

Razum in čustva v simboličnem interakcionizmu

Čustva so bila kot predmet znanstvenega proučevanja večinoma izključena iz klasične sociološke analize ali pa so ostajala zgolj na obrobju »mainstream« sociologije. Z izjemo nekaterih sociologov, ki so čustva obravnavali s sociološke perspektive (npr. G. Simmel, E. Durkheim), je prevladovalo prepričanje, da čustva ne sodijo v domeno sociologije. M. Weber npr. je čustvenemu (afektivnemu) delovanju, ki ga je ločeval od racionalnega delovanja, podelil rezidualen status, status »priveska« družbenih odnosov in mu ni namenjal večje pozornosti.

Takšen ali še ostrejši odpor pa je prevladujoči tok sociologije v preteklosti izražal tudi do čustev kot sestavin znanja oz. elementov spoznavnega procesa. Pri zasledovanju znanja je bilo treba počistiti z vsakršnimi čustvenimi primesmi, kajti čustva sama po sebi niso pomenila ne vrednote ne vira znanja. Sredstvo za doseganje znanja so družbene vede iskale izključno v razumu kot tisti prvini, ki v nasprotju s čustvi omogoča objektivnost, vrednotno (oz. emocionalno) nevtralnost in nepristranskost. Auguste Comte npr. je slavil razum in se fanatično zavzemal za znanost brez čustev (v poznejši fazi ustvarjanja je Comte, kot je znano, opustil čaščenje razuma in se usmeril v iskanje sinteze med razumom in čustvi). Tudi James Mill je gojil močno sovraštvo do izražanja čustev oz. sentimentalnosti. Izraziti »racionalizem« je prav tako značilno določal tudi ustvarjanje njegovega sina Johna S. Milla. William F. Ogburn, zagovornik »scientistične sociologije«, je čustvo definiriral kot »problem« in se v skladu z izrazito antipatijo do »uničujočega vpliva« čustev zavzemal za strogo ločevanje znanosti in čustev. Družbeni misli so se čustva, skratka, kazala kot nekaj, kar nasprotuje »znanstvenemu«, »objektivnemu« pristopu, ki naj bi ga gojile akademske teorije.

Tedaj ko so čustva vendarle (kot predmet proučevanja) pritegovala eksplicitno pozornost sociologov, so večinoma potrebovala kot nasprotje kontrast razumu ali racionalnemu delovanju. Pri tem je razum žel prvenstvo, čustven pol pa so spremljale negativne konotacije: razum vzpostavlja ravnotežje v človeku in zmožnost inteligentnega presojanja razmer, čustva pa so, nasprotno, izvor dezorganizacije, disfunkcionalnosti, nepredvidljivosti ipd.

Razlaga čustev kot neorganiziranih odzivov, ki motijo gladko delovanje razuma, je izhajala iz razumevanja čustev kot nenadnega »avtomatičnega sindroma«, kot nekognitivnega izkustva. Nekognitivna narava čustev pomeni, da so emocionalni odzivi neposredni, spodbujeni tako kot npr. človeški refleksi: brez posredovanja reflektiranja (mišljenja, ocenjevanja, presojanja, idej), ki omogoča inteligentno razumevanje in odzivanje na situacijo. Čustva se (ljudem) torej »zgodijo« in ne predpostavljajo predhodnih ali hkratnih kognitivnih operacij – čustveni in kognitivni procesi so medsebojno neodvisni in ločeni procesi. V tem razlagalnem okviru je ostajala odvisnost čustev od kompleksnih in družbenozgodovinsko pogojenih dejavnikov bolj ali manj prezrta, s tem pa tudi upravičena njihova izrinjenost iz družboslovnega in sociološkega proučevanja.

Med širšimi okoliščinami, ki so prispevale k izoblikovanju racionalne znanosti

* Mag. Zdenka Šadl, asistentka na FDV.

(in sociologije) ter njenega dualističnega razumevanja razuma in čustev, ne moremo spregledati dualistične naravnosti zahodne misli sploh, ki jo strukturira niz binarnih (in hierarhično razporejenih) opozicij. Močne vzporednice (zlasti pozitivistične) sociološke epistemološke usmerjenosti na razum (ali intelekt) se kažejo z rasvetljskim kultom razuma. Pojmovanje, da obstaja med razumom in čustvi polarnost nasprotij, je značilno za Descartesov racionalizem oz. kartezijsko revolucijo, ki je v 17. stoletju izbojevala dokončno zmago in afirmacijo razuma in je v zasledovanju znanja kot nesmiselno zavrгла vse tisto, kar je imela za nasprotje razuma. Descartesova slavna dihotomija duh – telo z vključeno dihotomijo razum – čustva je močno določala idejne sisteme, ki jih S. Toulmin (1990, 108) označuje kot moderni svetovni nazor (»framework of modernity«). Avtor navaja (ibid., 110) prepričanje razsvetljskih mislecev, po katerem »Čustvo tipično frustrira in uničuje dejavnost Razuma; zaupati je torej potrebno razumu in ga spodbujati, ne pa čustvom, ki jih je treba zatreti« in ugotavlja (ibid., 148), da je »Apoteoza logike in formalne racionalnosti . . . pognala globoke korenine, in to je dolgoročno vplivalo na problematičen status ‚občutkov‘ ali ‚čustev‘« v znanosti.

