

Hilge Landweer

ALI MOŠKI ČUTIJO DRUGAČE?

Razmisleki o konstrukciji spola s čustvi

Uvod

325

Na filozofsko precej obsoletno vprašanje, ali moški čutijo drugače kot ženske, daje popularna ideologija spolov enoznačen pritrdilni odgovor. Priročniki za raznovrstne človeške odnose so natrpani z opisi s spolom pogojenih različnih načinov čustvovanja in občutenja, kar še zlasti velja za področje seksualnosti, erotike in ljubezni. Z empiričnega vidika sicer marsikaj govori v prid manifestnim razlikam na področju psihičnega, toda le kaj je tu teoretsko zanimivega? Onkraj ontološko ali spoznavnoteoretsko motiviranega vprašanja, kaj »so« spolna telesa ali kaj je pogoj možnosti njihovega zaznavanja, se je popularizirana teorija spolov doslej v glavnem zanimala za to, kako pomembne so takšne telesne razlike, če jih že lahko ugotavljamo, kako se naredijo pomembne, kakšne posledice imajo za samorazumevanje moških in žensk in v katere kulturne interpretacijske sisteme so umeščene.

Če na vprašanje po drugačnosti čustev nočemo odgovarjati ideološko ali enostavno empiristično-pozitivistično, ga lahko preoblikujemo v vprašanje, kakšen antropološki pomen imajo spolno specifična izkustva telesa. Etno-

psihoanalitik Georges Devereux je na primer skušal pokazati, da v načelni nemožnosti »samospecifičnega« podoživljanja telesnih izkustev nasprotnega spola tiči izziv za oba spola in morda tudi ne ravno nepomemben vzgib heteroseksualnosti.¹ – Tu bomo raje ubrali nasprotno pot in namesto tega postavili vprašanje po tem, kje je vloga spola v fenomenih neseksualnih čustev za vsakdanje zaznavanje.

Kaj lahko k temu prispeva fenomenologija? Če najprej zavržemo očitno pomisel na spolno specifične telesne fenomene (očitno zato, ker fenomenološki pristopi dajejo na voljo več kategorij za njihov opis kot druge teoretske koncepcije²), se zdi, da spol pri tem izgine. Po drugi strani se s tem izognemo metodološkemu problemu predpostavljjanja s spolom pogojenih različnih telesnih izkustev, ki jih je treba vendarle šele pokazati. Vprašanje, kakšen metodološki status imajo in lahko imajo opisi izvorno spolnih telesnih izkustev, bi zahtevalo posebno raziskavo. V tem primeru bi bilo treba preučiti razmerje jezikovnega razlikovanja spolov do zaznavanja spolno specifičnih telesnih razlik. Običajno si pri označevanju zaznavanega pomagamo ravno z jezikovnimi razlikovanji. In brez dvoma je samo naše zaznavanje že od samega začetka diskurzivno usmerjano; namreč s tem, kar pričakujemo, da bomo videli in slišali (če naj navedemo le kulturno dominantne čute), in ta pričakovanja se strukturirajo v slikovno in jezikovno predhodno interpretiranem svetu.

Judith Butler je ena izmed tistih teoretikov, ki so dosledno prečkovali dis-

¹ »Človek se je že od nekdaj čutil dejstvu, da mu je neko drugo bitje, ki se skoraj v slehernem oziru pokriva z njegovim (ali njenim) samomodelom, hkrati tako zelo podobno, v enem oziru – namreč v oziru seksualnosti – pa od njega tako zelo različno. Osuplost in jeza nad prisotnostjo nasprotnega spola sta podobna osuplosti in jezi, ki ju občutimo spričo opice, ki enostavno nima pravice: do tega, da bi bila svojemu samomodelu hkrati tako zelo podobna in od njega vendar tako zelo različna.« Georges Devereux, *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt/M., Berlin, Dunaj: Ullstein-Verlag 1976 (prva izdaja 1967), str. 209.

² Tu je treba omeniti zlasti *Sistem filozofije* Hermanna Schmitza, ki skuša v desetih zvezkih (izhajali so pri Bouvierju v Bonnu med letoma 1964 in 1980) na novo koncipirati filozofijo na podlagi telesja in čustva in pri tem razvija natančne kategorije za opisovanje teh (in drugih) fenomenov. Primerjaj povzetek tega sistema filozofije v: Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier 1993.

kurzivno odvisnost zaznavanja s spolom pogojenih različnih teles.³ Ob vsej kritiki, ki jo lahko naslavljamo na izvajanje tega programa,⁴ pa komajda lahko podvomimo o osrednji izjavi, da »spol« v bistvu konstituirajo diskurzi.⁵ Mar fenomenološki pristopi, če sledimo tej izjavi, potemtakem ne morejo nič več prispevati k teoriji razlike med spoloma?

Teorijo razlike med spoloma pogosto osvetlujejo ravno tisti filozofski pristopi, ki te razlike ne tematizirajo, saj jim ne gre za potrjevanje že od nekdaj znane razlike. Spola sicer ne eksplicirajo, vendar pa nemara lahko zagotavljajo kategorije za njegovo eksplicacijo, saj je vprašanje spola vselej v kontekstu, ki zaobsega, na primer, spoznavnoteoretske in ontološke ter tudi socialnopsihološke in političnoteoretske vidike povsem »nespolne« vrste (npr. oblast, prevlada, podjarmljenje) in le-te na novo odmotava s teh posebnih perspektiv. To sprva »nevtrarno«, ali če smo natančnejši, nevtrarno tematizirano področje fenomenov, iz katerega je treba tu vpraševati po spolu, je področje čustev.

Metodološko vprašanje, ki ga načenja fenomenologija in ni osrednjega pomena le za teorijo spolov, je, kaj sploh lahko velja za fenomen. To je še zlasti zapleteno pri predmetu, s katerim se ukvarjamo v tem prispevku, saj gre pri »spolu« in »čustvih« za vnaprejšnje mešanje ali povezovanje v filozofski tradiciji ločeno raziskovanih področij fenomenov – če pri prvem sploh lahko govorimo o »tradiciji« v filozofiji, ki je v glavnem razumljena kot brezspolna.

327

³ Prim. Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York, London: Routledge 1990, in ista avtorica, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of »Sex«*. New York, London: Routledge 1993.

⁴ Prim. moje kritike v: Hilge Landweer, »Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte«, v: Gesa Lindemann/Theresa Wobbe (izd.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, str. 147–176, in »Jenseits des Geschlechts? Zum Phänomen der theoretischen und politischen Fehleinschätzung von Travestie und Transsexualität«, v: Institut für Sozialforschung / Frankfurt (izd.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, str. 139–167.

⁵ Butlerjeva uporablja pojem diskurza, ki s svojo razširitvijo na nekatere nejezikovne fenomene, kot je, na primer, nasilje, po mojem mnenju ni več poveden. Prim. literaturo, navedeno v zgornji opombi.

To, da se je povezovanje fenomenov čustev s fenomeni spola v fenomenologiji nemško govorečega področja, kolikor mi je znano, doslej komajda kdaj tematiziralo,⁶ če seveda zanemarimo stereotipna pripisovanja, je eden izmed razlogov za to, da lahko gre tu zgolj za zelo prehodne razmisleke. Pri tem najprej izhajam iz intuitivne vsakdanje izkušnje, da so čustva pomembna za prikazovanje in zaznavanje spolov.⁷ Tu nas še zlasti zanimajo občutek sramu in sorodni fenomeni, kot sta zadrega in nelagodnost. V konkretnih situacijah so čustva že vselej prepletena z vsakdanjimi rutinami, z vedenjskimi načini, delovanjem, interakcijami, v katerih nizogibno skupaj vstopajo zaznavanja in prikazi spolov. Oboje razumemo kot v glavnem predzavestno ali polzavestno potekajoč proces; le v empirično skrajno redkih primerih gre za namerno delovanje. Če pa interakcije z različnim ponderiranjem vsebujejo prikaze spolov, to pomeni, da se medsebojno delujoči pri tem postavljajo v razmerje s spolnimi normami in se inscenirajo kot pripadniki enega ali drugega spola – in to tudi takrat, ko se signalizira ravno distanca do običajnih spolnih klišejev.

