



NIKLAS LUHMANN

Iubirea ca pasiune





traduki^T

Această carte a apărut cu sprijinul oferit de TRADUKI, o rețea pentru promovarea literaturii din care fac parte: Ministerul Federal pentru Europa, Integritate și Afaceri Externe al Republicii Austria, Ministerul Afacerilor Externe din Republica Federală Germania, Fundația Culturală Elvețiană Pro Helvetia, Cancelaria Federală a Republicii Austria, KulturKontakt Austria, Goethe-Institut, Agenția Slovenă de Carte JAK, Ministerul Culturii din Republica Croația, Resortul pentru Cultură al guvernului Principatului Liechtenstein, Fundația Culturală Liechtenstein, Ministerul Culturii din Republica Albania, Ministerul Culturii și Informației din Republica Serbia, Ministerul Culturii din România și Fundația S. Fischer.

Colecția:
P A S A J E

Coordonator:
VIRGIL PAȘCA

NIKLAS LUHMANN

© Niklas Luhmann, *Liebe als Passion: zur Codierung von Intimität*,
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982

© TACT, 2015, pentru versiunea în limba română

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

LUHMANN, NIKLAS

Iubirea ca pasiune: despre codificarea intimității / Niklas Luhmann;
trad.: Andrei Anastasescu. – Cluj-Napoca: Tact, 2015

ISBN: 978-606-8437-67-5

I. Anastasescu, Andrei (trad.)

821.112.2-4=135.1





NIKLAS LUHMANN

Iubirea ca pasiune

Despre codificarea intimității



Traducere din limba germană:
Andrei Anastasescu







În amintirea lui
FRIEDRICH RUDOLF HOHL







Cuvânt-înainte

INVESTIGAȚIILE ce urmează cu privire la semantica „iubirii” combină două complexuri teoretice diferite. Pe de o parte, aceste analize sunt situate în contextul unor lucrări de sociologia cunoașterii care abordează tranziția de la formele tradiționale la formele moderne de societate. Pe această temă am publicat și alte studii, sub titlul *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (2 vol., Frankfurt, 1980 și 1981), studii pe care ne propunem să le aprofundăm aici. Ele pornesc de la premisa că transformarea sistemului social de la un mod de diferențiere stratificator la unul funcțional determină schimbări esențiale în acel fond de idei al semanticii prin care societatea își asigură continuitatea propriei sale reproduceri, continuitatea racordării [*Anschließen*] dintre acțiuni. În cursul unor asemenea transformări evolutive, anumite forme lingvistice, înflorituri retorice, maxime și judecăți empirice pot fi transmise de la o generație la alta; dar ele își schimbă sensul și – odată cu sensul – selectivitatea, capacitatea de a capta experiențe și de a deschide noi perspective. Are loc o deplasare a centrului de greutate pornind de la care complexurile de sens dirijează operațiile, astfel încât fondul de idei – în măsura în care e destul de bogat – poate pregăti, însoți și credibiliza suficient de rapid transformări profunde în structurile sociale. Grație acestei deplasări, transformările structurale decurg relativ repede, uneori revoluționar de-a dreptul, fără a fi nevoite să asigure simultan toate condițiile pentru schimbare.

Al doilea context al acestor investigații e dat de principiile unei teorii globale a mediilor de comunicare generalizate în plan simbolic. Cu alte cuvinte, iubirea nu va fi tratată aici ca sentiment (decât cel mult secundar), ci în calitate de cod simbolic ce ne învață să comunicăm eficient în situații în care comunicarea pare mai curând improbabilă. Codul îi încurajează pe indivizi să aibă sentimente adecvate. În absența lui, credea La Rochefoucauld, cei mai mulți nici nu ar ajunge la ele. Iar englezoaicele care se străduiesc să se comporte ca în romanele previctoriene sunt nevoite chiar să aștepte semnele vizibile ale iubirii nuptiale pentru a-și îngădui să descopere conștient ce este iubirea. Nu avem de-a face, așadar, cu o pură invenție a teoriei sociologice, ci cu o situație la care semantica iubirii reflectează de mult. Teoria aduce





aici doar beneficii abstracte, care ne permit comparații cu lucruri de cu totul altă natură, cum ar fi puterea, banii, adevărul; în urma acestor comparații, dobândim o cunoaștere suplimentară, care ne arată că iubirea nu este doar o anomalie, ci o improbabilitate întru totul normală.

A spori probabilitatea improbabilului – iată formula care leagă între ele teoria socială, teoria evoluției și teoria mediilor de comunicare. Orice normalizare a unor structuri sociale mai improbabile ridică pretenții mai mari asupra mediilor de comunicare, reflectându-se în semantica lor, iar evoluția este conceptul menit să explice cum are loc un asemenea fenomen.

Studiile istorice despre semantica iubirii se plasează în acest cadru teoretic. Evident, ele nu pretind să ofere o verificare metodologică strictă a teoriei evoluției; au produs totuși, în chestiuni de metodă, două idei complementare. Prima dintre ele spune că doar teoriile sociologice foarte abstracte și foarte complexe pot insufla viață materialului istoric: nu avem acces la concret decât pe calea ocolită a abstracțiunii. În acest moment, sociologia e încă prea puțin teoretică și prea puțin abstractă ca să permită o cercetare istorică fructuoasă. A doua impresie arată că secvențele temporale au o valoare probatorie unică pentru fenomene complexe – valoare neelucidată îndeajuns din punct de vedere metodologic.

Parsons a emis din când în când ideea că un sistem diferențiat este un sistem doar pentru că a luat naștere prin diferențiere. Cercetările privind semantica istorică nu fac decât să întărească asemenea impresii. Evoluția experimentează, din câte se pare, cu racordabilitatea [*Anschlussfähigkeit*]. Privite sincronice, stările de lucruri extrem de complexe se dovedesc a fi îmbinate între ele; putem considera contingentă această interconectare, dar atunci e aproape imposibil să excludem alte combinații pe motiv că ar fi mai puțin bune sau mai puțin probabile. O analiză istorică relevă mai clar asemenea afinități, întrucât e capabilă să arate în ce fel un sistem existent sau o semantică solid formulată își predetermină propriul viitor (chiar dacă, în principiu, viitorul trebuie conceput ca nedefinit). Acest lucru se manifestă poate cel mai concludent în istoria științei: faptul că sunt stimulate mai ales acele descoperiri care se confirmă ulterior nu poate fi o pură întâmplare. Adevărul se manifestă înăuntrul procesului.

Această maximă poate fi eventual generalizată, devenind un instrument euristic în sine. Să schițăm, în acest sens, un exemplu din analizele care urmează: teoria sociologică presupune abstract o corelație între diferențierea mediilor de comunicare generalizate în plan simbolic și reglementarea propriilor „*real assets*”¹ (Parsons), a mecanismelor lor simbiotice. Putem

¹ „*Real assets*”, în limba engleză în original: bunuri imobile; în context, fenomene care servesc drept fundament altor fenomene. (N. tr.)





demonstra plauzibil această corelație comparând relațiile dintre adevăr și percepție, iubire și sexualitate, bani și nevoi elementare, putere și violență fizică. Utilizând această teorie, cercetarea istorică arată, în plus, că diferențele dintre complexul *amour passion* [iubire pasiune] al francezilor și ideea puritană de căsătorie bazată pe *companionship* [tovărășie] au impus, tocmai sub acest aspect, condiții diferite de racordare [*Anschluss*]: numai semantica lui *amour passion* a fost suficient de complexă – așa cum vom arăta aici în detaliu – ca să absoarbă valorizarea sexualității în secolul al XVIII-lea; englezii în schimb, deși au investit mult mai mult în unificarea iubirii și a căsniciei, au adus pe lume, în aceleași condiții, doar avortonul moralei sexuale victoriene. *Secvența* istorică dezvăluie – mai ales în *diversitatea* reacțiilor la *una și aceeași* problemă – o legătură *factuală* și trebuie să admitem (în ciuda lui Weber) că ea nu a fost explicată satisfăcător din punct de vedere metodologic.

Nu e nevoie să ne aplecăm aici asupra faptelor și a rezultatelor; corelațiile sunt oricum prea complexe pentru a fi rezumate în grabă. Din acest punct de vedere, prezentarea lor sub formă de capitole e, de asemenea, un compromis. De vreme ce relațiile factuale, transformările istorice și diferențele regionale se întrepătrund, studiul nu a putut fi divizat în așa fel încât fiecare capitol să abordeze doar câte unul dintre aceste aspecte. Literatura cu care am lucrat este indicată în note. Am folosit în cantitate sensibil mai mare romane din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, având impresia că a existat o legătură strânsă inițial, apoi mai laxă între literatura romanescă și literatura aforismelor și tratatelor. De unde și anumite dificultăți în evaluarea materialului. Pe cât de cunoscut e, începând cu secolul al XVII-lea, faptul că romanul însuși devine un factor de învățare și de orientare, pe atât de dificil este să scindăm acest punct de vedere în teze, concepte, teoreme sau judecăți empirice izolate. Nu putem decât să constatăm o dată în plus că personajele romanului se comportă în conformitate cu codul, adică tind să ilustreze codul în loc să aducă ceva nou. În cazul unor opere importante, cum sunt *La Princesse de Clèves* și pleiada de romane ale ascezei care i-au urmat, excepțiile sunt ușor de recunoscut. Am căutat cu bună știință literatură de mână a doua și a treia și tot cu bună știință ne-am lăsat călăuziți de un principiu subiectiv în selectarea citatelor: principiul eleganței stilistice. Astfel, o dragoste personală pentru materialul folosit ne-a determinat, poate, să nu traducem citatele din limbi europene de circulație.²

Bielefeld, mai 1982

NIKLAS LUHMANN

² În această versiune, am ales să păstrăm ca atare citatele și expresiile în limbi străine și să oferim totodată, între paranteze drepte, o traducere a lor în limba română. (*N. tr.*)







