

Protislovja delegirane ljubezni

Dino Manzoni

Protislovja delegirane ljubezni

V prispevku analiziramo aktualne, konkretne montaže ljubezenskih doživljajev, praks in predst. Na več mestih se opiramo na empirične podatke, ki jih je v raziskavah zbrala Eva Illouz. Ker so poročanja udeležencev v veliki meri nedosledna in protislovna, smo se vprašali, kako je mogoče, da subjekti materializirajo svojo ljubezen v obliki praks, ki jih narekujejo tržno posredovani množični mediji, obenem pa se imajo za avtentične, izvirne posameznike, ki niso tako naivni, da bi verovali v trivialnosti – v fikcijo, kot je ljubezen. V prispevku skušamo razviti logiko tovrstnih, za aktualno koncepcijo ljubezni konstitutivnih protislovij in poiskati osrednji mehanizem, ki omogoča nemoteno, ponavljajoče se izvajanje ljubezenskih ritualov, na podlagi katerih subjekti odložijo, prenesejo svoje lastno verovanje v ljubezen, utelešeno v materialnih praksah, na drugega. Ugotavljamo tudi, da je danes ljubezensko razmerje v splošnem dojeto v okvirih liberalnopsihološkega diskurza o naravi medosebnih odnosov, ki promovira idejo tako imenovanih »čistih razmerjih«. Znotraj tega dispozitiva naj bi šlo v ljubezenskem razmerju predvsem za enakovredno, vzajemno korist intimnih partnerjev, poudarkom na čustvenem profitu ter osebnostni rasti v formi samoaktualizacije. V procesu zgodovinske transformacije narave ljubezenskih in drugih medosebnih razmerij smo tako prispeli do faze psihologizacije in ekonomistifikacije ljubezni ter čustvenega življenja v splošnem, ki so postali zgolj še *ena izmed mnogih oblik kapitala*.

Ključne besede: Mannoni, Freud, Illouz, ljubezen, psihologija

The contradictions of delegated love

In this paper, we analyze current, concrete descriptions of love experiences, practices, and representations. At several points, we draw on empirical data collected by Eva Illouz in her research. Since participants' accounts are largely inconsistent and contradictory, we have wondered how it is possible for subjects to materialize their love in the form of practices dictated by market-mediated mass media, and at the same time consider themselves authentic, unique individuals who are not so naïve as to believe in trivialities - in a fiction like love. In this paper, we attempt to develop the logic of such contradictions that are constitutive of the contemporary notion of love, and to find the central mechanism that enables the uninterrupted, repeated performance of love rituals, on the basis of which subjects dispose of their own belief in love, embodied in material practices, and transfer it to the other. We also note that the love relationship today is generally understood within the framework of a liberal psychological discourse on the nature of interpersonal relationships that promotes the idea of so-called „pure relationships“. In this dispositif, the love relationship is said to be primarily about the equal, mutual benefit of intimate partners, with an emphasis on emotional economy and working toward self-actualization. In the course of the historical transformation of the nature of love and other relationships, the individual, love, and social relationships as such have been psychologized and have become *a new form of capital*.

Key Words: Mannoni, Freud, Illouz, love, psychology

O neaktualnosti ljubezni danes

»[L]jubezen je treba na novo iznajti, to je jasno. Varni odnos je vse, kar si je danes sploh mogoče želeti. Ko je varnost pridobljena, sta srčnost in lepota postavljeni na stranski tir: ostane le hladno preziraštvo, hrana sodobnega zakonskega razmerja.«¹

Začeli bomo z opazko, da ima danes javnost tistega, ki verjame v sentimentalno in zastarelo, neproduktivno praznoverje, kliše, kot je ljubezen za popolnega naivneža, ki ne razume resničnega življenja ter naravnega zakona vladavine močnejšega, po katerem naj bi se medosebna razmerja spletala in uravnavala. To zagovarjata tako evolucijska biologija kot tudi psihologija. Biologija instrumentalistično zagovarja, da ljubezen služi zgolj evolucijskemu namenu, in sicer za potrebe golega preživetja ter reprodukcije človeške vrste ali celo zgolj reprodukciji specifičnega (sorodstvenega) genotipa. Psihologija medosebnih odnosov, ki izhaja iz liberalne predpostavke, svetuje recipročnost, simetrijo in demokratično organizacijo, in sicer še posebej v ljubezenskih odnosih. Intimni odnosi naj bi potemtakem temeljili na racionalnosti in svobodni izbiri.

Nevidna predpostavka liberalno-psihološkega videnja problema ljubezenskih razmerij je določeno (fantazmatsko ukrojeno) dojemanje preteklosti, po katerem so bili ljudje nekoč nevedni in praznoverni hlapci. Slednji naj bi bili sužnji avtoritete, trajnih zakonskih razmerij, obenem pa naj bi domnevno resnično verovali v fikcijo, kot je denimo sublimna romantična ljubezen ali *l'amour fou* (kot je trdil, recimo Denis de Rougemont).² Ob tem se postavlja vprašanje, ali ni ta fantazma o naivni pretekli tradiciji nek konstitutivni, oporni in s tem operativni element današnje družbene realnosti, ki podpira ljubezensko ideologijo njenih ritualov in praks.

Izhodiščna vprašanja, ki jih bomo v prispevku nagovorili in pretresali, so naslednja: kakšen je status ljubezni v sodobnem svetu? Katere prakse in diskurzi spremljajo ljubezenski proces danes? Kakšno vlogo ima ljubezen

1 Arthur Rimbaud, *A Season in Hell & the Drunken Boat* (New York: New Directions, 2011 [1873]), 54.

2 Denis de Rougemont, *Ljubezen in zahod* (Ljubljana: Založba / *cf., 1999).

v sodobni družbi? Je psihologija medosebnih odnosov primarno področje, iz katerega je treba misliti pojav ljubezni (kot čustvo)? Obstaja nekaj takega, kot je golo ljubezensko čustvo, ki se izmika pojmovni strukturi, ali je to zgolj posledica tega, da pojma ljubezni danes *ne zmoremo misliti*?

Za analizo in deskripcijo prevladujočih sodobnih ljubezenskih ritualov, situacij, praks in predstav ter njihove podvrženosti racionalizaciji se bomo naslonili predvsem na empirične raziskave kulturne sociologinje Eve Illouz. V okviru načel znanstveno kritične analize bomo s pomočjo načel psihoanalitične metode, natančneje freudo-lacanovskega konceptualnega aparata skušali sistematično in dosledno formulirati aktualno pojmovno strukturo ljubezni ter njena notranja protislovja. Pri tem bomo upoštevali ontološko primarnost materialnih praks, na podlagi katerih je mogoče odkriti zavesti izmikajočo se idejno strukturo ljubezni. Strukturalna analiza, ki jo bomo izvedli, je vsebinska in formalna hkrati. Sledili bomo analitičnemu načelu, da je notranja dialektična protislovja ter njihove posamezne člene ali komplekse členov treba nasloviti, jih do konca razviti (in ne naturalizirati, utajiti, enostavno odpraviti kot nesmisel, biologijo ali človeško napako), kar lahko vodi do artikulacije jasnejšega in poglobljenega razumevanja aktualne narave ljubezenskih razmerij ter njihovega udejanjanja v obliki materialnih praks.

Torej, kako danes razumemo ljubezen in katere prakse jo spremljajo? Roland Barthes v *Fragmentih ljubezenskega diskurza* [1977] analizira pojmovanje ljubezni. Pri tem uporablja semiološko metodo. Delo je sestavljeno iz fragmentov, ki vsebujejo figure ljubezni, kar implicira necelost, mnoštvo singularnih ljubezenskih pozicij, protislovnih duševnih stanj, zaznav in občutkov. Sama struktura dela že nakazuje raztresenost, razpršenost in razbitost subjekta-v-ljubezni. Barthes za začetek predlaga naj prisluhnemo tistemu, kar je v glasu zaljubljenca neaktualno. Pri tem ugotavlja, da je ljubezenski diskurz danes izjemno samotni, dejansko *izključen* iz osrednjega družbenega polja dogajanja:

»[m]orebiti ga govorijo tisoči subjektov (kdo ve?), a podpira ga ne nihče; sorodne govorice so se mu popolnoma odrekle: ne menijo se zanj, podce-
njujejo ga in se norčujejo iz njega, ki ni odrezan edinole od moči, temveč
tudi od njenih mehanizmov (znanosti, vednosti, umetnosti). Če diskurz

njegova lastna sila na ta način prepusti naključjem neaktualnosti in ga izžene iz vsake črednosti, mu ostane le, da je kraj – četudi skromen – *potrjevanja*.³

Problem, ki ga Barthes izpostavi, je, da je ljubezenska govorica danes nekakšna pomensko *prazna govorica*, kar je posledica dejstva, da je prepuščena privatnosti subjekta, saj nima nikakršne podpore, vzvoda, legitimacije s strani pomembnih družbenih institucij, zavodov, podjetij ter politike, znanosti in umetnosti. A zakaj je tako? Zakaj je tradicionalni, univerzalni, javni ljubezenski diskurz v nekem smislu *mrtev*, izključen iz političnega prostora in institucij umetniške produkcije ter vednosti, ki bi ga lahko legitimirale? Ali je sploh res, da je popolnoma izključen iz družbenih ustanov, praks in aparatov, ali je morda v družbenoekonomskem in političnem polju še bolj vseprežemajoč in vseprisoten kot kadarkoli prej? Kdo ga v tem legitimira? Bi to lahko bil Trg? Je mogoče, da se legitimira sam? Ali v resnici služi neki popolnoma drugi funkciji, recimo ideološki, kot jo je družbenozgodovinsko gledano imela ljubezen skorajda v vseh predhodnih obdobjih? Lahko bi postavili hipotezo, da je ljubezen, četudi jo spontano dojemamo kot psihološki pojav, ki črpa svoj smisel in producira pogoje za lasten obstoj na ravni posameznikov dejansko skozi vso človeško zgodovino igrala pomembno družbenopolitično vlogo ter je tako pogosto bila v funkciji prevladujoče ideologije in njenih materialnih pogojev reprodukcije.

Če nadaljujemo z eksegezo Bartha:

»[z]godovinski obrat: nespodobno ni več seksualno, temveč *sentimentalno* – cenzurirano v imenu tistega, kar je navsezadnje zgolj *druga morala*«. ⁴

In še: »[m]oralni davek, ki ga je družba predpisala za vse transgresije, danes bolj prizadene strast kakor spolnost. Vsakdo bo razumel, če ima X velikanske težave s svojo spolnostjo; nikogar pa ne bodo zanimale težave, ki jih utegne Y imeti s svojo sentimentalnostjo: ljubezen je obscena natanko v tem, da postavlja sentiment namesto seksa«. ⁵

Barthes je tako zaznal nek premik, ki se je zgodil po (drugi) seksualni revoluciji na Zahodu. Tukaj mu moramo pritrčiti, da tisto, kar je postalo nespodobno in *obsceno*, celo zaničevano kot imaginarno, neracionalno, nefunkcionalno, se

3 Roland Barthes, *Fragments ljubezenskega diskurza* (Ljubljana: Založba /* cf., 2019), 5.

4 Ibid., 198.

5 Ibid., 200.

pravi neproduktivno, ni več sama spolnost – in z njo povezane, kot da transgresivne, perverzne spolne prakse (njihova nemoralnost) – marveč ravno ljubezen.