328 Telesje (Leib) in čustvo

V prizadevanju za dopuščanje zgolj takih opisov čustev, ki jih je mogoče objektivirati na poljubno izmerljiv način, se je v filozofski tradiciji vedno znova ravnalo podobno, kot je to počel William James, ki je fiziološke spremembe, ki nastopijo, ko nas obide neko čustvo, identificiral s tem čustvom samim.⁸ To stališče ima sicer prednost zaradi velike enostavnosti in je v sebi skladno, vendar pa ne more zadostiti fenomenom čustev, ker meša dvoje vprašanj, in sicer vprašanje, kako je mogoče neko čustvo zaznavati iz perspektive vsake poljubne tretje osebe, torej, kako ga je mogoče opisati z objektivirajočimi sredstvi, in vprašanje, *kako je* to čustvo imeti v perspektivi

⁶ Ena izmed redkih hvalevrednih izjem je delo Gernota Böhmesa *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen* (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985), kjer je eno izmed predavanj posvečeno »spolnosti« (ibidem, str. 77–96). – Pri Hermannu Schmitzu nastopa spol sicer v številnih primerih, ne pa tudi na sistemsko pomembnih mestih.

⁷ Tukaj uporabljeno v smislu Ervinga Goffmana, *Gender Advertisements*. New York: Harper and Row 1979, 1. poglavje.

⁸ Glej William James, »What is an Emotion?«, v: *Mind* IX (1884), str. 188–205.

prve osebe. Vsaj tega vprašanja ni mogoče reducirati na opaženo in izmerljivo, pač pa semkaj nujno sodi fenomenalna opisovalna raven subjektivne prizadetosti od vsakokratnega čustva, kar je še najbolj jasno prikazal Hermann Schmitz.⁹

Medtem ko fiziološko stališče čustva reducira na fiziološke procese (vključno z objektivirajočimi meritvami ali zapisovanji procesov v notranjosti telesa), ki jih lahko opazujemo od »zunaj«, je bistvo nekega drugega običajnega enostranskega prikazovanja v tem, da jih obravnava kot čiste fenomene zavesti. To stališče, ki ga tu označujemo kot kognitivno, mora delati močne teoretske anticipacije, kot je na primer ta, da se čustva odigravajo v nekem notranjem prostoru, ki ga ni mogoče lokalizirati, v duševnosti ali zavesti, torej v prostoru, ki je v nejasnem odnosu s fizisom. Vendar pa tudi kognitivno stališče, podobno kot fiziološko, zanemarja vsakokratne pomembne komponente v čustvu s tem, ko pretirano poudarja le eno izmed njih. S pojmi, ki nam jih dajejo na voljo znanosti, zlasti psihologija, lahko pri čustvu opisujemo le dualizem fizisa in kognicije. Vsi poskusi natančnejšega pojmovnega dojetja medsebojnega razmerja obeh vrst procesov se soočajo z dvema problemoma. Po eni strani po sili razmer preskakujejo med dvema opisovalnima ravnema, med subpersonalno (fiziološko) in personalno,¹⁰ po drugi pa je treba fenomenalno izhajati iz sočasnosti fizisa in kognicije, ne pa, na primer, iz zaporednosti teh dveh procesov. Čustvo izkušamo *celotno*, ne pa kot vsoto ali dinamiko posameznih procesov. Zato je tudi vsaj zelo dvoumno, če se glede čustev vprašujemo, kako pri tem »součinkujejo« telesni procesi in kognicija, kot da bi šlo ontološko za fenomene, ki jih je

329

⁹ Prim. Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, zvezek III. 2: Der Gefühlsraum. Bonn: Bouvier 1981 (2. izdaja), zlasti §§ 141 do 152 iz 1. in 2. poglavja. Prim. tudi isti avtor, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, n.n.m., str. 5–11.

¹⁰ To problematiko zelo jasno opisuje Bieri na primeru bolečine. Izhaja iz tega, da je mogoče biološki sistem »človek« opisovati na dveh ravneh, namreč na personalni in subpersonalni ravni. Njun medsebojni odnos je mogoče koncipirati različno, na primer, kot kavzalno razmerje, kot identiteto ali kot emergenco. Medtem ko prvi dve razlagi izpuščata ravno subjektivnost občutenja bolečine, lahko tretje stališče, ki izhaja iz emergencie, konstatira le različne vrste procesov, ne more pa pojasniti tudi njihovega odnosa. Glej Peter Bieri, »Schmerz: Eine Fallstudie zum Leib-Seele-Problem«, v: Ernst Pöppel (izd.), *Gehirn und Bewußtsein*. Weinheim, Basel: VCH-Verlags-Gesellschaft 1989, str. 125–134.

mogoče medsebojno razmejevati. Da se torej ravno to ne dogaja, je posebna opisovalna naloga, ki se nam zastavlja v zvezi s čustvi.

Eno izmed možnosti, da bi lahko zaobšli probleme dualizma telesa in duševnosti, vidim v fenomenologiji Hermanna Schmitza. Njegova fenomenologija namreč izhaja iz vprašanja, kako zaznavamo čustvo v afektivni prizadetosti. Pri tem je osrednjega pomena pojem telesja, saj je afektivna prizadetost od čustva¹¹ vselej telesna. »Telesje« označuje doživljano in čuteno telo, to, kar se iz perspektive prve osebe izkuša kot celostno, torej brez uporabe posameznih čutil ali rok. Pojem telesa je pri Schmitzu – in temu se pridružujemo tudi mi – pridržan le še za to, kar se lahko zaznava na telesu s perspektive tretje osebe. »Telo« je reducirano, opredmeteno telesje, ki mu je odvzeta njegova subjektivnost. K telesu spadajo tudi zunanje opazno vedenje in gestični izraz, prav tako pa tudi merljivi medicinski podatki, skratka, vse tisto, kar lahko optično, taktilno ali akustično zaznavamo na sebi ali drugem.

330

Tipični telesni fenomen je pogled. Pogled ima sicer jasno fizikalno in fiziološko podlago – kot, na primer, padanje svetlobnih žarkov na mrežnico in to, kar se dogaja v očesu med obdelovanjem teh dražljajev. Toda pogled ni omejen le na oko, temveč se razteza v daljo.

Po Schmitzu je telesje določeno s težnjami oženja in širjenja. Strah, na primer, telesno doživljamo kot skrajno utesnjenost. Kot primer telesnih fenomenov na področju čustev navedimo ponos z njegovimi težnjami po širjenju ali tudi strah kot njegovo telesno nasprotje. V strahu se počutimo utesnjeno in si želimo, da bi lahko zbežali, medtem ko je situacija hkrati kot uročena. Četudi so ti občutki utesnjenosti povezani z udarjanjem srca, pa strah ne »ždi« v srcu. Strah (in temu ustrezno tudi drugi občutki) »ni« v nas kot nekakšno telesno dogajanje in primarno tudi ne kot duševni proces, temveč kot subjektivni doživljaj, vezan na telesje, in je ravno zato telesen.

Samo čustvo pa ni identično s telesno prizadetostjo od tega čustva. Je neka

¹¹ Schmitz razlikuje med »čustvom« »afektivne prizadetosti« in »občutenjem« na eni strani in »telesnimi vzgibi« na drugi. Prim. *System der Philosophie*, zvezek III. 2, n.n.m., §§ 150 in 151.

v sebi strukturirana celota, ki – kot je pokazal Jürgen Frese – zaobsega in vzporeja več dclnih »glasov« ali elementov, kot so zaznave, imaginacije ali sugestije.¹² Frese utemeljuje svojo eksplikacijo pojma čustva s tem, da Husserl intencionalnosti čustva ne pojmuje kot posebnega načina napotnosti med čutečim subjektom in od tega enoznačno ločljivim čutenim objektom. Tako se, na primer, v žalosti žalostni dogodek ne kaže, »kot da bi bil pokrit s subjektivno obarvanostjo žalosti«.¹³ Čustva potemtakem že pri Husserlu niso na enak način intencionalno usmerjana kot zaznavanja; na svoje čuteno ne kažejo čutečc. Frese opisuje Husserlovo pojmovanje napotnosti čustva kot napotnost konteksta, ki svojim posameznim tekstom (stavkom) dodeljuje smisel iz predhodno razumljivega celotnega smisla. V tem smislu moramo čutenje čustva tu razumeti kot telesno in doživljajsko stran enotnega čustvenega procesa.¹⁴

Subjektivni opisi: pristop do čustev

Čustva lahko analitično razlikujemo od spremljajočih jih telesnih dogajanj skupaj z njihovim »objektivnim« izrazom v mimiki in gestiki na eni strani in podslikavajočih jih slikovno-scenskih predstav, hkratnih situacijskih zaznavanj, bolj ali manj bežno asociiranih misli na drugi in slednjič tudi od jezikovnih čustvenih opisov. Do čustev *drugih* oseb imamo pristop le v neposredni interakciji z interpretacijo njihovega čustvenega izraza: z opazovanjem njihovega vedenja, z njihovim obraznim izrazom in njihovimi spontanimi telesnimi gibi. Toda njihovih čustev ne moremo zaznavati neposredno; zunaj neposrednih interakcij smo odvisni od opisov, ki jih drugi dajejo o svojih čustvih. Tudi naša lastna čustva so, ko jim namenimo pozor-

331

¹² Jürgen Frese, »Gefühls-Partituren«, v: Michael Großheim (izd.), *Leib und Gefühl*. Berlin: Akademie Verlag 1995, str. 45–70.

