


Ljubezen kot strast: H kodiranju intimnosti

Niklas Luhmann

Družba in posameznik: Osebni in neosebni odnosi

Prav gotovo je napak, če moderno družbo označimo kot neosebno množično družbo in potem tej oznaki ničesar ne dodamo. Tako pojmovanje izhaja delno iz preozkih teoretskih opredelitev pojma družbe, delno pa je plod optičnih prevar. Če družbo dojemamo primarno v ekonomskih kategorijah, torej s stališča gospodarskega sistema, potem nujno pridemo do vtisa, da so neosebni odnosi prevladujoč tip odnosov, saj je namreč v gospodarskem sistemu položaj dejansko tak. Toda gospodarstvo je le eden izmed različnih dejavnikov, ki določajo družbeno življenje. Tudi s stališča posameznika kajpada velja, da lahko le-ta z večino drugih ljudi vzpostavi le neosebne odnose. V tem smislu se družba, če s tem pojmom razumemo celoto možnih odnosov, kaže kot pretežno neosebna. Vendar pa obenem za slehernega posameznika velja *tudi*, da ima možnost, v nekaterih primerih intenzivirati osebne odnose in veliko tega, kar dojemamo kot svoj najbolj intimen del, sporočiti drugim ter naleteti na potrditev le-tega pri drugih. Tudi teh odnosov je v izobilju, če pomislimo, da so za slehernega ena od možnosti in da veliko ljudi tudi poseže po njej in jo udejani; poleg tega pa je ena od značilnosti moderne družbe prav to, da je ta možnost dostopna brez omejitev in je ne obremenjujejo tako rekoč nikakršna upoštevanja drugih odnosov.

Zato bomo v nadaljevanju izhajali iz tega, da je, v primerjavi s starejšimi družbenimi formacijami, za moderno družbo značilno nekakšno stopnjevanje v dvojnem smislu: večji obseg možnosti za neosebne odnose in intenzivirani osebni odnosi. Ta dvojna sposobnost se lahko širi še naprej, in sicer zato, ker je družba v celoti kompleksnejša, ker lahko

medsebojne odvisnosti raznolikih družbenih odnosov učinkoviteje regulira in ima večjo sposobnost ugotavljanja možnih interferenc.

O stopnjevanju možnosti za neosebne odnose lahko govorimo spričo dejstva, da je na številnih področjih mogoče komunicirati s precej gotovim uspehom, tudi če partnerjev osebno sploh ne poznamo in jih presojava le po nekaterih, naglo prepoznavnih značilnostih njihovih vlog (policaj, prodajalka, telefonist v telefonski centrali). Poleg tega lahko o večjih možnostih za neosebne odnose govorimo zato, ker je sleherna posamezna operacija odvisna od brezštevilnih drugih oseb, katerih funkcioniranje ne jamčijo osebnostne značilnosti, ki jih lahko pozna tisti, ki se mora nanje zanašati. V nobeni družbi doslej še niso obstajale tako neverjetne, kontingentne odvisnosti, ki jih ni mogoče imeti za naravne, niti jih ni mogoče interpretirati zgolj na osnovi poznavanja drugih ljudi.

Podobno tudi večje sposobnosti za osebne odnose ni mogoče razumeti kot zgolj podaljšek, kot pomnoženo število in večjo raznolikost komunikativnih odnosov, ki jih je mogoče uspešno udejaniti. Tak podaljšek bi namreč naglo trčil ob meje zmožnosti slehernega posameznika. Osebnega momenta v družbenih odnosih potemtakem ni mogoče ekstenzivirati, ampak le intenzivirati. Drugače povedano, možni so družbeni odnosi, v katerih postanejo pomembne bolj individualne, edinstvene lastnosti osebe ali navsezadnje v načelu vse lastnosti neke posamezne osebe. Take odnose želimo označiti s pojmom *medčloveška interpenetracija*. Na enak način lahko govorimo tudi o *intimnih odnosih*.

Ta pojem ima značilnost postopnosti. Temelji na predpostavki, da drugemu človeku nikoli ne more biti dostopna celota tega, kar konkretno tvori posameznega človeka, njegove spomine, njegova prepričanja; že zato ne, ker ni dostopna niti njemu samemu (kot lahko razberemo iz poskusa Tristrama Shandyja, da bi napisal svojo biografijo). Vendar pa kajpada obstaja "več ali manj" tega, kar o drugem lahko vemo in tudi upoštevamo. In predvsem na komunikativni ravni obstajajo pravila in kode, ki določajo, da moramo biti v določenih družbenih odnosih v načelu dojemljivi za vse, kar je v zvezi z drugo osebo, da ne smemo biti indiferentni do tega, kar je za drugega osebno pomembno, ter da moramo z naše strani odgovoriti na vsa vprašanja, čeprav in prav takrat, ko se nanašajo na povsem osebne zadeve. Medtem ko se faktično medčloveška interpenetracija lahko povečuje *kontinuirano*, če seveda družba to dopušča in se ne meni za interference, pa mora biti omogočanje te sposobnosti na ravni komunikativnih regulacij fiksirana *diskontinuirano*. Na ta način se ustvari tip sistema za intimne odnose, ki zagotavlja vključitev osebnega v komunikacijo.

Če upoštevamo vse, kar v sociologiji vemo in domnevamo o družbeni genezi osebne individualnosti,¹ potrebe po osebni individualnosti in zmožnosti stiliziranja sebe in drugih kot nečesa neponovljivega ne moremo ustrezno razložiti s pomočjo antropoloških konstant; ta potreba in njena možnost, da v komunikativnih odnosih pride do izraza in pripoznanja, korespondirata z družbeno strukturnimi pogoji, predvsem s kompleksnostjo in tipiko diferenciranja družbenega sistema.² Teme sociogeneze individualnosti in semantike, ki jo spremlja, se na tem mestu ne lotevamo v njenem polnem obsegu, ampak se omejujemo na nekatera delna vprašanja, ki so v tej zvezi pomembna: na vprašanja o nastanku simbolno generaliziranega medija komunikacije, ki ima posebno nalogo omogočati, vzdrževati in pospeševati komunikativno obravnavanje individualnosti.

Popolnoma razumljivo je, da moramo izhajati iz tega, da je individualnost človeka v smislu telesno-psihične enotnosti, v smislu samogiblivosti in predvsem v smislu posamezne smrti sleherne osebe, v vseh družbah pripoznano izkustvo. Tudi krščanska neuničljivost duše in prepričanje, da je njeno zveličanje docela individualna usoda, da ni vnaprej določena s stratifikacijo, družino ali celo okoliščinami smrti, pa tudi polemični individualizem renesanse, individualizacija obvladovanja afektnih čustev in individualizacija naravne racionalnosti (na primer Vives), kakor tudi drzni individualizem baroka ne presežejo

-
- 1 Prim. n.pr. slavno zaključno formulacijo Emila Durkheima v: *De la division du travail social*, Pariz 1893, cit. po nemškem prevodu *O delitvi družbenega dela*, Frankfurt 1977, str. 443 in dalje; dalje isti avtor, *Leçon de Sociologie: Physique des moeurs et du droit*, Pariz 1950, str. 68 in dalje; Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlin-Leipzig 1917, str. 71 in dalje; Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implication*, London 1970. K vzporednemu, velikokrat obravnavanemu semantičnemu razvoju prim. tudi Norman Nelson, *Individualism as a Criterion of the Renaissance*, *Journal of English and Germanic Philology* 32 (1933), str. 316-334; Angel Sanchez de la Torre, *Los comienzos del subjectivismo juridico en la cultura Europea*, Madrid 1958; Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, London 1972.
 - 2 Neko drugo vprašanje, ki ga s tem ne smemo zamenjevati, zadeva obseg socialne vezave in nadzora, ki sta naložena osebam. Glede tega obstaja v marsikaterem družbenem sistemu precejšnja stopnja svobode, pri čemer pa to ni moglo biti pojasnjeno kot družbeno pripoznanje ali celo zahteva po individualnosti. Prim. še posebej John F. Embree, *Thailand - A Loosely Structured Social System*, *American Anthropologist* 52 (1950), str. 181-193, in v navezavi na to temo Hans-Dieter Evers (izd.), *Loosely Structured Social Systems: Thailand in Comparative Perspective*, New Haven 1969.