Pridodati je treba, da je danes, skoraj pol stoletja po objavi Barthesovih *Fragmentov*, postal problematičen tudi izraz sentimentalnost, in sicer zaradi ponovne vrnitve romantizma, ki je kot kulturna etika vseskozi spremljal vznik ter razvoj neoliberalizma od sedemdesetih let prejšnjega stoletja dalje. Dojemanje ljubezni kot sentimenta oziroma v polju (psihologije) čustev je namreč posledica procesov individualizacije, privatizacije, psihologizacije ter *emocionalizacije ljubezni* danes. Tako prevladujoči ljubezenski diskurz dejansko izhaja iz psihologije medosebnih odnosov, nevrobiologije čustev, čeprav se je v tem samorazvoju prelevil in dobil svoje zatočišče v področju psihologije intimnih partnerskih razmerij in komunikacije.

Znotraj tako postavljenega problema se nam zastavlja elementarno vprašanje: kako psihologija sploh razume pojem ljubezni? Dejansko se psihologija s tem vprašanjem sploh ne ukvarja, saj raje *deluje* in preučuje ljubezenske odnose »takšni, kakršni so,« in sicer na podlagi primarnosti metodologije ter njej podrejenih operativnih definicij. Tako psihologija spontano raziskuje ljubezen znotraj registra posameznikove zavesti ter smisla, ki ga slednji pripisujejo svojemu doživljanju in odnosom. Slednje dojema v okvirih liberalizma, česar se niti sama ne zaveda, saj večinoma ne reflektira niti lastnih predpostavk in ne poseduje splošne teorije, na podlagi katere bi lahko v totaliteti dojela svoj lastni predmet preučevanja. Ob tem kot družboslovna znanost – za katero je še posebej nujno, da poda konsistentno utemeljitev lastnih predpostavk – kaže konservativno in konformistično naravo, tendenco. V tej luči bi lahko rekli, da je cilj psihologije medosebnih odnosov in nevrobiologije čustev ljubezni nekako nadeti uzde, jo transsubstancionalizirati v obvladljivo stanje, ki ga je mogoče kognitivno in vedénjsko regulirati, kontrolirati, prilagoditi. Tako psihologija trdi, da je tisto, na čemer je treba pragmatično »delati« v intimnem razmerju, v resnici *odnos* (kot bomo videli še kasneje), v obliki skupne dejavnosti. Ljubezni potemtakem preostane zgolj to, da je neko čustveno stanje, ki ga je treba nadzorovati, da ta odnos ne bo trpel. A o kakšnem tipu odnosa je sploh govora?

Znanstvena psihologija se je vzpostavila kot znanost, ki sistematično ter empirično preučuje procese zavesti. Tovrstno pojmovanje duševnosti

oziroma zavesti kot zavesti o sebi (*self-consciousness*) pa predpostavlja *neko razumevanje posameznika, in sicer liberalno*. Tovrstno pojmovanje individuuma (kot »nedeljivega«) je neločljivo od specifičnega razumevanja družbe, znotraj katere je ta razumljeni kot substancializiran, atomiziran, od družbene strukture neodvisen, vselej že sam na sebi naravno dan, samotransparenten posameznik. Psihologija odnosov, ki je s svojimi popularnimi nasveti prodrla v splošno javnost, prodaja nasvete o tem, kako razumeti in prakticirati intimna razmerja, tudi družinska, kaj naj bi bil njihov cilj, kako se je treba vesti v partnerskih odnosih, da bodo vsi partnerji obravnavani »enakovredno« ter bodo posledično imeli vsi deležniki *enako* mero koristi, predvsem emocionalne. V tem psihologija utaji bistven element *nerazmerja*, iz katerega se poraja temeljna nesimetrija, ki generira protislovja, znotraj katerih se vzpostavlja vsako družbeno razmerje. Ker utaji jedrno nerazmerje, mora predpostaviti obstoj idealne simetričnosti in ploskosti v sebi polnih samozadostnih socialnih odnosov. Slednji naj bi sledili racionalnemu, pragmatičnemu upravljanju, idealu funkcionalnosti in realizma. Medosebni odnosi naj bi temeljili na recipročni, pravični izmenjavi vsega, od dobrin do čustvene ekonomije in pozornosti. Čeprav je treba biti kritičen, zlasti do tega zadnjega, moramo upoštevati, da o ideji ljubezni ni mogoče govoriti mimo aktualnih posebnosti (liberalne) psihologije medosebnih odnosov, kar nakazuje na neko specifično problematiko ljubezenskih razmerij danes.

Če zgoraj artikulirano formuliramo še drugače: v okvirih pozitivističnega diskurza, ki naivno in nereflektirano predpostavlja, da ve, o čem govori, ko govori o ljubezni, torej, kaj ljubezen je, v resnici opisuje okolne spremljajoče fenomene, ki so obravnavani v luči predpostavljene liberalne ideologije, npr. čustva, navezanost, potrebo po pozornosti, intimnost, partnerstvo, komunikacijo, spolnost itd. Tako postavlja norme za doseg »pravih,« »zdravih« odnosov, kar je izraz dejanskega moralizma psihologije, ki spodkopava njej znanstveni status, ali pa je ljubezen celo reducirana na evolucionistično teleologijo ter nevrobiološke mehanizme sproščanja hormonov in nevrotansmitorjev v možganih po modelu t. i. možganskega nagrajevalnega sistema, kar ne pojasni popolnoma ničesar o naravi ljubezenskega procesa, četudi daje takšen videz. Pri tem ne smemo pozabiti, da je bil temeljni osamosvojitveni korak znanstvene psihologije ravno v njeni ločitvi od predmetnega polja

fiziologije. Wilhelm Wundt je osamosvojil psihologijo ravno na podlagi predpostavke, da je psihična, simbolna kavzalnost ireduktibilna na fiziološko, iz česar sledi, da psihičnih pojavov in procesov ni mogoče adekvatno preučevati neposredno na ravni fiziologije ter da se je treba dokopati do psiholoških zakonov, mehanizmov in razlag.

Vendar pa tudi zgolj deskripcija zavestnih, torej psihičnih fenomenov ne pojasni tega, kako razumeti delovanje ljubezni iz perspektive razmerja. Četudi nekateri v liberalnem individualističnem zanosu trdijo, da je ljubezen za vsakogar to, kar privatno, notranje (ob)čuti, kar sam hoče (če se le za to odloči in sprejme igro ljubezni), je tovrsten diskurz še kako *simptomatičen* in kaže na nezmožnost mišljenja ljubezni *kot* ljubezni (kot pojma) ter njenih inherentnih protislovij in pogojev. V procesu psihologizacije ljubezni je praviloma utajena njena družbenopolitična razsežnost, strukturne determinante ter inherentni antagonizmi, na podlagi katerih nam je kot socialni in realni pojav sploh dana. Posledica tega je neko splošno popularno prepričanje, da je ljubezen nekaj, kar je treba »*čutiti*«, ne *misliti*. Vendar se lahko vprašamo, od kod ta strah pred dosledno sistematično, logičnim zakonitostim zavezano analizo in refleksijo ljubezni ter njenih (družbeno strukturiranih) pogojev oziroma pred tem, da naj bi *misel* uničila »bistvo« same ljubezni? Ironično je, da četudi naj bi bila ljubezen nekaj kar se izmika pojmovni strukturi ali ubesedenju, torej reprezentaciji, je naša družba prepredena z ljubezenskimi podobami, ki nam narekujejo kako ljubiti in kaj je ljubezen, ne da bi rabili o tem resno premišljevali in preučevati.

Obstaja pa še neka druga, hrbtina stran zgoraj opisanega procesa psihologizacije ljubezni. Kot smo že izpostavili, je danes, kakor ugotavlja Barthes, nekoč javni, v institucijah utemeljen ljubezenski diskurz mrtev in ga je nadomestil – kakor ugotavljamo sami – na videz »neinstitucionalni,« kot da nevtralni strokovni diskurz psihologije. Po drugi je strani naš socialni vsakdan prepreden in bombardiran z ljubezenskimi motivi, posredovanimi s pomočjo množične kulture globalnega kapitalizma (v filmski, glasbeni, literarni, (avto)biografski obliki, motivi v tržnem oglaševanju), memi in podobami, sporočili, izdelki, narativi, storitvami (*wellness* industrija, storitve strokovnjakov, prodajanje izkušenj v obliki potovanj, raznih doživetvenih dejavnosti, festivalov itd.) Pod vplivom te vsesplošne medijizacije družbe

v posredovanih podobah in simulakrih posameznika vodi močna potreba oziroma željo po predstavljenih ljubezenskih užitek. Četudi je akt inscenacije vselej določal neko *formo ljubezenskih praks*, pa je v sodobnem svetu vendarle drugačna mizanscena, konstelacija med zaljubljenici in velikim Drugim (kar bomo razvili v podpoglavju o fetišizmu). Ironija je v tem, da naj bi teatralnost željo potešila, a dejansko proizvaja zgolj nove želje ter posledično občutke nelagodnega pomanjkanja, ki iskanje izpolnjenosti in sreče v ljubezni perpetuira v neskončnost.

Torej po eni strani tržne oglaševalske prakse vse bolj nagovarjajo posameznikovo emocionalno življenje, notranje izkustvo in sebstvo oziroma *self* kot unikatno, osebno identiteto. Po drugi strani pa je definiranje, nadzorovanje in usmerjanje psihološkega, čustvenega življenja ter medosebnih odnosov postalo aplikativno znanstvena, gospodarska in (bio)politična agenda. Neoliberalizem je namreč omogočil posebno koalicijo, in sicer zvezo zasebnega in javnega, notranjega in zunanjega, individualnega in kolektivnega, na podlagi katerih je skrb za duševno počutje in higieno postala domena specializiranih ustanov, organov, storitev ter poklicev. Tako postanejo vsa vednja (tudi izven delovnega časa) ekonomistificirana ter s tem potencialen vir pridobivanja posebne vrste kapitala, in sicer *osebnostnega*. Slednjega je mogoče tako kot vsako obliko kapitala pridobivati, investirati, (izmenjavati, kalkulirati, oplajati, akumulirati in monetizirati. Namesto *socialnega* smo očitno interpelirani v procese in prakse *psihološkega samoupravljanja*.

