

**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Tadej Lapanja

**Dekonstrukcija dihotomije čustva-razum v postmoderni**

Diplomsko delo

**Ljubljana, 2014**

**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Tadej Lapanja

Mentorica: doc. dr. Zdenka Šadl

**Dekonstrukcija dihotomije čustva-razum v postmoderni**

Diplomsko delo

**Ljubljana, 2014**

*Hvaležen sem profesorici Zdenki Šadl za potrpežljivost in pomoč, Mirjam za lektoriranje, Nini za računalnik in vsem drugim, ker so blizu.*

## **Dekonstrukcija dihotomije čustva-razum v postmoderni**

V diplomskem delu preverjam hipotezo o dekonstrukciji dihotomije med čustvi in razumom v postmoderni. Prevladujoči tok zahodne družbene misli in družbena realnost sta namreč zaznamovana s konvencionalnim razumevanjem odnosa med čustvi in razumom, v skladu s katerim gre za dva nasprotujoča si vidika človeške eksistence. Dihotomija se je še okrepila z naraščajočo racionalizacijo kapitalističnih družb v moderni, kar se je odražalo tudi v sociologiji, ki je čustva odrinila na rob svojega zanimanja. V minulih nekaj desetletjih smo priče vnovičnemu zanimanju za emocije tako v laični kot v strokovni sferi. Čustva se v procesu poblagovljenja in reifikacije v poznem kapitalizmu prezentirajo kot fenomen, ki ga je mogoče racionalno obvladovati po ekonomski logiki tržnih razmerij. Hkrati smo v nevroznosti priče dognanjem, ki dokazujejo podporno vlogo čustev in občutkov v mišljenju, predvsem pri oblikovanju odločitev. Vseeno pa se spremembe v dojemanju odnosa med čustvi in razumom v različnih družbenih podsistemih kažejo bolj kot transformacija odnosa in ne kot dekonstrukcija dihotomije. Opazna je racionalizacija družbenih reprezentacij čustev oziroma čustvovanja.

**Ključne besede:** čustva, racionalnost, postmoderna, postemocionalizem.

## **Deconstruction of the Reason-Emotion dichotomy in postmodernity**

In the frame of this thesis I verify the hypothesis on deconstruction of the Reason-Emotion dichotomy in postmodernity. The predominant Western social thought, and social reality are marked by a conventional understanding of the relation between emotion and reason, according to which they are two conflicting aspects of human existence. With the increased rationalization of the modernity capitalist societies, the aforementioned dichotomy only grows stronger, and has also reflected in sociology, pushing emotion to the very brim of its interests. We have been witnessing a renewed interest in emotions for the last few decades, in secular as well as professional spheres. In advanced capitalism the emotions, through processes of commodification and reification, are being represented as phenomena, that can be rationally controlled by the economic logic of market relations. Concurrently we are witnessing findings in neuroscience, which demonstrate the supporting role of emotions and feelings in thinking processes, most especially in decision making. However, the changes in perception of the relation among emotions and reason in varying social subsystems express themselves mostly as a transformation of the attitude, and not as a deconstruction of the dichotomy. The rationalization of the social representations of emotions or emotion processes is evident.

**Keywords:** emotions, rationality, postmodernity, postemotionality.

## KAZALO

<b>1 UVOD.....</b>	<b>6</b>
<b>2 ODNOS MED ČUSTVI IN RAZUMOM .....</b>	<b>8</b>
2.1 ČUSTVA.....	8
2.1.1 Fiziologija čustvovanja.....	8
2.1.2 Osnovna in kompleksna čustva .....	10
2.1.3 Geneza čustev .....	11
2.2 RACIONALNOST .....	12
2.3 ANALITIČNI PRISTOPI K ODNOSU MED ČUSTVI IN RAZUMOM .....	13
2.3.1 Konvencionalni pristop.....	13
2.3.2 Kritični pristop.....	14
2.3.3 Radikalni pristop.....	15
2.3.3.1 Primerjava Jamesovega in Webrovega razumevanja racionalnosti ....	16
<b>3 KONSTRUKCIJA DIHOTOMIJE .....</b>	<b>19</b>
3.1 HUMANISTIČNI TEMELJI DIHOTOMIJE MED ČUSTVI IN RAZUMOM..	19
3.2 Poudarek na kognitivizmu od 30. do 70. let 20. stoletja .....	25
3.3 Vznik novega zanimanja za čustva .....	27
<b>4 DEKONSTRUKCIJA DIHOTOMIJE MED ČUSTVI IN RAZUMOM.....</b>	<b>28</b>
4.1 POSTMODERNA .....	28
4.2 POSTEMOCIONALIZEM.....	30
4.3 OBLIKOVANJE ODLOČITEV .....	31
4.4 TRANSFORMACIJE DIHOTOMIJE MED ČUSTVI IN RAZUMOM .....	36
4.4.1 Intimna sfera – primer romantične ljubezni.....	37
4.4.2 Politična sfera .....	40
4.4.3 Ekonomska sfera.....	41
4.5 MOŽNOSTI ZA NADALJNJO DEKONSTRUKCIJO DIHOTOMIJE.....	42
<b>5 SKLEP .....</b>	<b>46</b>
<b>6 LITERATURA .....</b>	<b>49</b>

## 1 UVOD

»Koliko racionalnosti bomo morali še posvojiti, da bo človeštvo odrešeno iracionalnosti?« (Meštrović 1997, 46).

»Toliko smo že umovali!« (Durkheim v Meštrović 1997, 24).

Ta tekst noče izzveneti v ceneno sentimentalnost o negativnih posledicah racionalističnega projekta zahodnih družb. Je pa začel nastajati kot refleksija Meštrovićevega retoričnega vprašanja in Durkheimovega odgovora nanj, ki sta v meni vzbudila zanimanje za odnos med čustvi<sup>1</sup> in razumom v družbeni sedanosti. Z analizo teoretskih virov ter ob vsakdanjih opažanjih družbenih procesov in pojavov se mi je vse bolj potrjevala sicer že neštetokrat izrečena ugotovitev o dihotomiji med čustvi in razumom kot eni tistih binarnih opozicij, ki je temeljno zaznamovala zahodno modernost. Iz te dihotomije namreč izvira fetišizem racionalnosti, hkrati pa ta dihotomijo tudi določa oziroma oblikuje. Iz dihotomije izhajajo ideološke implikacije in napačna prepričanja, pa tudi družbene strukture in prakse. Na njeni podlagi se oblikujejo vrednote in ideali (Solomon 1993, xix).

Sama sociološka teorija oziroma sociologija nasploh bi nas sicer težko napeljala na takšno misel. Čustvo je bilo nekakšen *deseti brat* znanstvene discipline, ki je pomanjkljiv raziskovalni interes za ta fenomen upravičevala s podmeno, da kot kategorija ne spada v polje sociologije oziroma da ne more doprinesti neke dodane vrednosti k analizi družbenih fenomenov (Barbalet 1998, 1). Če pa so čustva znotraj sociološke analize vendarle našla prostor, jim je bil ta običajno odmerjen kot deviantnim pojavom, ki spodbujajo družbeni red. Toliko več pozornosti je bil zato deležen koncept racionalnosti kot drugi del opozicije, saj se vse od očeta discipline in erudita Maxa Webra naprej perpetuirala misel o racionalnosti kot logiki razvoja kapitalistične družbe. Če nadaljujemo prejšnjo misel o deviantnosti in redu, potem lahko izpeljemo logični sklep, da čustva rušijo kapitalistični družbeni red in – prek povezave z družbenim spolom – tudi moderni spolni red.

Diplomsko delo ne zasleduje niti »očitane« niti »želene« subverzivnosti čustev, ampak v svoji osnovi izkazuje antisubverzivno, funkcionalistično perspektivo. Zanima me namreč – ob upoštevanju v zadnjih nekaj desetletjih prisotnega zanimanja sociologije za

---

<sup>1</sup>V diplomskem delu uporabljam termina čustva in emocije kot sinonima.

čustva (Illouz 1997; Meštrović 1997; Barbalet 1998; Williams 2001) in dognanjih na drugih področjih znanosti (nevroznanost) –, kako lahko čustva pripomorejo k racionalnemu delovanju. To poskušam pokazati vsaj v določeni meri z interdisciplinarnim pristopom, saj sem v analizi teoretskih virov posegel tudi na področja zunaj sociologije, kot so psihologija, filozofija in (poljudna) nevropsihologija.

Strukturno je tekst razdeljen (poleg uvoda in sklepa) na tri dele. V prvem opredelim obe glavni kategoriji in njune mogoče odnose, v drugem delu pokažem na konstrukcijo dihotomije čustva-razum skozi humanistično tradicijo zahoda, v tretjem delu pa ob orisu glavnih kulturno-družbenih karakteristik sodobnosti oziroma postmoderne skušam pokazati in dokazati dekonstrukcijo dihotomije čustva-razum v postmoderni. Skozi diplomsko delo tako preverjam dve hipotezi:

1. *prevladujoči tok zahodnega družbenega mišljenja in družbena realnost sta zaznamovana z dihotomijo med čustvi in razumom,*
2. *v postmoderni smo priče dekonstrukciji dihotomije med čustvi in razumom*

## 2 ODNOS MED ČUSTVI IN RAZUMOM

### 2.1 ČUSTVA

Slovar SSKJ čustvo opiše kot »duševni proces ali stanje, ki je posledica odnosa med človekom in okoljem« (Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU 2008). Našteva take primere rabe: »obvladovati svoja čustva; gojiti materinska, prijateljska, sovražna čustva; obhajala so ga mešana čustva; pesem ga je navdala s plemenitim čustvom; verska čustva« (Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU 2008). Iz samostalnika čustvo sta izpeljana glagol čustvovati, ki ga SSKJ opiše kot »doživljati čustva, čustveno vznemirjenost« (Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU 2008).

S teorijo čustev se sicer prvenstveno ukvarja psihologija. Iz teoretskih opredelitev izvora in poteka procesa čustvovanja znotraj različnih znanstvenih disciplin lahko povzamemo, da čustva nastajajo in se izražajo z interakcijo telesnih senzacij, kognitivnih procesov ter mimike in vedenja. Ti sestavljeni, pogosto zapleteni procesi so za posameznika različno intenziven in izražen proces za vzpostavljanje, ohranjanje in morda končanje stika z okoljem (Smrtnik Vitulić 2007, 9).

#### 2.1.1 Fiziologija čustvovanja

Tako v genezi čustev kot v njihovem izražanju sodelujeta centralni in avtonomni živčni sistem. Centralni živčni sistem sestavljajo veliki, srednji in mali možgani ter hrbtenjača; avtonomni živčni sistem, ki ga delimo na simpatično in parasimpatično živčevje, pa je sestavljen iz živčevja zunaj centralnega živčnega sistema. Oba sistema sta namenjena vzdrževanju homeostaze v organizmu. Vlakna simpatičnega sistema, ki izvirajo iz osrednjega dela hrbtenjače, imajo namreč nalogo organizem pripraviti na nevarnost in spodbuditi njegovo energijo, npr. s pospešeno frekvenco srčnega utripa, globoko amplitudo dihanja, razširjenimi zenicami in izločanjem pota. Nasprotno pa parasimpatični živčni sistem, ki izhaja iz gornjega in spodnjega dela hrbtenjače, umirja delovanje organizma in skrbi za sproščenost. Tako sta oba sistema komplementarna. (Smrtnik Vitulić 2007, 14)

Centralni živčni sistem pa sestavljajo hrbtenjača in možgani, ki jih delimo na velike, srednje in male možgane. Skupaj delujejo pri razumevanju, zaznavanju dražljajev, oblikovanju pravil in osmišljanju izkušenj (Smrtnik Vitulić 2007, 15). Posamezni predeli človeških možganov skrbijo za določene funkcije in področja zaznav,



čustvovanja, mišljenja in vedenja. Pri čustvih sodelujeta hipotalamus in limbični sistem. Hipotalamus je najstarejši in najosnovnejši del možganov, ki ga sestavlja majhna skupina nevronov. Vsa področja, ki so povezana s hipotalamusom, so odgovorna za doživljanje in izražanje čustev (Woolfolk v Smrtnik Vitulić 2007, 15).

Limbični sistem je zapleten krogotok nevronov tik nad talamusom in vključuje tudi njegove dele. Nadzoruje delovanje avtonomnega živčnega sistema (delovanje srca in znojenje) in prek hipofize tudi hormonsko sestavo telesa. Raziskovalci poročajo, da ljudje s poškodbami tega sistema zaradi tumorjev niso več doživljali čustev in se niso spominjali dogodkov, ki so jih čustva močno določala<sup>2</sup> (Papež v Smrtnik Vitulić 2007, 15).

LeDoux (1989) je ugotovil, da del limbičnega sistema sestavlja amigdala – dva kot mandelj velika skupka med seboj povezanih svežnja celic naj bi bila center čustvenega delovanja v možganih. Skupaj z neokorteksom ali novo možgansko skorjo naj bi amigdala zaznavala in predelovala čustvene informacije ter se ustrezno odzivala (Smrtnik Vitulić 2007, 15).

Največji del možganov pa sestavlja približno tri milimetre debela zgubana zunanja plast velikih možganov, imenovana korteks. Različna področja korteksa verjetno sodelujejo tako pri nastajanju čustev kot pri njihovem zaustavljanju. Za posamezna čustva ni posebnih središč v možganih, ampak pri njih sodeluje skupina možganskih struktur. Po Pankseppu pa obstaja genetska pogojenost zaznavanja čustev, njihovega doživljanja in homeostaze v možganih (Smrtnik Vitulić 2007, 16–17).

Možgani se delijo na dve hemisferi (leva nadzoruje desno polovico telesa in nasprotno), vsaka od njiju ima svojo vlogo v čustvovanju. Tako leva polovica možganov izvaja analitično, besedno in simbolno mišljenje ter nadzoruje izražanje čustev (Tucker v Smrtnik Vitulić 2007, 17).

Desna polovica možganov pa prepoznava čustva; ljudje s poškodovano desno možgansko hemisfero namreč ne prepoznavajo čustev soljudi. Raziskave potrjujejo, da so prijetna čustva močneje povezana z levo stranjo možganov, neprijetna pa z desno polovico možganov. Tako so osebe po poškodbi desnega čelnega režnja postale depresivne, osebe s poškodbo levega čelnega režnja pa so imele simptome manije

---

<sup>2</sup>Podrobneje v nadaljevanju

(Jenkins in Oatley v Smrtnik Vitulić 2007, 18).

Telesne odzive na impulze iz centralnega in avtonomnega živčnega sistema pri čustvovanju sprožajo tri skupine nevrokemičnih snovi. Prva skupina so nevrottransmitterji, sprožajo se v sinapsah živčnih celic. Prenašajo se po sinapsah med živčnimi celicami in te vzbujajo. Druga skupina nevrokemičnih snovi so hormoni, ki po vsem telesu delujejo na vse organe, ki so nanje občutljivi. Delujejo dalj časa kot nevrottransmitterji. Večino hormonov nadzoruje žleza hipofiza. Tretja skupina so nevromodulatorji, ki uravnavajo zaznavanje bolečine in doživljanje čustev. Raziskave nakazujejo, da različne čustvene procese uravnavajo različni kemijski prenašalci, zato se čustveni procesi ne razlikujejo samo glede na strukturo in organiziranost organizma, ampak so tudi kemijsko pogojeni (Oatley in Jenkins v Smrtnik Vitulić 2007, 19).

### **2.1.2 Osnovna in kompleksna čustva**

Osnovna<sup>3</sup> čustva so univerzalna in prirojena, otrok se že rodi z njimi ter jih kmalu začne izražati in prepoznavati pri drugih. Takšna biološka razlaga je sicer v nasprotju s kulturno teorijo čustev, vendar jo lahko utemeljimo na univerzalnih obraznih izrazih in telesnih gestah, s katerimi se doživljajo, izražajo in prepoznavajo pri drugih znotraj različnih kultur (Evans 2001, 4). Ne obstaja popoln konsenz o njih in njihovem številu, vendar večina raziskovalcev med osnovna čustva uvršča veselje, žalost, strah, jezo, gnus in presenečenje (Evans 2001, 7), nekateri pa mednje prištevajo samo veselje, žalost, strah in jezo. Kljub nekaterim kulturnim razlikam vsa človeška bitja kjer koli po svetu skozi vso svojo zgodovino izražajo enak bazični nabor čustev (Evans 2001, 11), ki pa so lahko v posamičnem času in okolju različno rangirana, zaželeni in dovoljena (npr. ženska v tradicionalni patriarhalni družbi ne sme izražati jeze, čeprav jo občuti ali pa je vzgojena celo k njenemu zanikanju oziroma transformaciji v žalost; moški podobno ne sme kazati žalosti – ta imperativ iz polpreteklosti se mehča). Zato ljudje iz različnih kultur oblikujejo različne (dovoljene ali zaželene) oblike izražanja čustev.