bistveno teh antropoloških dejstev, ampak samo krepijo njihovo družbeno legitimnost vpricho vse večjih težav pri sidranju posameznih oseb v ustrezne družbene strukture. Osebe so sicer še definirane glede na njihov družbeni status, torej glede na njihov položaj v sistemu stratifikacije, vendar pa obenem postajajo s to stratifikacijo pogojene umestitve v funkcionalna področja politike, gospodarstva, religije, učene znanosti vse ohlapnejše. Navzlic temu pa vse to sprva še ni pripeljalo do opustitve ali, vsaj kadar gre za človeka, do modifikacije starega pojma individuuma, namreč definicije v smislu njegove oddeljenosti in nedeljivosti.³

Razvoj, ki pelje v moderni svet in ki je opustil stari pojem individuuma ter besedo napolnil z novim pomenom, ima več vidikov, ki jih moramo skrbno razločevati, saj se ne razlikujejo le po svoji vsebini, ampak drug drugega tudi problematizirajo. Najprej pride med prehodom iz stratifikacijskega v funkcionalno diferenciranje družbe do izrazitega diferenciranja osebnih in družbenih sistemov (kar natančneje pomeni: do diferenc sistem/okolje znotraj osebnih oz. družbenih sistemov). Vzrok za to je dejstvo, da pri funkcionalnem diferenciranju posamezna oseba ne more biti več trdno umeščena v en sam in zgolj en podsistem družbe, temveč je a priori družbeno razseljena.⁴ To ne pomeni le, da se osebe zdaj odlikujejo po večji raznolikosti svojih značilnosti (o čemer bi prav lahko dvomili), ampak tudi, da se zaradi reference na sistem odnosi sistem/okolje osebnih sistemov močnejše diferencirajo, tako da moramo primere, ko osebe navzlic temu kažejo enake značilnosti, razumeti kot naključje (in ne kot značilnost vrste).

3 Prim. n.pr. François de Callières, *La Logique des amans ou l'amour logicien*, Pariz 1668, str. 118: "L'individu est proprement un sujet separé de tout autre, et qui ne se peut divisier sans estre destruit." ("Individuum je v pravem pomenu besede subjekt, ki je ločen od vsega drugega in ki ga ni mogoče deliti, ne da bi ga pri tem pokončali.")

4 Za *pojem* individuuma to med drugim pomeni, da stara smer specificiranja: živo bitje - človek - pripadnik nekega sloja - prebivalec nekega mesta oz. neke dežele - pripadnik nekega poklica - član neke družine - individuuum izgublja svoj smisel in prav individualnost, ki je bila poprej tisto najkonkretnjše na človeku, postane zdaj tisto najsplošnejše. Zaradi tega je lahko tudi to, kar je poprej moralo veljati za izjemno kontingentno, zdaj razumljeno kot nujno in dobi svojo značitev z reference na svet. Po drugi strani pa to novo razumevanje, ta definicija individuuma, formulirana z *edinstvenim konstituiranjem sveta*, preseže in ukine razumevanje individuuma kot *narave*, ki je veljalo do 1800.

Ta trend diferenciranja, ki ga je s stališča teorije sistemov prav lahko razumeti, posamezno osebo vedno bolj spodbuja, da lastno diferenco do okolja (in v časovni razsežnosti: zgodovino in prihodnost te difference) interpretira v smislu lastne osebe, s čimer postane Jaz središče doživljanja, okolje pa postane relativno zabrisano. Za samoidentifikacijo kot podlago lastnega doživljanja in delovanja ne zadošča več, da se zavedamo obstoja svojega organizma, da imamo ime in da nas določajo obče socialne kategorije, kot so starost, spol, družbeni status, poklic. Posameznik mora najti potrditev na ravni svojega sistema osebnosti, torej v diferenci do svojega okolja in v načinu, kako jo upravlja v primerjavi z drugimi ljudmi. Hkrati s tem postanejo družba in možni svetovi, ki jih le-ta konstituira, precej kompleksnejši in manj transparentni. Posledica tega je potreba po še razumljivem, znanem in domačem bližnjem svetu (kar sicer pomeni približno to, kar izraža grška beseda *philos*), ki ga še lahko napravimo za svojega.

Individualizacija osebe in potreba po svetu, ki nam je blizu, nista nujno vzporedna procesa; pravzaprav kažeta težnjo po medsebojnem izključevanju, saj prav svet, ki nam je blizu, pušča posamezniku manj prostora za razvoj, kot pravno ali monetarno, politično ali znanstveno fiksirani makro mehanizmi neosebne vrste. Spričo tega pojem "vedno večje individualizacije oseb" ne povzema dovolj natančno problemov, ki jih mora reševati posameznik v modernem svetu. Ne moremo se preprosto umakniti v lastno avtonomijo in v sposobnost prilaganja, ki nam jo le-ta daje. Seveda lahko storimo tudi to, toda potem se temu pridruži dejstvo, da posameznik potrebuje *diferenco* med bližnjim in oddaljenim svetom, *diferenco* med zgolj osebno veljavnimi izkušnjami, ocenami, načini reagiranja in anonimno konstituiranim, za vse v enaki meri veljavnim svetom, da bi mogel zajeti neizmerno kompleksnost in kontingenco vsega, kar se kaže kot možno. Posameznik mora to *diferenco* znati uporabljati, da bi lahko kanaliziral pridobivanje informacij. To pa je mogoče le takrat, kadar so za obdelavo tudi najbolj osebnih doživetij in za osebno pogojen način delovanja na voljo družbene potrditve in kadar obstajajo za dosego teh potrditev družbeno verificirane oblike. Posameznik mora biti sposoben najti resonanco ne le v tem, kar je on sam, temveč tudi v tem, kar on sam vidi.

Vse to je potrebno formulirati tako zapleteno zato, da bi lahko razumeli, da vsa komunikacija na področju zadev, ki so osebno najbolj pomembne, zadeva ta dvojni vidik samobiti in osebnega pogleda na svet in da je oseba, ki se te komunikacije udeležuje kot *alter ego*, sama zase in za druge v to vpletena v prav tem dvojnem smislu. Potem postane pogoj za izdiferenciranje nekega skupnega zasebnega sveta sposobnost slehernega posameznika, da pomaga nositi svet druge osebe (čeprav so

njegova lastna doživetja docela individualna), ker mu je v njem dodeljeno čisto posebno mesto: ker se v tem svetu druge osebe kaže kot tisti, ki je ljubljen. Navzlic vsem možnim in povsem očitnim protislovjem med obsežno individualizacijo in potrebo po svetu, ki nam je blizu - pomislimo le na sentiment prijateljstva in osamljenosti 18. stoletja - je bil zaradi tega razvit skupen medij komunikacije za oba problema, in sicer ob uporabi semantičnih polj prijateljstva in ljubezni.

Tema našega raziskovanja je izdiferenciranje tega medija in ocena trajnosti semantike, ki jo je ustvaril. Izdiferenciranje je svoje prve vidne obrise dobilo v drugi polovici 17. stoletja. Takrat se je lahko opiralo na že pripoznano edinstveno vrednost individualnosti in na naloge, ki so posamezniku naložene kot posamezniku, kakor denimo samoobvladovanje in obvladovanje afektnih čustev; vendarle pa ni moglo izhajati iz tega, da se posamezniki orientirajo po diferenci med osebnimi in neosebnimi interakcijami in da iščejo področje za najbolj osebno, intimno in zaupno komunikacijo. Povsem pa je takrat pri komunikaciji, ki je bila še vezana na družbene sloje, umanjala potreba po bližnjem svetu, ki bi ga lahko projicirali v svet kot celoto. Kako je bil potemtakem sploh možen razvoj posebnega medija komunikacije za področje intimnosti? In kako je potekal? Preden pa se lotimo analize zgodovinskih primerov, moramo to vprašanje obravnavati s pomočjo obče teorije simbolno generaliziranih medijev komunikacije.

