

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Ana Pavlič

**Od vprašanj brez odgovorov k vprašanju Drugemu;
Političnost patološkega narcisa.**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2013

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Ana Pavlič

Mentor: izr. prof. dr. Žiga Vodovnik
Somentorica: doc. dr. Marjeta Mencin-Čeplak

**Od vprašanj brez odgovorov k vprašanju Drugemu;
Političnost patološkega narcisa.**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2013

Zahvala

Najlepša hvala mojima mentorjema, ki sta me že v času študija naučila toliko, da je bilo pisanje diplomske naloge užitek.

Hvala moji družini, da me je naučila, da znanje osvobaja.

In hvala Sebastjanu, ker hodiva po isti poti.

Od vprašanj brez odgovorov k vprašanjem Drugemu; Političnost patološkega narcisa.

Pričujoče besedilo najprej pokaže na tisto, kar je ideološko v družbi in v nas samih, čeprav se ne trudi ideologije ujeti na delu, saj menimo, da bi bilo kaj takega Sizifovo delo. Nato se besedilo vrne v čas pred našim štetjem, ko je v grškem mestecu živel čisto pravi Narcis, ki je ljubil tako, da se je ljubil. Pot od Narcisa iz Tespija do patološkega narcisa trenutne socioekonomske realnosti, je v besedilu razložena in prikazana s pomočjo treh etap v libidinalnem ustroju subjekta. V prvem delu besedila se ukvarjamo s psihoanalitskim pristopom k patološkemu narcisizmu in vzrokih za njegovo (a)politično delovanje, v drugem delu pa takemu razmišljanju dodamo še politološko vsebino, tako nam koncept novodobnega subjekta in delovanja Hanne Arendt pomaga pokazati strukturne omejitve (način delovanja oblasti in produkcije oblastnih razmerij, pojav države organske entitete) političnega udejstvovanja današnjih subjektivitet. Ob koncu besedila se vrnemo na začetek, v staro Grčijo in spoznamo da patološki narcis ne more postati zoon politikon, vzroke za to pa ponudimo v razlikah v mišljenju o političnem, svobodi, državljanu/državljanke in o politiki med mislijo Aristotela in (neo)liberalno paradigmo.

Ključne besede: ideologija, borderline subjekt, patološki narcis, zoon politikon.

From the questions without answers to the questions towards The Other; Politicalness of the pathological narcissist.

This paper firstly presents what is ideological in our society and in ourselves, although the text is not trying to catch the ideology at its work, because we believe that this kind of effort would be a Sisyphian task. Then the text travels back in time, before counting, when in a small Greek town lived a real Narcissus, for whom love meant loving himself. The path from Narcissus from Tespia to pathological narcissist of the current socio-economic reality is explained and shown through three stages of the libidinal structure of the subject. In the first part of the paper we are dealing with a psychoanalytic approach to the pathological narcissism and the reasons for its (a)political behavior. In the second part we add to such thinking the content of political science, a concept of a modern subject and its operation of Hanna Arendt helps us to show the structural constraints (power mode and production of power relations, the emergence of the organic entity state) for political engagement of subjectivities today. At the end of the paper, we return to the beginning, in ancient Greece, and realize that the pathological narcissist can not become zoon politikon, the causes for that are being offered through the thinking about differences about politics, freedom and citizenship, between Aristotel and the (neo)liberal paradigm.

Key words: ideology, borderline subject, pathological narcissist, zoon politikon.

Kazalo vsebine

1	Uvod.....	6
2	Metodološki okvir.....	7
3	Od naivnega »Sie wissen das nicht, aber sie tun es«, k ciničnemu »Še kako dobro vedo, kaj počno, pa to še vedno počno«	8
3.1	Ideologija izbire.....	13
4	Et tu, Brute?.....	16
4.1	Narcis.....	16
4.2	Patološki narcis.....	18
4.3	Otrok, mati, oče in kapitalizem	20
4.4	Borderline subjekt.....	24
4.5	Klinična slika patološkega narcisa	28
5	Od nove subjektivitete k novemu družbenemu redu.....	31
5.1	O Žižkovi in Laschevi kritiki Fromma	31
5.2	Tisti, ki rad gleda in tisti, ki (ga) rad kaže se srečata v družbi spektakla	33
6	Država, oblast, patološki narcis – politološka slika patološkega narcisa	38
7	Zoon politikon in patološki narcis – poskus združitve psihoanalitske in politološke slike patološkega narcisa	41
8	Sklep	45
9	Literatura.....	46

1 Uvod

Pričujoče diplomsko delo bi si skromno želelo iz polja *mnenj* skočiti na polje *vedenja* in iz *idiotov* (tistih, ki participirajo zgolj v zasebnem življenju) pomagalo sooblikovati novo družbo, družbo *polites* (osebe, ki participirajo v javnih zadevah) (Aristotel 2010).

To besedilo pa v resnici ne bo spremenilo sveta. Ob tem dejstvu lahko zelo trpi naš narcisizem, a če moramo našemu pisanju pripisati kak globlji namen naj bo le – ta ravno zavrnitev želje po spreminjanju in novem ustvarjanju po lastnih podobah. Z diplomskim delom želimo samo nuditi prispevek, ki je sestavljen iz presečišča delovanja, kot ga razume Hannah Arendt in iz vrlin dobrega državljana, ki jih opisuje Aristotel.

Strah, šok in izbira nas nista prestrašila, da bi za svoja raziskovalna vprašanja vzeli tista, ki nam jih ponuja trg, niti odgovora na zastavljena vprašanja, ki nam ga je ponujala potrošnja, nismo bili pripravljeni kupiti. Podali smo se raziskovati sebe in najbrž tudi vse vas – patološki narcisi s(m)o vsi. Prikazali bomo, da je v skladu s teoretskim anarhizmom, ki nam ga je predstavil Feyerabend moč razumeti psihoanalizo in politologijo vzporedno - pri vprašanju o (a)političnosti patološkega narcisa pa je to še sploh nujno potrebno. Patološki narcis je osebnostni tip, ki ga za svoje nemoteno delovanje nujno potrebujejo vse družbe poznega kapitalizma, njegovo pojavnost pa lahko razumemo le, če nanj (skladno s teorijami oblasti) gledamo kot na produkt oblasti in kot na posebno psihično motnjo.

Spoznaj samega sebe je rdeča nit diplomskega dela: je načelo, ki je od nas zahtevalo takšno razmišljanje, ki nas je vodilo do pisanja o tej temi. Po drugi strani pa je ravno ta imperativ omogočil nastanek Narcisa in kasneje patološkega narcisa. Zazdi se, da se vrtimo v krogu, da bo začetek pisanja tudi naš konec. Morda se zazdi celo, da je na naše raziskovalno vprašanje moč hitro in enostavno odgovoriti, zaradi česar smo v besedilu posebno pozornost namenili ideologiji in njenem delovanju, da bi pokazali, da je ideologija že *a priori* vpisana v vsako konstrukcijo realnosti. Cilj diplomskega dela je nuditi premislek o možnosti sestopa iz okovja socioekonomske realnosti, ki od nas pričakuje in celo zahteva, da smo apolitični, politiko predstavlja kot nekaj, kar je človeku zunanjega, posameznika pa osami in prepusti velikemu Drugemu – svobodnemu trgu.

V diplomskem delu postavljamo eno hipotezo in sicer, da patološki narcis ne more postati zoon politikon.

2 Metodološki okvir

Priznati moramo da se glede pretiranega ukvarjanja z metodo, namesto z raziskovalnimi vprašanji, povsem strinjamo s Hanno Arendt, ki je menila, da je pretirano ukvarjanje z izbiro prave metode in doslednostjo njene uporabe, postalo manija, ki v svoji posledičnosti pomeni izogibanje perečim vprašanjem in zadevam, ki jih je potrebno preizpraševati in poizkušati razumeti, njena metoda je bila tako mišljenje samo, ki je sledilo svoji inertni logiki (Jalušič 1996, 8).

Do sedaj smo govorili o metodi, v duhu našega diplomskega dela, pa velja spregovoriti tudi proti metodi. V skladu s pozivom Paula Feyerabenda (1999) po teoretskem anarhizmu, bomo upoštevali, da naša vloga ni iskanje resnice ali hvalnice boga, niti ne sistematiziranje opazovanja ali izboljšanje napovedi (Feyerabend 1999, 25—27). Ker vemo, da je znanost, ki meni, da uporablja edino pravo metodo in edine uporabne rezultate v resnici ideologija, ki jo je od države (še posebno pa od izobraževanja) nujno potrebno ločiti, želimo z diplomskim delom zgolj napraviti »šibkejšo stvar močnejšo, kot so to izrazili sofisti in tako držati celoto v gibanju« (Feyerabend 1999, 25). Za premišljevanje konceptov našega diplomskega dela nam bo kot teoretski okvir v največji meri služila psihoanaliza, skozi miselne okvirje Sigmunda Freuda (predvsem njegova druga topika; ego – superego – id), Renate Salecl, Hanne Arendt in Slavoj Žižka.

Psihoanalizo smo za metodo izbrali zato, ker je razslojenost pomena pravzaprav lastnost psihoanalitičnega govora, nanaša se na čisto vsak diskurz, a to pomensko razslojenost najmočnejše in najbolj očitno aktualizira ravno psihoanalitični transfer (Kristeva 2001, 9). »Takšen razslojen koncept pomenskosti nam da razumeti, kako lahko logični govor, podprt z izven jezikovnimi reprezentacijami, doseže psihični register. To nam ponuja model, ki je v pravem pomenu človeški, in zanj jezik ni ločen od telesa, nasprotno, 'Beseda' se lahko kadarkoli dotakne mesa – pa naj bo to dobro ali slabo« (Kristeva 2005, 9).

Ob prebiranju del Slavoj Žižka lahko tudi takoj zavržemo kakršnekoli težnje po metodi dela, ki bi bila deskriptivna, namreč deskripcija je ena glavnih značilnosti patološkega narcisa. Opisovanje, je, tako Žižek vedno reduciranje lastnosti predmeta na zgolj skupek opisnih atributov le – tega, predvsem tistih, ki bi zadovoljili naš lastni narcisizem. Ker pa je, po Lacanu nezavedno vedno skonstruirano skozi govorico, bo naša metoda raziskovanja tudi diskurz.

3 Od naivnega »Sie wissen das nicht, aber sie tun es«¹, k ciničnemu »Še kako dobro vedo, kaj počno, pa to še vedno počno«

»Mladi moramo biti, pogumni za življenje,

ki se mu danes marsikdo cinično smehlja. Cinizem je smrt«

(Kosovel 2012, 38).

Kot je bilo predstavljeno v uvodu, se bomo v diplomskem delu lotili umeščanja patološkega narcisa v sfero političnega. Da bi lažje razumeli (ne)delovanje patološkega narcisa, se moramo preprosto ozreti okoli sebe in nadaljevati z našim trenutnim početjem. Ozrli se bomo pravzaprav na družbeno – politično okolje, ki je kontekst v katerem patološki narcis² biva in deluje. Delovali bomo v skladu z ideologijo³ - »predstavo o imaginarnih razmerjih med individui in njihovimi realnimi eksistenčnimi pogoji« (Althusser 1980, 65).

Tako oziranje pa je vedno dvojno ideološko: je oziranje po ideologiji in je oziranje, ki ga vodi ideologija. Namen pričujočega poglavja, niti diplomskega dela ni ideologijo razgaliti in nadalje živeti in raziskovati ideološko razbremenjeni, čisti. Sledimo namreč Žižkovi ideji, da je za koncept ideologije nujna neka vrsta naivnost: »Napačno razumevanje lastnih predpostavk, svojih lastnih dejanskih pogojev, distanca, razhajanje med tako imenovano družbeno realnostjo in našo izkrivljeno reprezentacijo, našo napačno zavestjo o njej⁴« (Žižek 2010, 19).

¹ (Marx v Žižek 2010, 19).

² Patološki narcisizem bomo v nadaljevanju diplomskega dela še posebno podrobno prikazali skozi psihoanalitski miselni okvir. V jeziku psihiatrije namreč patološki narcis ustreza preseku med tremi različnimi osebnostnimi motnjami: »antisocialna osebnostna motnja, mejna osebnostna motnja in narcistična osebnostna motnja« (Šterk 2007, 140). Že na začetku pa moramo poudariti, da naše razumevanje patološkega narcisizma ni omejeno na nek klinično – terapevtski pojav, ampak ga razumemo kot formo subjektivnosti individuov današnjih dni. Razumemo ga torej, kot nekaj, kar se neposredno in nujno tiče vseh nas (Urbančič 1987, 99 – 100).

³ Izraz ideologija so sicer skovali Cabanis, Destutt de Tracy in drugi, za predmet preučevanja pa so ideologiji namenili (genetično) teorijo idej. Petdeset let kasneje, ko Marx prevzame ta pojem, mu dodeli povsem drug pomen (Althusser 1980, 62).

⁴ V nekem svojem drugem delu Žižek (2012) misel nadaljuje in pripomni, da se ideološka izkušnja v čisti obliki, na ničelni točki pojavi v tistem hipu, ko prevzamemo držo ironične distance, »ko se smejimo norostim, ki smo jim pripravljene verjeti«, prav tedaj, ko torej z razdalje ugledamo absurdnost tega verovanja se nas ideologija najmočneje polasti (Žižek 2012, 20).

Ideologijo bomo v diplomskem delu razumeli kot kompleksen družbeni sistem interpelacije subjektov, ki implicirajo neko konstitucijo in želijo na podlagi le – te oblikovati življenja govoril v pomensko polnem družbeno – političnem polju (Balažic 2007, 392).

Prava moč ideologije se morda skriva v drugi Althusserjevi tezi, ki pravi da ima ideologija materialno eksistenco. Gre za ideologijo tistih dejanj ki so vključena v prakse, te prakse pa urejujejo rituali skozi katere se te prakse vpisujejo v samo bistvo materialnih eksistenc nekega ideološkega aparata; ko gre za kratko mašo v cerkvi ali pa za miting politične stranke, pogrebno slovesnost⁵, ali nepomemben šolski dan na neki šoli (Althusser 1980, 70).

V našem pisanju se prepletata posameznik in ideologija, katere del je taisti posameznik. Althusserjevi tezi (2000), da je vsaka ideologija mogoča le prek subjekta in za subjekta ter da ideologija interpelira individuume v subjekte, se tako ponujata sami. Interpelacija je natančno določena operacija v skladu s katero ideologija novači subjekte med individui, ali pa spreminja individue v subjekte. Praktično delovanje interpelacije je vedno uspešno: naslovitev nikoli ne zgreši svojega naslova, zato je jasno da sta ideologija in interpelacija pravzaprav ena sama in ista stvar (Althusser 2000, 9—10).

Na kakšen način je patološki narcis interpeliran v (neo)liberalno ideologijo, bomo pokazali s pomočjo miselnih konceptov Renate Salecl (1991), ki v obravnavo ideologije vnese pojem podmene, saj pravi, da je v današnjem času, ko deklarativni politični cilji niso več tako jasno izraženi, značilno identificiranje s podmeno. Boj za identifikacijo z določeno politiko ni izginil, zgolj prenesel se je z ravni velikih programov in gesel na skrite podmene. »Prav na dejstvu, da se posameznik s to podmeno identificira temelji uspeh vsakega političnega diskurza⁶; lahko tudi rečemo, da na tem temelji delovanje celotne družbe« (Salecl 1991, 7). Avtorica nadaljuje z razlago ideološke uspešnosti thatcherizma, in opozarja, da je za uspeh političnega diskurza nujno, da se posamezniki v njem prepoznamo kot naslovniki. Prepoznavanje v pozivu »racionalnega posameznika« na klic thatcherizma, je enako prepoznavanju v pozivu patološkega narcisa v ideologiji izbire. Zato si podrobneje oglejmo značilnosti dveh plati istega kovanca, trik uspešnega političnega diskurza namreč ni v tem,

⁵ V zvezi z opravljanjem pogrebnih storitev Renata Salecl (2012) v svojem delu *Izbira* prikaže kako je kapitalizem spremenil pogrebne navade v Sloveniji. Obred je tako postal podoben nakupovanju, obenem pa je tudi priložnost za občutke sramu in zadrege. Večina odločitev v zvezi s pogrebom se navezuje na tiste predmete, ki bodo nemudoma uničeni, nihče jih niti ne bo videl (žara, krsta,...). Po drugi strani pa so žalujoči, ko so soočeni z ideologijo izbire pri pogrebnih slovesnostih vedno izpostavljeni dvema pogledoma: prodajalcu in neotipljivemu drugemu – umrlemu (Salecl 2012, 113).

⁶ Nasploh je vsako obče polje nacionalnega jezika produkt vladajoče diskurzivne prakse, ki nadalje konstituira ideološke polje splošne družbenosti in se skozi njega legitimira ter s pomočjo diskurza oblikuje in vzdržuje gospostvena razmerja (Balažic 2007, 393—394).

»da nam direktno ponuja podobe, s katerimi se identificiramo, torej da se nam dobrika z idealnim jazom, da nas slika na način, na katerega bi radi nastopali sami sebi, ampak da oblikuje simbolni prostor, mesto s katerega smo lahko sami sebi všeč, puščati mora odprt prostor, ki ga kasneje zapolnijo podobe našega idealnega jaza« (Salecl 1991, 10—11).

Margaret Thatcher se je podmen in posledic njihovega delovanja gotovo zelo dobro zavedala in to tudi s pridom izkoriščala. Vedela je, da dejanske potrebe in problemi niso bistveni sami po sebi, ampak da je pomembnejši način na katerega so simbolizirani in način, na katerega je dojet njihov pomen. Problemov (nezaposlenost, stanovanjska politika, zdravstvo) tako ni reševala s ponujanjem boljših rešitev, ampak z radikalnim redefiniranjem statusov teh problemov. Njena izjava ob konferenci konservativne stranke leta 1975 je vzeta iz enakega diskurza, ki ga doma in na tujem, s strani neoliberalnih politik poslušamo zadnja leta: »Kakor je že ekonomski problem resen, sta prav tako in morda še bolj resna politični in moralni, kajti ekonomski problemi se nikoli ne začnejo z ekonomijo« (Thatcher v Salecl 1991, 11). Margaret Thatcher je s takšnim govorom ekonomijo skozi ideologijo prikazala tako, kot da čista ekonomija ne obstaja, za svoj moto pa je predlagala, da tudi družba ne obstaja: »Nobene takšne stvari ni: so samo posamezniki in njihove družine, polno odgovorni za svojo usodo«, na takšen način je nastala thatcheristična simbolna reinterpetacija družbene realnosti in vzrokov za ekonomsko krizo, ki živi še dandanašnji (Salecl 1991, 11).