Kompleksna čustva so tako kot osnovna čustva univerzalna. V primerjavi z osnovnimi čustvi dlje nastajajo in prav tako dlje izzvenevajo, pri njihovem oblikovanju pa sodelujejo osnovna čustva. Taka kompleksna čustva so ljubezen, krivda, sram, ponos, ljubosumje, zavist, zadrega (Evans 2001, 29). Ker pri njihovem nastajanju drugače kot pri osnovnih čustvih sodelujejo kognitivni procesi v možganski skorji, jih lahko

---

<sup>3</sup> Ali temeljna po nekaterih drugih avtorjih, npr. Smrtnik Vitulić, op. avt.

imenujemo tudi višja kognitivna čustva. Čeprav se (lahko) izražajo v vseh kulturah, so zaradi svojega nastajanja močnejše kulturno pogojena (Griffiths v Evans 2001, 28).

### 2.1.3 Geneza čustev

Psihološke teorije čustev njihov izvor izražanje različno definirajo, te definicije pa se razvrščajo v večje skupine, kot so fiziološke in nevrološke, funkcionalne, kognitivne in socialne teorije čustev. Fiziološke in nevrološke teorije opazujejo predvsem značilne fiziološke spremembe organizma in telesne senzacije pri posameznih čustvih. V zadnjem času se veliko posvečajo raziskovanju delovanja možganov pri čustvovanju, predvsem v okviru interdisciplinarne nevroznanosti. Funkcionalne teorije se ukvarjajo s prepoznavanjem značilnih oblik vedenja in izraza na obrazu pri posameznih čustvih, zanje so to prirojeni programi, ki so nastajali skozi človeško evolucijo. Kognitivne teorije čustva obravnavajo kot kompleksne psihofiziološke pojave, ki se spreminjajo v skladu s spremembami odnosov med posameznikom in okoljem, saj vsak posameznik na sebi lasten način sam vrednoti pojavnost okrog sebe in se odloča za tako obliko odziva nanjo, da bo zanj koristna, produktivna ter mu bo pomagala zadovoljevati svoje potrebe in doseгти zanj pomembne cilje. Čustva po teh teorijah vključujejo kognitivne procese, značilne fiziološke spremembe, telesne izraze in dejavnost (Smrtnik Vitulić 2007, 9). Velja opozorilo, da po funkcionalnih teorijah čustev lahko posameznik občuti nekatera čustva brez sodelovanja kognitivnih procesov.

Socialne teorije opozarjajo na pomen družbe pri izvoru, nastajanju in izražanju čustev. Nekateri teoretiki tako čustvom priznavajo prirojenost, vendar poudarjajo, da se njihovo izražanje oblikuje šele v družbi, ki s svojimi pravili vpliva na njihovo pojavnost. Po mnenju Averilla »so čustva družbeno skonstruirane tvorbe, saj naj bi socialni dejavniki vodili poimenovanje, interpretacijo in predelavo čustev« (Averill v Smrtnik Vitulić 2007, 9).

Kljub težnji po sklenjenosti, celovitosti in samozadostnosti teh teorij pa so čustva zelo kompleksen sestavljen proces s kognitivnimi, fiziološkimi in vedenjskimi odzivi. Ti skupaj sestavljajo čustva, vendar si morajo slediti po določenem zaporedju: človek tako npr. zazna spremembo v okolju ali sebi, jo zavestno ali nezavedno kognitivno procesira, se nanjo fiziološko odzove, po potrebi ta fiziološki odziv kognitivno korigira ter so odzove s telesnim izrazom, mimiko in spremembo vedenja (Smrtnik Vitulić 2007, 9–10).

Naj na tej ravni končam vpogled v psihološki diskurz o čustvih, čeprav bi bilo zanimivo preveriti še njihovo funkcijo ter se posvetiti nastanku in razvoju čustvovanja pri otrocih.

Vendar naj povzamem: evolucijsko in gensko razvita in pogojena čustva človeka spodbujajo k dejavnosti v odnosu do sebe in okolja, hkrati pa pripomorejo k ocenjevanju dražljajev kot pozitivnih ali negativnih (Musek v Smrtnik Vitulić 2007, 13). Tako rekoč nujna so za preživetje človeškega bitja in njegovo samouresničevanje.

## 2.2 RACIONALNOST

Opredelitev racionalnosti lahko izpeljemo iz koncepta družbenega delovanja. Anthony Giddens (v Haralambos in Holborn 2005, 912–913) meni, da človeški akterji neprestano posegajo v svet z namenom, da ga preoblikujejo, in to na podlagi znanja, ki ga imajo o družbi. Pri tem jih vodi refleksivno spremljanje delovanja, čeprav ima slednje včasih za posameznika nepredvidene posledice.

Weber razlikuje štiri idealnotipske oblike delovanja: smotrno-racionalno, vrednotno-racionalno, afektivno oziroma emocionalno in tradicionalno delovanje, ki je določeno z navado. Smotrno-racionalno delovanje je v opoziciji do afektivnega in tradicionalnega delovanja. Med smotri oziroma cilji lahko posameznik izbira na podlagi vrednotno-racionalnega delovanja, vendar se v tem primeru delovanje kaže kot racionalno zgolj v sredstvih. Družbeni akter lahko ciljem, ki si med sabo konkurirajo ali se izključujejo, na podlagi zavestnega tehtanja določi mesto na prioritetni lestvici, ne da bi ga pri tem vodile vrednotno-racionalne zapovedi in zahteve. Vrednotna racionalnost je vedno iracionalna, in to v premo sorazmerju z absolutnostjo vrednote, ki vodi delovanje. Vrednotno-racionalno delovanje v nasprotju z afektivnim delovanjem zavestno izdelava končne orientacijske točke, v skladu s katerimi je oblikovana načrtna usmeritev. Obema delovanjema je skupno prepričanje, da je smisel v delovanju samem in ne v uspehu oziroma rezultatu delovanja. Za afektivno delovanje je značilna zadovoljitev trenutnih potreb, kot denimo potreba po trenutnem maščevanju, trenutnem užitku ali izživetju trenutnih čustev. Izključno vrednotno-racionalno deluje posameznik takrat, ko mu ni mar za predvidljive posledice, saj ima alibi za delovanje v dolžnosti, dostojanstvu, veri, skratka v zapovedih in zahtevah, ki naj bi bile naslovljene nanj. Strogo afektivno delovanje pogosto prekorači mejo smiselno usmerjenega delovanja in je le neartikuliran odziv na neobičajen dražljaj. V realnosti se delovanje takšnim, v sociološke namene izdelanim tipom le bolj ali manj približuje, o njihovi koristnosti pa lahko presojava na podlagi njihove uspešnosti. (Weber 2004, 7172).

Weber v sociološki analizi kot spoznavni postopek zagovarja metodo razumevanja (nem. Verstehen), ki »naj bo intelektualno in psihološko, ne pa čustveno vživljanje in

poenotenje s subjektom vedenja, z vzdušjem časa« (Flere 2008, 10). Razumevanje mora slediti pravilom ter upoštevati druge sociološke konstrukte, še posebej idealne tipe (Flere 2008, 10). Emocionalno in tradicionalno delovanje se po Weberu manifestirata na nezavedni ravni in ne poskušata spreminjati sveta. Ne izražata smotrnosti, zato zanju v sociološki analizi skorajda ni prostora, saj ju ne moremo dojeti z metodo razumevanja (Collins 2008, 43).

Weber trdi, da je naraščajoča racionalizacija pravne, kulturne in ekonomske sfere kulturna logika kapitalizma, ki se udejanja in kaže na dva načina:

- kot kognitivni vidik, pri katerem posameznik poskuša zaobjeti realnost s preciznimi in abstraktnimi koncepti;
- kot praktična oziroma smotrna racionalnost, s katero posameznik presoja sredstva in cilje ter ocenjuje mogoče izide določenega ravnanja.

Kognitivni racionalizem se odraža v tehnologiji in znanosti, praktični pa se je uresničil v odnosih tržnega kapitalizma. Racionalizacija po Weberu ne oblikuje samo organizacij, ampak tudi posameznike v smer preračunavanja, kontrole in predvidevanja (Illouz 1997, 188–189). Racionalnost zato definira kot »zgodovinski koncept, ki zajema celoten svet različnih stvari« (Weber v Barbalet 1998, 50).<sup>4</sup>

### **2.3 ANALITIČNI PRISTOPI K ODNOSU MED ČUSTVI IN RAZUMOM**

Ločimo tri mogoče pristope pri analizi odnosa med čustvi in razumom (Barbalet 1998, 29):

- konvencionalni: čustva in razum so v nasprotujočem si odnosu;
- kritični: čustva podpirajo racionalnost, ker usmerjajo pozornost in sodelujejo pri oblikovanju ciljev delovanja;
- radikalni: čustva in razum kot člena enovitega in neprekinjenega procesa.

#### **2.3.1 Konvencionalni pristop**

»Mislim, torej sem.« Descartesov vzklik oziroma aforizem je pravzaprav najkrajši mogoči povzetek filozofske podstati, iz katere se je navdihoval prevladujoči tok družbenega razvoja v modernosti na večjem delu zahodne poloble. V takšni

---

<sup>4</sup> Podrobneje bom Webrovo perspektivo racionalizacije predstavil pozneje znotraj mogočih pristopov do analize odnosa med čustvi in razumom.

redukcionistični perspektivi, ki spregleda intersubjektivnost družbenih odnosov, je posameznikovo delovanje tako zgolj posledica oziroma odraz njegovega mišljenja. Subverzivna sila, ki se upira razumu, so čustva in občutki<sup>5</sup>, v Descartesovi<sup>6</sup> delitvi med umom in telesom umeščeni v slednje. Ker so čustva zunaj posameznikove kontrole, hkrati pa zavirajo utilitaristično delovanje, je najbolje, da se jih zatre. Takšen nazor je trdovratno zakoreninjen v dobršnem delu sociologije in tudi psihologije. Izognil se mu ni niti Sigmund Freud, vsaj v primeru dolgotrajnih in nekontroliranih čustev ne. Vsekakor pa čustva kot nekakšno biološko energijo umesti v *id* in ne v *ego*, kjer kognitivne funkcije oblikujejo osebnost (Barbalet 1998, 33–34).

### 2.3.2 Kritični pristop

Konvencionalnemu razumevanju dihotomije čustva-razum se postavlja po robu kritični pristop, po katerem gre pri obeh straneh enačbe resda za popolnoma različni kategoriji, ki pa si nista nujno v navzkrižju. Še več, različnosti in posebnosti obeh fenomenov pravzaprav najdejo – glede na poimenovanje – pristopa na videz paradoksalno funkcionalno vlogo v delitvi dela, na način, da njuni različni potenciali pripomorejo k usklajenim in želenim rezultatom delovanja. V čustvih je tako mogoče najti rešitve za težave, ki jih racionalnost ne more razrešiti (Barbalet 1998, 38). Svojo vlogo v racionalnem delovanju odigrajo kot podporni in usmerjevalni sistem. V procesu odločanja se odločitve sprejemajo s pripisovanjem pomena različnim možnostim in z identifikacijo z eno od njih (Šadl 1999, 197).

Klasični zagovornik takšnega pristopa je sicer že David Hume, predstavnik škotskega razsvetljenstva. Prepričan je, da strasti<sup>7</sup> vodijo voljo, medtem ko je razum služabnik strastem (Barbalet 1998, 39). Novejša razumevanja nevroloških in kognitivnih temeljev umovanja in oblikovanja odločitev v zadnjih desetletjih<sup>8</sup> so pokazala, da so občutki skupaj s čustvi notranji vodnik družbenega akterja s komunikacijsko funkcijo in kognitivno funkcijo (Damasio 1994, xi–xv). Čustva so nujna, neizogibna komponenta mišljenja, igrajo podporno vlogo razumu (Damasio v Šadl 1999, 198).

Ronald de Sousa (de Sousa v Barbalet 1998, 39) asistenco čustev povzame z besedami, da običajnemu predsodku navkljub razum in čustvo nista naravna nasprotnika. Čustva

---

<sup>5</sup> O razliki med čustvi in občutki v nadaljevanju.

<sup>6</sup> *Passions of The Soul*, 1649

<sup>7</sup> Do sredine 18. stoletja se čustva razume kot strasti. Izraz ima izvor v latinski besedi *patis* (trpeti, prestajati, doživeti) (Šadl 1999, 24).

<sup>8</sup> Več v nadaljevanju diplomskega dela.

kot mehanizem salientnosti<sup>9</sup> zmanjšujejo neobvladljivost, na katero bi bili sicer obsojeni kognitivni procesi in delovanje samo. Čustvom tako pripada predvsem organizacijska, podpora vloga v delovanju in v kognitivnih procesih, saj sta razum in znanje bistveno bolj omejena v svojem dosegu, kot predpostavlja konvencionalni pristop. Predvsem neusklajeni, neustrezno zastavljeni in med seboj izključujoči se cilji ter pomanjkljivo in nestrukturirano znanje spodkopavajo racionalno delovanje. Iz te notranje nesamozadostnosti racionalnosti črpajo vsakokratna bolj ali manj močna zdravorazumska zavračanja racionalnosti, ki bi jih lahko povzeli z antagonistično sintagmo »nerazumnost racionalnosti«. Čustva pa so tista, ki lahko razrešijo omenjene kontradikcije, in to predvsem z določanjem ciljev in s povezovanjem znanja oziroma informacij.

Robert Frank (Frank v Barbalet 1998, 39–41) glede na prispevek čustev k racionalnemu delovanju loči dva, vsak zase pomanjkljiva teoretska pristopa. Teorijo »trenutnega cilja« (ang. present aim) lahko povzamemo tako: vse, kar učinkovito služi doseganju trenutnega posameznikovega namena, cilja, je racionalno. Potemtakem – tako Frank – je vsako delovanje in obnašanje racionalno, če je le v skladu s posameznikovimi namerami. Takšen zastavek seveda spregleda, da so lahko že želje, nameni, cilji iracionalni. Teorija »samointeresa« (ang. self-interes) na drugi strani razume kot racionalno delovanje tisto, ki uresničuje posameznikov individualni interes (v tej luči je denimo izogibanje neopaženemu goljufanju iracionalno). Tako se sicer izognemo pomislekom o mogočih neracionalnih preferencah, se pa zato pojavi druga težava – nezmožnost razlikovanja med sredstvi, uporabljenimi za doseg cilja oziroma uresničitve interesa. Kot manjkajočo ločnico ima Frank v mislih družbeno odgovorno, moralno, empatično presojo delovanja. Kratkoročno naj bi se takšno delovanje morda upiralo posameznikovemu interesu, nikakor pa ne dalj časa. Odločitev oziroma privolitev v delovanje, ki ni zgolj oportunistično, se oblikuje s pomočjo čustev. Ta namreč pomagajo sooblikovati ustrezne in primerne, družbeno zaželene cilje in sredstva delovanja, zato na neki način širijo polje racionalnosti. Takšen razmislek je seveda pomanjkljiv, saj lahko čustva sooblikujejo oziroma vplivajo tudi na sebično zastavljene cilje, ki se v takšni perspektivi kažejo kot manj racionalni (Barbalet 1998, 39–41).

### **2.3.3 Radikalni pristop**

Ideje o čustveni salientnosti kot mehanizmu za preseganje omejitev racionalnosti, ki jih

---

<sup>9</sup>Mehanizem poudarjenosti, opazljivosti.

diagnosticira kritični pristop, niso nove. Zasedimo jih že pri Williamu Jamesu<sup>10</sup>, ki zastavi »radikalno« razumevanje odnosa med čustvi in razumom, oziroma smo priče kar dekonstrukciji omenjene dihotomije. James namreč trdi, da ne gre za nasprotujoča si fenomena, ampak za besedno, terminološko razlikovanje znotraj enovitega, neprekinjenega procesa. Intelekt, volja in strasti delujejo kot komplementarni dejavniki, ki se podpirajo med seboj. Takšen pristop odpira cel niz novih aspektov in vprašanj (Barbalet 1998, 45).