¹³ Edmund Husserl, *V. Logische Untersuchungen*. Izdala Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner 1988 (2. izdaja), § 15, str. 52. – Pridevnik »subjektivn«, ki nastopa v zgornjem citatu, najdemo zgolj v 1. izdaji *Logičnih raziskav* z leta 1901 (Halle a. d. Saale).

¹⁴ Hermann Schmitz čustva opisuje kot nekakšne atmosfere, ki jim pripada posebna prostorskost. S tem se tu ne moremo podrobneje ukvarjati. – Moja pojasnila k Schmitzovemu razlikovanju med telesjem in telesom s perspektivo prve in tretje osebe so zgolj poskus prevoda tega razlikovanja in s tem rahel premik Schmitzove terminologije.

nost in jih identificiramo kot določena čustva, vselej žc predinterpretirana. Opis nekega čustva je tesno povezan z njegovim občutenjem. Ravno zato je pomembno natančno razlikovanje obojega, saj se nam vsiljuje prehitro identificiranje opisa in občutenja in to zamenjavanje nas zavaja v napačne zaključke. Ali so opisi vselej sekundarni v primerjavi s samim čustvom ali pa lahko nemara opis ali diskurz človeku vsadi kvazi čustva? Če se spol v bistvu proizvaja diskurzivno, mar potem spolni diskurz instrumentalizira tudi čustva kot nekakšno surovo maso, ki jo lahko oblikujemo, ali pa se – nekatera – čustva izmikajo diskurzivnim pristopom? Ta problemski horizont lahko tu le orišemo, ne moremo pa ga tudi pojasniti.

332 Vsak še tako prehodni razmislek o čustvih si mora seveda zastaviti vprašanje, kako so možni podoživljajoči opisi čustev. Za čustva namreč velja, da so še posebej bežna, tako kot, denimo, prepričanja, in jih mnogi obravnavajo kot povsem zasebna duševna stanja. Kljub temu pa se stalno sporazumevamo o čustvih, ne da bi pri tem resno podvomili o tem, da smo sporočeno tudi razumeli. Ko v pogovornem jeziku rečemo, da so čustva subjektivna, s tem največkrat merimo na empirično različne čustvene dispozicije pri različnih ljudeh. Te dispozicijske razlike zadevajo možne situacije, v katerih lahko neko čustvo prizadene različne osebe, in intenzivnost čustva, ne pa tudi čustvo samo. Če čustva pri različnih osebah ne bi imela nekega skupnega jedra, ki bi bilo dostopno jezikovni eksplikaciji, naših čustev sploh ne bi mogli smiselno sporočati – vse govorjenje o čustvih bi bilo nujno *iluzijsko*.

Toda četudi se predpostavlja kot nesporno, da je v čustvih nekaj, kar je opisljivo neodvisno od občutenja posameznikov, pa moramo vendarle vprašati, ali je opisljiv tudi tisti vsakokratni odtенок natančnosti, s katerim je čustvo občuteno. Ali so čustva »zasebni doživljaji« v Wittgensteinovem smislu? Za Wittgensteina pri zasebnih doživljajih ni bistveno to, »da ima vsakdo svoj lastni vzorec, temveč to, da nihče ne ve, ali ima drugi tudi to ali kaj drugega«. ¹⁵ Kot je znano, Wittgenstein te razmisleke pojasnjuje s tem, da je mogoče – četudi to ni verifikabilno – da ima en del človeštva *en*

¹⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, v: *Werkausgabe*, I. zvezek. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, str. 366, 272. odstavek.

občutek rdečega, medtem ko ima drugi del *drugega*. Razlika med občutki rdečega in čustvi je seveda v tem, da so tudi odtenki v čustvovanju vsaj načeloma opisljivi (namreč takrat, ko vsakokratna oseba razpolaga z ustrežno zmožnostjo jezikovnega diferenciranja), medtem ko občutkov barv sploh ni mogoče verbalizirati.¹⁶

Prav tako kot spada k zaznavanju barve neki fiziološki aparat, tudi sporazumevanje o čustvih zahteva, da smo čustva sploh sposobni imeti. Racionalnemu, govorno sposobnemu bitju brez čustev bi nemara lahko razložili, v kakšnih situacijah ljudje največkrat občutijo katera čustva. Opisali bi mu lahko tudi dramatičnost nekaterih čustev z njihovimi telesnimi učinki in navzven opaznim vedenjem. Toda izkustvo tega, *kako je*, če *sami* občutimo neko čustvo, ne pa ga le opazujemo ali napovedujemo pri drugih, je evidentno le nekemu, ki je sposoben občutiti čustva. Kako je biti žalosten, vemo le, če smo bili sami kdaj žalostni. Enako na splošno velja tudi za telesna izkustva. Kako je, na primer, če imaš migreno, natančno vemo le, če smo jo sami kdaj imeli – četudi je posebna migrenska bolečina verbalno opisljiva in je bolečinsko vedenje mogoče na zunaj zaznavati in si zato lahko to bolečino medlo »predstavljajo« tudi osebe, ki niso nikoli imele migrene. Prav tako lahko s spolom pogojena različna izkustva, kot so dojenje, erekcija, menstruacija ali orgazem, na lastnem telesu evidentno »podoživljajo« le tisti pripadniki istega spola, ki so tako izkustvo že kdaj prej sami izkusili.

Toda kaj pomeni »poznati« neko telesno izkustvo ali čustvo? Opis ustreznega fenomena, ki ga posredujejo drugi, se zlije s telesnim spominom. Vendar pa niti še tako diferenciran opis ne more priklicati neke bolečine ali čustva, če nista že poprej znana, podobno kot tudi zelo natančen opis osebe ali slike ne zadostuje, da bi si gledalec ali poslušalec lahko naredil vizualno

¹⁶ Sinestezijske bi vsekakor lahko odprle metaforične poti za opisovanje barvnih zaznavanj. Wittgensteinov problem, da namreč ne more biti nikakršne gotovosti o povsem identičnem zaznavanju barve pri ljudeh, pa bi bržkone obstajal še naprej. Celó če bi vsi ljudje na enak način opisovali sinestezijske, bi lahko trdil, da njihova sposobnost opisovanja ne more biti dovolj dobro razvita, da bi lahko pri tem zaznavanju sličnosti podob, npr. med občutkom barve in zvočnim vtisom, zadostno diferencirano opisala vse odtenke. Vendar pa bi to predstavljalo zgolj empirični problem. Enako velja torej tudi za čustva. Dejansko ni mogoče, da bi vsi ljudje diferencirano opisovali svoja lastna čustva. Ali lahko iz tega sklepamo, da niso sposobni tudi čustev, polnih različnih odtenkov, pa je po mojem mnenju zelo vprašljivo.

adekvatno predstavo te slike ali osebe. V najboljšem primeru lahko sliko ali osebo v vidni situaciji prepozna kot nekaj, kar je bilo menjeno, na podlagi predhodno verbalno opisanih pomembnih značilnosti.

Možnost prepoznavanja telesnih ali čustvenih fenomenov drugih na lastnem telesu proizvajajo sicer evidence, vendar pa seveda tako kot večina spominov ni povsem zavarovana pred slepljenjem. Ravno na področju telesa, seksualnosti in erotike dajejo simbiotične želje pogosto napačen vtis možnosti analogiziranja s spolom pogojenih različnih telesnih izkustev. Potreba po samoprevari je komajda še na katerem drugem področju človekovega izkustva tako zelo velika. Če to upoštevamo, se lahko s to omejitvijo vendarle zanesemo na opise fenomenov, ki jih mnogi posredujejo in potrjujejo. V tem smislu so Schmitzovi opisi čustev na podlagi vsakokratnih posebnih atmosferskih lastnosti, telesnih usmeritev in gibalnih impulzov odprti za kritično obravnavo.

334

Za opisovanje telesnih procesov moramo, podobno kot pri čustvih, veliko bolj kot pri drugih fenomenih uporabljati primerjave in metafore.