Neobčutljivost družbenih ved za čustvene razsežnosti družbenega izkustva in podcenjevanje čustev kot inferiornih pa je mogoče razumeti tudi s pomočjo formule »čustveno-žensko«, ki je bila močno utrjena zlasti v teoretskih strukturah 19. st. Podcenjujoč odnos je povezan s (tedaj) prevladujočo ideologijo, ki je opravičevala družbeno neenakopravnost in hierarhijo spolov z nadrejeno pozicijo moških: povezovanje žensk in čustev na eni strani ter moških in razuma na drugi strani je pomenilo, da se je racionalizacija spolne hierarhije »pokrivala« (da je sovpadala) z opravičevanjem hierarhije razuma in čustev. Nezanimanje za kategorijo čustva pa je izhajalo iz stališča, da zasebna (kot ženska, torej čustvena) sfera ni relevantno področje uporabe pojma objektivnosti. Znanost je namreč to vlogo dodelila javni sferi, ki pa je bila jasno označena kot domena moških (razuma, intelekta). Skratka, tradicije različnih družbenih ved so povečevale lastnosti, tradicionalno povezane z moškimi, ignorirale in zavračale pa tiste lastnosti, ki so bile tradicionalno pojmovane kot »ženske«. V tej zvezi se kaže tole: tako kot »ženske v sociologiji preprosto ni ali pa je navzoča kot ‚dodatek h glavni obravnavi‘ ali kot nekaj posebnega« (Jogan, 1990, 53; na kar opozarja v sodobnosti vse več avtoric – glej npr. D. E. Smith, 1992), so tudi čustva iz sociologije izmejena ali pa »zasedajo posebno mesto v teoretičnih strukturah, tisto, ki je nasprotno razumu – zmožnosti, ki označuje človeško dušo v vsej njeni vzvišenosti« (Sarbin, 1986, 85).

Kategorija čustev se je družbeni in sociološki misli, ki jo je dolgo obvladovala »kognitivna perspektiva«, izmikala globoko v sodobnost. Po ugotovitvah nekaterih avtorjev lahko celo govorimo o »inflacijskem kognitivizmu« ali t. i. »kognitivni revoluciji«. Različne sociološke smeri so se pri ukvarjanju z družbeno konstrukcijo realnosti in subjekta, družbenim delovanjem ali samim procesom mišljenja namreč večinoma obračale le h kognitivnim vidikom delovanja in osebnosti. Vzemimo etnometodologijo ali pa simbolični interakcionizem – v razlagah družbenega življenja in sveta igrajo osrednjo vlogo bolj ali manj različne kognitivne oblike (npr. zavest, indeksikalnost ali pa simbolično posredovan pomen), vloga čustev pa je zanemarjena ali obrobna. Podobno bi lahko ugotavljali tudi za različne teorije racionalne odločitve. Model racionalnega posameznika, iz katerega izhajajo, ne upošteva dejstva, da je emocionalnost pomembna, in temeljna značilnost človeške zavesti in človeške interakcije. Ni pa se dolgo ohranila le kognitivna perspektiva v različnih teoretskih sistemih, običajno jo (je) spremlja(la) tudi dihotomna razlaga razum – čustva (ki je s takšno perspektivo tesno povezana). V primeru teorije

racionalne odločitve jo razkrivajo novejšje feministične študije (npr. England, Stanek, 1990, 167).

Sredi sedemdesetih let 20. st. pa je opaziti pomembne premike – jasne zametke nove revolucije v družboslovju, t. i. »afektivne revolucije«. Po »kognitivni revoluciji« in prevladi racionalnih modelov človeka v preteklih desetletjih postajajo čustva predmet povečanega zanimanja številnih družbenih ved. Prihaja »izziv«, ki obljublja ponovno oživitve zlasti različnih mikrosocioloških smeri (ki so se bolj ali manj izpele v svoji kognitivistični naravnosti) in to je »perspektiva, ki poudarja čustva kot bistveno sestavino družbene interakcije in družbenega akterja« (Collins, 1986, 1348).

Čustva so končno zavzela v družbenih vedah tisto vlogo, ki jo imajo v vsakdanjem družbenem življenju in svetu. Pripadniki eksistencialne sociologije npr., ki proučujejo družbeno življenje ljudi v njihovih »naravnih« okoljih – vsakdanjem svetu, v katerem živijo – so se med drugim usmerili k čustvom kot »pozabljenim elementom v družbenih znanostih«, za katere pa ugotavljajo, da prežemajo vse vidike našega življenja in povezanosti z družbo (Kotarba, Fontana, 1987). Podobno ugotavljajo tudi številne druge mikroperspektive t. i. sociologije vsakdanjega življenja (etnometodologija, SI, dramaturgija, fenomenologija). Interes za proučevanje čustev naglo zajema različna družboslovna področja: mikropolitčne teorije in raziskave oz. politično psihologijo, behavioralne vede, zgodovinske študije, socialno psihologijo, antropologijo, filozofijo, v sociologiji pa lahko že govorimo o izoblikovanju nove sociološke veje – sociologije čustev. Silen razvoj novega predmetnega področja v sociologiji je dobil tudi že svojo institucionalno obliko: v letu 1986 je bila znotraj Ameriške sociološke asociacije ustanovljena Sekcija za sociologijo čustev, v istem času pa je bila ustanovljena tudi skupina za proučevanje »sociologije čustev« znotraj sociološkega združenja v Veliki Britaniji.

V nadaljevanju bomo prikazali, kako se na ta epistemološki prelom v družboslovju odziva sociološka in socialno-psihološka smer simboličnega interakcionizma (dalje SI). Zanimala nas bo primerjava razlag družbenega delovanja in družbene konstrukcije subjekta pri zgodnjih in sodobnih predstavnikih SI z vidika (ne)vklučenosti kategorije čustev ter razumevanja odnosa razum-čustva.

Razum/čustvo: James, Mead Vs. Cooley

Po teoriji SI potekata z družbenim delovanjem in v njem dva temeljna družbena procesa: družbena konstrukcija realnosti in družbena konstrukcija subjekta. Delovanje ima torej osrednji pomen v razlagalnem in spoznavnem postopku SI, teoretske perspektive, ki izvira iz ameriške filozofije pragmatizma, imenovane tudi »filozofija delovanja« (H. Joas).

Poudarjanje, da so delovanja konstruirana, presojana, bolj ali manj racionalna, odvrta pozornost od čustev in nezavednih motivacij v človeškem delovanju, ugotavlja Stryker (1980, 152–153). Vendar so pragmatisti namenili nekaj pozornosti tudi čustvom, zato nas bo zanimalo, kako so jih opredelili in kako so pojasnili odnos razum – čustva. Najprej se bomo ustavili pri razlagi Williama Jamesa (1842–1911), zatem pa bomo shemo identitete Charlesa H. Cooleyja (1864–1929) in njegovo širše razumevanje vloge čustev primerjali z razumevanjem čustev in razuma pri Georgeu H. Meadu (1863–1931).