Po Jamesovem prepričanju lahko prepoznamo racionalno pojmovanje po sentimentu racionalnosti ob hkratni »odsotnosti vsakršnih občutkov iracionalnosti« (James v Barbalet 1998, 45). Običajno šibko intenziteto sentimenta racionalnosti utemelji z dejstvom, da najmočnejše občutke doživljamo v stiski in ne v normalnih okoliščinah. To ponazori s primerom dihanja, ki ga samega po sebi, zavestno, sploh ne doživljamo kot posebej prijetnega, užitkov polnega. Povsem drugače pa je, ko je dihanje ovirano. Takrat občutimo izjemno neugodje oziroma stisko. Tako se tudi vsaka neovirana težnja po delovanju izvršuje brez omembe vredne kognitivne »spremljave« in popolnoma tekoče mišljenje ne vzbuja kaj dosti občutkov. Zato pa občutimo toliko več nelagodja in stiske, ko je delovanje ovirano in ko mišljenje naleti na prepreke (Barbalet 1998, 46).

Intenzivnost je tako ena dimenzija sentimenta racionalnosti, druga pa je čustvena plat. James v tem smislu razume omenjeni sentiment kot občutek zadostnosti »sedanjega trenutka« (ang. present moment) v smislu, da ni potrebe po razlagi, opravičevanju, utemeljevanju situacije (Barbalet 1998, 46). Ta občutek trenutne zadostnosti, ki ga ima James za občutek racionalnosti, de Rivera (de Rivera v Barbalet 1998, 46) opiše kot čustvo varnosti.

### **2.3.3.1 Primerjava Jamesovega in Webrovega razumevanja racionalnosti**

Po Jamesu obstajata dva vira trenutne zadostnosti, zato posledično razlikuje dva tipa racionalnosti. »Teoretska« racionalnost, ki je ne moremo zvesti na odnos med sredstvom in ciljem, poenostavlja. S tem, ko išče skupni imenovalec in enovitost sicer različnih elementov, daje občutek zadostnosti sedanjega trenutka oziroma z identificiranjem enega elementa z drugim omogoča določeno intelektualno udobje. To je po Jamesu tudi njena pomanjkljivost, saj je realnost kompleksna zadeva (Barbalet 1998, 46).

---

<sup>10</sup> The Sentiment of Rationality, 1897



Drugi tip racionalnosti je »praktična racionalnost«, ki jo ima James za bolj kredibilno od teoretske racionalnosti. Posamezniku v empiričnem duhu omogoča soočanje z raznovrstnostjo oziroma z raznolikimi elementi vsakdanjega življenja. Na podlagi prejšnjih izkušenj se oblikujeta vedenje in znanje. Bistven je torej vzročno-posledični princip, na podlagi katerega lahko predvidevamo dogajanje v prihodnosti. Eksistencialne ali pa povsem praktične stiske, nelagodja namreč izhajajo iz nepredvidljivosti prihodnosti, ki pa jih je mogoče po Jamesu preseči z občutkom pričakovanja. Sentiment racionalnosti je torej lociran znotraj emocionalne premestitve negotovosti v zvezi s prihodnostjo, kar posamezniku omogoči izvajanje vsakodnevnih praks. Občutek trenutne zadostnosti je povezan z občutkom pričakovanja v zvezi s prihodnostjo. James tako opredeli racionalnost v smislu emocionalnega odnosa do prihodnosti, kar se pokaže tudi v njegovi presoji čustev znotraj oblikovanja odločitev (Barbalet 1998, 47–48).

Oblikovanje odločitev s pomočjo preračunavanja vseh mogočih različic delovanja bi bilo v razmerah enoznačnih kažipotov – takšnih socialnih situacij je večina – brezplodno. Delovanje je tako mogoče zgolj s čustveno motivacijo oziroma s privolitvijo. Gre namreč za situacije, ki jih James imenuje »vsiljene možnosti« (ang. forced options) in v katerih je posameznik prisiljen izbrati eno od poti delovanja. Različna vpletena čustva vplivajo na različne rezultate. V primeru alpinista bo prepričanost vase pripomogla k uspešnemu izidu nevarne situacije, prav nasprotno bo verjetno v primeru prevelikega strahu in nezaupanja v svoje sposobnosti.

Čustva znotraj praktične racionalnosti torej omogočijo oziroma dopustijo delovanje, ki bi izostalo, če bi se zanašalo samo na logiko in preračunavanje. Nujna predpostavka takšnega razumevanja je akter, ki je zainteresiran, aktivno delujoč v odnosih z drugimi (Barbalet 1998, 48–49).

V Weberjevem in Jamesovem pristop do odnosa med čustvi in razumom lahko kljub njuni različni percepciji najdemo skupno točko. Weber racionalnosti ne dojema kot absolutno kategorijo, ampak je ta odvisna od konteksta. Različni nameni in smotri družbenih akterjev se lahko odslikavajo v različnih oblikah racionalnosti znotraj specifičnih družbenih podsistemov. Analiza racionalnosti je zato analiza zahodne zgodovine razvoja različnih družbenih podsistemov. V najbolj splošni obliki se racionalnost kaže v oblikah systemske ureditve, logične koherentnosti in konsistentnosti, kar pokaže na primeru sistematizacije vsakdanjega življenja z delom v kalvinizmu.

Razumevanju logične konsistentnosti in sistematizacije kot oblik racionalnosti je naklonjen tudi James, ki se pri tem na primer sklicuje na intelektualno strast po generaliziranju (Barbalet 1998, 50–51).

Sistematizacija in logična koherentnost sta po Weberu racionalni, ker sta ciljno usmerjeni. Slednje od akterja zahteva prepoznavo namena delovanja, ki ga Weber imenuje norma. V tem primeru gre torej za vrednotno-racionalno delovanje kot enega izmed štirih idealnih tipov delovanja, ki se od afektivnega delovanja loči prav po tem, da ga vodijo zavedno formulirane vrednote. V afektivnem delovanju izbira nima prostora, saj čustvo deluje kot prisila. Webrova argumentacija potrebe po smotrnosti v delovanju je za Barbaleta dokaz zgrešenosti konvencionalnega vztrajanja pri strogi opoziciji med razumom in čustvi. Za Webra je sicer pomemben predvsem prispevek racionalnosti h kontroli, to je, da posameznik s pomočjo preračunljivosti obvladuje zunanje silnice. Nasprotno se iracionalno manifestira v magiji, erotiki in čustvih, to je silah, ki nad akterjem opravljajo kontrolo. Za čustva zato ni prostora v racionalnosti prav zaradi njihovega spodkopavanja kontrole. James je s tem, ko je prepoznal strast po redu in pojasnjevanju ter obvladovanju prihodnosti, ki v posamezniku spodbujajo občutek racionalnosti, vsaj nekaterim čustvom priznal vlogo v racionalnosti (Barbalet 1998, 52–54).

### 3 KONSTRUKCIJA DIHOTOMIJE

#### 3.1 HUMANISTIČNI TEMELJI DIHOTOMIJE MED ČUSTVI IN RAZUMOM

Prevladujoči tok tradicionalne zahodnjaške miselnosti je pod vplivom arhaičnega pojmovanja človeške duše, v skladu s katerim razum domuje v tistem delu duševnosti, ki je edini zares pod posameznikovo kontrolo, medtem ko čustveni del domuje v neukročenem, živalskem miljeju, ki ga je treba vedno znova disciplinirati (Salomon 1993, 11). Poskus filozofije – kot dejavnost čistega uma – čustev v luči skepticizma do njih je zato pravzaprav svojevrsten cinizem. Od antike naprej je racionalna refleksija smisel človeške eksistence, medtem ko so čustva nevarna sila, ki zavaja, moti, vznemirja razum. Izjem ni, čustva v zadnji instanci vedno delujejo proti človekovi eksistenci, kot recimo proti ljubezen, ki se jo že pregovorno drži prislov pogubnosti (Salomon 1993, 10). Aristotel v Etiki (Aristotel v Salomon 1993, 10) prav zato meni, da mlad človek ni zmožen živeti »dobrega« življenja, ker ga čustva preveč prevzemajo, čeprav bi morala biti podvržena razumu. Če Aristotel čustvom v določeni meri vseeno priznava povezavo z razumom, pa je Platon v svoji filozofiji izrazil dualist (Šadl 1999, 41): čustva je umestil v iracionalni, trebušni del duše, čustveni odzivi pa so – glede na to, da so sproženi od zunaj – povezani z nižjimi (tudi na družbeni lestvici) oblikami človečnosti. Sokrat je sicer resda lirično povzdigoval filozofijo kot ljubezen do modrosti (Solomon 1993, viii), svoje privržence pa je vseeno opozarjal pred nevarnostmi strasti, ki razumu otežujejo delo (Šadl 1999, 41). Dihotomija med čustvi in razumom se je s stoiki le še krepila, skupaj z rimskim cesarstvom pa tudi širila po velikem delu tedaj znanega (v evropocentrični perspektivi) sveta. Čustva so že po naravi zle, nevarne sile, ki vodijo v nevarnost in pogubo. Ideal, ki so ga pozneje povzeli tudi zgodnji kristjani, je tako življenje v skladu z razumom in *apatheio*. Izraz označuje brezstrastno držo modreca, ki se disciplinirano, trezno, objektivno osvobodi uničujočih strasti (Šadl 1999, 42).

V krščanstvu pri moralnem človeku absolutno ni mesta za čustva, saj so skušnjava »mesa«, ki odvrta od vere in vodi v greh. Nekakšno izjemo seveda predstavljajo religiozni občutki in povzdignjena, sakralizirana ljubezen do bližnjega in Boga (Salomon 1993, 10). Avguštin je takšen nazor kot konvertit najjasneje povzel v Izpovedih (Avguštin v Šadl 1999, 43), kjer pravi, da je Bog brezstrasten, zato se tisti, ki so sužnji strasti, oddaljujejo od njega.

Enega od mejnikov v humanističnem motrenju dihotomije na škodo čustev predstavlja klasični racionalizem razsvetljenske dobe 17. stoletja, kar smo že pokazali na primeru Descartesa. Klasični racionalizem daje prednost hladnemu, racionalnemu stanju duha, ki ne obremenjuje mišljenja s preveliko vznemirjenostjo. Implikacije takšnega razumevanja se kot vodilo vlečejo vse do današnjosti, saj se podobno kot Descartes rajši identificiramo s svojimi intelektualnimi sposobnostmi kot pa s svojimi strastmi (Gellner 1994, 67). Vera v razum, ki bo zmagala nad vraževerjem in povzdignila človeškega duha, je v 17. stoletju doživela enega od vrhuncev; stare avtoritete, kot sta Cerkev in absolutistična oblast, so izgubljale moč na račun vse močnejšega družbenega podsistema znanosti. Kartezijanski princip temelji na razumski dejavnosti kot temelju resnice, čustva pa mora znanstvenik zaradi njihove zavajajoče narave opustiti (Šadl 1999, 46).

Izstopajoča osebnost tega časa je Spinoza kot naslednik Descartesa. Posvojil je Descartesovo identifikacijo z razmišljanjem s klasičnim idealom filozofije kot receptom za racionalno »dobro življenje« (Gellner 1994, 67). Odnos med čustvi in razumom dojema kot dihotomijo, kot dualizem. Čustva temeljijo predvsem na telesnih željah, strasteh, ki človeka zaslužnjujejo in pasivizirajo (Šadl 1999, 46). Človek je tako »igrača usode, ki ima nad njim tako moč, da je pogostoma prisiljen slediti slabemu, dasiravno ve, kaj bi bilo zanj dobro« (Spinoza v Šadl 1999, 46), oziroma »čustva (afekte) razumem kot modifikacijo telesne energije, ki sicer podpira ali zadržuje moč delovanja« (Spinoza v Solomon 1993, 86). Osvoboditev je seveda mogoča z upoštevanjem razumskih principov ob hkratnem premagovanju strasti, kar vodi h končni zmagi razuma (Šadl 1999, 47).

Drugačen pogled na Spinozo promovira nevrolog Antonio Damasio (Damasio 2008), prepričan, da je mislec že pred skoraj štiristo leti ponudil nekatere odgovore, ki jih zdaj ponuja sodobna znanost. Tako je opisal funkcionalno razporeditev čustvenega procesa od čustvenega odziva do občutka in predstavil pomembno idejo, da se lahko negativnemu čustvu upremo z močnejšim, a pozitivnim čustvom. S prepričanjem, da se duh in telo manifestirata znotraj iste substance, je nasprotoval tedanjemu prevladujočemu nazoru (Damasio 2008, 15).

Za Kanta je prav tako značilen »descartovski« pristop; občutenja in občutki so naključni, zunaj naše kontrole, zato ne morejo biti temelj absolutno zavezujoči morali. Za vero in ljubezen kot strasti ni prostora v njegovi filozofiji. Zadrego reši tako, da razlikuje med

»racionalno« ljubeznijo in »patološko« ljubeznijo čustev, medtem ko je vera zanj vrsta praktičnega razuma (Salomon 1993, 10). Afekti in strasti torej po Kantu nasprotujejo razumu in trezni presoji posameznika (Šadl 1999, 47), jim pa priznava vlogo pri spodbujanju navdiha, kjer ne igra vlogo metodični razum, ampak strast oziroma navdušenje (Šadl 1999, 51).

Enega od temeljev razvoja sociologije predstavlja krog škotskih razsvetljencev iz 18. stoletja: poleg Davida Huma, ki smo ga že omenili v opredelitvi kritičnega pristopa k odnosu med čustvi in razumom, tudi Adam Smith in Adam Ferguson. Pri zadnjih dveh predstavljajo čustva enega od temeljnih kamnov družbenih pojavov, še posebej osmišljajo vzpostavljanje družbenih odnosov v smislu družbene strukture in družbenih odnosov (Barbalet 1998, 12). Skupaj s Humom predstavljata nekakšno opozicijo prevladujočemu duhu časa, ki je bil v racionalistični optiki čustvom nenaklonjen. Smith tako zagovarja občutke, ki pospešujejo družbeno kohezivnost (Šadl 1999, 54), njihovo pozitivno vlogo – konkretno simpatije in ljubezni do sebe (ang. self-love) – pa pripisuje tudi ohranjanju ravnotežja tržne ekonomije (Barbalet 2002, 14).

David Hume vse človeške preference oziroma nagnjenosti vidi kot neodvisne, samozadostne entitete, ki obstajajo v obliki občutkov v nas, identificirati pa jih je mogoče z opazovanjem in ne z razmišljanjem. Racionalistična etika je po Humu zato zmota, posledica zgrešene introspekcije, s katero se nam nekatera nagnjenja zaradi svoje hladnosti in mirnosti lažno kažejo kot racionalno pogojena. Razum nas tudi ne more voditi pri izbiri preferenc. Edina empirična osnova zanje so naši občutki, ki so tudi osnova za moralo. Razum nam lahko pomaga izbrati sredstva za doseg ciljev, ne more pa zadovoljiti posameznikovih občutenj (ang. sensations) in občutkov v smislu utilitaristične tradicije v moralni filozofiji (Gellner 1992, 67–68). Občutki so temelj morale in moralnega delovanja, toda nepristranski občutki brezbriznega opazovalca (Gellner 1992, 68).