Claus Offe je v svojem eseju *Teze za utemeljitev koncepta »kapitalistične države« in za materialistično razumevanje politike* (1985), pokazal dvoje: kako obstajajo stalne zgodovinske tendence, ki stremijo k pretrganju menjalnih odnosov in da obstoji pomembna razlika med odgovornostjo sistema in odgovornostjo posameznika glede vstopa/izstopa v menjalne odnose. To lahko pojasnimo s tem, da je paraliziranje tržne vrednosti možno na dva načina: prvi način se ukvarja s situacijo, ko subjekt, ki je lastnik vrednostne enote, noče vstopiti v menjalne odnose, ter se zavestno odloči, da ne bo prodajal svoje delovne sile. Takšen primer so lahko posamezniki⁷, ki se zavestno odločijo, da svoje delovne sile ne bodo prodajali, takšno ravnanje je stvar subjekta. Drugi primer paraliziranja tržne vrednosti pa je, ko je subjekt sicer pripravljen prodajati svojo delovno silo na trgu, a je ne more, oziroma ne uspe prodati. Takrat nastopi brezposelnost – saj ponudnik nima nikogar, ki bi bil njegovo delovno silo pripravljen kupiti. Tu ne govorimo več o subjektivnih odločitvah posameznika,

⁷ Zanimivo se je ozreti po besednih ustrezninah, ki jih slovenski jezik pozna za poimenovanje takšnih posameznikov, besede nedelnež Slovar slovenskega knjižnega jezika tako sploh ne pozna, v uporabo je ponujena zgolj beseda brezdelnež, ki implicira, da delo ni odločitev posameznika, ampak imperativ.

ampak o pomanjkljivosti sistema, gre torej za stvar sistema. (Neo)liberalna ideologija izpelje to zgodbo o brezposelnosti, kot lahko beremo v zgornjih vrsticah, na zgodbo o neuspehu posameznika⁸, torej poskuša preleviti krivdo sistema na posameznika in v njemu vzbuditi občutke krivde, nenormalnosti in nujnosti vedno novega in večjega prilagajanja. Posameznik se na teh točkah sooča s samorefleksijo, z namenom samoizboljševanja (Offe 1985, 58—69)⁹. Renata Salecl (2012) vidi v takšnem ravnanju sistema daljnosežne posledice, saj v menjalnih odnosih vedno čutimo krivdo ob tem, kar smo in zatorej nenehno delamo na sebi, da bi se izpopolnili, obenem pa ravno zaradi tega, izgubimo potrebno perspektivo, ki je nujna za povzročanje družbenih sprememb, saj trdo delo na sebi in na samoizpolnjevanju povzročata izgubo energije in pomanjkanje sposobnosti sodelovanja v kakršnikoli obliki družbene spremembe (Salecl 2012, 14—15).

Uspeh vsake populistične ideologije temelji na distanci med ideološkim pomenom in nivojem rasističnih, spolnih fantazem, ki delujejo kot podmena in določajo način naslovnikovega razbiranja ideoloških izjav.

Poudarjanje ponosne angleške države namreč med vrsticami sporoča, da lahko angleškost in viktorijanske moralne vrednote ohranimo samo tako, da se upremo prihodu tujcev, da imamo negativno stališče do homoseksualcev (zaradi strahu pred AIDS – om) in se zavzemamo za konvencionalno spolnost in tradicionalno družino. Šele s tem, ko neokonservativizem skozi podmene ponuja fantazmo, ki organizira najbolj intimne želje, ko torej omogoča, da se za glorifikacijo angleškosti med vrstami sporoča sovraštvo do tujcev, mu uspeva, da se volivci identificirajo z njegovim programom (Salecl 1991, 13—14).

Z zgornjim primerom smo prišli do možne zamenjave klasične formule pri preučevanju ideologije, da subjekti tega ne vedo, toda to počno, s formulo »Prav dobro vedo kaj počno, toda to še vedno počno.« Slednjo v svoji knjigi *Kritika ciničnega uma* (2003) predstavi Peter

⁸ O podobnem razmišlja tudi Močnik (2010), ko pravi da je za neoliberalizem značilna zamenjava solidarnosti kot ideološkega veziva s konkurenco, oziroma z bojem vseh proti vsemu. »Vladajoča ideologija nenehno in povsod neizpolnjene obljube sistema prevaja v še nedosežene uspehe (ali celo kar v neuspehe) individua. Tako individui kar naprej lovijo svojo prihodnost in svoj prihodnji uspeh in s tem pomagajo pri večnem pogonu sistema za seboj samim, se pravi pri neprestanem sistemskem revolucioniranju ali, bolj prozaično, pri uveljavljanju sistemske zahteve po neskončni akumulaciji« (Močnik 2010, 65).

⁹ Ker želimo v diplomskem delu spodbuditi družbeno kritiko in z njo nadomestiti pretirano samokritiko, ki nam jo vsiljuje sistem, na tem mestu v nadaljnje branje predlagamo: Bob Black, *The Abolition of Work* (1986), Bertrand Russell, *In Praise of Idleness and Other Essays* (2004), William Morris, *Useful Work v. Useless Toil* (2008) in P. D. Anthony, *The Ideology of Work* (2001).

Sloterdijk, ko postavi tezo, da je poglobitna oblika delovanja ideologije cinizem¹⁰, in ne naivnost, o kateri smo govorili na začetku. Moderni cinizem je dandanes stanje zavesti, ki je lastno naivnim ideologijam in njihovem domnevemu razsvetljevanju. Vse oblike lažne zavesti, ki smo jih spoznali do sedaj (laž, zmota, ideologija) niso popolne, moderna miselnost namreč zahteva vpeljavo četrte strukture – ciničnega fenomena. Govorjenje o cinizmu je tako vstopanje v stavbo ideološke kritike skozi povsem nova vhodna vrata (Sloterdijk 2003, 23). »Ciničen subjekt se prav dobro zaveda distance med ideološko masko in družbeno realnostjo, toda kljub temu vztraja pri maski. Ciničen um ni več naiven, ampak je paradoks razsvetljene napačne zavesti: napačnost je za nas docela očitna, zelo dobro se zavedamo partikularnih interesov, ki se skrivajo za ideološko občostjo, a se jim kljub temu, ne odpovemo«¹¹ (Žižek 2010, 20).

Kateri, če sploh kateri ideologiji je podrejen patološki narcis? Ali lahko trdimo, da zaradi vladavine ciničnega uma nemara res živimo v post-ideološkem svetu? Ne strinjamo se s preprosto zavrnitvijo ideologije, kot sistema, ki si lasti resnico¹², cinični um, ki je lasten (tudi) patološkemu narcisu, namreč navkljub svoji ironični distanci, pušča temeljno raven ideološke fantazme, raven na kateri ideologija strukturira družbeno življenje, nedotaknjeno (Žižek 2010, 21). Če parafraziramo zgoraj omenjena Althusserja in Saleclove lahko zaključimo, da tudi realnost patološkega narcisa konstruirajo podmene, ki imajo materialno vrednost.

Kot ideologijo današnjega vsakdanjega življenja, bomo razumeli *Ideologijo izbire*, ki jo bomo natančneje predstavili v nadaljevanju poglavja, a poudariti velja, da tudi, ko se bomo seznanili z zgoraj omenjeno prevladujočo obliko ideologije poznega kapitalizma vemo, »kako realnost ne more reproducirati sama sebe brez tako imenovane ideološke mistifikacije. Maska preprosto ne prikriva realnega stanja stvari; ideološka popačitev je vpisana v njeno bistvo« (Žižek 2010, 20).

¹⁰ Cinizem je pravzaprav ena glavnih osebnostnih karakteristik patološkega narcisa. Več o tem v nadaljevanju diplomskega dela, ko bomo predstavljali Kernbergov oris značilnosti patološkega narcisa (3. poglavje).

¹¹ Cinizem, kot ga razume Sloterdijk, je neke vrste »pervertirana negacija negacije ideologije, cinik na nelegalno bogatenje, krajo reagira z besedami, da je legalno bogatenje daleč učinkovitejše, povrh pa ga ščiti še zakon. Kot pravi Bertol Brecht v *Operi za tri groše*: »Kaj je rop banke v primerjavi z ustanovitvijo nove banke?« (Žižek 2010, 21).

¹² Do takega zaključka je prišel Adorno, ko je trdil, da je ideologija, sistem, ki si lasti resnico, sistem, ki ni zgolj preprosta laž, ampak laž, ki je izkušena kot resnica (Žižek 2010, 21).

3.1 Ideologija izbire

Iz zgoraj zapisanega bi lahko sklenili: današnjemu ciniku je pripadajoča cinična ideologija. Ideologija izbire je ideologija pripeljana do skrajnosti. Ne pomeni namreč več zgolj izbiranja med izdelki (klasična potrošnja), ki naj bi nadomeščalo našo notranjo tesnobo in občutke krivde, ideologija izbire od nas pričakuje, da na svoje celotno življenje gledamo kot na skupek odločitev in možnosti izbire¹³.

Louis Althusser, ki smo ga že omenjali, pravi, da »zavzemanje postindustrijskega kapitalizma za ideologijo izbire ni naključje, saj mu omogoča, da ohrani svojo prevlado« (Althusser v Salecl 2012, 13—14).

Za to, da katerakoli ideologija preživi ni nujno, da ljudje verjamejo vanjo, ampak zgolj to, da o njej ne izražajo nejevere. Da bi se patološki narcis (cinik iz Žiškovega eseja) torej lahko ravnal po merilu večine, je dovolj da samo verjame, da večina ljudi okoli njega res verjame. Ideologija izbire temelji na verjetju v verjetje drugih, patološkemu narcisu je torej dopuščeno da ne misli, da so naše možnosti izbire neomejene, in da smo v celoti sami gospodarji svojega življenja, da lahko iz sebe napravimo kar hočemo, vseeno pa je bistveno, da verjame, da v to verjame nekdo drug in zato teh stvari ne preizprašuje (Salecl 2012, 14).

»Kako to, da vse bolj razvejana izbira v razvitem svetu, ki naj bi nam omogočila oblikovanje življenja po lastnih željah in doseganje popolnosti, ne vodi v večje zadovoljstvo, temveč v hujšo tesnobo ter močnejše občutke neustreznosti in krivde?« (Salecl 2012, 9). Colin Campbell v knjigi *Romantična etika in duh sodobnega porabništva* (2001) skozi razlago sodobnega potrošništva predstavi hedonistični model človeškega delovanja (tak pristop posameznikovega početja ne zoži na instinktivno impulzivnost ali na okoljsko manipulacijo), ki potrošnje ne enači s koristnostjo, temveč jo označi kot delovanje katerega cilj je užitek in ne zadovoljitev. Sodobna in avtonomna oblika hedonizma se kaže kot sanjarjenje, užitek pri hrepenenju pa je enak tistemu ob dejanski potešitvi, za nakup in zaužitje izdelka je namreč vedno značilno razočaranje (Campbell 2001, 301—302).

¹³ Pod okriljem ideologije izbire potekajo tudi virtualna srečevanja med posamezniki, ki potekajo na spletnih klepetalnicah. Eva Illouz (2010) pravi, da v zvezi s tem govorimo o tehnologiji, ki je na najbolj skrajni način radikalizirala pojem jaza kot »izbirajočega« ter idejo romantične ljubezni kot posledico najboljše izbire. Na tak način je virtualno srečanje organizirano znotraj tržnih struktur. Spletna romanca pa je v časih, ko nihče od nas ni avtentičen (in zato kupuje in se uči tehnik kako takšen postati, več o tem v nadaljevanju diplomskega dela), pravzaprav kraj, kjer se telo izniči in zato omogoči našemu »pravemu, avtentičnemu jazu« da stopi na plano (Illouz 2010, 94).

Skupaj z izbirami se namreč vzporedno pojavljajo mehanizmi¹⁴, s katerimi se posamezniki želijo razbremeniti izbire ter (pripisane) odgovornosti in strahu pred obžalovanjem, ki ju izbira potencialno prinaša. Ideja izbire je ideološko okolje današnje družbe, ki je družba trošenja dobrin in posameznikov. Vse, kar je povezano z odločitvijo, da posameznik ne bo izbiral, je namreč takoj prevedeno v produkcijska razmerja s tem, ko mora posameznik plačati, da ne bo izbiral. Ideologija izbire je svoje predpostavke sprejela iz teorije racionalne izbire, zdi se, kot da je izbiro radikalno tiranizirala. Kot nam je znano, obstoji množstvo teoretskih in z vsakim dnem tudi vedno več dejanskih življenjskih zgodb ljudi, ki nam kažejo, da ljudje ne razmislijo vedno o povečanju svojih koristi in zmanjševanju svojih stroškov, preden se odločijo.

Psihoanaliza je pokazala, da: »se posamezniki pogosto vedejo na načine, ki ne makismirajo užitka in ne minimizirajo bolečine, ter da v delovanju zoper svojo lastno dobro včasih celo najdejo čuden užitek. Tudi kadar mislijo, da razpolagajo z informacijami, potrebnimi za najboljšo izbiro, ki je na voljo, bodo na njihovo odločitev močno vplivali zunanji dejavniki, denimo drugi ljudje, ali notranji dejavniki, denimo njihova nezavedna hotenja in želje« (Salecl 2012, 12).

Histerija današnjega časa je povezana s spremenjeno vlogo raznoterih znanosti, ta pa je povezana s pojavljanjem odgovorov brez vprašanja. »To razsežnost odgovorov brez vprašanja lahko ponazorimo s tremi parcialnimi potezami sodobnih družb: vlogo ekspertov v vsakdanjem življenju, mikroelektronskimi gadgeti in reklamami« (Žižek 1987, 138). Paradoksalnost kulta avtentičnosti iz katerega se je rodila industrija priročnikov¹⁵, je v tem, da nas uči *kako* početi vse tisto, kar je *a priori* spontano in izvira iz »pravega Jaza«. A bolj kot dejstvo, da nam gora priročnikov področje ukvarjanja z našo intimo prikazuje kot

¹⁴ Ti mehanizmi so horoskopi, priročniki za uspešno in srečno življenje, priročniki za samopomoč, coaching (Salecl 2012). Eden teh mehanizmov je tudi na Zahodu vse bolj priljubljena tantra, kar za Žižka (2012) sploh ni presenetljivo, saj naj bi tantra ponujala ultimativno duhovno logiko poznega kapitalizma, ki združuje duhovnost in ugodja zemeljskega življenja: transcendenco in božanskost neobrzanega nakupovanja. Tantra namreč propagira kršitev vseh pravil in tabujev in nikakršno odlašanje užitka, nasprotno, takojšnja zadovoljitev je pot k razsvetljenju. Blaženi postanemo, če nemudoma zadovoljujemo telesne potrebe (seks, sla), ne pa če jih zanikamo. Tantra poudarja, da se je človek kot božanski že rodil, in da torej ne potrebuje discipline ali napa, da bi božanskost šele dosegel. Žižek poudarja tudi, kako je tantra prevzela kibernetični diskurz: telefonske žice so *nadis* virtualnega telesa, računalniški terminali so *čakre*, ki so vozli energije, neskončen tok informacij pa predstavlja tok *prajna*, na ta način dobimo »kiber organizem, ki združuje neuničljivost kiber prostora s kar najbolj tuzemskim čutnim ugodjem sebstva« (Žižek 2012, 24—25).

¹⁵ Omenimo absolutno najbolj plodnega pisatelja znotraj žanra priročnikov za samopomoč in duhovno literaturo (ki sicer spada pod new age duhovnost), to je Deepaka Chopro, ameriški zdravnik indijskega rodu, ki je od leta 1987 do leta 2012 izdal 62 knjig, z zelo zgovornimi naslovi: Nepogojeno življenje: obvladovanje sil, ki oblikujejo osebno realnost, Popolno zdravje: celovit vodnik uma/telesa, Magični začetki, zakleta življenja: holistični vodnik za nosečnost, Popolna teža (Črnič 2012, 49—50).

področje, ki ga je moč celo upravljati s povsem znanstvenimi tehnikami, je še bolj pomembna druga razsežnost tega početja: ustvarjanje potreb in vzbujanje občutka praznine in nezadovoljstva z našim vsakdanjim življenjem, našim spolnim življenjem in našim pristopom do soljudi, vzporedno s tem pa nas hromi občutek nemoči, da bi si sami lahko pomagali. Gre torej za to, da je osnovni hermenevitični ustroj teh priročnikov to, da nam ponudijo rešitev za nekaj, česar sami ne občutimo kot problem, iz tega sledi, da je za nas nujno, da ta problem najprej ustvarimo, da nam ga priročniki nato lahko pomagajo rešiti. Reklame potemtakem služijo kreiranju prostorov za vzbujanje (tudi lažnih) potreb, gadgeti pa so kot organi brez funkcije (računalnik je za naš vsakdan »rešitev brez problema«), ob katerih čutimo etično potrebo, da z njimi nekaj počnemo, predstavljajo polje izmišljanja nešteto stvari (npr. igric) zato, da smo notranje pomirjeni, da smo z njimi nekaj počeli, da smo jih uporabili (Žižek 1987, 138—139).

V današnjem času je na vse oblike pomoči, ki nam jih ponuja kapitalizem v obliki new – age verovanj in priročnikov, v skladu s katerimi na svoje življenje gledamo kot na korporacijo, potrebno gledati kritično. Za oblikami pozitivnega mišljenja se skriva prekrivanje potrebe po ponovnem premisleku o naravi družbenih neenakosti in po iskanju alternativ za načine življenja, ki jih je iznašel kapitalizem (Salecl 2012, 30), še več namesto izgubljene začetne kritičnosti in subverzivnosti, ki smo ju lahko našli pri novodobniški duhovnosti, je danes ta zgolj v funkciji legitimiziranja obstoječega kapitalističnega sistema. Sodobnima kultu zdravja in kultu mladosti namreč ustrezajo različne novodobniške prakse, novodobniške tehnike pa se nasploh uporabljajo za boljše funkcioniranje v trenutnem sistemu (Črnič 2012, 53—54).

