

Katarina Majerhold

Ljubezen in politika

Zadnjih dvajset let so na pohodu novi pristopi v raziskovanju ljubezni. Razvijajo jih discipline, ki so pred tem pokazale za to področje le malo zanimanja; pri tem mislim na biologijo, medicino in evolucijsko psihologijo, s katerimi se tukaj ne bomo posebej ukvarjali. Vendar pa se tudi na sicer tradicionalnih področjih, ki se že dolgo ukvarjajo z ljubeznijo, dogajajo premiki, na primer v filozofiji, ki – spodbujena z znanstvenimi pristopi – prihaja do novih spoznanj o ljubezni ter preostalih področjih človeškega mišljenja in delovanja.

Lingvisti in kognitivna filozofa George Lakoff in Mark Johnson ljubezen, moralo in politiko utemljujeta na rezultatih nevroloških in lingvističnih raziskav ter raziskav o socialni navezanosti. Odkritja kognitivne znanosti govorijo, da je človeški razum oblika živalskega razuma oziroma razum, ki je neločljivo povezan z našimi telesi in posebnostmi naših možganov, ki so jih oblikovale evolucija in izkušnje. "Evolucija nas je opremila s prilagojenimi telesi in možgani, ki nam dajejo občutek resničnosti in omogočajo prilagajanje na okolja ali celo njihovo preobrazbo prek zaznavanja, gibanja, kategoriziranja, konceptualiziranja in manipuliranja" (Lakoff, Johnson 1999: 95). S svojimi raziskavami potrjujeta nedeljivost kategorij, konceptov in človeških izkušenj in pravita, da morajo vsi živeči sistemi kategorizirati, da bi preživel. Pri tem pa ni pomembno le to, da naša telesa in naši možgani določajo, da bomo kategorizirali, ampak določajo tudi, kakšne vrste kategorij bomo imeli in kakšna bo njihova struktura. "Zamislimo si lastnosti človeškega telesa, ki prispevajo k specifikam našega konceptualnega sistema: imamo oči in ušesa, noge in roke, ki delujejo na točno določen način. Imamo vizualen sistem s topografskimi zemljevidi in celice, občutljive za orientacijo, ki omogočajo strukture za naše konceptualiziranje prostorskih odnosov (zunaj,

znotraj, zgoraj, spodaj, daleč, blizu itn.). Naša sposobnost, da se gibljemo tako, kot se, in opazujemo gibanje preostalih stvari, daje gibanju glavno vlogo v našem konceptualnem sistemu. Dejstvo, da imamo mišice in jih uporabljamo zato, da vplivamo na stvari, vodi v strukturiranje našega sistema kavzalnih konceptov" (Lakoff, Johnson 1999: 27). In tisto, kar dela koncepte koncepte, je njihova zmožnost za medsebojno povezovanje na načine, ki omogočajo sklepanje. "Uteleseni koncept je nevronska struktura, ki je dejansko del senzomotoričnega sistema našega telesa, ali pa ga uporablja. Večina naših konceptualnih sklepov je tako senzomotoričnih /.../" (Lakoff, Johnson 1999: 19–20). Ker večina kategorij in konceptov nastaja nezavedno in avtomatično kot rezultat delovanja v svetu, kognitivni filozofi delovanje našega razuma opredeljujejo kot nezavedno oziroma kot nekaj, kar je zunaj naše zavesti. Pod razumom razumejo mentalne operacije ali strukture, na primer jezik, spomin, pozornost, čustva, predstave, vizualno in audio percepcijo in druge motorične operacije. "Naš nezaveden konceptualni sistem deluje kot 'skrita roka', ki oblikuje način konceptualiziranja vseh vidikov naše izkušnje" (Lakoff 1999: 13). Najbolj nenavadno pri tem pa je, da za vse, tako najbolj osnovne kot kompleksne in abstraktne koncepte, skrita roka nezavednega uma uporablja metafore, s katerimi definira našo nezavedno metafiziko.

Ali povedano na kratko, *metafore uporabljamo za razmišljanje*, saj večina naših abstraktnih konceptov in teorij preprosto ni dovolj bogatih, da bi lahko služili kot dokončen koncept – zato imamo konceptualne metafore, ki predstavljajo mapiranje med konceptualnimi področji, ki strukturirajo naše razmišljanje, naše izkušnje in naš vsakdanji jezik. Metafore pa se delijo v primarne in kompleksne.

In kako nastanejo primarne metafore? Po Johnsonovi teoriji zlivanja so pri majhnem otroku subjektivne izkušnje in sodbe, ki niso senzomotorične, na eni strani, ter senzomotorične izkušnje na drugi strani tako prepletene med seboj – nediferencirane – da jih otrok ne razloči, ko se dogajajo hkrati. Na primer za dojenčka je subjektivna izkušnja naklonjenosti matere tipično povezana s senzorno izkušnjo toplote, ki jo čuti v materinem naročju. V obdobju zlivanja se takšne asociacije avtomatično vgradijo med ti dve področji. Šele kasneje, v obdobju razločevanja, so otroci sposobni razločevati med tema dvema področjema, čeprav nekatere asociacije, ki ju povezujejo, še vedno obstajajo. Te vztrajajoče asociacije predstavljajo mapiranje za konceptualne metafore, ki bodo odraslega človeka kasneje v življenju vodile, da bo veliko povezoval s pomembnim, intimnost z bližino, slabo s smradom, naklonjenost s toplino in bo ustvarjal metafore kot 'topel nasmeh', 'velik problem', 'tesna prijateljica' ipd. Vsaka primarna metafora ima tako minimalno strukturo in se oblikuje avtomatično, nezavedno, z našimi vsakdanjimi izkušnjami. Na nevronske nivoju pa kognitivni filozof Narayana to obdobje zlivanja predstavlja kot: "Povezave", ki so se ustvarile v obdobju zlivanja, se nevronske kažejo v sočasnem sproženju dražljajev, katerih rezultat je vzpostavitev povezav med različnimi