CAPITOLUL I

Societate și individ: relații personale și impersonale

NU E CORECT, desigur, ca societatea modernă să fie caracterizată drept societate de masă impersonală, iar lucrurile să fie lăsate așa. O asemenea concepție se explică, în parte, prin determinări teoretice prea înguste ale conceptului de societate și, în parte, printr-o serie de iluzii optice. Dacă societatea e gândită în primul rând în categorii economice, adică pornind de la sistemul ei economic, relațiile impersonale vor apărea automat ca predominante, căci așa stau lucrurile, într-adevăr, în sistemul economic. Dar economia nu e decât unul dintre factorii care determină viața socială. Chiar și din perspectiva individului e valabil, firește, faptul că acesta din urmă nu poate să întrețină cu majoritatea celorlalți decât relații impersonale. Astfel, dacă e definită drept sumă a relațiilor posibile, societatea apare ca preponderent impersonală. În același timp însă, e valabil și faptul că individul are posibilitatea, în anumite cazuri, să intensifice relațiile personale, să le comunice altora o bună parte din ceea ce consideră că-i aparține în modul cel mai intim și să-și afle în ceilalți confirmarea. Dacă ne gândim că oricine poate să intre în asemenea relații – și nu puțini sunt cei care o fac –, e limpede că și această opțiune se prezintă în termeni de masă; în plus, societatea modernă se caracterizează, între altele, prin faptul că această posibilitate e la îndemâna oricui și că, în general, indivizii nu trebuie să țină cont de alte relații pentru a o materializa.

De aceea, vom porni în cele ce urmează de la ideea că societatea modernă se distinge de structurile sociale mai vechi printr-o amplificare în două sensuri: ea oferă mai multe posibilități pentru relațiile impersonale și permite relații personale mai intense. Această dublă posibilitate poate fi extinsă întrucât societatea este, în întregul ei, mai complexă: ea poate să regleze mai bine interdependențele dintre diverse tipuri de relații sociale și să filtreze mai bine interferențele.





Se poate vorbi despre o creștere a capacității de a întreține relații im-personale deoarece, în numeroase domenii, putem comunica fără riscuri de neînțelegere chiar dacă nu-i cunoaștem personal pe interlocutorii noștri și chiar dacă-i evaluăm doar după câteva caracteristici de rol notate în trecut (polițist, vânzătoare, centralist); de asemenea, deoarece fiecare operație depinde de nenumărate alte operații, a căror funcționare nu e garantată de anumite trăsături de personalitate ce i-ar fi cunoscute celui care se bazează pe aceste operații. În nicio altă societate n-au existat asemenea fiabilități improbabile, contingente, care nu pot fi considerate naturale și care nu se lasă explicate prin cunoașterea persoanelor.

Capacitatea sporită de a întreține relații personale nu poate fi înțeleasă în mod similar, ca pură extensiune, ca multiplicare și diversificare a rapor-turilor comunicative eficiente. O asemenea extensiune ar ajunge inevitabil să-l copleșească pe individ. Elementul personal din relațiile sociale nu poate fi extins, ci doar intensificat. Cu alte cuvinte, sunt favorizate acele relații sociale în care devin importante mai multe calități individuale, unice ale persoanei sau, în definitiv, toate calitățile unei persoane individuale. Vom desemna asemenea relații prin conceptul de *interpenetrare interumană*. În același sens, se poate vorbi despre *relații intime*.

Conceptul descrie un proces. El pornește de la premisa că niciodată ceea ce constituie concret un individ, ceea ce constituie amintirile, opiniile lui nu este accesibil în totalitate altcuiva; fie și numai pentru că acest ceva nu-i e accesibil nici măcar lui (așa cum demonstrează tentativa lui Tristram Shandy de a-și scrie biografia). Cu toate acestea putem desigur, „într-o măsură mai mare sau mai mică”, să știm anumite lucruri despre cealaltă persoană și să ținem seama de ele. Iar înainte de toate există, la nivelul comunicării, reguli și coduri care stabilesc că în anumite relații sociale trebuie să fim, în principiu, receptivi la tot ce ține de celălalt, că nu trebuie să privim cu indiferență ceea ce are relevanță personală pentru el și că, la rândul nostru, n-avem voie să lăsăm vreo întrebare fără răspuns, chiar dacă – și mai ales dacă – ea vizează chestiuni personale. Dacă interpenetrarea interumană poate fi amplificată *continuu* la nivel factual – atâta timp cât societatea oferă suficient spațiu de manevră și nu ține seama de interferențe –, la nivelul reglementărilor comunicative pregătirea unei asemenea posibilități trebuie fixată *discontinuu*. Se crează astfel, pentru relațiile intime, un tip de sistem care nu permite excluderea din comunicare a nivelului personal.

După tot ce știm și intuim¹ cu privire la geneza socială a individualității personale, nu mai putem presupune că nevoia de individualitate personală

¹ Cf., de ex., celebrele remarci finale ale lui Émile Durkheim din *De la division du travail social*, Paris, 1893, p. 452 și urm. [Émile Durkheim, *Diviziunea muncii sociale*, trad. de C. Pantelimon,



și posibilitatea de a ne stiliza pe noi înșine și pe ceilalți ca ființe unice se explică prin constante antropologice; această nevoie și posibila ei exprimare și recunoaștere în relațiile bazate pe comunicare corespund mai degrabă unor condiții sociostructurale, îndeosebi complexității sistemului social și formei particulare de diferențiere adoptate de acesta.² Nu vom aborda aici pe larg tema sociogenezei individualității și a semanticii aferente, ci ne vom limita la o problemă secundară, dar importantă în acest context: problema apariției unui mediu de comunicare generalizat în plan simbolic, căruia îi revine sarcina specifică de a facilita, de a cultiva și de a favoriza tratarea comunicativă a individualității.

Evident, trebuie să pornim de la premisa că individualitatea omului, în sensul unei unități psihofizice, în sensul mobilității autonome și mai ales în sensul morții individuale a fiecăruia, este o experiență recunoscută de toate societățile. Indestructibilitatea creștină a sufletului și ideea că mântuirea sufletului ține de destinul individual, nefiind determinată de ierarhia structurilor sociale, de familie și nici măcar de împrejurările morții, nu depășesc în mod esențial această facticitate antropologică, așa cum nu o depășesc nici individualismul polemic al Renașterii, individualizarea managementului afectelor și a raționalității naturale (de pildă, la Vives) sau individualismul autoafirmativ al Barocului. Aceste noțiuni nu fac decât să-și întărească legitimitatea socială în fața dificultăților crescânde pe care le presupune încercarea de a ancora persoana individuală în structuri sociale date. Persoana e încă definită după statutul ei social, deci după poziția pe care o ocupă într-un sistem social stratificat; dar, în același timp, exigențele impuse de poziționarea în domeniile funcționale ale politicii, economiei, religiei, lumii academice pierd în strictețe. Toate acestea nu au determinat însă, cel puțin la început,

București, 2008]; vezi și id., *Leçons de Sociologie: Physique des mœurs et du droit*, Paris, 1950, p. 68 și urm.; Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlin și Leipzig, 1917, p. 71 și urm.; Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, Londra, 1970. În legătură cu mult discutatele analize semantice care au mers în paralel cu aceste cercetări, cf. și Norman Nelson, „Individualism as a Criterion of the Renaissance”, *Journal of English and Germanic Philology*, nr. 32, 1933, p. 316–334; Angel Sanchez de la Torre, *Los comienzos del subjetivismo jurídico en la cultura Europea*, Madrid, 1958; Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050–1200*, Londra, 1972.

² Altă problemă, care nu trebuie confundată cu aceasta, vizează constrângerile sociale impuse persoanelor și controlul social exercitat asupra lor. În această privință, există sisteme sociale care permit un grad înalt de libertate, ceea ce nu echivalează cu o recunoaștere a individualității sau chiar cu o nevoie de individualitate. Cf. în special John F. Embree, „Thailand – A Loosely Structured Social System”, *American Anthropologist*, nr. 52, 1950, p. 181–193, și, pe aceeași temă, Hans-Dieter Evers (coord.), *Loosely Structured Social Systems: Thailand in Comparative Perspective*, New Haven, 1969.



abandonarea vechiului concept de individ – definit ca separat și indivizibil – și nici modificarea lui atunci când era aplicat oamenilor concreți.³

Evoluția care duce spre lumea de azi, anulând vechiul concept de individ și resemnificând cuvântul, prezintă o serie de aspecte între care trebuie să distingem cu grijă, deoarece ele se referă la lucruri substanțial diferite – ba mai mult, se problematizează reciproc. În primul rând, trecerea de la diferențierea stratificatoare la cea funcțională în interiorul societății atrage după sine o diferențiere mai puternică a sistemelor personale și sociale (mai exact, a diferențelor dintre sistem și ambient [*Umwelt*] din cadrul sistemelor personale, respectiv sociale). Motivul este că, în urma diferențierii funcționale, persoana individuală nu mai poate fi situată ferm într-un singur subsistem al societății, ci trebuie presupusă ca fiind dislocată din punct de vedere social.⁴ Ceea ce nu înseamnă doar că acum persoanele înseși se disting printr-o mai mare diversitate a caracteristicilor lor (putem chiar să punem la îndoială acest lucru), ci că se produce o diferențiere mai pronunțată a raporturilor dintre sistem și ambient, diferențiere de care sistemele personale au nevoie pentru a se raporta la alte sisteme; prin urmare, dacă se întâmplă totuși ca persoanele să împărtășească aceleași caracteristici, trebuie să admitem că e vorba de o coincidență (nu de o trăsătură a speciei).

