

Prvo poglavje

Vzpon *homo sentimentalisa*

Sociologi so modernost tradicionalno dojeli skozi prizmo nastopa kapitalizma, vzpona demokratičnih političnih institucij ali moralne moči ideje individualizma, niso pa se prav veliko zmenili za dejstvo, da je – poleg znanih pojmov presežne vrednosti, izkoriščanja, racionalizacije, odčaranja ali delitve dela – večina velikih socioloških razlag vsebovala, ne tako poudarjeno, še neko drugo zgodbo: opise ali razlage nastopa modernosti skozi prizmo čustev. Vzemimo nekaj očitnih, vendar na videz trivialnih primerov: Webrova protestantska etika v svojem jedru vsebuje tezo o vlogi čustev v ekonomskem delovanju, saj je prav tesnoba, ki jo izzove zagonetno božanstvo, tista, ki je v jedru divje dejavnosti kapitalističnega podjetnika.¹ Marxova odtujitev – ki je bila osrednja za razlago delavčevega odnosa do delovnega procesa in proizvoda dela – ima močne čustvene prizvoke, denimo tedaj, ko Karl Marx v *Ekonomskih in filozofskih rokopisih* razpravlja o odtujenem delu kot o izgubi realnosti oziroma, z njegovimi besedami, kot o izgubi vezi s predmetom.² Ko si je Marxovo »odtujitev« prisvojila – in jo po-

¹ Max Weber, *Protestantska etika in duh kapitalizma*, Studia humanitatis, Ljubljana 1988.

² Glej Karl Marx, *Odtujeno delo, Izbrana dela*, I. zv., Cankarjeva založba, Ljubljana 1969.

pačila – popularna kultura, je to naredila zlasti zaradi njenih čustvenih implikacij: modernost in kapitalizem sta delovala odtujevalno tako, da sta ustvarila obliko čustvene otrplosti, ki je ljudi ločevala drug od drugega, od njihove skupnosti in od njihovega lastnega globokega jaza [self]. Ali pa lahko prikličemo slavni Simmljev opis vele mesta, ki vsebuje oceno čustvenega življenja. Za Georga Simmla urbano življenje ustvari neskončen tok živčnih dražljajev in je v nasprotju z življenjem malega mesta, ki se opira na čustvene odnose. Po Simmlu je značilna moderna drža »blaziranost«, mešanica zadržanosti, hladnokrvnosti in brezbriznosti, ki je – kakor Simmel doda – vedno v nevarnosti, da se spremeni v sovraštvo.³ In nazadnje, Durkheimova sociologija se – morda presenetljivo za neokantovca – najočitneje ukvarja s čustvi. »Solidarnost«, temelj Durkheimove sociologije, dejansko ni nič drugega kakor skupek čustev, ki družbene udeležence vežejo na osrednje simbole družbe (kar je Durkheim v *Osnovnih oblikah religioznega življenja* imenoval »kipenje«).⁴ (V sklepu *Simbolnih klasifikacij*⁵ Durkheim in Mauss ugotavljata, da imajo simbolne klasifikacije – kognitivne entitete *par excellence* – čustveno jedro.) Durkheimovo stališče o modernosti se je še veliko bolj neposredno ukvarjalo s čustvi, ko je poskušal razumeti, kaj moderno družbo – čeprav je njeni socialni diferenciaciji primanjkovala čustvena intenzivnost – še vedno »drži skupaj«.⁶

Moja poanta je dovolj jasna, tako da je ni treba posebej razdelati: čeprav se same tega ne zavedajo, vsebujejo kanonske sociološke razlage modernosti številne reference na čustva, če že ne njihove popolnoma razvite teorije: tesnoba, ljubezen, tekmovalnost, brezbriznost in krivda so vse prisotne v večini zgodovinskih in socioloških razlag prelomov, ki so vodili v moderno dobo, če le zmoremo popraskati po njeni površini.⁷

3 Georg Simmel, »The Metropolis and Mental Life«, v: K. Wolff (ur.), *The Sociology of Georg Simmel*, Free Press, New York 1950.

4 Émile Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, New York 1969.

5 Émile Durkheim in Marcel Mauss, *Primitive Classification*, Cohen & West, London 1963.

6 Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Free Press, New York 1964.

7 Čustva vsekakor ne igrajo iste vloge v različnih socioloških okvirih, toda moja poanta je, da neko vlogo le igrajo.