Pri razkrivanju dejavnikov, ki so pripomogli k tako imenovanemu izgonu čustev iz sociologije, je nujno omeniti obdobje romanticizma, saj je vzniknilo kot upor proti razsvetljenski tronizaciji razuma. Kot vseprežemajoča sila evropskega 18. in 19. stoletja ni vplivalo samo na intelektualno in umetniško sfero, ampak je služilo tudi kot navdih prebujajoči se nacionalni ideji evropskih narodov v 19. stoletju. Predhodnik romanticizma je bil s svojim sentimentalnim naturalizmom Jean Jacques Rousseau (Solomon 1993, 53). Zanj so bili sentimentali zaupanja vredni, ker so naravni, razum pa

naj bi bil umeten. Čustva in imaginacija imajo primarno vlogo nasproti dehumanizirajočim in preračunljivim mehanizmom znanosti in organiziranosti družbe (Solomon 1993, 52–56)

Manifestacijo ideje, da je nenaravno zadrževati naravne procese, lahko označimo kot kontrakulturo. Obdobjem (deklarirane) hiperracionalnosti je vedno sledil protiudar, ki pa ni razbijal razlikovanja, ampak ga je zgolj drugače vrednotil (Salomon 1993, 11–12). Gibanje, ki je vzniknilo kot upor razsvetljenski ideji, da je družba strukturirana in vodena na racionalnih temeljih, na podlagi katerih je mogoča tudi emancipacija posameznika, je nasprotno čustva utemeljilo kot osnovo za vrednote, pripadnost in ravnanje. Romanticizem ima enega od svojih izvorov v nemškem pietizmu, kar je v razlikovanju s kalvinizmom prepoznal tudi Max Weber. Pietizem naj bi s poudarjanjem emocionalne plati religioznosti slabil tista nagnjenja pri kalvinistih, ki jih kot racionalna bitja varujejo pred destruktivnim vplivom čustev. Skratka, gre za izključujoč se odnos med čustvi in razumom, v katerem ni prostora za obe kategoriji. Nasprotovanje romantičnemu poudarjanju vloge čustev se je pozneje odrazilo v sociologiji, ki je zanemarila oziroma odpravila kot nepomembne tiste poudarke, ki so v ospredje postavljali čustva (Barbalet 1998, 14–15).

Colin Campbell v tem kontekstu sicer opozarja na enega od, po njegovem, napačnih pogledov na odnos med puritansko in romantično etiko in med tipoma osebnosti, ki ju oblikujeta ti etiki. Zavajajoča naj bi bila tako popačitev puritanske misli v smislu čustvene obubožanosti. Campbell meni, da lahko upravičeno trdimo, da je puritanec človek z močnimi, vendar nadzorovanimi strastmi (Campbell 2001, 322).

Nietzsche spada med tiste mislece, ki so v odgovoru na racionalizem razsvetljenstva poskušali dekonstruirati dihotomijo med čustvi in razumom oziroma jo na novo opredeliti (Šadl 1999, 52). Dominantno vlogo razuma dojema kot tiranijo in kastracijo življenja (Šadl 1999, 55), nasprotno pa naj bi bilo treba spodbujati čustva. To še posebej velja za modernega človeka, ki naj bi v svoji individualiziranosti in discipliniranosti izgubil smisel za čustvovanje (Šadl 1999, 56). Moderna se tako kaže kot zmaga Apolona, rešitev pa vidi v vrnitvi k dionizičnim<sup>11</sup> principom čutenja, telesnosti,

---

<sup>11</sup> Obstaja več interpretacij odnosa med Apolonom in Dionizom. Najbolj zakoreninjena je tista, ki črpa iz metafizičnega nasprotja med duhom in čustvi. Za Nietzscheja je Apolon bog upodablajoče moči in principa individuacije, kateri se Dioniz upira. Je bog opoja, ekstaze, nereda, pa tudi bolečine in trpljenja (Snoj 2011, 2. julij).

instinktivnosti, čustvovanja, ki spodbujajo kreativnost (Šadl 1999, 56). V zatiranju čustev znotraj epistemologije vidi kastriranje intelekta, saj med zavestnim mišljenjem in instinkti ni diskontinuitete. (Šadl 1999, 56–57) Čustva so sicer pogosto »neumna«, vendar pogosto še pred refleksijo z intuicijo osvetlijo situacijo (Solomon 1993, 59). Čustva torej niso iracionalna, ampak so osnova vsega človeškega spoznanja (Šadl 1999, 57).

Vzporedno s sociološko analizo konstrukcije dihotomije med čustvi in razumom skušam pokazati vzajemnost odnosa med razvojem sociološke znanosti in družbenimi spremembami. Na refleksijo dihotomije v družboslovju in s tem v sociologiji so vplivale obsežne spremembe znotraj različnih družbenih podsistemov, morda še najbolj v ekonomski sferi. Vzajemnost odnosa pa ima seveda implikacije tudi v nasprotno smer. Refleksije razvoja kapitalističnega načina proizvodnje in z njim povezane kulturne transformacije so z novimi teoretskimi perspektivami in diskurzi določale čustvom mesto ne samo v družboslovju, ampak tudi v družbi.

Razlagalni moči čustev se v svojih delih ni izognila večina evropskih klasičnih sociologov 19. in 20. stoletja, kakor tudi ne njihovi ameriški kolegi. Poseben primer predstavlja Max Weber. Po mnenju številnih teoretikov spada v skupino »klasikov«, ki so izkoristili razlagalno moč čustev. Ta imajo tako svojo vlogo pri njegovi razlagi koncepta »karizmatična avtoriteta« kakor seveda tudi v njegovem najbolj znanem delu Protestantska etika in duh kapitalizma. Idealno-tipsko je – kot smo že govorili – oblikoval tudi koncept afektivnega delovanja, po mnenju nekaterih teoretikov sicer pomanjkljivo (Barbalet 1998, 13). Kljub vsemu naštetemu pa lahko prav Webru pripišemo del zaslug za izgon čustev iz sociološke znanosti v obdobju, ki je sledilo. K temu je najbolj pripomoglo široko sprejeto Webrovo teoretsko izhodišče, v skladu s katerim naraščajoča racionalizacija družbe zmanjšuje pomen čustev v interpersonalnem delovanju in obnašanju (Barbalet 1998, 13). Za Webra je posameznikovo delovanje racionalno, če izhaja iz presoje. Delovanje je interpretirano z motivi, prepričanji, nameni, kalkulacijami itd., ki ga vodijo, racionalno pa je le v primeru, če je rezultat hoten in osmišljen ter dosežen s premišljenimi orodji. Za čustva v tej shemi ne najde prostora, so zunanja motnja, kompulzivno nasprotje presoje. Izmikajo se analitični presoji, so neartikulirana, kognitivno nepomembna. Do enakih sklepov pride Weber tudi pri analizi kalvinističnega razumevanja nasprotja med razumom in čustvi. Življenje asketskega, puritanskega posameznika temelji na nenehni evalvaciji delovanja v skladu s premočrtnimi motivi. Čustva kot impulzivna motnja iz narave, kot odvisnost, so

zatirana ali pa vsaj deležna sumničave distance. Na primeru religioznih čustev se tudi razkrije konceptualna nedoslednost takšne pozicije – tudi Webrove. Podan je namreč primer silovitega sovraštva, usmerjenega proti vsaki obliki vraževerja. Paradoksalno služi čustvo v tem primeru racionalnim namenom, saj določa cilje delovanja. Weber to kontradikcijo nezadostno razreši tako, da tega občutka ne imenuje čustvo, ampak osebna drža. Koncept drže v socialni psihologiji namreč posredno pritrjuje vlogi čustev v kognitivnih procesih (Barbalet 1998, 34–38).

Emile Durkheim s svojim pozitivističnim poudarkom družbenih dejstev na prvi pogled nima veliko opraviti s čustvi (Williams 2001, 3), a v različnih njegovih delih vseeno najdejo svoj prostor. V njegovi sociološki misli je prevladujoč dualizem, ki se kaže tudi v njegovi opredelitvi človeka kot *homo duplexa* (Williams 2001, 4). Posameznik tako skozi življenje gravitira med svetim in profanim, med racionalnim in iracionalnim. Posameznik je čutno bitje in ta čutnost se lahko izraža tako v asocialnih strasteh kot v socializiranih čustvih, predajanih v kolektivni zavesti (Šadl 1999, 96). Emocionalnost prek pojma »kolektivnega vrenja« poveže z vprašanjem družbenega reda, na kar se navezuje koncept anomije kot čez vso mero stimulirane zavesti, kar ima za posledico neskončnost želja (Meštrović 1997, 24).

Georg Simmel je čustvom v okviru analize družbenih interakcij v nasprotju s prevladujočim tokom tedanje sociologije posvetil nemalo pozornosti (Šadl 1999, 102). Razumevanje odnosa med čustvi in racionalizacijo lahko razberemo iz njegove analize velemestnega življenja v eseju *Metropolis in duševno življenje*. V urbanih družbah, kjer vladajo tržne zakonitosti, so čustva kot motivacijska sila zamenjana z instrumentalno usmerjenostjo. Medosebni odnosi postanejo neosebni, hladni in intelektualni, individualnost posameznika postane indiferentna. Zamenjava čustev z racionalno usmerjenostjo za Simmla še ne pomeni izginotje čustev, saj naj bi takšna usmerjenost izhajala iz čustvenih vzorcev, ki jih promovira trg. Racionalnost se tako kaže v kontroli čustev, ki poteka ob asistenci posebnega občutka ravnodušnosti do hitro spreminjajočih se dražljajev velemestnega življenja (Barbalet 1998, 55–56).

Karl Marx se s čustvi ukvarja posredno, v konceptih blagovnega fetišizma, alienacije, neracionalnosti religije. Marksizem je že na diskurzivni ravni precej bolj kognitivno zaznamovan kot pa emocionalno. Marx in Friedrich Engels domnevata, da so ljudje avtorji svojih predstav, pri tem pa zanemarita vlogo čustev in kolektivne zavesti (Meštrović 1997, 25). Marx se je omejil na obravnavo konceptov, reprezentacij, zavesti,



na področje racionalnega, zapostavil pa je občutke in čustva. Meštrović tako poudarja, da kritični teoretiki kot dediči marksistične misli vedno znova ostajajo znotraj okvira racionalnosti, pa četudi obračunavajo z iracionalnostmi sodobnega sveta (Meštrović 1997, 45).

Dodatna okoliščina, ki bi lahko oziroma je vplivala na molk o čustvih v sociologiji, je strah pred množicami delavskega razreda, ki bi s svojimi revolucionarnimi zahtevami lahko sprožile družbene spremembe. Revolucionarni zanos oziroma entuziazem anarhistov, sindikalistov, socialistov so tudi meščanski teoretiki 19. in zgodnjega 20. stoletja prepoznali (že zaradi same etimologije besede) kot nasprotje racionalnega in zato seveda kot čustveno pogojenega. Strah pred mogočim razpadom družbenega reda v Evropi in Združenih državah Amerike je začel izginjati po koncu 1. svetovne vojne, k čemur je pripomogla predvsem polna zaposlenost v povojni rekonstrukciji. Radikalni elementi so tako izgubili del svoje mobilizacijske moči in delavski razred v reorganiziranemu industrijskem načinu proizvodnje ni bil več prepoznan kot grožnja civilizaciji (Barbalet 1998, 15).

### **3.2 POUKAREN NA KOGNITIVIZMU OD 30. DO 70. LET 20. STOLETJA**

V tem obdobju sociologijo zaznamuje skorajda izključno poudarjanje kognitivnih temeljev družbenega delovanja. Takšni usmeritvi sledijo različni teoretski pristopi, od funkcionalizma, simboličnega interakcionizma, etnometodologije, teorije racionalne izbire pa vse do konfliktnih izpeljav v neomarksizmu in novejših reinterpretacijah Webra (Barbalet 1998, 16)

Pri promoviranju afektivne nevtralnosti kot značilnosti modernih družb in njenih podsistemov je Talcottu Parsonsu znatno pomagal njegov angleški prevod Webrove Protestantske etike in duha kapitalizma. V takšni perspektivi so bila čustva posledično konsenzualno prepoznana ne le kot iracionalna, ampak celo kot predmoderna. Parsonsov za dihotomijo paradigmatičen pristop tako čustvom sicer priznava obstoj v modernih, ciljno usmerjenih družbah, a je zamejen v – za razvijajoče se kapitalistične družbe minornih – razmerah primarnih institucij, družine in prijateljskih vez. Manifestacije čustvovanja so v tej perspektivi bolj ali manj stvar družbenega reda in kontrole. Služijo kot ventil za sproščanje napetosti v družbi, s katerim se prepreči morebitne večje deviantne posledice, za kar Parsons ponuja primer pogrebnih ceremonij oziroma žalovanja (Barbalet 1998, 16). Čustva so torej stvar bolj ali manj intimne sfere, v javnem življenju pa predstavljajo dezintegrativno komponento oziroma grožnjo

družbenemu redu (Šadl 1999, 87). Takšno prepričanje je Parsons izkazal tudi z nasprotovanjem novim družbenim gibanjem v 60. letih prejšnjega stoletja, ki so preizpraševala in napadala racionalistično naravnost sodobnih družb (Šadl 1999, 87).

V obdobju od 20. do poznih 70. let vseeno najdemo izjeme, ko si je kategoriji čustev uspelo izbojevati prostor v sociološki znanosti, čeprav morda ne vedno v eksplicitnem razmerju do racionalnosti. C. Wright Mills (Mills v Barbalet 1998, 18) je tako krepko predhodil<sup>12</sup> nekaj desetletij poznejšo poplavo literature o upravljanju čustev z ugotovitvijo, da so čustva zaposlenih v servisnem sektorju poznega kapitalizma tržno blago. Delovni proces »belih ovratnikov« tako ne zahteva zgolj instrumentalizacije njihove objektivne profesionalne usposobljenosti, ampak tudi njihovih osebnostnih značilnosti in čustev, vse s ciljem čim bolj učinkovitega in dobičkonosnega prodajanja dobrin in storitev. Kljub povedanemu Mills kodificirano upravljanje čustev implicitno uvrsti v polje iracionalnega, saj posameznik ni več nosilec racionalnosti, ampak je ta svoje mesto našla v birokratskih institucijah. Za drugo pomembno izjemo<sup>13</sup> v obdobju utemeljevanja birokratske organiziranosti kot ciljno najučinkovitejše organizacije je poskrbel Erving Goffman (Goffman v Barbalet 1998, 19) s prepoznavo pomena čustev v družbenih procesih. Osnovna motivacija delovanja posameznikov je prav izogibanje zadregi. Naslovno čustvo, zadrega, tako ni destruktivna, neracionalna sila v družbeno zaželenem obnašanju, ampak skupaj s formalno racionalnostjo in interesom birokratov omogoča organiziranost.

Jean-Paul Sartre v svoji eksistencialistično-fenomenološki perspektivi (Sartre 2007, 40–42) trdi, da s čustvom preoblikujemo svet, kadar se nam zdi oziroma ga dojemamo kot brezizhodnega, težavnega. Poskušamo ga spremeniti s čustvi kot »magijskim« mehanizmom. Pogosto pa niti ne gre za spreminjanje objektivnih lastnosti sveta ali objekta, ampak mu prek čustvenega odziva zgolj pripišemo novo, drugačno kakovost. Sartre pravi, da je to igra, v katero verjamemo; včasih zavest hoče z magijskim delovanjem izničiti objekt ali zunanji svet, kar pa lahko stori zgolj z izničenjem zavesti (na primer omedlevica od strahu). Sartrova perspektiva je torej radikalno kognitivistična (Šadl 1999, 185) v razumevanju sprememb zavesti kot neke vrste eskapizma, kar le še dodatno krepi pogled na čustva kot iracionalna (Williams 2001, 58).

---

<sup>12</sup> v delu *White Collar*, 1951

<sup>13</sup> v članku *Embarrassment and Social Organisation*, 1956

### 3.3 VZNIK NOVEGA ZANIMANJA ZA ČUSTVA

Od sredine sedemdesetih let prejšnjega stoletja naprej lahko zaznamo vnovično osredinjanje pozornosti sociologije na čustva in vnovično odkrivanje avtorjev, ki so že prej analizirali družbene fenomene s pomočjo čustev. Paradigmatski obrat je zaznamovan s kopico tekstov na temo čustev kot relevantnega objekta raziskovanja. Novoodkriti interes se je širil s fenomenom snežne kepe. V istem obdobju so tudi druge znanstvene discipline, kot so psihologija, filozofija in antropologija, znova odkrile čustva kot predmet raziskovalnega zanimanja, vendar pa po večini ni prišlo do interdisciplinarnega pristopa, ampak je sociologija ostajala v okviru svojih lastnih konceptov in virov. Raziskovalni interes je poleg intelektualnih izhajal (tudi) iz družbeno-zgodovinskih sprememb, predvsem na polju družbene moči, kar se je odražalo v novih družbenih gibanjih<sup>14</sup> in razumevanjih identitete. Nove politike identitete utemeljujejo kulturno in socialno konstrukcijo posameznika in družbenih skupin (Barbalet 1998, 19–23).