nevronskimi področji, ki definirajo konceptualna območja" (Lakoff 1999: 47). Tako je naš metaforični konceptualni sistem plod procesa nevronske selekcije. Določene nevronske povezave med 'izvirnimi' in 'ciljnimi' območji so bile na začetku vzpostavljene naključno, kasneje pa so se njihove sinaptične povezave utrdile z nenehnim 'obnavljanjem' vzpostavljenih povezav.

Velja pa, da so vse kompleksne metafore sestavljene iz omenjenih primarnih metafor in ena izmed takšnih je tudi metafora o *ljubezni kot potovanju* in metafora o *ljubezni kot fizični sili*. Metafora o *ljubezni kot potovanju* izhaja iz kompleksne metafore *smiselno življenje je potovanje*, ki je sestavljena iz primarnih metafor, kot sta *nameni so destinacije* in *dejanje je gibanje* (v smeri destinacije). Metafora *ljubezen je potovanje* v naši kulturi tako odraža prepričanje, da ljudje v dolgotrajnih odnosih nimajo le individualnega smisla v življenju, ampak predvsem skupen smisel, skupne cilje: in če je že posameznikovo življenje potovanje dovolj naporno in težko, koliko težja je naloga izbire in udejanjanje skupnih ciljev dveh različnih ljudi. Zato je rezultat kompleksna metafora, ki zadeva težave pri postavljanju skupnih ciljev in pri njenem prizadevanju v dolgoročnem partnerskem odnosu. Tako z metaforo *ljubezen je potovanje* izražamo, da so skupni cilji partnerjev v življenju destinacije, da sta potnika ljubimca in njune težave ovire pri gibanju. Kaj pa samo njuno razmerje oziroma odnos? Lakoff in Johnson ponudita še eno kompleksno metaforo *intimen odnos je tesno zaprt prostor*, ki je sestavljena iz dveh primarnih metafor: *odnos je tesno zaprt prostor* ter *intimnost je bližina*. Glede na to, da sta v tej metafori ljubimca potnika, je najbolj naravna predstava o tesno zaprtem prostoru kot o nekakšnem vozilu. Tako kompleksna metafora izraža: *ljubezen je potovanje, ljubimca sta potnika, njuni skupni cilji so destinacije, odnos je vozilo, težave so ovire pri gibanju*. In ta metafora se kaže v naslednjih standardnih izrazih, s katerimi opisujemo dogajanje ljubezenskega razmerja v naši kulturi: "Poglej, kako daleč sva prišla. Bila je dolga, trnjeva pot. Sedaj se ne moreva vrniti. Sva na razpotju. Usmerjena sva v različne smeri. Morda bova morala iti vsak po svoje. Ta odnos ne gre nikamor. Ta odnos se vrti v prazno. Ta odnos nima več goriva. Najin odnos je na napačnem tiru. Ta odnos je pred potopom. Morda se bova morala posloviti od tega odnosa."

Metafora *ljubezen je potovanje* tako sistematično povezuje dobesedne pomeni izrazov o potovanju z ustreznimi pomeni na področju ljubezni in deluje tako, da omogoča sklepe o potovanju prenesti na sklepe o ljubezni ter tako obogati koncept ljubezni in ga razširi na ljubezen – kot potovanje. Kognitivni mehanizem, ki ga uporabljamo, imenujemo trans-območno konceptualno mapiranje. Gre za nevronske mehanizem, kakor ga ponuja Narayanova nevronska teorija. Seveda pa je takšna konceptualizacija ljubezni značilna zlasti za našo kulturo, druge kulture za ljubezen uporabljajo drugačne metafore. A pogosto se zgodi, da imamo tudi znotraj ene kulture več (pogosto med seboj nekompatibilnih) metafor za en sam koncept. Lakoff in Johnson predlagata še eno zelo pogosto metaforo *ljubezni kot fizične sile*, ki jo je podala ena izmed udeleženk poskusa. Ta je ljubezen opisala tako:

“Ko sem se prvič zavedela, me je zadelo kot strela z jasnega. Moje telo je bilo prežeto z električno energijo. Ko sem pomislila nanj ali na stvari, ki sva jih počela skupaj, se mi je koža naježila. Čeprav se nisem nehala izmikati, sem se bala, kaj to v resnici pomeni. Bala sem se predati drugemu človeku. V trebuhu sem imela občutek, ki ga imaš, ko se prvič spogledaš z osebo, ki ti je všeč. Resnično sem bila vsa prevzeta, vznemirjena, sproščena in hkrati anksiozna. Čutila sem toploto, ko sem slišala njegov glas, videla gibe njegovega telesa, zavohala njegov vonj. Ko sva bila skupaj, sva se skladala kot sestavljanka” (Lakoff, Johnson 1999, 63–67, ali Lakoff 1993, 2–8).