Osnovna teza te knjige je, da se z obuditvijo ne tako skritih razsežnosti modernosti resno spremeni standardna analiza tega, kaj tvori moderno osebnost in njeno identiteto, tako kakor analiza razdelitve zasebnostno-javno in njene vezi z razliko med spoloma.

Toda vprašate lahko, zakaj naj bi se tega sploh lotili. Mar s tem, ko se osredotočimo na tako zelo subjektivno, nevidno in osebno izkustvo, kakršno je »čustvo«, ne zamajemo naloge sociologije, ki se navsezadnje ukvarja predvsem z objektivnimi zakonitostmi, z delovanjem po vzorcu in z zelo obsežnimi institucijami? Z drugimi besedami, zakaj naj bi se razburjali in spopadali s kategorijo, brez katere je sociologiji do zdaj šlo čisto dobro? Menim, da za to obstaja kar nekaj razlogov.^{8,9}

Čustvo samo po sebi ni delovanje, ampak je notranja energija, ki nas požene v dejanje, je to, kar da dejanju posebno »razpoloženje« ali »obarvanost«. Čustvo lahko na ta način opredelimo kot »energijsko« stran delovanja, pri čemer velja, da se ta energija razteza na spoznanje, afekt, vrednotenje, motivacijo in telo hkrati.^{10,11} Čustva niso pred družbena ali predkulturna, ravno nasprotno, so kulturni pomeni in družbeni odnosi, ki so neločljivo zgoščeni skupaj, prav ta zgoščenost pa jim podeli zmožnost, da dajejo delovanju energijo. Tisto, zaradi česar čustvo nosi to »energijsko«, pa je dejstvo, da vedno zadeva jaz in odnos jaza do kulturno zaznamovanih drugih. Ko mi nekdo pove, da »ponovno zamujam«, bo to, ali bom občutila sram, jezo ali krivdo, skoraj izključno odvisno od mojega odnosa do te osebe. Pripomba mojega šefa, da zamujam, me bo verjetno osramotila, kolegova me bo verjetno razjezila, toda če je to moj otrok, ki me čaka v šoli, se bom verjetno počutila krivo. Čustvo

8 Doyle E. McCarthy, »The Social Construction of Emotions. New Directions from Culture Theory«, *Social Perspectives on Emotions*, 2, 1994, str. 267–279.

9 Doyle E. McCarthy, »The Emotions. Senses of the Modern Self«, *Osterreichische Zeitschrift für Soziologie*, 27, 2002, str. 30–49.

10 Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

11 M. Rosaldo, »Toward an Anthropology of Self and Feeling«, v: R. Schweder in R. LeVine (ur.), *Culture Theory: Essays in Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, str. 136–157.

je brez dvoma psihološka entiteta, toda nič manj ni – in morda je še bolj – kulturna in družbena entiteta: skozi čustvo vzpostavimo kulturne opredelitve osebnosti, kakor so izražene v konkretnih in neposrednih, toda vedno kulturno in družbeno opredeljenih odnosih. Rekla bi torej, da so čustva kulturni pomeni in družbeni odnosi, ki so zelo zgoščeni, ter da je ta trdna zgoščenost tista, ki jim podeli energičen in zato predrefleksiven, pogosto polzavesten značaj. Čustva so globoko ponotranjeni in nerefleksivni vidiki delovanja, vendar ne zato, ker ne bi vsebovala dovolj kulture in družbe, ampak zato, ker ju imajo preveč.

Zaradi tega razloga hermenevtična sociologija, ki hoče razumeti družbeno delovanje od »znotraj«, tega ne more ustrezno narediti, če ne upošteva čustvene obarvanosti delovanja in tega, kar ga dejansko poganja.

Čustva imajo za sociologijo še en bistven pomen: mnoge družbene ureditve so tudi čustvene ureditve. Trivialno je reči, da je najbolj temeljna delitev in razlika, ki ureja večino družb po svetu – tista med moškimi in ženskami – osnovana na čustvenih kulturah.¹² Da bi nekdo bil moški, kakor se spodobi, mora pokazati pogum, hladnokrvno racionalnost in disciplinirano napadalnost. Na drugi strani pa ženskost zahteva prijaznost, sočutje in vedrost. Družbena hierarhija, ustvarjena z delitvami spola, vsebuje implicitne čustvene delitve, brez katerih moški in ženske ne bi reproducirali svojih vlog in identitet. Te delitve nato proizvedejo čustvene hierarhije, po katerih se za hladnokrvno racionalnost sodi, da je zanesljivejša, objektivnejša in bolj profesionalna od, recimo, sočutja. Ideal objektivnosti, na primer, ki obvladuje naše pojmovanje novic ali (slepe) pravičnosti, predpostavlja takšno moško prakso in vzorec čustvenega samoobvladovanja. Čustva so tako urejena hierarhično, ta tip čustvene hierarhije pa nato implicitno ureja moralne in družbene ureditve.