Ljubezen kot simbolno generalizirani medij komunikacije

Na splošno gre pri simbolno generaliziranih medijih komunikacije za semantične mehanizme, ki omogočajo, da se komunikacijam, ki so same na sebi neverjetne, navkljub temu zagotovi uspeh.¹ "Zagotoviti uspeh" pri tem pomeni, v tolikšni meri povečati pripravljenost za sprejemanje komunikacij, da se komunikacija poskuša vzpostaviti in ni že vnaprej opuščena kot brezupna. Premagovanje tega praga neverjetnosti je pomembno predvsem zato, ker v nasprotnem primeru ne more priti do oblikovanja družbenih sistemov; družbeni sistemi se namreč oblikujejo samo s komunikacijo. Neverjetnosti so, z drugimi besedami, pragovi, ki si jih posameznik ne upa prestopiti, glede na evolucijo pa so neverjetnosti pragovi ponovnega izbrisovanja možnih variacij. Če je prestopanje teh pragov mogoče odložiti, se povečajo možnosti za oblikovanje sistemov znotraj družbenega sistema, poleg tega se obenem poveča število za komunikacijo sposobnih tem, poveča se stopnja svobode komuniciranja znotraj sistema, navzven pa se poveča njegova sposobnost prilaganja; vse to pa povečuje verjetnost evolucije.²

Za vse medije komunikacije lahko predpostavljamo, da se med potekom družbene evolucije zahteve, ki se jim postavljajo, povečujejo. Če družbeni sistem in zanj možno okolje postaneta kompleksnejša, se poveča tudi selektivnost sleherne definicije. To, kar je treba sporočiti, je izbor, narejen izmed večih različnih možnosti. S tem postane motivacija za prenos in sprejem izbranih možnosti bolj neverjetna. Potemtakem je z obliko izbora težje spodbuditi motivacijo za sprejem. Prav to pa je funkcija medijev komunikacije. Teorija družbene evolucije in teza, da se s spreminjanjem tipa diferenciranja družbe naglo poveča kompleksnost družbenega sistema, vsiljujeta domnevo, da razvoj ko-

1 Prim. natančneje: Niklas Luhmann, *Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien*, v: isti avtor, *Soziologische Aufklärung*, zvezek 2, Opladen 1975, str. 170-192; isti avtor, *Macht*, Stuttgart 1975; isti avtor, *Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation*, v: isti avtor, *Soziologische Aufklärung*, zvezek 3, Opladen 1981, str. 25-34.

2 Vse te formulacije moramo kajpada opremiti z zadržkom, da gre za stopnjevanje možnosti v nekem čisto posebnem pogledu in da to nikakor ne izključuje položaja, ko možno ni mogoče iz drugih razlogov, oz. ko evolucija zamre iz drugih razlogov.

munikacijskih procesov v družbi poteka prav na ta način ter da bodo le-ti poskušali poiskati neko drugo raven selekcije in motivacije, ki bo bolj obča in bolj specializirana obenem. Ljubezen, na primer, se navkljub vsej tradiciji, ki je bila zahtevala, da funkcionira kot zgolj družbena solidarnost, zdaj označuje kot nezmožna utemeljitve in kot osebna: "Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy", kot pravi slavna Montaigneva formulacija.³

Vendar pa nikakor ni nujno, da bo iskanje novih oblik in novih rešitev uspešno in da je mogoče neomejeno zadrževati večanje kompleksnosti na vseh funkcionalnih področjih družbe. Zategadelj je potrebno uporabljati hkrati tako empirične in zgodovinske analize kakor tudi analize družbenih struktur in zgodovine idej, če želimo pojasniti, katero stopnjo lastne evolucije družba še lahko prenese in v kolikšni meri je sposobna temu ustrezno na novo oblikovati svojo komunikacijo ter v kolikšni meri nekatera funkcionalna področja pri tem zaostajajo in moramo zato pričakovati temu ustrezne deformacije.

Simbolno generalizirani mediji komunikacije, ki morajo reševati probleme, ki se pojavijo pri kombiniranju selekcije in motivacije, uporabljajo semantiko, ki se navezuje na realnost: resnica, ljubezen, moč itd. Ti izrazi *označujejo* lastnosti stavkov, čustev, sredstev menjave, groženj in podobno in uporaba medijev vključuje prav te oblike orientacije k dejanskim stanjem, pri čemer pa se predpostavlja, da imajo ta dejanska stanja svojo lastno kavzalnost. Udeleženci komunikacije *menijo* to, imajo to "v mislih". Vendar pa mediji sami *niso* ta dejanska stanja; ampak so nekakšna navodila za komunikacijo, ki jih je mogoče uporabljati relativno neodvisno od tega, ali taka dejanska stanja obstajajo ali ne.⁴ Zato na tej ravni faktično lokaliziranih značilnosti, čustev in vzročnosti tudi ni mogoče ustrezno doumeti funkcij in učinkov, ki jih imajo mediji, ker so namreč sami v sebi vselej že družbeno posredovani z dogovorom o možnostih komunikacije.

3 Michel de Montaigne, *Essais I*, 28, citirano po éd. de la Pléiade, Pariz 1950, str. 224.

4 Tako tudi Talcott Parsons, *Religion in Postindustrial America. The Problem of Secularization*, *Social Research* 41 (1974), str. 193-225 (214 in dalje). Afekt oz. ljubezen "in my present sense is a medium of interchange and not the primary bond of solidarity itself". Tudi drugi sociologi obravnavajo semantiko ljubezni kot "cultural imperative" oz. kot ideološki predpis. Glej Willard Waller/Reuben Hill, *The Family: A Dynamic Interpretation*, 2. izdaja New York 1951, str. 113; William J. Goode, *Soziologie der Familie*, nem. prevod, München 1967, str. 81.

V tem smislu sam medij ljubezen ni čustvo, ampak komunikacijska koda, ki v skladu z njenimi pravili čustvo izražamo, oblikujemo, simuliramo, pripisujemo drugim, da ga imajo, ga tajimo in se z vsem tem lahko pripravimo na posledice, ki jih sproži, če se taka komunikacija tudi udejani. V nadaljevanju bomo pokazali, da so se že v 17. stoletju, ob vsem poudarjanju, da je ljubezen strast, povsem zavedali, da je le vedenjski model, ki ga je mogoče zaigrati, ki si ga v celoti lahko predstavljamo, še preden se podamo na pot iskanja ljubezni; ki je torej orientacijska točka in vir vednosti o njeni daljnosežnosti, še preden najdemo partnerja, in ki tudi omogoča, da opazimo odsotnost partnerja in to odsotnost interpretiramo kot usodo.⁵ Ljubezen se potem sprva utegne gibati v prazno⁶ in se usmeriti na kak generaliziran vzorec iskanja, ki olajša selekcijo, ki pa lahko tudi ovira globoko čustveno izpolnitev. Prav množitev pomenov, zasidranih v kodi, omogoča učenje ljubezni, interpretacijo njenih znamenj in sporočanje globokih čustev s pomočjo znakov; in prav koda omogoča doživljanje diference in povečevanje neizpolnjene ljubezni.

Naslednja premišljanja temeljijo v tezi, da literarne, idealizirajoče, mitizirajoče upodobitve ljubezni svojih tem in vodilnih načel niso izbirale naključno, ampak so se s tem le odzivale na stanje v družbi in na trende po spremembi v njej; da ne odražajo nujno, čeprav so podane v opisni obliki, realnih dejanskih stanj ljubezni, da pa razrešujejo prepoznavne probleme, da namreč funkcionalnim nujnostim družbenega sistema podeljujejo obliko, ki jo je mogoče prenašati kot izročilo.

5 "Il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient entendu parler de l'amour," pravi La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, št. 136, citirano po *Oeuvres complètes*, éd. de la Pléiade, Pariz 1964, str. 421. ("So ljudje, ki se nikoli ne bi bili zaljubili, če ne bi bili slišali govoriti o ljubezni.")

Tudi v 18. stoletju se še navzlic osebno-individualni naravi ljubezenskega etosa ohranja prav ta element prejšnjega, domala igrivega učenja ljubezni. Zelo nazorno je to izkustvo igre znotraj svet spreminjajočega odkritja partnerja prikazano pri Klopstocku, na primer: *Der Verwandelte* ("Dich zu finden, ach Dich, lernst ich die Liebe"), citirano po Izbranih delih, München 1962, str. 66-68; ali v pismu J.A. Schleglu 1. avgusta 1752: "...dass meine Wahl nachdem ich die Liebe so lange gelernt habe, auf ein Mädchen fallen müsse, die mich sehr glücklich machen könne...", citirano po: *Briefe von und an Klopstock* (izd. J.M. Lappenberg), Braunschweig 1867, str. 108 in dalje. Očitno ne zaznavajo nikakršnega protislovja med vnaprejšnjim miselnim urjenjem in navdušenjem pri dejanskem angažiranju.

6 Formulacija Georga Simmla, Über die Liebe (Frägment), v: *Fragmente und Aufsätze*, München 1923, str. 47-123 (62).

Posamezna semantika ljubezni nam potemtakem lahko odpre pot do razumevanja odnosa med medijem komunikacije in družbeno strukturo.