Kot je razvidno iz zgornjih opisov, sta demistifikacija in demitologizacija ljubezni prva koraka k resni refleksiji preučevanega pojava, saj je očitno, da je današnji svet v nekem oziru še kako poln ideologije ljubezni. Njen rezultat je utajitev travmatičnih učinkov, ki izvirajo iz necele, notranje razcepljene, protislovne narave, človeških ljubezenskih razmerij ter same družbene, simbolno posredovane realnosti. Da bi dobili vpogled v širši družbeni kontekst, v katerem živimo, ljubimo in delujemo (v ljubezni), se bomo najprej naslonili na ugotovitve in podatke, ki jih je v svojih empiričnih raziskavah pridobila in uredila Eva Illouz.

Ljubezenski rituali

Kot v svojih študijah ugotavlja že omenjena avtorica, sodobni posameznik dojema samega sebe, socialne interakcije in medosebne odnose, v katerih vsakodnevno komunicira in deluje v diskurzivnem okviru in terminih liberalne psihologije. V delu *Hladne intimnosti: oblikovanje čustvenega kapitalizma* Illouz definira pojem »čustvenega kapitalizma,« s katerim poskuša razdelati povezavo psihologije s prevladujočo družbeno stvarnostjo, njenim kapitalističnim političnoekonomskim redom, iz katerega izhaja posebnost aktualnih družbenih razmerij:

»[č]ustveni kapitalizem je kultura, v kateri čustveni in ekonomski diskurzi ter prakse drug drugega vzajemno oblikujeta in na ta način ustvarita obsežno, temeljito gibanje, v katerem afekt postane bistven vidik ekonomskega obnašanja in v katerem čustveno življenje – zlasti ‚zdravo‘ čustveno življenje srednjih razredov – sledi logiki ekonomskih odnosov in menjave.«⁶

Avtorica torej ugotavlja inherentno povezanost, vzajemno prepletanje in sodoločanje dveh na videz nasprotujočih si praks ter operacij, in sicer počutstevovanja blagovnih odnosov ter poblagovljenja čustev. Illouzina teza je, da se je sodobni kapitalizem, še posebej v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, »oblikoval vzporedno z oblikovanjem močno specializirane čustvene kulture«.⁷

Toda kakšne posledice imajo tovrstni procesi za sodobna ljubezenska razmerja? Stvar je v tem, da je neoliberalna ideologija dodobra zamajala, oziroma celo do neke mere razsula klasične meje med javno in zasebno sfero. Po eni strani postaja marsikaj, česar si prej ni bilo mogoče niti zamisliti, privatizirano, recimo človeška notranjost. Namreč s pomočjo novih spletnih in informacijskih tehnologij ter komunikacijskih platform je mogoče množično pridobivati podatke o osebnih preferencah, željah, občutjih, motivih, premišljevanjih, zanimanjih, strahovih itd. Po drugi strani pa postajajo še tako intimne, notranje in privatne zadeve slehernika *javne*, in sicer s pomočjo socialnih omrežij ter pod vplivom oglaševalske industrije ter t.i.

6 Eva Illouz, *Hladne intimnosti: oblikovanje čustvenega kapitalizma* (Ljubljana: Krtina, 2010), 16.

7 Illouz, *Hladne intimnosti: oblikovanje čustvenega kapitalizma*, 15.

terapevtske kulture, njenega imperativa po tem, naj se javno izpostavimo, izpovemo, razkazujemo, izrazimo. Predpostavka tovrstne kulture, na katero je vplivala romantična ideologija, je, da se intimna izpoved o notranjih občutkih in izkustvih posameznika obravnava kot dejanski indikator, jamstvo za njihov resničnostni status ter s tem nedotakljivost in inherentno vrednost vsakega posameznika. Ob tem se samodejno postavljata naslednji retorični vprašanji, na kateri bomo odgovorili nekoliko kasneje: od kod torej potreba po izpostavljanju ter zahteva po pri(po)znanju s strani drugega/Druegega? Ali smo res tako samodoločujoči in neodvisni, kot skušamo prikazati?

Vrnimo se k ljubezenskim razmerjem. Eva Illouz v delu *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism* (1997) navaja, da so subjekti njene raziskave najpogosteje poročali o tem, kako so se njihovi najbolj romantični trenutki odvijali v eksotičnih ali luksuznih okoljih ter v Naravi. Zaljubljeni so te kraje dojemali kot simbolično in geografsko odmaknjene od vsakdanjega, monotonega delovnega življenja, ki poteka znotraj okvirjev produktivne sfere in družbenih norm ter zahtev. Tako je mogoče trditi, da sodobni subjekti-v-ljubezni svoje vedènje dojemajo kot *transgresivno*,⁸ torej kot da osamosvojeno, izven ustaljenih konvencij, pravil, *mainstream* družbenih praks ter vrednot. Illouz dodaja: »[t]rdim, da v oglaševalskih podobah prevladujejo vizualni klišeji, ki povezujejo romantiko s potovanjem in naravo. Te podobe ponujajo utopično vizijo organskega razmerja, brez neenakosti javne produkcijske sfere.«⁹

Lahko se vprašamo, od kod to silno hrepenenje po organskih, čistih razmerjih, na katera družbena realnost naj ne bi imela nikakršnega vpliva. Kot da je družba tista, ki nam preprečuje harmonične medosebne odnose. Četudi je zadeva nekoliko ironična, mediji nagovarjajo in naslavljajo posameznika tako, da se v ljubezenskih podobah, narativih, slednji narcistično prepoznajo

- 8 Treba pa je opozoriti, da transgresivnost sama po sebi ni nujno del subverzivnega ali emancipatornega procesa, saj je – kot nam kažejo zgodovinske izkušnje – funkcija transgresivnih praks v polju ljubezensko-seksualnih razmerij prej v službi konformističnega in konservativnega utrjevanja prevladujoče ideologije ter reprodukcije obstoječih družbenih razmerij.
- 9 Eva Illouz, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism* (London: University of California Press, 1997), 15.

(dejansko z njimi identificirajo), kar jih interpelira v želeče subjekte, potrebne ljubezni. Posamezniki samodejno privolijo v participacijo v dejavnostih, ki jih promovirata popularna kultura in tržno oglaševanje, v katerih očitno uživajo, četudi jim ti s časom proizvedejo le globlje nezadovoljstvo.

Illouz dodaja, da so bile zgodbe preiskovancev običajno kratke, intenzivne, polne spontanosti, estetike in prežete z občutki očaranosti, fascinacije.¹⁰ V tem se nam razkrije še neka druga razsežnost, ki je konstitutivna za sodobne romantične prakse, in sicer posebna forma uživanja. Tako Illouz: »[v] nasprotju z mojimi pričakovanji ti užitki niso imeli neurejenega dionizijskega značaja, ki naj bi bil značilen za postmoderno doživetje. Namesto tega so prikazali zelo urejen apolonski vidik verskih obredov.«¹¹

Brisanje mej med javnim in privatnim se očitno kaže tudi v razmerju do užitka, ki – strukturno gledano – vse bolj postaja užitek-za-drugega, četudi je bilo vselej uživanje posredovano z Drugim (več o tem spodaj). Četudi se užitek kaže kot nekaj, kar je nekontrolabilno in onkraj zavestne volje posameznika, so ljubezenski rituali očitno še kako načrtovani ter se kljub temu promovirajo kot posebna, užitka polna doživetja. Kakšno korist ima potemtakem posameznik od njih?

Lahko postavimo hipotezo, da je tovrstni menedžerirani, načrtovani eskapizem (beg pred realnim ljubezni) v obliki ritualov, *očiščenja* ali ljubezenskega *umikanja*, ki naj bi potekali izven trivialnega, vsakdanjega življenjskega okolja, rutinizirane sfere produkcije, dejansko ravno v funkciji akumulacije neke druge oblike kapitala. Užitek, ki ga proizvajajo, je mogoče prešteti, ga deliti, torej kopičiti v obliki osebnega kapitala. Vendar pa kompulzivni vidik tako verskega obredja kot tržno posredovanih ljubezenskih ritualov obenem implicira in uteleša neko obliko spodletelosti in nezadovolj(e)nosti, ki se poraja iz aktualne družbene tržne konfiguracije njenih obljub glede izpolnjenosti vsake želje slehernika.

Dodali bomo premislek, ki se nanaša na opazko, da so v sedanjosti prakticirani tradicionalni rituali, navade in prakse, ki spremljajo recimo institucijo

¹⁰ Ibid., 182.

¹¹ Ibid., 15.

zakona pod vplivom množične kulture, *predelani v potrošniško industrijo*, ki zajema marsikaj – od prodaje dragih prstanov, oblek, najema fotografov, porok do poročnih potovanj, doživetij, daril idr. presenečanj. Narava teh pa je resnično ironična, saj so presenečanja v raznih oblikah dejansko *pričakovana*, zrežirana – ne presenetijo nikogar in ne vnesejo v realnost ničesar resnično novega. Kljub vsemu pa magično vzbujajo užitek, vzhičenost in evforijo. Zanimivo je, da se kljub vsej zahtevi po ljubezni (ki naj bi bila kot da slepa), svobodi, avtonomiji in demokraciji v medosebnih odnosih na Zahodu velika večina ljudi še vedno poroča znotraj svojega socialno-ekonomskega razreda, četudi se od posameznika pričakuje, da se poroči zaradi ljubezni in ne iz ekonomskih koristi (kar je dediščina razsvetljenstva v obliki ideje ki jo najdemo pri Rousseauju). Prav tako je poročni obred postal neke vrste spektakel, ki izkazuje poleg užitka tudi finančno zmožnost ter družbeni status poročencev ter njunih družin. Nižji srednji razred in delavski razred ter prekarni delavci si načeloma ne morejo privoščiti konkretne oziroma zaželeno spektakularne poroke.

Če naredimo majhen preskok in se vrnemo na zgoraj opisana prevladujoča in protislovnna diskurza, bomo za konec navedli deli Maxa Webra, *Protestantska etika in duh kapitalizma*¹² ter Colina Campbella, *Romantična etika in duh porabništva* [1987],¹³ v katerih sta vsebovana oba sistema vrednot, navidezno paradoksnii logiki, ki sta za našo nadaljnjo izpeljavo bistvena. Obema avtorjema uspe aдекватno opisati družbeno realnost in njeno zgodovinsko pogojenost, četudi umanjka razlaga pogojev in mehanizma soobstoja ter povezave med obema protislovnima platema. Na eni strani imamo protestantsko etiko, ki zapoveduje racionalnost in asketsko samoodpovedovanje, ki je po Webru dosegla apoteozo v Kalvinizmu. Campbell nasprotno opozarja, tako kot še nekateri drugi avtorji, recimo Isaiah Berlin, na pogosto spregledano hrbtno plat puritanskega protestantskega izročila, in sicer pietizem.