Zgornjo utemeljitev o kulturni in socialni določenosti identitet lahko navežemo tudi na razumevanje čustev, ki ga lahko imenujemo konstruktivistični pristop. Ta poudarja akterjevo strateško manipulacijo čustev v družbenih odnosih in procesih, ne pa tudi vpliva čustev na akterjevo delovanje. Posameznikov čustveni vzorec in kontekst se spreminjata s socializacijo in glede na vsakokratne prevladujoče družbene norme in vrednote. Vendar pa so v povezavi s čustvi slednje – po mnenju nekaterih kritikov konstruktivističnega pristopa – preveč ohlapne, nestabilne in diferencirane, da bi lahko govorili o nizu čustvenih pravil in ukazov. Naslednja težava omenjenega pristopa je, da se nekaterih socialno pomembnih čustev posameznik niti ne zaveda, zato je težko govoriti o zavestni, utilitarni manipulaciji akterjev. In tretjič, konstruktivistični pristop je ujetnik samega sebe, saj definicije družbenih fenomenov podaja le s tistimi družbenimi reprezentacijami teh fenomenov, ki obstajajo v določenem kulturnem kontekstu. Poenostavljeno povedano, pristop zlahka spregleda tista posamezna čustva in njihove vloge v prevladujoči kulturi, ki nimajo širše družbene veljave. Vse naštetu utrjuje pomislek o nezadostnosti analize čustev kot zgolj kulturnega fenomena (Barbalet 1998, 23–24).

---

<sup>14</sup> feministična, okoljevarstvena, črnska – za rasno enakopravnost

## 4 DEKONSTRUKCIJA DIHOTOMIJE MED ČUSTVI IN RAZUMOM

### 4.1 POSTMODERNA

Postmoderna je nova epoha družbenega življenja, ki je v zgodovinskem smislu nadomestila institucije in načine življenja moderne dobe. 21. stoletje tako ni več zgolj nadaljevanje modernosti, ampak gre za prelom (Jones 2007, 155). Pojem postmodernizem se nanaša na »nove oblike razumevanja idej, prepričanj in znanja« (Jones 2007, 155). Postmoderni družbeni teoretiki zagovarjajo nove načine razmišljanja in radikalne nove teoretske pristope, primerne novim družbenim pogojem (Jones 2007, 156).

Razumevanje sedanosti in analiza družbenih sprememb v poznem kapitalizmu zahteva vpogled v miselne tokove, ki so zaznamovali obdobje po 2. svetovni vojni. V družboslovju, pa tudi književnosti je izjemno pozornost pritegnil postmodernizem. V najbolj splošnem pomenu gre pri postmodernizmu za filozofska izhodišča, ki zavračajo epske pripovedi, trdno metafizično osnovo znanja in vsakdanjega življenja, univerzalne vrednote, identitete jaza (ang. self-identity) itd. Prav vprašanje identitete je zelo povedna kategorija za aplikacijo postmodernističnih izhodišč na razmere sedanosti: decentralizirani subjekt (nelinearen, fluiden, fragmentiran) je stopil na mesto modernističnega ideala samogotovosti, stabilne, linearne in avtonomne identitete. Življenje v postmodernih razmerah zaznamujejo prekinjenost, nalomljenost, razpokanost, epizodičnost, izogibanje posledicam. Postmodernizem je tako tudi odraz izkušnje bivanja v spoliranih, dragih, visokotehnoloških mestih na prelomu stoletij. To je hkrati doba prenasičenosti z medijskimi vsebinami. Posamezniki življenje dojemajo kot epizode, s čimer se lepo prekriva logika svetovnega spleta (Elliott in Lemert 2006, 121–122). Francoski teoretik sodobne družbe in medijev Jean Baudrillard (Baudrillard v Elliott in Lemert 2006, 122) to diskontinuiteto zazna kot posledico medijske simulacije. Živimo v hiperrealnosti, ki se kaže kot neskončna igra znakov, dramatiziranih v množičnih medijih. Posameznik je vse bolj ujet v multiplicirane reprezentacije, ki so vse bolj intenzivne, zapeljive, prepričljive. Percepcija teh reprezentacij, ki odstopajo od »konvencionalno« reflektirane realnosti, je zato zaznamovana s pojavi halucinacij, shizofrenije in virtualizacije. Scott Lash (Lash v Illouz 1997, 101) razlikuje med dvema tipoma postmodernizma:

- mainstream/sredinski, ki ne preizprašuje meščanske identitete, kvečjemu to

identiteto restavrira s pomočjo potrošnje, utrjene identitete in kulturnih hierarhij;

- opozicijski postmodernizem poskuša rušiti meje ter preizprašuje tradicionalne reprezentacije in identiteto.

Začetek postmoderne se običajno postavlja v 60. leta prejšnjega stoletja, čeprav bi zametke oziroma točko obrata lahko našli že v letih po 2. svetovni vojni. Kulturne transformacije sovpadajo oziroma kulminirajo v okviru poznega kapitalizma. Njegove značilnosti so pomembnost servisnega in informacijskega ekonomskega sektorja, postfordistična produkcija (od množične produkcije in potrošnje k specializirani potrošnji in fleksibilni proizvodnji), osredotočenost na življenjski slog znotraj razredov, fragmentacija delavskega razreda ter vse večji obseg sfere kulture in prostega časa. V poklicni strukturi vodilno vlogo prevzemajo visoko usposobljeni in specializirani eksperti, ki sestavljajo korporativne in birokratske elite. Centralna vloga informacij, specializiranega znanja in medijev se pogosto povzema s terminom »teho kapitalizem«. Ekonomski fokus je usmerjen v informacijske sisteme velikega obsega, animacijo prostega časa, ki jo sooblikujejo potrošnja in množični mediji, ter v kulturno industrijo (Illouz 1997, 12–13).

Glavne značilnosti postmoderne družbe (Illouz 1997, 15–16) so:

- Penetracija podob, tehnologij in blaga v vsakdanje življenje (filmska industrija, oglaševanje ...).
- Popularnost dionizične estetike. Užitki in življenjski stili srednjega razreda penetrirajo v delavski razred že od dvajsetih let 20. stoletja naprej. Tehnologije prostega časa so namenjene zagotavljanju hedonističnih užitkov.
- Brisanje meje med realnostjo in njenimi reprezentacijami – forsiranje nekaterih izkušenj. Individualne zgodbe se križajo z naracijo medijev, kar pogosto povzroča konflikt v vsakdanjem življenju.

Postmoderno zaznamuje občutnejša razširitev kulturne sfere v primerjavi z ekonomsko, predvsem v smislu kontrole, ki se iz sfere produkcije premakne v sfero kulture prek potrošnje prostega časa in množičnih medijev (Illouz 1997, 78). Priče smo fuziji kulture in blaga, v kateri se želje konstruirajo s pomočjo principa potrošnje (Illouz 1997, 82). Potrošniški kapitalizem lahko definiramo s centralno vlogo potrošnje v družbenem življenju, konstrukcijo nacionalnih in transnacionalnih trgov ter generalizacijo potrošnje v vseh skupinah prebivalstva. Eva Illouz tako meni, da so tradicionalno razredno delitev zamenjale skupine potrošnikov oziroma skupni življenjski stili (Illouz 1997, 324).

#### 4.2 POSTEMOCIONALIZEM

Stjepan G. Meštrović z reaktualizacijo nekaterih klasičnih socioloških tekstov uvede nov sociološki koncept postemocionalizma. Za takšen korak se po lastnih besedah odloči zaradi pomanjkljivosti in vrzeli postmodernizma kot teoretskega pristopa in zaradi težnje po mehanizaciji emocionalne sfere v sodobnosti (Meštrović 1997, 1).

Postmoderna kulturna industrija po Meštrovićevem prepričanju s simulacijo in recikliranjem parazitira na mrtvih, abstraktnih čustvih drugih kultur in preteklosti, kar pojmuje kot množično produkcijo čustev (ang. mass-produced emotions) (Meštrović 1997, 27). Strinja se, da sodobnost v nekaterih pogledih ustreza skeptični, nihilistični definiciji postmoderne sveta kot »kupu naključnih fikcij« (Meštrović 1997, 2), oblikovanih po prevladujočemu kulturnemu vplivu ZDA<sup>15</sup>, vendar trdi, da niso samo ideje in sfera mišljenja, znanja manipulirane, ampak tudi čustva. Kot nezadostno sprejema tudi postmodernistično prepričanje o reciklaži kognitivnih reprezentacij s podmeno o svetu kot zgolj fikciji, zato kot nasprotovanje dihotomiji čustva-razum predlaga novo konceptualizacijo emocij kot reprezentacij (Meštrović 1997, 3).

Meštrović s pomočjo primerov zadnje vojne v Bosni in Hercegovini ter sodnega procesa proti nekdanjemu igralcu ameriškega nogometa O. J. Simpsonu<sup>16</sup> pokaže na razlike med emocionalnim in postemocionalnim odzivom. Tradicionalen odziv družbe na umor v Simpsonovem primeru bi bila želja po kaznovanju morilca. V samem procesu pa je odvetniški skupini uspelo izpostaviti predvsem domnevni rasizem, zaradi česar naj bi se temnopolti osumljenec sploh znašel na zatožni klopi. Sojenje se je tako namesto presojanja o krivdi oziroma nedolžnosti sprevrglo v polemiziranje o dolgi zgodovini rasne neenakosti v Združenih državah Amerike. Poveljnika mestne policije v Los Angelesu je vodja odvetniške ekipe celo obtožil genocidnega rasizma in primerjav s Hitlerjem, proti čemur je protestirala judovska skupnost. V primeru bosanske vojne se je pozornost s srbskih zločinov poskušalo preusmeriti na vprašanje hrvaške kolaboracije z nacisti med 2. svetovno vojno. Neustrezna raba nekaterih besed v določenih kontekstih (genocid, rasizem, posilstvo) oslabi emocionalni vpliv njihovega resničnega pomena. Postemocionalnost se kaže, med drugim, tudi v tem, da se lahko kakršen koli fenomen umetno naveže na čustva, ki so se nekdanj izražala ob specifičnih prilikah (primer simpatije z zločincem kot žrtvijo sistema). Emocionalna energija, ki se je v preteklosti

---

<sup>15</sup> Takšen pogled je zagovarjal predvsem Jean Baudrillard (Meštrović 1997, 2).

<sup>16</sup> Sojenja se je v ameriških medijih oprijelo poimenovanje proces stoletja.

vezala na zelo specifične dogodke in fenomene, se zdaj javno trži v najrazličnejše namene (Meštrović 1997, 4–12).

Meštrović ne ugovarja morebitnim pomislekom, da gre v zgoraj omenjenih primerih zgolj za klasične primere propagande in demagogije. Poudarja pa, da smo priče nekaterim novim značilnostim sodobne družbe:

- vseprisotnost pogleda, ki ga prenašajo mediji,
- vojeristično konzumiranje posredovanih informacij na heteronomen (ang. other-directed) način,
- profesionalno oblikovanje mnenj (opinion-makers),
- načrtovana, inscenirana, vnaprej skonstruirana čustva (Meštrović 1997, 13).

Omenili smo že, da Meštrović percipira »postčustva« kot manipulirana, kvazičustva. Chris Rojek (v Meštrović 1997, 78–79) loči zaradi, kot pravi, nasprotujočih si sil v modernosti med modernostjo 1 in modernostjo 2, pri čemer je prva sila reda in druga sila nereda. Modernost 1 teži po nadzoru tako družbe kot narave, v skladu z vero v napredek verjame, da se lahko po enakih principih kot naravne fenomene ureja tudi družbeno realnost. V modernosti 2 je poudarek na spremembi, je zatočišče vseh, ki opozarjajo na totalnost modernosti 1. Sklada se s pogledi Baudrillarda o cirkulaciji, repetitiji, potrošništvu, karnivalskosti kot karakteristikah postmoderne. Meštrović iz te delitve izpelje naslednje teze (v Meštrović 1997, 79):

- Modernost 1 je v novi fazi, v kateri poskuša vzpostaviti red in kontrolo nad do zdaj najbolj avtonomnim vidikom socialnega življenja – čustvi.
- Modernost 2 se uspešno upira tendencam modernosti 1 tako, da nominalno racionalnim in redu podvrženim strukturam daje emocionalni značaj.

#### **4.3 OBLIKOVANJE ODLOČITEV**

Oblikovanje odločitev je ena najvažnejših komponent razuma, saj začrta pot posameznikovega odziva na dani položaj. V konvencionalnemu pristopu je analiza položaja opravljena na temelju racionalnega presojanja informacij in na podlagi logičnih sklepov. Za čustva v tej shemi ni prostora, saj so, kot smo že večkrat poudarili, lahko zgolj ovira, motnja itd. (Barbalet 1998, 41–42). Antonio Damasio (Damasio v Barbalet 1998, 42) se takšnemu pristopu postavi po robu s trditvijo, da bi zgolj »hladno«, racionalno odločanje, pa četudi v še tako preprostih razmerah, zaradi vseh mogočih kombinacij delovanja onemogočilo učinkovito odzivanje. Evalvacija in preračunavanje

vseh logičnih možnosti bi izničila možnost odziva v doglednem času.

Antonio Damasio, eden od vodilnih raziskovalcev v nevrobiologiji duševnih procesov, je v devetdesetih letih prejšnjega stoletja v okviru eksperimentalne nevropsihologije – ki poskuša pojasniti odnose med posameznimi kognitivnimi operacijami in nevronskimi sistemi – postavil delovno hipotezo, da »redukcija v čustvovanju lahko vzpostavi premo sorazmeren vir iracionalnega vedenja« (Damasio 1994, 53).

Raziskovalni interes je bil spodbujen s primerom hladnokrvnega, inteligentnega posameznika, ki je v vsakdanjem življenju po poškodbi možganov imel zgolj dolg niz družbeno in individualno nezaželenih dejanj in odzivov. Kljub popolnoma ohranjenim kognitivnim sposobnostim ni bil sposoben oblikovanja odločitev, kar se je ujemalo z njegovo nezmožnostjo izkusiti čustva oziroma doživljati čustvena stanja (Damasio 1994, xi–xii). Damasio je tako poskušal pokazati, da so čustva in občutki ter racionalnost povezani. Človeški razum se je skozi evolucijo najverjetneje oblikoval tudi pod vplivom bioloških mehanizmov, kot so čustva in občutki. Zato ti dve kategoriji nista tuji razumu, niti ne spodkopavata nujno njegovih funkcij, ampak sta njegov integralni del (Damasio 1994, xii–xiii).

Zgoraj omenjeni Phineas Gage je utrpel delne poškodbe prefrontalnega korteksa oziroma ventromedialnega dela čelnega režnja. To je del možganov, ki je – po raziskavah v zadnjih desetletjih – bistvenega pomena za uspešno oblikovanje odločitev (Damasio 1994, 32–33). V Gagevem primeru se je to odslikavalo na razlikah v odzivanju na življenjske situacije pred nesrečo in po njej; šlo je za izrazito opozicijo med normalno osebnostno strukturo in odklonskimi odzivi, med družbeno odgovornim ravnanjem ter nespoštovanjem družbenih konvencij, kršenjem etičnih in moralnih pravil in sprejemanjem slabih odločitev. Drugi pomembni aspekt primera je bil pojav, v nevropsihologiji znan kot disociacija, to je diskrepanca med spremenjenim značajem in nedotaknjenimi umskimi sposobnostmi, kot so pozornost, percepcija, spomin, jezik, inteligenca (Damasio 1994, 10–11).

V nekem drugem primeru se je pacient po odstranitvi tumorja v laboratorijskih razmerah normalno odzival na eksperimentalne socialne situacije, prav tako je predvideval posledice posameznega odziva. Ohranjeno je imel tudi sposobnost izbire primernih sredstev za doseg posameznega socialnega cilja in predvidevanja končnega scenarija situacije. Težav ni imel niti z moralno presojo, vseeno pa se je v vsakdanjem življenju soočal z izrazito nezmožnostjo oblikovanja odločitev (Damasio 1994, 48–49).