Po Jamesovi teoriji so: »fiziološke spremembe neposreden rezultat zaznave dražljaja... naše občutenje teh istih sprememb je čustvo. Zdrav razum pravi, če

izgubimo svoje premoženje, smo žalostni in jočemo; če srečamo medveda, se prestrašimo in zbežimo... to zaporedje ni pravilno... pravilnejša je ugotovitev, da smo žalostni, ker jočemo... da nas je strah, ker se tresemo in ne, da jočemo, ... se tresemo, ker smo žalostni... ali ker nas je strah...; razpoloženja, čustva ali strasti... konstituira in jih gradijo tiste fiziološke spremembe, ki jim običajno pravimo, da so njihova izražanja ali posledice... vsako čustvo je rezultanta elementov, (ki) so organske spremembe in vsak od njih je učinek refleksa na dražljaj» (1952, 743, 745, poudarjeno v izvirniku).

Torej: žalost je jokanje/ihtenje ipd., strah je tresenje/utripanje srca/visceralni odzivi ipd., jeza je zardevanje/stiskanje zob ipd. Tako koncipirana čustva postavi James nasproti razumu kot nekaj, kar je povsem neodvisno in nepovezano z razumom: čustvo kot notranji fiziološki pojav ne vsebuje nobene izražene ideje o zunanjem svetu. Intencionalnost pripisuje James (povsem ločenim) racionalnim procesom, ki vključujejo presoje o zunanjem svetu. Avtor je jasen in jedrnat: ... Čustvo brez fizioloških simptomov nima nobenega idejnega ostanka, iz katerega bi moglo biti konstituirano čustvo... mrzla in nevtralna razumska zaznava je nekaj povsem drugega...» (1952, 744, 745).

Model čustev, ki ga ponuja James oz. njegovo dihotomno razumevanje odnosa razum/čustva, se nedvomno vpisuje med prevladujoča tradicionalna razumevanja na tem tematskem področju: čustva so samodejna, kognitivno neposredovana izkustva, goli fiziološki »izbruh«.

Kako pa sta čustva in njihov odnos do kognitivnih procesov opredelila Mead in Cooley? Začnimo pri Meadovi opredelitvi človekove osebnosti. »Ko govorimo o naravi identitete, je treba poudariti osrednje mesto mišljenja. Zavest o sebi, ne pa afektivno izkustvo s svojimi motoričnimi spremljavami, določa jedro in primarno strukturo identitete, ki je tako bistveno kognitiven, ne pa emocionalen pojav... Bistvo identitete je... kognitivno; leži v ponotranjeni konverzaciji gest, ki konstituira mišljenje, oziroma s pomočjo katere poteka mišljenje ali refleksija. Zato sta izvor in osnova identitete tako kot pri mišljenju družbena« (Mead, 1934, 173, poudarila Z. Š.). Mead je v svoji shemi torej jasno poudaril osrednjost mišljenja (refleksivnega samozavedanja) v posameznikovi identiteti – razum je bistvo človekove osebnosti.

Pretežno nasprotno razumevanje narave identitete zagovarja Cooley, ki pravi, da so čustva pomemben konstitutivni element posameznikove osebnosti, to je, eno od treh temeljnih sestavin identitete. Ta vsebuje: »predstavo o tem, kakšen sem v očeh druge osebe, predstavo o tem, kako me ocenjuje in neko vrsto čustva, kot je ponos ali sramovanje« (Cooley, 1956B, 184, poudarila Z. Š.), ki ga Cooley imenuje »identitetno čustvo« (selffeeling – samoobčutenje, občutenje samega sebe). Predstava o oceni naše pojavnosti je izvor določenega čustva, ki je tip »zrcalnega« čustva (sentiment, ki ga posreduje drugi kot zrcalo).

Mead je čustvom namenil le nekaj stavkov, kar otežuje ugotavljanje pojmovanja čustvenih fenomenov v njegovem delu.¹ Avtorjevo razumevanje čustev pa je vendarle mogoče razbrati iz njegove obravnave racionalnosti oz. razuma (izraza uporabljaja kot sinonima). »Racionalnost pomeni, da moramo tip odziva, ki ga vzbudimo v drugih, vzbuditi tudi v nas samih in da mora ta odziv določati to, kar bomo kasneje rekli in počeli« (Mead, 1934, 149). In na drugem mestu (str. 334): »To, kar imenujemo 'razum', nastane, ko nek organizem v svoj lasten odziv vključi

¹ V analizi Meadovega razumevanja čustev in razuma kot dveh sestavin duševnosti se opiramo na delo *Mind, Self & Society* (1934).

zadržanje drugih organizmov, vključenih (v skupno delovanje – op. Z. Š.)... Če je posameznik sposoben prevzeti zadržanje drugih in nadzorovati svoje delovanje s temi zadržanji kot tudi... delovanje drugih s svojimi lastnimi (zadržanji – op. Z. Š.), tedaj imamo tisto, kar lahko imenujemo ‚racionalnost.‘

Racionalnost je bistvo Meadovega modela komunikacije oziroma simbolične interakcije (*»signifikantne geste... konstituirajo poglavitno obliko interakcije med posamezniki«*), s čimer se izgublja pomen in učinkovanje čustvenih procesov v interakciji (kakor jih razume sam). Po Meadu posameznikova čustva vzbudijo odziv pri drugih ljudeh, vendar pa ne tudi v njem samem, tako da posameznik ne deli odzivanja drugih. Ker je neposredni učinek procesa prevzemanja vlog drugih ljudi (in skupnega odzivanja na gesto) nadzor nad lastnim odzivom, more odsotnost tega procesa tedaj pomeniti neposred(ova)no, nezavedno, nenadzorovano obnašanje.