Sleherni simbolno generalizirani medij komunikacije se izdiferencira v skladu s specifičnim problemom praga. Za medij ljubezen je ta problem dejstvo, da je sama komunikacija izjemno osebna. Izjemno osebna komunikacija je komunikacija, s pomočjo katere se govorec poskuša razlikovati od drugih posameznikov. To lahko stori tako, da samega sebe napravi za temo, torej govori o sebi; pa tudi tako, da pri dejanskih temah napravi za jedro komunikacije svoje razumevanje te teme. Čim bolj individualno, čim bolj idiosinkratsko, čim bolj nenavadno je njegovo stališče in njegov pogled na svet, toliko bolj neverjeten postane konsenz in interes drugih za to. Pri tem ne gre zgolj za lastnosti, ki jih ima kdo kot posameznik ali si jih pripisuje; torej ne gre le za lepoto in krepost osebe, ki je imela v ljubezenski literaturi 17. in 18. stoletja najpomembnejšo vlogo. Osebne lastnosti bi lahko imeli za dejstva, lahko bi jih občudovali ali pa preprosto tolerirali. To, česar pa ne moremo umestiti v ta okvir in kar postane jasno šele proti koncu 18. stoletja, pa je *odnos, ki ga ima do sveta osebni individuum*. Če se ta odnos do sveta tudi individualizira, potem se kot partner v komunikaciji ne moremo več omejiti na pripoznanje nekega prijetnega, potrebnega, še sprejemljivega ali na kakšen drug način ovrednotenega dejstva, navzočega v osebi drugega. Če druga oseba o sebi trdi, da ima v posesti individualnost, ki konstituira svet, potem je sleherna adresirana oseba vselej že umeščena v ta svet in s tem *neizogibno* postavljena pred *alternativo, da bodisi potrdi, bodisi zavrne egocentrični koncept sveta druge osebe*. Ta komplementarna vloga potrjevalca nekega določenega sveta je posamezniku vsiljena, čeprav se obenem predpostavlja, da je ta koncept sveta enkraten, torej edinstven in ne more biti podlaga za konsenz. To pomeni tudi, da se od posameznika na neki način pričakuje potrjevanje, ki ga odreže od zunanjega sveta, ki ga torej ne more opraviti kje drugje. Sleherni razumni adresiranec se bo pod takim pritiskom spustil v beg ali preprosto poskušal ignorirati nakazan osebni referenčni okvir komunikacije in bo obzirno prestavil pogovor v neosebno sfero "anonimno" konstituiranega sveta.

Potemtakem v ljubezni ne gre za "totalno komunikacijo",⁷ čeprav se ljubimcema sprva zdi, da je tako, ne gre za tematsko osrediščenje vseh

7) Dieter Wyss, *Lieben als Lernprozess*, Göttingen 1973, str. 42 in dalje, 46 - razvije ta pojem in potem zahteva, da naj ga zamenja proces učenja. Tudi Pascal Bruckner/Alain Finkielkraut, *Le nouveau desordre amoureux*, Pariz 1977, str. 140 in dalje sta skeptična glede možnosti današnjih ljubimcev.

možnih komunikacij na partnerju ali na ljubezenskem razmerju. Od drugega partnerja se ne pričakuje totalni, temveč univerzalni referenčni okvir v smislu njegovega nenehnega upoštevanja naše osebe v vseh situacijah; lahko bi tudi dejali: v smislu nenehnega bogatenja informacijske vsebine vseh komunikacij z vidikom "za tebe". V skladu s tem ljubezni ne moremo razumeti in jo prakticirati s stališča *tematske* ravni procesa komunikacije, ampak s stališča *kodiranja*.

Posebni "kod" za ljubezen se izoblikuje takrat, kadar se vse informacije podvojijo, in sicer glede na to, kaj pomenijo v občem, anonimno konstituiranem svetu, in glede na to, kaj pomenijo za tebe, za naju, za najin svet. Diferenca ni to, da ena informacija ostane ena in sodi v ta ali oni svet; saj kajpada sleherni zasebni svet projicira svoje lastne neskončnosti v totalno obzorje sveta, ki je za vse isti. Informacija se mora podvojiti, da bi mogla v obeh svetovih (v skladu z aktualno potrebo) prestatati preizkušnjo in se uveljaviti. Torej, podobno kot pri pisani besedi, se informacija za posebne namene podvoji, kar pa ne pomeni, da temeljna enotnost obeh različic postane vprašljiva.

Če upoštevamo, kako je pripisovanje selekcij umeščeno v doživljanje in delovanje udeležencev, se še jasneje pokaže, da postane uspešna komunikacija v razmerah povečane individualizacije pogleda na svet ob hkratnem ohranjanju anonimnega konstituiranja sveta, vedno bolj neverjetna.⁸ Individuum svojega razmerja do sveta ne more dojeti kot lastno delovanje (razen če seveda ni bral Fichteja); vsega, kar doživlja kot selekcijo, ne more pripisati svojemu delovanju. Množico selekcij zaznava, ne glede na to, kako idiosinkratsko se nanašajo na pričakovanja, kako so profilirane in ocenjene v primerjavi z diferencami, kot selekcije, ki jih izvrši svet sam. Druga oseba, ki ji je vsiljena vloga potrjevalca tega sveta, pa mora, nasprotno, delovati; povedati bi namreč morala, zakaj se ne strinja z določenimi stališči. Na ta način prag problema in neverjetnost izjemno osebne komunikacije porazdelitev pripisovanja strukturirata *asimetrično*: ljubimec, ki naj potrdi idiosinkratske selekcije, mora *delovati*, ker je prisiljen v izbiro; ljubljena oseba pa je v nasprotju z njim le *doživljala* in pričakovala identificiranje ljubimca s svojimi doživetji. Eden se mora angažirati, medtem ko je drugi (ki je vselej že vezan na svoj koncept sveta) le delal načrte. Pretok informacij, prenos selektivnosti z alterja (ljubljenе osebe) na ego (ljubimca) s tem prenese doživljanje na delovanje. Posebnost (in če

8 K pojmovnemu nastavku prim. Niklas Luhmann, *Erleben und Handeln*, in: *Schematismen der Interaktion*, v: isti avtor, *Soziologische Aufklärung*, zv. 3, Opladen 1981, str. 67-80 oz. 81-100.

hočete: tragičnost) ljubezni je prav ta asimetrija, ta nujnost, da na doživljanje odgovarjamo z delovanjem in na že obstoječo navezanost z navezovanjem.⁹

Po drugi strani pa v ljubezenskih odnosih tisti, ki ljubi (ki je ego), lahko najde *navezave za svoje delovanje* zgolj zato, ker doživljanje ljubljene osebe predpisuje *redukcije*. Tema neskončnosti, ki se v ljubezenski semantiki vedno znova pojavlja, poleg tega tudi pomeni, da v svetu doživljanja druge osebe ne obstajajo nikakršne meje za naše delovanje; zlasti ne za tistega, ki je v ta svet vključen kot prav tako ljubljena oseba. Asimetrija doživljanja in delovanja vsebuje potem *možnost predvidevanja*. Lahko se ravnamo v skladu z doživljanjem drugega, čeprav še ni ustrezno deloval, čeprav še ni izrazil nikakršne želje, sebi še ničesar ni pripisal. Prav to je mišljeno, kadar ljubezenska semantika od posameznika terja, da gre dlje od dolžne galantnosti, ali kadar govori o "tistem" dogovoru, in prav to se dogaja takrat, kadar ljubimca ne potrebujeta dogovornih postopkov za skladno delovanje nasproti tretjim osebam.

Z ugotovitvijo, da je ljubezen usmerjena k posamezniku, k "individu" in ljubljeno osebo povsem in v celoti prevzame, pa medija še nismo zadovoljivo označili. Druga oseba je še vedno razumljena kot analogna predmetu, in s tem ko jo označimo kot "subjekt", to le zanikamo, nikakor pa ne nadomestimo z drugačnimi pojmi. Šele z

9 Da bi olajšali primerjavo z drugimi konstelacijami medijev, prikazujemo tu tudi sicer pogosto uporabljeno križno tabelo, ki projicira dvojno možnost pripisovanja, t.j. kot doživljanje ali kot delovanje na poziciji alterja in ega, pri čemer je ego vsakokrat tisti, ki mora njemu sporočeno selekcijo ali sprejeti ali pa zavrniti.

	Ego doživlja	Ego deluje
Alter doživlja	Ado ⇒ Edo resnica odnosi	Ado ⇒ Ede ljubezen vrednot
Alter deluje	Ade ⇒ Edo lastnina/denar umetnost	Ade ⇒ Ede moč/zakon

združitvijo teorije sistemov in teorije komunikacije lahko naredimo korak naprej od te faze raziskovanja.