»V tem okolju se je pietistično gibanje, ki je pravi izvor romantike, tako globoko zakoreninilo v Nemčiji. Pietizem je bil veja protestantizma, njegovo

12 Max Weber, *Protestantska etika in duh kapitalizma* (Ljubljana: Studia Humanitatis, 1988).

13 Colin Campbell, *Romantična etika in duh sodobnega porabništva* (Ljubljana: Studia Humanitatis, 2001).

bistvo pa je bilo natančno preučevanje Biblije in globoko spoštovanje osebnega odnosa med človekom in Bogom. Poudarek je bil na duhovnem življenju, preziru do učenja, rituala in forme, pompa in obredov, predvsem pa na individualnem odnosu trpeče duše s svojim stvarnikom. Spener, Francke, Zinzendorf, Arnold – vsi ti ustanovitelji pietističnega gibanja so prinesli tolažbo in odrešitev mnogim družbeno degradiranim in politično obupanim ljudem. Zgodil se je nekakšen umik v globino.«¹⁴

Campbell ugotavlja, da sentimentalna, pietistična plat protestantskega gibanja že od vsega začetka, torej od vzpona kapitalizma, konstituira drugo plat duha kapitalizma, in sicer *potrošništvo*, ki je prevzelo določen del ideologije romantike. Tako pravi:

»Čeprav je njuno nasprotje res »protislovje« v kulturi, ni protislovje v kapitalizmu, prav narobe, takšna oblika kulturnega razločevanja je bila značilnost kapitalističnih družb že od rojstva in je najbrž nujna za njihovo trajno življenje.«¹⁵

Izjemno produkcijo v času industrijske revolucije je poleg bliskovitega razvoja znanosti in tehnologije omogočila neka etika, *duh kapitalizma*, ki se izraža v poudarjanju pridobitništva, samoodgovornosti, storilnosti (dejansko hiperaktivnosti), samoobvladovanju, samoodpovedovanju (v obliki skopuštvu ali kot da racionalnega varčevanja), nenasitnosti (večnemu kopičenju), utilitarizmu, instrumentalizmu in preračunljivi podjetniški logiki. Vendar, da se je lahko kapitalistični duh in materialna produkcija razširila in skokovito rastla, je bilo treba proizvesti dovolj spodbudno povpraševanje po proizvedenem blagu. Ideologija, ki poganja konzumpcijo v obliki kulture ritualiziranega potrošništva oziroma blagovnega fetišizma (Marx), pa ne more biti puritanska, asketska, temveč prej njej diametralno nasprotna. Tako se tematike, motive in vrednote, ki jih oglašuje in promovira potrošniška kultura, se napajajo iz zakladnice romantizma. V nasprotju s puritanskim izročilom protestantske etike romantična zapoveduje nek posebno obliko hedonizma, privilegira estetiko, razvedritev (navidezno brezdelje, ki je danes dejansko tabu), transgresijo družbenih norm in zakonov ter vrednote, kot so

14 Isaiiah Berlin, *Izvori romantike* (Ljubljana: Krtina, 2012), 49.

15 Campbell, *Romantična etika in duh sodobnega porabništva*, 338.

ekspresivnost, emocionalizem, nostalgija, avtentičnost, notranjost (duševna globina), strast, ekstatičnost, individualizem (v obliki genijevega protesta proti univerzalnosti), ustvarjalnost, samoizpovedovanje in samoizražanje, tragičnost, čutnost, harmonijo, naravnost in uporništvo proti zatiralni družbi. Romantični motivi in vrednote so se v procesu popularizacije pretvorili v vodilo *estetizacije vsakdanjega življenja* in postale neke vrste smernice za življenjski stil.

Za nas je bistveno, da si religiozna, kulturna in gospodarska razsežnost družbenega življenja potemtakem niso nasprotujoče in ločene sfere človekove eksistence, temveč se medsebojno in vzajemno podpirajo ter sokonstituirajo sodobnost, četudi na prvi pogled zastopajo nasprotujoče si ali protislovne interese, ideje in vrednote. Na eni strani imamo protestantski obrat k materializmu, po drugi pa je ta obrat k tosvetnemu, očitno vnesel drugi obliko idealizma ali duhovnost, ki se izraža v romantičnih motivih in vrednotah.

Pridodati je treba opozorilo, da je romantična ideologija, ki cirkulira v okviru tržne sfere, vendarle nekoliko predelana verzija klasične romantične ljubezni, četudi je ohranila osrednjo idejo usodnosti ljubezni, torej predpostavko o tem, da nekje na svetu obstaja naša sorodna duša (Tisti ali »the One«), ki nas bo izpolnila v ljubezenskih zadevah. Nostalgijo in nasilje nedosegljive ljubezni je zamenjano za realizem in dejavnost v razmerju. Ob tem ji je odvzeta melanholična fiksiranost na nedosegljiv ljubezenski objekt, ki poraja obup in v končni fazi rezultirata v samomoru. Stvar je v tem, da je znotraj romantične ljubezenske paradigme ta nerealizabilna znotraj obstoječega sveta, saj je absolutna ljubezen mogoča zgolj v onstranstvu, ki je dojet kot mistični, večni, izpolnjen svet. Konstitutivna nezmožnost ljubezenskega razmerja kot takega (kasneje bomo videli, zakaj) je transponirana v območje neke nesrečne ali patološke družbene realnosti in njenih materialnih pogojev. Če navedemo nekaj reprezentativnih literarnih primerov romantičnega ljubezenskega ideala: Wagnerjeva *Tristan in Izolda*, *Romeo in Julija* Shakespeara, Goethejev *Werther* itd.

Ekonomska logika psihologije partnerskih odnosov

Če se navežemo na že navedene ugotovitve, se lahko strinjamo z Evo Illouz ter postavimo tezo, da sta v aktualni družbi dejansko prisotna dva na videz nasprotujoča si – a podpirajoča se – diskurza, ki vsak na svoj način konstituira predstavi o tem, kako je treba dojemati ljubezen in kako se je treba vesti v ljubezenskih razmerjih. Prvi vsebuje hedonistične motive sfere potrošnje, npr. romantične motive in vrednote, kot so ustvarjalnost, mladost, svoboda, spontanost, avantura, zabava, igrivost, avtentičnost, uživanje, ekstatičnost, naravnost ipd.; drugi pa uporablja *poslovno-ekonomski besednjak* produkcijske sfere, ki ga je prevzela tudi sodobna znanstvena *psihologija*, npr. *investiranje* v odnos (in v osebnost), *delo* na sebi in razmerju, *kumulacija* izkušenj, kalkuliranje in (iz)menjava čustev, zahteva po politično korektni dialoški komunikaciji,¹⁶ zahteva po prepoznavanju potreb drugega in pripoznanju osebne avtentičnosti; recipročnost odnosa, ki se kaže recimo v vzajemnem izpovedovanju želja in občutkov, imperativ kvalitetno preživetega časa (kar nekoliko ironično pomeni čas, v katerem nam je uspelo delati na sebi in povečati osebni kapital) ipd.

Če smo pozorni, je partnerski odnos v okviru psihologije medosebnih odnosov dejansko dojet kot posebna vrsta *podjetniškega razmerja*, ki temelji na procesu izmenjave, v kateri naj bi bila *partnerja* (termin, ki je prevzet iz ekonomije in pomeni *družabnika* s poudarkom na *sodelovanju in razdelitvi deleža* – izpeljanka prek lat. *partitiō*), obenem tudi prijatelj oziroma

16 »Imperativ svobodne in odprte komunikacije je *sine qua non* čistega razmerja, pri čemer je razmerje svoj lastni forum.« Anthony Giddens, *Preobrazba intimnosti: spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah* (Ljubljana: Založba /*cf., 2019), 195.

Sodobna t. i. odprta komunikacija pa ima vendarle svoje meje, saj vsebuje zahtevo po pripoznanju osebnosti drugega in njegovih posebnih pravic. Stvar je v tem, da ravno tovrstna komunikacija preprečuje resen in poglobljen dialog, saj ga *sankcionira in cenzurira* s pomočjo zahteve po priznanju resničnosti posameznikovih občutij. Ta manever se nam daje kot posledica občutka neprenehne ogroženosti pred izgubo avtonomije. Tako se prepreči vzpostavitev vsake prave razlike in presečišča, ki se mora vzpostaviti, če želimo vztrajati v resnem dialogu, ki je zmožen *produkcije novega* razmerja. V nasprotnem primeru so udeleženci obsojeni zgolj na potrjevanje svoje lastne partikularne pozicije, namesto *vztrajanja v boju za univerzalnost*, na podlagi katere je sploh mogoča ustvariti politični prostor.

tovariša, ki naj bi v prvi vrsti *imela čustveno korist drug od drugega*, saj se od partnerskega razmerja danes pričakuje, da nudi psihološko *varnost* (tako kot jo nudi recimo vselej sprejemajoč psihoterapevt). Tovrstni pogodbeno recipročni in simetrični navidezno *demokratični odnos* pa naj bi se *uresničeval s pogajanjem*, ki dejansko ne realizirajo ničesar resnično novega, saj se ravna po predpostavljenem naboru pravil v obliki pravic in dolžnosti – kar je dejansko le del širšega družbenega procesa demokratizacije medosebne sfere. Ta postopek se realno manifestira v obliki *nenehnega merjenja družbene moči med deležniki*.

V ljubezenskih odnosih naj bi torej posameznik drugega priznaval kot od njega različno, neodvisno, samostojno bitje, ki ga je treba ljubiti (ali vsaj tolerirati) zgolj zaradi njegove faktičnosti, dejstva, da *je*, ter obenem zaradi njegovih posebnosti, ki naj bi bile same po sebi vredne občudovanja. V tem se izraža narcistična zahteva po pripoznanju osebne podobe, ki jo prodaja subjekt.¹⁷ Obenem pa liberalno-psihološki diskurz poudarja pomembnost jasnega začrtanja osebnih meja, prostora, ki naj bi ohranjal posameznikovo individualnost ter spodbujal lastni osebni razvoj, neodvisnost ter avtentičnost; prav tako pa zahteva neprestano investicijo v intimnost drugega v obliki komunikacije in dela na odnosu ter v obliki skupnih dejavnosti in akumuliranja doživljajev. Tako lahko postavimo nekoliko ironični in obenem retorični vprašanje: ali ne definira polja intimnosti ravno ključna odvisnost od drugega, prekoračitev meja (tudi telesnih), ki ločijo notranjost od zunanosti. Od kod to neprestano nezadovoljstvo z odnosi, ki se kaže v tem, da je za posameznika ljubezni vselej premalo (ljubezenske investicije) ali preveč (občutek ujetosti, odvisnosti, neprodušnosti)? Psihologija medosebnih

¹⁷ Tovrstna zapoved je dejansko v funkciji samoljubja in utajitve travmatičnega jedra ljubezni ter njegove temeljne razcepljenosti. In ravno obratno, realno ljubezenskega dogodka generira neko konstitutivno razliko, zaradi katere pride do izraza drugost našega jaza ter drugost drugega, kar je posledica delovanja ljubezni. Ljubezenski proces namreč sproži subjektivno destitucijo, proces, ki je popolno nasprotje narcistične fiksacije v obliki imaginarno dovršenega jaza. Slednjega omogoča zrcaljenje v očeh drugega, v obliki razumevanja in odzivanja. Tako drugi ni resnično drugi, marveč prej zrcalo naše lastne, skonstruirane in libidinalno investirane podobe.

odnosov tukaj ne nudi nikakršnih odgovorov, saj zapade v neodpravljlivo protislovje svojega lastnega pridiganja.