Verjetje posameznikov v to, da so sami gospodarji svoje usode, je dediščina ideje da »družba ne obstaja«, zaradi katere je družbena kritika nadomeščena s samokritiko. Junak našega časa, patološki narcis se na take vrste kritiko odzove tako, da troši, v končnem primeru, sebe. Pri odločanju in kasnejši izbiri veliko vlogo igra veliki Drugi¹⁶, ki nas definira. V sklopu diplomskega dela bomo posebno pozornost namenili obravnavi svobodnega trga kot velikega Drugega, ob tem se bomo zanašali na Lacanovo tezo, da veliki Drugi sploh ne obstaja in da navkljub temu deluje kakor, da bi obstajal: verjetje ljudi (kot je bilo ugotovljeno tudi na primeru ideologije) je ključno za njegov obstoj in za postavljanje življenjskih okvirov posameznikom.

¹⁶ Termin veliki Drugi razumemo kot skupno ime za jezik, institucije, kulturo, torej za vse, kar tvori družbeni prostor v katerem živimo (Salecl 2012, 52).

4 Et tu, Brute?

4.1 Narcis

»Ko vprašala je vidca, če sinu
dolgo življenje lahko napove in častitljivo starost,
ta je preroško dejal: 'Če ne bo spoznaval le sebe'«

(Ovidij 2013, 219).

Preden poskušamo orisati klinično sliko patološkega narcisa in podrobneje preučiti vzroke njegove (a)političnosti, pogledjmo mit o Narcisu, ki je navdahnil Freuda, da je narcizem predstavil psihoanalizi.

Prva (celotna) različica mita o Narcisu je bila delo Ovidija, ki se je rodil triinštirideset let pred našim štetjem, umrl pa je v šestnajstem letu našega štetja¹⁷. Narcis se je rodil v Tespiju, očetu Kéfisu (rečnemu bogu) in nimfi Liriopê, zrastle pa je v mladeniča, ki je bil tako lep, da ga je lastna lepota zaslepila in ga napolnila z napuhom. Zavračal je mladeniče in dekleta vse dokler ni v nimfi Eho uzrl podobe svojega dvojnika v vodnem odsevu. Eho, ki je lahko le ponavljala besede drugih je izgubila svoje telo in se v Narcisa zaljubila, a jo je ta zavrnil. Vsi tisti, ki so se v Narcisa zaljubili, on pa jih zavrnil, so od boginje Nemezis zahtevali naj se tudi Narcis nekoč zaljubi in naj tudi njegova ljubezen ostane neuslišana. Naposled se je Nemezisina kazen uresničila: Narcis se je med lovom sklonil nad izvir, ker se je želel osvežiti, a zajela ga je čisto drugačna žeja (Kristeva 2001, 106; Ovidij 2013, 224): »Ravno gasil si je žejo, ko že ga drugače zažeja, ravno med pitjem očaran uzre prelestno podobo, vzljubi v utvari kot pravo telo le odsev breztelesen; sam nad seboj obstrmi« (Ovidij 2013, 225). Narcis od ljubezni doživlja vrtoglavico, a objekt njegove ljubezni je zgolj privid.

Dva tisočletja po tem Ovidijevem zgražanju in navdušenju nad dvojno naravo prevare, gre pri mitu o Narcisu še vedno za dvoje; najprej se povečuje nekaj, kar ni objekt, kar je zgolj posledica neke optične prevare, nato pa se kaže še moč podobe (Kristeva 2001, 106). Ovidij zapiše: »Kar si želiš, ne obstaja; kar ljubiš, z odmikom razbliniš! To, v kar zreš, je zrcalni

¹⁷ Ovidij je mit o Narcisu zapisal v tretje poglavje Metamorfoz, ki jih je začel pisati leta 2, dokončane pa so bile leta 8, svoje zgodbe o Narcisu so se na različne načine lotevali še Conon, Filostrate in Pausanias (Kristeva 2001, 105).

odsev, zgolj senca podobe: nima sploh lastnega jedra; prihaja s teboj in ostaja, s tabo odšla bo – a le, če ti sam bi zmožel oditi« (Ovidij 2013, 227).

Mit se nadaljuje z erotičnim prizorom med Narcisom in njegovo podobo v vodnem odsevu. Ta spolni odnos je poln dotikov, ki so nemogoči in poljubov, ki vedno zgrešijo usta. Med ljubimcema je namreč voda, ki pa jima predstavlja zgolj neznatno oviro¹⁸. Julia Kristeva v *Psihoanalitskih spisih* (2001) naslednje dejanje mita poimenuje trenutek sprevidenja, Narcis skozi frustracije pride do spoznanja, da je dejansko v svetu znakov, napor prepoznavanja pa ga v resnici pripelje do samospoznanja: »Ti si le jaz sam! Razumem, zapeljala me je lastna podoba« (Ovidij v Kristeva 2001, 106—107). Vrh Ovidijeva zgodba doseže, ko Narcis joče, saj takrat njegove solze razburkajo vodno gladino in on sam se zave, ne le da je ljubljena podoba zgolj njegov odsev, ampak tudi, da lahko ta tako ljubljena podoba, izgine. Če je že poprej dojel, da se z njo ne bo mogel ljubiti, zdaj spozna še, da je tudi gledati ne bo mogel¹⁹. V tem obupu Narcis nesrečno umre ob svoji podobi.

Objekt služi temu, da daje tesnobi seksualen naboj, česar Narcis ne more doseči, zato postane zaprt v povsem drugi razsežnosti: tesnoba se ni spojila z objektom, zato se je vrnila k Narcisu. Le-ta je potem, ko je spoznal, da je drugi v izviru on sam, skonstruiral psihični prostor in postal subjekt – subjekt odseva/misli in subjekt smrti, brez objektne ali seksualne razsežnosti, ne ljubi ne mladeničev, ne deklet, ne žensk, ne moških. Narcis ljubi tako, da se ljubi, saj pravi: »kar si želim že imam: siromak sem postal od obilja. O, da bi se lahko od svojega telesa ločil« (Ovidij 2013, 231). Je torej aktiven in pasiven, je subjekt in je objekt, ki ni dejansko oropan objekta, saj slednji postane njegov psihični prostor. A Narcis se tega ne zave, od tod njegov tragični konec. Ko bi se bil Narcis tega zavedal, bi po mnenju Kristeve namreč postal »intelektualec, ustvarjalec spekulativne fikcije, pisatelj, psiholog, psihoanalitik« (Kristeva 2001, 120).

Ovidij doda, da je Narcis v Hadu še naprej gledal v svojo podobo v podzemeljskih vodah. Ko so kasneje pripravljali grmado, so opazili, da je telo izginilo, nadomestil ga je cvet narcise (Kristeva 2001, 107).

¹⁸ »Vmes je le malo vode, zdi se, zdaj, zdaj bova skupaj, neznatna je vmes ovira« (Ovidij v Kristeva 2001, 106).

¹⁹ »Naj si pojim vsaj s pogledom strast zaslepljeno, če pravi dotiki mi niso dani« (Ovidij 2013, 231).

4.2 Patološki narcis

Patološki narcis ni osebnostni lik, ki bi se rodil v postmoderni družbi (kar smo želeli pokazati tudi z zgoraj zapisanim tisočletja starim mitom), je le v današnjem času dominantna forma subjektivnosti, prepoznavna forma subjekta, imperativ identitete, ki je usklajen z zgodovinskimi, kulturnimi in ekonomskimi zakonitostmi trenutnega družbenega reda²⁰.

Psihoanaliza nam nudi križno branje vezi med družino, avtoriteto, ekonomijo in antropologijo v zahodnih družbah. Geneza subjekta skozi takšno branje se v zadnjih dveh stoletjih kaže v treh prelomih (Žižek v Šterk 2007), ki jih Žižek poimenuje »tri etape v razvoju libidinalnega ustroja subjekta v meščanski družbi²¹« (Žižek 1985, 120).

Prvi tip subjekta je vase usmerjen (*self-directed*) predstavnik protestantske etike in liberalnega kapitalizma. Takšen tip subjekta prevladuje do 19. in začetna desetletja 20. stoletja, njegovi temeljni imperativi pa sta: individualna odgovornost in individualna iniciativa: »Pomagaj si sam in Bog ti bo pomagal!²²«, pri čemer ga vodi glas vesti, ki je ponotranjeni očetovski Ideal jaza (Šterk 2007, 133; Žižek 1985, 120). »Tu imamo seveda opraviti z ideologijo, ki ustreza liberalnemu kapitalizmu, družbi 'boja vseh proti vsem': družbo vodi 'nevidna roka trga', vsak naj sledi svojim interesom in na ta način bo največ prispeval k dobrobiti celotne družbe« (Žižek 1985, 120).

Sčasoma se je, vzporedno z razvojem birokratsko – korporativnega kapitalizma, začela izgubljati zgoraj omenjena individualna avtonomija subjekta, prevladujoča drža je tako postala heteronomna, za protestantsko etiko značilen ne-konformizem pa je zamenjala usmerjenost k priznanju s strani socialne skupine, ki ji je posameznik pripadal (Žižek 1985,

²⁰ Šterkova poseben pomen k nastanku podobe patološkega narcisa pripisuje vzponu industrializacije v Evropi in triumfu meščanstva v 19. stoletju, ki sta vodila v pojavnost romantičnih predstav, v nove načine hedonizma, v zmago čutenja nad razumom (Šterk 2007, 132).

²¹ Renata Salecl (2011) pojav nove individualnosti duhovito prikaže tudi z analizo spremembe imen parfumov znane znamke Calvin Klein, ki je pred leti prozivala parfume pod imeni kot so Eternity, Escape in Obsession, oglasi za te parfume so upoštevali spolno razliko, uporaba dišave pa naj bi višala stopnjo privlačnosti. Sledila so devetdeseta leta 20. stoletja (poststrukturalizem), ki so pomenila spremembe v pogledu na spolno razliko, ki naj bi postala družbeno konstruirana in performativno uprizarjana. Moda je tem pogledom sledila tako, da je začela poudarjati biseksualnost; parfum poimenujejo One, namenjen pa je obema spoloma, v oglasu nastopajo mladi androgini posamezniki, ta trend korporacija Calvin Klein pripelje do vrhunca, ko izda parfum Be, s sloganom: »To be. Not to be. Just be.« Vidimo torej, kako sodobni parfumski trendi sledijo identitetni politiki. Subjekt se danes nima več zgolj za odjemalca normativnih idealov, ki mu jih ponuja družba, ampak verjame v nenehno spreminjanje svoje identitete, kot zadnji primer parfuma avtorica predstavi parfum Contradiction: »She is always and never the same«, podoben slogan opazimo tudi v parfumu Huga Bossa: »Don't imitate. Innovate.« (Salecl 2011, 5—7).

²² Posameznik je odgovoren zase, kasneje še pred Bogom, sledenje množici ni dovoljeno, pomembnejše od uspeha in zadovoljstva v očeh drugih je naše lastno zadovoljstvo. Na tem mestu lahko opazimo temeljno potezo protestantske etike: razliko med legalnostjo in moralnostjo (Žižek 1985, 120).

120). Od tod Šterkova (2007) drugo etapo v razvoju subjekta poimenuje kot v druge usmerjen tip posameznika (*other-directed*), takšen subjekt se je pojavil »z vznikom permisivnosti v socializaciji delovnih ljudi v zgodnjih štiridesetih letih« (Lasch v Šterk 2007, 133). Ideal-Jaza v tej etapi radikalno spremeni vsebino, se povnanji, sestavljajo ga pričakovanja vrstniške skupine, okolja, poleg tega vir moralnega zadovoljstva ni več notranje zadovoljstvo zaradi zvestobe samemu sebi, ampak občutek, da smo si za prioriteto izbrali lojalnost do skupine. V svojem Idealu-Jaza posameznik nase gleda z očmi vrstniške skupine: »Gleda se takšen, kakršen bi moral biti, da bi bil vreden te ljubezni. V konfliktu med posameznikom in institucijo se mora posameznik podrediti, odpovedati se svoji nični samostojnosti in najti mesto v družbenem organizmu, ki mu pripada in ki daje pojem njegovemu življenju – največja vrednota postane občutek pripadnosti« (Žižek 1985, 120).

Če bi za zgoraj opisani prvo in drugo etapo razvoja subjekta lahko rekli, da jima je skupna podlaga neka simbolna identifikacija, ponotranjeni Ideal-Jaza, pa tretja etapa (patološki narcisizem), ki se ji bomo posvetili v nadaljevanju, take podlage nima več.

Oblika Ideala-Jaza je nadomeščena z narcisističnim »velikim Jazom«, od tu naprej »nimamo več opraviti z individuum, ki mora integrirati zahteve okolja, strukturirane v simbolni instanci Ideala-Jaza, marveč z »Narcisom«, ki »igre ne jemlje resno«, ki so mu zahteve okolja zgolj zunanja »pravila igre« - tako imenovani družbeni pritisk se pri njem uveljavi na povsem drug način, ne v obliki Ideala-Jaza, marveč v obliki »analnega«, »sado-mazohističnega« nadjaza« (Žižek 1985, 121).

Zamenjava tega velikega Jaza, opisanega zgoraj je vpeljana skozi socializacijsko maksimo, ki postavlja otroka v središče družinskega življenja in vrednot in mu obenem ustvarja občutke izjemnosti, vsemogočnosti in večvrednosti, nad katerimi leži imperativ uspeha. »Preoblikovanje mita o uspehu, tj. pojmovanja uspeha in lastnosti, ki naj bi vodile do uspeha, je dolgotrajen proces, ki ni posledica posamičnih zgodovinskih dogodkov, temveč splošnejših sprememb v strukturi družbe: pomikanja poudarka s kapitalistične proizvodnje k potrošnji, razvoja velikih organizacij in birokracij ter vse nevarnejših okoliščin družbenega življenja, ki že skoraj spominjajo na vojne razmere« (Lasch 2012, 86).

Uspeh je namreč postal cilj sam po sebi, zmaga nad tekmeci pa edino, kar lahko da posamezniku občutek samospoštovanja. Takšnemu razmišljanju smo priča tudi v vsebini najnovejših priročnikov, ki svetujejo o uspehu, saj le – ti odkrito »sprejemajo potrebo po izkoriščanju in ustrahovanju drugih, so popolnoma brezbrizni do vsebine uspeha in neprikrito

vztrajajo pri tem, da zunanji videz – »podobe uspeha« - šteje več kot resnično delo, oziroma da tisto, kar nam pripisujejo, šteje več od tistega, kar smo zares dosegli« (Lasch 2012, 81). Če je stara buržoazija za svoj vzpon potrebovala posameznika, ki ga krasijo disciplina, vztrajnost in zaupanje vase, pa danes sodobna potrošniška družba²³ (ki jo lahko označimo za družbeno – politični kontekst tretje etape razvoja subjekta) potrebuje posameznika²⁴, ki je zlomljen, ki svojega življenja ne more voditi brez pomoči terapevtov in institucij sodobne družbe (Lasch v Salecl 1991, 113). Takega posameznika se je torej dotaknila sprememba mišljenja o kultu uspeha, ki se je dogodila konec 19. stoletja. Takrat je v knjigah, ki so svetovale kako uspeti začel prevladovati etos komercialne in lastne hvale, osebni magnetizem in lastnosti človekovega vplivanja na druge, pa so postajale najpomembnejši ključ do uspeha (Lasch 2012, 80).

Pomembno mesto v tretji etapi razvoja subjekta pa ima tudi vloga matere²⁵, saj se je dejanska vloga matere zaradi konteksta ženske emancipacije in nasploh vse večje vključenosti žensk v javno in produkcijsko sfero, spremenila kljub temu, da so ji različne kulturne podobe še vedno sugerirale nujnost materinstva²⁶ kot statusa, ki je pomenil šele osnovo za resnično realiziranje ženske. Imaginarno poslanstvo matere je ob tem ostalo enako, sfera čustvovanja pa je postala bolj disperzna (Šterk 2007, 134).

4.3 Otrok, mati, oče in kapitalizem

Christopher Lasch (2012) povezuje posebne psihološke vzorce, ki veljajo za patološki narcisizem (podrobneje se jih bomo lotili v nadaljevanju diplomskega dela) s spremembo načina produkcije, ki je posledično vplivala na spremembo družinskega življenja. Vznik industrijskega načina proizvodnje je namreč prisilil očeta, da je le-ta zapustil svojo družino s čemer se je zmanjšala tudi njegova vloga v zavestnem življenju njegovih otrok²⁷. Starša si

²³ Šterkova (2007) za tretjo etapo imenuje obrat od protestantske k narcistični etiki, za to je značilen preobrat od produkcije k potrošnji: »namreč, nesposobnost tolerirati frustracijo in hipno popuščanje lastnim impulzom je logika, na kateri gradi potrošnja« (Šterk 2007, 137).

²⁴ »Kot je pokazal Lasch je ravno narcisizem najboljši način obvladovanja napetosti in tesnobe sodobnega življenja« (Lasch v Salecl 1991, 114).

²⁵ »Težko je pretiravati z uničujočimi učinki, ki jih ima mati, ko si v kulturni ikonografiji materinstva ob odsotnem očetu bolešno prizadeva ne frustrirati utelešenje svojega bistva, podaljška svoje podobe, njegovega veličanstva – otroka« (Freud v Šterk 2007, 135).

²⁶ Trdimo lahko, da je del te novo nastale socializacijske maksime, ki smo jo že omenjali tudi izum materinstva, o katerem govori Giddens (2000), le-ta namreč ustvari takšne okoliščine, na podlagi katerih je »danes v očeh tako deklice kot dečka mati bolj vsemogočna pa tudi bolj seljubeča kot v prejšnjih generacijah« (Giddens 2000, 131).