To, kar označujemo kot "doživljanje", lahko namreč še dalje dešifriramo v dveh smereh in v obeh se posameznikovi sposobnosti opazovanja in nato ustreznega delovanja takoj postavijo ekstremne zahteve. Zdaj bomo alter pojmovali kot psihični sistem. Doživljati pomeni, da se sistem pri pripisovanju dejanskih stanj in dogodkov nanaša na svoje okolje. Opazovalec izjemno težko vključi okolje opazovanega sistema v svoje opazovanje; tako vključevanje namreč pomeni, da doživljanja ne sme dojemati kot dejstvo, ampak kot selektivno relacioniranje nekega drugega sistema na okolje tega sistema (in relacij ni mogoče opazovati, ampak o njihovem obstoju lahko le sklepamo); poleg tega pa je opazovalec sam (vsaj kadar gre za ljubezen) del in pogosto pomemben del tega okolja - potemtakem ne trči le ob meje lastnega sistema, ampak tako rekoč sredi tega sveta zadene v nepremagljive lastne reference na samega sebe.¹⁰

Drugo premišljanje se navezuje na pojem *informacije*. V običajnih razmerah lahko pri drugih sistemih opazujemo le input in output. Vidimo lahko, da druga oseba posluša, nekaj vidi, nekaj bere in na to reagira. Vendar pa s tem še nismo dojeli njegove informacije in njegove obdelave informacij. Informacija je selektivno obravnavanje diferenc; njeno bistvo je, da tisti, ki nekaj doživlja, dogodke projicira v obzorje drugih možnosti in določa meje lastnega sistema z doživljanjem "tega in ničesar drugega", "tega in ne onega". Zategadelj od zunaj zelo težko ugotovimo, katere druge možnosti v katerem trenutku pri drugi osebi fungirajo kot primerjalna shema, brez upoštevanja tega obzorja selekcij pa informacije ni mogoče opazovati. Da bi mogli "razumeti", kako input v tej osebi učinkuje kot informacija in kako le-ta svoj output (na primer, to, kar reče) zopet naveže na lastno obdelavo informacij, bi morali samoreferenčno obdelavo informacij, ki jo izvrši druga oseba, izvršiti hkrati z njo ali pa bi morali biti sposobni to obdelavo ustrezno rekonstruirati.

Funkcija komunikacijskega medija ljubezen je, da to neverjetno potem navzlic vsemu vendarle omogoči. To v vsakdanjem jeziku imenujemo "razumevanje", izraža se kot želja po razumevanju ter je kot pritožba nad nezadostnim razumevanjem potisnjeno preko meja tehnično možnega. Če si prizadevamo, da bi na ta način presegli to, kar je možno opazovati, je povsem razumljivo, zakaj so naposled zavrženi vsi ob-

10 Kar je treba razlikovati od samoreference opazovane, ljubljene osebe, h kateri se bomo takoj povrnilo.

jektivni, generalizirani indikatorji za ljubezen, kot so zasluga, lepota, krepost, in se načelo, ki naj omogoči neverjetno, vedno bolj personalizira. Medij uporablja osebo, in sicer v smislu, da jo je potrebno kar najboljše poznati, da bi mogli razumeti ali vsaj zaslutiti, kaj v posameznih primerih zanjo fungira kot okolje in kaj kot primerjalna shema. Upoštevati moramo tudi, da je bil v 18. stoletju pojem subjekta desubstantializiran; v resnici gre namreč za to, da drugo osebo razumemo v smislu relacij do okolja, ki fungira zanjo, in v smislu njenih relacij do same sebe in je potem ne dojemamo več kot skupek lastnosti, temveč kot skupek funkcij. Oporo za tako razumevanje je naposled mogoče dobiti le še v osebi sami - in ne v njeni naravi ali njeni morali. Če sprejmemo to, kar se je zgodilo po naključju, in če se odpovemo vsem zunanjim oporam za to preračunanost in za vrednotenje, utegnemo narediti korak naprej v poskusu prilagajanja funkcionalnim obzorjem, ki določajo doživljanje in delovanje osebe, ki jo ljubimo, in temu, kar je zanjo okolje in informacija ter kar je bolj ali manj prisila in svoboda. Toda razumevajoča ljubezen je kognitivno tako naporna, da se je lažje opirati na občutek in se sprijazniti z nestabilnostjo, ki je povezana s tem. Vendar ta zasilni izhod preprečuje, kot bomo izčrpno opisali, sleherno institucionalno rešitev razmerja med ljubeznijo in zakonsko zvezo.

To obenem tudi jasno kaže, da ljubezen njej pripadajoče probleme v zvezi s komunikacijo rešuje na docela svojstven način. Če to izrazimo s protislovjem, lahko rečemo, da je sposobna intenzivirati komunikacijo skoraj brez vsakršnega komuniciranja. V precejšnji meri se namreč poslužuje posredne komunikacije, zanaša se na vnaprejšnje pričakovanje in poprejšnje razumevanje. Eksplicitna komunikacija, vprašanje in odgovor, jo lahko neprijetno načne, ker tako nakaže, da nekaj ni samo po sebi umevno. H klasičnemu kodu sodi namreč tudi "govorica oči", enako kot ugotovitev, da se ljubimca lahko pogovarjata do neskončnosti, ne da bi si imela kaj povedati.¹¹ Drugače povedano, za to, da se ljubimec uglaši z ljubljeno osebo, ni potrebno komunikativno delovanje, spraševanje in prošnje ljubljene osebe; že doživljanje ljubljene osebe najneposredneje sproži delovanje ljubimca.

V skladu z vsem tem pa ljubezni ne bi pravilno razumeli, če bi jo pojmovali kot zgolj recipročnost vzajemnega zadovoljevanja ali kot

11 "Ljubezen je najbolj zgovorna izmed vseh čustev in se v večini primerov sestoji zgolj iz zgovornosti," pravi tudi Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften (Gespräche über Liebe)*, Hamburg 1952, ponatis 1968, str. 1130.

pripravljenost, izpolniti želje. Ljubezen obarva doživljanje doživljanja in na ta način preoblikuje svet kot obzorje doživljanja in delovanja. Ljubezen je v prvi vrsti ponotranjanje subjektivno sistematizirane reference na svet neke druge osebe; na ta način daje temu, kar druga oseba doživlja ali bi lahko doživljala v smislu stvari in doživetij samih, neko posebno prepričljivost. Šele drugotnega pomena pa je njena sposobnost motiviranja za tisto delovanje, ki se ne izvrši zaradi njegovega konkretnega učinka samega, ampak zaradi njegovega simbolno ekspresivnega pomena, pomena, ki izraža ljubezen, za delovanje, ki naj bi pomenilo izpolnitev posebnosti tistega sveta, v katerem se ljubimec po lastnem prepričanju čuti harmonično skladen z ljubljeno osebo (in le z njo in z nobeno drugo): sveta skupnega okusa in skupne zgodovine, skupne drugačnosti, skupnih tem pogovora in skupno ovrednotenih doživetij. Delovanja tako ne spodbuja kaka korist, ki bi si jo prizadevali doseči, temveč nesamoumevnost takega koncepta sveta, ki je povsem uglašen na individualnost neke osebe in le na ta način tudi lahko obstaja. Kolikor pa sploh v zvezi z ljubeznijo govorimo o "dajanju", je to pravzaprav omogočanje drugemu, da daje, in sicer s tem, da je tak, kakršen je.

V semantiki medija ljubezen ta funkcija ni formulirana, je pa simbolizirana. Nikjer ni predpisano, da moramo kot ljubimec potrjevati zasebni svet, ki se ne sklada z javnim mnenjem, toda ljubezen je običajno opisana s simboli, ki izražajo, da se dogaja prav to, kadar ljubimo. Vodilni simbol, ki organizira strukturo teme medija ljubezen, se imenuje "strast", strast pa izraža, da smo prepuščeni nečemu, česar ne moremo spremeniti in za kar ne moremo biti odgovorni. Druge podobe, ki sežejo deloma zelo daleč v preteklost, imajo enako simbolno vrednost - tako denimo, kadar pravijo, da je ljubezen nekakšna bolezen; da je norost, folie à deux;¹² da osebo vkuje v verige. Spet drugi izrazi pravijo,

12 Seveda so bile to vselej analogije ali metafore. Le srednji vek in druga polovica 19. stoletja sta bila opremljena z dovoljšnjo mero naivnosti in zaupanja v znanost, da sta menila, da gre pri tem za dejanska fizična in psihično patološka stanja. Kritično k temu prim. Gaston Danville, *L'Amour est-il un état pathologique? Revue Philosophique* 18 (1893), str. 261-283; isti avtor, *La Psychologie de l'amour*, Pariz 1894, str. 107 in dalje. In celo danes še potekajo empirične raziskave, ki se ukvarjajo s potrditvijo oz. zavrnitvijo zvez med romantično ljubeznijo in psihično nezrelostjo. Prim. Dwight G. Dean, *Romanticism and Emotional Maturity: A Preliminary Study, Marriage and Family Living* 23 (1961), str. 44-45; isti avtor, *Romanticism and Emotional Maturity: A Further Exploration, Social Forces* 42 (1964), str. 298-303; William M. Kephart, *The "Dysfunctional" Theory of Romantic Love: A Research Report, Journal of Comparative Family Studies* 1 (1970), str. 26-36.