Namreč v ljubezni je vselej prisotna nekakšna ambivalenca v obliki sovraštva, in to enostavno zato, ker ljubezenski proces vključuje lastno afektivno investicijo v razmerje, torej identifikacijo z objektom ljubezni, njegovo unarno potezo. Če poenostavimo: znotraj razmerja, drugi v procesih identifikacije tvori plast, delček posameznikovega jaza, identitete. Ljubezenskim razmerjem tako vselej preti *notranja nevarnost, odvisnost*, ki lahko ogrozi subjektov lastni jaz in hkrati sproži narcistično obrambno reakcijo v obliki agresivnih impulzov. To je razlog, da se danes – zaradi nekakšne reaktivne formacije – tako pogosto pridiga o potrebi avtonomiji v medosebnih odnosih.

Če nadaljujemo z ugotovitvami Eve Illouz, slednja opaža, da »empatična komunikacija« in psihološki besednjak večinoma nista integralna dela kulturnega kapitala delavskega razreda, iz česar sledi, da so moški, ki mu pripadajo, značilno slabše »partnersko kompetentni,« vsaj kolikor jih dojemajo ženske iz srednjega in višjega družbenega razreda.¹⁸

Povedna pa je tudi njena opazka, da je: »[s]odobni romantični par [je] postal 'delovni tim' in je tako privzel vrednote in oblike racionalnosti sodobnih ekonomskih odnosov.«¹⁹ Delovni tim očitno implicira nekakšno tiho pogodbeno partnerstvo, katerega cilj je, kot že rečeno, kumulacija kapitala. Tako je v pojmu intimnega razmerja predpostavljena zahteva po kolaborativnosti, ki dejansko deluje po principu spontane kalkulacije, v kateri poskuša vsaka stran pridobiti čim večji delež individualne, največkrat čustvene koristi. Prispevek psihologije intimnih odnosov pa je v tem, da predpostavlja in svetuje, da je prvi pogoj za uspešno razmerje določena mera *kompatibilnosti*. To idejo kar v največji meri aplicirajo in izkoriščajo aplikacije za zmenkarije, ki nudijo razne metode, tehnike in orodja, s pomočjo katerih naj bi v najkrajšem možnem času odjemalci prišli do najbolj *optimalne izbire oziroma ujemanja s partnerjem po lastnih preferencah* (ki so, kot bomo videli, posredovane in

18 Illouz, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, 286.

19 *Ibid.*, 7.

ponotranjene v obliki družbenih predstav). Tako ni skrivnost, da v procesu konstrukcije algoritmov sodelujejo tudi psihologi.

Če izpustimo problematiko kombinatorike in algoritmov, ki med drugim, naše samopredstavitvene podobe, avatarje, povežejo s potencialnimi partnerji glede na kompatibilnost lastnosti, preteklih sledi in preferenc, so spletne aplikacije narejene tako, da predpostavljajo neko čisto, transparentno vednost posameznika o *svojih lastnih željah*. Slednji naj bi se – v neoliberalnem duhu – sam odločal in izbiral, kaj si zares želi in kateri je tisti posebni razlog njegove ljubezni. Tako naj bi si kot svobodni posamezniki sami postavljali meje in izbirali ljubimce ali potencialne partnerje, za katere menimo, da se karseda najbolje ujemajo z našo osebnostjo glede na izpostavljene karakteristike in želje. Aplikacije nam ponujajo in prodajajo razmeroma učinkovit način za doseg omenjenih ciljev. Nekateri kritiki, denimo Badiou in Žižek²⁰, so že pred časom problematizirali tovrsten način vstopanja v odnose ter prakticiranja ljubezni. Popularne aplikacije za zmenkarije nam namreč obljublajo ljubezen brez nepotrebnega izgubljanja časa in inherentne »nevarnosti«²¹ oziroma travmatičnosti, saj si optimalnega partnerja ali privlačnega ljubimca v razmeroma kratkem času izberemo *že vnaprej*, in sicer s pomočjo algoritmov, slikovnega materiala ter ključnih opisov. Ironija pa je v tem, da je želja zmerom *že želja Drugega* (Lacan), torej *posredovana* skozi D/drugega, obenem pa je njena značilnost ta, da po definiciji ne more biti izpolnjena ter se neprestano metonimično premešča. Tisto, kar zakoliči (nezavedno) ljubezensko izbiro, tako ne more biti zgolj želja, marveč singularnost užitka, ki generira minimalno distanco v razmerju z željo, s tem pa omogoča delovanje subjektive želje. V nasprotnem primeru je posameznik, obsojen na večno tavanje in menjavanje partnerjev, in sicer takoj, ko želja pojenja in izgubi svojo moč.

20 Alain Badiou in Slavoj Žižek, *Hvalnica ljubezni* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2010).

21 Treba je pridodati, da danes dojemamo nevarnost v ljubezni večinoma kot nevarnost, ki preti našemu jazu, in sicer v obliki samospoštovanja. Največje tveganje vidimo v tem, da bi nas drugi prezrli in zavrgli, na način popolne indiference. Torej ne zato, ker naj bi se npr. izneverili nekemu idealu oziroma višjemu cilju ali dolžnosti ter bi se zato čutili osramočenega, nečastnega, ker naj bi prelomili z določeno zaobljubo, zavezo, v kateri je utemeljena naša lastna subjektiviteta.

Če se vrnemo na opazko Badiouja in Žižka pa bi vendarle bilo treba dodati komentar ali opazko, da se na enak način kot prek spleta kljub vsem razlikam po enakem modelu, logiki spoznavamo in zaljubljam tudi v materialni realnosti, torej *v živo*. Prevladujoča ideologija, ki je *utelešena* že denimo v načinu, kako so aplikacije za zmenke narejene, postavljene, katera orodja omogočajo ter *kako funkcionirajo s pomočjo algoritmov*, interpelira subjekte v podjetniške subjekte. Ti v praksi *delujejo* tako, kot so jih naučile in modularale aplikacije, torej na način samopromocije in pridobivanja relevantnih informacij. Spletno klepetanje in zmenkarije samodejno potekajo po modelu *seleksijskega intervjuja*, obenem tudi zato, ker smo naučeni, da je pri spoznavanju drugega treba iztisniti čim več koristnih podatkov, s katerimi naj bi maksimizirali svoje možnosti za najbolj učinkovito ter najboljšo izbiro in uspešno ujemanje.

Pridodamo lahko še eno zanimivo opazko, in sicer glede obsesivnega spremljanja in zasledovanja potencialnih ljubimcev ali partnerjev po socialnih omrežjih, kar je danes postalo že vsakdanja praksa. Pri tem se lahko vprašamo, zakaj nam te informacije, ki jih lahko pridobimo o drugem, toliko pomenijo. Zakaj smo tako obsesivno navezani na ljubezenski objekt in vednost o tem, kaj počne? Mar ni v takšni naravnosti zaznati globok nemir, bojazen, negotovost, malovernost, ki se manifestirajo kot obsedena potreba po nenehnem nadzoru drugega. Ta pa zgolj pogloblja občutek ljubosumja in strahu pred tem, da nam drugi krade užitek, ki naj bi nam pripadal. Ali še drugače: da mi sami nismo privilegirani objekt užitka ter želje drugega, kar ruši našo narcistično identifikacijo z ljubezenskim objektom. Nam prepoznanje želje drugega pomaga pri tem, da ukrojimo svojo lastni *imago* po merah slednje, kar naj bi nam povečalo možnosti za to, da nas bo drugi prepoznal kot poželenja vreden objekt? Vendar cena, ki jo plačamo, je ta, da nas zmožnost manipulacije lastne podobe naredi popolnoma odvisnega od želje Drugega.

Če vse skupaj povzamemo: intimno partnerstvo naj bi se oblikovalo po mešanem modelu prijateljskega in sodelavskega odnosa, nam svetujejo psihologi, in sicer zato, da smo skupaj kar najbolj učinkoviti in kompatibilni. Ujemanje naših prepričanj, aspiracij, mišljenja, želja, vrednot in stila življenja naj bi delovalo kot nekakšen garant za to, da bomo uspešno sodelovali, se podpirali, spodbujali ter da bomo karseda aktivni, torej oplajali in akumulirali

kapital. Partner je v tem okviru razumljen kot opora, varnost, zavetrje, ki ga potrebujemo v boju proti sovražnemu zunanjemu svetu. Tako se nam samodejno vsiljujejo vprašanja, ki jih bomo podrobneje nagovorili v zaključku: zakaj smo danes tako prepričani, da je resnična prepreka za vzpostavitev zadovoljujočih ljubezenskih odnosov nekakšna nekompatibilnost, neskladje lastnosti, preferenc, motivov – kot da bi pravilna usklajenost lastnosti in preferenc partnerjev lahko odpravila konstitutivno protislovje in notranjo *nemožnost* samega ljubezenskega razmerja²² (kar bomo dodatno razvili še spodaj). Ali je utajitev slednjega mogoča le s pomočjo konstrukcije in vzdrževanja naše lastne imaginarne predstave, ki je vselej predstava za Drugega, kar implicira sovpadanje ter popolno odvisnost posameznikove identitete od pripoznanja Drugega? Ali s tem, ko se naredimo za instrument užitka Drugega, ne izgubimo neke distance, razlike, negativnosti, ki nas naredi za subjekt. Ali ni problem ravno v tem, da tovrsten mehanizem utajitve prenese notranja protislovja in nemožnost, ki je konstitutivna za človeška razmerja, neposredno navzven, v nek objekt ali figuro drugega.

»Nekoč mi je drugi rekel, misleč na naju: 'kvalitetno razmerje'; beseda mi ni bila všeč: prišla je iznenada od zunaj in s konformističnim obrazcem strivializirala posebnost odnosa.«²³

Liberalna psihologija in ideologija »čistih razmerij«

Zgoraj opisano ideologijo sodobnih ljubezenskih razmerij, ki se udejanja skozi materialne prakse, bomo podprli ter dopolnili še z dodatnim virom, in sicer prispevkom antropologinje Maj Olsen. Osrednji koncept, ki je za razumevanje njenega članka ključen, je »čisto razmerje,« kot ga je definiral sociolog Anthony Giddens: »[n]anaša se na situacijo, kjer dva stopita v družabni stik zaradi stika samega, zaradi tistega, kar lahko vsaka oseba dobi

22 Aludiramo na Lacanov aksiom, s seminarja XVII: »Ni spolnega razmerja.« Jacques Lacan, *Hrbtina stran psihoanalize* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2008).