²⁷ Lasch nadaljuje, da je tak oče v zadregi (saj ne razume otrokovih potreb), ki je tako velika, da je nezmožen dati svojim otrokom občutek varnosti (Lasch 2012, 207).

vseskozi želita iz družine ustvariti varno zavetje pred zunanjimi pritiski, a to počneta s pomočjo aparatov družbenega nadzora: sociologija dela, strategije kadrovskega upravljanja, otroška psihologija idr (Lasch 2012, 207). Tudi Paul Verhaeghe (2002) se sprašuje *Kam so vsi očetje šli?* Že dvajseto stoletje je, skoraj neopazno, vlogo očeta korenito spremenilo: patriarh z monoklom, ki si je avtoriteto pridobil na podlagi lastnih odlik, je bil gospodar vsaj v lastni hiši, če ne širše. V šestdesetih (s pojavom permisivnega sistema, ki je zamenjal avtoritarne) postane vsaka avtoriteta sumljiva: »Marx in Freud sta veljala za intelektualna očeta izpodbijanja avtoritete očetov, izvor frustracij in nevrotičnosti za ene, izvor izkoriščanja in zlorabe za druge. V izobraževanje je vstopila svoboda in upor avtoriteti je postal nuja. K temu je pripomoglo tudi feministično gibanje in začele so se družbene spremembe, ki so nevede pometle s svojimi lastnimi temelji« (Verhaeghe 2002, 82—83).

Na začetku diplomskega dela smo želeli prikazati ideološko okolje²⁸ v katerem danes biva(mo) patološki narcisi. Poskusimo sedaj stopiti v njegov dom, in spoznati njegove starše. Zaradi odsotnosti očeta (ki je, kot smo zapisali zgoraj, posledica sprememb v družbeni produkciji) si mati, na katero je samodejno padla vloga vzgajanja otrok, prizadeva postati idealna starševska figura. Do otrok se vede z dušečo skrbnostjo, saj ji v resnici primanjkuje spontanosti čustev, katerih se v številnih priročnikih o vzgoji in pod težo pritiska o idealni materi ni moč priučiti. »V abstraktnem prepričanju, da si njen otrok v vsem zasluži najboljšo, s pretirano vnemo in natančnostjo organizira sleherno podrobnost njegovega življenja, to pa

²⁸ Tu moramo zgolj na kratko predstaviti Žižkovo (1987) misel, ki bi jo gotovo veljalo dodatno raziskati, gre za to kako lahko na podlagi analize patološkega narcisa (ki jo bomo prikazali v nadaljevanju), opredelimo libidinalni ustroj, ki je značilen prav za oblikovanje ter reprodukcijo slovenske nacionalne identitete. Žižek vpelje lik slovenske matere kot obliko simbolnega Zakona in ne kot nadjzovski lik, saj slovenska mati subjekt notranje zadolži, pri čemer je posebno materinska točka tega, da ta mandat nalaga mazohistično žrtvovanje (socialni uspeh v tujem svetu je dojet kot izdaja domačije, nasprotno pa je uresničitev fantazmatskih želja slovenske matere, ko se subjekt sredi tujega sveta zave vrednosti domačije in se vrne k svojim koreninam), temeljni dolg subjekta je dolg trpeči materi. Klasična situacija v kateri je oče predstavnik simbolnega in mati kaznovalnega nadjaza, je torej tu obrnjena na glavo (Žižek 1985, 157). Arhetipsko podobo slovenske matere lahko poiščemo v literaturi, najhitreje jo bomo našli v delih Ivana Cankarja, ki je ljubezen do matere postavljaj ob bok ljubezni do Boga in do domovine. V črtici *Tuja učenost* (1977) vidimo Žižkove ideje o slovenski materi, ki Cankarju očita da je zaradi tuje učenosti pozabil na Boga, da je postal len in mlačen. Cankarju se ob tem porodi misel: »O mati! Tvoja duša je brez madeža, kakor sonce na poletnem polju! O mati, otrok svojih otrok, da bi nikoli ne spoznala te sovražne tuje učenosti! O mati, v učenosti ni ljubezni – ti pa si ljubezen sama, že tvoj smehljaj je paradiz, vesel in sončen, brez črnega spoznanja. V toplem domačem hramu si ostala, mi pa smo prezgodaj odpahnili duri v tujino in mraz!« (Cankar 1977, 24). Mladen Dolar (2012) Žižkovo pisanje o slovenski nacionalni identiteti označi za najboljši tekst, ki ga imamo na voljo, kljub njegovemu že davnemu letu izdaje, svoje razmišljanje pa nadaljuje na področju združitve slovenske nacionalne identitete in kulture, kjer sklene, da so čisto vse bistvene točke, na katere se je opirala nacionalna identiteta tudi točke prekinitve z avtohtonostjo in nacionalno identiteto. Na podlagi analize del Trubarja, Linhartarja, Prešerna, Cankarja in Kosovela namreč pokaže, da kultura nikoli ni bila le branik slovenske nacionalne identitete. Še več bila je njen sprevačevalc, saj jo je branila in ohranjala le tako, da jo je vseskozi postavljala pod vprašaj. Iz tega sledi bistven sklep: »Nacionalna identiteta lahko dobi svoj smisel le, kolikor ne deluje kot fiksno merilo za odmerjanje domačega in tujega, našega in ogrožajočega, temveč šele z dejanji, ki subvertirajo samo dotlej veljavno merilo, ga premostijo in zakoličijo na novo (Dolar 2012, 320—321).

spodkopava njegovo lastno pobudo in obenem omaja njegovo sposobnost, da si pomaga sam« (Lasch 2012, 204). Pri tem se za hip ustavimo pri primeru narcisističnih žensk – hčera narcisističnih mater, ki želijo nezavedno slednjim ugajati tako, da nadomestijo odsotnega očeta, Lasch (2012) meni, da to storijo na dva načina: ali se vežejo z uspešnimi moškimi, ali pa razvijejo grandiozne fantazije o uspehu: »narcisistične ženske skušajo torej nadomestiti odsotnega očeta, ki ga je mati kastrirala, ter se tako ponovno združiti z materjo iz najzgodnejšega otroštva« (Lasch 2012, 206). Zaradi odsotnega očeta (ki pomeni za posameznika tudi nezmožnost naslonitve na avtoriteto in neenotno samopodobo), posamezniku umanjajo temeljni stebri njegove identitete. Iz tega lahko izpeljemo glavno značilnost patološkega narcisa, to je šibki Jaz, ki ga kompenzira s patološkim, grandioznim Jazom: »realnost in avtoriteta ostaneta personificirani v Drugem, v vsemogočni materi, ki pod pritiskom ideala popolne matere pozabi otroku posredovati čustva in se odziva kot, da bi sledila napotkom iz priročnikov« (Lasch v Šterk 2007, 135).

Zdi se, da je odvisnost²⁹, ki jo mati zaradi narave svojega vedenja vzbudi pri otroku, postala sredstvo modernih družb za vzdrževanje *statusa quo*, saj s tem, ko podaljšuje ta občutek vse do odrasle dobe, pri ljudeh vzbuja omejitve, ki so notranje samemu človekovemu položaju. Družba poleg tega čedalje bolj otežuje posameznikove zadovoljitve v ljubezni ali delu, namesto tega ga obkroža s konstruiranimi fantazmami, ki jih proizvajajo (te je moč kupiti), in ki naj bi mu naposled prinesle totalno zadovoljstvo (Lasch v Žižek 1985, 121).

Očetova odsotnost ima, kot vidimo, poleg vpliva na sam psihološki ustroj posameznika tudi pomembne posledice za odnose med materjo in otrokom. Priljubljena, a kot poudarja Lasch tudi zmotna teorija, pravi, da naj bi na mesto očeta stopila kar mati sama, prevzela naj bi očetovo vlogo (mamizem), kar naj bi zmedlo otroka. Na to »prazno« mesto se želi v resnici namreč povzpeti patološki narcis. Mati s površinskimi izbruhi ljubezni in dokazovanjem njegove izjemnosti in vsesplošne posebnosti otroka duši in obremenjuje. V resnici si otrok predstavlja, da je oče odsoten, ker ga je kastrirala mati (Lasch 2012, 206). Žižek meni, da je temeljna poteza te etape torej ta, da »socialni 'veliki Drugi', mreža sociosimbolnih razmerij, s katero je soočen in v katero je vpet subjekt, v subjektivni ekonomiji le-tega vse bolj deluje kot »Mati od katere je odvisna zadovoljitev naših potreb³⁰«. Zahteva drugega privzame obliko

²⁹ Ker narcisistična mati do potankosti ureja življenje svojih otrok, jih oropa za njihovo samoiniciativnost in uniči sposobnost za potencialno samopomoč, Žižek pravi, da je narcizem psihološki izraz ravno te odvisnosti, v patologiji pa se kaže kot obramba pred občutki nemočne odvisnosti, ki jih poznamo iz zgodnjega otroštva, danes pa se proti njim borimo s slepim optimizmom in osebno avtarkijo (Žižek v Šterk 2007, 136).

³⁰ Za Mati vemo, da je prvi objekt Velikega Drugega, ki ga spozna subjekt (Lacan v Žižek 1985, 121).

nadjazovskega ukaza uživanja (v obliki socialnega uspeha, ipd.) pod zaščitniško skrbjo materinskega »velikega Drugega«, podaljška narcisističnega »velikega Jaza« (Žižek 1985, 121).

Ugotovili smo že, da je narcisizem psihološki izraz odvisnosti, le-ta je značilna za predojdipsko konstelacijo, v kateri je zadovoljitev potreb odvisna od »kaprice Drugega«, reproducira pa se skozi razmerja subjekta do sociosimbolnega drugega, ki se čedalje bolj kaže kot »Drugi zunaj zakona, Drugi 'dobrohotnega despotizma' « (ibid.).

Žižka in Lascha je torej nujno brati vzporedno³¹, saj je Lascheva glavna teza podobna na začetku poglavja opisani Žižkovi (Ideal-Jaza nadomešča narcistični Veliki-Jaz), da je pri patološkem narcisu Ideal-Jaza³² zamenjan z samouničevalnim in agresivnim nadjazom. Zlom avtoritete (ki je prikazan zgoraj) je tako uspel proizvesti takega posameznika, ki ne ponotranja zakona niti se ne zavezuje nikakršnim zunanje zahtevanim normam (idealju jaza), temveč ga obvladuje sadistični nadjaz, ki izhaja iz predojdipskih otroških fantazem. Tak subjekt, ki ni zavezan simbolni avtoriteti nadjaza, bi naj lahko doživljal svoboden razvoj lastnih potencialov, saj ga nič ne omejuje. A za nas je najpomembnejša Lascheva ugotovitev, da je »ta na videz svobodni in neomejeni nadjaz veliko bolj agresiven, kaznujoč; oblikuje posameznika, usmerjenega v nenehno potrjevanje lastne pomembnosti, ki se venomer primerja z drugimi, ne zaupa vase in išče pomoč v terapiji« (Lasch v Salecl 1991, 111—112).

Žižek in Lasch pa se v svojem razmišljanju srečata še na eni pomembni točki³³, to je v obravnavi znamenj preobrazbe ideala-Jaza v sodobnih družbah. Najbolj opazno znamenje tega je nadomestitev kaznovalnega prava, celo celotnega sodnega sistema s terapevtskim pravom, posameznik ni več kriv, saj nima več odgovornosti – njegova dejanja so le produkt psihičnih in družbenih okoliščin, pri čemer na mesto sodnika sede socialno skrbstvo z maksimo »prestopnika je treba ozdraviti, ne pa kaznovati, ustvariti je treba takšne družbene in psihične pogoje, ki ga ne bodo več pognali v zločin« (Žižek 1985, 122). Z oblikovanjem teh novih terapevtskih institucij za odklonsko mladino, moramo opozoriti na razširjanje državne

³¹ Žižek sicer v članku »Patološki narcis kot družbeno-nujna forma subjektivnosti« (1985) pod vprašaj postavi doprinos Lascha k teoriji patološkega narcisizma in poudari njegovo odličnost, kot tudi njegovo slabost, ki »bi bila (poleg imanentne nezadostnosti njegovega analitičnega konceptualnega aparata) v tem, da ne opredeli na teoretsko zadovoljiv način prehoda od človeka organizacije v patološkega narcisa« (Žižek 1985, 122).

³² Ideal jaza predstavljajo ponotranjena pričakovanja drugih (Salecl 1991, 111).

³³ To skupno točko bi lahko poimenovali tudi kult avtentičnosti, ki smo mu (v permisivni družbi) priča na vseh življenjskih področjih, kjer »moramo zavreči maske, odtujene družbene vloge, represivna pravila in pustiti prosto pot svojemu »pravemu jazu« (Žižek 1985, 122), a kot pokaže Lasch gre pri tem ravno za nasprotje od osvoboditve, gre za odvisnost, ki smo jo že opisali (Lasch v Žižek 1985, 122).

kontrole in moči v družbi³⁴: »Zunanja permisivnost prikriva strogi sistem nadzora tembolj učinkovito s tem, da se skuša izogniti neposrednemu spopadu avtoritete in ljudi, ki jih želi pokoriti« (Lasch v Salecl 1991, 113).

4.4 Borderline subjekt

Če želimo resnično spoznati naravo duševnosti patološkega narcisa, moramo vzporedno z njim obravnavati tudi borderline³⁵ klinične motnje. Borderline je namreč os med preveč prilagojenim histerikom, ki »se preveč identificira z družbenim zakonom in se mu zato potlačena nagonška substanca vrača v obliki simptomov, in ki mu na drugem polu nasproti stoji »neprilagojeni« psihotik, ki se izključi iz (socioekonomske) realnosti – naenkrat imamo pred sabo nemogočo prikazen psihotika (natančneje: subjekta z vrsto psihotičnih simptomov), ki pa je družbeno povsem prilagojen, ki sijajno funkcionira« (Žižek 1985, 107).

Poskus združitve simptomov borderline kliničnih motenj in patološkega narcizma bi torej bil, da je patološki narcis združitev borderline simptomov in patološkega Velikega-Jaza, ki smo ga v diplomskem delu že opisali. Poglejmo ključne simptome bordeline motenj.

Borderline subjekt ima štiri glavne potezne strukture:

1. Različna znamenja šibkosti njegovega Jaza, med njimi še posebej izstopajo:
 - nizek tolerančni prag tesnobe (gre za to, da lahko pri takem subjektu neka manj pomembna težava, kot je na primer družbeni neuspeh ali ponesrečen poizkus pripovedovanja šale, sproži izrazito tesnobo in potencialen padec v depresijo).
 - Pomanjkanje kontrole lastnih vzgibov in nagonov (nezmožnost obvladovanja samega sebe).
 - Zmanjšana sposobnost sublimacije, ki pomeni prevlado primitivnejših in nesublimiranih nagonov (jesti, piti, spolno zadovoljevanje, ki je brez globokih čustev, občutek nadvlade, oblastništva nad ljudmi) nad »višjimi« vzgibi. Slednje sicer ne pomeni, da je subjekt oropan vseh »višjih« vzgibov, pomeni le

³⁴ Poseben poudarek na ustvarjanju za državo in sistem optimalnega posameznika Žižek (1985), Saleclova (1991) in Lasch (2012) namenjajo tudi spremembam v šolskem sistemu. Namen šole je spodbujati posameznikovo samoizpolnjevanje, kar je, zanimivo tudi maksima new-aga (op.a.).

³⁵ Borderline pomeni *mejno črto*, natančneje gre za klasifikacijo med nevrozami in psihozami. V štiridesetih in v petdesetih letih dvajsetega stoletja, so se namreč ameriški psihoanalitiki srečevali z »mejnimi« kliničnimi pojavi, saj posamezniki niso mogli biti preprosto označeni kot psihotiki (še vedno so se namreč udeleževali družbenega življenja, niso trpeli za izgubo realnosti), niti kot nevrotiki: histeriki ali obsesivci, poleg tega je bil pri njih opazen poudarjeni narcisizem (Žižek 1985, 107).

to, da z njimi manipulira, saj jih uporablja za zadovoljitev »nižjih« vzgibov (posameznik se lahko vede, kod da ima nadvse izbran okus in se predstavlja kot velik poznavalec določenega področja, a to počne le za to, da bi dosegel družbeni uspeh in priznanje).

2. Regresija k primarnim oblikam mišljenja³⁶

- Ta regresija se odvija na prikrit način, saj so posamezniki na videz sposobni racionalnega mišljenja, vendar so njihova dejanja v neskladju s tem (posameznik sicer ve, da nekdo ni njegov sovražnik, a na podlagi neke paranoide interpretacije nasmeha ali neke podobnosti te osebe z neko drugo osebo pride do prepričanja, da je ta oseba njegov sovražnik).

3. Regresija k primitivnim obrambnim mehanizmom³⁷

- Kot smo videli, je jaz borderline subjekta šibek, zato je nesposoben opravljati integrativno funkcijo (potlačitev), zaradi česar pridejo na plano drugi obrambni mehanizmi kot so razcep, projekcija, utajitev realnosti (Kernberg v Žižek 1985, 109).

Prišli smo do enega temeljnih vprašanj, na katerega smo želeli z diplomskim delom opozoriti. Na podlagi Žižkovega interpretiranja Kernberga, bomo videli, da je ravno ta manko v razvoju Jaza ključen za razmislek o (a)političnosti patološkega narcisa. Kernberg meni, da se nepatološki Jaz razvije iz nagonkega in primitivnega Onega skozi dva procesa. Prvi proces je **razločitev** (razlikovanje med Jazom in objektivnim svetom, med subjektivno predstavo o *tem* predmetu in med predmetom, ki ustreza tej predstavi), ki predstavlja funkcijo preskusa realnosti na kateri temeljijo naše eksistenčne sodbe³⁸. Naslednji proces razvoja Jaza je **integracija**, pri čemer gre za integracijo potez, ki so bodisi slabe, bodisi dobre v enotno predstavo o nekem predmetu, pri čemer je največji napredek takrat, ko lahko subjekt predstavi isti objekt kot hkrati ugoden in neugoden³⁹. Zaradi integracije smo sposobni predikativnih funkcij⁴⁰ (ibid.).

³⁶ To pomeni, da v načinu razmišljanja prevladujejo asociacije in površinske podobnosti, ne pa racionalno sklepanje (Žižek 1985, 109).

³⁷ Za psihično zrelo osebo je potlačitev glavni obrambni mehanizem, ti posamezniki imajo razviti Jaz, ta pa opravlja funkcijo integracije in poenotenja psihičnega življenja, vso tisto vsebino, ki je nesprejemljiva za v ta okvir, potlačijo oziroma izrinejo iz zavesti (Žižek 1985, 109).