Această tendință spre diferențiere, ușor de înțeles din punctul de vedere al teoriei sistemelor, înseamnă că persoanele individuale sunt puse tot mai des în situația de a-și interpreta propria diferență față de ambient (în dimensiunea temporală: istoria și viitorul acestei diferențe) în termenii propriei persoane, în așa fel încât eul devine centrul trăirii interioare, iar contururile ambientului se estompează corespunzător. Faptul de a ști că propriul organism există, faptul de a purta un nume și de a ocupa o poziție fixă în angrenajul social pe baza unor categorii generale ca vârsta, sexul, statutul social, profesia nu mai sunt suficiente pentru autoidentificare ca fundament al propriilor trăiri și acțiuni. Individul trebuie să-și afle confirmarea mai curând la nivelul

³ Cf., de ex., François de Callières, *La Logique des amans ou l'amour logicien*, Paris, 1668, p. 118: „L'individu est proprement un sujet séparé de tout autre, et qui ne se peut diviser sans estre destruit” [Individul este, la drept vorbind, un subiect separat de oricare altul și care nu se poate diviza fără să fie distrus].

⁴ Pentru *conceptul* de individ, acest lucru înseamnă printre altele că vechea direcție de specificare: viețuitoare → om → membru al unui strat social → locuitor al unui oraș, respectiv al unei țări → membru al unei profesii → membru al unei familii → individ își pierde sensul; tocmai individualitatea, care înainte era cea mai concretă caracteristică a omului, devine acum cea mai generală. Prin urmare, ceea ce trecea înainte drept profund contingent e înțeles acum ca necesar și poate fi caracterizat prin raportare la lume [*Weltbezug*]. Pe de altă parte, această nouă concepție, care definește individul prin capacitatea sa de a constitui lumea în mod unic [*einzigartige Weltkonstitution*], suspendă noțiunea de individ ca *natură*, noțiune valabilă până aproximativ la 1800.





sistemului personalității sale, adică în diferența față de *ambientul* lui și în modul cum utilizează această diferență spre deosebire de ceilalți. În același timp, societatea și lumile posibile pe care le constituie ea devin mult mai complexe și mai impenetrabile. De aici nevoia unei lumi apropiate [*Nahwelt*] încă inteligibile, intime, familiare (având, de altfel, aproximativ același sens ca termenul elen *philos*), o lume pe care individul și-o poate încă însuși.

Individualizarea persoanei și nevoia unei lumi apropiate nu merg neapărat în paralel; dimpotrivă, tind să se contrazică, întrucât tocmai această lume apropiată îi lasă individului mai puțin spațiu să se dezvolte decât macromecanismele impersonale fixate în termeni juridici sau monetari, politici ori științifici. De aceea, conceptul de „individualizare crescândă a persoanelor” nu descrie adecvat problemele cu care se confruntă individul în lumea modernă. Individul nu se poate retrage pur și simplu în propria autonomie și în adaptabilitatea care decurge din ea. Mai important e faptul că persoana individuală are nevoie de *diferența* dintre lumea apropiată și lumea îndepărtată [*Fernwelt*] – de *diferența* dintre experiențele, judecățile și reacțiile valabile doar la nivel personal, pe de o parte, și lumea constituită anonim și acceptată unanim, pe de altă parte – pentru a tempera imensa complexitate și contingență a tot ceea ce apare ca posibil. Individul trebuie să se folosească de această diferență pentru a canaliza fluxul de informații pe care le primește. Nu o poate face decât dacă modul profund personal în care prelucrează trăirile și înclinația lui, nu mai puțin personală, de a acționa într-un fel sau altul își află, la rândul lor, confirmarea socială, respectiv dacă are la dispoziție forme recunoscute de societate pentru a dobândi o asemenea confirmare. Individul are nevoie de recunoaștere nu doar pentru ceea ce este el însuși, ci și pentru ceea ce vede el însuși.

Descriind situația în termeni complicați, am dorit să arătăm că orice comunicare în domenii de relevanță profund personală vizează acest dublu aspect al faptului de a fi tu însuși [*Selbstsein*] și de a-ți proiecta propria lume [*Weltentwurf*], iar cel care ia parte la comunicare în calitate de *alter ego* e angajat pentru sine și pentru celălalt în exact același sens dublu. Astfel, diferențierea unei lumi private comune nu e posibilă decât dacă fiecare susține lumea celuilalt (chiar dacă trăirile lui sunt profund individuale), iar asta pentru că în această lume îi revine o poziție privilegiată: el apare în lumea celuilalt în ipostaza celui care este iubit. În ciuda tuturor discrepanțelor posibile – și deja conturate – dintre individualizarea excesivă și nevoia unei lumi apropiate (să ne gândim numai la sentimentele de prietenie și singurătate din secolul al XVIII-lea), a luat naștere un mediu de comunicare comun ambelor probleme, unul care utilizează câmpul semantic al prieteniei și al iubirii.





Studiul nostru abordează diferențierea acestui mediu și probează durabilitatea semanticii sale în fața problematicii subiacente. Diferențierea capătă contururi mai clare în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Ea a fost stimulată în acea epocă de valoarea intrinsecă recunoscută a individualismului și de sarcini încredințate individului ca individ, cum ar fi stăpânirea de sine și controlul afectelor; dar n-a putut să pornească de la faptul că indivizii se orientau spre diferența dintre interacțiunile personale și cele impersonale și că erau în căutarea unei forme profund personale de comunicare, bazată pe încredere și intimitate. În sfârșit, nevoia unei lumi apropiate, susceptibilă să fie proiectată asupra lumii în întregul ei, lipsea complet într-o epocă în care comunicarea se baza încă pe stratificare. Cum a fost totuși posibilă apariția unui mediu de comunicare special pentru intimitate? Și ce curs a luat acest proces de formare? Înainte să începem studiile de caz istorice, trebuie să reformulăm aceste întrebări pe baza unei teorii globale a mediilor de comunicare generalizate în plan simbolic.





CAPITOLUL II

Iubirea ca mediu de comunicare generalizat în plan simbolic

MEDIILE DE COMUNICARE generalizate în plan simbolic sunt, în general, dispozitive semantice care asigură reușita unor comunicări în esență improbabile.¹ În acest context, „a asigura reușita” înseamnă: a crește receptivitatea pentru comunicare în așa fel încât cei implicați să riște comunicarea în loc să o abandoneze din capul locului ca lipsită de speranță. Acest prag de improbabilitate trebuie depășit mai ales pentru că sistemele sociale nu s-ar putea constitui în caz contrar; căci ele nu iau naștere decât prin intermediul comunicării. Improbabilitățile marchează, cu alte cuvinte, praguri de descurajare și, din perspectiva evoluției, praguri dincolo de care variațiile posibile sunt din nou eliminate. Dacă aceste praguri sunt deplasate, crește mai întâi capacitatea unui sistem social de a forma subsisteme; în același timp se multiplică temele comunicabile și sporesc, în interior, gradul de libertate al comunicării, iar în exterior, adaptabilitatea sistemului; toate acestea fac să crească probabilitatea evoluției.²

Putem presupune, în legătură cu toate mediile de comunicare, că exigențele la care sunt supuse cresc de-a lungul evoluției sociale. Pe măsură ce sistemul social și ambienturile lui posibile devin mai complexe, crește și selectivitatea tuturor determinărilor. A comunica ceva particular presupune un proces de selectare dintr-un număr de posibilități diferite. Motivația de a transmite și de a recepta rezultatele selecției devine astfel mai improbabilă.

¹ Pentru mai multe detalii, cf. Niklas Luhmann, „Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien”, in id., *Soziologische Aufklärung*, vol. 2, Opladen, 1975, p. 170-192; id., *Macht*, Stuttgart, 1975; id., „Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation”, in id., *Soziologische Aufklärung*, vol. 3, Opladen, 1981, p. 25-34.

² Toate aceste formulări nu pot fi, desigur, aplicate nelimitat, deoarece e vorba de amplificări ale posibilului într-o privință cât se poate de specifică; ceea ce nu exclude ca posibilul să devină imposibil din alte motive sau ca evoluția să intre în colaps din alte motive.





Prin urmare, receptivitatea e mai greu de motivat prin tipul de selecție operată. Dar tocmai aceasta este funcția mediilor de comunicare. Teoria evoluției sociale și teza potrivit căreia prin schimbarea tipului de diferențiere adoptat de societate crește vertiginos complexitatea sistemului social ne determină, așadar, să presupunem că procesele comunicative ale societății urmează într-adevăr o asemenea linie de dezvoltare și că vor căuta un nivel diferit – deopotrivă mai general și mai specializat – de combinare a selecției și a motivației. Iubirea, de exemplu, e declarată acum – împotriva unei întregi tradiții care-i ceruse să funcționeze eminentemente ca solidaritate socială – inexplicabilă și personală: „*Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moi*” [Pentru că era el; pentru că eram eu], potrivit faimoasei formulări a lui Montaigne.³

Nu avem niciun motiv să presupunem că efortul de a căuta noi forme și soluții va fi încununat de succes și că sporirea complexității în toate domeniile funcționale ale societății poate fi ținută nelimitat sub control. De aceea trebuie să apelăm concomitent la analize empirice și istorice, la analize ale structurilor sociale și care țin de istoria ideilor pentru a clarifica în ce măsură e capabilă societatea să-și susțină propria evoluție și să-și re-formeze corespunzător potențialele de comunicare, dar și în ce măsură anumite domenii funcționale stagnează, provocând deformări de care trebuie să se țină seama.