Sočasne oslabitve razumskih in čustvenih kapacitet sicer niso samo posledica poškodb prefrontalnega dela možganov, ampak tudi drugih specifičnih delov, kar nakazuje interakcijo med sistemi, ki podpirajo tako čustvene kot razumske procese in procese oblikovanja odločitev (Damasio 1994, 54). Koncept možganske specializacije je sicer že v 19. stoletju predpostavila frenologija, v tedanjem času precej vplivna psevdoznanost z izhodišči iz psihologije, zgodnje nevroznanosti in praktične filozofije. Možgani naj bi bili tako sestavljeni iz več delov oziroma organov z njim pripadajočo specifično zmožnostjo (Damasio 1994, 14–15).

Pri socialnih bitjih se v negotovih in kompleksnih razmerah, ko je treba sprejeti odločitev, angažira evolucijsko mlajši del možganov – neokorteks. Ta se je razvijal in specializiral skupaj z naraščajočo kompleksnostjo okolja. Nezavedna selekcija odzivov na okolje poteka v evolucijsko starejšem, »spodnjem« delu možganov, kar je še dodatno okrepilo na prvi pogled logične izpeljave, da je neokorteks odgovoren za racionalno procesiranje, medtem ko je subkorteks področje čustev. Raziskave kažejo drugačno nevrološko podlago racionalnega odločanja. Dolgoživost kot odraz in dokaz racionalnega odzivanja je tako povezana ne samo s povečano velikostjo neokorteksa, ampak tudi hipotalamusa, najvažnejšega dela subkorteksa, kjer poteka regulacija bioloških procesov. Ne gre torej zgolj za nekakšno hierarhično možgansko strukturo, ampak za komplementarne odnose med neokorteksom in subkorteksom (Damasio 1994, 127–128).

William James konec 18. stoletja ni posvečal pozornosti duševnemu ovrednotenju okoliščin, ki povzročijo emocionalen odziv. Primarna pozornost je v njegovi perspektivi posvečena telesu, ki je vedno udeleženo v procesu čustvovanja. Posamezen dražljaj v okolju spodbudi specifičen telesni odziv. V družbenem življenju so naša čustva pogosto oblikovana šele na temelju evalvativnega, nesamodejnega, prostovoljnega duševnega procesa. Odzivi na stimuluse so lahko filtrirani s prirojeno zavedno evalvacijo, zato tudi obstajajo razlike v obsegu in intenzivnosti emocionalnih vzorcev med posamezniki (Damasio 1994, 130). Na nekatere značilne dražljaje iz okolja ali telesa se odzovemo z vnaprej določenimi čustvenimi odzivi. Specifičen telesni odziv se sproži v amigdali, delu možganskega limbičnega sistema, ki zazna in analizira te dražljaje. Čustveni odziv se ne konča zgolj z telesnim odzivom, ampak se nadaljuje z občutenjem čustva v relaciji do objekta, ki ga je vzbudil. Zavedno občutenje čustvenega stanja omogoča fleksibilnost odziva, ki temelji na zgodovini odnosov z okoljem (Damasio 1994, 131–133). Primarnim človeškim čustvom v naslednji razvojni fazi kot posledica oblikovanja

sistematičnih vzročnih zvez med objekti in situacijami ter primarnimi čustvi sledijo sekundarna čustva. Dražljaji so torej še vedno obravnavani v amigdali, a so analizirani tudi z miselnim procesom, hkrati pa angažirajo frontalni korteks. Sekundarna čustva se tako izražajo tudi na način, ki je predviden za primarna čustva. Čustvo je zgrajeno iz dveh komponent: iz preprostega ali kompleksnega duševnega evalvativnega procesa in iz odziva na ta proces po že pripravljenih matricah. Odziv se kaže kot telesno stanje, pa tudi kot duševno stanje (preko nevrottransmitterja v možganskem deblu) (Damasio 1994, 134–139).

Na tem mestu je treba opozoriti, da vsakdanja raba jezika ne loči med čustvi in občutki, kar je razumljivo tudi zaradi močne povezanosti obeh kategorij znotraj neprekinjenega procesa (Damasio 2008, 28). »Občutek je zaznava določenega telesnega stanja, vključno z zaznavo določenega načina mišljenja in z zaznavo misli z določenimi vsebinami« (Damasio 2008, 81). Občutek čustva je potemtakem »ideja o telesu, ki ga pretresa proces čustvovanja« (Damasio 2008, 84). Ali še drugače, čustvo se nanaša na nezavedne fiziološke procese in vedenje, medtem ko je občutek zavestno izkustvo prvega.

Obe kategoriji lahko razlikujemo tudi po merilu dostopnosti (Markič 2008, 292) oziroma po ločevanju tistega dela procesa, ki je dostopen okolici, in tistega dela, ki ga lahko predočimo le v mejah notranjega sveta: »... prištevam torej k čustvom dejanja ali gibe, ki so velikokrat javni in jih lahko, ko se pojavijo na obrazu, v glasu ali specifičnih vzorcih vedenja, vidijo tudi drugi ... Po drugi strani pa so občutki, tako kot vse druge duševne podobe, vselej skriti: vidi jih lahko le njihov zakoniti lastnik in so najbolj osebna last organizma, v možganih katerega nastopijo« (Damasio 2008, 28).

Razumska aktivnost, umovanje in odločanje so v nevrobiološkem smislu prepleteni procesi; odločamo se na podlagi razuma tako, da iz množstva fizičnih in verbalnih (ali pa kombinacije obeh) v dani situaciji izberemo ustrezen odziv. Uveljavljena predpostavka, ki ne upošteva vloge čustev in občutkov, je, da imamo neko znanje o situaciji, o različnih možnostih odziva in o posledicah vsakega od mogočih odzivov. Prav tako se predpostavlja sposobnost oblikovanja logičnih sklepov, na podlagi katerih izberemo ustrezen odziv in sposobnost implementacije podpornih procesov, kot sta koncentracija in delovni spomin. Opozoriti je treba še na razlikovanje glede implementacije obeh procesov v primerih, ko je določujoč tudi posameznikov osebni in socialni kontekst na eni strani, ter primerov, ko ta kontekst ni pomemben (na primer reševanje

matematičnega problema). V prvih primerih sta predvsem značilni veliko večja negotovost in kompleksnost, ustrezno odločanje pa se izkazuje predvsem s pravočasno izbiro tistih odzivov, ki v kar najširšem smislu kvalitativno in kvantitativno prispevajo k posameznikovi eksistenci. (Damasio 1994, 165–170).

Obstajata dve nasprotujoči si teoretski perspektivi glede procesa oblikovanja odločitev:

- Zdravorazumska, tradicionalna perspektiva – najbolj optimalne rešitve problema bomo izbrali v čustveno nevtralnem stanju, ko uporabljamo zgolj formalno logiko. Proces poteka z analizo stroškov in koristi (ang. cost-benefit) vsakega možnega scenarija (Damasio 1994, 171)
- Teorija somatskih<sup>17</sup> označevalcev. Somatski označevalec avtomatsko usmeri pozornost na mogoče negativne ali pozitivne posledice določenega dejanja, s tem pa na podlagi naučenega in izkušenj zoži nabor mogočih odzivov. Od tu naprej se potem lahko vključita analiza stroškov in koristi ter deduktivno sklepanje kot podlaga za razumski proces in sprejemanje odločitve. Somatski označevalci predvsem omogočijo pravočasnost in učinkovitost procesa. Takšen proces lahko apliciramo tudi na delovanje, ki morda ne prinaša takojšnjega pozitivnega izkupička, celo nasprotno, zato pa se lahko nadejamo prihodnjih koristi (npr. žrtvovanje, tudi altruizem) (Damasio 1994, 173–177).

Somatski označevalci imajo svoj izvor v sekundarnih čustvih. Večino somatskih označevalcev v možganih pridobimo z učenjem in socializacijo tako, da različne skupine dražljajev povežemo z ustreznimi skupinami telesnih stanj. Takšna vzročna zveza recimo pojasni stanje razvojne sociopatije ali psihopatije, za kateri je značilna izrazita neemocionalnost. Ta se verjetno razvije zaradi disfunkcionalnega delovanja korteksa oziroma subkorteksa v zgodnjih fazah razvoja. V tem primeru v dvojcu kultura-možgani ni izpolnjen pogoj normalno delujočih možganov za tvorjenje in uporabo somatskih označevalcev. Vpliv kulturne anomalije je denimo mogoče raziskovati v obdobjih brutalnih političnih režimov (Pol Pot, nacizem ...). Moralne in etične zapovedi ter družbene konvencije imajo torej tudi vlogo pri tvorjenju somatskih označevalcev. Za slednje je sicer najzaslužnejši prefrontalni korteks, ta del možganov pa je, kot smo že omenili, enako pomemben tudi za sekundarna čustva (Damasio 1994, 177–180).

---

<sup>17</sup>*Soma* v grščini pomeni telo.

Trdno zakoreninjena podmena o učinkovitosti objektivnega umovanja, sklepanja v vsakodnevnem odločanju, stoji na precej majavih nogah, saj se ji postavljata po robu negotovost in kompleksnost osebnega in družbenega sveta. Asistenca telesnih mehanizmov pri odločanju se sicer lahko odraža na povsem nasprotna si načina. Telesni mehanizmi so lahko dopolnilo razumu, lahko pa tudi spodkopavajo njegovo učinkovitost. Do tega na primer pride zaradi bioloških potreb oziroma nagnjenosti (ang. drives) – kot sta recimo konformnost ali pa želja po ohranitvi samospoštovanja –, ki se pogosto manifestirajo kot čustva in občutki. Nagnjenosti in somatski označevalci včasih prevladajo kljub drugačnim objektivnim dejstvom, kar lahko pojasnimo s tako imenovano »napako razpoložljivosti« (ang. availability error). Gre za prevlado biološko spodbujenega negativnega odnosa do objektivnih dejstev v procesu odločanja (Damasio 1994, 191–192).

Za normalno delovanje somatskih označevalcev sta nujna tudi pozornost in delovni spomin, velja pa tudi nasprotno, označevalci spodbujajo obe aktivnosti v kognitivnem procesu (Damasio 1994, 197–198).

#### **4.4 TRANSFORMACIJE DIHOTOMIJE MED ČUSTVI IN RAZUMOM**

Med nastajanjem tega besedila in ob analizi raznolikih teoretskih pristopov se mi je vedno bolj porajal pomislek, ali dekonstrukcija dihotomije med čustvi in razumom – v smislu prepoznavanja prispevka čustev k racionalnemu delovanju, kot se kaže v nekaterih paradigmatičnih prelomih v kognitivnih znanostih, pa tudi v sociologiji – dejansko vpliva na vsa družbena področja ali pa smo morda v določenih družbenih podsistemih in v nekaterih konkretnih situacijah priče zgolj »racionaliziranim« družbenim reprezentacijam čustev skozi kulturno-družbene spremembe poznega kapitalizma.

Eva Illouz tendence v zadnjem stoletju opredeli s konceptom čustvenega kapitalizma. Čustvene naracije in ekonomski diskurz soodvisno ustvarjajo kulturo, v kateri čustva prevladujoče zaznamujejo ekonomske odnose, hkrati pa so tudi medosebni odnosi preoblikovani po ekonomskih determinantah. Illouz trdi, da se ta kultura pravzaprav prekriva z večino razvoja kapitalizma v 20. stoletju, predvsem skozi kulturo srednjega razreda (Illouz 2010, 15–16). Theodor Adorno in Max Horkheimer v kritični perspektivi trdita, da sta procesa komodifikacije in reifikacije v kapitalističnih družbah prežela vse sfere življenja in da instrumentalni razum zaznamuje vso moderno kulturo (Adorno in Horkheimer v Illouz 1997, 204). Jürgen Habermas (Habermas v Illouz 1997, 204)

tendenco označi kot kolonizacijo življenjskega sveta. S tremi primeri iz različnih družbenih podsistemov bom poskušal pokazati, da zgoraj omenjeni procesi ne vodijo enoznačno v dekonstrukcijo dihotomije med čustvi in razumom, ampak lahko prej govorimo o transformacijah dihotomije.

#### 4.4.1 Intimna sfera – primer romantične ljubezni

Zavračanje močnih in takojšnjih čustev kot poti do novega znanja ima dolgo tradicijo v različnih filozofskih diskurzih, ljudskih modrostih in religijah (Illouz 1997, 160). V 19. stoletju je bil tako institut zakonske zveze stvar racionalne presoje partnerjevega dejanskega ali potencialnega družbenega položaja in s tem njegove sposobnosti zagotoviti eksistenco družini (Illouz 1997, 189). Weber je bil sicer naklonjen erotični sferi, saj jo je dojemal kot pobeg in počitek od naraščajoče racionalizacije v javni sferi, hkrati pa naj bi lajšala simptome oziroma preprečevala škodljive posledice prekomerne racionalizacije (Illouz 1997, 189). Zasebna sfera v poznem kapitalizmu po Illouzu ne izpolnjuje Webrovih pričakovanj, saj jo enako kot javno preveva instrumentalna logika. Romantična ljubezen v postmoderni se tako kaže kot racionalen projekt, zasleduje lasten interes, je strateška, nagnjena k maksimiranju dobička, odnosi znotraj nje pa so utilitaristični in instrumentalizirani kakor znotraj kapitalistične delovne etike (Illouz 1997, 188).

V poznem kapitalizmu soobstajata dva nasprotujoča si pogleda na ljubezen: ljubezen kot močna sila in ljubezen kot delo. Za prvi pogled je v sodobnosti značilno, da ljubezen ni samo neobvladljiva strast, ampak lahko posameznik preišljeno kreira trenutke užitka oziroma hedonizma kot enega glavnih življenjskih ciljev. Drugi pogled lahko detektiramo že v diskurzivni praksi oziroma metafori ljubezenskih odnosov kot dela. Terminologija je enaka tisti iz tržne ekonomije: pogodba, sodelavca, stranki, obveznosti, interes ... kakor tudi kontrola, pogajanja, kompromis, transakcije. Vrednote so enake kot v poslu: neodvisnost, samozavest, agresivnost, empatičnost v smislu razumevanja človeških potreb. Diskurzivna praksa nakazuje dve lastnosti:

- ljubezen lahko razumsko kontroliramo, zato smo odgovorni za izid odnosa,
- in ljubezen je blago, podvrženo tržnim strategijam. Takšna percepcija izhaja iz razumevanja utilitarističnega individuma, ki odnos ocenjuje glede na zadovoljstvo ob vloženem trudu in sredstvih (Illouz 1997, 193–194).

V dvajsetem stoletju skupaj s prevlado »romantičnega« momenta v ljubezni – v

nasprotju z »realističnim« – vznikne »paraznanstveni« diskurz ekspertov, svetovalcev, opremljenih s simbolično kompetenco (Illouz 1997, 189). Najdemo jih v najširši kulturni sferi, na primer v množičnih medijih. V nasprotju s pričakovanji Webra je »instrumentalni razum« prežehl področje človeške psihe, ki je do zdaj veljalo za opozicijo trgu, znanosti, birokraciji itd. Te nasvete o ljubezenskem odnosu, ki jih denimo najdemo v ženskih revijah, bi lahko katalogizirali (Illouz 1997, 190) v tri razrede:

- preskriptivni recepti za uspešno zvezo, nasveti za zmenek ...
- normativni recepti (s kom ni pametno iti v zvezo)
- analitični recepti (konzumentu poskušajo pojasniti »ljubezenske« fenomene, tudi na osnovi vprašalnikov in popreproščenih interpretacij strokovnih del).

Način, kako je prevladujoča kultura 20. stoletja z različnimi metodami, tehnikami in diskurzi poskušala zaobjeti čustva in jih razumeti, Illouz imenuje tudi terapevtski čustveni slog (Illouz 2010, 17). Prvenstveni vpliv na ta slog naj bi imel jezik terapije, konkretno Freudove psihoanalize med obema svetovnjima vojnoma.<sup>18</sup> Na čustveni slog sicer vpliva vzpostavitev novega medosebnega imaginarija oziroma novega načina razmišljanja o nas samih in o naših odnosih z drugimi. Freudov vpliv oziroma prispevek k vzpostavitvi imaginarija je najprej njegova razlaga odnosov v relaciji do preteklosti, recimo vloga nuklearne družine pri oblikovanju osebnosti, psihologije posameznika. Drugi aspekt vpliva psihoanalitičnega imaginarija pa je umestitev sebstva v vsakdanje življenje, kamor spada tudi družina. Fokus torej ni več na velikih, herojskih zgodbah, ampak na vsakdanjih procesih, seksualnosti, patologijah mikrosituacij (Illouz 2010, 18–20). To pa je pravzaprav tudi sfera, kamor so prevladujoča sociologija in družboslovne znanosti nasploh poskušale izriniti čustva.