Enako tudi sama ljubezenska poezija, ki ključno operira z metaforami, prenaša ideje iz enega konceptualnega območja na področje ljubezni: Srednjeveški pesnik Aimeric De Belenoi je zapisal:

... in res, ta nora želja
me bo ubila, naj ostanem ali odpotujem stran,
saj tista, ki ima zdravilo za bolezen mojih ran,
ne sočustvuje z mano ...
... in ta želja
je močnejša – dasi je norost –
od slehernega drugega veselja ...”
(prevedeno po Rougemont 1999: 82)

Tako v naši kulturi poleg metafor o ljubezni kot potovanju in fizični sili uporabljamo tudi metafore, uvožene iz drugih konceptov, kot so bolezen, magija, norost, dajanje samega sebe, vročica in podobno. Seveda se postavlja legitimno vprašanje, ali je koncept ljubezni neodvisen od ljubezenskih metafor? Odgovor je ne. Metafore, s katerimi opisujemo ljubezen, so konstitutivne za naš koncept ljubezni. Zamislimo si ljubezen brez fizične sile, to je brez privlačnosti, električnosti, magnetizma in brez zlivanja, norosti, magičnosti, potovanja, skrbi, vzgoje, bližine, vročine in predajanja. Če vse to odvzamemo, od ljubezni ne ostane skoraj nič, razen že omenjenih pojmov, kot so ljubimec, ljubljeni, čustvo ljubezni in odnos, ki se začne in konča. Brez teh konvencionalnih metafor bi bilo dejansko nemogoče razmišljati ali govoriti o ljubezni.

Ljubezen pa povezujemo tudi z *metaforo otroško-materinskega odnosa*, ki se vrti okoli skrbi, ljubečnosti in vzgoje, na to metaforo pa se navezuje *metafora družine kot naroda*, ki Lakoffu služi kot temelj za razmišljanje o politiki. Trdi, da politična prepričanja tako konservativcev kot liberalcev izvirajo iz metafor o idealni družini, pri čemer imajo konservativci drugačno različico idealne družine kot liberalci. Konservativci črpajo svoje politične metafore iz modela strogega očeta, liberalci pa iz modela skrbnih staršev. Lakoff trdi, da naša skupna metafora družine kot naroda projicira te različne modele družine na politiko, moralnost, utemeljena na družini, pa lahko razloži, zakaj se liberalna in konservativna stališča tako razlikujejo glede vzgoje in izobraževanja,

ekologije, socialnih programov, davkov, splava, odnosa do žensk, homoseksualnosti in podobno. Lakoff tako pravi, da je formiranje družine in družbe, ki sloni na modelu strogega očeta, značilnost desnih konservativcev, označujejo pa ga pojmi, kot so moč, hierarhija, trda ljubezen, slepa poslušnost in samodisciplina skozi kaznovanje ali nagrajevanje. Model strogega očeta sloni na predpostavki, da je svet v temelju nevaren, da so ljudje po naravi slabi in jih moramo zato narediti dobre. Oče, s postavitvijo strogih pravil za vedenje otrok, te uči razlikovanja med dobrim in slabim in takšno vedenje spodbuja s kaznovanjem oziroma nagrajevanjem. V okviru tega modela je kaznovanje naravni del ljubezni očeta do otroka; oče želi otroka tako naučiti samodiscipline, samozavesti in spoštovanja avtoritete. Evolucijsko gledano ta model uveljavlja pogled na preživetje najmočnejšega in najbolj tekmovalnega, ki se bori z vsemi proti vsem.

Drug model pojmovanja družine in družbe, ki je značilen za liberalce, pa je model skrbnih staršev; spoštovanje avtoritete in discipline se vzpostavlja skozi skrb, zaščito, ljubečnost, učenje, odpuščanje napak in predvsem komunikacijo – odprto, dvosmerno, vzajemno komunikacijo. Starši morajo otrokom povedati, zakaj počnejo, kar počnejo, in od otrok pričakujejo, da jim bodo postavljali vprašanja o njihovem početju. Otrokova poslušnost izhaja iz ljubezni in spoštovanja do staršev, ne pa iz strahu pred kaznovanjem. Namesto kaznovanja imamo tukaj opraviti z reparacijo. Del te ljubezni je prav tako namenjen skrbi za otrokovo oziroma posameznikovo srečo ter izpolnjenost. Nekoga ne moreš imeti rad in skrbeti zanj, če najprej ne poskrbiš zase. Promocija sreče tokrat ni promocija popustljivosti do samega sebe (prepuščanje svojim strastem in razvadam), ampak je moralen proces, katerega del so starši in otroci. Evolucijsko rečeno, preživetje tokrat pomeni preživetje najbolj ljubljenega, negovanega in tistega, ki se nauči adaptivnega sodelovanja. Da je slednji model boljši od modela strogega očeta pričajo izsledki raznih raziskav o družini, ki so pokazali, da je model strogega očeta disfunkcionalen. "Izkaže se, da četudi sledimo lastnim kriterijem modela strogega očeta o tem, kakšen naj bo otrok, dejstva o otroški vzgoji kažejo, da ta model proizvaja nasprotno rezultate. Model strogega očeta želi, da bi bili otroci socializirani, da bi bili bolj samozavestni in samodisciplinirani, vendar ustvari manj socializirane otroke, kot so otroci skrbnih staršev s šibkejšo samozavestjo, ki niso nič bolj disciplinirani kot otroci skrbnih staršev" (Lakoff 1996: 127). Na drugi strani imamo otroke ljubečih in komunikativnih staršev, od katerih se pričakuje sodelovanje, soodločanje in soodgovornost pri odločitvah. Prav tako so liberalni starši zelo zaščitniški in želijo svoje otroke obvarovati ne le pred kriminalom in drogami, ampak pred cigaretami, avtomobili, ki nimajo varnostnih pasov, onesnaženjem, pesticidi, azbestom in podobno. Če vzamemo model naroda kot družine, vidimo, da je prav to tisto, pred čemer naj bi skrbna vlada varovala svoje državljane. In to se ujema tudi z bolj pozitivnim odnosom liberalcev do vlade, saj obstaja ta skrbna in zaščitniška raven, ki lahko in mora svojim državljanom pomagati pri razcvetu njihovega življenja in na poti k njihovi sreči. Vlada končno ni zgolj