³⁸ Eksistenčne sodbe so sodbe o tem ali zunanji predmet, ki ustreza naši predstavi o njemu, tudi dejansko obstoji (Kernberg v Žižek 1985, 109).

³⁹ Ravno pomanjkanje te sposobnosti je ključna značilnost psihotičnega vedenja, saj psihotik ne more izvršiti nobene od teh operacij, njegov svet je sestavljen iz halucinatornih objektov, ki ne morejo biti »dobri« in »slabi« hkrati (Žižek 1985, 110).

⁴⁰ Predikativne sodbe so sodbe o lastnostih nekega predmeta (Kernberg v Žižek 1985, 110).

Toda borderline subjekt⁴¹ (in tudi patološki narcis) ni sposoben izvesti obeh operacij, ostane nekje na polovici poti saj je prvo operacijo še sposoben izvršiti, »zmožen je preskusa realnosti«, odpove pa pri drugi, t.j. pri njem je objekt (libidinalni objekt, se pravi drugi subjekt) povsem »dober« ali povsem »slab«. Če mu objekt nastopi kot »slab«, potem preprosto utaji, ne upošteva njegovih »dobrih« potez, in nasprotno, če je »dober«, izvrši na njem tako imenovano primitivno idealizacijo⁴² (ibid.).

Hkratno ugodje in neugodje v istem objektu patološki narcis razrešuje tako, da vpelje časovno komponento, v skladu s katero je nekaj časa objekt zanj dober, nekaj časa pa slab. Opazimo torej lahko kako ti regresivni obrambni mehanizmi onemogočijo enotnost Jaza, in ker ta isti Jaz tudi ni dovolj integriran, takšno početje za posameznika niti ni protislovno. Najboljši primer soobstoja teh protislovnih libidinalnih drž, ki se izmenjujejo je odnos patološkega narcisa (borderline subjekta) do politike. »Politika je včasih 'velika stvar', nekaj kar vzbuja patriotični patos ipd., včasih pa 'kurba'⁴³, področje korupcije, intrig« (ibid.).

Preden se podrobneje posvetimo patološkemu narcisu in njegovemu vsakdanu ter preverimo kakšni so vzgibi njegovega delovanja, smo dolžni predstaviti še četrto strukturno značilnost borderline subjekta.

4. Patološko razmerje do objekta

- Iz te značilnosti izvira ena glavnih lastnosti teh subjektov, namreč zaradi nezmožnosti integriranja različnih potez (ki so dobre ali slabe) v neko celostno predstavo o objektu, izvira nesposobnost intersubjektivnega odnosa, kateremu globino daje prav ta protislovnost drugega (ibid.).

Pokazali smo že povezavo⁴⁴ med borderline subjektom in patološkim narcisom. Če strnemo: patološki narcisizem zajema čisto vse borderline simptome, ki smo jih zapisali zgoraj, poleg

⁴¹ Vrhunski literarni primer borderline subjekta je Shakespearov Hamlet, o čemer piše tudi Lacan (1988). V Hamletu najdemo vrsto značilnosti te osebnostne motnje, a tu omenimo le dve: njegova odvisnost od želje Drugega, ki je želja matere (patološko razmerje do objekta) in to, da Hamlet v celotni zgodbi, vse do njenega konca visi na uri nekoga drugega, je v odvisnosti od nje, kar ga dejansko postavlja med nevrotika (ki v svojem objektu zmeraj želi razbrati svojo uro) in psihotika (Lacan 1988, 63).

⁴² Na podoben način subjekt razrešuje tudi nesprijemljive podobe o sebi, teh ne potlači, ampak jih projicira v drugega, ki nato postane njegov sovražnik, vir nevarnosti, nekdo, ki je »slab« (Žižek 1985, 110).

⁴³ V primeru »normalnega« subjekta bi se ena izmed drž potlačila in izrinila iz zavesti (Žižek 1985, 110).

⁴⁴ Razliko med borderline osebnostno motnjo in patološkim narcisom nam Žižek (1987) prikaže s pomočjo primerov iz umetnosti; z likom Ripleya iz serije romanov Patricie Highsmith in s katerimkoli glavnim likom iz filmov Woodyja Allena. Geslo Ripleya je, da ne ubija, razen kadar se temu res ne more izogniti – simbolna prepoved »Ne ubijaj!« je tako postala dejansko pravilo njegove socialne igre, ki se ga ne krši. Zato Ripley, tudi kadar res mori postane iskreno slabe volje in se jezi na okoliščine, ki so ga pripeljale do umora. Lik v filmih Woodyja Allena pa je histeriziran patološki narcis, kar vidimo v njegovih nenehnih samorefleksijah, primer je v

tega pa jim moramo dodati še tako imenovani »veliki, patološki Jaz«, o katerem smo ravno tako že govorili. Od sedaj naprej bomo torej obravnavali »šibek jaz, ki regradira primarne oblike mišljenja in primitivne obrambne mehanizme, s patološko relacijo do objektov, vendar pa vse te slabosti nekako kompenzira z »velikim Jazom«, patološko tvorbo, ki namesto »normalnega Jaza« opravi integrativno funkcijo« (Žižek 1985, 111).

Vrnimo se sedaj na začetek diplomskega dela, ko smo predstavljali vlogo *vprašanj brez odgovorov* v današnjem svetu. Razliko med patološkim narcisom in borderline subjektom lahko namreč prikažemo tudi s pomočjo te dialektike. Medtem, ko se patološki narcis pusti večnosti brez vprašanja in nešteti odgovorov, celo trudi se zakrivati paradoks odgovorov brez vprašanja in si izmišlja funkcije, ki bi jim nov nakup lahko služil, pa je po drugi strani borderline subjekt točka, na kateri se ta dualizem zlomi, subjekt je tako soočen z »brezpomenskostjo odgovora kot tako, na kateri ponujanje zmerom novih odgovorov brez vprašanja ne sprejema več brez vprašanja, marveč zastavi znamenito histerično vprašanje, vprašanje Drugemu, od katerega pričakuje neki drug odgovor na to, kaj pomenijo sami ti odgovori brez vprašanja« (Žižek 1987, 140—141). Pot od patološkega narcisa do borderline subjekta je torej pot od vprašanja brez odgovorov k vprašanju Drugemu. Obstoji mnogi teorij, ki ves sklop zgoraj omenjenih *vprašanj* z lahkoto odpravijo z uvedbo kapitalizma in vzbujanja lažnih potreb, a to je po mnenju Žižka napačno, saj takšno mišljenje predpostavlja obstoj pravih potreb. Nikakor ne gre zanikati nekaj osnovnih potreb, ki jih ima vsak posameznik in jih mora zadovoljiti, če želi preživeti. A na tem mestu menimo, da nam psihoanaliza nudi primernejšo razlago: subjektu, ki je konstitutivno vpet v neko govorico, v nek diskurz, objekt želje vedno konstitutivno uhaja, tak subjekt tako nenehno ugotavlja »da to (še) ni tisto«, kar odpira možnost različnim premestitvam in sprevrnitvam, vse do tedaj, ko se kot skrajna točka želje pojavi »nič želeti«, oziroma želeti prav ta manko, ki poganja željo (ibid.).

Histerično vprašanje torej ni nič drugega kot vprašanje Drugemu naj nam končno pove kaj hočemo⁴⁵, želja je namreč vedno intersubjektivna (sicer v različnih oblikah: želja, želeti tisto, kar želi Drugi, želeti samega drugega, želeti, da bi sami bili objekt želje Drugega). Patološki narcis je torej tako zasičen s ponujenimi odgovori brez vprašanja (kar je posledica današnje potrošniške družbe), ki mu dopovedujejo kaj je tisto, kar naj bi si želel, da sam sploh ne more

filmu Manhattan ko glavni junak takoj po spolnem aktu začne s svojo partnerico pogovor, ki gre takole: »Je bilo res dobro? Mar nisem tam na sredi malo popustil?« (Žižek 1987, 137).

⁴⁵ Iz tod sledi Lacanov odgovor na vprašanje ki ga je postavil Freud Kaj hoče ženska? Po Lacanu ženska hoče Gospodarja, da ji ta pove kaj hoče, Gospodarja katerega želja bo njena lastna želja (Žižek 1987, 142).

izkusiti paradoksa želje (ob objektu želje, kot smo že zapisali, konstitutivno ne vemo kaj hočemo). Borderline subjekt pa pomeni točko tega zloma, objekt je histeriziran, saj iz izkušenj ve, da ob vseh odgovorih še vedno ne ve, kaj hoče, in zato se lahko odpre želji (Žižek 1985, 142).

4.5 Klinična slika patološkega narcisa

Podrobnejši Žižkov opis patološkega narcisa je sledeč:

- Patološki narcis se okolju prilagaja še bolj kot borderline subjekt, v njem zelo uspešno deluje, tudi blesti in dominira. Patološki narcis po eni strani ljudi prezira in jih izkorišča kot sredstvo za doseganje potrditev, po drugi strani pa je bolešno odvisen od njihovega priznanja in občudovanja. Narcis obstaja dokler obstaja ugled, ki ga uživa v očeh drugih⁴⁶.
- Nesposobnost občutenja empatije, zaradi katere patološki narcis ne more doživeti brezna subjektivnosti (Žižek 1985, 111). Šterkova (2007) predstavi patološko delitev ljudi na pomembne Druge⁴⁷ (ti potrjujejo njegov imidž) in *suckers* (sredstvo za doseganje patološkega interesa): »Zakon⁴⁸ posameznika notranje ne zavezuje, da bi z ljudmi vstopal v pristna intersubjektivna razmerja, vse so samo pravila igre: spoštuje jih če v tem vidi narcistični interes« (Šterk 2007, 136). Žižek tema dvema kategorijama doda še tretjo – sovražniki, ti so »zarotniki, ki ogrožajo njegovo narcisistično afirmacijo« (Žižek 1985, 111).
- Strah pred odvisnostjo od drugih je vzrok za nezaupanje, patološko ga je strah, da bi se komu preveč zaupal, da bi se na koga preveč navezal⁴⁹. Na področju spolnosti se to kaže v kratkih in hladnih vezah, ki emocionalno niso obremenjujoče (Žižek 1985, 112). Tej tezi pritrди Giddens (2000), ko pravi, da lahko epizodično seksualnost označimo kot način izogibanja intimnosti

⁴⁶ Heglovska dialektika tu deluje v nasprotni smeri: gospodar je kot suženj odvisen od priznanja hlapca, vseskozi s tesnobo opazuje učinke svojega obnašanja na hlapcu. Poleg tega, mu umanjka ključna značilnost Heglovega gospodarja, ki *ga drugi prepoznavajo kot gospodarja, ker je že gospodar sam po sebi*, patološki narcis ve, da je ta njegov položaj popolnoma odvisen od drugih (Žižek 1985, 111).

⁴⁷ Pomembni drugi so praviloma močne, slavne in narcisu nadrejene osebe (Žižek 1985, 111; Lasch 2012).

⁴⁸ Simbolni zakon, ki ga bomo predstavili v nadaljevanju, v delu, ki razlaga strah patološkega narcisa pred navezanostjo na drugega, strah pred odvisnostjo od drugega.

⁴⁹ Patološki narcis je svoj ljubljani objekt sposoben zreducirati na skupek opisnih lastnosti (tistih, ki so potrebne za zadovoljitev njegovega narcisizma), na primer ženska je ljubljena, ker... *ima lepe lase, lepo diši, se zanima za podobne stvari*. Ko ga ta ženska vpraša »Zakaj me imaš rad?«, ji patološki narcis odgovori z listo razlogov, ki smo jih opisali zgoraj, na tak način se subjekt objektivizira... Pravilen odgovor na to vprašanje bi namreč bil: »Sam ne vem zakaj, nekaj je v tebi, neki X, ki čudežno obarva vse tvoje lastnosti« (Žižek 1985, 116).

(Giddens 2000, 151), vsaka oblika čustvene navezanosti je zato za narcisistični Jaz razumljena kot omejitev in frustracija narcisističnih tendenc, kar je razlog za nezmožnost intimne navezanosti, ki bi vzbujala občutke varnosti (Šterk 2007, 137).

Ta strah pred odvisnostjo od drugega pa je tista točka, na kateri lahko razložimo razmerje med »patološkim« in »normalnim«, ki je odvisno od razmerja do Simbolnega zakona. Urbančič (1986), podobno kot Žižek (1985) uvede Lacanovo *simbolno zavezo*, kot sredstvo za razlago tega razmerja. Nezmožnost vzpostavljanja odvisnosti do drugega in nezaupljivost do drugega je povezana z nezmožnostjo simbolne zaveze. Beseda, pakt, dogovor patološkega narcisa notranje ne zaveže, saj se drži le vnanjih pravil igre, ki jih izkorišča za zadovoljevanje potreb lastnega Velikega Jaza, sam pa se počuti prostega⁵⁰ (Urbančič 1986, 102).

- Nezmožnost žalovanja ga v primerih soočanja z izgubo pahne v izrazit bes, ker mu te izgube nikoli ne uspe potlačiti. Žalovanje⁵¹ je namreč simbolno dejanje *par excellence*, zgubljeni objekt je skozi ta proces interioriziran v simbolnem ritualu, žalovanje zato pomeni spravo, pomiritev in pristanek z izgubo. Prvotni bes se spremeni in nastopi občudovanje izgubljenega objekta, a tega prehoda patološki narcis ne uspe narediti, »lahko zgolj pozabi na zgubljen objekt ali ugotovi, da mu v resnici sploh ni šlo zanj, in svojo libidinalno energijo investira v nov objekt« (Žižek 1985, 112—117). Salecova (2003) žalovanje opredeli kot proces ločitve od objekta, ki ga ni več: »Problem ločitve se pojavi pod vplivom preskušanja stvarnosti, ki zahteva, da užalostena oseba prekine vezi, ki jo vežejo z objektom. V procesu žalovanja se lahko subjekt odveže od izgubljenega objekta, tj. sprejme njegovo izgubo; v melanholiji vztraja v narcisistični identifikaciji z izgubljenim objektom; v tesnobi pa se odzove na nevarnost, ki izvira iz izgube objekta« (Salec 2003, 28).
- Patološki strah pred neuspehom, pred osamljenostjo, starostjo⁵², boleznijo. Iz tod izvira skrb za telo, ki je pravzaprav poskus ostati večno mlad in vedno v središču

⁵⁰ Patološki narcis torej ni sposoben performativnega govora, a izvrstno obvlada pragmatično razsežnost govora (Žižek 1985, 115—116).

⁵¹ Primere žalovanja podobne žalovanju patološkega narcisa, lahko najdemo tudi v literaturi. *Tujec* (2004) je prikaz neobčutenja žalosti in brezbriznosti do izgube, Mersaultu tako v sklepnih dejanjih zgodbe, ko mu sodijo za umor, očitajo njegovo neobčutljivost, to da ni zajokal na pogrebu, kopanje že dan po pogrebu. Mersault naposled svoj mir najde, ko se v njem nekaj razpoči in na spovednika kriči: »Kaj me briga smrt drugih, materina ljubezen, kaj me briga njegov Bog in življenje, ki si ga človek izbira, usoda, ki si jo izvoli, ker je ena sama usoda morala izvoliti mene in z menoj milijardo privilegirancev, ki tako kot on pravijo, da so moji bratje. Kaj zato, če bo ubit, ker ni jokal na grobu svoje matere, pa je bil pravzaprav obtožen uboja?« (Camus 2004, 94—95).

⁵² K strahu pred starostjo sodi tudi zanikanje le – te. Tako je zanikanje starosti v Ameriki vrhunec doseglo v gibanju za podaljševanje življenja, katerega namen je popolna odprava starosti. Fantazma absolutne, sadistične

pozornosti, poskus, da bi ostal nekaj posebnega, da se ne bi izgubil v masi povprečnežev (Žižek 1985, 112). »Mladost in starost tako nista več dojeti kot biološki dejstvi, ampak kot potrošni dobrini, ki se ju da (kar je nujno) kupiti. Telo, ki kaže znake starosti, ne izdaja starosti kot take (biološke), pač pa nezmožnost kupiti si poteze, attribute, znamenja mladosti« (Šterk 2007, 136). Strah pred starostjo moramo sicer povezati s strahom pred smrtjo, ki v družbi, ki se je oropala za religijo in ne kaže zanimanja za zanamce, pridobiva čedalje večjo moč. Starosti se tako ne bojimo le zato, ker pomeni začetek smrti, ampak tudi zaradi odnosa, ki ga ima družba do starejših, produktivnost je namreč opredeljena tako, da starostnike preprosto izključi (Lasch 2012, 243).

- Temeljna nezmožnost uživanja, patološkemu narcisu je užitek odtujen in povnanjen v drugem. *Uživa, kadar drugi okoli njega mislijo, da uživa*⁵³. Če je uživanje⁵⁴ zgolj navidezno, podobno igri, je takšna tudi narcisistična samopercepcija, družbeno življenje bi naj bilo igra, vsi ljudje nosijo maske, naloga narcisa, kot najbolj izjemnega posameznika je, da pravila te igre izigra in doseže socialni uspeh. Pri tem ga morajo opazovati oči drugih (Žižek 1985, 112). Ravno ta nova narcisistična samopercepcija posameznika in njegovega mesta v družbeni simbolni mreži, sproža v človeku nove oblike tesnobe glede njegovega videza in njegove vloge v družbi. Vse to moramo razumeti v povezavi z načinom funkcioniranja današnjega kapitalizma, »ideologija potrošništva paradokсно ponuja tudi rešitve, kako naj se ljudje soočijo s to tesnobo: zdi se celo, da je tesnoba resnični motor tržne politike, ki vlada v današnji potrošniški družbi« (Salecl 2003, 52). Kernberg v svoji knjigi *Severe Personality disorders* (1984) tesnobo tudi opredeli kot enega izmed simptomov borderline osebnostne motnje (Kernberg 1984).