Skratka, po Meadu so čustva glede na (zgoraj) opredeljeno racionalnost (v smislu razumskih, kognitivnih procesov) nekaj nasprotnega – v svojem bistvu so dezorganizirana, »slepa«, zvečina nimajo simbolične, družbene narave in družbenega izvora. Ko deluje emocionalno, posameznik ni sam sebi objekt, nima zavesti o sebi, ki pomeni sposobnost zavzemanja vloge drugih (in zavedanje pomena geste). Čustva so subjektivna, individualna, nerefleksivna, družbena ali komunikacijska izkustva, so le vrsta »doživljanja«, goli organski občutki (sensations), ki konstituirajo človekovo nezavedno identiteto oz. zavest, ki jo Mead razlikuje od zavesti v pravem pomenu besede – zavesti o sebi. *Čustva so tedaj sestavina impulzivnega, spontanega, bolj ali manj nezavednega »individualističnega« vidika človekove identitete (osebnega jaza) in so izključena iz racionalne, primerno družbene sestavine identitete. Čustva so ločena od kognitivnih procesov, so zgolj objekt refleksivnega mišljenja in ne sodelujejo pri dejavnosti mišljenja, prav tako kot mišljenje (razum) ni vključeno v emocionalno izkustvo.*

Meadov model (razvoja) identitete pojasnjuje proces nastajanja človeške identitete kot »rational animal«. Avtorja zanima zgolj proces pridobivanja sposobnosti samozavedanja in refleksivnega mišljenja (ostro kritičen je Mead zlasti do Cooleya, ki je naravo identitete skušal opredeliti s pomočjo afektivnih izkustev, delno pa tudi do Jamesa), kar določa izrazito racionalistično zasnovanost Meadove socialne psihologije. S pretiranim obračanjem k intelektu je Mead intelektualiziral vse človeško psihično življenje. Ko posameznik izoblikuje identiteto, razvije oz. pridobi razum, postane racionalno bitje (ko »prevzame zadržanja skupine... postane to, kar imenujemo ‚racionalno bitje‘«, str. 334).

Čeprav je Mead postavil splošno teorijo družbenokulturne ustrojenosti akterjevega izkustva, pa model medsebojne odvisnosti družbenega okvira in (oblikovanja) individualnega delovanja (izkustev) opušča ali zanemarja načelo, po katerem je tudi emocionalno izkustvo akterja družbeno oblikovano. Tako je razum po Meadu pridobljena zmožnost, čustvo pa nekaj »naravnega«, povsem biološkega in individualnega; razum je specifično človeški, čustvo potrebuje bolj za povezavo z živalsko preteklostjo. *Mead torej, podobno kot James, pristaja na dihotomijo razum – čustva, in čustva, podobno kot James, pojasnjuje kot fiziološka izkustva »slepe« reakcije.*

Kakšno naravo pripiše emocionalnim izkustvom Cooley? Posameznik se rodi z enostavnimi, instinktivnimi emocionalnimi dispozicijami ali instinktivnimi čustvi (npr. nagnjenje k jezi, strahu, materinski ljubezni), ki se na podlagi družbenega izkustva medsebojno prepletajo, spreminjajo in razvijajo v kompleksnejša čustva ali t. i. sentimente, družbena čustva, razlaga avtor. Za najzgodnejše čustveno sta-

nje posameznika so torej značilne nediferenciranost, nerazvitost oz. ne(iz)oblikovanost čustev, nekakšna nedoločna dedna masa čustvenih zasnov. Diferenciacija, oblikovanje in organizacija določenih čustev poteka skozi (in s pomočjo) komunikacije in interakcije, »*paralelno z razvojem mišljenja*«, razlaga Cooley. »*S sentimentom označujem socializirano čustvo, čustvo, ki sta ga iz golega instinktivnega stanja oblikovala mišljenje in interakcija tako, da je postalo primerno človeško. Vključuje imaginacijo in obstaja v simpatetičnih stikih z mislimi drugih. Tako je ljubezen sentiment, medtem ko poželjenje ni; zamera je, ni pa bes...*« (Cooley, 1956A, 177).

Isti proces – proces komunikacije ali družbene interakcije – preko (in s pomočjo) katerega se razvija mišljenje, oblikuje tudi posameznikovo čustvovanje. V primerjavi z Meadom Cooleyjem torej čustvom oz. sentimentom povsem jasno pripiše družbeni izvor in osnovo. Čustva sodelujejo, prav tako kot kognitivna izkustva, v razvoju in oblikovanju osebnosti in so njen konstitutivni, enakovreden del in tudi pomembna motivacijska sila v človekovem delovanju.

Odnos med razumom in čustvi v Cooleyjevi razlagi ni »odnos« dveh ločenih in neodvisnih procesov. Cooley ne postavlja ostrih ločnic med mišljenjem (razumom) in čustvi kot sestavinama duševnosti (1956A, 177; 1956B, 175). Čustva (oziroma sentiment) niso »nespremenljiva oblika obnašanja« (v smislu: »življenje pritisne na gumb in dedni mehanizem opravi ostalo,« 1956B, 29) nasproti razumu kot načelu, za katero med drugim zapiše, da »prilagaja delovanje spreminjajočim – razmeram, se pogojuje«.

Posamezne sentimente obravnava avtor na različnih ravneh. Pri sovražnih čustvih razlikuje primarni, »simpatetični« in racionalni tip sovražnega čustva. Prva čustva so neposred(ova)na, nenadzorovana, slepa, to je, ne vključujejo dejavnosti razuma. »Simpatetično« sovraštvo vzbudi neka predstava o stališčih drugih, vendar ni utemeljeno z idejo pravičnosti, ki jo Cooley vpelje kot merilo za razlikovanje tretjega tipa čustva. Racionalno sovraštvo (ali ogorčenje) je sentiment, ki ga nadzira, spodbuja in usmerja mišljenje oziroma razum na podlagi posameznikove »presoje nečesa, kar je nepravilno ali napačno« (1956B, 280), ki je torej kognitivno posredovano čustvo. Čeprav neposredovana (»nerazumska«, instinktivna) niso povsem odsotna v življenju odraslih oseb, so čustva družbenih bitij pretežno povezana z idejami, ki sestavljajo intelektualno vsebino njihove identitete (1956B, 265). Odnosa med razumom in čustvi po Cooleyju tedaj ne opredeljuje načelo medsebojnega izključevanja, ampak medsebojna prepletenost in skupno delovanje.