kaznovalen in nadzorovalen organ, ampak nekdo, ki skrbi zate in te štiti. Tako Lakoff in Johnson pokazeta, da je ljubezen povezana s telesno individualno razsežnostjo, z našim kar najglobljim bistvom, osmislitvijo naše življenjske poti, obenem pa tudi z zgodnjimi objektnimi odnosi s starši. Pokazeta še, da model teh najzgodnejših odnosov služi za širši družbeni model vseh odnosov med ljudmi v neki skupnosti.

II.

Če smo v prvem delu razmišljanja o ljubezni in politiki videli, kako na filozofsko pojmovanje ljubezni, in v tej zvezi tudi na politiko, vplivajo sodobni znanstveni pristopi, so po drugi strani nove opredelitve ljubezni v filozofiji posledica vnovičnega uvajanja nekaterih tradicionalnih filozofskih konceptov, postavljenih v nove konstelacije in z novimi hipotezami. Tako si filozofinja Martha Nussbaum prizadeva pokazati, da so primerna čustva glavni vir našega zdravja, interesov, in predvsem, da sta ljubezen in sočutje pomembnejši etični element za enakopravno in pravično pluralistično demokracijo, kot pa zgolj volja in sposobnost ljudi spoštovati pravila iz dolžnosti, kakor to zagovarjajo Platon, stoiki in Kant. Da bi pokazala, da so čustva etično in spoznavno vredna, mora dokazati, da čustva niso slepe in nujne (biološke) sile v našem telesu, kakor se ponavadi misli, ampak 1) da so družbeno konstruirana; 2) da vsebujejo moč spoznanja; 3) da je moč ljubezenske ekscese, kot so sovraštvo, sram, gnus, zavist in ljubosumje bistveno omiliti z vpeljavo normativnih kriterijev reparacije, vzajemnosti, enakopravnosti in individualnosti.

Trditev, da so čustva in ljubezen, ter celo seksualnost in želja, družbeno konstruirani, Nussbaumova izpeljuje iz stoiškega pojmovanja čustev in podkrepljuje z dejstvi, da skozi zgodovino obstajajo različna pojmovanja čustev in ljubezni: pravi, da vsaka družba uči norme, ki veljajo za objekte in okoliščine, ustrezne določenim čustvom, jezi, ljubezni, žalovanju in podobno (npr. biti jezen je v starem Rimu pomenilo odraz moškosti, medtem ko je jeza pri Eskimih odraz nedoraslosti, saj so jezni le otroci; v stari Grčiji je kot ljubezen pojmovan predvsem prijateljski odnos med starejšim moškim učiteljem in pubertetnikom učencem, danes pa je to odnos med moškim in žensko, v stari Grčiji so si ženske ob smrti najbližjih pulile lase in tulile, danes pa ob tem žalostnem dogodku le jokajo itn.). Toda obenem ji dejstvo družbene konstrukcije ne dovoljuje, da se ne bi zavedala in upoštevala nekaterih omejitev, ki nam jih nalaga tudi naša biologija. Tako pravi: "Seveda obstaja univerzalnost glede določenih človeških čustev – glede na to, da imamo vsi ljudje telesa in smo ranljivi v odnosu do drugih ljudi in sveta okoli nas; vsi izkušamo čustva, kot so strah, jeza, ljubezen, žalost, le izražamo jih drugače, ker imamo do njih drugačen odnos bodisi zaradi družbenih norm bodisi zaradi osebnih izkušenj.

Vsa čustva nosijo sledi svoje zgodovine, ki je hkrati človeška, družbeno konstruirana in idiosinkratična” (Nussbaum 2001: 177).