Terapevtski diskurz oziroma terapevtski etos deluje na dveh ravneh (Illouz 1997, 199). V medosebnih odnosih sta primarni vloga znanosti in avtoriteta ekspertov, znanje, ki je osnova racionalnih postopkov, pa se pridobiva z enakimi epistološkimi orodji, kot se uporabljajo v znanosti. Nasveti oziroma eksperti promovirajo tudi metaznanstveni pristop posameznika pri samorefleksiji svojih čustvenih stanj. Bistveno naj bi bilo tako pravilno definiranje in poimenovanje čustev in njihove intenzitete. Gre torej za funkciji mišljenja, spet v službi diskurza in ideologije. Napake v odnosu se popravljajo s

---

<sup>18</sup> O tej tezi Jürgena Habermasa sicer ne obstaja popolno soglasje (Illouz 1997, 18).

pomočjo samoanalize (spet po principih znanstvene analize), s katero naj bi prepoznali napačen vzorec obnašanja. Svetuje se tudi kritična refleksija medijskih reprezentacij in medijskih iluzij s področja čustev in medsebojnih odnosov (Illouz 1997, 201–204). Lahko sklenemo, da se od posameznika pričakujeta tako kritika kot samokritika.

Takšni nasveti, podprti z znanstvenimi raziskavami in terminologijo različnih znanstvenih disciplin, imajo pogosto tudi normativno funkcijo, saj služijo ideološki afirmaciji razlikovanja med patološkim, deviantnim in normalnim, zaželenim in nezaželenim.

Adorno in Horkheimer zaradi prežetosti subjektivnosti s procesi racionalizacije v modernosti ne vidita veliko možnosti za emancipacijo. Michel Foucault gre še korak dlje, ko terapevtske psihoanalitične in psihološke diskurze opredeli kot del »biomoči«. Gre za součinkovanje znanosti, kapitala in države, ki si za cilj postavi podreditev individuuma v discipliniranega posameznika pod njihovo kontrolo. Habermas nasprotno v racionalizaciji interpersonalne sfere vidi potencial za emancipacijo oziroma za upiranje negativnim posledicam sistemske racionalizacije (Illouz 1997, 204–205).

Romantična etika, ki jo propagira ta paraznanstveni diskurz, je na neki način analogna protestantski etiki, ki je zaslužna za razvoj kapitalizma. Tudi romantična etika nam namreč propagira instrumentalno racionalnost, saj romantični odnos razume kot projekt, ki ga je mogoče izpeljati ob implementaciji kontroliranih in načrtovanih postopkov (Illouz 1997, 195–196). V tej povezavi Daniel Goleman poda naslednjo primerjavo (Goleman v Illouz 1997, 195): »V zadnjih letih je prevladujoči tok psihološkega raziskovanja na ljubezen gledal kot skorajda poslovno transakcijo, kot stvar profita in izgube.« Vse to priča o deklarirani racionalizaciji tako odnosov kot posameznih subjektov zaradi penetracije kapitalističnih vrednot v sfero intime. Jackson Lears (Lears v Illouz 1997, 195) v osemdesetih letih prejšnjega stoletja ta proces povzame z besedami: »... na medsebojno odvisni tržnici fragmentirano sebstvo postane blago, ki se v zasebne namene zbira in manipulira kot vsako drugo blago«, in naprej: »racionalizacija našega notranjega življenja podpira druge subtilne oblike racionalizacije – oblike, ki se bolj prilagajajo kot nasprotujejo korporativnemu sistemu, ki je vzniknil v poznem 19. stoletju«.

#### 4.4.2 Politična sfera

Politika je v proceduralnem smislu prežeta z racionalnostjo, rutino, utilitarnostjo. Takšen tip politike bi lahko označili kot racionalistično-birokratski. Zatakne se v primerih pomembnejših, bolj rizičnih vprašanj, ko umanjka instanca absolutne avtoritete. Druga možnost oziroma tip politike je v takšnih primerih karizmatični stil politike (Weber), ki ga zaznamujejo dramatičnost, nemišljenje, sklicevanje na avtoriteto v iracionalnem duhu. Poskusi iracionalnega utemeljevanja takšnega tipa politike ponujajo »kri«, strasti in privrženost kot vir človeške vitalnosti in ne racionalnost samo. Izpolnitev in zadovoljitev življenjskih vzgibov je v strastnih medčloveških odnosih in v skupnostni, ekstatični participaciji. Strast ne more biti zamejena s preračunavanjem, razum ne more definirati ciljev in orodij. Takšen tip politike nima toliko možnosti za vznik v stabilnih razmerah, v nasprotju z obdobji družbenih kriz, konfliktov in spodkopavanj avtoritet. Avtoriteta se namreč ne nanaša samo na posameznike in skupine, ki tekmujejo za vzpostavitev kontrole znotraj določene strukture, ampak tudi na tekmovanje med različnimi idejami o možnem urejanju te strukture.

Privrženci karizmatične politike ponujajo dva argumenta v njen prid. Prvi, komunalni argument za karizmatični tip politike je, da je življenje participacija v skupni kulturi in skupnosti in ne barantanje na tržnici. V takšni skupnosti je nešteto različnih glasov, ob kateri je redukcija na zasledovanje zgolj lastnega cilja nemogoča, racionalno preračunavanje pa neprimerno, celo nasilno. Drugi argument temelji na percepciji človeške vitalnosti, ki naj bi črpala iz strastnih medosebnih odnosih (Gellner 1992, 152–153) in se uresničevala v njih.

Coleman James (James v Berezin 2002, 47–48), teoretik racionalne izbire, vzpostavi povezavo med zaupanjem, tveganjem in čustvi v navezavi na Jamesov sentiment racionalnosti. V političnem smislu povezavo zastavi kot stvar prihodnosti, kot oceno prihodnjega tveganja, ki pa se lahko za pravilno izkaže šele v neki časovni dimenziji. Jamesova trditev o potrebi po doživljanju stvari in dogodkov kot poznanih in sorodnih pri individualnem ali kolektivnem delovanju izkaže svoj potencial v analizi oblikovanja družbenih predsodkov, denimo do imigrantov. V eksperimentu (Sniderman v Berezin 2002, 48) se je pokazalo, da ni raso sovraštvo (na konkretnem primeru odnosa Italijanov do temnopolnih imigrantov) osnova za predsodke, ampak predvsem strah pred nestabilnostjo in nepredvidljivostjo. V tem smislu je politično pomemben predvsem občutek varnosti oziroma nevarnosti. Na slednjem se namreč vzpostavi strah kot osnova



čustvenega delovanja.

V moderni družbi so institucije nacionalne države tiste, ki naj bi zmanjševale občutek tveganja z vzpostavitvijo predvidljivosti na podlagi, kot to označi Parsons (Parsons v Berezin 2002, 48–49), skupnega moralnega sentimenta. Princip državljanstva vzpostavlja občutek pripadnosti, zaupanja, lojalnosti, z njegovim podeljevanjem pa se selekcionira doživljanje tega skupnega občutka. Politično čustvo domoljubja lahko v določenih situacijah spodbudi zaželeno ali pa nezaželeno delovanje. Do tega prihaja predvsem ob ogroženosti ali spremembah oblastnih institucij ali pa ob njihovi opustitvi. Zaradi ohranjanja političnih čustev domoljubja in lojalnosti se država – kot aparat varnosti – zanaša na skupnosti skupnega občutka (ang. communities of feeling) tudi ob odsotnosti tveganja ali nevarnosti. Misel lahko nadaljujemo z navezavo na proces oblikovanja odločitev. V političnem polju se posameznik kot aktiven državljan odloča na podlagi razuma, čustev in vrlin (značajske lastnosti). Čustva tako v dvojni vlogi konstituirajo sebstvo in kolektiv, hkrati pa služijo prepričevanju drugih (Gartner 2010, 39). Vzbujanje skupnostnega občutka oziroma aplikacija čustev v politiki v veliki meri poteka s pomočjo retorike, političnega nagovora. Politik poskuša spodbuditi določen čustveni odziv tako v smislu animacije podpornikov kot tudi vzbujanja negativnega čustvenega stanja pri političnih nasprotnikih, in sicer s ciljem sprožiti njihov nepremišljen odziv (Gartner 2010, 46).

#### **4.4.3 Ekonomska sfera**

Številni ekonomisti so prepričani, da se sociologija še vedno ukvarja s preostanki iracionalnosti in nesmisli (Pixley 2002, 69).

Ekonomija kot znanost je pretežno privržena konvencionalni opoziciji med čustvi in racionalnostjo, pri čemer je treba izpostaviti razumevanje ekonomske racionalnosti v smislu oblikovanja odločitev na podlagi analize vloženih sredstev in pričakovanih rezultatov. Rezultat je običajno v ekonomiji percipiran kot interes oziroma – če splošimo – maksimizacija dobička (Pixley 2002, 72). Terminološka transformacija iz strasti, pohlepa po denarju v interes je zgodovinska in značilna za zahodno miselno in politično tradicijo, je prepričan ekonomist Albert Otto Hirschman (Hirschman v Pixley 2002, 72–73). Strast do denarja je ena od treh poglavitnih pregreh, ki jih je detektiral Avguštin. Interes ima v nasprotju s pohlepom povsem drugačno, neškodljivo, praktično in razumno konotacijo, od 17. stoletja naprej pa ima predvsem jasno izražen ekonomski pomen. Tradicionalna dihotomija čustva-razum je bila tako navidezno presežena. Strast

kot divja, iracionalna sila se je v ekonomsko-političnem diskurzu umaknila kategoriji interesa, ki je obložen s konotacijami racionalnosti.

Koncept interesa ostaja centralen pojem v različnih ekonomskih teorijah. Pogosto je v ospredju predvsem teza o predvidljivosti lastnega interesa, ki omogoča ustvarjanje pričakovanj. Nekateri teoretiki, kot na primer Jon Elster (Elster v Pixley 2002, 74–76), tako čustva v teoriji naklonjeno obravnavajo predvsem s konceptom oblikovanja racionalnih odločitev. Razumni motivi naj bi bili brezbižni in nepristranski. Elsterjeva bistvena predpostavka je, da emocije lahko pospešijo odločanje, vendar le v smislu športnega podaljška v razmerah neodločenosti, ko sta dve (ali več) izbiri enako dobri. Globljih vzročnih povezav med čustvi in odločanjem ne priznava, v razmerah neprimerljivosti med opcijami se celo sklicuje na met kovanca kot povsem primerno in zadostno orodje za odločanje. Čustva so tako zanj bolj funkcionalni nadomestek za racionalne zmožnosti, ko so te suspendirane oziroma motene prav s čustvi.

Pri opredelitvi sprememb znotraj intimne sfere smo predstavili idejo terapijskega čustvenega sloga., ki jo lahko apliciramo tudi na sfero produkcije. Psihologi so si skozi 20. stoletje utrli pot na raznolika področja, od totalnih institucij, kot je vojska ali zaporniški sistem, vse do korporativne sfere. Če je slednjo v zlati dobi kapitalizma, od 80. let 19. stoletja pa do 20. let 20. stoletja, obvladovala kasta tehokratov z značilnimi vrednotami znanosti in racionalnosti ter smotrnosti, pa se od 20. let naprej v proizvodni proces (na povabilo menedžerjev) vzporedno vključujejo eksperimentalni in klinični psihologi. Prvi so se ukvarjali z vprašanjem reda, discipline in učinkovitosti, drugi pa z upravljavskimi smernicami in človeškimi viri. Delavec naj bi bil učinkovitejši, če se pozornost obrne tudi na njegove čustvene potrebe in transakcije. Takšna praksa je zahtevala tudi novo opredelitev spolov; v proizvodno in s tem v javno sfero vstopijo tradicionalno percepirane ženske lastnosti, kot so sočutnost, nadzorovanje jeze itd. (Illouz 2010, 22–28). Proces je potekal vzporedno z naraščanjem pomembnosti storitvenega sektorja znotraj ekonomije, kar je le še večalo potrebo po upravljanju sebstva na delavnem mestu.

#### **4.5 MOŽNOSTI ZA NADALJNJO DEKONSTRUKCIJO DIHOTOMIJE**

Meštrović je kljub relativno pogostim družbenim spremembam precej pesimističen glede transformacij v postemocionalni strukturi. Postavi logično vprašanje, kako se s

klasičnim uporništvom upreti avtoritarnosti vrstniških skupin (ang. peer groups)<sup>19</sup>, ko pa se te navzven kažejo kot izrazito prijazne, srečne, tolerantne (Meštrović 1997, 67). Pri tem izhaja iz koncepta Davida Riesmana (Riesman v Meštrović 1997, 38) o heteronomnosti oziroma na druge usmerjenega tipa posameznika (ang. other-directed), v skladu s katerim se posameznik v sodobnosti ne identificira z nobeno vrednoto, kot sta recimo svoboda in ustavitev nasilja, iz dveh razlogov. Vsaka je namreč lahko cinično preobrnjena v svoje nasprotje, hkrati pa obstaja preveč konkurenčnih si vrednot.

Friedrich Nietzsche v *Volji do moči*<sup>20</sup> (Nietzsche v Meštrović 1997, 24) govori o možnosti, da bo racionalizem uničil nereflektirano spontanost. Daniel Bell (Bell v Meštrović 1997, 25) projekcijo nadaljuje s tezo, da je 20. stoletje zaznamovano s koncem strastnih ideoloških gibanj. Na to misel bi lahko navezali Francisa Fukuyamo (Fukuyama v Meštrović 1997, 25) s prepričanjem o »koncu zgodovine« in se vprašali, ali ne gre pravzaprav za »konec čustev« glede na njegovo predpostavko zmagoslavja (liberalne) racionalnosti. Meštrović v postemocionalistični maniri odgovarja, da je »čustvo transformirano v kvazi intelektualni fenomen, primeren za manipulacijo sebstva in drugih« (Meštrović 1997, 38). Realnost tudi ni – kot trdijo postmodernisti – zamenjana s hiperrealnosjo. Pod površjem te simulirane realnosti še vedno deluje strukturirana, mehanska (post)emocionalna realnost (Meštrović 1997, 39–40).

Kritični teoretiki so paradoksalno iskali racionalne rešitve za probleme, ki jih odpira čezmerna racionalizacija. Tako je nacizem v njihovi perspektivi recimo označen kot iracionalen pojav, pa čeprav je znotraj njega še kako značilno racionalno manipuliranje čustev. Osvoboditev kritični teoretiki, na primer Herbert Marcuse, iščejo v novih oblikah racionalnosti, ki bi presegla kapitalistično oziroma tehnično racionalnost (Marcuse v Meštrović 1997, 82). Vloga čustev je tako zanikana oziroma spregledana, na piedestal pa postavljen »projekt razsvetljenstva«<sup>21</sup> (Meštrović 1997, 80). Meštrović tako opozori na kontradikcijo opazk kritične teorije o vsesplošni komodifikaciji kot negativni dediščini razsvetljenstva v modernosti, saj se skozi takšno optiko poblehovi tudi samo razsvetljenje oziroma »projekt razsvetljenstva«. Gre za postemocionalno metamorfozo fenomena, saj se na konkretno zgodovinsko dobo in njene družbene razsežnosti skozi emocionalno recikliranje idealizirane preteklosti gleda kot na

---

<sup>19</sup> Uveljavljen prevod je vrstniške skupine, čeprav se v tekstu ne uporablja v generacijskem smislu, ampak splošnem.

<sup>20</sup> Delo izšlo posthumno leta 1901.

<sup>21</sup> Izraz po J. Habermasu

izključno racionalen projekt s karakteristikami modernosti (Meštrović 1997, 84–86).