Skladna s Cooleyjevim zagovarjanjem kognitivno posredovanih čustev (sentimentov) je tudi njegova razlaga družbenozgodovinske oblikovanosti in spremenljivosti čustev. Vsako obdobje ali družba ima tako svoj lasten bolj ali manj poseben način čustvovanja. Za začetek 20. stoletja npr. je po Cooleyju značilna ekonomska poraba emocionalne energije (potrebo po organizaciji in disciplini čustev narekujejo pogoji moderne civilizacije – avtor ne precizira, kateri in kakšni so ti pogoji – v katerih prihaja ob nenehnih pritiskih do intenzivne porabe psihičnih moči, kar slabi njihovo moč v uravnavanju nasilnih čustev), v situacijah, ki zahtevajo »surovejše in bolj nasilne taktike«, pa prihaja do prenosa izvajanja na podrejene.²

² Na splošno se v razvoju sentimentov v modernem življenju kaže po Cooleyju dvoje značilnosti, raznovrstnost in humanizem. Raznovrstnost se kaže v stalni rasti različnih vplivov in interakcij, kar spremlja oblikovanje številnih novih različic sentimentov. Ljudje se na kompleksno okolje čustveno odzivajo hitreje, površinsko in z raznovrstnimi sentimentami. Tako obsega emocionalno izkustvo raznovrstne, manj stabilne in večinoma manj intenzivne sentimente. Humanizem pa se izraža s širjenjem in uveljavljanjem sentimentov, kot so pravičnost, resnicoljubnost, ljubeznivost in ustrežljivost prek meja primarnih skupin (znotraj katerih po Cooleyjevi idealizirani predstavi naravno prevladujejo).

Meadova konceptualizacija procesa prevzemanja vlog, ki ga imenuje empatija, kaže na očitno izločanje vsakršnih čustvenih primesi. Prevzemanje vloge je po Meadu izključno razumsko (inteligentno, kognitivno) dejanje brez čustvenih motivacij in čustvenih sestavin (primesi) ali čustev kot rezultatov vživljanja v druge ljudi (je pa temeljni pogoj za sočustvovanje). Prevzemanje perspektive drugih ni neki proces telepatije, s katero vstopamo v zavest drugega človeka, niti ni oblika introspekcije, ki nam omogoča razkritje tega, kar neka enkratna oseba občuti. Koncept prevzemanja vloge, kot ga uporablja Mead, skratka ne označuje emocionalne enotnosti med osebama, participacije v emocionalnem življenju drugih (sočustvovanja). Prevzemanje vlog vključuje anticipacijo odzivanja drugih, s katerimi je posameznik udeležen v skupnem delovanju, kar je podlaga akterjevega kasnejšega delovanja (kot smo že ugotovili). Racionalno obnašanje je tisto, ki izhaja iz pravilne vnaprejšnje presoje in ocene zadržanj drugih. To, kar je prevzeto, je univerzalno, javno dostopno (z Meadovimi besedami objektivna perspektiva) in je integralni del sistema usklajenega delovanja.

Meadov koncept empatije ni enak Cooleyjevemu pojmu »simpatetičnega procesa«, ki pomeni vstopanje v misli drugih in delitev njihovega mišljenja in sentimentov (predstavljati si samega sebe v isti situaciji, v kateri je drugi). Delitev duševnega stanja po Cooleyju ne pomeni čustva usmiljenja ali kakšnih drugih »ljubeznivih« čustev; osnovna zamisel je v človekovi sposobnosti, da si predstavlja, kaj neka druga oseba misli ali občuti. Čustva lahko spodbujajo »simpatetični proces« in ga običajno tudi spremljajo, vendar niso pogoj za ta proces; so lahko tudi rezultat »simpatetičnega procesa«, ko ocenimo deljeno čustvo ali idejo (drugega).

Čustvenost (senzitivnost) posameznika je odvisna od živahnosti njegove »personal imagination« (senzibilnosti – zamišljanja, vstopanja v misli drugih in rahločutnosti za njihove ocene). Kljub temu, razlaga Cooley, da nihče ni absolutno neodvisen od tega, kako ga presojajo in razumejo drugi ljudje, pa avtor ugotavlja, da prihaja v senzitivnosti (čustvenosti) do pomembnih razlik glede na spol. Ženske že kot dekleta kažejo večji interes za svojo podobo (sliko) v očeh drugih (za prevzemanje zornega kota drugih oseb) kot fantje, ki so bolj nagnjeni k ukvarjanju s stvarmi kot pa z osebami. Preokupacijo s tem, kaj si drugi mislijo o tebi, imenuje Cooley občutljivost, dovtetnost (»affectation«), tudi družbena senzibilnost.

Odrasle ženske so po Cooleyju bolj kot moški odvisne od neposredne osebne podpore in potrditve. Mišljenje žensk je vezano na neko osebo, v kateri vidi stabilno in privlačno sliko same sebe, s pomočjo katere živi. Brez te osebne dopolnitve postaja ženska, kot pravi avtor, »zapuščena in naplavljen ladja«. *Moški, ki so bolj nagnjeni k agresivnosti in so relativno neodvisni od neposrednih vplivov v družbeni interakciji, so samostojnejši, manj senzibilni (simpatetični) in tudi manj senzitivni (čustveni) (1956A, 202–204)*. Ugotovimo lahko, da Cooleyjevo razumevanje odnosa med razumom in čustvi po eni strani presega tradicionalna pojmovanja tega odnosa kot nasprotja in hierarhije, da pa ostaja njegova razlaga na drugi strani tradicionalno ujeta v prevladujočo formulo »čustveno-žensko«.