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

Moja teza je, da se je kapitalizem oblikoval vzporedno z oblikovanjem močno specializirane čustvene kulture in da lahko, ko se osredotočimo na to razsežnost kapitalizma – tako rekoč na njegova čustva – razkrijemo neko drugo raven v družbeni ureditvi kapitalizma. V tem prvem predavanju bom pokazala, da ko enkrat obravnavamo čustva kot glavne akterje v zgodbi kapitalizma in modernosti, začne bledeti običajna delitev na brezčustveno javno sfero in zasebno sfero, ki je prežeta s čustvi: očitno postane, da so skozi vse dvajseto stoletje moški in ženske srednjega razreda posvečali veliko pozornosti svojemu čustvenemu življenju, tako na delovnem mestu kakor v družini, in da so z uporabo podobnih tehnik postavili v ospredje jaz in njegov odnos z drugimi. Takšna nova kultura čustvenosti ne pomeni – kakor se bojijo tocquevillejanski kritiki – da smo se umaknili v lupino zasebnega življenja;¹³ ravno nasprotno, zasebni jaz ni bil nikoli tako javno uprizarjan in vprežen v diskurze in vrednote ekonomske in politične sfere. Drugo predavanje obširneje raziše načine, kako je moderna identiteta vse bolj postala predmet javnega uprizarjanja na celi vrsti družbenih prizorišč na podlagi neke pripovedi, ki združuje prizadevanje po samouresničitvi s tožbo o čustvenem trpljenju. Prevlada in vztrajnost te pripovedi, ki jo lahko okrajšano imenujemo *pripoved o priznanju*, je povezana z materialnimi in idealnimi interesi družbenih skupin, ki delujejo znotraj trga, v civilni družbi in znotraj institucionalnih meja države. V tretjem predavanju pa pokažem, kako je postopek oblikovanja jaza v čustveno in javno stvar odkril svoj najmočnejši izraz v tehnologiji interneta, tehnologiji, ki predpostavlja ter uprizarja javni čustveni jaz in dejansko celo povzroči, da javni čustveni jaz predhodi zasebnim interakcijam in jih utemeljuje.

Čeprav se vsako predavanje lahko bere ločeno, sta med njimi organska povezava in kumulativno napredovanje h glavnemu cilju teh treh

13 Stephanie Coontz, *The Social Origins of Private Life. A History of American Families, 1600–1900*, Verso Books, New York 1988. Za klasične primer takšnih stališč glej Robert Bellah, R. Madsen, W. Sullivan, A. Swindler in S. Tipson, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985; ali Christopher Lasch, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, W. W. Norton, New York 1984.

predavanj, k prikazu tega, kar imenujem *čustveni kapitalizem*. Čustveni kapitalizem je kultura, v kateri čustveni in ekonomski diskurzi ter prakse drug drugega vzajemno oblikujejo in na ta način ustvarijo – kar jaz vidim kot – obsežno, temeljito gibanje, v katerem afekt postane bistven vidik ekonomskega obnašanja in v katerem čustveno življenje – zlasti čustveno življenje srednjih razredov – sledi logiki ekonomskih odnosov in menjave. Motiva »racionalizacije« in »poblagovljenja« (čustev) sta temi, ki se nenehno pojavljata skozi vsa tri predavanja. Kljub temu pa moja analiza ni niti marksovska niti webrovska, saj ne predpostavljam, da bi bilo ekonomijo in čustva mogoče (ali treba) ločiti drugo od drugega.¹⁴ Kakor bom pokazala, namreč kulturni repertoarji tvorijo in oblikujejo medosebne in čustvene odnose, medtem ko so medosebni odnosi v epicentru ekonomskih odnosov. Točneje, tržni repertoarji so čedalje bolj prepredeni z jezikom psihologije in v tej povezavi nudijo nove tehnike in pomene ter tako ustvarjajo nove oblike družabnosti. V naslednjem razdelku bom preiskala, kako se je ta nova oblika družabnosti pojavila in kakšni so njeni osrednji čustveni (imaginarni) pomeni.