Mediile de comunicare generalizate în plan simbolic, cărora le revine sarcina de a rezolva asemenea probleme de combinare a selecției și a motivației, utilizează o semantică strâns legată de realitate: adevărul, iubirea, banii, puterea etc. Acești termeni desemnează proprietăți ale propozițiilor, sentimente, mijloace de schimb, amenințări ș.a., iar utilizarea mediilor implică tocmai asemenea forme de orientare după circumstanțe specifice. Despre circumstanțele factuale se presupune că au o cauzalitate proprie. Părțile implicate în comunicare vor să spună ceva, au „în minte” ceva. Dar mediile de comunicare înseși nu trebuie confundate cu circumstanțele respective; ele reprezintă instrucțiuni comunicative cu care se poate opera relativ independent de existența sau de nonexistența unor asemenea circumstanțe.⁴ De aceea, funcțiile și efectele mediilor nu pot fi înțelese adecvat dacă sunt

³ Michel de Montaigne, *Essais I*, 28, cit. după éd. de la Pléiade, Paris, 1950, p. 224.

⁴ Vezi și Talcott Parsons, „Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization”, *Social Research*, nr. 41, 1974, p. 193-225 (și 214 și urm). Afectul sau iubirea „*in my present sense is a medium of interchange and not the primary bond of solidarity itself*” [este, în sensul pe care i-l atribui acum, un mediu de schimb reciproc, nu legătura principală care asigură însăși solidaritatea]. Și alți sociologi văd în semantica iubirii un „*cultural imperative*” [imperativ cultural] și/sau o prescripție ideologică. Vezi Willard Waller și Reuben Hill, *The Family: A Dynamic Interpretation*, ed. a II-a, New York, 1951, p. 113; William J. Goode, *Soziologie der Familie*, trad. germ., München, 1967, p. 81.





studiate la nivelul calităților, sentimentelor, cauzalităților localizate factual; căci aceste funcții și efecte sunt dintotdeauna transmise social în virtutea unui acord asupra posibilităților comunicării.

În acest sens, mediul *iubire* însuși nu este un sentiment, ci un cod de comunicare după ale cărui reguli putem exprima, articula, simula sentimente, le putem atribui altora sau nega și, procedând astfel, putem face față consecințelor pe care le antrenează punerea în practică a unei asemenea comunicări. Încă din secolul al XVII-lea, oamenii erau perfect conștienți – așa cum vom arăta în următoarele capitole – de faptul că, în ciuda accentului pus pe iubirea ca pasiune, aveau de-a face cu un model de comportament pe care-l puteau pune în scenă, pe care-l aveau în fața ochilor înainte să plece în căutarea iubirii; cu alte cuvinte, acest model le oferea, înainte ca ei să-și găsească partenerul, un punct de orientare și o sursă de cunoaștere cu privire la amploarea parcursului și, totodată, îi făcea să simtă absența unui partener, ba chiar să transforme această absență în destin.⁵ Întrucâtva, iubirea pare să meargă în gol la început⁶, urmând un model de căutare generalizat, model care, deși facilitează selecția, riscă totuși să stea în calea oricărei împliniri emoționale profunde. Prin amplificarea semnificațiilor, ancorată în cod, iubirea poate fi învățată, indiciile ei pot fi interpretate, iar micile semne care anunță mari sentimente pot fi comunicate; codul face posibilă recunoașterea diferenței și tot el intensifică neîmplinirea.

Considerațiile ce urmează se sprijină pe teza că alegerile tematice și laitmotivele care dau substanță descrierilor literare, idealizante, mitizante ale iubirii nu sunt întâmplătoare, ci reprezintă mai degrabă reacții la o anumită societate și la tendințele de transformare proprii acesteia; în ciuda

⁵ „*Il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient entendu parler de l'amour*” [Există oameni care n-ar fi fost niciodată îndrăgostiți dacă n-ar fi auzit vorbindu-se de dragoste], scrie La Rochefoucauld în *Réflexions ou sentences et maximes morales*, nr. 136, cit. după *Œuvres complètes*, éd. de la Pléiade, Paris, 1964, p. 421 [*Moralisti francezi. Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère*, texte alese, traduse și comentate de E. Vianu, București, 1966, p. 162]. Tocmai acest element al unei învățări așa-zicând ludice a iubirii (datând din epoca anterioară) se menține și în secolul al XVIII-lea, în ciuda noii concepții personal-individuale despre etosul amoros. Această experiență a descoperirii partenerului, descoperire în cursul căreia jocul se transformă în lume, apare foarte limpede la Klopstock, de exemplu în *Der Verwandelte* („*Dich zu finden, ach Dich, lernt ich die Liebe*” [Spre-te a găsi pe tine, ah! pe tine, -am învățat iubirea]), cit. după *Ausgewählte Werke*, München, 1962, p. 66-68; sau într-o scrisoare către J. A. Schlegel, din 1 aug. 1752: „(...) dass meine Wahl, nachdem ich die Liebe so lange gelernt habe, auf ein Mädchen fallen müsse, die mich sehr glücklich machen könne (...)” [că, după ce am petrecut atâta vreme învățând iubirea, trebuie să aleg o fată care să mă facă peste măsură de fericit], citat după: *Briefe von und an Klopstock* (ed. de J. M. Lappenberg), Braunschweig, 1867, p. 108 și urm. Evident, nu exista nicio contradicție între exercițiul mental prealabil și entuziasmul angajării.

⁶ O formulare a lui Georg Simmel, „Über die Liebe (Fragment)”, în *Fragmente und Aufsätze*, München, 1923, p. 47-123 (62).





formeii lor descriptive, ele nu redau neapărat circumstanțele reale ale iubirii, ci rezolvă mai degrabă probleme identificabile: dau o formă transferabilă istoric necesităților funcționale ale sistemului social. De aceea, semantica iubirii valabilă într-un context dat ne poate ajuta să înțelegem raportul dintre mediul de comunicare și structura socială.

Orice mediu de comunicare generalizat în plan simbolic este diferențiat în funcție de o problemă diferențială specifică. Pentru mediul *iubire*, această problemă rezidă chiar în comunicarea profund personală. Prin comunicare profund personală înțelegem o comunicare prin intermediul căreia locutorul încearcă să se deosebească de alți indivizi. El își poate atinge acest scop raportându-se la sine însuși ca la o temă, deci vorbind despre sine; dar și, în cazul unor teme concrete, transformând într-un pivot al comunicării relația lui cu faptul concret. Cu cât propriul punct de vedere și propria viziune asupra lumii sunt mai individuale, mai idiosincrasice sau mai singulare, cu atât mai puțin probabil este ca ele să se bucure de consimțământul altor persoane și să le suscite interesul. Aici însă nu e vorba doar de calități pe care le posedă sau pe care și le atribuie individul; așadar, nu e vorba doar de frumusețea și de virtutea persoanei, decisive în literatura de dragoste din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Calitățile personale pot fi acceptate, admirate sau cel puțin tolerate ca fapte. Dar ceea ce nu poate fi tratat în aceeași termeni – așa cum devine limpede abia spre sfârșitul secolului al XVIII-lea – este *raportarea la lume a individului personalizat*. Dacă această raportare la lume e individualizată la rândul ei, partenerul de comunicare nu mai are posibilitatea să se limiteze la recunoașterea unui fapt prezent în persoana celuilalt – fapt îmbucurător, util, încă acceptabil sau oricum ar fi el calificat. Dacă celălalt se comportă ca individualitate care constituie o lume, cel căruia i se vorbește e dintotdeauna adăpostit în această lume, prin urmare e pus, *ineluctabil*, în fața *alternativii de a confirma sau de a respinge proiectul de lume egocentric al celuilalt*; i se impune să joace rolul complementar de confirmator al lumii [*Weltbestätiger*], cu toate că acest proiect de lume e presupus a fi unic, deci idiosincrasic și deci impropriu pentru consens; cu alte cuvinte, i se impune să adopte un comportament confirmativ, neracordabil [*nicht anschlussfähig*] la lumea exterioară și care deci nu poate fi susținut în altă parte. Supus unei asemenea constrângeri, orice destinatar rezonabil o va lua la fugă sau, cel puțin, va încerca să ignore referințele personale care se conturează în comunicare și să facă o trecere plină de tact spre domeniul impersonal al lumii constituite „anonim”.

Astfel, chiar dacă îndrăgostiților li se pare la început că așa stau lucrurile, în iubire nu e vorba despre o „comunicare totală”⁷, despre concentrarea tema-

⁷ Dieter Wyss elaborează acest concept în *Lieben als Lernprozess*, Göttingen, 1975, p. 42 și urm., 46 – pentru a cere apoi eliberarea de el prin procese de învățare. Sceptici față de șansele





II. IUBIREA CA MEDIU DE COMUNICARE GENERALIZAT ÎN PLAN SIMBOLIC 21

tică a tuturor actelor de comunicare posibile asupra partenerului sau a relației de iubire. E vizată nu atât totalitatea, cât universalitatea referinței [*Bezug*], în sensul unei preocupări continue față de partener în toate împrejurările vieții; cu alte cuvinte, conținutul informativ al tuturor comunicărilor este îmbogățit constant prin ingredientul „pentru el”. În acest sens, nu planul *tematic* al procesului de comunicare, ci *codificarea* sa este punctul pornind de la care poate fi înțeleasă și practică iubirea.

Un „cod” particular pentru iubire apare atunci când toate informațiile sunt duplicate potrivit semnificației pe care o au, pe de o parte, în lumea constituită anonim – lumea comună tuturor – și, pe de altă parte, pentru tine, pentru noi, pentru lumea noastră. Diferența nu poate fi tratată în așa fel încât o informație să rămână ceea ce este și, ca atare, să-și afle locul fie într-o lume, fie în cealaltă; căci, desigur, fiecare lume privată își proiectează propriile sale infinituri asupra orizontului total al lumii, care e aceeași pentru toți. Dimpotrivă, informația trebuie duplicată pentru a face față probelor și pentru a dobândi validitate în ambele lumi (în funcție de nevoile momentului). Așa cum se întâmplă în cazul scrierii și al variațiilor ei, există duplicate în scopuri particulare, ceea ce nu înseamnă că unitatea de bază a celor două variante ar fi contestată.