Po Meadu fiziološka diferenciacija med spoloma ne določa nobene bistvene razlike v empatiji oz. inteligenci. Vendar, ugotavlja avtor, razlike v sposobnosti vživljanja v vlogo drugih obstajajo in tudi stopnja vključenosti posplošenega drugega v zavesti posameznikov je različna. Glede na to da so otroške igre po Meadu ključna faza v razvoju sposobnosti vživljanja v vlogo konkretnega oz. posplošenega drugega, je njegovo nezanimanje za razlike v strukturi in interakcijskih vzorcih iger po spolu »šibka« točka, ki onemogoča ugotavljanje spolno diferenciranega razvoja omenjenih sposobnosti. Novejše raziskave (npr. Lever, 1987) namreč razkrivajo, da

prihaja zaradi neenakomerne porazdelitve različnih iger med spoloma do pomembnih implikacij: fantje, pri katerih prevladujejo organizirane igre (»game«), razvijajo sposobnost prevzemanja zadržanij posplošnega globalnega drugega (celotne skupine, družbe, naroda, itd.), medtem ko dekleta, pri katerih je delež teh iger bistveno manjši (prevladujejo pa igre, v katerih so pomembni medosebni odnosi ali pa zgolj pogovor), izoblikujejo predvsem empatične sposobnosti, torej sposobnost za vživljanje v vlogo partikularnega drugega oz. razvijajo senzitivnost do drugih konkretnih oseb. Meadu je torej mogoče očitati ignoriranje dejstva, da »vstopa otrok v svet kot individualnost po spolu, ki razvija drugačne odnose z drugimi osebami, drugačne podobe o samem sebi, drugačna lingvistična izkustva... in drugačno moralno orientacijo« (Denzin, 1988, 73).

Zasuk k čustvu kot netematizirani (in podcenjeni) razsežnosti družbenega izkustva (v družboslovju)

Simbolično interakcionistična teorija čustev

Pri intelektualni usmeritvi SI perspektive na kognitivne procese (ki so zanimali Meada) in pri opustitvi zanimanja za čustva (ki ga je gojil Cooley) je osrednjo vlogo odigral H. Blumer (1900–1987), ki je v petdesetih in šestdesetih letih tega stoletja vpeljal Meadovo misel v glavne tokove socialne psihologije in sociologije. V okviru sodobnejših miselnih tokov SI je očiteno poudarek na reflektivnosti človeške interakcije jasno razpoznaven prav v Blumerjevi razlagi. Blumerjev ekstremni model človeka (absolutno samozavedajoči akter, ki deluje z zavestno, racionalno (samo)kontrolno in kritično presojo oz. mišljenjem) vključuje razumevanje, po katerem so posameznikove izbire organizirane s pomočjo maksimalno reflektivnega procesa (ki je očiščen čustvenih elementov). Ta proces je ključen in nenehno navzoč (delujoč) mehanizem posameznikovega spoprijema z zunanjim in notranjim svetom ali drugače, zavest in refleksija sta po Blumerju (1969, 81) nepretrgoma prisotna v človeškem delovanju.

Nov interes družboslovja za čustva pa na svojem »pohodu« v zadnjih dveh desetletjih ni obšel SI. Nasprotno, sodobni predstavniki/ce SI so se mu pridružili/e kot sociološka smer, ki zavzema vidno mesto v že razvejani pahljači različnih teoretskih prijemov.

Razlaga čustev v SI začenja s predpostavko, da čustva niso posebno, spoznavno fiziološko stanje. Ne da bi zanikali fiziologijo čustev, zagovarjajo stališče, da emocionalno izkustvo docela konstituira šele akterjeva definicija (identifikacija) vznemirjenja kot določenega čustva.³ Človeško čustvo je skupen produkt posplošnega (nediferenciranega) fiziološkega vznemirjanja in družbenokulturnih dejavnikov, to je, interpretacije dražljajske situacije (definicije situacije) ter kulturnih oznak. Ali drugače: znotraj meja, ki jih določajo na eni strani fiziološka stanja (oz. spremembe) in na drugi normativna regulacija (kulturni pritiski), poteka po SI proces oblikovanja ali konstruiranja čustev. Čustvovanje uravnavajo številna (implicitna) pravila, ki jih posredujejo različne kulture. Ta pravila se nanašajo tako na izražanje čustev kot tudi na samo doživljanje. »... Kako nekdo interpreti-

³ Pri tem se sklicujejo na eksperimente, ki sta jih opravila Schachter in Singer leta 1962. Ti eksperimenti so pokazali, da samo fiziološko vznemirjenje (ki ga je povzročil vbrizgan epinefrin, substanca, ki povzroča fiziološke učinke, podobne tistim, ki spremljajo določene vrste čustvenih stanj) ni zadostovalo, da bi subjekti poročali o izkustvu specifičnega čustva.

ra svoja čustva in, v neki meri, kakšna so njegova čustva, usmerjajo (čeprav ne določa) kultura, v kateri živi, in njena pravila čustvovanja. Družbena pričakovanja . . . oblikujejo tudi izražanje čustev, kajti na splošno se zdi, da ljudje sproščajo svoja – tudi močna – čustva na načine, ki jih predpisujejo njihove kulturne norme« (Shott, 1979, 1320). Na predpostavki o sposobnosti posameznikov, da nadzorujejo, reflektirajo, presojujejo in (do neke mere) zavestno zatirajo in/ali vzbujajo svoja lastna čustva (to je, da so svoja čustva sposobni ustrezno oblikovati, ne le preprečiti ali potlačiti) temelji ideja o aktivnem upravljanju čustev (»emotion management«, tudi »emotion work«, »deep acting«).

Skratka, po SI poteka družbena konstrukcija čustev na podlagi medsebojnega učinkovanja fizioloških občutkov, procesa interpretacije in ponotranjenih definicij vzorcev, sprejetih v procesu socializacije. Čustva (in njihova izražanja) so gnetljiva, dovzetna za individualno in kulturno oblikovanje. Specifičnost družbenokulturnih dejavnikov pojasnjuje (kulturno in časovno ali zgodovinsko) spremenljivost emocionalnih izkustev. Ključne določilnice čustev v razlagi SI imajo po tej razlagi družbenokulturno, ne (le in samo) fiziološko podlago. Čustva po SI torej niso »avtomatičen refleksen sindrom«, kot jih je pojasnjevala tradicionalna misel, ampak »družbeno konstruirani sindrom«. »Narava žalosti, zaničevanja ali zadrege ni biološka v bistvu, ampak je družbena narava, določena s pomeni, ki jo čustvo pridobi z interpretacijami in delovanji ljudi v situaciji in v okoliški kulturi« (Gordon, 1987, 141). Takšna čustva kot produkte kulturnih definicij in družbene interakcije označujejo v SI kot družbene sentimente in jih – podobno kod Cooley – razlikujejo od bioloških emocij, ki izhajajo iz človeške biološke narave.