Da bomo lahko raziskali povezanost čustev s spolnimi konotacijami, si bomo v nadaljevanju eksemplarično ogledali telesnost tega čustva na primeru sramu. Šele v navezavi na to bomo nato lahko ta fenomen povezali s spolnimi pomeni.

O telesnosti sramu

Izhajajoč iz vsakdanjega razumevanja, lahko rečemo, da se lahko sramujemo zelo različnih stvari, kot so, na primer, neprimerna obleka, nerodno vedenje, luknja v zobeh ali moralni prestopki. Kaj imajo torej strukturno skupnega te različne vsebine sramu?

Sram zaznamuje določena telesnost¹⁷ in se pojavlja kot nenamerno kršenje

¹⁷ Pri opisu telesnosti sramu in njegovem kontrastiranju z drugimi čustvi se opiram predvsem na formulacijo Hermanna Schmitza v njegovem delu *System der Philosophie*, zvezek III.3: Der

norm. Povsem namerno kršenje norm bi kot provokacija ne bilo možni povod za sramovanje. Oboje je nujen pogoj za obstoj sramu. Ne sramujemo se vsake nenamerne kršitve norm, temveč se lahko, na primer, na neko nerodnost odzovemo tudi s tihim obžalovanjem. Po čem lahko tiho obžalovanje razlikujemo od občutka sramu? Te razlike namreč ne zaznavamo v vsebinah vsakokratne norme (kajti vsebina norme lahko pri obeh čustvih povsem sovpada), temveč nam je neposredno telesno evidentna.

Za teorije sramu je nesporno, da so zanj značilne določene smeri gledanja. Ne le za sramujočega se samega, temveč tudi iz zunanje perspektive je očitno, da tisti, ki se sramuje, ne vzdrži več tujih pogledov in svoje oči obrača stran od njih. Tuji pogledi delujejo v subjektivnem doživljanju kot nekakšni agresivni vektorji, s katerimi občutek sramu prevrta sramujočega se. Če nam uspe dvigniti pogled, nam to uspe le z občutkom, da smo premagali neki skorajda fizični upor. Z dvigom pogleda smo se že distancirali od sramotne situacije, namreč vsaj toliko, da to čustvo preide v veliko šibkejše neprijetnosti.

Učinek in usmeritev tujih pogledov v sramu si lahko predočimo tudi s prstom, s katerim pokažemo na nekoga, ki je s tem asimetrično izročn pogledom prisotnih. Ta gesta inducira njegovo osramotitev, kajti s tem se pri osebah, ki so udeležene v tej situaciji, bržkone sproži vsaj neko neprijetno zdrznjenje, če že ne ogorčenje nad tako osramočenim. Ta sramotilni, na subjekt sramu kažoči prst ima isto smer kot pogledi: tudi ti lahko z vseh smeri pritiskajo na osramočenega – so sredotežni.¹⁸

Za to vrsto pasivnosti, ki tvori občutek sramu, so značilni neizvedljivi ali blokirajoči se gibalni impulzi. Kdor se sramuje, bi se najraje skrtil sam pred sabo, zbežal stran in se vdrl v zemljo. Namesto tega pa stoji na svojem mestu kot uročn v dani situaciji; močen je sicer beg iz te situacije, ne pa tudi iz občutka sramu.

Rechtsraum. Bonn: Bouvier 1983 (2. izdaja), zlasti § 172, in delo istega avtorja *Der unerschöpfte Gegenstand*, n.n.m., str. 337 isl.

¹⁸ Hermann Schmitz je pokazal pomembnost telesnih usmeritev za vsa čustva. Primerjaj zlasti *System der Philosophie*, zvezek III.2, n.n.m., § 155.

Za občutek uničenosti, ki ga čutimo od sramu, so značilni gibalni impulzi skrajnega skrčenja, potegnjenosti in pogreznjenosti vase. Temu polarno nasprotni so telesni impulzi pri občutku ponosa. »Glavo nosimo pokonci«, smo vzravnani in si neodvisno od dejanskega poteka tega čustva prilajamo več prostora, kar si glede na prej lahko tudi upravičeno prisojamo. Pravimo, da od ponosa »zrasemo«. V nasprotju s sramom, ki nas zgrabi in naredi za pasivno žrtev dane situacije, držimo v občutku ponosa »glavo pokonci«, imamo pregled nad situacijo in nismo, tako kot v sramu, izpostavljeni obsojajočim pogledom.

V našem dosedanjem orisu sramu smo že uporabili nekatere opise, s katerimi smo označili telesnost sramu in ki bi lahko v luči filozofije jezika, ki meni, da filozofski pojmi ne smejo imeti metaforičnih primesi in da to tudi ni možno, veljali za metafore. Strogo vzeto bi bilo v tem smislu metaforično že, če govorimo, na primer, o tem, da je sramujoča se oseba inhibirana (kajti nič in nihče je pri ničemer v resnici ne ovira), ujeta (metafora zapora, četudi že sedimentirana) in se čuti pasivizirano. Celo beseda »pasiven« je v kontekstu sramu metafora toliko, kolikor lahko tisti, ki se sramuje, v celoti nadaljuje s svojimi dosedanjimi dejanji in nemara počne to že naravnost demonstrativno, kot da se ne bi bilo nič zgodilo, in sicer zato, da njegov sram ne bi postal viden navzven in s tem še močnejši. Vendar pa se lahko prizadeti kljub morda celo povečani zunanji aktivnosti *počuti* popolnoma blokirano in pasivno. Ta primer poudarja, kako zelo pomembno je, da pri čustvih razlikujemo med »zunanjim«, torej iz perspektive tretje osebe opaznim vedenjem na eni strani in subjektivnim doživljanjem na drugi.

Oglejmo si, na primer, zardevanje, ki je značilno za sram. Tu gre za zunanje viden izraz sramu, ki ga lahko psihološko opišemo. Oseba, ki se sramuje, lahko samo zardevanje telesno občuti kot naraščajočo toploto, po navadi kot preplavljenje (»oblil jo je sram«, »kot polit cucek«) – tudi tu gre torej za sredotežne usmeritve. Zardevanje pogosto poveča občutek sramu, saj se zaradi rdečice čutimo še dodatno izpostavljene. Kot svetilni signal demonstrira občutek osramočenosti in sproža nadaljnje poglede, če že ne celo komentarjev, ki povečujejo sram. Mogoče pa je tudi, da zardimo, ne da bi to tudi opazili – namreč takrat, ko je naša pozornost usmerjena k drugim

situacijskim elementom. Dogaja pa se tudi nasprotno, namreč, da je zardevanje nekomu telesno evidentno, vendar drugi tega ne opazijo ali pa na zunaj dejansko ni mogoče ničesar opaziti. Tudi v tem na prvi pogled tako enoznačnem primeru telesne čustvene reakcije se torej perspektiva prve osebe, na katero se nanašamo z našo tematizacijo telesnosti, ne zlije samodejno s perspektivo tretje osebe.

Poleg tega je rdečica sicer lahko značilna za sram, namreč v tem smislu, da spremlja številne situacije intenzivnega sramu, vendar pa ni nujno, da v njih tudi zmeraj nastopa. Zardimo lahko tudi iz povsem drugačnih vzrokov, na primer zaradi naprezanja ali jeze. Ravno rdečico zaradi jeze tretji zlahka zamenjujejo z rdečico sramu, saj v situaciji načrtnega sramotenja jeza ni povsem neverjetna reakcija. Kajti celo takrat, ko menimo, da imamo vzrok za to, da bi se lahko sramovali ali morali sramovati, se lahko hkrati jezimo nad tem, da si lahko drugi glede tega lastijo sramotilno stališče. – Iz omejenih razlogov je treba rdečico sramu obravnavati kot kontingentni fizični in/ali – odvisno od situacije – tudi kontingentni telesni fenomen, ki spremlja sram.