Nadaljujmo sedaj v smeri dokazovanja, da percepcija, prepričanja in sodbe igrajo glavno vlogo pri čustveni izkušnji ter da so čustva vedno intencionalna, torej da se vedno nanašajo na neki objekt in o njem izražajo določena prepričanja ter sodbe.¹ Recimo, če nekdo izmed bližnjih umre v avtomobilski nesreči, ki je domnevno ni sam povzročil; recimo, da gre za smrt matere, ta človek globoko žaluje za njo, hkrati pa čuti jezo do tistega, ki je prometno nesrečo povzročil. Globoko žalovanje za materjo kaže, kako zelo pomembno je to za žalujočo osebo in da je od nje nepreklicno ločen; jeza na voznika avtomobila, ki se je zaletel vanjo, pa odraža videnje tega kot ultimativnega krivca in njegovo krivdo kot slabo in resno. Se pravi samemu čustvu je inheretno fokusiranje na objekt in čustvo vsebuje reprezentacijo objekta – videnje, ki odraža, kako ga oseba vidi in interpretira. Toda ta reprezentacija objekta oz. voznika lahko vsebuje pravilen pogled nanj, lahko pa tudi ne, saj šteje prav tisto, kar si ta oseba misli o objektu (če bi se kasneje izkazalo, da voznik vendarle ni bil pijan in da je šlo za okvaro vozila, bi se tudi jeza na voznika polegla). Tako čustva ne utelešajo le gledanj na objekt, ampak tudi prepričanja: zato so čustva tako zelo odzivna na spremembe teh². Končno lahko rečemo, da čustva vsebujejo različna prepričanja, tudi prepričanja o tem, kateri dogodki so se zgodili in kdo je njihov povzročitelj, hkrati pa čustva vsebujejo še posebna prepričanja, prepričanja o vrednotah in vrednosti objekta (le zato, ker je mati spoznana kot izjemno pomembna oseba, ljudje tako globoko žalujejo za njo). Čustva so tako ‘kognitivne in subjektivne evaluacije’, ki zajemajo veliko pozornosti, namenjene svetu okoli nas, ali kakor pravi Nussbaumova: “Čustva razkrivajo bitju svet, najgloblje cilje, ki jih ima v odnosu do sebe, in vse to pozornemu opazovalcu. Čustvena reakcija nam pove, da gre za pomembno vrednost ali cilj in da je ta poškodovan ali izpostavljen tveganju ali pa je napredoval. Iz čustvene reakcije se lahko ugotovimo, kaj je za osebo ob njenem stiku z okoljem, ali na splošno v življenju, pomembno. Kako oseba interpretira jaz in svet ter kako se spopada s poškodbami, nevarnostmi in izzivi. /.../ In čustva govorijo še o nečem: povezujejo

¹ Nasprotniki te teze trdijo, da čustva ne vključujejo nobene oblike kognitivne interpretacije sveta, ampak da so le slepe energije, ki človeka vodijo sem ter tja brez kakršne koli vizije o objektu ali prepričanja o njem. Prav tako jih povezujejo z vročino in nujnostjo, ki ponavadi prevzame celotno osebo, zaradi česar se zdi, da smo pred čustvi nemočni in pasivni. Temu ustreza tudi prepričanje, da so čustva naravna, biološka danost.

² Na primer grški stoiki so se drugače odzvali na smrt najbližjega kot danes ali v drugih kulturah. Dobri stoiški oče se je ob novice o smrti sina odzval z naslednjimi besedami: ‘Že zdavnaj sem se zavedal, da je moj prvorojenec umrljiv’. Za stoike so imele sodbe, ki so jih idenificirali s čustvi, skupen predmet: vse zadevajo minljive in naključne stvari, ki jih ne moremo nadzorovati in tako odražajo občutek ranljivosti in naključnosti, ki vlada našemu življenju. Ravno slednje pa so hoteli stoiki preprečiti in so zato razvili doktrino o samonadzorovanju in samozadostnosti. Tako se Nussbaumova, kljub prevzemu doktrine stoikov o čustvih kot kognitivnih sodbah, ne strinja z njihovo ugotovitvijo, da se jim je potrebno popolnoma odpovedati, ker izražajo našo pretirano odvisnost od kontingentnih dogodkov zunaj nas.

nas s stvarmi, ki se nam zdijo pomembne za našo srečo in našo uspešnost, vendar pa jih ne nadzorujemo popolnoma. Čustva zapisujejo občutek ranljivosti in nepopolno kontrolo" (Nussbaum 2001: 119).