Dacă examinăm modul cum e localizată atribuirea selecțiilor în trăirile și în acțiunile celor implicați, înțelegem mai limpede că reușita unei comunicări – în condiții de individualizare crescândă a raporturilor cu lumea și de menținere a lumii constituite anonim – devine din ce în ce mai improbabilă.⁸ Un individ nu poate (câtă vreme nu l-a citit pe Fichte) să-și conceapă raportul cu lumea ca fiind propria sa acțiune; nu poate nicidecum să-și atribuie sieși ca acțiune toate experiențele prin care trece și care-i apar sub formă de selecții. El înregistrează masa de selecții – oricât de idiosincrasice ar fi modul în care acestea din urmă sunt raportate la așteptări, circumscrise și evaluate în raport cu diferențele – ca selecții ale lumii înseși. În schimb celălalt, constrâns să joace rolul de confirmator al lumii, e nevoit să acționeze; căci ar trebui să spună de ce nu împărtășește anumite păreri. Pragul problematic și improbabilitatea comunicării profund personale structurează *asimetric* modul în care sunt repartizate atribuțiile [*Verteilung der Zurechnung*]: cel care iubește, fiind pus în situația de a confirma selecții idiosincrasice, trebuie să *acționeze*,

îndrăgostiților de azi se arată și Pascal Bruckner și Alain Finkielkraut în *Le nouveau désordre amoureux*, Paris, 1977, p. 140 și urm. [Pascal Bruckner și Alain Finkielkraut, *Noua dezordine amoroasă*, trad. de L. Brăileanu, București, 2005].

⁸ Pentru cadrul conceptual utilizat aici, cf. Niklas Luhmann, „Erleben und Handeln” și „Schematismen der Interaktion”, in id., *Soziologische Aufklärung*, vol. 3, Opladen, 1981, p. 67-80 și 81-100.





deoarece se confruntă cu o alegere; cel iubit, în schimb, n-a făcut decât să *trăiască* și așteaptă de la celălalt să se identifice cu trăirea lui. Unul trebuie să se angajeze, celălalt (atașat dintotdeauna față de propriu-i proiect de lume) n-a făcut decât să proiecteze. Fluxul de informație, transferul selectivității de la *alter* (cel iubit) la *ego* (cel care iubește) transferă, prin urmare, trăirea asupra acțiunii. Particularitatea (și dacă vrem: tragicul) iubirii în această asimetrie, în necesitatea de a răspunde la trăire prin acțiune și la faptul-de-a-fi-deja-angajat [*Schongebundensein*] prin faptul-de-a-te-angaja [*Sichbinden*].⁹

Pe de altă parte, în relațiile de iubire, pentru cel care iubește la un moment dat (pentru *ego*) nu pot exista *racorduri între acțiuni* [*Handlungsanschlüsse*] decât în măsura în care trăirile celui iubit determină *reduceri*. Tema înfinitului, prezentă mereu în semantica amoroasă, are printre altele sensul că în lumea interioară a celui alt nu există limite pentru acțiunile celui care iubește; mai ales pentru cineva care, la rândul lui, e inclus în această lume ca iubit. Asimetria dintre trăire și acțiune conține atunci *șansa anticipării*: cel care iubește se poate orienta după trăirile celui alt chiar dacă acesta din urmă nu a acționat corespunzător, chiar dacă nu a exprimat încă nicio dorință și nu a decis încă să-și atribuie nimic sie însuși. Despre asta e vorba când semantica iubirii cere depășirea simplelor obligații galante sau când face apel la înțelegerea „fără cuvinte”; și tot asta e experiența prin care trec îndrăgostiții atunci când nu mai trebuie să recurgă la proceduri de armonizare pentru a acționa în deplină înțelegere în fața terților.

Prin urmare, nu putem caracteriza în mod satisfăcător mediul *iubire* afirmând că el are drept țintă persoana particulară, „individul” și că îl imaginează pe iubit în totalitatea și în indivizibilitatea lui. Căci în felul acesta celălalt e conceput încă prin analogie cu un lucru, iar dacă e desemnat drept „subiect”, această reprezentare e doar dezmințită, nu și înlocuită. Numai îmbinând teoria sistemelor cu teoria comunicării putem depăși în mod decisiv acest stadiu al cercetării.

⁹ Pentru a facilita comparația cu alte constelații de medii, reproducem aici un tabel încrucișat, folosit și în altă parte, tabel care proiectează dubla posibilitate de atribuire – sub formă de trăire și de acțiune – asupra pozițiilor ocupate de *alter* și de *ego*, lui *ego* revenindu-i de fiecare dată sarcina de a accepta sau de a respinge o selecție care-i e comunicată.

	<i>ego</i> trăiește	<i>ego</i> acționează
<i>alter</i> trăiește	$A_t \rightarrow E_t$ adevăr relații de valoare	$A_t \rightarrow E_a$ Iubire
<i>alter</i> acționează	$A_a \rightarrow E_t$ proprietate/bani artă	$A_a \rightarrow E_a$ putere/drept





Astfel, ceea ce se numește „trăire” poate fi dezvoltat în două direcții, iar aceste două direcții formulează exigențe extreme față de capacitatea de a observa și de a acționa corespunzător. Ne vom referi acum la *alter* ca la un sistem psihic. „Trăire” înseamnă că sistemul se raportează la *ambientul* său în atribuirea faptelor concrete și a evenimentelor. Pentru un observator, este extrem de dificil să includă în câmpul său de observație ambientul sistemului observat; căci un asemenea demers îl determină, pe de o parte, să conceapă trăirea nu ca pe un fapt, ci ca pe un proces selectiv prin care alt sistem relaționează cu ambientul său (iar relațiile nu se lasă observate, ci doar descoperite [*erschließen*]); în plus, observatorul este el însuși (cel puțin când e vorba de iubire) parte – și adesea o parte importantă – din acest ambient; cu alte cuvinte, el nu numai că atinge limitele sistemului său, ci întâlnește, așa-zicând în mijlocul lumii, autoreferințe imperioase la sine însuși¹⁰.

A doua parte a analizei pleacă de la conceptul de *informație*. În mod normal, nu putem observa, la alte sisteme, decât *input*-ul și *output*-ul. Îl vedem pe celălalt ascultând, privind ceva, citind ceva și reacționând la toate acestea; ceea ce nu înseamnă că am și înțeles informația și modul cum este ea prelucrată. Informația reprezintă tratarea selectivă a diferențelor; ea rezidă în faptul că persoana care trăiește ceva proiectează evenimentele asupra unui orizont format din alte posibilități și determină starea propriului sistem prin experiența care o face să aleagă „un anumit lucru și nimic altceva”, „acest lucru și nu altul”. De aceea, e foarte greu de stabilit din afară ce alte posibilități funcționează la celălalt, într-un moment sau altul, drept schemă comparativă, iar informația nu poate fi observată fără să se țină seama și de acest orizont de selecție. Observatorul ar trebui să participe la procesul autoreferențial prin care celălalt prelucrează informația – sau cel puțin să reconstituie adecvat acest proces – pentru a „înțelege” în ce mod acționează *input*-ul la celălalt ca informație și cum își racordează el *output*-ul (de exemplu, ceea ce spune) la propriul proces de prelucrare a informației.

Funcția mediului de comunicare *iubire* constă în a face totuși posibilă această aparentă improbabilitate. În limbaj curent, acest demers se traduce prin „înțelegere”, este exprimat ca dorință de înțelegere și – dacă ia forma lamentării în fața lipsei de înțelegere – e împins dincolo de limitele a ceea ce e tehnic posibil. Când se aspiră la o atare depășire a observabilului, devine clar de ce toți indicatorii obiectivi și generalizați ai iubirii – în sens de merit, frumusețe, virtute – sunt respinși în cele din urmă și de ce principiul menit să facă posibil improbabilul e din ce în ce mai personalizat. Mediul se

¹⁰ A se distinge de autoreferințele din interiorul persoanei iubite (care e observată), autoreferințe asupra cărora vom reveni numaidecât.





servește de persoană, iar îndrăgostitul trebuie să-l cunoască extrem de bine pe celălalt pentru a sesiza sau măcar pentru a intui ce anume funcționează la un moment dat pentru el ca ambient și în el ca schemă comparativă. Înțelegem astfel și de ce conceptul de subiect se desubstanțializează în secolul al XVIII-lea; căci important acum e faptul de a-l reduce pe celălalt la relațiile cu ambientul valabil pentru el și la relațiile cu sine însuși și de a nu-l mai gândi în termeni de calități, ci ca set de moduri funcționale. Punctul de sprijin necesar pentru o asemenea înțelegere nu poate fi găsit în cele din urmă decât în persoana însăși – nu în natura și nici în morala ei. Dacă acceptă ceea ce a survenit din întâmplare și renunță la orice sprijin exterior pentru calcul și apreciere, îndrăgostitul poate să avanseze puțin în tentativa de a se adapta, pe de o parte, la ceea ce reprezintă ambient și informație, respectiv cvasiconstrângere și libertate pentru cel pe care-l iubește și, pe de altă parte, la orizonturile care funcționează simultan și pe care se profilează ceea ce-i determină acestuia din urmă, alternativ, trăirile și acțiunile. Dar o asemenea iubire bazată pe înțelegere se dovedește a fi atât de anevoioasă din punct de vedere cognitiv, încât e mai tentant, pentru îndrăgostit, să se lase purtat de sentiment, acceptându-i instabilitatea. Această ieșire din impas blochează însă, după cum vom arăta în detaliu, o soluție instituțională pentru raportul dintre iubire și căsnicie.