337

Sram nas obide iznenada, brez predhodne najave in ne da bi ga lahko neposredno preprečili.¹⁹ Sicer je pri vseh čustvih tako, da se jim v trenutku, ko nas obidejo, ne moremo izmakniti, vendar pa sram, vsaj v polnem pomenu besede, zaznamujejo nenadnost, silovitost (če zanemarimo šibkejše, sramu podobne fenomene, kot sta neprijetnost in zadrega) in, na primer v primerjavi z žalostjo, sorazmerno kratko trajanje. Sram je sicer mogoče kadar koli aktualizirati s spominjanjem na kako sramotno situacijo, toda tudi v tem primeru je čustvo samo (in ne, na primer, ukvarjanje z njim) zelo kratkotrajno. V primerjavi z občutkom krivde sram očitno ne more biti dolgotrajen. Kopičenje sramotnih situacij teži predvsem k pretvorbi v drugo čustvo, na primer, v občutek krivde ali neprestani strah pred moralno osramotitvijo. S tem slednjim pa je že skorajda zagotovljen prehod v čustveno in vedenjsko dispozicijo, ki meri ravno na preprečevanje nadaljnjih sramot-

¹⁹ Vsekakor lahko posamezne povode za lastno osramotljivost v nekaterih točkah dolgoročno spremenimo z načelno povsem spremenjeno čustveno dispozicijo.

nih situacij, kot je, na primer, zastrašenost. Nasprotno pa druga čustva kažejo, da imajo v *sebi* več modulacijskih in gradacijskih možnosti. Zdi se, da so prehodi iz sramu v druga čustva, na primer, v strah, jezo, ogorčenje ali bes, nenadnejši in nestopenjski.

Telesnost sramu lahko prav tako kot njegovo socialnopsihološko pomembnost naredimo plavzibilno, če jo primerjamo z *besom*. V besu se gibalni impulz ne usmerja tako kot pri ponosu le navzgor in v daljo, temveč učinkuje predvsem sredobežno: »kipi« na vse strani, kot dobro ponazarjata metafori »razpočenja« in »skakanja iz kože«. Med besom in sramom pa obstaja polarnost tudi v drugih ozirih, ki imajo izredno veliko povednost o socialnosti teh čustev. Bes nas aktivira še močneje kot ponos, in sicer s svojo težnjo po uveljavitvi in prevladi, medtem ko nas sram telesno občutno pasivizira s slabotnostjo in nagnjenostjo k uklonitvi in podvrženju. Obema je skupno to, da lahko nastopata kot »moralno čustvo«. ²⁰ Ali bomo reagirali z besom ali sramom, je v moralno interpretiranih situacijah odvisno predvsem od tega, ali mislimo, da zaradi pripisljivega vedenja (četudi v primeru sramu največkrat nenamernega) nimamo prav sami ali drugi.

338

Čustva so le redko tako zelo sorodna in prevedljiva drugo v drugo kot bes in sram. Eksplozivni potek besa nekoga drugega, ki se usmerja v nas, lahko, na primer, blokiramo tako, da se sramujemo. Pri tem je vseeno, ali se sramujemo dejansko ali demonstrativno – tudi čustva je namreč mogoče inscenirati. Bes potencialnega agresorja se s tem kot po strelovodu tako rekoč »preusmerja« na tire sramu potencialne žrtve agresije in lahko tu »odteka«. Ta povezanost se uporablja v strukturi socialnih konvencij: na to možnost napotuje ritual oprostitev. Povezanost obeh čustev se afektivno dinamično ne pokaže le takrat, ko sram prestreza bes, temveč tudi v obratni situaciji. Z vzplamenevajočim besom lahko pogosto preprečimo sicer neizogibni izbruh sramu. Primer tega so v evropski kulturi 18. in 19. stoletja obvezne besne reakcije na razžalitve časti, pozivi na dvoboj, ki so, če do njih ni prišlo,

²⁰ Da ogorčenje in srd nista vedno moralno specifična afekta, je pokazal Andreas Wildt v svojem članku »Die Moralspezifizität von Affekten und der Moralbegriff«, v: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (izd.), *Zur Philosophie der Gefühle*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, str. 188–217.

nujno imeli za posledico očitno osramotitev razžaljenca, vse tja do javne sramote.

Posebno telesnost sramu smo opredelili kot impulz, ki nas žene v to, da hočemo izginiti, na da bi to bilo tudi možno (»hoteti se vdreti v zemljo«), in njemu ustrezno blokado in pasivizacijo. Na enako smcr gibanja vplivajo tudi (dejanski ali le domnevni) pogledi drugih. Kdor se sramuje, teh pogledov (drugače kot ponosnež) ne more vrniti, temveč povesi pogled. O akutnem sramu ali sramu v polnem pomenu besede govorimo le takrat, ko obstaja to posebno telesno doživljanje.

S tem je neločljivo povezana propozicionalna vsebina. V občutku sramu registriramo, da smo prekršili normo, ki jo vsaj situativno priznavamo. Sram torej temelji na nenamernem kršenju norme, vendar tako, da s tem ko doživljamo občutek sramu, vsaj ambivalentno priznavamo, da bi to normo morali poznati in upoštevati – sicer se nam ne bi bilo treba sramovati.

339

Spolne norme in čustva

Ali moramo izhajati iz tega, da se od moških in žensk normativno zahtevajo sicer ne splošno veljavna, a v nekaterih situacijah vendarle različna čustva? Če spolne klišeje z njihovimi polarizacijami med aktivnim in pasivnim ter notranjim in zunanjim navežemo na smeri telesnega gibanja sramu in besa, se nam vsiljuje podmena, da je sram žensko konotiran, njemu nasprotno telesno čustvo, bes kot agresivno navzven obrnjeno čustvo pa je, nasprotno, moško konotiran. Ta intuitivni občutek brez dvoma ni napačen. Vendar pa mislim, da mora feministična analiza sramu narediti za svoj predmet spolno kodiranje čustev in ga obravnavati kot odprto vprašanje, namesto da raziskovalno vprašanje dela kot premiso za svoje izhodišče. Ravno takrat, ko je treba spol razkriti v njegovi konstruiranosti, je bistveno to, da za to pomembne fenomene zajamemo v kategorije, ki spola ne predpostavljajo cirkularno že vnaprej.

Če metodološko izhajamo iz vsakdanjih situacij, lahko seveda konstruiramo

primere, v katerih bodo moški imeli tendenčno drugačna čustva kot ženske. Če, na primer, ob ločitvi zakonskega para otroci ostanejo pri enem izmed partnerjev, bodo ženske, ki zapustijo svoje otroke, bržkone prej doživljale občutek sramu in krivde kot pa moški v enaki situaciji in njihova čustva bodo verjetno tudi veliko bolj intenzivna. Pri očetih bosta, nasprotno, bržkone močnejše v ospredju izguba otrok in temu ustrezna žalost, medtem ko bosta občutka sramu in krivde podrejenega pomena. To niti ne preseneča, saj se pojavljata vselej takrat, kadar smo prekršili neko normo (v tem primeru moralno), ki jo pravzaprav priznavamo. Norma, da ne smemo zapustiti otrok, ima v naši kulturi za matere bistveno močnejšo zavezujočnost kot za očete.

Ta razlika v čustvenih reakcijah na eno in isto situacijo pa očitno nima primarno opraviti s čustvi samimi ali spolno specifičnimi situacijskimi interpretacijami, temveč s preprostimi normami spolno specifičnega vedenja. Tabu je, da matere zapustijo otroke, ne pa tudi, če enako počnejo očetje. Da je ta norma razumna, ne mislijo, na primer, le moški ali le ženske, temveč tendenčno vsi pripadniki te kulture. Ta primer nam zato ne pove ničesar o različnih čustvenih fenomenih, temveč nam govori le o vedenjskih normah.

340

Konstruirajmo zdaj primer, pri katerem bo na prvi pogled videti, da ne gre za spolne norme. Denimo, da učitelj jezno reagira na nesposobnost svojega učenca. Kot smo povedali, je vprašanje, ali bomo v neki situaciji reagirali s sramom ali besom, odvisno od tega, komu pripisujemo kršitev norme – torej od interpretacije posebne situacije. Z besom bi učitelj implicitno predpostavljal, da se učenec ni dovolj potrudil, sicer bi šlo prej za jezo ali nepotrpežljivost, ne pa za bes. Učenčevo »zatajitev« pa bi bilo mogoče teoretično pripisati tudi učitelju: ni mu namreč uspelo, da bi učencu adekvatno posredoval učno snov. Ob taki situacijski interpretaciji bo učitelj najbrž reagiral s sramom – prekršil je zahtevo svoje vloge, da mora poučevati na način, ki mu učenec lahko sledi.