Prav občutek ranljivosti in nepopolno kontrolo pa izkušamo v osrčju erotične ljubezni. Za Nussbaumovo erotična ljubezen izvira iz materinsko-otroškega odnosa, ki intenzivno obarva vsa naša odrasla ljubezenska čustva, in to nam pomaga razumeti, zakaj nekatera čustva, kljub našemu spremenjenemu prepričanju, vztrajajo, po drugi strani pa moramo v tej zgodnji dobi iskati odgovor na povezanost (in jo omiliti!) ljubezni z agresijo, sramom, maščevalnostjo in gnusom, ki izvira iz naše krhkosti, nepopolnosti in ekscesne navezanosti na tiste, ki jih potrebujemo za izpolnitev naših fizičnih, čustvenih in socialnih potreb. "Po obdobju v maternici, med katerim so bile otrokove potrebe avtomatsko zadovoljene, ta vstopi v svet in naredi korak, kakor pravi Freud³, korak od absolutno samozadostnega narcizma do percepcije spreminjajočega se zunanjega sveta in začetka odkrivanja objektov" (Nussbaum 2001: 181). Najpomembnejši tak objekt, od katerega je popolnoma odvisen, je mati ali skrbnica/skrbnik. To odvisnost oz. kar najbolj temeljno povezanost z objektom izkuša hkrati skozi fizične potrebe (potreba po hrani, varnosti) in čustvene potrebe (naklonjenosti, zaupanja, ljubečnosti) ter čuti zadovoljstvo, ko so njegove potrebe izpolnjene, oz. nezadovoljstvo ali celo jezo, če niso: njegovo doje-manje sveta je popolnoma onnipotentno. Čisto na začetku se še ne zaveda, da gre za objekt zunaj njega, ki ga ne more nikoli popolnoma nadzorovati in posedovati. Od sposobnosti staršev, da se znajo primerno odzvati na otrokovo onnipotenco, je odvisno, ali bodo kasneje ustvarili okvir, znotraj katerega se bo lahko postopoma zgradilo zaupanje in vzajemna odvisnost, kajti ko bo otrok nekoč dojel, da se lahko zanese na druge, da ne bo popolnoma prepuščen v svojem nemočnem stanju, potem ne bo zahteval nenehne pozornosti. Po drugi strani pa, če starši od otroka pričakujejo popolnost in mu ne pustijo, da jih potrebuje, se pravi, da ne sme biti od nikogar odvisen in da ne sme nikomur zaupati, to v otroku vzbudi čustvo sramu in jeze: sramu pred svojim nemočnim, nepopolnim telesom (nad lastno nepopolno in umrljivo človeškostjo), ki ga veže na zunanji objekt in čustvo jeze, ker tega objekta ne more kontrolirati. Otrok tako že v zgodnji mladosti od staršev dobi sporočilo, da je ali pa ni človeško imeti potrebe in da je njegovo ali njeno nemočno telo vir užitka in skrbi.

In prav tako ima vsaka kultura svoje ideale in različne vrste sramu – kultura lahko različnim otrokom vsiljuje različne ideale – v naši kulturi morajo znati moški, veliko bolj kot ženske, nadzorovati objekte, raziskovati okolje in se kontrolirati. Tako imamo pri sramu mešanico naše biologije, starševske vzgoje in kulture.

Toda otroka, poleg sramu glede njegove telesne pomanjkljivosti, preveva še eno močno čustvo: to je čustvo gnusa, ki se pojavi v času, ko mora iti na

³ V nadaljevanju pa se bo držala predvsem psihoanalize Melanie Klein in Davida Winnicotta.

kahlico, in ki je izrazito priučeno. Gnus je izrazito visceralno čustvo in označuje močne telesne reakcije. Njegov klasičen izraz je bruhanje; klasičen dražljaj, ki ga povzroči, pa je smrdljiv vonj. Gnus vsebuje kompleksno kognitivno vsebino, ki se osredotoča na idejo odpora do oralnega zaužitja okuženega objekta: po tem, ko se gnusni objekt dotakne hrane, ta ni več primerna za zaužitje. Gnusno vzpostavlja mejo med mojim telesom in okoljem; gnusno je tisto, kar ni naše oziroma je tuje. Psihologi so prišli do ugotovitve, da so vsi objekti, ki povzročajo gnus, živalski objekti ali živalski proizvodi, in s tem nakazali, da je ideja gnusa pravzaprav povezana z vzpostavljanjem meje med nami in nečloveškimi živalmi, pa tudi mejo med našim telesom in preostalimi telesi. Od tod so vsi naši izločki, z izjemo solz, torej urin, blato, pot, označeni kot gnusni, ker je to tisto, kar imamo skupnega z živalmi. S tem pa se v otrokovem življenju pojavi nov vir konfliktov: ker je njegovo telo vir različnih nevarnih substanc, se mu do neke mere zdi njegovo lastno telo problematično. Delno se sicer nauči zavarovati pred tistim razpadajočim, gnusnim v sebi, hkrati pa občutek lastne gnusnosti projicira v zunanost. Se pravi, da ni gnusen sam otrok, ampak neka druga skupina ljudi, ki so zli in smrdljivi, in zaradi česar jih je potrebno ohranjati na distanci (takšne projekcije so bile v ozadju antisemitizma, mizoginije, obsodb homoseksualcev, hendikepiranih in podobno). Pri tem je treba opozoriti, da je gnus izrazito naučeno čustvo in ga otrok ne razvije sam, zaradi česar je gnus močno orodje podružbljanja: skozi učenje o gnusu in gnusnih objektih družbe sporočajo stališče do animalnosti, umrljivosti in s tem povezanih stališč do spolnosti, spola in nasploh do drugega. Gnus sam po sebi ne pomeni ovire za moralnost, predstavlja pa nevarnost za idejo o enaki vrednosti in dostojanstvu ljudi, ki je zelo pomemben del vsake moralnosti.

Primitivni sram in gnus sta najtesneje povezana, ker oba izvirata iz nesprejemanja človekovega dejanskega stanja kot umrljive živali, ki je nepopolna, ima potrebe in je izredno odvisna od drugih. Lahko rečemo, da je primitivni sram vir gnusa, nesprejemanje, da smo živali s potrebami.