Luisa Accati prav tako meni, da je v imaginariju zahodnih kultur vrisana posebna dedna bolezen, ki jo poimenuje vsemogočnost, človek si prizadeva iz sebe narediti Boga iz mesa in

moči, ki zaznamuje naš pogled na svet, je na delu v obliki narcisistične brezbriznosti do prihodnjih generacij in z grandioznimi vizijami tehnološke utopije, v kateri ne bi bilo prostora za starost (Lasch 2012, 252).

⁵³ Opozoriti moramo na veliko »pomoč« sodobnih družbenih omrežij pri uživanju patološkega narcisa. Facebook, Twitter, Instagram in ostali, so v svojem bistvu (takoj za služenjem denarja iz oglaševanja in zbiranja osebnih podatkov) namenjeni drugim pokazati, kako uživamo. Instagram je to pripeljal še stopnjo višje: vse fotografije, ki jih posnamemo, nato izboljšamo, jim dodajamo kontrast, boljšo osvetlitev... bolj obdelana fotografija pomeni večji užitek za patološkega narcisa.

⁵⁴ Verhaeghe v zvezi s tem omenja novi ukaz nadjaza, ki se glasi – »uživaj zdaj, uživaj čim več in uživaj čim dalj«, reklamna industrija, ki nudi takojšen in hipen užitek, predstavlja perverznega očeta, ki zbuja vtis, da mu je mar zgolj za korist tiste skupine, ki jo je o izdelku obvestil, a v resnici mu gre le za dobiček (Verhaeghe 2002, 138). Oglaševalci torej delujejo podobno kot patološki narcisi: izkoriščajo ostale ljudi in sistem, zato, da bi dosegli svojo narcisistično zadovoljitev.

krvi. »Človek se zaveda tveganja, vendar nikoli tako močno, da bi enkrat za vselej opustil iluzijo, da se mu bo uspelo izogniti uničujočim posledicam vseмогоčnosti⁵⁵ ali jih naprtiti drugim (Judom, ženskam, očetu ali materi)« (Accati 2001, 267).

5 Od nove subjektivitete k novemu družbenemu redu

»Nova doba prihaja

v kolektivnem imetju,

nova doba prihaja

i delavcu i poetu.

Smrt tehnično mehaničnim

problemom!

Vsi problemi so problemi človeka«

(Kosovel 1977, 110).

V nadaljevanju diplomskega dela se bomo ukvarjali s političnim udejstvovanjem patološkega narcisa. Orisali bomo trenutne družbeno – politične razmere in poizkusili pokazati potencialen prostor za osvoboditev iz socioekonomske realnosti in njej lastne oblike subjektivnosti.

5.1 O Žižkovi in Laschevi kritiki Fromma

Pokazali smo že osnovne značilnosti patološkega narcisa, in nakazali njegova dejanja, ki so vedno v službi ohranjanja trenutnega družbenega sistema. Ravno zaradi tega se moramo kritično ozreti na množstvo teorij, ki se prav tako ukvarjajo s pojavom in razlago narcizma, a to delajo iz drugačnih vzgibov.

⁵⁵ Vsemogočnost zahodnjaka je moč videti tudi v načinu njegove (brezbrižne) potrošnje, McGregorjeva (2013) piše o posebnem dojetju trošenja kot pravice posameznika do katere je ta upravičen, to ima v narcisistični družbi za katero je osredotočenost na pravice še posebej značilna, velik pomen za izgradnjo družbe upravičenih, ki temelji na ločitvi in izkoriščanju neupravičenih: zaporniki, sužnji, ženske, otroški delavci v sweatshop-ih (McGregor 2013).

Da smo teoretsko natančni pri obravnavanju koncepta narcisizma je ključno ne le zato, ker je sam pojem tako zelo dovzeten za moralistično napihovanje, ampak tudi zato, ker enačenje narcisizma z vsem egoističnim in neprijetnim, vpliva na slabše razumevanje zgodovinske posebnosti (Lasch 2012, 53). Tako Žižek (1985) kot Lasch (2012) sta posebej opozarjala na pojav določenih teorij in analiz, ki so moralizirajoče, značilne naj bi bile za neoanalitične revizioniste, narcisizem pa naj bi uporabljale kot kategorijo, ki je ujeta med kliničnostjo in moralnostjo, v smislu egoizma in prevelike zaverovanosti vase (Žižek 1985, 117).

Postfreudovske teorije naj bi bile dejansko v službi patološkega narcisizma, saj je njihov namen »osvoboditev subjekta simbolnega angažmaja, pakta, zaveze, podrejenosti stvari, ki presega njegov narcisistični interes – vse to naj bi omejevalo svobodni razvoj njegovih kreativnih potencialov in tako delovalo kot represivni dejavnik odtujitve« (Žižek 1987, 130). Torej so terapevtske skupine in psihiatri, ki se ukvarjajo zgolj s takojšnjo zadovoljitvijo subjektivnih potreb, pravzaprav vzdrževalci *statusa quo*.

Takšnega razmišljanja o narcisizmu nam med strokovno javnostjo ni potrebno dolgo iskati, najdemo ga že pri Erichu Frommu, katerega premislek o narcizmu je primer vzdrževanja *statusa quo* in nadaljevanja reprodukcije patološkega narcisizma, kar bomo pokazali na konkretnem odseku iz njegove knjige *Človekovo srce* (1987). Ker vemo, da je bil Fromm mednarodno priznan psiholog in da imajo njegova dela še vedno velik vpliv na (strokovno) javnost, je potrebno njegovo pisanje o narcisizmu natančno preučiti. Žižek je na primer Frommovo delo označil kot »moralizirajoče jamranje« (1985, 114), podobno je Lasch (2012) za *Človekovo srce* dejal, da je Fromm izraz narcisizem uporabljal za označitev asocialnega individualizma, ki naj bi onemogočal sodelovanje, bratsko ljubezen in doseganje višjih ciljev. Narcisizem je tako v njegovem pisanju ostal brez kliničnega pomena, je zgolj sredstvo za označevanje puhlic kot so: nečimrnost, samoobčudovanje, samozadostnost, predsodki (rasni, etnični, spolni), fanatizem⁵⁶. Če smo do sedaj že videli, da je narcisizmu v resnici bližje to, da subjekt samega sebe sovraži prej kot ljubi in občuduje, da je njegov Nadjaz neizpros in

⁵⁶ Zanemarjanje psihološke razsežnosti koncepta narcisizma, povzroči tudi napačno sklepanje o družbenih razsežnostih le – tega. Analitiki tako ne razmišljajo o značajskih potezah, ki so povezane s patološkim narcisizmom in se pojavljajo v vsakdanjem življenju: odvisnost od topline drugih v povezavi s strahom pred odvisnostjo, občutenje notranje praznine, potlačen bes... ravno tako se ne posvečajo pojavom, ki označujejo sekundarne značilnosti narcisizma: navidezno samospoznavanje, preračunljivost pri zapeljevanju, nervozni humor. S tem nimajo nikakršnih možnosti, da bi ustvarili temeljno povezavo med narcisistično osebnostjo in značilnostmi sodobnih družb (Lasch 2012, 54).

kaznovalen, so Frommova dela polna teoretske nedoslednosti⁵⁷ (Lasch 2012, 52—53). Poglejmo konkreten primer te nedoslednosti v delu Frommove knjige v katerem opisuje maligno naravo narcisizma, pri čemer v popolnosti prezre strukturo in učinke patološkega Nadjaza, uide pa mi tudi (morda najpomembnejši) premislek o dejanskih vzrokih za patološki narcisizem:

Če sem velik zaradi kake lastnosti, ki jo imam, ne pa zato, ker lahko nekaj dosežem, mi ni treba imeti nobenega odnosa do kogarkoli ali česarkoli; ni potrebno, da bi se trudil. Med vzdrževanjem podobe svoje veličine se vedno bolj oddaljujem od stvarnosti in hkrati moram povečevati svojo narcisistično nabitost, da bi bil tako bolj zavarovan pred nevarnostjo, da bi se moj narcisistično napihnjeni ego razkril kot proizvod moje prazne domišljije (Fromm 1987, 67).

Nadaljevanje kritike Žižka in Lascha nam predstavi Urbančič (1986), ko kritizira konformizem v psihoanalitični teoriji in praksi, katere naloga je, ob tem da je navidezno tako kritična do družbe in obstoječih družbenih norm in idealov, indoktrinacija teh istih moralnih načel in tradicij. Vse to je namreč vsebovano v simbolnem Zakonu, zato je jasno, da je cilj indoktrinacije dosežen, »ko subjekt interiorizira simbolni Zakon *takšne moralne vsebine*; ko je torej nezavedno zaslužjen pod neko določeno moralo, ki so mu jo izbrali kot primerno« (Urbančič 1986, 105).

Moralo, kot jo omenja Urbančič, bi lahko glede na patološki narcisizem danes poimenovali tudi neoliberalizem. Pri tem moramo biti posebej pozorni na predstave o dojemljanju politike in političnosti sistema v trenutni hegemonski družbeni ureditvi. Če smo do sedaj dobršen del diplomske naloge namenili psihoanalizi patološkega narcisizma, se bodo od sedaj najprej posvetili sferi političnega.

5.2 Tisti, ki rad gleda in tisti, ki (ga) rad kaže, se srečata v družbi spektakla

Izziv pričujočega diplomskega dela je povezati politično in patološki narcisizem. Do sedaj smo že pokazali, da se patološki narcisizem dotika vseh nas, vladanih in vladarjev, kar nas že napeljuje na to, da je politično eno s patološkim narcisizmom, da se iz njega napaja in da ga bo to lahko tudi pokopalo.

⁵⁷ Teoretsko nedoslednost v Frommovem pisanju Lasch pripisuje avtorjevemu zgrešenemu poskusu, da bi Freudovo misel rešil mehanicizma 19. stoletja in jo prisilil v služenje humanističnega realizma, kar v praksi pomeni umik teoretske doslednosti čustvom in parolam (Lasch 2012, 53).

Vlado Miheljak (1997) je srečanje med politikom (ekshibicionistom) in uporabnikom politike (voayeurjem) označil za vnaprej spodletelo. Dodajmo, da se v obeh osebah skriva patološki narcisizem, ki pa se kaže na različna načina. Kakšnemu srečanju smo torej priča?

Če vemo, da je voyeur *tisti, ki rad gleda* in da je exhibicionist *tisti, ki (ga) rad kaže*, ter da je funkcija kazanja vse prej kot izzivanje ugodja pri tistem, ki naše kazanje gleda (spomnimo se Žižkovega opisa patološkega narcisa iz 3. poglavja in razlage o uživanju patološkega narcisa), ampak zadovoljevanje tistega, ki (ga) kaže (patološki narcis, ki uživa, ko drugi mislijo, da uživa). Miheljak to zgodbo nadaljuje z razlago ekonomije exhibicionizma: »exhibicionist (ga) kaže zato, da bi v strahu, v reakciji presenečenja, osuplosti tiste osebe, ki ji je pokazan(o), dobil potrditev, kako velikega ima. In če torej oseba ne reagira presenečeno, če je ravnodušna, manever odpiranja plašča kajpak spodleti« (Miheljak 1997, 7). Ta dva posameznika lahko nadalje povežemo s patološkim narcisizmom tudi zato, ker, tako Miheljak, voyeur in exhibicionist nimata skupnega interesa, imata pa skupno polje naslade - politiko, kar ju spravlja v neskončno konkurenco (Miheljak 1997, 7). Oba torej zagovarjata svoj narcisistični interes znotraj političnega, ki je za oba ista socioekonomska realnost. To realnost bi lahko poimenovali tudi družba spektakla.

Da sta tisti, ki rad gleda in tisti, ki (ga) rad kaže pripadnika družbe spektakla, lahko ugotovimo že skozi razvoj dominacije ekonomije nad družbo, ta razvoj lahko gledamo tudi skozi evolucijo med tremi maksimami: biti, imeti in izgledati, slednja je značilna za sedanjost, v kateri je družbeno življenje popolnoma prežeto z akumulacijo ekonomskih produktov (Debord 1995, 7).

Zgornji zapis lahko potrdimo, če vemo, da je »narcisistična privacija in privatizacija subjekta iz intersubjektivne celote, absolutna prednost svojega narcisističnega velikega Jaza pred celoto skupnosti mogoča šele na podlagi privatne lastnine« (Urbančič 1986, 106). Če nadaljujemo in strnemo: simbolni Zakon je s spektaklom posredovan in na lastnini utemeljen⁵⁸.

Skozi pet elementov moderne družbe spektakla spoznajmo realnost patološkega narcisa.

⁵⁸ Nehote se nam zastavi misel: od nove subjektivitete k novemu družbenemu redu? In odgovor na to vprašanje (katerega odgovor, bi bil za naše potrebe, preobsežen) nam nudi Arendtova v tistem delu njenega razmišljanja, ki je morda najbolj aktualen: brez politične akcije in osebnega razsojanja (razmišljanja) ter javnega izpostavljanja, najhujšega zla ne bo moč preprečiti (Arendt 1996).

- 1.) Neprekinjen tehnološki napredek, ki ima dolgo zgodovino in je nepogrešljiv del kapitalističnih družb. Nov zagon je tehnološki napredek dobil po drugi svetovni vojni, ko je vse, kar na svetu živi in obstoji, podvrigel avtoriteti, sodbam in ocenam specialistov in s tem pripomogel k večanju avtoritete spektakla⁵⁹.
- 2.) Povezovanje države in ekonomije⁶⁰ je ena najbolj očitnih značilnosti stoletja. Pakt, med tema dvema centroma moči je tako ofenziven, kot tudi defenziven, obema stranema pa nudi skupne prednosti na vseh področjih (nasprotovati ekonomiji ali državi se zdi absurdno, ravno tako ju je težko razlikovati, druga drugo si lastita).
- 3.) Splošna skrivnostnost stoji za samim spektaklom kot najpomembnejše dopolnilo vsega, kar spektakel predstavi, po drugi strani pa je ta skrivnostnost tudi najpomembnejša operacija spektakla samega.
- 4.) Neizpodbitne laži postavljajo na kocko resnico in resničnost, ki se je skoraj povsod zreducirala na status hipoteze ali pa prenehala obstajati. Te laži so uspele v eliminaciji javnega mnenja (le – to je najprej izgubilo sposobnost, da bi bilo slišano, na koncu pa se je razpustilo v celoti). Ta element ima velike posledice za politiko, umetnost in znanost(i).
- 5.) Proizvodnja sedanjosti je podprta s stalnim kroženjem informacij, ki so v resnici vedno iste trivialnosti, ki producirajo željo po pozabi preteklosti in nevero v prihodnost (Debord 2010, 11—13).

Spektakel se nam kaže kot troje: kod družba sama, kot del družbe (del, kjer se vsa pozornost in vsa zavest združita, ravno zato ker je kot del izoliran, je to pravzaprav del lažne zavesti in iluzije) in kot sredstvo za združevanje vseh delov družbe; je torej družbeni odnos med ljudmi,

⁵⁹ Arturo Escobar nudi v svojem delu *Encountering Development: the making and unmaking of the third world* (1995) pionirski vpogled v diskurzivno oblikovanje koncepta nerazvitosti. Prikaže nam realnost držav, ki so bile diskurzivno ustvarjene in poimenovane kot države Tretjega sveta, kar je omogočilo kolonizacijo prebivalcev z razvojnimi diskurzom. Razvoj je sicer božanska molitev postal po drugi svetovni vojni, ko si bile nekatere države označene (s strani »objektivnih« raziskovalcev) za revne in nazadnjaške, zato jih je bilo nujno podvreči sistematičnim intervencijam. Posebno vrednost Escobarjevega pisanja za naše diplomsko delo, pa najdemo tudi v njegovem prikazu moči ekspertnih in znanstvenih diskurzov, ki reproducirajo močne resnice in načine intervencije in kreacije sveta, vsaka zgodba je bila namreč v zgodovino subjektivno vpeljana in usmerjena (Escobar 1995, 5—20).

⁶⁰ Povezovanje države in ekonomije danes pomeni ukrivljanje državne moči pod težo moči finančnih trgov, današnje reševanje krize (ki ni le kriza ekonomije, ampak tudi družbena kriza, ki leži na ozadju ekološke in geopolitične krize) pa sloni na dveh hipotezah, prva je tista o učinkovitosti trgov, druga pa tista o preveliki državi. Proti strokovnjakom, ki upravičujejo podrejanje ekonomske politike finančnim trgov, se v knjigi *Manifest; 20 let slepote* s svojimi izkušnjami in alternativnim teoretskim okvirjem na pot postavi 630 zgroženih ekonomistov, ki nam pokažejo 10 temeljnih neresnic o finančnih trgih in možne ukrepe za izhod iz krize. Eden od ukrepov, ki ga predlagajo, se nam zdi za premislek o spajanju med državo in ekonomijo, še posebej v luči dandanašnjih dogodkov še posebno zanimiv: »Bonitetne agencije ne smejo imeti pooblastil, da poljubno znižujejo bonitetno oceno kakšne države: njihovo delovanje bi bilo treba zakonsko urediti in zahtevati, da je ta ocena rezultat transparentnega ekonomskega računa« (Zgroženi ekonomisti 2012, 16).

ki ga vzpostavljajo podobe in ne zgolj kolekcija podob (Debord 1995, 5). Totalnost spektakla je nujna za njegov obstoj, videli smo že, da je za preživetje ideologije ključno, da o njej ne dvomimo. Kje se meje političnega udejstvovanja in vključevanja posameznika v družbo spektakla, bomo pokazali s pomočjo Hanne Arendt in njenega koncepta delovanja.

Obravnavanje konceptov Hanne Arendt začnimo z njeno definicijo čistega zla, ki ima svoj vir v ne-mišljenju. Naj poudarimo, da je razmislek Arendtove o izvorih čistega zla bil del konteksta tridesetih let v Nemčiji, takrat je med svojimi kolegi intelektualci opazala »glahšaltanje«, za katerega teror sploh ni bil potreben, mnogi filozofi, intelektualci, umetniki in znanstveniki so tako rekoč prostovoljno prestopili med nacionalsocialiste. Želela si je odgovoriti na vprašanje zakaj se tisti, za katere se zdi, da so poklicani misliti, ne morejo upreti zlu? Kritičnemu bralcu se asociacije iz sedanjega časa⁶¹ najbrž hitro prikličejo v spomin, zato jih na tem mestu ne bomo posebej navajali. Navedli pa bomo odgovor Hanne Arendt na lastno vprašanje, kot ga povzema Vlasta Jalušič:

Ravno njihova deformation professionnelle jim onemogoča, da bi mislili. Dejstvo, ki se lahko zdi na prvi pogled banalno, je po njenem lahko razlog za ne-mišljenje in nesposobnost razsojanja o tem, kaj je zlo. Tisti, ki se v skladu z zahodno tradicijo politične filozofije počutijo poklicani za to, da mislijo, so si ustvarili svojo nišo v kontemplaciji, nišo, ki je ločena od sveta in ljudi, in iz svojih miselnih sistemov bodisi projicirajo dejanskost ali pa se obesijo na tradicionalne oprijemalne ograje mišljenja, ki ne funkcionirajo več (Jalušič 1996, 22—23).