Pripisovanje odgovornosti za problematično stanje, ko učenec ne razume snovi, pri učitelju ali učiteljici ni nujno izključno individualno, temveč je lahko tudi spolno specifično utemeljeno, na primer, v genezi samozavesti in

norm, ki jih oseba priznava. Pri tem torej ne bi šlo za spolno normo tipa, »Ženske se ne smejo nikoli razjeziti«, ki jo je mogoče formulirati neodvisno od konteksta in jo priznava večina, saj norma v tej splošnosti ne more predpisovati čustev, temveč prej za spolno specifično eksplikacijo ustrezne situacije – na primer: »Učiteljice morajo biti tankočutne, razumevajoče in potrpežljive, in če povprečno nadarjeni učenci česa ne razumejo, gre to pripisati učiteljici.« Spolni (*gender*) indeks takšne situacijske interpretacije bi bilo mogoče po opravljeni (tukaj: psihološki) analizi prevesti v splošne spolne norme, vendar pa bi učinkoval drugače, če bi prizadeti ravnali z jasno zavestjo o tem, da hočejo izpolnjevati spolne norme.

To, katero izmed obeh situacijskih interpretacij pripisovanja odgovornosti nekdo dejansko ima v ustrezni situaciji, se sporoča ravno po čustvih. Ni namreč tako, da imamo najprej neko situacijsko interpretacijo in šele zatem proizvedemo ustrezno čustvo, temveč hkrati z interpretacijo – in najbrž pogosto še celo, preden jo realiziramo – reagiramo čustveno, si strukturiramo situacijo v čustvu. S tem bi bila omenjena situacija pripisovanja odgovornosti za učenčevo zatajitev nekaj, kar se ne bi zgodilo nujno po zrelem razmisleku in distanciranem preučevanju vedenjskih načinov udeležene osebe, temveč impulzivno in po čustvih.²¹

Očitno je komajda katera faseta vedenja imuna pred tem, da jo obravnavamo z vidika tega, ali še lahko velja za »normalno« ali ne, in lahko tako postane povod sramovanja. Vendar pa bi podcenjevali performativnost diskurzov, dejanj in čustev, če bi si učinkovitost spolnih norm in norm nasploh predstavljali tako, kot da jih jasno priznavajo vsi ali vsaj večina. Ko gre za to, da pri drugih določimo to, kar ni več »normalno«, po navadi v pogovornem jeziku uporabljamo pojem norme v smislu »povprečja«, torej kvantitativno razmerje, ki pa je, kot se glasi moja teza, prevedljiv v normo neizstopanja in le-to interpretira zgolj nedvoumno ali vsaj močno poenostavljeno kot kvantitativno razmerje. Nasprotno pa jaz izhajam iz tega, da gre pri socialnih normah za slike podob, torej ne za kvantitativno izrazljive predstave, temveč za to, da pri njihovih kršitvah postane jasno, da pričakovana »podoba«

²¹ Seveda lahko pozneje pridemo do drugačne interpretacije te situacije.

vedenja ni bila »zaprta«. ²² »Maršovec«, na primer, norm tega, kako se je treba obnašati na javnih mestih, ne bi mogel naštetiti, in tudi s prepovedmi in priporočili, kaj se ne sme početi ali naj se ne počne, ni mogoče popolnoma izključiti neizstopajočega vedenja, saj so možnosti potencialnega »napačnega« vedenja neomejene. Tu ne gre za to, da bi se zahtevala neka določena vrsta vedenja ali da bi bila neka množica vedenjskih načinov, ki jih je mogoče naštevati, nezaželena, nasprotno, pričakuje se način, kako se mora nekaj dogajati, pri čemer so dopustne še tako velike različnosti, ki pa morajo biti kakor koli že zaokrožene: ne smejo namreč iritirati.

Ker vseh odstopanj od norme povprečnega vedenja sploh ne moremo naštetiti, gre pri tem »povprečju« najbrž za fikcijo, ki se dviga nad himcro števnosti. Da nekaj velja za normo, ni nujno, da to na enak način počnejo mnogi. Pomembnejše od tega numeričnega vidika je, da prisotni to zaznavajo kot »skladno«, namreč ravno kot podobo. In prekinitve te podobe se potem, ko zaprtje podobe za opazovalca ni možno, doživljajo kot motnje. Glede tega, ali drugi nekaj zaznavajo kot moteče ali ne, se lahko seveda motimo.

342

Zato tudi spolnih norm ne moremo izčrpno naštetiti kot imperative delovanja, ki v neki socialni skupini veljajo povsod in na enak način. Nasprotno, pri tem gre za oblikovne norme, torej za norme tega, kateri vedenjski in prikazovalni načini se zaznavajo kot skladni za neko družbo, pri čemer so te oblikovne norme dovolj »fluidne«, da se lahko prilagajajo vedno novim kontekstom. Spola ni *treba* zmeraj in povsod poudarjati, *lahko* pa ga tendenčno povsod zaznamujemo – in sicer se lahko ti pomeni reproducirajo, ne da bi akterji to vedeli in opazili, preprosto zato, ker nekaj počnemo tako, kot to pač počnemo kot X. ²³ Spol je v habitus vseh in zlasti v telesni heksis seveda vtisnjen tako, da ni nobene nevtralne točke samodistanciranja, s katere bi bilo mogoče objektivno opisati, kaj je v predstavi, ki jo imamo o sebi, spolno obarvano in kaj ne, saj ne gre za jezikovno ekspliciranje spolne norme, temveč tudi ravno za take, ki se posredujejo scensko in v slikah in reproducirajo z golim, pogosto neopaznim posnemanjem.

²² Tu uporabljam terminologijo gestaltne psihologije.

²³ Prim. npr. Iris M. Young, *Throwing like a Girl and Other Essays in Feminist Theory and Social Theory*. Bloomington, Indianapolis; Indiana University Press 1990.

Implicitni, vendar telesno utemeljeni učinek spolnih norm in dispozicij sramu nam bo postal nazornejši z drugim primerom. Predpostavimo, da v javni situaciji nepričakovano pohvalimo, ne da bi pri tem šlo za spolno obarvan kompliment, bodisi moškega ali žensko, ki se zato nenadoma znajdeti v središču pozornosti. Tako moški kot ženska bosta v takšni situaciji zelo redko razvila različna čustva, in če do tega že pride, se to ne zgodi »na podlagi« njunega spola. V nekem oziru pa lahko v takšni situaciji vendarle pričakujemo razlike v opaznih čustvenih reakcijah. Ženska se bo sicer prav tako kot moški lahko veselila pohvale, vendar pa se bo tendenčno nagibala k zadregi, saj se je nepričakovano znašla v središču eksponirajočih pogledov. Le v redkih primerih bo lahko ponosno vračala poglede, najverjetneje pa bo povabila pogled. Ti vtisi zadrege lahko nastopijo tudi pri moškem, vendar pa bo moški spontano poskusil vračati poglede in zabrisati zadrego v svojem čustvenem izrazu. Pri ženski lahko, nasprotno, zaznavnost njene zadrege pri prisotnem občinstvu poraja učinek zaznamovanosti ženskosti, tako da lahko ženska ob ustreznih socialnih kompetentnosti igra z izrazom sramu in zadrege in to koketnost stilizira v virtuozne inscenacije ženskosti.

343

Ob eksplikaciji te situacije smo najprej predpostavili, da je lahko spolni izraz pri moških in ženskah različen. Podobno kot pri besu nad nerodnim učencem tudi tu ne gre za neposredno učinkovanje eksplisicivnih spolnih norm, temveč za normativno učinkujoče situiranje spolov v javnih situacijah. »Spol« bi bil pri tem kontingenten in psihološke kategorije lahko pojasnijo, da bi lahko v takšnih situacijah tudi moški reagirali »žensko«, namreč z očitnim, neprikritim sramom ali zadrego; namreč takrat, ko niso navajeni javne pozornosti in imajo majhno samozavest. Kar pa otežkoča analizo tako konstruiranega fenomena, je učinkovitost spolno specifičnih konvencij pogledov. Kljub zdaj – v primerjavi z, na primer, 18. in 19. stoletjem – že »razmehčanim« spolnim klišejem imamo socialno zelo jasno določene norme tega, kdo – moški ali ženska – lahko kako dolgo gleda koga in kaj pomeni kateri način vračanja pogleda. Konvencije pogledov se lahko v situacijah, kot je omenjena, s čustvenim izrazom razlikujejo od ponosa ali zadrege, ga potrjujejo ali spodkopavajo.

Razlikovanje med čustvom samim in njegovim izrazom je po mojem mne-

nju temeljnega pomena za konstrukcijo čustev s spolom. Kdo bi lahko rekel, da moški in ženske v isti situaciji nimajo različnih čustev, da pa je izraz nekaterih čustev, kot so sram, neprijetnost, bes in ponos, spolno specifično kodiran – v odvisnosti od vsakokratnega posebnega konteksta *kažejo* moški nemara zadrego, strah in žalost drugače kot ženske.