da je ljubezen skrivnost, da je čudež, da se je ne da razložiti in utemeljiti, itd.¹³ Vse to kaže, da je ljubezen onkraj običajnega družbenega nadzora, da pa jo družba tolerira kot neke vrste bolezen in časti s tem, da ji je dodelila posebno vlogo.¹⁴

Z izdiferenciranjem simbolno generaliziranega medija komunikacije je poleg tega povezano tudi to, da je potrebno natančneje raziskati organsko dejstvo, da ljudje živijo skupaj. Noben komunikacijski sistem ne more povsem mimo telesnega obstoja udeležencev v komunikaciji in funkcionalna specializacija semantike medijev terja, da se tudi ta telesni vidik preoblikuje v simbole. Simbole, ki izpolnjujejo to funkcijo, bomo imenovali simbiotični simboli ali simbiotični mehanizmi - "mehanizmi" zato, ker označujejo po pričakovanjih uresničljive organske procese.¹⁵ Za to obstajajo različne, v celoti gledano pa le maloštevilne možnosti, ki jih je treba razločevati, če želimo medije komunikacije diferencirati drugega od drugega. Zaznavanje (vključno z zaznavanjem zaznavanja), spolnost, zadovoljevanje (v prvi vrsti elementarnih) potreb in fizična sila so različni, vsak zase v precejšnji meri plastični organski procesi; vplivajo drug na drugega, lahko motijo ali pa spodbujajo drug drugega in z vsem tem tvorijo, če je navzočih več partnerjev, nekakšno

13 Glej povzetek predstav, ki so prevladovale v 18. stoletju, Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Pariz 1960, 4. izdaja 1969, str. 466: "L'amour est une mystère, le plus irrationnel des mouvements de l'âme, devant lequel l'esprit demeure désarmé; il est une mystification, où l'imagination ne cesse d'escamoter et de métamorphoser la nature; il est une aliénation, qui sépare l'homme de lui-même et le voue à toutes les torture; enfin l'amour ne suffit jamais a lui-même." ("Ljubezen je skrivnost, je najbolj iracionalna kretnja duše, ki povsem razoroži duha; ljubezen je mistifikacija, pri kateri domišljija nenehno slepi in preoblikuje naravo; ljubezen je odtujitev, ki ločuje človeka od njega samega in ga spravlja v vse mogoče muke; naposled, ljubezen nikoli ni sama sebi dovolj.") K isti temi z vidika današnjega dne, Francis E. Merrill, *Courtship and Marriage: A Study in Social Relationships*, New York 1949, str. 23 in dalje; Waller/Hill, op.cit., str. 123 in dalje; Wilhelm Aubert, *A Note on Love*, v: isti avtor, *The Hidden Society*, Totowa N.J. 1965, str. 201-235.

14 Prim. interpretacijo vloge bolnika in njeno institucionalizacijo pri Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe Ill. 1951, še posebej str. 428 in dalje.

15 Za obči pregled glej Niklas Luhmann, *Symbiotische Mechanismen*, v: isti avtor, *Soziologische Aufklärung*, zv. 3, Opladen 1981, str. 228-244. Posebej za erotiko v tej funkciji prim. tudi Talcott Parsons, *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N.J. 1966, str. 31 in dalje.

razpršeno podlago za komunikacijo.¹⁶ Če naj bo neka situacija rezervirana zgolj za en in le en medij komunikacije, morajo biti morebitne interference izključene. To se zgodi z osredotočenjem na en sam simbiotični mehanizem. Za kompleks moči je to fizična sila, za resnico zaznavanje, ki temelji na teoretsko relevantnih podatkih, za denar (vedno bolj abstraktno) zadovoljevanje potreb in za ljubezen spolnost. Čeprav komunikacije v posameznem medijskem področju ne omejuje njej določen simbiotični mehanizem, pa je ta mehanizem toliko bolj predpogoj za izdiferenciranje in stopnjevanje. Potemtakem ni naključje, da najpomembnejši mediji družbene komunikacije vsakokrat izberejo specifično, hkrati pa izjemno plastično referenco na organske procese in da povsod tam, kjer to ni mogoče, povezovanje medijev s funkcionalnimi sistemi povzroča težave.¹⁷

V primeru na spolnosti temelječe intimnosti ta odnos med simbiotično osnovo in simbolnim generaliziranjem privzame prav posebne poteze, ki jih je mogoče podrobneje opisati.¹⁸ Ta utemeljenost v spolnosti predvsem pojasni, da je za oba partnerja pomembno to, da "sta skupaj", torej neposrednost in bližina; da dajeta prednost krajem, kjer upata, da se bosta srečala. Poleg tega pa je za spolni odnos značilno, da se ne izvrši ob misli na outsiderje ali na njihovo soglasje. V bistvu je smiselni sam v sebi in lahko postane pretanjen sam v sebi brez slehernega vključevanja zunanjega sveta. Dajanje in sprejemanje, nagrajevanje in zadržanost, potrjevanje in korigiranje je sicer možno, vendar pa je vse to zelo težko razbrati in pripisati interesom ali celo namenom. Nameravana izmenjava, sankcioniranje, poučevanje in učenje in njihovi elementi izpolnjujejo svojo funkcijo, vendar jih je med seboj zelo težko razločevati, individualno pripisovati in o njih razpravljati, saj se zlivajo v nerazločljivo. Vse to preprečuje, če ne upoštevamo ekstremnih primerov, natančnejše uravnoteženje prednosti in slabosti, optimiranje lastnega položaja, kakor tudi razvoj odnosa v nekakšno asimetričnost upadanja učinkovitosti, uvrstitve in interesa. Tudi relativno neurav-

16 Tudi za komunikacijo, ki je v nasprotju z verbalno izraženimi sporočili. Pomislimo le na govornico oči, ki jo vedno znova obravnavajo v upodabljanju ljubezni.

17 K verskim sistemom in k mediju komunikacije "vera" glej Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, še posebej str. 134 in dalje, in k odsotnosti medija komunikacije za vzgojo, Niklas Luhmann/Karl Eberhard Schort, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Stuttgart 1979, str. 54 in dalje.

18 Simmlovo obravnavanje "erotike" v fragmentu "Über die Liebe", op.cit. se navezuje na ta problem, vendar ne pride do jasne pojmovne rešitve.

notežene odnose lahko obe osebi zavoljo te razpršenosti spolnega odnosa še doživljata kot ugodne in kot neprimerljive. To pa spet dovoljuje členjenje širokega področja duhovnih in duševnih interesov brez preračunavanja njihove menjalne vrednosti.¹⁹ Zato lahko s precejšnjo gotovostjo, ki jo je sicer zelo težko doseči, predpostavljamo, da je naše lastno doživljanje tudi partnerjevo doživljanje. To je ne nazadnje tudi posledica refleksivnosti vzajemnega poželenja. V medigri teles odkrijemo, da poleg lastnega poželenja in njegove izpolnitve kopravimo tudi po poželenju druge osebe in na ta način spoznamo, da si tudi drugi želi našega poželenja. To onemogoči možnost, da bi "nesebičnost" postala temelj in oblika našega lastnega delovanja; moč naše želje postane merilo tega, kar smo zmožni dati.²⁰ Zaradi tega spolnost prebije okvir sheme egoizem/altruizem, prav tako kot hierarhiziranje človeških odnosov po shemi čutnost/razum. To lahko naposled razberemo tudi iz zgodovine, saj izdiferenciranje na spolnosti temelječih intimnih odnosov s kodom ljubezni, kot homo podrobno pokazali, razveljavi ta dva razločka, značilna za moralo in antropologijo tradicionalne Evrope.

Poleg tega pa se pravkar zarisana neverbalna komunikacija lahko giblje v referenčnem prostoru spolnosti in z njo postaja bogatejša. Vendar, tega ne smemo pripisati "že opravljenemu poprejšnjemu dogovoru"! Toda nejezikovna komunikacija telesnega dotika ponuja pomembno nelogično obzorje interpretacije za jezikovna sporočila; ponuja namreč možnost dostopa do strukture, ki je pod jezikom, in možnost za dopolnjevanje jezika, torej proizvaja interpretacijo govornih besed, ki konkretizira, kakšna mnenja in namene izraža beseda. Z načini komuniciranja, ki jih ima ljubezen, je mogoče izraziti neubesedljivo, podkrepiti ali omiliti izgovorjeno, omalovaževati, preklicati ali prekrižati že izrečeno, izgladiti nesporazume in korigirati spodrsaljake z zamenjavo ravni komunikacije; na tej meta ravni, ki se nahaja pod ravni artikulirane komunikacije, prav lahko naletimo na odziv, vendar pa tudi na blokado.