Naše diplomsko delo, ki implicira razmišljanje in željo po razumevanju, bi si torej želelo biti navdahnjeno z *amor mundi*⁶² in obenem tudi nuditi prispevek k razumevanju in poizkusu delovanja, kot ga razume Arendtova. Delovanje je namreč eno od treh⁶³ dejavnosti *Vita*

⁶¹ V enem izmed intervjujev z Noamom Chomskym o dogajanju po 11.9.2001, lahko najdemo uvid v mnoge prakse ne-razumevanja zahodne intelektualne srenje, ki je v napadih na Svetovni trgovinski center videla posebno simboliko v tem, da je bil napaden ravno trgovinski center (Chomsky 2005, 27). »To je bilo za intelektualce iz Zahoda zelo prikladno, saj jih je to na nek način odvezalo odgovornosti za dejanja, ki so napeljala do izbire Svetovnega trgovinskega centra za tarčo napada« (Chomsky 2005, 28).

⁶² *Amor mundi* (svetna ljubezen) je po mnenju Hannah Arendt nujna in začetna predpostavka za kakršnokoli delovanje in življenje v tem svetu. Pogojenost te ljubezni je to, da nas privede do sprave s svetom, katerega del smo. S svetom se spravimo z razmišljanjem in razumevanjem! (Jalušič v Arendt 1996, 17).

⁶³ Preostali dve dejavnosti sta še delo, ki ustreza biološkemu procesu človeškega telesa (pogoj za *delo* je življenje) in ustvarjanje (izvira iz tesnobe, ki jo občuti človek zaradi svoje individualne umrljivosti v potencialno večnem rodu, svetnost je torej pogoj ustvarjanja), ki pomeni produkcijo umetnih stvari, ki se razlikujejo od narave, živi procesi jih tudi ne morejo uničiti. V ustvarjenem svetu je dom človeškega življenja, ki po naravi, v naravi nima domovine (Arendt 1996, 10).

Active, a je obenem tudi edina dejavnost, ki se dogaja neposredno med ljudmi in katerega pogoj je pluralnost, razumevanje, da na svetu prebivajo mnogi ljudje in ne samo eden!

V tem pozivu se naj prepozna(mo) patološki narcis(i)! Delovanje v sebi ne nosi intenc po generaliziranju in ustvarjanju posameznikov po podobi centrov moči, ki z lansiranjem zgodbe o avtentičnosti ljudem odvzamejo revolucionarni potencial, fokus pa preusmerijo na pridobivanje odgovorov, za katera vprašanja nikoli niso bila zastavljena.

Delovanje zato stremi k temu, »da so vsi eno in isto, namreč ljudje, vendar na nenavaden način, tako da noben od teh ljudi ni enak kateremukoli drugemu človeku, ki je kdaj živel ali bo živel« (Arendt 1996, 11). Predpostavimo lahko, da je patološki narcis sposoben delati in ustvarjati, ne zmore pa delovati, iz tega sledi tudi njegova (a)politična drža, delovanje je namreč imanentno političnemu udejstvovanju, saj delovanje služi ustanavljanju in ohranjanju politične skupnosti, ustvarjanju pogojev za kontinuiteto generacij, vzpostavljanju spomina in pisanju zgodovine (Arendt 1996, 10—11).

Tistega, ki ga Hannah Arendt poimenuje novodobni subjekt, lahko skladno s teoretsko doslednostjo enačimo s tem, čemur smo v tem diplomskem delu rekli patološki narcis. Zanj subjekt novega veka⁶⁴ namreč ni niti potencialno političen, še več, političnemu v celoti nasprotuje, kot takšen je pripomogel k zabrisovanju politične tradicije in tudi k zaničevanju pomena politike, le-ta ni in ne more biti posel webrovskih poklicnih politikov (ali samooklicanih politikantov), niti ne rezultat arhitekturnih dosežkov birokracije. Politika mora biti torej razumljena »kot razmerje, od katerega je odvisno življenje vsakega posameznika v tem svetu« (Jalušič 1996, 7—9). Vidimo lahko, da že njeno razumevanje politike implicira na delovanje⁶⁵ kot politično dejanje par excellence.

Miselni okvir Hanne Arendt smo predstavili zato, da bomo iz njenih misli sedaj potegnili dve horizontali, eno v preteklost (k zoon politikonu) in eno v sedanjost, ki je pravzaprav za pisanje Arendtove prihodnosti (patološki narcis). Kakšna je pot od zoon politikona do patološkega narcisa in kako nam jo branje Hanne Arendt lahko pomaga razumeti?

⁶⁴ Arendtova novodobni subjekt vidi kot subjekt družbenega in ne političnega! Človeka ni, je le njegova družbena konstrukcija, avtorica si zatorej prizadeva zamenjati družbeno s političnim, kar bi pomenilo tudi preseči napačno mišljenje o bistvu politike, ki naj bi bilo nasilno ustvarjanje oblasti kot razmerja vladanja in podrejanja (Jalušič 1996, 9).

⁶⁵ »Vse človeške dejavnosti pogojuje dejstvo, da ljudje živijo skupaj, vendar pa je samo delovanje tisto, ki si ga sploh ni mogoče predstavljati brez družbe ljudi. Dejavnost dela kot taka ne potrebuje prisotnosti drugih ljudi (animal laborans), prav tako lahko bitje, ki izdeluje stvari in si gradi svet za življenje, živi samo (homo faber), samo delovanje pa je izključni privilegij človeka; niti žival niti bog nista sposobna delovati in samo delovanje kot dejavnost ni mogoče brez nenehne prisotnosti drugih ljudi« (Arendt 1996, 25—26).

6 Država, oblast, patološki narcis – politološka slika patološkega narcisa

»Najbolje, da bi izdali vladni pristaši katekizem, kakšen mora človek biti, če hoče biti
državotvoren.

Dalje je najbolje, da prepovedo vsako naprednost, ki prekaša njihovo 'naprednost', sploh najbolje, da prepovedo misliti. S tem se pričneta zlata doba in mir v deželi, pod geslom naprednosti seveda«

(Kosovel 2012, 57).

Patološki narcis biva v državi, ki jo Močnik (2006) opredeli kot državo organske entitete. Ta država je izšla iz post revolucionarne države, ki se je razkrojila tako, da je avtonomna politična sfera izgubila svojo hegemonijo, ki jo je znotraj strukture države prevzela druga, ekonomska sfera. Suvereno ljudstvo se je s tem depolitiziralo, konstruirala se je organska identiteta⁶⁶ (Močnik 2006, 56—59). Pojavi se potreba po onemogočenju javne debate, celo po uničenju prostora za javnost. Ustvariti je potrebno dva pogoja za sodobno tehnično in rokodelsko etabrirano politiko:

1. Ideološki pogoj – ideološki monopol: v skladu s tem pogojem se morajo vladajoče politične prakse zdeti samoumevne in neproblematične, ne smejo torej imeti alternative. Ljudstvo naj niti ne ve, kakšne so drugačne prakse, vse, kar sega čez ustaljeno delovanje vladajoče politike mora biti prikrito, kriminalizirano in osovraženo⁶⁷ (Močnik 2010, 69)
2. Strukturni pogoj – monopolizacija političnega življenja: gre za to, da se moderna politika vzpostavlja glede na svoj predmoderni model, torej kot strokovna in cehovska dejavnost. Če smo na začetku moderne lahko opazili revolucionarno preobrazbo, ki je

⁶⁶ Poglejmo koncept identitete podrobneje. Močnik nadaljuje, da je za identitetno konstitucijo odločilna kultura, ki od religije prevzame kohezijsko vlogo družbenega veziva. Iz tega sledi, da so identitetne politike izključujoče in normativne (Močnik 2006, 57). S to ugotovitvijo pa bi se najbrž strinjala tudi Michael Hardt in Antonio Negri, ki sta v delu *Skupno* (2010) identiteto sicer označila za začetek revolucionarne politike, a obenem pokazala tudi na izvor identitete. Le-ta se skriva v lastnini, na kateri je identiteta pravzaprav utemeljena. Identiteta sicer ni odtujljiva, a je (kot večina oblik lastnine) naslov in imetje, ki izvaja oblast in ki temelji na izključevanju in hierarhiji. Identiteto avtorja tako vidita kot takšno orožje republike lastnine, ki ga lahko obrnemo proti njej (Hardt in Negri 2010, 295—297). Če sta zgoraj omenjena avtorja za svoj cilj izbrala odpravo identitete, naj navedemo zgled tega: odprava črnske identitete, oziroma osvoboditev črncev od samih sebe, o čemer piše Frantz Fanon v delu *The Wretched of the Earth* (2004).

⁶⁷ Primer takšnega početja je diskurz, ki se je uveljavil ob protestih v Sloveniji marca letos. Takrat se je protestnike tako kriminaliziralo, kot osmešilo (enačenje z zombiji,...).

pomenila emancipacijo političnega v avtonomno družbeno sfero, lahko ob izteku moderne ugotovimo, da se ta isti proces še dandanes odvija kot monopolizacija politike pod nadzorom političnega ceha oziroma politične kaste (Močnik 2010, 69—70). »Ta monopolizacija pa je nadalje začetek razdejanja politične razsežnosti vsakršnih praks. Politika vladajoče politične kaste je zato nenehno zatiranje političnega. Emancipacija politične sfere v moderni (strankarski, parlamentarni, t.j., v buržuazni) demokraciji pa je mehanizem tega izključevanja politične razsežnosti, njenega zatiranja in uničevanja« (Močnik 2010, 70).

Pri tem moramo vedeti, da je takšna redukcija političnega življenja na upravljalvske funkcije pravzaprav partikularna tehnika gospodstva. Da bi lahko podali odgovor na vprašanje o političnosti patološkega narcisa pa moramo spoznati še, kako v državi, ki smo jo opisali zgoraj, deluje oblast, kakšna so oblastna razmerja v njej.

Po Foucaultu je oblast zgolj ime, ki ga pripisujemo kompleksni strateški situaciji v določeni družbi. Oblasti torej ne more predstavljati vladar ali pravno – politična oblast, oblast se namreč izvaja na mikro – ravni odnosov med ljudmi! Ravno za to razmerje na podlagi katerega se oblast dotika posameznika, njegovega telesa, diskurza, učenja in vsakdanjega življenja je značilna neodvisnost od centralne oblasti (Salecl 1993, 33).

Michel Foucault v *Zgodovini seksualnosti* (2010) opisuje transformacijo od stare moči na smrtjo skozi katero se je simbolizirala vladarjeva oblast, k skrbnemu upravljanju s telesi in preračunljivostjo pri vodenju življenja. Ta oblast nad življenjem samim se je razvijala od 17. stoletja dalje v obliki dveh polov razvoja: prvi pol, se je oblikoval zato, da bi se osredotočil na telo kot na stroj (vzgoja telesa, večanje sposobnosti telesa, vzporedna rast tako ubogljivosti kot koristnosti telesa, njegova integracija v sisteme nadzora), zaznamujejo pa ga procesi oblasti, ki jim pravimo ***disciplina anatomo-politike človeškega telesa***. Sredi 18. stoletja se je oblikoval drugi pol, le-ta je bil fokusiran bolj na telo-vrsto (telo, prepredeno z mehaniko življenja, ki služi kot opora za biološke procese razmnoževanja, rojstva, smrti, zdravju, trajanju življenja), temu polu so lastna posredovanja in ***urejevalne kontrole: biopolitika prebivalstva*** (Foucault 2010, 133).

Pri tem moramo posebej poudariti, da se ta dva pola med seboj dopolnjujeta:

Pravica meča, suverena oblast odvzetja, ki se izvaja nad zemljo in nad njenimi plodovi, se je preobrazila v oblast nad telesom in nad populacijo, v biooblast, ki je oblast

vzpodbujanja, usmerjanja, reguliranja in nadzora nad življenjem. Stara moč oblasti, v kateri se je simbolizirala oblast suverena, se je pretvorila v upravljanje telesa in življenja. Razvoj disciplin (šole, vojašnice, delavnice, zapori) in razvoj instrumentov regulacije populacije (demografija, javno zdravstvo, upravljanje migracij) omogoča podvrženje teles in nadzor populacije (Kurnik 2005, 139).

Bio-oblast omenjamo zato, ker je bila, tako Foucault, »neobhodno potreben element za razvoj kapitalizma; ta je bil lahko zagotovljen le za ceno kontroliranega uvrščanja teles v proizvodni aparat in s prilagajanjem fenomenov prebivalstva ekonomskim procesom« (Foucault 2010, 134).

Oblast⁶⁸ (skupaj z vednostjo) kot jo razumemo je tista, ki človeško bitje pretvori v subjekte (opravi subjektivacijo), saj naše vsakdanje življenje individua kategorizira, ga zaznamuje z lastno individualnostjo in ga tako priklene na njegovo identiteto ter mu vsili zakone resnice, ki jih mora prepoznati in ki jih morajo v njem prepoznati drugi, ob tem je za naše pisanje pomembna pomenska dvojnost besede subjekt:

- Podložnik nekoga drugega – preko kontrole in odvisnosti,
- Priklenjenost na lastno identiteto (Salecl 1993, 34).

Oblast⁶⁹ ki bdi nad patološkim(i) narcisom/i mora biti torej razumljena kot strateška postavitev sil, kot spopad, kot boj. Ta realnost, ki jo živimo in identiteta ki nam je pripisana sta posledici spopada, dominacije – oblasti. Oblast se izvaja tako, da proizvaja takšne subjekte, ki ji služijo (Lukšič in Kurnik 2000, 219).

⁶⁸ Pri razumevanju oblasti Foucault izpostavi utajeno krščansko podpodje moderne oblasti, ta tip oblasti poimenuje pastoralna oblast. Od 18. stoletja naprej so namreč tako kapitalistične kot tudi industrijske družbe, ter njima sledeče državne oblike, ki prevladujejo danes uporabljale postopke, ki jih je razvila pastoralna oblast, ki je različna od antične oblasti, njen referenčni vir je biblija. Model pastoralne oblasti sicer vsebuje nekaj preprostih smernic, omenimo zgolj za naše razumevanje najpomembnejše: oblastništvo pastirja nad čredo je večje kot njegovo oblastništvo nad teritorijem, člani črede so odvisni od svojega pastirja, čigar volji morajo slediti. Pastir mora svojo čredo individualizirati, da bi lažje poskrbel za vsakega posebej, v ta namen služijo tehnike kot so izpoved, izpraševanje in usmerjanje zavesti. Priznanje služi izpovedovanju individualne resnice in vodi v nenehno preizpraševanje vesti in trpinčenje samega sebe skozi celotno življenje posameznika (Dolar 2010, 72—73).

⁶⁹ Ker bi se morebitnemu bralcu diplomskega dela lahko zdelo nenavadno, da v istem diplomskem delu združujemo Foucaulta in psihoanalizo, moramo njun odnos na kratko osvetliti. Strinjamo se s tem, da psihoanaliza morda igra dve vlogi (na to smo v poglavju, ki je namenjen kritiki psihoanalitičnih revizionistov že opozorili), je tako novo odprto polje tistemu izkustvu norosti (največ kritike zoper psihoanalizo je Foucault namreč zapisal v Zgodovini norosti in v Zgodovini seksualnosti), ki sploh iznajde in omogoči Foucaultov projekt, po drugi strani pa je morda kdaj tudi sam res dela tistega psihiatričnega pogona, ki je del disciplinarnih tehnik. Proti taki analizi se je nujno boriti, a taka psihoanaliza predstavlja tudi del oblasti, ki pa ji je upor, tako Foucault, imanenten (Dolar 2010, 115).

Ob tem bi veljalo naše dosedanje pisanje o velikem Drugem postaviti v sodoben kontekst svobodnega trga. Francoski filozof Dany-Robert Dufour, ki ga navaja Renata Salecl (2012), je spremljal celotno zgodovino dojetja velikega Drugega in prišel do zaključka, da v postmoderni družbi ni več simbolnega velikega Drugega, nadomesti ga svobodni trg. A ob tem dodajmo, da po mnenju Lacanovcev veliki Drugi sploh ne obstaja, a kljub temu deluje, kot da bi obstajal, poln je vrzeli in v resnici pomanjkljiv – podobno velja tudi za svobodni trg. Na podlagi verovanj v velikega Drugega se namreč oblikujejo življenja posameznikov (Salecl 2012, 52—59).

Patološkemu narcisu svobodni trg (veliki Drugi poznega kapitalizma) kar sam ponuja odgovore na množstvo neizrečenih vprašanj tako, da mu predlaga trošenje materialnih dobrin in trošenje sebe.

7 Zoon politikon in patološki narcis – poskus združitve psihoanalitske in politološke slike patološkega narcisa

»Trude evropski človek strmi žalostno v zlati večer, ki je še žalostnejši od duše njegove. Kras. Civilizacija je brez srca. Srce je brez civilizacije. Izmučena borba. Evakuacija duš. Večer peče kot ogenj. Smrt Evrope! Usmiljenje! Usmiljenje! Gospod profesor, razumete življenje?«

(Kosovel 1977, 110).

Logika linearnega časa bi nam narekovala, da bi najprej govorili o *zoon politikonu* in šele nato o patološkem narcisu, tak redosled bi narekovala tudi zahodnjaška percepcija zgodovinskega napredka. A kot bomo videli v nadaljevanju, *zoon politikon* nikakor ni predhodnik patološkega narcisa, še več, moral bo biti njegov naslednik.