Čustveni izraz in prikazovalna pravila

Čustva lahko razen z lastno telesnostjo opisujemo tudi z z njimi povezano mimiko in gestiko ali z opaznim vedenjem. Takšni opisi iz perspektive tretje osebe pa ne zadostujejo za identifikacijo čustva, saj so vsa ta zunanja znamenja igrana ali pa so lahko povsem odsotna. Po drugi strani pa imamo spontano izrazno vedenje drugih pogosto za bolj avtentično od tega, kar nam o svojih čustvih posredujejo jezikovno. Če, na primer, mimika ali vedenje očitno nasprotuje izrečenemu, se bomo prej ravnali po prvem kot pa po verbalizaciji. Vendar je tudi to protislovje mogoče igrati; od igralcev na odru pričakujemo ravno prikaz takšnih dvojnih sporočil.

344

Medtem ko čustev ne moremo identificirati z njihovim »zunanjim« čustvenim izrazom, pa bi bilo po drugi strani prav tako napak čustva koncipirati kot zasebno skrivno vedenje o lastnih (zgolj »notranjih«) duševnih stanjih. Nihče ni zavarovan pred ignoriranjem, nepoznavanjem ali zamenjavanjem lastnih čustev.²⁴ Pri interpretiranju lastnih čustev smo tudi v notranjem monologu vselej napotovani k predhodnim razlagam in pogosto tudi povsem neposredno k situacijskim interpretacijam, ki jih dajejo drugi, kot na primer pri sramu, ko namreč drugi menijo, da smo prekršili neko za vse veljavno normo in bi se zato morali sramovati.

Intersubjektivnost čustev in njihov interpretacijski kulturni horizont prideta vselej pred našim razumevanjem samih sebe. Pri tem pa ima tisti, ki ga prizadene neko čustvo, privilegiran pristop do njegove interpretacije. Čeprav imajo lahko tudi drugi veliko evidenco za čustva nekoga drugega, pa teh *njegovih* čustev vendar ne morejo nikoli telesno doživljati. Teoretično je

²⁴ Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, n.n.m., str. 8.

sicer mogoče, da drugi pravilneje interpretirajo moje čustvo kot jaz sam, toda ker nimajo moje samospecifične evidence čustva, lahko resničnost svojih izjav o mojih čustvih naredijo kvečjemu plavzibilno, ne morejo pa mojih čustev samoevidentno čutiti kot svoja lastna.

Spoznavnoteoretsko vprašanje pristopa do čustev moramo ločevati od kulturnega kodiranja (objektiviranega) čustvenega izraza, ki – četudi na podlagi primerljivosti telesnega izkustva – ponuja možnost sporazumevanja o čustvih. V kulturni antropologiji je zlasti Weston LaBarre zagovarjal tezo, da ne obstaja »naravni« jeziki emocij, temveč le kulturno arbitrarni pomeni emocionalnega vedenja, ki so »kvazijezikovni«, torej niso instinktivni, temveč naučeni in temeljijo na dogovoru.²⁵ Vendar pa Paul Ekman zastopa – vsaj na prvi pogled – nasprotno stališče, namreč, da je mogoče dokazati univerzalnost obraznih izrazov.²⁶ Pokaže, da je LaBarrova radikalna teza proizvod pojmovne neostrosti, namreč odsotnosti razlikovanja arbitrarnih, naučljivih gest in emocionalnih obraznih izrazov, ki jih lahko v celoti identificiramo nadkulturno.²⁷ Ekmanove raziskave pomenijo napredek in še zlasti osvetljujejo vprašanje konstrukcije spola predvsem zato, ker pojmovno razlikujejo med emocijo, obraznim emocionalnim izrazom in prikazovalnimi pravili. Slednja označujejo naučene tehnike, s katerimi lahko izvajamo in nadziramo mimiko. Prikazovalna sredstva lahko merijo, prvič, na odigravanje emocionalnih stanj, drugič, na njihovo stopnjevanje, tretjič, na njihovo

²⁵ Weston LaBarre, »Die kulturelle Basis von Emotionen und Gesten«, v: Gerd Kahle (izd.), *Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, str. 155–176, tukaj str. 155.

²⁶ Paul Ekman, »Universale emotionale Gesichtsausdrücke«, v: Gerd Kahle (izd.), *Logik des Herzens*, n.n.m., str. 177–186.

²⁷ Ekmanovo stališče po mojem mnenju – kljub njegovi umestni kritiki LaBarra – vendarle ni tako zelo oddaljeno od LaBarrovih intencij. Tudi Ekman implicitno izhaja iz tega, da ekspresija kljub temu, da je zelo dobro dokazal univerzalnost obraznih izrazov, ni nikoli brez kontesta, temveč nastopa le v kulturnih modifikacijah, da lahko namreč tudi v primerih, ki jih je raziskoval, izhajamo iz tega, da kulturno specifična prikazovalna pravila predrugačujejo obrazne izraze. Vsekakor pa dokaže, da jih lahko pri nekaterih emocijah vendar berejo tudi pripadniki povsem drugačnih (tujih) kultur, in s tem relativizira radikalni – in logično nevzdržni – LaBarrov relativizem. – Glede problema medkulturne opisljivosti čustev prim. Hilge Landweer. »Verständigung über Gefühle«, v: Michael Großheim (izd.), *Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie*. Berlin: Akademie-Verlag 1995, str. 71–86.

nevtralizacijo in, četrto, na njihovo popolno prikrivanje in simuliranje drugih. Odprto pa ostaja vprašanje, ali gre pri tem v posameznem za fenomenalno tako enoznačno razločljive strategije, kot to predpostavlja Ekman. Bistvenega pomena je, da ta pravila habitualizirajo obrazne izraze na takšen način, da (lahko) v središče pozornosti nasploh stopijo le takrat, ko jih kršimo. Ekmanovo tezo lahko ekspliciramo tudi tako, da so ta pravila kulturna kodiranja, ki delujejo na podlagi univerzalnih obraznih izrazov. Le če lahko predpostavimo nekaj takega, kot je spontani čustveni izraz, imamo sploh tudi nekaj, kar je treba regulirati. Le če se lahko z obraznim izrazom »izdamo« in če ne želimo, da bi nas v vsaki situaciji vsi brali kot odprto knjigo, imamo tudi razlog, da spontanost vsaj v nekaterih vidikih podredimo samovoljnemu nadzoru. Možnost zamolčanja ali načrtnega varanja drugih o lastnih čustvih logično temelji na načelni berljivosti čustvenih izrazov. Če so le-ti poleg jezika osrednji medij sporazumevanja, velja zanje socialno-funkcionalna zahteva, da morajo slediti razumljivemu kodu. Če kot tujec ali tujka ne poznamo prikazovalnih pravil drugih kultur, ne moremo adekvatno sporočati svojih čustev, prav tako pa ne moremo kaj dosti sklepati tudi iz golih obraznih izrazov drugih. Če imajo udeleženci pogreba v kulturi X dvignjene ustnice in zaprte veke, v kulturi Y pa spuščene ustnice in le napol zaprte veke, po Ekmanu iz tega ne moremo sklepati, da je mimika žalosti kulturno različna. Najprej bi bilo treba pokazati, da gre sploh za isti afekt. Način, kako bi lahko odgovorili na to vprašanje, Ekman vidi v tem, da analiziramo, katera prikazovalna pravila so vsakokrat kulturno vladajoča. Nekateri najbrž premočno poudarjajo afekt, medtem ko ga v neki drugi kulturi prikrivajo. Identificiranje čustva z njegovim mimičnim in telesnim izrazom je torej nedopustno tudi v Ekmanovi univerzalistični perspektivi.

346

Iz načelne naučljivosti tega, kar Ekman imenuje pravila za prikazovanje emocij, ne smemo sklepati, da so ta pravila individualno razpoložljiva. Nekdo, ki je odrasel v kulturi, ki ritualno odigrava žalost ob pogrebi, se bo pri tem, da bi v drugi kulturi in za drugo kulturo, ki takšno žalost predvsem intenzivira in inscenira, adekvatno izrazil svoje čustvo za *druge*, torej *na zanje razumljiv način*, soočal z velikimi problemi.