23 Barthes, *Fragmenti ljubezenskega diskurza*, 35.

iz daljšega druženja z drugo osebo; in ki traja le, če obe strani menita, da je obojestransko zadovoljivo». ²⁴

Pojem »čistega razmerja« tako implicira svobodno vstopanje v medosebne odnose, obenem pa pomeni njihovo *ekonomistifikacijo*: odnos je števen in traja, dokler imata obe strani vzajemno korist. Zahteva, da naj bi se tovrstna vzpostavljala prostovoljno, torej neodvisno od družbene in ekonomske sfere, se tako pokaže kot komična. Namreč danes nihče ne sme biti prisiljen vstopiti v odnos, še pomembnejše pa je, da se lahko iz njih kadarkoli prostovoljno in brez večjih posledic izstopi. Nobena višja avtoriteta več ne bdi nad socialnimi institucijami in zavezami, ki se vzpostavljajo znotraj njihovega okvirja ter garantirajo za trajnost družbenih odnosov – kar naj bi občutili kot osvobajajoče, četudi v dejanskosti poraja neko frustracijo, izgubljenost, utesnjenost (zaradi nedoločenosti). Vendar od kod ta sodobni vsesplošni občutek tesnobe in dušeče ujetosti, ki naj bi posameznika omejeval v njegovi samoaktualizaciji?

Podobno vprašanje je pritegnilo pozornost Olsenovi, ki motiv za svojo antropološko raziskavo razloži takole: »[m]ed osemmesečnim terenskim delom v Budimpešti sem raziskovalke pogosto slišala govoriti o njihovih sanjarijah, da bi se izselile v ZDA ali Zahodno Evropo ali da bi na Madžarskem spoznale zahodnjaka.« ²⁵ Avtorica v svojem prispevku prikaže, »kako so ženske sanjarije o Zahodu tesno povezane z dojemanjem, da jih madžarska družba omejuje. Ideje o Zahodu so del sanj o svobodi ustvarjanja 'čistih razmerij'«. ²⁶

Četudi tematika aktualnega družbenopolitičnega stanja na Madžarskem za nas ni neposredno relevantna in je za analizo, ki jo izvajamo, bistvena predvsem fantazmagorija, ki podpira idejo »čistih razmerij«, je vendarle treba poudariti, da v tej državi še vedno prevladuje konservativni model prakticiranja in vzpostavljanja ljubezenskih odnosov, ki reproducira neenakopraven položaj žensk v družbi.

²⁴ Giddens, *Preobrazba intimnosti: spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah*, 64.

²⁵ Maj Olsen, »Pure Relationships: The Search for Love Among Hungarian Academic Women,« *Anthropology of East Europe Review*, 14(1), (2000): 15–20, 15.

²⁶ *Ibid.*, 15.

Iz avtoričinih opisov pričevanj je razvidno, da se fantazma o osebni izpolnitvi žensk, kakršna naj bi bila mogoča zgolj na Zahodu, kaže obenem kot želja po osvoboditvi izpod tiranije družbenih norm in zahtev, izpod jarma avtoritete, spon tradicije ter kulture. Tako naj bi bila za njihovo brezizhodno nezadovoljstvo v medosebnih odnosih kriva zgolj politično-družbena ureditev, kar implicira, da so sama v sebi iz(po)polnjujoča ljubezensko-seksualna razmerja še kako mogoča. Vendar ne v tem svetu, temveč v nekem drugem. Posameznik naj bi bil sam v sebi izpolnjen in samozadosten, kar ni mogoče znotraj obstoječega sveta, prepolnega represije, hierarhije in zastarelih družbenih pravil, ki so popolnoma neegalitarna in zgolj omejujejo osebno svobodo. Od tod izhaja posebna dovzetnost za odziv – in s tem interpelacijo – na nagovarjanje s strani liberalne ideologije, ki promovira idejo čistih odnosov ter osebne avtarkije in svobode (ki je dojeta iz perspektive tržne svobode). Avtorica takole opiše naravnost neke Madžarke:

»Mária je prepričana, da če ne bo 'delala na sebi' in če s fantom ne bosta 'delala na odnosu', se bosta na koncu razšla kot vsi drugi. [...] Pojem čistega odnosa bi lahko razumeli kot nasprotje tistega, kar dojemajo, kot odnos svojih staršev, ki je bolj hierarhičen kot egalitaren in na katerega močnejše vplivajo družbeni in ekonomski dejavniki kot pa zgolj čisto psihološki, emocionalni. Madžarke si želijo razmerij, ki se gradijo tako, da partnerja 'skupaj počneta razne aktivnosti.'²⁷

Vendar, kaj sploh pomeni ta pogosta sintagma oziroma imperativ »Delaj na sebi!« ali »Delaj na odnosu.«? Najprej lahko izpostavimo opazko, da je tovrstna zahteva v prvi vrsti zahteva po sebičnosti, po preusmerjanju pozornosti nase ali na odnos. V tem je vendarle mogoče občutiti nekaj *resentimenta* (ki ni zgolj nekakšna psihološka danost, marveč strukturna in s tem sociološka kategorija) do družbe, ki naj bi nas pustila na cedilu. Učinki zgornje zapovedi so v vsakdanjem življenju vidni recimo v obliki obsesivnega ukvarjanja s samim seboj in z drugim, saj zahteva nenehno dejavnost, paranoično obsedenost, denimo v obliki samoizpraševanja (»Ali je to ljubezen?«, »So občutja avtentična?«, »Kako je treba postopati?«, »Kaj je treba še narediti?«, »Kaj si resnično želim?«) ter neprestane demonstracije izgrajevanja svoje osebnosti,

27 Olsen, *Pure Relationships: The Search for Love Among Hungarian Academic Women*, 16–19.

razmerja in življenja. Stvar pa je v tem, da tovrstno podjetje nima nekega določenega cilja ali smisla, temveč zgolj premešča občutke pomanjkanja in nezadovoljstva na druge ali na neizpolnjenost naslednjega projekta. Skupna aktivnost in z njo povezano hlastanje po novih in novih doživetjih ter potrditvah naj bi bila indikator resnične ljubezni, četudi se lahko nekoliko provokativno vprašamo, *ali ni ta aktivnost le izraz malovernosti*, način, s katerim skušamo pregnati naveličanost, utrujenost, nezadovolj(e)nost, nelagodje, ki nam ga vzbuja neprestana bojazen pred izgubo ljubezni s strani drugega. Navsezadnje, če je predpogoj ljubezni to, da »sprejmemo drugega takšnega, kot je,« od kod vse to pomanjkanje, ki ga je mogoče občutiti v čustvenem in socialnem življenju posameznika?

Za konec lahko dodamo, da je promocija ideologije »čistih razmerij« s seboj prinesla svojo drugo, temno plat, in sicer pojav t. i. toksičnih razmerij. Čisti odnosi se lahko v trenutku prelevijo v toksične, saj slednje dejansko sami proizvede s samo zahtevo po neprestani interakciji, odzivu ljubezni s strani drugega. Ta je po logični nujnosti vselej nezadovoljiva, pomanjkljiva. Ali pa ravno nasprotno: nezadovoljstvo z razmerjem zadobi obliko dušče ujetosti, za katero je kriv toksični drugi. Tovrstna enostavna delitev na patološke, toksične in zdrave oziroma »čiste odnose« je najbolj problematična v tem, da to, kar je bilo utajeno v normalnem razmerju – da bi lahko sledilo idealu čistega razmerja – zgolj premeščeno navzven, in sicer v nek drug tip razmerja. Stvar je v tem, da četudi v odnose in čustva »vlagamo« pozornost, čas in denar, da bi delali na kompatibilnosti, vzajemnosti, iznašli ustrezen način komunikacije, pridobili strokovne nasvete v okviru terapevtskih storitev in podobno, odnosi ne bodo nikoli »čisti«, neprotislovni, harmonični. Resda lahko tovrstne aktivnosti za trenutek utišajo nelagodje in nezadovoljstvo, vendar zahtevajo kompulzivno dejavnost, v kateri ohranjamo utajitev, ki pa ne odpravi samega vzroka občutka pomanjkanja, točke nerazmerja, ki tvori antagonistično jedro realnega vsakega razmerja. Slednja neprestano grozi, da bo uničila, kot da nasebno, edinstveno organsko vez, ki bi morala obstajati med subjektoma tako kot v zdravem, čistem razmerju. Tovrstna vez je dediščina romantizma.

Fetišizem ljubezni

Nadaljevali bomo z Benjaminovim fragmentom *Kapitalizem kot religija*. Avtor v njem razvija opazko, da je kapitalizem navkljub videzu gole preračunljivosti, puste racionalnosti, znanstvenega realizma ter materializma blagovne produkcije organiziran in v temelju formiran *kot religija*. Namreč v srčiki ga poganja nek neosebni užitek, popolnoma neracionalna potreba po ponavljanju, obsesivna in vselej nezadovoljena želja po neskončnem vsrkavanju ter oplajanju kapitala, ki izhaja iz nekega verovanja (prenesenega na drugega?), četudi brez eksplicitne teologije ali dogmatike. Teološka razsežnost kapitalizma je vsebovana ali bolje utelešena v nekakšnih liturgičnih praksah, postopkih, med katere spada kompulzivna težnja k (hiper)aktivnosti, neprestani investiciji, hiperpotrošnji, v formi požrešnega vsrkavanja in kopičenja vsega, na čemer je mogoče kapitalizirati. Tako je delo, njegovo čaščenje v formi garanja, zadobilo obliko pokore, svetega opravila religioznega rituala. Apoteoza Trga se kaže v aktih pokore ter malikovanja hiperprodukcije, metabolne cirkulacije kapitala, kumulacije, v obliki potrošnje. Slednja je danes prav tako dojeta kot vložek, torej oplemenitenje kapitala, s pomočjo katerih naj bi se stremuško dokopali do odrešenja in blaženosti, recimo visokega družbenega statusa oziroma lastne samoaktualizacije.²⁸ Pri tem se pokaže zameglitev tradicionalnih meja, in sicer jasnega ločevanja oziroma razlikovanja med svetim in profanim. Sveto je postalo vse, kar se dotakne kapitala, celo posameznikova »intimna notranjost« v obliki odnosov, čustev in misli ter komodificirana osebnost, *persona*, ki se prav tako kakor drugo blago podreja zgolj še logiki kapitala. Benjamin prav tako opaža, da je kapitalizem »verjetno prvi primer kulta, ki ne služi spravi, temveč proizvajanju krivde.«²⁹

Vendar, ali ni mogoče enakega trditi že za samo institucijo Cerkve? Z rojstvom kapitalizma in smrtjo Boga pa se vendarle nekaj spremeni, saj krivda, ki jo proizvaja nadjaz, nima več nikakršne ovire ali zamejitve, ki bi dala dihati. Na videz je nekoliko paradokсно, da je avtoriteta Boga, ki je simbolno garantiral

28 Dodati je treba, da pojem samoaktualizacijo dejansko, predpostavlja neko ljubezensko formo, in sicer narcistično.

29 Walter Benjamin, »Kapitalizem kot religija,« *Problemi*, 5–6, (2006): 57–60, 57.

za vzpostavitev Zakona, dejansko omogočala minimalno distanco in s tem svobodo, v razmerju, ki ga ima subjekt do svoje lastne notranjosti, in sicer instance nadjaza (več o tem še kasneje).