Ko se otrok razvija in raste, se vedno bolj zaveda samega sebe, svoje odvisnosti od staršev, ki jih ne more nadzorovati, obenem pa se zaveda, da je dobri objekt zunaj njega in od njega ločen. To pomeni, da se otrok nenadoma zave, da izraža ljubezen in jezo do iste osebe oziroma da ista oseba v njem hkrati vzbuja jezo in ljubezen, kar pripelje do novih konfliktov v njem. To je ključna točka v razvoju otrokovih čustev, saj sedaj prvič čuti ljubezen, *če verjamemo, da je spoznanje ločenosti in neodvisnosti objekta pomembno za pravo ljubezen*. Toda ta ljubezen je v svojem jedru ambivalentna. Jeza je sedaj osredotočena na objekt, ki je ločen od njega, in se mu izmika. Toda tudi sama jeza je ambivalentna, saj je povezana z željo po inkorporaciji in posedovanju potrebnega objekta. Poleg jeze je posledica tudi ljubosumnost – želja po posedovanju dobrega objekta z odstranitvijo tekmecev – in ob ljubosumnju še zavist do tistih, ki uživajo naklonjenost objekta (zavist do očeta in bratov ali sester). In Nussbaumova trdi, da imamo že na tej zgodnji stopnji opravka z Ojdipovim

kompleksom, ne pa šele na stopnji, ko začne otrok spolno zoreti in se drama odvija glede spolnih potreb in želja.⁴ Tako trdi, da se Ojdipov kompleks nanaša na otrokovo željo po posedovanju in nadzoru potrebnega objekta oziroma njegovo nezmožnost, da bi se odpovedal omnipotenci. Opravka imamo z ljubosumnim sovraštvom do tistih, ki tekmujejo za pozornost ljubljene osebe, ki jo otrok želi posedovati.

Z otrokovim zavedanjem, da je objekt njegove ljubezni tudi objekt jeze, pa se v njem rodi občutek krivde, ki vključuje zavedanje, da v otroku obstajajo deli njega samega; ti so zelo slabi in so naredili slabe stvari. To otroka pripelje do spoznanja, da trenutki nevarnosti ne obstajajo le v zunanjem svetu, ampak je nevarnost tudi v osrčju ljubezni in njem samem. Toda otrok na tej stopnji že pozna sredstva, s katerimi se lahko spopade s krizo, da je prizadejal bolečino staršem, ki skrbijo zanj in ga imajo radi: to sta hvaležnost in ljubezen. S tem je otrok odkril strategijo reparacije, ki ji bo v življenju sledil: da slabe stvari in škodo prekrije z dobrimi dejanji, obenem pa to vsebuje zavedanje meje, da otrok ni središče sveta in da imajo tudi drugi legitimne zahteve do objekta. Ta rudimentarna moralna ideja, da lahko poplačamo slabo z dobrim, v otroku povzroči veliko olajšanje, saj bi bil drugače obsojen na zavedanje življenja z neskončno slabim v sebi: namesto tega mu da reparacija občutek varnosti in varovanja pred škodo in mu omogoča, da se odpove želji po popolni kontroli objekta ter zavisti in ljubosumnosti, ki spremlja to željo. Od tega trenutka dalje se otrok strinja, da bo živel v svetu, v katerem imajo tudi drugi legitimne zahteve, in da imajo lastne želje primerne meje. Morala v tem primeru varuje intrinzično vredno osebo. Vzrok za to moralo pa je ljubezen. "Namesto da bi ustvarili prepovedano in rigidno zahtevo po popolnosti, ta morala pušča otroka v njegovi nepopolnosti, govoreč mu, da svet vsebuje možnosti odpuščanja in milosti, da je oseba ljubljena kot zanimiva in vredna sama po sebi" (Nussbaum 2001: 217). In nadaljuje: "V obdobju zrele vzajemne odvisnosti je otrok sposoben sprejeti dejstvo, da so tisti, ki jih ljubi in jih še naprej potrebuje, ločeni od njega in niso golo orodje njegove volje. /.../ Zgodba o zrelosti ljubezni je zgodba, v kateri se je otrok na določeni točki sposoben odpovedati zavisti in ljubosumnju skupaj z drugimi poskusi nadzora in je namesto tega sposoben uporabiti hvaležnost in radodarnost, da bi vzpostavil enakost in vzajemnost" (Nussbaum 2001: 225).⁵

Spoštovanje enakosti, individualnosti, vzajemnosti in svobode pa je temelj pravične demokratične družbe, in le tisti politični sistem, ki sprejema in omogoča zrelo vzajemno odvisnost ljubimcev, je primerno okolje za vzgojo otroka v ljubezen,

⁴ Tudi sam Ojdipov kompleks ni univerzalen pojav. Nussbaumova in Phillipe Ariés trdita, da je ta izrazito moderna iznajdba in da ga v stari Grčiji ter drugih obdobjih sploh niso poznali. "Odnos do seksualnosti, brez dvoma pa tudi seksualnost sama, se z okoljem spreminja, torej se spreminja s časom in mentalitetami" (Ariés 1991: 135).