Poleg tega so seveda vsa ta pravila odvisna od konteksta. Najbrž skorajda ni

kultur, v katerih bi se vsa emocionalna stanja odigravala enako; nasprotno, verjetneje je, da so v takšnih emocionalno »nevtralizirajočih« kulturah nekatere emocionalne naravnosti povsem zaželeni in se zato intenzivirajo in habitualizirajo. Nekatere emocije se brez dvoma v večini kultur skrivajo vsaj v javnih situacijah in pri tem prikrivajo z drugimi emocionalnimi obraznimi izrazi, kot sta sovraštvo in pogosto sram, včasih pa tudi zavist. To, da brzdamo vsaj emocionalni izraz, če že ne moremo nadzirati emocij samih, se zdi, da je eden izmed učinkov morale ali, če smo natančnejši, subjektivnega priznavanja moralnih norm.

Ekmanova prikazovalna pravila so pomembna za osvetlitev konstrukcije spola. Ekman poleg starosti in telesnih značilnosti navaja »spol« kot eno izmed »statičnih karakteristik osebe v različnih situacijah«, ki določajo uporabo prikazovalnih pravil.²⁸ Da bi lahko pri čustvenem izrazu opisali fenomene spolne razlike, nam torej ni treba predpostavljati različnega čustvenega repertoarja spolov. Nasprotno, zdaj lahko trdimo, da lahko moški in ženske v nekaterih kontekstih svoja čustva prikazujejo različno in s tem zaznamujejo svojo pripadnost spolu. Učenje kodov za prikazovanja spolov na eni strani in za čustveni izraz, ki ga lahko s tem konotiramo, na drugi se dogaja v glavnem implicitno. Ne gre toliko za vprašanje zavestnega/nezavestnega, temveč predvsem za vprašanje habitualizacije, ki »uspe«, ki je torej v sebi skladna, le takrat, ko ne postane eksplicitna.

347

V tem je bistvena različnost jezikovnih kodov, ki delujejo na podlagi enoznačnih izključevanj, tega, kar je mogoče povedati, in tega, česar ni mogoče povedati. Prikazovalna pravila za čustva ne določajo ničesar, kar bi bilo primerljivo s pravili za proizvajanje »pravilnih«, smiselnih izjav, temveč normativno določajo primernost nekega čustvenega izraza za neko vrsto situacij. Otroci, ki še ne znajo govoriti, so eksistencialno odvisni od tega, da prepoznavajo sporočilno funkcijo čustev in se je komunikativno učijo s spontano mimiko in gestiko, tako da habitualizirana prikazovalna pravila kulturno oblikujejo spontana ekspresivna dejanja. S tem bi bil povprečni običajni dogodek pri odraslih »spontani« čustveni izraz, ki zato, kljub temu

²⁸ Ekman, n.n.m., str. 179.

da je naučen kot prikazovanje, sledi kulturnemu kodu in je tako zelo postal meso in kri, da je zavestno usmerjan le še v izstopajočih situacijah. Sem sodijo tako zelo različni fenomeni, kot so profesionalna igra, vsakdanje manipulacijske tehnike (npr. prijaznost prodajalk) in zapeljevanje. Že samo zaporedje kaže, da za zavestno nadziranje čustvenega izraza ni nujno, da mora biti čustvo »neavtentično«. Kakšno čustvo lahko prikazujemo in artikuliramo povsem načrtno in naravnost demonstrativno in je lahko kljub temu avtentično, na primer, veselje, naklonjenost ali ljubezen ob snubljenju ali zapeljevanju, kakšno drugo čustvo, na primer, sočutje ali veselje z drugim, pa se lahko povsem nehote izraža v spontanah gestah in lahko kljub temu prikriva »v tem« ali »poleg tega« obstoječe (samemu sebi) nepriznано čustvo, kot je, na primer, zavist, in v tem oziru ne more biti popolno in s tem neavtentično v tem posebnem smislu.

Če se z izražanjem čustev le včasih neposredno manipulira in se le-to tudi v običajnih primerih uporablja za označevanje spola (in sicer predvsem dejansko in ne toliko strateško hoteno), bi šlo za bagateliziranje učinkovitosti spolnih norm, če bi jih hoteli neposredno navezati na (tudi brez spola v sebi skrajno zapleteno) pojmovno dvojico »avtentičen/neavtentičen«.

348

To povezanost bomo za konec ponazorili s primerom utelešenja spolnih norm v diskurzu o ženski sramežljivosti s konca 18. stoletja. V tem času so namreč pedagoška, literarna in filozofska besedila žensko sramežljivost etablirala kot normo. To pa odpira vprašanje tega, v kakšnem razmerju je *drža* sramežljivosti – torej tega, kar bi danes imenovali plahost – do akutnega sramu in kakšni so bili realni učinki, ki so jih ob koncu 18. stoletja imeli ti diskurzi. Odgovora na to vprašanje ni mogoče dati v enem samem stavku. Brez dvoma lahko rečemo le to, da se lahko takrat, ko se je neka nova norma spolnega vedenja šele etablirala, delovanje v nasprotju s to normo občuti kot sramotno – ni pa nujno, da je kot sramotno občuteno v vseh primerih. Diskurz ima lahko realne učinke le takrat, ko naleti na ustrezne telesne dispozicije,²⁹ v tem primeru med drugim tudi na vedenjske pri-

²⁹ Glede pojma telesne dispozicije prim. Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, II. zvezek, 2. del: *Der Leib im Spiegel der Kunst*. Bonn: Bouvier 1966, § 98 b), str. 81–85; o razmerju

pravljenosti. Takšen pogoj je brez dvoma ponujal preobrat spolnih razmerij na prehodu iz 18. v 19. stoletje.³⁰

Diskurzi o ženski sramežljivosti³¹ torej inducirajo situacijo preobrata, v kateri še niso bile splošno priznane ravno tiste čustvene norme, za katere se je predpostavljalo, da imajo zavezujočo veljavnost za ženske. Ženska sramežljivost se je rada inscenirala predvsem v romanu, ki se je na novo etabliral šele v 18. stoletju, vendar pa tudi v drami. Pristop žensk do medija, kot je roman, je skrajno ambivalenten; veljal je za ženski žanr – ne toliko zaradi samih avtoric romanov, ki so bile bolj redke, temveč, nasprotno, predvsem zaradi skorajda izključno ženskega bralstva. V tem diskurzu se ne opisuje toliko čustvo samo, temveč se predvsem demonstrira in normativno prisega na *držo sramežljivosti*, držo, ki obljublja, da jo moški spol zaznava kot erotični čar. Ravno po tej obljubi pa verjetno deluje utelešenje ali, če smo natančnejši, priznavanje norm za žensko vedenje kot sramežljivo vedenje od žensk samih, kajti brez priznavanja teh norm sramežljivost sploh ne bi bila možna. Če ženske same sprejemajo plahost in pasivnost kot njim primerno držo in s tem vsaka »neplaha« misel postane povod za sram in v nekaterih okoliščinah tudi za zardevanje, si lahko predstavljamo, da so diskurzi o sramežljivosti dejansko delali telesa za spolna, da so jim torej s čustvi pisovali oznako spola.

349

Ravno v preobratu spolnih razmerij na prehodu iz 18. v 19. stoletje se spol eksplicira po čustvih. Če so danes, kot v primeru čustvenih reakcij na nepričakovano javno pohvalo, spolne norme implicitnejše, a kljub temu učin-

telesnih dispozicij, diskurza in čustev pa prim. Hilge Landweer, »Verständigung über Gefühle«, n.n.m.

³⁰ Glede opisa tega procesa glej Karin Hausen, »Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben«, v: Heidi Rosenbaum (izd.), *Familie und Gesellschaftsstruktur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, str. 161–195, in Sylvia Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kunstgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.

³¹ Prim Edith Saurer, »Scham- und Schuldbewußtsein. Überlegungen zu einer möglichen Geschichte moralischer Gefühle unter besonderer Berücksichtigung geschlechtsspezifischer Aspekte«, v: Heide Dienst/Edith Saurer (izd.), »Das Weib existiert nicht für sich.« *Geschlechterbeziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft*. Dunaj: Verlag für Gesellschaftskritik 1990, str. 21–40.

kovite, to prav tako kot takrat ni utemeljeno v s spolom pogojenih različnih čustvih, temveč v kompleksnem medsebojnem razmerju spolnih norm in čustvenega izraza, ki je spolno kodificiran s prikazovalnimi pravili.

Če se hočemo temu upreti v smislu razširitve ekspresivnega repertoarja za oba spola, bi bile ne le za ženske, temveč tudi za moške potrebne in zaželeno načrtne habitualizacije čustvenega izraza. Ravno drža sramežljivosti kot insignija ženskosti je zgodovinsko gledano sorazmerno nov proizvod in bi zato lahko bila dostopnejša za modifikacije od marsikatere druge spolno specifične čustvene in vedenjske dispozicije.

Prevedel Alfred Leskovec