Freud in predavanja na Clarku

Če bi morala pozabiti svojo prakso kulturne sociologinje, kakor tudi svoje globoko nezaupanje do določanja datumov važnejšim kulturnim premikom, in če bi vendarle morala izbrati datum, ki je zaznamoval transformacijo ameriške čustvene kulture, bi izbrala 1909, leto, ko je Sigmund Freud prišel v Ameriko predavat na Univerzo Clark. V petih obsežnih predavanjih je Freud pred raznorodnim občinstvom predstavil glavne ideje psihoanalize oziroma vsaj tiste ideje, ki bodo doživele glasen odmev v ameriški popularni kulturi, kot so, na primer, govorni spodrseljaji, pomen nezavednega v določitvi naše usode, osrednja vloga sanj v psihičnem življenju, seksualni značaj večine naših želja, družina kot vir naše psihe in odločilni vzrok njenih patologij. Precej

14 Viviana Zelizer, *The Social Meaning of Money*, Basic Books, New York 1994.

nenavadno je, da so nam mnoge sociološke in zgodovinske analize ponudile podrobne in pretanjene razlage psihoanalize glede njenih intelektualnih izvirov,¹⁵ njenega vpliva na kulturna pojmovanja jaza ali njenega odnosa do znanstvenih idej, a so spregledale preprosto in kričeče dejstvo, da je bilo na splošno glavno poslanstvo psihoanalize ter cele vrste odpadniških teorij psihe, ki so ji sledile, preoblikovati čustveno življenje (čeprav se je seveda zdelo, da se zanimajo le za njegovo analizo). Natančneje, številne in zelo raznolike veje klinične psihologije – freudovska, ego psihologija, humanistična, objektivno relacijska – so izrazile to, kar bi se po mojem mnenju lahko imenovalo novi čustveni slog – terapevtski čustveni slog – ki je prevladoval na ameriški kulturni pokrajini skozi vse dvajseto stoletje.

Kaj je »čustveni slog«? V svoji znani knjigi *Filozofija v novem ključu* je Susanne Langer pokazala, da je vsaka doba v zgodovini filozofije »imela svoj lastni pristop« in da je prav »način obravnavanja problemov« – kar Langerjeva imenuje njihova »tehnika« – in ne to, na kar se nanašajo, tisto, »po čemer pripadajo neki dobi«.¹⁶ Izraz »terapevtski čustveni slog« uporabljam za načine, kako se je kultura dvajsetega stoletja čedalje bolj »posvečala« čustvenemu življenju – njegovi etiologiji in morfologiji – ter izumljala posebne »tehnike« – lingvistične, znanstvene, interakcijske – da bi ta čustva razumela in z njimi upravljala.¹⁷ Moderni čustveni slog se je večinoma (čeprav ne izključno) oblikoval v jeziku terapije, ki se je pojavil v sorazmerno kratkem obdobju med dvema svetovnima vojnoma. Če je – kakor se je izrazil Jürgen Habermas – »konec devetnajstega stoletja videl nastanek discipline [psihoanalize] prvenstveno

15 Leon Chertok in Raymond de Saussure, *The Therapeutic Revolution. From Mesmer to Freud*, Brunner/Mazel Publishers, New York 1979; Henry F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York 1970.

16 Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1976, str. 3.

17 Ta razprava temelji na tekstu Martina Albrowa »The Application of the Weberian Concept of Rationalization to Contemporary Conditions«, v: Scott Lash in Sam Whimster (ur.), *Max Weber. Rationality and Modernity*, Allen and Unwin, London 1987, str. 164–182.

kot delo enega samega človeka [Freuda],¹⁸ bi sama dodala, da je ta disciplina hitro postala več kot disciplina, torej več kot specializirano polje vednosti. Bila je nov niz kulturnih praks, in ker je imela edinstven položaj, saj je spadala tako na področje znanstvene produkcije kakor na podvojeni področji elitne in popularne kulture, je lahko preoblikovala pojmovanja jaza, čustvenega življenja in celo družbenih odnosov. Če se spomnimo na izraz Roberta Bellaha o protestantski reformaciji, bi lahko rekli, da je terapevtski diskurz »reformuliral najglobljo raven simbolov identitete,«¹⁹ in prav prek takšnih simbolov identitete se je zgodila reformulacija novega čustvenega sloga.