Maffesoli (Maffesoli v Williams 2001, 27–28) v sodobnosti zahodnih družb prepozna preporod dionizičnih vrednot, ki z izjemno močjo in kontinuiteto oblikujejo družbo. Gre za premik od »prometejstva« k »dionizmu«, od produktivistične modernosti (protestantska etika v Weberjevem smislu) proti družbi, kateri vladata obnovljena logika empatije in izraznost kolektivnega vrenja (ang. collective effervescence). Sedanjost tako predstavlja točko obrata v modernosti, v kateri je racionalizacija sveta vsaj do neke mere nadomeščena s »ponovno začaranostjo« (ang. re-enchantment) sveta: »Bogovi in njihovi miti ter rituali so spremenili imena, toda še vedno težko delajo tako v družbenosti kot v okolju« (Maffesoli v Williams 2001, 26). Maffesoli se v svoji poziciji jasno opredeli nasproti racionalističnim predpostavkam modernizacije, individualizacije, družbene refleksivnosti ter nasproti postemocionalnemu konceptu mehanizacije čustev. V nasprotju s temi procesi, trdi, živimo v dobi zatona individualizma in vnovičnega združevanja v »plemena«. Ta oblika družbene organiziranosti temelji na novi kulturi sentimenta v romanticističnem smislu in na raznolikih oblikah sobivanja.

Solomon predlaga tezo oziroma pristop »novega« romanticizma, ki ga sam jasno razlikuje od »starega« romanticizma 19. stoletja. Zagovarja totalno demontažo dihotomije in združitve obeh kategorij v trdno celoto. Strasti so tiste, ki edine lahko kot sodbe osmišljajo življenje in mu dajejo pomen. Čustva so življenjska sila, vir vrednot, osnova preostalih strasti, so vezivo realnosti, usmerjajo cilje in namene, vzpostavljajo subjekt in njegove odnose z drugimi (intersubjektivnost).

Solomon gre še dalje, ko reče, da je razum razsvetljena strast, prežeta z refleksijo in presojo, ki ju čustva običajno izpuščajo. Govorimo lahko o predlogu filozofije racionalnega romanticizma (Solomon 1993, 14–15). Čustva so sodbe, in ker so sodbe racionalne, so potemtakem tudi čustva racionalna. Sodbe pa imajo značaj racionalnosti zaradi svoje geneze, ki zahteva določeno sposobnost abstrahiranja, sofisticiranja in koncepcije sebstva. Sledijo ciljem in kompleksnim sistemom strategij. Ta implicitna logika se navsezadnje izkazuje v artikulaciji čustvenih odzivov, katerim pripisujemo upravičenost, umetelnost in učinkovitost (Solomon 1993, 181).

Takšna perspektiva odpira novo vprašanje, ki se glasi: kaj je sploh realnost, njena resničnost in pojavnost? Kaj so preverljiva dejstva in kaj iluzije? Kaj je posameznik in kaj širši družbeni okvir? Objektivni perspektivi, pozitivistični, znanstveni, v kateri so čustva prejkone motnja, slepilo, Solomon postavi nasproti subjektivni pogled. V tej

perspektivi postanejo posameznikove vrednote, želje, čustva resnična, objektivna, ker odgovarjajo na vprašanje, kaj je pomembno in ne kaj je resnično. Realnost se ne kaže kot singularna, odtujena, zunanja entiteta, ampak ji je dodana subjektivna, vrednotna perspektiva. Solomon to nadgradnjo (tudi zaradi intersubjektivnosti) v historičnem, avantgardnem duhu poimenuje surreálnost, realnost-plus, nadrealnost (Solomon 1993, 16–20).

Kritika Solomonovega kognitivističnega pristopa do čustev izhaja iz predpostavke, da osredotočenost na intelektualne vidike vodi nazaj v polarizacijo odnosa čustva in razum. Interes za intencionalnost in družbenost čustev se izraža v radikalno kognitivni obravnavi čustev (Šadl 1999, 185–186). Če drugega ne, lahko iz Solomonove opredelitve funkcij razuma sklepamo o hierarhični nadrejenosti razuma čustvom. Razum tako razlikuje med čustvi in ne zgolj reagira nanje kot na neobvladljivo celoto/kategorijo; izbira in aplicira čustva, ki večajo voljo do življenja, koordinira in usmerja čustva v skupen cilj za osebno dobrobit (Solomon 1993, 56–66).

## 5 SKLEP

V tem diplomskem delu sem zasledoval cilja, ki sta bila opredeljena s postavitvijo dveh izhodiščnih hipotez. Prvo hipotezo, da sta prevladujoči tok zahodnega družbenega mišljenja in družbena realnost zaznamovana z dihotomijo med čustvi in razumom, lahko po analizi teoretskih virov s področja psihologije, filozofije in sociologije potrdim. Res je, da so v večtisočletni zgodovini zahodnih družb obstajali pogledi in pristopi, ki so nasprotovali uveljavljeni percepciji odnosa med čustvi in razumom kot dveh nasprotujočih si vidikov človeške eksistence. Vendar tudi ta »ločena mnenja« običajno niso temeljila na preseganju hierarhije, znotraj katere je razum čustvom nadrejen. Hierarhija črpa svojo moč iz razumevanja čustev oziroma strasti kot destruktivnih, animaličnih sil, ki posamezniku onemogočajo zasledovanje lastnih interesov. Z Aristotelovo mislijo bi lahko povzeli, da čustva spodkopavajo možnost »dobrega življenja«.

Z uveljavitvijo sociologije kot samostojne znanstvene vede v 20. stoletju se je dihotomija med čustvi in razumom še okrepila. K temu je najbolj pripomogel Max Weber – eden od utemeljiteljev sociologije – z opredelitvijo čustev kot iracionalnih sil, ki nasprotujejo prevladujoči naraščajoči racionalizaciji in racionalnosti razvijajočih se kapitalističnih družb v moderni. V diplomskem delu sem obravnaval tudi morebitno vzajemnost odnosa med razvojem sociološke znanosti in družbenimi spremembami. Menim namreč, da utemeljitelji sociologije s težnjo po razvoju vede kot »čisto eksaktne in strogo racionalne discipline« (Jogan v Šadl 1999, 76) niso zgolj zamejili raziskovalnega interesa za čustva, ampak so hkrati vplivali tudi na njihovo mesto znotraj družbene strukture. Čustvom je bil odmerjen prostor v intimni sferi posameznika, za razliko od javne sfere, kjer prevladujeta (oziroma naj bi prevladovali) instrumentalna logika tržnih razmerij in birokratska organiziranost.

Preverjanje druge hipoteze, da smo v postmoderni priče dekonstrukciji dihotomije med čustvi in razumom, se je v procesu nastajanja tega teksta izkazalo za precej trši oreh. Hipotezo sicer v določeni meri lahko potrdim, predvsem na podlagi nevroznanstvenih dognanj v zadnjih dobrih dveh desetletjih. Izsledki pritrjujejo kritičnemu pristopu do odnosa med čustvi in razumom, saj kažejo na nepogrešljivo vlogo čustev in občutkov v mišljenju, predvsem pa pri oblikovanju odločitev.

Težave so se – vsaj v moji osebni perspektivi – pojavile pri analizi socioloških

teoretskih pristopov, ki opredeljujejo razmere življenja v postmodernej družbi. Opazna je namreč nova »kultura čustvenosti« (Illouz 2010, 15), v kateri ni več jasne razmejitve med brezčustveno javno sfero in intimno sfero, kamor so bila v moderni v skladu z racionalistično logiko potisnjena čustva (Illouz 2010, 15). Celo nasprotno, čustva se začnejo prezentirati kot življenjski fenomen, ki ga je mogoče racionalno obvladovati (Salecl 2011, 26). Procesi poblagovljenja in reifikacije celotnega življenjskega sveta ter prevlade instrumentalnega razuma v celotni kulturi so me vodili k zamisli k razlikovanju med dekonstrukcijo dihotomije čustva-razum in transformacijami te iste dihotomije v poznem kapitalizmu. Znotraj različnih družbenih podsistemov smo namreč bolj kot prepoznavanju potenciala čustev pri racionalnem delovanju priče obrnjeni logiki, ki se kaže v »racionalizaciji« družbenih reprezentacij čustev oziroma čustvovanja. Na takšen pogled lahko navežemo Meštrovićevo prepričanje o mehanizaciji čustvene sfere. Metaforično bi proces lahko povzeli kot ekspanzijo kulta stroja iz tehnološke in industrijske sfere v zadnjo trdnjavo naravnosti – čustva (Meštrović 1997, 146). V diplomskem delu sem takšne tendence pokazal na primeru romantične ljubezni. S terapevtskim diskurzom (Illouz 1997) oziroma svetovalno kulturo (Salecl 2010) se medsebojni odnosi uravnavajo po principih znanosti in ekonomije (medsebojni odnos kot poslovna transakcija).

V moderni politični sferi lahko aplikacijo čustev opazujemo predvsem s pomočjo principa varne države (ang. secure state) (Berezin 2002, 48). Institucije nacionalnih držav težijo k zmanjševanju tveganja (politična nestabilnost, teroristični napadi, ekonomska neravnovesja) tudi z vzdrževanjem in spodbujanjem političnih čustev, kot sta domoljubje in lojalnost. V primeru šibkih institucionalnih struktur države se lahko ta forsirana čustva manifestirajo v delovanju, kot smo mu bili recimo priče v nekdanji Jugoslaviji, ko se je domoljubna gorečnost s spodbujanjem nacionalizma manifestirala v etničnem čiščenju. Občutek varnosti, spodbujen s političnimi čustvi, ima lahko tudi veliko bolj zaželene implikacije. Varna država je lahko tudi empatična država (ang. empathetic state) (Berezin 2002, 49), v kateri državljani na podlagi solidarnosti gradijo trdno skupnost. Končna manifestacija političnih čustev v racionalnem oziroma iracionalnem delovanju je tako po mojem mnenju precej odvisna od ravni politične kulture in dialoga v neki družbi. Spodbujanje kvazi, manipuliranih čustev v Meštrovićevem smislu, ki se recimo odraža v naraščajočem strahu pred priseljenci (ksenofobiji), mi v tem smislu ne dovoljuje pretiranega optimizma.

Zgoraj povedano je smiselno navezati na »racionalizirano« reprezentacijo pohlepa v

ekonomski sferi. Ker slednjo prežema konvencionalno razumevanje odnosa med čustvi in razumom, je bil pohlep kot čustvo v ekonomski teoriji in družbeni praksi transformiran v pojem interesa, ki implicitno nakazuje na racionalno, optimalno posameznikovo delovanje. Tako ne govorimo več o pohlepu po denarju, ampak o brezstrastnem zasledovanju maksimalnega dobička ob vloženi sredstvih. Širše družbene implikacije perspektive, da je zasledovanje maksimalnega lastnega interesa v ekonomskem smislu razumno samo po sebi, lahko opazimo v težnjah po državni deregulaciji tržnih razmerij (vitka država). V tej ekonomsko deterministični optiki se tako celo posameznikova svoboda v družbenem smislu razume kot možnost čim bolj neoviranega uresničevanja posameznikovega interesa (in ne pohlepa!). Ta mimikrija čustev ni toliko opazna v sferi produkcije, kjer so čustva v smislu učinkovitosti regulirana z upravljanjem človeških virov. To se še posebej prekriva z naraščajočo velikostjo storitvenega sektorja, kar se odraža v zahtevah po spremembah v emocionalnem doživljanju in obnašanju ljudi (Hochschild v Šadl 1999, 172).

Trdoživost dihotomije med čustvi in razumom je skozi zgodovino zahodnih družb, predvsem pa v moderni, določena z mestom, ki je bil čustvom odmerjen tako v družbi kot v družbeni refleksiji. Glede na to, da so čustva v najširšem pomenu v zadnjih desetletjih deležna vse večje pozornosti tako laikov kot strokovnjakov z različnih področij, lahko sklepamo na nadaljnjo vse večjo prepoznavanje konstruktivne vloge čustev v (racionalnem) delovanju, pa tudi v sociološkem procesu spoznanja. Mislim pa, da bo na izpolnitev tega potenciala vplivala predvsem obstojnost oziroma spremembe prevladujoče kulture zahodnih družb, ki je prežeta z ekonomsko logiko kapitalističnega načina produkcije. Dokler bodo hegemonске družbene silnice težile predvsem k čim bolj učinkoviti instrumentalizaciji te logike, bo tudi prispevek čustev ostajal zamejen zgolj v smislu njihovega prispevka k tradicionalno (weberjansko) razumljeni racionalizaciji. Za resnično dekonstrukcijo dihotomije med čustvi in razumom bi bilo najprej treba razstaviti in vnovič premisliti alternative družbenega razvoja.



## 6 LITERATURA

1. Barbalet, Jack M. 1998. *Emotion, Social Theory and Social Structure: A macrosociological Approach*. Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge.
2. --- 2002. Introduction: why emotions are crucial. V *Emotions and Sociology*, ur. Jack Barbalet, 1–9. Oxford: Blackwell Publishing.
3. Berezin, Mabel. 2002. Secure states: towards a political sociology of emotions. V *Emotions and Sociology*, ur. Jack Barbalet, 33–52. Oxford: Blackwell Publishing.
4. Campbell, Colin. 2001. *Romantična etika in duh sodobnega potrošništva*. Ljubljana: Studia humanitatis.
5. Collins, Randall in Bryan S. Turner. 2008. *Max Weber, Kratek oris/Sociologija in humanistika*. Maribor: Subkulturni azil Maribor, zavod za umetniško produkcijo in založništvo.
6. Damasio, Antonio R. 1994. *Descartes' Error*. New York: A Grosset/Putnam Book.
7. --- 2008. *Iskanje Spinoze: veselje, žalost in čuteči možgani*. Ljubljana: Krtina.
8. Elliott, Anthony in Charles Lemert. 2006. *The New Individualism: The Emotional Costs of Globalization*. London: Routledge.
9. Evans, Dylan. 2001. *Emotion: The Science of Sentiment*. Oxford: University Press.
10. Flere, Sergej. 2008. Predgovor: Max Weber in oblikovanje sociologije kot vede. V *Max Weber, kratek oris/Sociologija in humanistika*, Randall Collins in Bryan S. Turner, 5–13. Maribor: Subkulturni azil Maribor, zavod za umetniško produkcijo in založništvo.
11. Gartner, Smiljana. 2010. Čustva in politika. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 38 (241): 34–48.

12. Gellner, Ernst. 1994. *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism*. Oxford: Blackwell Publishers.
13. Haralambos, Michael in Martin Holborn. 2005. *Sociologija: teme in pogledi*. Ljubljana: DZS.
14. Illouz, Eva. 1997. *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley: University of California Press.
15. --- 2010. *Hladne intimnosti: oblikovanje čustvenega kapitalizma*. Ljubljana: Krtina.
16. Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. 2008. *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. Dostopno prek: [http://bos.zrc-sazu.si/cgi/a03.exe?name=sskj\\_testa&expression=%C4%8Dustva&hs=1](http://bos.zrc-sazu.si/cgi/a03.exe?name=sskj_testa&expression=%C4%8Dustva&hs=1) (10. maj 2014).
17. Jones, Pip. 2007. *Introducing Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
18. Markič, Olga. 2008. Spremna beseda: Nevrobiologija čustev in občutkov. V *Iskanje Spinoze: veselje, žalost in čuteči možgani*, Antonio Damasio, 287–302. Ljubljana: Krtina.
19. Meštrović, Stjepan G. 1997. *Postemotional Society*. London: Sage Publications.
20. Pixley, Jocelyn. 2002. Emotions and economics. V *Emotions and Sociology*, ur. Jack Barbalet, 69–89. Oxford: Blackwell Publishing.
21. Salecl, Renata. 2011. *Izbira*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
22. Sartre, Jean-Paul. 2007. *Oris teorije čustev*. Ljubljana: Študentska založba.
23. Snoj, Vid. 2011. Apolon in Dioniz. *Kud Logos*, 2. Julij. Dostopno prek: <http://kud-logos.si/2011/07/02/apolon-in-dioniz/> (18. avgust 2014).
24. Solomon, Robert C. 1993. *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

25. Šadl, Zdenka. 1999. *Usoda čustev v zahodni civilizaciji*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
26. Vitulić, Helena S. 2007. *Čustva in razvoj čustev*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
27. Weber, Max. 2004. Temeljni sociološki pojmi. V *Kompendij socioloških teorij*, ur. Frane Adam in Matevž Tomšič, 57–73. Ljubljana: Študentska založba.
28. Williams, Simon. 2001. *Emotion and Social Theory: Corporeal Reflections on the (Ir)Rational*. London: Sage Publications.