Od fiziološkega h kognitivno posredovanemu čustvu

Teorija čustev v SI, ki se pri obravnavi čustvovanja osredotoča na procese interpretacije in usmerjanja, je odmik od pojmovanj, po katerih so čustva nasprotna razumu, od njega ločena in z njim nepovezana izkustva. Čustva niso »goli izbruhi«, neodvisni od akterjevih ocen, idej in presojanj, prepričanj in konceptualizacij, kot so jih razumele tradicionalne (pozitivistične) razlage, pa tudi pretekle razlage v SI. Čustva predpostavljajo oz. so odvisna od kognitivnih procesov, npr.: ponos zaradi prijateljeve nagrade temelji na posameznikovi oceni, da jo je zaslužil; krivda zaradi nekega dejanja predpostavlja posameznikovo prepričanje, da je odgovoren za dejanje in njegovo oceno tega dejanja; to, kar razlikuje hvaležnost od zavisti, žalost od kesanja, ogorčenje od jeze, ni določen notranji fiziološki občutek, ampak definicija situacije, akterjeva interpretacija (odzivi, delovanja, ocene in situacije v družbenem svetu). »Čustvo (je) skupno delovanje telesa in predstave, mišljenja, spomina . . . mišljenje, zaznavanje in predstavljanje . . . so vključeni« v emocionalno izkustvo posameznika (Hochschild, 1979, 551, 555). Ločevanje čustev in kognitivnih procesov pomeni ignoriranje dejstva, da emocionalna izkustva ne obstajajo kot golo stanje, ampak so prepletena s kognitivnimi elementi). *Skratka, po teoriji čustev SI je razum konstitutivna sestavina čustev.*

Pojasnjevalna moč kognitivistično usmerjene teorije čustev SI presega spoznavne horizonte fiziološkega modela čustev. Koncipiranje čustev v tradiciji SI (zlasti Jamesova in Meadova koncepcija čustev) kot golih fizioloških občutkov se izkaže kot preozko za razlago čustev, ki jih ne spremljajo fiziološki občutki; ta nemoč je jasno razvidna v Jamesovi trditvi:

»Povsem nemogoče si je zamisliti čustvo strahu, ki ga ne spremlja niti pospešeno

utripanje srca, niti površno dihanje, niti tresenje ustnic, niti oslavljeni udi, niti kurja polt, niti visceralna razburjenost... (ali pa) stanje besa brez... zardevanja... stiskanja zob... In kaj bi bila (žalost – op. Z. Š.) brez svojih solz, svojega ihtenja...? Brezčutno kognitivno spoznanje, da so določene okoliščine obžalovanja vredne in nič več... čustvo, ločeno od vseh telesnih občutkov je nepredstavljivo» (1952, 744–745).

Teorija čustev SI, po kateri so čustvom inherentne presoje, more takšne vrste čustev tematizirati kot čustva, zasnovana na nekem prepričanju, ki jih ne spremljajo konstantno neke fiziološke spremembe. Npr. strah pred atomsko vojno, ki temelji na prepričanju, da je atomska vojna realna možnost in da takšna vojna pomeni strahovite posledice, je vrsta strahu, ki se ne kaže z določenimi, razpoznavnimi fiziološkimi procesi, vzemimo, znojenjem (Fricker, 1991, 14). Tudi čustva osamljenosti, ki (pogosto) temelji na posameznikovi moralni presoji o neupravičenosti zapuščeni, v kateri so, ne spremljajo neki specifični fiziološki procesi. Podobno velja tudi za čustvo ponosa (Harre, 1986, 7). *Razumevanje takšnih čustev s pomočjo stare »fiziološke« ali pozitivistične paradigme je torej bistveno omejeno.*

Fiziološki model pojasnjevanja je zaprt tudi za tematizacijo čustvenih stanj, ki se jih akterji neposredno ne zavedajo. Tako James zagovarja stališče, da se *»vsake in katere koli od fizioloških sprememb zavedamo bolj ali manj intenzivno v trenutku, ko se dogodi«* (1952, 743, 744) in s tem izključuje možnost, da se posameznik nekega čustvenega stanja zave(da) šele tedaj, ko postanejo vidne njegove posledice v obliki somatičnih bolezni.

Spoznavna omejenost obravnave čustev, ki se giblje zgolj na ravni fizioloških kategorij, je razvidna tudi v tem, da ni sposobna pojasniti, zakaj enako fiziološko vznemirjenje pri različnih akterjih ni (zadostna) podlaga za akterjevo izkušnjo določenega čustva. Teorija čustev SI, ki se opira na omejeno raziskavo Schacterja in Singerja, se tu sklicuje na pomen akterjeve interpretacije vznemirjenja kot konstitutivne sestavine akterjevega izkustva specifičnega čustva.

Razlika med Jamesovo in novejšo obravnavo čustev v SI se v širšem smislu kaže v razumevanju odnosa razum – čustvo. Videli smo, da James čustvom odteguje intencionalnost, s čimer postavlja med razum in čustva ostro ločnico. Vendar emocionalna izkustva niso (docela) instinktivno, biološko določena, ampak so družbeno konstituirana tudi na svoji fiziološki ravni, to je, primarno fiziološke pojave lahko pojmujeemo kot delno družbeno pogojene odzive. To ugotovitev moremo opreti na pravila izražanja, ki po razlagi čustev v SI določajo, kako naj se različna emocionalna izkustva izražajo. Družbeno reguliranje izražanja čustev (ki posega v fiziologijo čustev) pomeni, da fiziološki pojavi niso povsem »naravni« pojavi, ampak delno pridobljeni (priučeni) odzivi na zunanje dražljaje in da imajo tako kot prepričanja, ki jih strukturira razum, intencionalno naravo. S tem da sta obe konstitutivni sestavini čustev, fiziološki občutki in interpretacijski procesi, postavljeni na skupni imenovalac (obe sta povezani z družbenim kontekstom), je ustvarjena podlaga za celostno razbitje dihotomije razum – čustvo.