V luči Benjaminovega razumevanja (po)gonskega jedra kapitalizma lahko prav tako ugledamo smisel zgoraj opisanih ponavljajočih se ljubezenskih praks ali praks umikanja ter z njimi povezanih ceremonialov. Slednji se kažejo v nekakšni dvojni, navidezno protislovni vlogi ter funkciji, in sicer po eni strani telesnega počitka ter razbremenitvi nadjazovskega pritiska po »še in še,« po drugi pa kolonizaciji še enega področja, kumulaciji nove oblike kapitala, in sicer človekove notranjosti, kot že rečeno v obliki čustvenih in kognitivnih produktov. Namreč tovrstne obredne prakse umikanja in očiščevanja so prav tako poblagovljene, saj so posredovane skozi Trg, ki kot da pozna – četudi dejansko proizvaja – ter omogoča zadovoljitev vseh človeških želja in užitkov. Od tod kompulzija po samoizpovedovanju, torej objavljanju in posredovanju množice posameznikovih, odnosov, naravnosti, misli in doživljajev, ki naj bi pritegnili oko javnosti. Namreč, tudi velik del človeških odnosov, še posebej delovnih ali podjetniških, je danes, s pomočjo informacijsko-komunikacijske tehnologije in popolne medijizacije družbe, posredovanih skoz Trg. Torej v javno podobo ali *persono* mogoče vlagati, saj tvori dobršen del splošnega osebnojnega kapitala.

Če se sedaj vrnemo na osrednjo tematiko tega prispevka, in sicer analizo ljubezenskih praks, je mogoče na podlagi pravkar razvitega trditi, da je njihova ritualizacija, poleg kumulacije osebnojnega kapitala, v dvojni funkciji. Prva bi lahko bila sprava in darovanje,³⁰ torej pomirjanje nemirne vesti, po drugi strani pa znak predanosti in čaščenju, malikovanju vsemogočnega ter vsevednega Trga, ki je dobil status kulta.

Vendar, socialno posredovani in organizirani ljubezenski rituali obstajajo že od nekdaj. V primerjavi z drugimi zgodovinskimi obdobji in paradigami

30 Pridodati je treba, da je libidinalna zadolženost (nadjazu) strukturni pogoj možnosti formacije subjekta. Kot je opazil že Freud v svoji klinični praksi, lahko zadobi odplačevanje nadjazovskega krivdnega dolga številne oblike, recimo histerične konverzivne simptomatike ali kompulzivne prakse. Slednje so pogosto celo samodestruktivne in proizvajajo intenzivno trpljenje, četudi obenem nase vežejo delež užitka oziroma generirajo libidinalni profit.

je posebnost aktualne ljubezenske forme v tem, da vsak zase meni, da sta njegovo ljubezensko izkustvo in prakse, nekaj posebno posebnega, pristno avtentičnega in povsem unikatnega. Pa vendarle, ko so subjekti, recimo v raziskavi Eve Illouz, soočeni z opazko, da so njihova osebna poročanja o najbolj lastnih intimnih romantičnih trenutkih na las podobna kulturno, oglaševalsko in medijsko posredovanim popularnim predstavam in skriptom o romantični ljubezni – *ljubezen očitno ni tako privatna in individualna, kot predpostavlja liberalna psihologija* – le zamahnejo z roko in se nasmehnejo, da vse to »vedo«, saj da niso povsem lahkoverni ter neracionalni. Tako se na primer, kot opaza avtorica, posamezniki iz srednjega in višjega družbenega sloja, ki posedujejo določeno mero osebnostnega, kulturnega in socialnega kapitala, prav radi vključujejo v (samo)kritično dekonstrukcijo *svojih lastnih prepričanj, predstav, afektov in vzgibov* ter trdijo, da niso neumni, naivni, nerazumni, saj »se zavedajo« svoje družbene (nad)determiniranosti.³¹

Če formuliramo še drugače: v očitno diskrepanco, protislovje, neujemanje med vednostjo in izkustvom ali kognitivno disonanco, je vselej mogoče z lahkoto vnesti dobršno mero *cinične distance*, še posebej, če spodbuja takšen odziv sam družbeni red.³² Povsem očitno je, da posledica »uvida« ni bila, kakšna sprememba vzorcev vedênja, *marveč nespremenjeno nadaljevanje istih praks*. Potemtakem ravno »vednost« ali »zavedanje« omogoča subjektom, da nadaljujejo z enakimi praksami brez občutka nedoslednosti. Kot da realnost ali bolje realno, z vdorom katerega so subjekti soočeni, nima nikakršnega histerizirajočega učinka, marveč prav nasprotno služi utrditvi obstoječih sil, materialnih praks in procedur. Kako je to možno oziroma kaj pogojuje tovrstno vzdržnost v protislovju in njen rezultat, ki se kaže v obliki nespremenjenega vedenja ter aktivno vztrajanje v podrejenosti prevladujoči ideologiji?

Tako so se samodejno postavila naslednja vprašanja: kateri psihološki mehanizem omogoča tovrsten odziv in delovanje posameznikov? Kako je mogoče, da nekdo misli in zagovarja eno, nekaj drugega, popolnoma nasprotnega pa prakticira in doživlja? In pa: kako je možno, da strokovni diskurz psihologije,

31 Illouz, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, 182–183.

32 Več o tem glej Peter Sloterdijk, *Kritika ciničnega uma* (Ljubljana: Beletrina, 2003).

ki v intimne odnose vnese preračunljivo podjetniško logiko, sobiva s tržno in kulturno posredovanimi romantičnimi predstavami o izpolnjujoči, prvobitni organsko-harmonični ljubezenski vezi? Stvar je v tem, da soobstoja protislovnih opisov prevladujočega dojemanja ljubezni, in sicer diskrepance med osebnim izkustvom, materialnimi praksami, v katerih se ta izraža ter deklariranimi prepričanji posameznikov, do zdaj še ni bil zadovoljivo pojasnjen, niti s strani Eve Illouz.

Pri odgovoru na postavljena vprašanja si bomo pomagali z monumentalnim tekstom Octava Mannonija iz leta 1969 »Saj vem, pa vendar ...«³³ v katerem, opirajoč se na Freuda in Lacana, razvije svojo koncepcijo fetišizma ter z njim povezanega psihičnega *mehanizma utajitve*, ki ga naveže na strukturo verovanja, torej imaginarijev, ki podpirajo delovanje ali učinkovanje vsake »družbene realnosti«. Magično verovanje, ki ga opisuje in razlaga Mannoni, je verovanje Hopi Indijancev v božanstvo Katakina.

Četudi Mannoni na koncu svojega prispevka pravi, da se (fetišistično) »verovanje lahko ohrani brez vednosti«, v svoji postavitvi problema poudarja ravno nasprotno, in sicer ključen moment rituala ter na novo pridobljene »resnične vednosti« kot pogoja formacije, največkrat socialno posredovane in določenega fetiškega verovanja. Za ritual, v katerem se mladi Hopi Indijanci prelevijo v polnopravne člane skupnosti, je najbolj ključen ravno dogodek »resnice«, in sicer razkritje, da se za maskami skozi katere se oglašajo Katakina duhovi dejansko skrivajo le človeški sorodniki iz mesa in krvi. Tako je vednost tisto, kar pretvori Katakina v neke vrste mistično, absolutno Božanstvo in omogoča odziv »pa vendar«, torej nespremenjeno in nemoteno nadaljevanje z istimi praksami (uživanja), kljub vdoru realnega, ki zahteva transformacijo. Tako se verjetje v velikega Drugega, ki deluje kot nekakšen garant konsistence vsake »družbene realnosti«, ohrani, in sicer ravno tako, da se to verovanje naprti drugemu. Ali niso ravno očetje in strici, izvajalci ritualno organizirane »prevare«, dejansko najbolj potrebni obreda, ki jim omogoča prenos verovanja na drugega.³⁴ Le tako lahko v obstoječi socialni

33 Octave Mannoni, »Saj vem, pa vendar ...«, *Problemi*, 1-2, (2023): 5-32, 12-17.

34 Tukaj je treba navesti Althusserjev citat, v katerem povzema Pascalov materialistični nasvet za verovanje: »[p]okleknite, premikajte ustnice v molitvi in verovali boste«. Louis Althusser,

(religiozni) skupnosti nemoteno, nespremenjeno in neobremenjeno delujejo, tako kot so delovali do sedaj, saj jim ni treba vzeti nase konsekvenc, ki jim ga nalaga travmatični vdor realnega.

Če povzamemo: tako imenovane (socialne) iluzije, fikcije ali verjetja, so bistven element vsake družbene realnosti, ki je vzpostavljena na podlagi določene libidinalne organizacije. Ta zanemarja načelo realnosti in se ne uklanja vodilu zgodja.

Zaključek: ljubezensko (samo)izpovedovanje

Sedaj se bomo vrnili na analizo posebne forme ljubezni, v razmerju do ljubezenskih praks, kakor smo jo razvili do sedaj. V sodobnem svetu smo torej prepoznali dva nasprotujoča si, a prepletajoča diskurza. Na eni strani motivi in vrednote romantike, ki jih promovirata popularna kultura in množični mediji ter z njimi povezane ljubezenske prakse in rituali. Slednji so pogosto neposredno vezani na izdelke in storitve, ki jih ponuja vsemogočni ter vsevedni Trg³⁵: skupna potovanja, oddihi, sproščanje, kulturni dogodki, romantične večerje, darila itd.³⁶ Resda nobeden zavestno ne verjame, da je mogoče z denarjem kupiti ljubezen, a stvar vendarle *učinkuje* in deluje.

Ljubezenski rituali so kljub svoji urejenosti, generičnosti in sistematičnosti, doživeti kot transgresivni, ekscesivni, avtentični, intimni, unikatni. Vendar, kot smo že poudarili, posamezniki navadno opisujejo svoja romantična doživetja z istimi znaki, reprezentacijami, scenariji in motivi, ki so jih zaznali

Ideologija in ideološki aparati države in drugi spisi (Ljubljana: Založba /*cf., 2018), 93. Kot je razvidno iz logike, ki ji sledimo v prispevku, je Althusserjeva teza o materialni eksistenci ideologije za nas bistvenega pomena, četudi sledimo nekoliko drugačni izpeljavi: subjekt namreč izvaja materialne prakse, v katerih se izraža verovanje, ker je slednje vselej pripisano drugemu. Le tako lahko subjekt nemoteno, svobodno prakticira rituale, ki so posredovani skozi Trg.