De aici se desprinde limpede și ideea că iubirea rezolvă în mod cu totul singular problemele comunicative care-i sunt specifice. Iubirea poate – ca să apelăm la o formulare paradoxală – să intensifice comunicarea renunțând aproape complet la comunicare; ea se servește în mare măsură de comunicarea indirectă, se bazează pe anticipare și pe înțelegerea deja dobândită; poate suferi într-adevăr de pe urma comunicării explicite, a întrebărilor și răspunsurilor, căci acestea din urmă sunt un semn că ceva nu se înțelege de la sine. Astfel, „limbajul ochilor” face parte și el din codul clasic, ca și constatarea că iubiții pot sta de vorbă la nesfârșit, fără să aibă nimic să-și spună.¹¹ Cu alte cuvinte, cel iubit nu are nevoie de acțiuni comunicative, de întrebări și de rugăminți pentru a-l sensibiliza pe cel care iubește; trăirea celui iubit trebuie să declanșeze în mod cât mai nemijlocit acțiunea celui care iubește.

Ținând seama de toate acestea, nu am înțelege adecvat iubirea dacă am concepe-o ca simplă reciprocitate a unor acțiuni care se satisfac una pe alta, sau ca disponibilitate de a îndeplini dorințe. În primul rând, iubirea

¹¹ „*Liebe ist das gesprächigste aller Gefühle und besteht zum großen Teil ganz aus Gesprächigkeit*” [Iubirea e cel mai limbut dintre toate sentimentele și constă, în mare parte, numai din limbuție], notează și Robert Musil în *Der Mann ohne Eigenschaften* („Gespräche über Liebe”), Hamburg, 1952, reeditare în 1968, p. 1130.





pigmentează trăirea trăirii [*Erleben des Erlebens*] și transformă astfel lumea ca orizont al trăirii și acțiunii. A iubi înseamnă a interioriza modul sistematizat subiectiv în care altă persoană se raportează la lume; iubirea conferă astfel o putere de convingere aparte trăirii reale sau posibile a celuilalt, mergând până la lucrurile și evenimentele înseși. Abia în al doilea rând ea îndeamnă la acțiune, aleasă nu de dragul efectelor concrete, ci pentru înțelesul ei simbolic-expresiv, susceptibil să exprime iubirea și recomandată ca înfăptuire a particularității acelei lumi în sânul căreia cel care iubește știe că este una cu cel iubit (și cu nimeni altcineva): lumea gustului împărtășit și a poveștii împărtășite, a devierilor împărtășite, a temelor discutate, a evenimentelor evaluate. Ceea ce determină la acțiune nu este intenția de a obține vreun avantaj, ci faptul că un asemenea proiect de lume, croit în întregime după individualitatea unei persoane (altfel neputând să existe), nu este ceva de la sine înțeles. Iar dacă e vorba despre „a dăru”, atunci iubirea înseamnă: a-i permite celuilalt să dea ceva în virtutea faptului că este cum este.

Această funcție nu e formulată, ci doar simbolizată în semantica mediului *iubire*. Nicio prescripție nu-i cere îndrăgostitului să autentifice o lume privată în fața opiniei publice, dar iubirea e descrisă prin simboluri care exprimă că tocmai asta se întâmplă când cineva iubește. Simbolul director ce organizează structura tematică a mediului *iubire* e înainte de toate pasiunea, iar „pasiune” exprimă faptul că îndrăgostitul îndură [*erleidet*] ceva imposibil de schimbat, ceva de care el nu poate să dea socoteală. Alte imagini, urmând o tradiție parțial foarte veche, au aceeași valoare simbolică: de exemplu, atunci când se spune că iubirea e un fel de boală; iubirea e nebunie, *folie à deux* [nebunie în doi]¹²; iubirea încătușează. Potrivit altor formulări: iubirea e un mister, un miracol, nu poate fi explicată și nici justificată etc.¹³ Toate

¹² Evident, acestea erau întotdeauna analogii și metafore. Numai Evul Mediu și a doua jumătate a secolului al XIX-lea au fost suficient de naive și au avut destulă încredere în știință încât să presupună existența unor stări patologice din punct de vedere fizic și psihic. Pentru o perspectivă critică, cf. Gaston Danville, „L'amour est-il un état pathologique?”, *Revue philosophique*, nr. 18, 1893, p. 261-283; id., *La psychologie de l'amour*, Paris, 1894, p. 107 și urm. Chiar și astăzi există cercetări empirice care se ocupă de confirmarea, respectiv de infirmarea legăturilor dintre, bunăoară, iubirea romantică și imaturitatea psihică. Cf. Dwight G. Dean, „Romanticism and Emotional Maturity: A Preliminary Study”, *Marriage and Family*, nr. 23, 1961, p. 44-45; id., „Romanticism and Emotional Maturity: A Further Exploration”, *Social Forces*, nr. 42, 1964, p. 298-303; William M. Kephart, „The «Dysfunctional» Theory of Romantic Love: A Research Report”, *Journal of Comparative Family Studies*, nr. 1, 1970, p. 26-36.

¹³ Pentru un rezumat al concepțiilor secolului al XVIII-lea, vezi Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, 1960, ed. a IV-a, 1969, p. 466: „L'amour est un 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 tortures; enfin l'amour





aceste imagini sugerează o deviere de la controlul social normal, deviere care e însă îngăduită de societate ca un fel de boală și care trebuie onorată, rezervându-i-se un rol aparte.¹⁴

În plus, diferențierea unui mediu de comunicare generalizat în plan simbolic e corelată cu necesitatea de a examina raportarea la factualitatea organică a vieții în comun. Niciun sistem de comunicare nu poate face abstracție complet de faptul că oamenii participă fizic la comunicare, iar specializarea funcțională a unei semantici a mediilor cere o simbolizare simultană a acestei raportări la corp. Vom numi simbolurile care îndeplinesc această funcție simboluri simbiotice sau mecanisme simbiotice – „mecanisme” în sensul că desemnează procese organice a căror realizare este previzibilă.¹⁵ Există în această privință posibilități diferite, dar puține la număr în definitiv, care trebuie dissociate atunci când mediile de comunicare sunt diferențiate unul de altul. Percepția (inclusiv perceperea percepțiilor), sexualitatea, satisfacerea unor nevoi (la început elementare) și violența fizică sunt procese organice diverse, caracterizate fiecare printr-o extremă plasticitate; ele se influențează reciproc, se pot perturba sau, dimpotrivă, favoriza unul pe altul și formează în fond, atunci când sunt prezenți mai mulți parteneri, o bază difuză pentru comunicare.¹⁶ Pentru ca o situație să fie rezervată unui singur mediu de comunicare, trebuie eliminate interferențele. Acest lucru se întâmplă prin concentrarea asupra unui singur mecanism simbiotic. Pentru complexul puterii, acest mecanism este violența fizică, pentru adevăr – percepția, raportată la date relevante din punct de vedere teoretic, pentru bani – satisfacerea nevoilor (derivată din ce în ce mai mult), iar pentru iubire – sexualitatea. Cu cât mecanismul simbiotic atribuit unui mediu limitează mai puțin comunicarea în sfera respectivului mediu, cu atât acest mecanism rămâne în mai mare măsură o condiție a diferențierii și a amplificării. Nu întâmplător, cele mai

ne suffit jamais à lui-même” [Iubirea e un mister, cel mai irațional dintre elanurile sufletului, în fața căruia spiritul rămâne dezarmat; este o amăgire prin care imaginația escamotează și metamorfozează neîncetat natura; e o alienare ce-l separă pe om de el însuși, condamându-l la toate torturile posibile; în sfârșit, iubirea nu-și este niciodată suficientă sieși]. Aceeași temă e abordată, din perspectivă modernă, de Frances E. Merrill, *Courtship and Marriage: A Study in Social Relationships*, New York, 1949, p. 23 și urm.; Waller și Hill, *op. cit.*, p. 113 și urm.; Vilhelm Aubert, „A Note on Love”, in id., *The Hidden Society*, Totowa N.J., 1965, p. 201-235.

¹⁴ Cf. interpretarea rolului pacienților și a instituționalizării lor în Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe Ill., 1951, în special p. 428 și urm.

¹⁵ Pentru o privire de ansamblu, vezi Niklas Luhmann, „Symbiotische Mechanismen”, in id., *Soziologische Aufklärung*, vol. 3, Opladen, 1981, p. 228-244. Referitor la erotism sub acest aspect, cf. și Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs N.J., 1966, p. 31 și urm.

¹⁶ Inclusiv pentru comunicarea ce contrazice mesaje exprimate verbal. Să ne gândim la limbajul ochilor, despre care e vorba frecvent în descrierile iubirii.



importante medii sociale de comunicare își aleg o raportare specifică, dar în același timp extrem de plastică, de maleabilă la procese organice, în vreme ce, oriunde o asemenea alegere nu e posibilă, asocierea anumitor medii cu anumite sisteme funcționale devine și ea problematică.¹⁷

În cazul intimității întemeiate sexual, relația dintre baza simbiotică și generalizarea simbolică dobândește trăsături aparte, care pot fi descrise îndeaproape.¹⁸ În primul rând, această fundamentare sexuală explică de ce partenerii pun preț pe „a fi împreună”, pe nemijlocire și pe apropiere, de ce preferă locurile în care speră să se vadă unul pe altul. În plus, relațiile sexuale se caracterizează prin faptul că realizarea lor nu ține cont de persoane din afară sau de aprobarea lor; în schimb, asemenea relații au sens prin ele însele și câștigă în rafinament fără să aibă nevoie de reprezentare în exterior. A da și a lua, a recompensa și a refuza, a confirma și a corecta – toate acestea rămân posibile, dar sunt greu de identificat și de atribuit unor interese sau chiar unor intenții. Elementele și intențiile ce țin de schimb, de sancționare, de propensiunea de a învăța și de a-l învăța pe celălalt își îndeplinesc funcția, dar sunt aproape imposibil de disociați, de atribuit individual și de pus în discuție; se topesc într-o masă indistinctă. Acest lucru împiedică – lăsând la o parte cazurile extreme – o evaluare exactă a avantajelor și a dezavantajelor, o optimizare a propriei poziții și o orientare a relației spre raportul asimetric al unei diferențe de performanță, de rang sau de interese. Datorită acestui caracter difuz al contactului sexual, chiar și relațiile mai mult sau mai puțin neechilibrate pot fi încă trăite ca favorabile în mod egal ambelor părți și ca incomparabile. Ceea ce permite încorporarea în relație a unui vast domeniu de interese intelectuale și spirituale, fără a se ține cont de valoarea lor de schimb.¹⁹ Din acest motiv se poate presupune, într-un grad aproape imposibil de atins altfel, că propria trăire este și cea a partenerului.

