prokreacyjnych*, w: W. Warzywoda-Kruszyńska, P. Szukalski (red.), *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie polskim*, UŁ, Łódź.

Moneta-Malewska M., 2003, *Dla siebie i dla innych*, WSiP, Warszawa.

Mysłakowski Z., 1931, *Rodzina wiejska jako środowisko wychowawcze*, Warszawa.

Narski Z., 1999, *Wizja czasu. Synteza współczesności*, Suspens, Toruń.

Nęcki Z., 1990, *Wzajemna atrakcyjność*, WP, Warszawa.

Obuchowski K., 1990, *Wprowadzenie do problemu sensu życia*, w: K. Obuchowski, B. Puszczewicz (red.) *Sens życia*, Warszawa.

Okólski M., 1990, *Teoria przejścia demograficznego*, PWE, Warszawa.

Ossowska M., 1969, *Socjologia moralności*, PWN, Warszawa.

Ossowski S., 1967, *Konflikty niewspółmiernych skal wartości*, w: S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, *Dzieła* t. III, PWN, Warszawa.

Ostoja-Zawadzka K., 1999, *Mity rodzinne*, w: B. de Barbaro (red.) *Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny*, Wydawnictwo UJ, Kraków.

Paleczny T., 1998, *W poszukiwaniu utraconego raju*, UJ, Kraków.

Pankowski K., 1997, *O sensie życia, wartościach życiowych, cnotach i występkach*, w: M. Falkowska (red.) *O stylach życia Polaków* CBOS, Warszawa.

Pastusiak L., 1999, *Czy nastąpi koniec świata*, Muza S.A., Warszawa.

Pawelska J., 2004, *Współczesne macierzyństwo w świetle literatury przedmiotu*, „Małżeństwo i Rodzina" nr 2.

Pawluczuk W., 1978, *Żywioł i forma*, PIW, Warszawa.

Pietkiewicz B., 1999, *Jak być szczęśliwym*, Raport Polityki, „Polityka" nr 14 z 3.04.

Pietkiewicz B., 2000, *Marsz na orientację*, „Polityka" 29 z 15.07.

Pietkiewicz B., 2001, *Geny niewierności*, „Polityka" 7 z 17.02.
Pietkiewicz B., 2005, *Więcej niż szał*, „Polityka" 30 z 30.07.
Podgórska J., 2000, *Feministki*, „Polityka" 32 z 5.08.
Podgórska J., 2001, *Trudno być matką, jeszcze trudniej nie być*, „Polityka" 21 z 26.05.
Podgórska J., 2004, *Związki pozamałżeńskie*, Raport Polityki, „Polityka" 27 z 3.07.
Półtawska W., 2001, *Z prądem i pod prąd*, Edycja św. Pawła, Częstochowa.
Pulikowski J., 2001, *Wartość współżycia małżeńskiego. O pielęgnowaniu sfery płciowości*, W Drodze, Poznań.
Przybysz A., 2005, *Fenomen bezdzietności w ponowoczesnym świecie na przykładzie badań wśród studentek krakowskich uczelni*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. K. Slany, IS UJ, Kraków.
Putnam Tong R., 2002, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, PWN, Warszawa.
Rachid-Chehab M., Brzostek D. i inni, 2003, *Wiara i medycyna*, „Newsweek" nr 49 z 1.12.
Racław-Markowska M. 2000, *Od jednorodności ku różnorodności. Modernizacja rodzin w Polsce*, „Problemy Rodziny" 2-3.
Regiewicz A., 2003, *Globalne doświadczenie tożsamości (czyli o pizzy przed telewizorem)* w: R. Borkowski (red.), *Globalopolis, kosmiczna wioska. Szanse i zagrożenia*, PAX, Warszawa.
Rich A., 2000, *Zrodzone z kobiety: macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja*, Sic, Warszawa.
Ritzer G., 1997, *Mcdonaldyzacja społeczeństwa*, Muza S.A., Warszawa.
Rotkiewicz M., 2004, *Gej, gen, gęś*, „Polityka" 14 z 3.04.
Roguska B., 1997, *Rodzina polska – wzory i wartości* w: M. Falkowska (red.) *O stylach życia Polaków*, CBOS, Warszawa.
Sarzyński P., 1997, *Żegnaj Konopielko*, w: A. Dobroński, B. Gołębiowski, S. Zagórski (red.) *Czy zmierzch kultury ludowej*, Stopka, Łomża.
Silver L. M., 2002, *Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat?*, tłum. Stanisław Dubiski Prószyński i S-ka, Warszawa.
Simonides D., 1998, *Obyczaj w życiu dawnego i współczesnego człowieka*, w: B. Gołębiowski (red.), *Życie po polsku*, Stopka, Łomża.
Skwara A., 2004, *Tożsamość ponowoczesna w ujęciu Zygmunta Baumana. Kryzys autodefinicji*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. L. Kocika, IS UJ, Kraków.