Tako kot vselej pri simboliziranju, tudi pri tem negacija ni izključena, ampak vključena. Torej kod moči temelji na izključitvi vsakršne fizične sile - razen pri uveljavljanju pravice. V semantiki ljubezni pa ima

19 Glej poleg tega še ekskurz o zvestobi in hvaležnosti, v: Georg Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 2. izdaja, München-Leipzig 1922, str. 438 in dalje (444 in dalje).

20 Glej k temu Rupperecht Gerds, *Tabu statt Liebe*, v: Helmut Kentler et al., *Für eine Revision der Sexualpädagogik*, 3. izdaja, München 1969, str. 89-123 (108 in dalje).

izključitev možnih spolnih odnosov precejšnje vloge - od amour lointain dvorske ljubezni srednjega veka, preko dolgih iger zmešnjav in skrivalnic velikih romanov 17. stoletja in preko premeščanja dejanskega užitka na raven "ne še" ter varovanja kreposti kot taktike za doseg poroke²¹ pa vse do nekakšnega pozitivnega spolnega nauka, ki se je polagoma uveljavljal od razsvetljenstva 18. stoletja dalje,²² ki pa je še vedno odvisen od čustva, katerega obstoj je bil pravzaprav zanikan in ga je bilo mogoče želeti le na tihem. Uporaba negacije se utegne v kontekstu jezikovnega udejanjanja medija kazati kot "dvoumnost", kot element semantične strukture pa ima v kontekstu izdiferenciranja in stopnjevanja specifičnih načinov komunikacije in njenih uspehov vendarle zelo natančen pomen. Inhibiranje tistega, kar je možno že samo na sebi, je predpostavka za semantično kondicioniranje, ki omogoča dostop do takega jezikovnega udejanjanja, in prav na tem kondicioniranju temeljijo stopnje svobode znotraj procesov komunikacije.²³

Preden pa se lotimo zgodovinskih analiz, je treba posvetiti pozornost tudi *samoreferenci*. Tudi pri tem gre za neko občo zahtevo, ki se uveljavlja pri vseh medijih komunikacije. Z diferenciranjem strukture in procesa se podvoji tudi samoreferenca, tako da moramo razločevati dve ravni. Na ravni semantične strukture medija se samoreferenca kaže kot sistematizacija tem. Sleherni posamezni vidik, ki označuje ljubezen, je treba razumeti kot nanašanje na vse druge vidike. Ker to velja za *sleherni* vidik, torej tudi za *vse druge*, se sleherna tema pojavi v vseh drugih temah kot *druga drugih*. S pomočjo samoreference se

21 V zvezi s tem snema krinko Henry Fielding, *An Apology for the Life of Mrs. Shamela Andrews*, London 1741, ponatis Folcroft Pa 1969.

22 Jean Guitton, *Essai sur l'amour humain*, Pariz 1948, str. 9, govori v zvezi z 19. stoletjem o "sexologie positive". Izčrpno o tem zdaj Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, zv. 1, nem. prevod Frankfurt 1977. Gradivo iz ZDA pri Sidney Ditzion, *Marriage, Morals and Sex in America: A History of Ideas*, 2. izdaja, New York 1969.

23 Tovrstna "vednost o funkciji" ne nastane šele v okviru sociološkega raziskovanja in oblikovanja teorij. Da preložitve užitka omogoča večanje intenzivnosti ljubezni, da dejanska ljubezen sestoji iz upanja na ljubezen, je tema, s katero se ukvarjajo že od 17. stoletja dalje, ne da bi pri tem vednost o tej vednosti pripeljala do izgube motivacije. Ljubezen se označuje kot nekaj, kar odstopa od predstav, ki jo imajo o njej ljubimci. Navzlic temu zavedanju o iluzornih potezah ljubezni imajo moč, ki jo ima ljubezen, za močnejšo od tega. Ljubimci obenem ljubijo tudi svoje iluzije in glede na spolnost je po vsem videzu tiho jamstvo to, da funkcionira.

potemtakem na semantični ravni doseže zaprtost kodiranja. Na ta način se vključijo reference simbiotičnega mehanizma: pri ljubezni ni mogoče, da ne bi mislili na čutnost, tako kakor obratno, napredovanja v smeri spolnih odnosov sprožijo vprašanje o pristni ali le hlinjeni ljubezni.²⁴

Samoreferenčna sistemizacija postane toliko pomembnejša, kolikor bolj neverjeten je uspeh komunikacije, kolikor bolj negotov je družbeni odnos. Kolikor bolj smo negotovi glede tega, kako se bo druga oseba odzvala na pričakovanja, toliko bolj nepogrešljiv postane obstoj sistema, znotraj katerega je mogoča interpretacija lastnih izjav in reakcij, ki jim sledijo, t.j. znotraj katerega jih je mogoče vsakokrat brati kot indikatorje za nekaj drugega, za nekaj, kar bo sledilo, za nekaj, kar upamo, da se bo zgodilo. To zvezo je mogoče najbolj nazorno pokazati, če si pogledamo položaj, kakršen je vladal v 17. stoletju: pripoznanje, da je ženska svobodna pri stopanju v ljubezenske odnose, je pripeljalo do sistematizacije koda amour passion. Če to povemo s teoretskimi izrazi, bi dejali, da se v nekem posebnem področju interesov *izdiferencira dvojna kontingenca*, posledica česar je *samoreferenčna sistemizacija* posebnega koda za ljubezen. *Negotovost*, ki se pojavi zaradi te dvojne kontingenca, lahko potem znotraj tega koda postane *tema* - kot nekakšna alternativa med resnično in lažno ljubeznijo. Negotovost potem postane pogoj za veljavnost in uporabnost semantike, ki pa obenem tej negotovosti daje še znosno obliko.

Ko je neka semantika za neki poseben medij komunikacije dovolj izdiferencirana, lahko tudi procesi, ki jih urejuje ta medij, postanejo samoreferenčni. Samoreferenco na tej ravni procesov komunikacije bomo imenovali *refleksivnost*. Pod pogojem, da je ta posebni fenomen dovolj izoliran, lahko postuliramo, da je motiv za ljubezen lahko le ljubezen: ljubezen se nanaša na ljubezen, ljubezen išče ljubezni, narašča v tolikšni meri, da lahko najde ljubezen in se izpolni kot ljubezen.

Šele ko se vzpostavi refleksivnost procesa (ali natančneje: šele ko semantično kodiranje procesa postane refleksivno), se dovrši izdiferenciranje in medij postane obče dostopen; šele, ko je dosežena ta oblika, se lahko razreši problem inkluzije in "enakosti možnosti". Če je šlo v ljubezni predvsem za redke lastnosti ljubljene osebe, za bogastvo in mladost, lepoto in krepost, je bilo stopnjevanje usmerjeno v vrednosti teh redkih lastnosti in je v njih iskalo potrditev. To pojmovanje, ki je

24 Prim. poleg tega še podrobneje str. 112 in dalje, str. 131 in dalje. (Avtorjeva opomba se navezuje na strani v izvirniku; ur. opomba.)

prevladovalo v 17., pa tudi še v 18. stoletju, bi moralo, če ga jemljemo dobesedno, pripeljati do nerešljivih problemov porazdelitve; kdo bi bil namreč imel možnost v ljubezni, če so le nenavadne lastnosti premisa vsega in je le zelo malo resnično lepih in krepostnih dam in gospodov.²⁵ Razvoj je nekako izsilil vedno večjo nevtralizacijo vseh predpostavk za ljubezen, ki ji niso imanentne. Oblika te nevtralizacija je reflektivnost, funkcija pa, utirati pot obči dostopnosti medija v smislu njegove avtonomne samoregulacije, ki ni preprogramirana od zunaj.²⁶ Na osnovi te zagotovljene reflektivnosti se potem lahko lastnosti, ki so potrebne za to, da ljubimo in da smo ljubljeni, trivializirajo in postavijo v odvisnost od zgodovinskobiografskih naključij.