Această situație se datorează nu în ultimul rând reflexivității dorinței reciproce. În interacțiunea fizică, partenerii descoperă că, prin intermediul propriei dorințe și al împlinirii acestei dorințe, ei doresc și dorința celuilalt și află astfel că el vrea să fie dorit. Prin urmare, este exclus ca „altruismul”

¹⁷ Referitor la sistemul religiei și la mediul de comunicare „credință”, vezi Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt, 1977, în special p. 134 și urm.; referitor la lipsa unui mediu de comunicare specific pentru educație, vezi Niklas Luhmann și Karl Eberhard Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Stuttgart, 1979, p. 54 și urm.

¹⁸ Tratatând „erotismul” în fragmentul „Über die Liebe”, *op. cit., loc. cit.*, Simmel reia și el această problemă, fără să ajungă însă la o soluție conceptuală clară.

¹⁹ Vezi în acest sens și „Exkurs über Treue und Dankbarkeit”, in Georg Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, ed. a II-a, München și Leipzig, 1922, p. 438 și urm. (p. 444 și urm.) [Georg Simmel, *Sociologie: Studii privind formele socializării*, trad. de I. Nastasia și M. Nastasia, Chișinău, 2000].



[*Selbstlosigkeit*] să devină baza și forma propriei acțiuni; mai curând, intensitatea propriei dorințe dă măsura a ceea ce ești capabil să dai.²⁰ Toate acestea contribuie la faptul că sexualitatea ignoră schematismul egoism/altruism, precum și ierarhizarea relațiilor umane după schema senzualitate/rațiune. O dovadă istorică a acestui fenomen este nu în ultimul rând faptul că diferențierea, permisă de codul iubirii, a relațiilor intime bazate pe sexualitate invalidează, așa cum vom arăta în mod amănunțit, aceste două distincții comune moralei și antropologiei europene tradiționale.

În plus, și comunicarea fără cuvinte, pe care am schițat-o mai sus poate să evolueze și să se îmbogățească în câmpul de referință al sexualității. Nu înseamnă că orice formă de înțelegere reciprocă prealabilă poate fi explicată astfel! Dar comunicarea nonverbală prin contact fizic oferă un important orizont non-logic de interpretare pentru mesajele verbale; ea oferă posibilitatea de a eluda și de a completa vorbirea, posibilitatea unei interpretări care concretizează opiniile și intențiile manifestate în cuvântul rostit. Cu ajutorul diferitelor forme de comunicare specifice iubirii, partenerii pot să exprime inefabilul, pot să intensifice sau să atenueze, să bagatelizeze, să retragă, să contracareze ceea ce a fost deja spus, pot să aplaneze neînțelegeri și să corecteze gafe schimbând nivelul de comunicare, pot în sfârșit, la acest metanivel aflat dedesubtul comunicării articulate, să provoace o reacție, dar și un blocaj.

Așa cum se întâmplă mereu în cazul simbolizărilor, negația nu e nici aici exclusă, ci, dimpotrivă, este pusă la contribuție. Codul puterii se sprijină, de exemplu, pe excluderea oricărei forme de violență fizică – în afară de situațiile în care dreptul trebuie impus cu forța. În ceea ce privește semantica iubirii, excluderea unor posibile relații sexuale joacă un rol considerabil – de la *amour lointain* [iubire îndepărtată], specific iubirii curtenesți din Evul Mediu, trecând prin încurcăturile și jocurile de-a v-ați ascunselea din romanele-fluviu ale secolului al XVII-lea, prin deplasarea adevăratei plăceri în zona lui „încă nu”, apoi prin păstrarea virtuții ca tactică de a forța căsătoria²¹ și mergând până la o doctrină sexuală pozitivă²², care s-a impus

²⁰ Vezi în acest sens Rupprecht Gerds, „Tabu statt Liebe”, in Helmut Kentler ș.a., *Für eine Revision der Sexualpädagogik*, ed. a III-a, München, 1969, p. 89-113 (p. 108 și urm.).

²¹ Pentru o demascare a acestei tactici, vezi Henry Fielding, *An Apology for the Life of Mrs. Shamela Andrews*, Londra, 1741, reeditare Folcroft Pa., 1969.

²² Jean Guilton, *Essai sur l'amour humain*, Paris, 1948, p. 9, vorbește, referindu-se la secolul al XIX-lea, despre o *sexologie positive* [sexologie pozitivă]. Pentru o analiză detaliată, cf. recent Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. I: *La volonté de savoir*, Paris, 1976 [Michel Foucault, *Istoria sexualității*, vol. I: *Voința de a ști*, trad. de C. Vasile, București, 2004]. Material din S.U.A. poate fi găsit în Sidney Ditzion, *Marriage, Morals and Sex in America: A History of Ideas*, ed. a II-a, New York, 1969.





treptat începând cu Iluminismul secolului al XVIII-lea, dar care depinde încă de sentimentul de a fi, de fapt, respins și doar în secret dorit. Folosirea negației în contextul realizării lingvistice a mediului poate să apară drept „ambiguitate”; ca element al structurii semantice însă, ea capătă un sens foarte precis pe fondul diferențierii și al intensificării anumitor moduri de comunicare și reușite comunicative. Inhibarea a ceea ce e, de fapt, posibil constituie o premisă pentru condiționarea semantică a accesului la realizare, iar gradele de libertate din interiorul proceselor comunicative se întemeiază tocmai pe această condiționare.²³

În plus, înainte de a intra în analize istorice, trebuie să ne aplecăm puțin și asupra *autoreferinței*. Avem de-a face și aici cu o condiție generală, care se impune în cazul tuturor mediilor de comunicare. Odată cu diferențierea structurii și a procesului, se dublează și autoreferința, astfel încât trebuie să facem distincția între două niveluri. La nivelul structurii semantice a mediului, autoreferința se manifestă ca sistematizare a temelor. Orice punct de vedere individual ce caracterizează iubirea trebuie înțeles în relație cu altele. Cum acest lucru e valabil pentru *fiecare* punct de vedere, fiecare temă se regăsește în oricare alta ca *alta alteia* [*anderes des anderen*]. Prin autoreferință, codificarea devine deci, la nivel semantic, un sistem închis. În felul acesta, ea include indicațiile mecanismului simbiotic: în cazul iubirii nu poți să nu te gândești la senzualitate, așa cum, invers, avansurile făcute în direcția relațiilor sexuale pun problema iubirii adevărate sau doar simulate.²⁴

Sistematizarea autoreferențială devine cu atât mai semnificativă cu cât e mai improbabilă reușita comunicării și cu cât e mai nesigură relația socială. Cu cât ești mai nesigur de modul în care va răspunde celălalt la așteptările tale, cu atât e mai indispensabil să-ți interpretezi în interiorul sistemului atât afirmațiile, cât și reacțiile pe care le suscită ele, adică să le citești ca indicatori pentru altceva, pentru ceva în plus, pentru ceva la care speri. Această situație poate fi demonstrată foarte clar dacă ne gândim la secolul al XVII-lea: recunoașterea faptului că femeia era liberă să intre în relații amoroase a dus la o sistematizare a codului pentru *amour passion*. În termeni teoretici, *o dublă contingență* este *diferențiată* într-o anumită zonă de interes,

²³ Acest tip de „cunoaștere funcțională” nu se constituie pentru prima oară în contextul cercetării și al teoriei sociologice. Faptul că amânarea plăcerii permite o intensificare a iubirii și că adevărata iubire stă în speranța de a iubi e o temă dezbătută încă din secolul al XVII-lea, iar cunoașterea acestei cunoașteri nu a dus la pierderea motivației. Iubirea e definită prin faptul că deviază de la ideile pe care și le fac despre ea îndrăgostiții. Conștiința trăsăturilor iluzorii ale iubirii nu-i împiedică pe aceștia din urmă să creadă că forța iubirii e precumpănitoare. Ei își iubesc și iluziile, iar invocarea sexualității pare să fie garanția secretă a faptului că acest lucru funcționează.

²⁴ Pentru mai multe detalii, cf. *infra*, p. 102 și urm. și p. 120 și urm.





de unde rezultă *sistematizarea autoreferențială* a unui cod special pentru iubire. *Incertitudinea* produsă de dubla contingență poate să devină atunci o *temă* în interiorul acestui cod – de exemplu, ca alternativă între iubirea adevărată și cea falsă. Incertitudinea rămâne astfel o condiție de validitate și de utilizare a semanticii, care, la rândul ei, îi dă o formă tolerabilă.

Dacă o semantică apartine pentru un mediu de comunicare special a fost diferențiată satisfăcător, procesele ordonate de acest mediu pot și ele să devină autoreferențiale. Vom numi *reflexivitate* autoreferința survenită la acest nivel al proceselor comunicative. Cu condiția ca acest fenomen special să fie izolat îndeajuns, putem postula că iubirea nu este motivabilă decât prin iubire, cu alte cuvinte: iubirea se raportează la iubire, caută iubire, crește în măsura în care află iubire și în care se împlinește pe sine ca iubire.