⁵ Kljub temu Nussbaumova priznava, da krize ambivalence ne moremo nikoli do konca odstraniti in reparacija ostaja vseživljenjska naloga.

empatijo in domišljijo. Sama trdi, da je politični sistem, ki sprejema in omogoča zrelo vzajemno odvisnost ljubimcev, liberalni demokratični sistem, saj ta sistem ščiti in spodbuja posameznikovo ločenost in svobodno izbiro; priznava, da imajo ljudje različne potrebe in da imajo vsi pravico do osnovnih materialnih dobrin, do osnovne socialne pomoči in nasploh do stvari, ki spodbujajo njihov razcvet in srečo. Gre za sistem, ki sprejema našo človeško ranljivost, nepopolnost in odvisnost od drugih, ki jih ne moremo nikoli popolnoma nadzorovati, in kjer jih politično okolje podpira v njihovi zreli ljubezni vzajemne soodvisnosti.⁶ In gre za to, da morajo tudi ustanove in zakoni v svojih oblikah utelešati ideje oblikovanja osebnosti, ki jih intenzivno skrbi za druge ljudi. Prijaznega okolja za otrokov oziroma posameznikov razvoj ne predstavljajo le starši, ampak tudi navade, ustanove in zakoni. Da bi imeli demokratično družbo, moramo naše ustanove, zakone, politike, izobraževanje uskladiti tako, da podpirajo posameznike (njihovo enakost in svobodo) pri prizadevanju za razvoj vseh njihovih sposobnosti, in to upoštevati tako v političnih programih kot v zakonodaji: npr. pri ustvarjanju nivojev prekrškov in kazni v kazenskem zakoniku; pri razpravljanju o bolnih in ostarelih, o ranljivih manjšinah, kot so hendikepirani, homoseksualci, o etničnih in narodnostnih manjšinah, o zdomcih ipd.; pri določanju stopnje davkov za bogate in revne; pri socialnih programih, s katerimi promoviramo politično in ekonomsko blaginjo vseh članov družbe, pri skrbi bogatih držav za revnejše, skrbi za naravo in podobno.

Po Nussbaumovi ustanove in pravni sistemi tako niso utelešenje po sebi in za sebe nekih večnih, popolnih pravil in strukturnih odnosov, ampak so živi sistemi, kolikor po eni strani utelešajo čustva, vrednote, prepričanja in sodbe ljudi, po drugi strani pa vzvratno v ljudeh vzgajajo primerna čustva, vrednote in sodbe. Ta dvosmeren odnos poteka preprosto zato, ker nimamo niti popolnega sistema niti popolnih (sočutnih in ljubečih) posameznikov, ampak se to izmenjuje in dopolnjuje.⁷

Skratka, filozofija na podlagi novih dognanj počasi spoznava, da ima naš način specifične utelesitve neovrgljivo velik pomen pri formuliranju filozofskih konceptov in da nam prav naši 'organi', če se smem tako izraziti, in naše

⁶ Poleg tega dodaja, da predstavlja tradicija vzpenjanja zahodne ljubezni, katere začetnik je Platon, ki predlaga, da iz fascinacije z lepimi minljivimi in nepopolnimi telesi napredujemo k fascinaciji z večnimi, samozadostnimi in breztelesnimi idejami, prav tradicijo, ki je vzpostavila sram nad našo krhko in kontingentno človeškostjo ter gnus in sovraštvo do različnih. Zanj, kakor rečeno, sovraštvo in sram ne izhajata iz sprejemanja naše človeškosti, ampak nasprotno iz zavračanja te (predvsem telesne in čustvene razsežnosti).

Nasprotno se, po njenem, leposlovje pogosto ukvarja s spuščanjem ljubezni v vsakdanjost in prikazuje (strastno in velikokrat uničujočo) ljubezen do edinstvenega in kontingentnega posameznika z vsemi svojimi dobrimi in slabimi platmi. Po njenem je najboljši primer spuščanja ljubezni Joyceov *Ulikses*, ki hkrati nakaže zvezo ljubezni in politike, za katero si prizadeva.

⁷ Enako sta že Rousseau in Tocqueville pokazala, da ustanove učijo državljanke definirati koncepte o primarnih dobrinah, odgovornosti, primerni skrbi za druge in podobno. Pokazala sta tudi, kako lahko ustanove spodbujajo ali zavirajo in različno oblikujejo čustva, ki zavirajo sočutje: npr. čustva sramu, zavisti in gnusa.

fizično okolje nalagajo začetne in končne robne pogoje v razmišljanju o ljubezni, morali in politiki. Prav tako nam kažejo, da ni res, da so naši tako imenovani psihični doživljaji (čustva, mišljenje) lahko povsem ločeni od strukture našega telesa in tega sveta. Seveda pa še vedno ne trdim, da med njimi in delovanjem našega telesa obstaja čista korelacija, saj se filozofi še vedno primarno ukvarjamo s tem, kako spoznavamo, in na tej podlagi izpeljujemo svoje ugotovitve o ljubezni, zdravju, morali, politiki.

Literatura

Mark Johnson in George Lakoff: *Philosophy in the Flesh*, Basic Books New York, 1999.

Philippe Ariés: *Otrok in družinsko življenje v starem režimu*, SH, Ljubljana, 1991.

Martha Nussbaum: *Appheavals of Thought the Intelligence of Emotions*, Cambridge Press, MA, 2001.

George Lakoff: *Moral Politics, What Conservatives Know That Liberals don't*, University of Chicago Press, 1996.