Slany K., 2002, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków.
Slany K., 2004, *Związki partnerskie w Polsce w świetle NSP 2002*, „Małżeństwo i Rodzina" nr 4.
Slany K., 2005, *Dywersyfikacja form życia rodzinnego we współczesnym świecie. Przykład związków homoseksualnych*, w: K. Slany, B. Kowalska, M. Śmietana (red.) *Homoseksualizm, perspektywa interdyscyplinarna*, Nomos, Kraków.
Slany K., 2005a, *Modele życia rodzinnego*, „Znak" 2.02.
Slany K., Kluzowa K., 2004a, *Małżeństwo i rodzina w świetle NSP 2002*, „Studia Socjologiczne" nr 1.
Slany K., Kluzowa K., 2004b, *Kształtowanie systemu wartości jako kierunek działań polityki ludnościowej*, w: D. Graniewska (red.) *Sytuacja rodzin i polityka rodzinna w Polsce*, IPiPS, Warszawa.
Slany K., Szczepaniak-Wiecha I., 2003, *Bezdzietność jako nowy fenomen w nowoczesnym świecie*, „Małżeństwo i Rodzina" 1(5), styczeń – marzec.
Slany K., Kowalska B., Śmietana M. (red.), 2005, *Homoseksualizm, perspektywa interdyscyplinarna*, Nomos, Kraków.
Smoleńska E., 1997, *U nas w Cosmo*, „Cosmopolitan" nr 1.
Sopuch K., 1998, *Ani „cywilizacja słońca" ani „cywilizacja zegarka"* w: B. Gołębiowski (red.) *Życie po polsku*, Stopka, Łomża.
Sosnowska A., 2001, Młode, ambitne, dlaczego samotne? „Madame Figaro", nr 1, V.
Spirago F., 1927, *Katechizm ludowy*, Mikołów.
Stróżewski W., 2003, *Rzeczy świata tego*, „Alma Mater", nr 53, październik.
Sulima R., 1997, *Kultura ludowa i polskie kompleksy*, w: A. Dobroński, B. Gołębiowski, Z. Zagórski (red.) *„Czy zmierzch kultury ludowej*, Stopka, Łomża.
Sulima R., 2000, *Antropologia codzienności*, Wyd. UJ, Kraków.
Sumner G., 1906, *Folkways* [Sposoby życia].
Szacka B., 2003, *Wprowadzenie do socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
Szacki J., 1998, *Więźniowie wyobrażeń (O amerykańskiej „poprawności politycznej")*, „Gazeta Wyborcza" 44 z 21-22.02.
Szafraniec K., 1998, *Anomia*, w: W. Kwaśniewicz (red.) *Encyklopedia socjologii*, t. I, Oficyna Naukowa, Warszawa.
Szczepański J., 1980, *Sprawy ludzkie*, wyd. II, Czytelnik, Warszawa.
Szczepański J., 1970, *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa.

Szlendak T., 2004, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, UW, Wrocław.

Szostkiewicz A., 2002, *Różowe i czarne. Kościół wobec seksu*, „Polityka" 21 z 25.05.

Sztompka P., 2000, *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, PWN, Warszawa.