Sklep

Poudarjanje pogojenosti (v veliki meri) upravljanja ali oblikovanja lastnega čustvenega doživljanja z normativnimi pričakovanji, prevladujočim sistemom vrednot oz. ideološkimi pritiski, pa tudi poklicno strukturo (Hochschild, 1979) v teoriji čustev SI kaže na upoštevanje povezanosti emocionalnega izkustva in širše

družbene strukture, torej na vključevanje makrosocioloških vprašanj družbene stratifikacije, kategorije spola,⁴ družbene moči, družbene kontrole ipd. v teorijo čustev SI.⁵ To pa je pomembno, saj je s tem ustvarjena podlaga za polnejšo navzočnost sociološke imaginacije (prehajanje z relativno lahkoto od specifičnih situacij oz. najbolj notranjih dejanj posameznika do širših družbenih struktur oz. družbenozgodovinskih pojavov in nazaj) v obravnavi čustev, česar ni bilo, kot smo videli, zlasti pri Meadu in Jamesu na tem tematskem področju.

V nasprotju s preteklim prevladujočim dihotomnim razumevanjem čustev in razuma, ki je tematiziralo le človekovo racionalno razsežnost, se novejši »spoprijem« SI s čustvi v glavnem usmerja v integracijo čustev in kognitivnih procesov. Takšen prijem omogoča izogibanje »učinku nihala« – zamenjavi enega ekstrema z drugim, kognitivnega z emotivnim. Interes SI za proučevanje čustev se torej usmerja predvsem v razkrivanje medsebojne zveze razuma, čustev in delovanja, s čimer se ta smer pridružuje novejšim družboslovnim prizadevanjem po sintezi, ki bi premagala tradicionalno razdeljenost prvin človeške duševnosti in delovanja. Res pa je, da bi teorija čustev SI spoznavno še učinkoviteje prispevala k rušitvi dihotomije razum – čustva, če bi v ta namen uporabila dve »kladivi« (in ne le enega): če bi predmet temeljiteje tematizirala še z druge strani – da tudi razum (procesi presojanja in zaznavanja) predpostavlja čustva. Šele tedaj bi bila celostno povrnjena skoraj dve tisočletji izgubljena enotnost razuma in čustev v zahodni civilizaciji.

LITERATURA

- Blumer H. (1969). *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Collins R. (1986). »Is 1980's Sociology in the Doldrums?«, v: *American Journal of Sociology*, 91, 6 (May): 1336–1355.
- Cooley C. h. (1956A). *Social Organization*. (1956B). *Human Nature and the Social Order*. (The Two Major Works of Charles H. Cooley). Illinois, Glencoe: The Free Press.
- Denzin N. K. (1988). »Act, Language, and Self in Symbolic Interactionist Thought«, *Studies in Symbolic Interaction*, 9 (51–80).
- England P., Stanek K. B. (1990). »Feminist Critiques of the Separative Model of Self. Implications for Rational Choice Theory«, v: *Rationality and Society*, 2, 2 (April): 156–171.
- Fricker M. (1991). »Reason and Emotion«, v: *Radical Philosophy*, 57, Spring (14–19).
- Gordon (1987). »Micro-sociological Theory of Emotion«, v: H. J. Helle, S. N. Eisenstadt (eds.), *Micro-sociological Theory*, vol. 2, London: Sage Publications (133–147).
- Harre R. (1986). »An Outline of the Social Constructionist Viewpoint«, v: R. Harre (ed.), *The Social construction of Emotions*, Basil Blackwell (2–15).
- Hochschild A. R. (1979). »Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure«, v: *American Journal of Sociology*, 85, 3 (November): 551–575.
- James W. (1952). *The Principles of Psychology*, Chicago: William Benton (738–767).
- Jogan M. (1990). *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*, Ljubljana: FSPN.
- Kotarba J. A., Fontana A., eds. (1987). *The Existential Self in Society*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Laslett B. (1990). »Unfeeling Knowledge: Emotion and Objectivity in the History of Sociology«, v: *Sociological Forum*, 5, 3 (September): 413–433.
- Lever J. (1978). »Sex Differences in the Complexity of Children's Play and Games«, v: *American Sociological Review*, 43, 4 (471–483).
- Mead G. H. (1934). *Mind, Self, & Society*, Morris C. W. (ed.), Chicago and London: University of Chicago Press.

⁴ V nasprotju s Cooleyjevim naturalističnim pojasnjevanjem razlik v čustvovanju glede na spol vstopijo v proces pojasnjevanja kot relevantni družbeni, socializacijski, strukturni, ideološki dejavniki.

⁵ Pri večini simboličnih interakcionistov v preteklem razvoju smeri je bila samokontrola vseskozi tematizirana kot pomemben temelj družbene kontrole. To, kar zmoti sodobno teorijo čustev, SI je, da je interes SI ostajal prikovan zgolj na kognitivne vidike samokontrole, prevzemanja vlog in interakcije s samim seboj – na sposobnosti, ki so za družbeno kontrolo večinoma »neuporabne« brez svojih emocionalnih spremljav (Shott, 1979).

- Sarbin T. R. (1986). »Emotion and Act: Roles and Rhetoric«, v: R. Harre (ed.), *The social Construction of Emotions*, Basil Blackwell (83–98).
- Shott S. (1979). »Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis«, v: *American Journal of Sociology*, 84 (1317–1333).
- Smith D. E. (1992). *The Everyday World as Problematic, A Feminist Sociology*, Milton Keynes, Open University Press.
- Stryker S. (1980). *Symbolic Interactionism. A Social Structured Version*, London: The Benjamin.
- Sypher H. E., Donohew L. (1988). *Communication and Affect: Themes and Issues*, *American Behaviorist Scientist*, 13, 3 (January-February).
- Toulmin S. (1990). *Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity*, New York, The Free Press.