Brez težav lahko poiščemo vzporednice z drugimi mediji. V umetnosti, denimo, postanejo tudi grdi, vsakdanji, na noben način za umetnost predisponirani predmeti vredni umetniške predstavitve. Pravo ni več zgolj elaboracija in priredba tistega, kar je "pravo" po naravi sami, temveč zajema vse, kar je s pravnimi pravili (postopki) določeno kot pravo. Tudi politična moč postane s tem, da sleherno moč podredi drugi moči, univerzalno občutljiva za vsakršne teme, če jih je le mogoče politizirati, in postane dostopna osebam vseh vrst, če so le udeležene v političnih volitvah. Pomembne težnje, ki se pojavljajo v moderni družbi, pospešujejo take zveze med univerzalizacijo in specifikacijo reflektivnosti, in medij za intimne odnose sledi prav tem trendom, čeprav je v posameznih primerih usmerjen v ekstremno partikularizacijo.

Kodiranje postane reflektirano v semantiki ljubezni precej prej kot na področju katerega koli drugega medija komunikacije, predvsem kot neposredna posledica tiskanja knjig. V tej zvezi imajo pomembno vlogo celo zgodnje parodije samega romana. Že v 17. stoletju so vedeli: dama je prebrala roman in pozna kod. To povečuje njeno pozornost. Na ta način je bila opozorjena vnaprej - in prav s tem tudi ogrožena. Nekoliko

25) V nadaljevanju bomo videli, da iracionalnost vrednotenja in dejstvo, da ne more biti sprejeto, nekoliko (toda le nekoliko) omilita ta problem. Prim. še posebej poglavje 7, opomba 2. (Avtorjeva opomba se navezuje na izvornik; ur. opomba.)

26) Ne bi smeli spregledati, da ima univerzalnost tudi svoje meje in da proizvaja neenakost možnosti, vendar pa do tega prihaja po izdiferenciranju medija predvsem zaradi meja semantičnega izražanja spolnosti: zaradi relativne samostojnosti temeljnega mehanizma. Očitno je pri tem nekaterim lažje kot drugim, ne glede na semantično kodiranje njihovega vedenja.

pozneje tudi senzibilen moški postane žrtev romana.²⁷ Tudi vsi drugi so brali o obrazcih in gestah, ki sodijo k umetnosti zapeljevanja. Z gotovostjo so domnevali, da jih bodo dame spregledale, hkrati pa so tudi vedeli, da bodo navzlic temu z njimi dosegli svoj namen. Kod potemtakem ni le usmerjal vedenja, ampak je na prav tistem področju vedenja, ki ga je usmerjal, zajel tudi svojo lastno povratno pojavnost. Niti kod moči niti kod denarja v tistem času ne bi mogla tolerirati tolikšne transparentnosti. Le v ljubezni tiskana beseda doseže tak učinek razcepljenosti; in prav v ljubezni se na srečo lahko zanašamo na interese, ki zagotavljajo, da ljubezen navzlic temu funkcionira.

Slednjič pa ne smemo pozabiti, da se pri vseh simbolno generaliziranih medijih komunikacije njihova sposobnost, da oblikujejo ustrezno specializirane družbene sisteme, ne razume kot samoumevna. V družbeno kulturni evoluciji učinkujejo mediji selektivno, vendar pa ne nujno tudi stabilizirajoče. Povsem običajno za medije je, da oblikujejo sisteme, ki se uveljavijo in stabilizirajo šele v soočenju z družbeno tipičnimi pritiski, prevladujočimi prepričanji in vzorci pričakovanj. V zgodnjem obdobju moderne dobe se je ta problem zaostрил do te mere, da so se po iznajdbi tiskane besede medijem komunikacije začele postavljati večje, bolj neverjetne zahteve. V kodih medijev so se pojavili simboli, ki imajo poudarjeno "nedružbeno", vsekakor pa meta moralno konotacijo - denimo *raison d'état* v sferi moči, profit v sferi lastnine/denarja ali kvazi-patološko strast v sferi ljubezni. To hkrati kaže, da sredstva, s katerimi naj bi kljub temu oblikovali družbene sisteme, ne izvirajo iz družbe na splošno, iz moralne konformnosti ali iz družbenih slojev, temveč jih je treba na novo ustvariti. Pri nekaterih medijih pride do tega s pomočjo organizacije - neke samo za to razvite posebne oblike tvorjenja korporativnih sistemov. Komunikacijsko področje ljubezni izloči to možnost.²⁸ Kaj uporabi namesto tega?

27 "J'avais lu quelques romans et je me crus amoureux," pravi junak v delu Charlesa Duclosa, *Les confessions du Comte de...*, 1741, citirano po izdaji Lausanne 1970, str. 38. ("Prebral sem bil nekaj romanov in sem menil, da sem zaljubljen.") Opozoriti je treba na pretanjenost formulacije, ki običajno dejansko stanje le še nakazuje.

28 Tudi druga področja komunikacije, ki težijo k neverjetni komunikaciji, se soočajo s podobnimi problemi. Za religijo glej Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977; za umetnost, isti avtor, *Ist die Kunst codierbar?* v: isti avtor, *Soziologische Aufklärung*, zv. 3, Opladen 1981, str. 245-266.

Po vsem videzu sprva predvsem docela formulirano zavedanje o problemu; pozneje tudi zahteve, povezane z zakonsko zvezo. Pri naslednjih zgodovinskih analizah semantike ljubezni moramo zategadelj vseskozi upoštevati, da njen predstavniki svet izpolnjuje tudi funkcijo obrambe pred prisojanji in se spričo tega precej pogosto kaže kot nekako ekstravaganten. Družbeno življenje v starejših, lokalno bolj zgoščenih družbenih sistemih, označujejo kompleksne mreže odnosov, ki blokirajo samoizključitev posameznika, "zasebno življenje", pa tudi odmaknjeno življenje v dvoje. V nekem za vse preglednem okviru naj bi namreč svoje življenje delili z drugimi ljudmi. Intimnost v dvoje je domala nemogoča, vsekakor pa je ne spodbujajo, ampak jo, če je le mogoče, onemogočajo.²⁹ Zato bomo morali izluščiti sistemske pogoje za intimnost iz prevladujočih mnenj in čustev;³⁰ in to bo verjetno precej težko, ker vse starostne skupine niso enako zainteresirane za to možnost.³¹ Tudi glede svojih lastnih pogojev se odnosi para, ki niso vpeti v družbeno mrežo, kažejo kot redki in problematični. Kot kažejo sociometrične raziskave, je "izbrati drug drugega" na osnovi vzajemne projekcije le redek pojav, odnosi, ki nastanejo na ta način, pa so navadno kratkotrajni.³²

Ti pogoji nam pojasnijo, da se je kodiranje (na spolnosti temelječe) intimnosti sprva pričelo izven vsakršnega etabliranega reda in da je morala biti ta sposobnost plačana s "koncesijami" v semantiki -

29 K odnosom v domačem krogu prim. na primer Howard Gadlin, *Private Lives and Public Order: A Critical View of the History of Intimate Relations in the United States*, v: Georg Levinger/Harold L. Raush (izd.), *Close Relationships: Perspectives on the Meaning of Intimacy*, Amherst 1977, str. 33-72; David H. Flaherty, *Privacy in Colonial New England*, Charlottesville Va. 1972, še posebej str. 70 in dalje.

30 K temu še posebej Guy E. Swanson, *The Routinization of Love: Structure and Process in Primary Relations*, v: Samuel Z. Klausner, *The Quest for Self-Control: Classical Philosophies and Scientific Research*, New York 1965, str. 160-209. Dalje prim.: William J. Goode, *The Theoretical Importance of Love*, *American Sociological Review* 24 (1959), str. 38-47; Philip E. Slater, *On Social Regression*, *American Sociological Review* 28 (1963), str. 339-364.

31 S tega vidika ni nepomembno, da sodijo odnosi stric-nečakinja k odnosom, ki so že zgodaj z ritualiziranjem zaznamovani kot vprašljivi, vendar obenem tudi vseskozi zaščiteni. Prim. na primer S.N. Eisenstadt, *Ritualized Personal Relations*, *Man* 96 (1956), str. 90-95.

32 Prim. Jean Maisonneuve, *Psycho-sociologie des affinités*, Pariz 1966, str. 322 in dalje, še posebej 343.

predvsem s priznanjem, da je tak odnos nerazumen, blazen in nestabilen. Šele ko so se ljudje privadili takega programa, se je bilo mogoče resno lotiti naloge vgrajevanja družbene refleksivnosti v semantiko in poskušati na ta način stabilizirati oblikovanje sistemov - z uspehom, ki je še danes sporen. Na ljubezni temelječa zakonska zveza je plod tega prizadevanja, možnost razveze pa njegov korektiv. Tako je potem od zakonske zveze odvisno, ali bo ljubezen trajala ali ne.

Prevedla Zlata Gorenc