Diferențierea și accesibilitatea universală a mediului se desăvârșesc abia în reflexivitatea procesului (mai exact: în codificarea semantică a procesului ca proces reflexiv); doar în această formă poate fi rezolvată problema incluziunii și a „egalității de șanse”. Atâta vreme cât decisive în iubire erau calitățile rare ale iubitului/iubitei – bogăția și tinerețea, frumusețea și virtutea –, intensificarea se orienta spre aceste valori de raritate și își căuta în ele confirmarea. Această concepție, predominantă în secolul al XVII-lea și chiar și în secolul al XVIII-lea, ar fi trebuit, la drept vorbind, să determine insolubile probleme de distribuire; căci cine ar mai fi avut vreo șansă din moment ce caracterul neobișnuit al calităților ține loc de premisă și nu există decât un număr foarte mic de doamne și domni înzestrați într-adevăr cu frumusețe și virtute?²⁵ Evoluția forțează o neutralizare crescândă a oricăror condiții pentru iubire care nu rezidă în iubirea însăși. Această neutralizare ia forma reflexivității, iar funcția ei este de a deschide calea accesibilității universale și de a permite autodirijarea mediului fără intervenții anteprogramate din exterior.²⁶ Pe baza unei reflexivități asigurate, însușirile necesare pentru a iubi și a fi iubit se lasă coborâte în banal și subordonate unor accidente istorico-biografice.

Nu e greu să descoperim paralele în alte medii. În domeniul artei, chiar și obiecte urâte, luate din viața de zi cu zi, deloc predestinate artei, devin demne de reprezentare. Dreptul nu mai este o simplă elaborare și adaptare a ceea ce ar fi dreptul în mod natural, ci include tot ce e transformat în drept

²⁵ Vom vedea mai jos că iraționalitatea și insondabilul evaluării atenuază puțin (dar numai puțin) această problemă. Cf. îndeosebi capitolul VII, nota 2.

²⁶ Nu poate fi trecut cu vederea faptul că această universalitate își are limitele ei și că produce inegalitate de șanse; el se datorează însă – după diferențierea mediului –, în primul rând, limitelor utilizării semantice a sexualității, adică relativei autonomii a mecanismului de bază. După toate aparențele, unii se descurcă mai ușor la acest capitol, indiferent de codificarea semantică a comportamentului lor.





după reguli (proceduri) juridice. La rândul ei, puterea politică, prin faptul că supune orice putere altei puteri, poate fi sensibilizată pentru orice fel de teme, câtă vreme acestea din urmă se lasă politizate, și devine accesibilă oricăror persoane, câtă vreme aceste persoane participă la procesul electoral. Există, în societatea modernă, tendințe importante ce favorizează asemenea complexuri de universalizare și specificare prin reflexivitate, iar mediul pentru relații intime nu face excepție, chiar dacă țintește, în cazuri individuale, o particularizare extremă.

În semantica iubirii, mai mult decât în domeniul oricărui alt mediu de comunicare, codificarea este reflectată încă de timpuriu, și anume ca urmare directă a răspândirii tiparului. Parodierii timpurii a romanului însuși îi revine, de asemenea, un rol în acest context. Încă din secolul al XVII-lea, se știe că doamna a citit romane, deci cunoaște codul. Această cunoaștere îi ascute atenția. E avertizată – și tocmai de aceea în pericol. Ceva mai târziu, bărbatul sensibil cade și el victimă romanului.²⁷ De asemenea, înfloriturile retorice și gesturile care țin de arta seducției au fost citite. Seducătorul trebuie să țină seama de faptul că doamnele sunt capabile să le descifreze, ceea ce nu înseamnă că eficiența lor e ignorată. Așadar, codul nu numai că reglementează comportamentul, ci își prevede și propria recurență în domeniul comportamentului reglementat. Nici codul puterii și nici cel al banilor n-ar fi putut să suporte o asemenea transparență în acea epocă. Doar în iubire tiparul produce un asemenea efect de scindare; și tocmai aici, din fericire, îndrăgostiții se pot bizui pe anumite interese, care le oferă garanția că iubirea totuși funcționează.

În sfârșit, în ceea ce privește toate mediile de comunicare generalizate în plan simbolic, trebuie să ținem cont de faptul că abilitatea lor de a forma sisteme sociale specializate corespunzător nu e de la sine înțeleasă. În evoluția socioculturală, mediile au un efect selectiv, nu însă neapărat și unul stabilizator. În mod cât se poate de caracteristic, pentru a forma sisteme este nevoie ca mediile să se impună în fața presiunilor tipic sociale, a atitudinilor și a așteptărilor stereotipe predominante. În zorii modernității, această problemă se acutizează în măsura în care, după inventarea tiparului, mediile de comunicare sunt supuse unor exigențe mai înalte, mai improbabile. În codurile mediilor își fac apariția simboluri care comportă conotații accentuate „asociale” sau cel puțin metamorale: de exemplu, rațiunea de stat

²⁷ „*J'avais lu quelques romans, et je me crus amoureux*” [Citisem câteva romane și mă credeam îndrăgostit], povestește eroul lui Charles Duclos din *Les confessions du Comte de ...*, 1741, cit. după ed. Lausanne, 1970, p. 38. Să observăm rafinamentul formulării, care doar sugerează o situație curentă.





în domeniul puterii, profitul în domeniul reprezentat de proprietate/bani, sau pasiunea cvasimaladivă în domeniul iubirii. Aceste simboluri exprimă totodată faptul că mijloacele de a forma totuși sisteme sociale pe asemenea baze nu pot fi deduse din societate în general, din conformitatea morală și nici din ierarhia straturilor sociale; ele trebuie redefinite. În domeniile câtorva medii, redefinirea se realizează prin intermediul organizării – un tip aparte, dezvoltat anume în acest scop, de formare corporativă a sistemelor. În domeniul comunicativ al iubirii, o asemenea posibilitate lipsește.²⁸ Ce anume îi ia locul atunci?

La început, după toate aparențele, mai ales o conștiință formulată a problemei; mai târziu, în egală măsură, exigențe aplicate căsniciei. De aceea, în analizele istorice ale semanticii iubirii, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că universul de reprezentări al acestei semantici îndeplinește totodată funcția de rezistență la prescripții abuzive, de unde și extravaganța pe care o etalează frecvent. Viața în sisteme sociale mai vechi, concentrate local se caracterizează prin rețele complexe de relații, care împiedică orice formă de autoexcludere a indivizilor sau de „viață privată”, inclusiv retragerea la adăpostul relațiilor în doi. Într-un cadru inteligibil pentru toată lumea, fiecare avea datoria să-și împartă viața cu ceilalți. Intimitatea în doi este aproape imposibilă, în orice caz nu e încurajată, ci, dimpotrivă, e ținută cât mai din scurt.²⁹ De aceea, efortul de a izola condiții sistemice în favoarea intimității trebuie mai întâi să se afirme prin opoziție cu opiniile și sensibilitățile predominante³⁰; ceea ce trebuie să fi fost cu atât mai greu cu cât nu toate grupele de vârstă erau interesate în mod egal de această posibilitate.³¹ Relațiile de cuplu neancorate social par să fie rare și problematice inclusiv prin natura

²⁸ Probleme similare există și în alte domenii ale comunicării, orientate spre o comunicare mai improbabilă. Referitor la religie, vezi Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt, 1977; referitor la artă, id., „Ist Kunst codierbar?”, in id., *Soziologische Aufklärung*, vol. 3, Opladen, 1981, p. 245-266.

²⁹ În legătură cu relațiile din casă, cf., de ex., Howard Gadlin, „Private Lives and Public Order: A Critical View of the History of Intimate Relations in the United States”, in George Levinger și Harold L. Raush (coord.), *Close Relationships: Perspectives on the Meaning of Intimacy*, Amherst, 1977, p. 33-72; David H. Flaherty, *Privacy in Colonial New England*, Charlottesville Va., 1972, în special p. 70 și urm.

³⁰ Asupra acestui punct, vezi în special Guy E. Swanson, „The Routinization of Love: Structure and Process in Primary Relations”, in Samuel Z. Klausner (coord.), *The Quest for Self-Control: Classical Philosophies and Scientific Research*, New York, 1965, p. 160-209. Cf., în plus, William J. Goode, „The Theoretical Importance of Love”, *American Sociological Review*, nr. 28, 1963, p. 339-364.

³¹ Sub acest aspect nu e lipsit de importanță faptul că relațiile unchi-nepot se numără printre exemplele timpurii, marcate prin ritualizare ca problematice și totodată protejate. Cf. S. N. Eisenstadt, „Ritualized Personal Relations”, *Man*, nr. 96, 1956, p. 90-95.





II. IUBIREA CA MEDIU DE COMUNICARE GENERALIZAT ÎN PLAN SIMBOLIC 33

lor. Așa cum arată cercetările sociometrice, sunt rare situațiile în care două persoane se aleg una pe alta în virtutea proiecției reciproce, iar relațiile bazate pe o asemenea alegere sunt cel mai adesea de scurtă durată.³²

Aceste condiții ne permit să înțelegem că, inițial, codificarea intimității (pe bază sexuală) a fost întreprinsă în afara oricărei ordini stabilite și că a fost posibilă cu prețul unor „concesii” în semantică – mai ales prin recunoașterea caracterului irațional, nebunesc, instabil al acestor relații. Abia după adaptarea la un asemenea program a început efortul serios de a integra în semantică reflexivitatea socială și de a accede la o formare de sisteme stabilizată grație reflexivității – efort ale cărui succese rămân și azi controversate. Rezultatul este căsnicia bazată pe iubire, iar corectivul, pregătirea posibilităților de divorț. Cu alte cuvinte, căsnicia e lăsată să decidă singură dacă vrea să reziste sau nu.



³² Cf. Jean Maisonneuve, *Psycho-sociologie des affinités*, Paris, 1966, p. 322 și urm., în special p. 343.