35 Bog ni umrl niti ni postal denar, kot nekje pravi Agamben, marveč se je prej transsubstancializiral v Trg.

36 Osebna svoboda je potemtakem reducirana na tržno svobodo izbire med množico izdelkov in storitev.

kot *mainstream*, klišejske, stereotipne ali komercialne, a jim ta protislovja sama po sebi ne vzbudijo nikakršne pozornosti, saj niso dojeta kot nedosledna. Namreč sami »vedo,« bolje kot kdorkoli drugi, da je vse skupaj le zrežirana igra ljubezni za pogled naivnega drugega. Potemtakem naj bi bila romantična ljubezenska izpolnjenost zgolj utopična fikcija, nerealni ideal, četudi se posameznik v svojih vsakdanjih praksah dejansko vede, *kakor da* v polnost romantične Ljubezni še kako verjame.

Na drugi, hrbtni strani pa imamo psihološki diskurz, ki promovira na prvi pogled realistično in objektivno vednost o »resnični«, ekonomski naravi partnerskih odnosov, ki bi morala biti v svojem temelju demokratična, liberalna, torej simetrična in recipročna. To vednost bi bilo mogoče postaviti v službo subjektovega, »saj vem,« navideznemu pri(po)znanju, ki je – kot smo videli – pogoj procesa utajitve. »Vednost«, ki jo promovira psihologija, tako postane notranji pogoj nezavednega verovanja v polnost romantične Ljubezni, ki se izraža skozi ljubezenske prakse.

Kot smo že opozorili, v romantično ljubezen ne verjame nihče in obenem vsi, četudi se njena ideologija izraža skozi tržno posredovane ljubezenske rituale, ki bistveno določajo sodobnega zaljubljenca. Ker je vselej le naivni drugi tisti, ki se mu pripisuje verjetje v Ljubezen, mu mora biti ta ljubezen tudi nekako prikazana, izpovedana. Navsezadnje, če je naivni drugi strukturni pogoj verjetja, je vsak doživljaj posredovan skozi njegov pogled. Tako mora biti ljubezensko izkustvo, ki ima strukturo izkustva-za-drugega – če naj izpolnjuje svojo funkcijo – tako ali drugače posredovano, objavljeno. Socialni mediji recimo omogočajo objavo posameznikovih misli in doživetij, tudi s pomočjo podob v fotografijah. Naivni drugi je potemtakem vselej na dosegu roke, s katero sežemo po mobitelu.

Kakšna je potemtakem forma samega izpovedovanja danes? Namreč, o ljubezni se je govorilo in pisalo skozi celotno človeško zgodovino. Četudi aktualna ideologija promovira pravico do zasebnosti in partikularnosti, obenem spodbuja, ali bolj zahteva samoizražanje in samopromocijo. Tako pridemo do protislovja, v katerem pride do izraza tovrstna forma privatnosti, in sicer kot zasebnost, ki je dana na ogled. Namreč, notranja občutja in doživetja so dojeta, kot da so sama po sebi garant za resnico subjekta – kar je prav tako dediščina romantizma.

Prevzetost, fascinacija sodobne družbe z resničnostnimi šovi, filmi, avtobiografijami in zgodbami, ki spominjajo na notranji monolog, je nadvse povedna. Prav tako pa vsiljiva zahteva po pripoznanju individualne, intimne posebnosti posameznika, ki naj bi kot tak zgolj izražal svojo nasebno naravo, četudi je njegova lastna vrednost očitno bistveno odvisna od odobravaljočega pogleda drugega ali družbe, na katero se naslavlja. Od tod proliferacija sodobnih ljubezenskih oblik in praks, katerih namen je *privabiti pogled* in vzbuditi odziv v obliki zavisti drugega.

Vendar, zakaj je sploh potreben odziv drugega? Razlog je v tem, da realnost razkrije fiasko imaginarnih pričakovanj in želja, ki izhajajo iz tržno posredovane romantične ideologije, ki obljublja zagotovljen Užitek v Ljubezni.³⁷ Realnost ima tako kastrirajoči učinek, ki vzbuja tesnobo in zahteva odgovor. Samoizpovedovanje je tista metoda, s pomočjo katere subjekt zadrži utajitev in zakrpa manko ter luknjičasto realnost stvari, ki jo proizvaja ljubezenski proces. Ohranjanje utajitve tako zahteva nekakšno uprizarjanje neke vrste skrivnostnega užitka, ki želi le fascinirati in učinkuje kot (samo)slepilo, saj je v končni fazi le uprizarjanje zase. A vendarle, iz gledišča družbe, zadeva deluje.

Pri tem je treba nujno poudariti strukturno vlogo naivnega drugega, ki naj bi se identificiral in si sam želel ter zavidal užitek drugega, recimo zaljubljenca. Slednje tako vselej posredovan užitek, domnevni užitek Drugega, ki je vselej proizveden na podlagi nekega dozdevka (*un semblant*), kot neke pripomni Lacan. Obenem pa je prenos užitka na drugega, neke vrste kompromisna tvorba, saj se je danes le tako mogoče začasno razbremeniti pritiska ponotranjenega *delegiranega Užitka*, katerega izraze lahko opazujemo v popularni kulturi in množičnih medijih. Namreč, vseprisoten nadjazovski imperativ po Uživanju,³⁸

37 »Za sodobni hedonizem je, prav narobe, značilno ukvarjanje z »užitkom« kot potencialno kakovostjo vsake izkušnje. Če naj ga človek iztrga iz življenja, mora stvarne dražljaje zamenjati z umišljenimi in si oblikovati prijetno okolje zase, z ustvarjanjem in prirejanjem iluzij in torej s čustveno razsežnostjo zavesti. (...) Poleg tega je užitek pri hrepenenju enak tistemu ob dejanski potešitvi, saj nakup in zaužitje izdelka vselej spremlja razočaranje; s tem se pojasni živahno in opuščajočo naravo sodobnega porabniškega vedenja.« Campbell, *Romantična etika in duh sodobnega porabništva*, 302.

38 Več o tem glej Robert Pfaller, *Interpasivnost: radosti delegiranega uživanja* (Ljubljana: Maska, 2019).

producira neprestane psihične konflikte, razsulo, nemir in tesnoba, kako se soočiti s tovrstno popolnoma opresivno notranjo zahtevo, ki ji ni mogoče enostavno ubežati. Pa vendarle tudi ta proizvaja nek presežni užitek, ki ga Lacan imenuje *plus-de-jouir*.

Do psihične dekompenzacije lahko pride, ko je zaradi vdora nenadzorovanega spleta okoliščin, recimo, če umanjka naivni drugi, proces uprizarjanja neučinkovit. V tem postane igra, ki jo subjekt igra, zato da bi v prvi vrsti varal samega sebe, nefunkcionalna in se mu oder, na katerem privablja pogled Drugega, podre. To sproži nekakšen »contra colpo«, protiudarec, zaradi katerega postane subjekt žrtev svojih lastnih obscenih izvajanj, po modelu, ki ga demonstrira Mannoni na primeru Casanove.

Tako se mora sodobni subjekt-v-ljubezni danes neprestano gnati za Užitkom, ki ga mora darovati pogledu Drugega. Obenem pa je na milost ali nemilost prepuščen vselej tudi neodobravajočemu, zaničujočemu in zlobnemu pogleda drugega, ki se ga nikakor ne (z)more znebiti. Rezultat tovrstnega procesa pa je neke vrste reaktivna formacija, ki ustvarja občutek zavisti drugega, in s tem izum nekega zunanjšega sovražnika ali tujca, ki vzbuja odpor, gnus. Tako je nanj prenesena odgovornost za nevzdržno kastracijo, ki zaradi nedokonanega procesa utajitve vseskozi preti subjektu. Ta figura zlobnega tujca, ki naj bi subjektu preprečeval ali odtegoval užitek, je dejansko simptomatična točka, utelesitev – in obenem utajitev – notranjih antagonizmov, nemožnosti, ki pogojuje konstitucijo aktualne družbene realnosti. Pri tem je treba opozoriti, da zavist (*invidia*) ni zgolj neka sodba na podlagi nekih indikacij, marveč prej splošna struktura percepcije, na podlagi katere subjekt dojema samega sebe in drugega. To je razlog, da zavistnež po pravilu vselej vidi drugega kot tistega, ki naj bi njemu samemu zavidal, saj je »zavist« v samem pogledu zavistneža – in ne v dejstvih, recimo objektivnem empiričnem dokazu ali znaku zavisti drugega. Dejansko sploh ni relevantno, ali je drugi res zavisten ali ne. Navsezadnje, zakaj bi se sploh obremenjevali z drugimi, ki nam zavidajo, če nismo sami libidinalno vezani na tovrstno strukturo, na podlagi katere se formira razmerje z drugim.

Opazka, ki smo jo pustili za konec, je naslednja: pri tovrstni ljubezenski formi, ki smo jo skušali artikulirati skozi prispevek, dejansko sploh ne gre za demonstracijo ljubezni, marveč prej za *izražanje življenjskega sloga*

in posameznikove samoaktualizirane ter *estetizirane osebnosti*. Slednja je dejansko ultimativni fetiš sodobnosti.

»Tale nauk pa ti dajem v slovo, ti norec: kjer ne moremo več ljubiti, tam moramo – iti mimo!«³⁹

* Prispevek je nastal v okviru programske skupine *Raziskave o duševnih stiskah in dobrem počutju*, številka: P5-0115-23, ki ga sofinancirata ARIS in ZRC SAZU.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra* (Ljubljana: Slovenska matica, 1999), 208.

Literatura

- Althusser, Louis.** *Ideologija in ideološki aparati države in drugi spisi*. Ljubljana: Založba /*cf., 2018.
- Badiou, Alain in Žižek, Slavoj.** *Hvalnica ljubezni*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2010.
- Barthes, Roland.** *Fragmenti ljubezenskega diskurza*. Ljubljana: Založba /*cf., 2019.
- Benjamin, Walter.** »Kapitalizem kot religija.« *Problemi*, 5–6, 2006: 57–60.
- Berlin, Isaiah.** *Izvori romantike*. Ljubljana: Krtina, 2012.
- Campbell, Colin.** *Romantična etika in duh sodobnega porabništva*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2001.
- De Reugemont, Denis.** *Ljubezen in zahod*. Ljubljana: Založba /*cf., 1999.
- Giddens, Anthony.** *Preobrazba intimnosti: spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah*. Ljubljana: Založba /*cf., 2019.
- Illouz, Eva.** *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. London: University of California Press, 1997.
- Illouz, Eva.** *Hladne intimnosti: oblikovanje čustvenega kapitalizma*. Ljubljana: Krtina, 2010.
- Lacan, Jacques.** *Hrbtna stran psihoanalize*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2008.
- Mannoni, Octave.** »Saj vem, pa vendar ...« *Problemi*, 1–2 (2023): 5–32.
- Nietzsche, Friedrich.** *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica, 1999.