Za neoliberalno (pa tudi za liberalno) politično teorijo je značilno, da je posameznik osmišljen kot materialno atomarno bitje, »ki je svojo ontološko individualnost zgradilo z razlikovanjem do drugih posameznikov. Ker je ločenost in vasezaprtost osnova njegove biti, se počuti ogroženega ob vsakem poskusu vdora v njegovo sestvo, pa naj bo to z novim preišljanjem njegove zgodovinske posredovanosti ali, paradoksalno, z ukinitvijo kontinuiranega gledanja na zgodovino kot osnovni korelat subjekta moderne« (Pikalo 2003, 183).

Atomarni posameznik je torej nezmožen delovanja kot ga razume Arendtova, ozrmo se nazaj v polis in primerjamo zoon politikona s patološkim narcisom.

Aristotel človeka definira kot *zoon politikon*, politično žival, ki potrebuje *politikon bion* (javno življenje) v katerem lahko vsak posameznik realizira svojo eksistenco v najpolnejšem pomenu – da funkcionira znotraj javne skupnosti. Takšna javna skupnost je obenem bistven temelj za človekov razcvet. Brez tega javnega življenja bi namreč posameznik ostal na stopnji nezrelosti in povprečnosti, saj bi zasledoval le tiste želje in potrebe, ki sodijo v privatno sfero njegove eksistence. Povezovati Aristotela z idejami o individualni svobodi in izbiri je skoraj nemogoče, zanj je bilo glavno raziskovalno vprašanje področje razvoja znotraj skupnosti, koncept svobode pa je v njegovih delih zamenjan s konceptom eudomonije (sreče, razcveta), ki pomeni kvaliteto življenja za celotno skupnost. Če bi svoboda pomenila svobodo posameznika pri iskanju tistega dobrega, kot ga vidi sam posameznik, bi to, tako Aristotel, pomenilo pravo nasprotje svobode (Critchley 1995, 1—3).

Značilnost trenutnega neoliberalnega diskurza je, da je moralno nevtraliziran, vprašanja vrline so izključena iz debat o morali, politiki ali svobodi. Vzdržuje se miselni okvir, ki pravi da je država zgolj nevtralnno okolje, ki dovoljuje državljanom da znotraj nje iščejo srečo, med ljudmi bi naj vladalo nestrinjanje o najboljšem načinu življenja, med takšnimi subjektivnimi pozicijami pa (neo)liberalna država ne more objektivno razsojati, zato se zateče k toleranci in nevtralnosti, ki sta drugi imeni za ohranjanje *statusa quo*. Aristotelovo dojetanje politike in morale je sovpadalo, politika ni pomenila zaščite individualnih pravic ampak ustvarjanje pogojev za dobro življenje in človekovo aktivno realizacijo življenja, morala pa se je navezovala na razvijanje pogojev, ki bi omogočali obstoj dobrega karakterja in dobrih vrlin (Critchley 1995, 4—5).

Od aktivnega državljanstva štiri stoletja pred našim štetjem smo se naučili toliko, da je danes družba sestavljena iz k potrošnji orientiranih in depolitiziranih posameznikov.

Že po naravi politična bitja so takrat živela v polis, ki je bil organizirana skupnost znotraj katere so posamezniki⁷⁰ aktivno participirali v vsakdanjem življenju. Polis tako ni pomenila posamezniku nekaj zunanjega, polis je bila vrhovna skupnost, ki je posameznikom omogočala da živijo dobro življenje.

⁷⁰ Ob tem moramo poudariti, da se zavedamo izključenosti precejšnjega dela prebivalstva polis iz javnega participiranja (npr. ženske in sužnji), a to dejstvo zavestno puščamo ob robu našega premišljevanja, saj bi mu veljalo nameniti preveliko prostora za premislek.

Ker pa vidimo, da je vsaka polis neka skupnost in da je vsaka skupnost sestavljena zaradi nekega dobrega (kajti zaradi tega, kar se jim zdi dobro, vsi ljudje opravljajo vsa dejanja), je jasno da vse [skupnosti] težijo k nekemu dobremu, najbolj in k najpoglavitejšemu dobremu izmed vseh teži tista skupnost, ki je med vsemi najpoglavitejša in vključuje vse druge. To pa je skupnost, imenovana polis, oziroma politična skupnost (Aristotel 2010, 104).

Namen države izvira iz ljudi, ki želijo živeti skupaj, družijo jih torej skupni interes, ki prispeva k njihovemu dobremu življenju. Aristotelova misel tako zavrne atomarnega posameznika, ki je pod navidezno avtonomijo, privilegiran nad večjimi družbenimi enotami, zavrne pa tudi družbo kot supraindividualni organizem. Javno življenje je namreč združitev individualnih in kolektivnih aspektov človekove narave, sposobnost govora pa ljudem omogoča da jih ne zanima le zadovoljitev materialnih potreb ampak tudi združevanje okoli konceptov pravičnosti in dobrega:

Kakor je namreč mornar eden od članov skupnosti, tako pravimo tudi za državljana. Čeprav imajo mornarji različne zmožnosti (eden je veslač, drugi krmar, tretji podkrmar, četrti pa ima znova kak podoben naziv), je jasno, da bo najnatančnejša opredelitev odlike slehernega svojaka, podobno pa bo opredelitev, ki bo ustrezala vsem. Varnost plovbe je namreč naloga vseh njih; za to si prizadeva sleherni mornar. Podobno je torej tudi naloga državljanov, čeprav so si različni, varnost te skupnosti pa je ustava (Aristotel 2010, 273).

Politika je predstavljala telos polis in ni zagotavljala le varnosti in izboljševala trgovine in menjave v polis, trudila se je omogočiti državljanom dobro življenje. Človekova osebnost skozi procese državljske vzgoje, javnega izpostavljanja in javnega delovanja doseže zrelost, v tem smislu je torej udejstvovanje v političnem vzgojno in razvojno, je način oblikovanja in izboljševanja karakterja skozi zavedanje o družbeni naravnosti človekove narave.

Če je takratna politika temeljila na znanju (*nous*), je danes politika polje mnenj (*doxa*)⁷¹, *polites*⁷² (osebe, ki delujejo v javnosti in participirajo v javnih zadevah) pa so bili zamenjani s

⁷¹ Ravno razmerje med znanjem in mnenjem oziroma ignoranco bi nam lahko služilo kot pomoč pri dokazovanju, da bolj kot je javno življenje vladano z razumom, bolj je svobodno. V nasprotju s tem je posameznik, ki ima svobodo izbire sposoben le nezrele politike mišljenja, saj v njegovem razmišljanju prevladujejo le osebni, partikularni interesi (Critchley 1995, 9).

⁷² Iz besede *polites* izhaja tudi beseda politika, kar priča o takratni naravnosti politike.

strani *idiotes* (oseb, ki so se odločile da bodo živele zgolj zasebno življenje) (Critchley 1995, 9—10).

Oblast danes torej proizvaja takšne subjekte (opravlja subjektivacijo), ki niso sposobni simbolne zaveze, kar v praksi pomeni, da njihova beseda ne velja nič, saj se patološki narcisi v strahu pred pristno bližino in pristnimi odnosi s soljudmi, ukvarjajo s pravili igre, ki so jim (atomarnim posameznikom, ki živijo v osami) zunanje. Največji strah, ki ga patološki narcis čuti, je torej strah pred odvisnostjo od soljudi, to je razumljivo, saj bi odvisnost oziroma vstop v razmerje z okolico od njega zahtevala ukinitvev pehanja za zgolj lastnimi narcisističnimi interesi, kar bi za patološkega narcisa pomenilo uresničitev njegove najhujše nočne more: razpad fantazme o lastni moči in s tem posledično občutenje neuspeha. A ravno ta strah je tisto, kar ga najbolj oddaljuje od delovanja, kot ga pojmuje Hanna Arendt ali pa od delovanja v javni sferi, ki smo ga opisali s pomočjo Aristotela: ravno ta strah, ki je posledica delovanja oblast in produkcije oblastniških razmerij na mikro ravni odnosov med ljudmi, je tisti manko patološkega narcisa, ki ga oddaljuje od zoon politikona.

V nemar pustimo zaljubljenost v lastno telo in lepoto, podaljševanje življenja in mladosti, vse to izvira iz strahu pred smrtjo, ki ga posameznikom vcepi veliki Drugi v podobi svobodnega trga, od dne ko smo rojeni se v nas vceplja naša božanskost in vsemogočnost pri kreiranju lastne usode in življenja, na voljo imamo toliko izbir(e)! Trg nam kot najzvestejši prijatelj nudi vedno novo pomoč za čedalje uspešnejše življenje, za čim lepše telo in zdrave odnose, ob bok temu pa se politiko predstavlja kot tehnokratsko dejavnost, ki je od ljudstva oddaljena. Zaradi teh načinov vzajemnega delovanja trga in politične kaste, ki se oklepa svojega položaja, se lahko strinjamo da patološki narcis političnemu dejansko nasprotuje. Njegova vpetost v družbeno-državna oblastna razmerja mu onemogoča osmišljanje novih alternativ, obenem pa mu njegova klinična slika (kar nam pokaže psihoanaliza) kaže njegovo neenotnost. Jaza, zaradi česar se nam prikazuje kot halucinatorni subjekt, ki vse vidi črno ali belo, politiko pa od ljudstva ločeno in transcendentno.

Patološki narcis skladno s svojo cinično tradicijo, ki smo jo opisali na začetku diplomskega dela, se torej zaveda črnega in napačne v naši družbeni realnosti, a se svojemu apatičnemu cinizmu, v katerem ni prostora za delovanje, zavestno ne odpove. Državljanke aktivnosti patološkega narcisa so pogojene s pričakovanjem oblasti: ta v nas z medijsko propagando, širjenje občutkov katastrofičnosti in tesnobe, vzbuja nelagodje, ki ga je trg na drugi strani, v

zameno za plačilo pripravljen rešiti. Od državljana danes se ne pričakuje znanje, zaželeno je, da biva v svetu mnenj, tam daleč spodaj, v Platonovi votlini, kjer vidi samo sence.

8 Sklep

V diplomskem delu smo potovali od zoon politikona, preko Narcisa iz Tespija do patološkega narcisa kot tipa osebnosti, ki je prevladujoč v današnjih družbah. Prikazali smo moč in vpliv ideologije, ki individume interpelira v patološke narcise in tako politiko in politično potiska stran od nas, daleč v polje transcendence. Patološki narcis tako ne more postati zoon politikon.

A ob zaključku našega pisanja, bi se veljalo ozreti v prihodnost, ki se bralcu našega besedila kaj lahko zdi vse prej kot optimistična. Vprašanje nove subjektivitete, ki bi nasledila patološkega narcisa je vprašanje o novem in drugačnem družbeno političnem redu, ki bi mu ta subjektiviteta pripadala. Rešitev za težave, ki so nastale znotraj nekega diskurza (v našem primeru diskurza kapitalizma in potrošnje, diskurza neomejene gospodarske rasti in neoliberalne globalizacije) pač ne moremo iskati znotraj istega mišljenja, ki je te težave proizvedlo. Zdaj je torej čas, da prekinemo s slikanjem in razumevanjem črno – belega sveta, da prenehamo z boleznim iskanjem priznanja in občudovanja s strani drugih, čas da cinizem nadomestimo z iskreno angažiranostjo in skrbjo za drugega!

Življenje kot ga živi(mo) patološki narcisi ni življenje napolnjeno z eudomonijo, preprejeno je s tesnobo, imperativom uspeha, nezmožnostjo čustvovanja, delovanje naših političnih kast se nam zdi prikrito, osovraženo in kriminalizirano, politika pa deluje kot cehovska dejavnost, ki politično zatira! Takšno življenje tudi ne pozna iskrene odvisnosti ali navezanosti na druge ljudi, gre za izigravanje pravil igre, izigravanje pravil spektakla! Živimo življenje v kateremu uživamo, kadar drugi mislijo, da uživamo. Ljubimo se, ker imamo dobra srca, všečne postave in prijazne nasmehi. Vsakdan preživimo v patološkem strahu pred starostjo, smrtjo in neuspehom. Ne prevzemamo odgovornosti in ne dajemo obljub, saj nam te ne pomenijo ničesar.

Bralec, v takšnem svetu si želiš živeti?

9 Literatura

1. Accati, Luisa. 2001. *Pošast in lepotica: Oče in mati v katoliški vzgoji čustev*. Ljubljana: Studia humanitatis.
2. Althusser, Louis. 1980. O ideologiji. V *Ideologija in estetski učinek* (ur.) Zoja Skušek Močnik, 317—322. Ljubljana: Cankarjeva založba.
3. --- 2000. *Izbrani spisi*. Ljubljana: založba *cf.
4. Arendt, Hannah. 1996a. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
5. ---1996b. *Vita Activa*. Spremnna beseda Vlasta Jalušič. Ljubljana: Krtina.
6. Aristotel. 2010. *Politika*. Ljubljana: GV Založba.
7. Balažic, Milan. 2007. *Psihoanaliza politike*. Ljubljana: Sophia.
8. Black, Bob. 1986. *The Abolition of Work and Other Essays*. Port Townsend: Loompanics Unlimited.
9. Campbell, Colin. 2001. *Romantična etika in duh sodobnega potrošništva*. Ljubljana: Studia humanitatis.
10. Camus, Albert. 2004. *Tujec*. Ljubljana: Delo.
11. Cankar, Ivan. 1977. *Novele in črtice*. Celje: Mohorjeva družba.
12. Chomsky, Noam. 2005. *Enajsti september*. Ljubljana: Sanje.
13. Critchley, Peter. 1995. *Aristotle and the Public Good*. Dostopno prek: http://www.academia.edu/705315/Aristotle_and_the_Public_Good (9. maj 2013).
14. Črnič, Aleš. 2012. *Na vodnarjevem valu: nova religijska in družbena gibanja*. Ljubljana: Založba FDV.
15. Debord, Guy. 1994. *The Society of The Spectacle*. New York: Zone Books.
16. --- 2010. *Comments on the Society of The Spectacle*. London, New York: Verso Books.
17. Dolar, Mladen. 2009. *Kralju odsekati glavo*. Ljubljana: Krtina.

18. --- 2012. *Strel sredi koncerta*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
19. Escobar, Arturo. 1995. *Encountering development: the making and unmaking of the third world*. Princeton: Princeton University Press.
20. Fanon, Frantz. 2004. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
21. Feyerabend, Paul. 1999. *Proti metodi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
22. Foucault, Michel. 2010. *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: Založba ŠKUC.
23. Fromm, Erich. 1987. *Človekovo srce*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
24. Giddens, Anthony. 2000. *Preobrazba intimnosti*. Ljubljana: Založba cf*.
25. Hardt, Michael in Antonio Negri. 2010. *Skupno*. Ljubljana: Študentska založba.
26. Illouz, Eva. 2010. *Hladne intimnosti: oblikovanje čustvenega kapitalizma*. Ljubljana: Krtina.
27. Kernberg, Otto. 1984. *Severe Personality disorders*. New Haven: Yale University Press.
28. Kosovel, Srečko. 1977. *Pesmi in konstrukcije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
29. --- 2012. *#Pravica*. Ljubljana: Sanje.
30. Kristeva, Julia. 2001. *Psihoanalitski teksti*. Koper: Hyperion.
31. Kurnik, Andrej. 2005. *Biopolitika: novi družbeni boji na horizontu*. Ljubljana: Sophia.
32. Lacan, Jacques. 1988. *Hamlet*. Ljubljana: Analecta.
33. Lasch, Christopher. 2012. *Kultura narcizizma*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
34. Lukšič, Igor in Andrej Kurnik. 2000. *Hegemonija in oblast*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
35. McGregor, Sue L.T. 2013. *Consumer Entitlement, Narcissism and Immoral Consumption*. Dostopno prek: http://www.kon.org/hswp/archive/mcgregor_1.htm (10. junij 2013).

36. Mihelj, Vlado. 1997. *Pogled skozi ključavnico: dnevnik političnega voyeurja*. Ljubljana: Čas.
37. Močnik, Rastko. 2006. *Svetovno gospodarstvo in revolucionarna politika*. Ljubljana: Založba/*cf.
38. Morris, William. 2008. *Useful Work v. Useless Toil*. London: Penguin Group.
39. Offe, Claus. 1985. *Družbena moč in politična oblast*. Ljubljana: Delavska enotnost.
40. Ovidij. 2013. *Metamorfoze*. Ljubljana: Modrijan.
41. P. D., Anthony. 2001. *The Ideology of Work*. London: Routledge.
42. Pikalo, Jernej. 2003. *Neoliberalna globalizacija in država*. Ljubljana: Sophia.
43. Russell, Bertrand. 2004. *In Praise of Idleness and Other Essays*. New York: Routledge Classics.
44. Salecl, Renata. 1991. *Disciplina kot pogoj svobode*. Ljubljana: Krt.
45. --- 1993. *Zakaj ubogamo oblast? Nadzorovanje, ideologija in ideološke fantazme*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
46. --- 2004. *O tesnobi*. Ljubljana: Sophia.
47. --- 2011. *(Per)verzije ljubezni in sovraštva*. Ljubljana: Mladinska založba.
48. --- 2012. *Izbira*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
49. Sloterdijk, Peter. 2003. *Kritika ciničnega uma*. Ljubljana: Študentska založba.
50. Šterk, Karmen. 2007. *Serijski morilec: normalen psihopat patološke matere*. Ljubljana: Študentska založba.
51. Urbančič, Ivan. 1987. *Razprava o »patološkem narcisizmu« in psihoanalizi*. Dostopno prek: <http://druzboslovnerazprave.org/clanek/pdf/1986/3/9/> (17. maj 2013).
52. Verhaeghe, Paul. 2002. *Ljubezen v času osamljenosti*. Ljubljana: Orbis.
53. Zgroženi ekonomisti. 2012. *Manifest; 20 let slepote*. Ljubljana: Založba/*cf.

54. Žižek, Slavoj. 1985. »Patološki narcis kot družbeno-nujna forma subjektivnosti«.

Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/dr/dr2Zizek.PDF> (15. maj 2013).

55. --- 1987. *Jezik, ideologija, Slovenci*. Ljubljana: Delavska enotnost.

56. --- 2010. *Začeti od začetka*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

57. --- 2012. *Življenje v času konca*. Ljubljana: Cankarjeva založba.