Sztompka P., 2003, *Szok przyszłości. Dziesięć dylematów XX wieku*, „Wprost" z 5.01.

Szukalski P., 2004, *Kohabitacja w Polsce*, w: W. Warzywoda-Kruszyńska, P. Szukalski (red.), *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie polskim*, UŁ, Łódź.

Szukalski P., 2005, *Zachowania homoseksualne i postawy wobec homoseksualizmu*, w: K. Slany, B. Kowalska, M. Śmietana (red.) *Homoseksualizm, perspektywa interdyscyplinarna*, Nomos, Kraków.

Ślęczka K., 1999, *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Książnica, Katowice.

Śmietana M., 2005, *Wizerunek publiczny homoseksualistów w Polsce*, w: K. Slany, B. Kowalska, M. Śmietana, *Homoseksualizm – perspektywa interdyscyplinarna*, Nomos, Kraków.

Świda-Ziemba H., 1999, *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*, UW, Warszawa.

Tatarkiewicz W., 1979, *O szczęściu*, PWN, Warszawa.

Teichman J., 2002, *Etyka społeczna*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Teresińska M., 1997, *Pokolenie zwane Dinks*, „Polityka" 11 z 15.03.

Toffler A., 1986, *Trzecia fala*, PIW, Warszawa.

Toffler A., 1998, *Szok przyszłości*, Zysk i S-ka, Poznań.

Tomaszewska D., 2005., *Kobiecość nastolatek na przykładzie czasopisma „Dziewczyna"*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. K. Slany, IS UJ, Kraków.

Turner J., 1994, *Socjologia*, Zysk i S-ka, Poznań.

Turowski J., Bornus A., 1970, *Drogi modernizacji wsi. Przenikanie innowacji do wsi i rolnictwa woj. lubelskiego*, PWN, Warszawa.

Tyszka Z., 1980, *Socjologiczny punkt widzenia w badaniach nad rodziną*, w: Z. Tyszka (red.) *Metodologiczne problemy badań nad rodziną*, UAM, Poznań.

Walat T. 2000, *Sakrament rozstania*, „Polityka" nr 1 z 1.01.
Walczewska S., 1999, *Damy, rycerze i feministki*, eFKa, Kraków.
Warzywoda-Kruszyńska W., 2004, Rodzina w procesie zmian, w: W. Warzywoda-Kruszyńska, P. Szukalski (red.) *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie polskim,* UŁ, Łódź
Warzywoda-Kruszyńska W., Błaszczyk M., 2005, *Życie codzienne par homoseksualnych*, w: K. Slany, B. Kowalska, M. Śmietana, *Homoseksualizm – perspektywa interdyscyplinarna,* Nomos, Kraków.
Weeks J., Heaphy B., Donovan C., 2004, *The Lesbian and Gay Family*, w: J. Scott, J. Treas, M. Richard (red.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Families*, Blackwell, Oxford.
Wiatr J., 1977, *Społeczeństwo. Wstęp do socjologii systematycznej*, PWN, Warszawa.
Wieruszewska M., 1991, *Wieś. W poszukiwaniu całości społeczno-kulturowej*, Warszawa.
Wildstein B., 2005, *Kobiecizm kontra kobiecość*, „Wprost" nr 9.
Wincławski W., 1976, *Typowe środowiska wychowawcze współczesnej Polski*, PWN, Warszawa.
Wojtasiński Z., 2003, *Kult bezdzietności*, „Wprost" nr 15.
Ziółkowski M., 2002, *Wartości*, w: W. Kwaśniewicz i inni (red.) *Encyklopedia socjologii*, t. 4, Oficyna Naukowa, Warszawa.
Zybertowicz A., 1999, *Przemoc i poznanie*, Wyd. UMK, Toruń.
Żakowski J., 2004, *Kto dziś ma szczęście*, „Polityka" 12 z 20.03.
Żakowski J., 2004a, *Jak zrobić dzieci*, „Polityka" 33 z 14.08.
Życiński J., 2005, *Umrzeć za paradę*, „Rzeczpospolita" 18-19.06.

Indeks nazwisk

A

B