Čustveni slog se vzpostavi, ko se formulira nov medosebni imaginarij, se pravi nov način mišljenja o odnosu jaza do drugih in predstavljanja njegovih potencialnosti. Medosebni odnosi – kakršen je, na primer, narod – so pač predmet razmišljanj, prizadevanj, razpravljanj, izdaj, bojev in pogajanja glede na imaginarne scenarije, ki družbeno bližino ali oddaljenost napolnijo s pomenom.²⁰ Tako bi trdila, da je Freudov največji vpliv na kulturo v tem, da je *odnos jaza* in njegov odnos do drugih reformuliral z novim načinom predstavljanja položaja jaza v odnosu do njegove preteklosti. Takšen medosebni imaginarij se je formuliral v številnih ključnih idejah in kulturnih motivih, ki so nato zaznamovali ameriško popularno kulturo.

Prvič, v psihoanalitičnem imaginariju je izvorno mesto jaza nuklearna družina – je kraj, znotraj katerega in iz katerega se lahko začne zgodba in zgodovina jaza. Medtem ko je bila družina prej način »objektivnega« umeščanja posameznika v dolgo kronološko verigo in v družbeni red,

18 Jürgen Habermas, »Self-Reflection as Science: Freud's Psychoanalytic Critique of Meaning«, v: S. Seidman, *Jürgen Habermas on Society and Politics. A Reader*, Beacon Press, Boston 1989, str. 55. Habermasova trditev ni splošno sprejeta. Henri Ellenberger na primer trdi, da je bil Freud samo en člen v dolgi verigi psihoterapevtskih obravnav; glej H. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*.

19 Robert Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a PostTraditional World*, Harper & Row, New York 1968, str. 67.

20 Benedict Anderson, *Zamišljene skupnosti. O izvoru in širjenju nacionalizma*, Studia humanitatis, Ljubljana 2007.

je zdaj postala biografski dogodek, ki se simbolno prenaša skozi vse življenje in ki edinstveno izraža posameznikovo individualnost. Prav ko so se tradicionalni temelji družine začeli sesuvati, se je družina ironično vrnila ter z vso silo začela preganjati jaz, toda to pot kot »zgodba« in kot način, da jaz »postane del zgodbe«. Družina je igrala vlogo, ki je bila toliko bolj odločilna za utemeljitev novih pripovedi o sebstvu [*selfhood*], saj je postala tako izvor jaza kakor tisto, od česar je bilo treba jaz osvoboditi.

Drugič, novi psihoanalitični imaginarij je jaz trdno vpel znotraj področja vsakdanjega življenja, področja, ki ga je Stanley Cavell imenoval za »brezdogodkovno«. ²¹ Na primer, *Psihopatologija vsakdanjega življenja*, ²² ki je bila objavljena leta 1901 in katere ideje so prežemale predavanja na Clarku, je hotela vzpostaviti novo znanost na osnovi najbanalnejših in najmanj spektakularnih dogodkov, namreč parapraks, govornih spodrslijajev, ki so – kakor pravi Freud – odlagališče ključnih momentov našega jaza in njegovih najglobljih želja. Freudova teorija jaza je bila bistveni del buržoazne kulturne revolucije, ki se je oddaljila od kontemplativnih ali herojskih opredelitev identitete ter jo postavila na področje vsakdanjega življenja, predvsem na delovno mesto in v družino. ²³ Toda freudovski imaginarij je šel še en korak naprej: navadnemu jazu je podelil novo privlačnost, kot nekaj, kar je treba odkriti in oblikovati. Navadni, mundani jaz je postal skrivnosten, težko dosegljiv. Oziroma, kakor v svojem biografskem in filozofskem portretu Freuda trdi Peter Gay: »Kar v seksualnem obnašanju po navadi vsi imenujejo 'normalno', je v resnici končno mesto dolgega, pogosto prekinjenega romanja, cilj, ki ga veliko ljudi morda nikoli ne bo doseglo. Seksualni gon je v svoji zreli – normalni – obliki dosežek.« ²⁴ Razlog, da je mundani jaz postal zapeljivi predmet imaginacije, je v dejstvu, da je zdaj združeval

21 Stanley Cavell, »The Ordinary as the Uneventful«, v: Stephen Mulhall (ur.), *The Cavell Reader*, Blackwell Publishers, Oxford 1996, str. 253–259.

22 Sigmund Freud, *Psihopatologija vsakdanjega življenja*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2009.

23 Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1989.

24 Peter Gay, *Freud. A Life for Our Time*, J. M. Dent, London 1988, str. 148.