

Politična psiho-pato-ekonomija narcizma: od človeškega kapitala do družbene agresivnosti

Abstract

Political psycho-patho-economy of narcissism: From human capital to social aggression

The main purpose of the article is to highlight the problem of today's psycho-pathology of narcissism, with is defined by Austrian philosopher Robert Pfaller as a psychic element which fits contemporary neoliberal ascetic ideology. In the first part, the article focuses on the economic context in which neoliberal hegemony arose (the period after the crisis in the 70s and the shift toward financial expansion) and in particular on the role of the theory of human capital in Foucault's reading of American neoliberal authors. Here, the article shows that the narcissistic culture of intimacy suits the neoliberal ideology which operates the transformation of labour force into human capital in which the investments can be made. Yet, contrary to neoliberal convictions, the investments into human capital cannot solve the problem of what Marx defined as a tendency of the rate of profit to fall. This inadequacy is shown above all by the outbreak of the crisis in 2008, which according to neoliberal predictions should never have happened. In the second part the author devotes himself to the analysis to the inherent connection between narcissism and aggressiveness and in particular to the *spatial* dimension of aggressiveness. The article then concludes by showing how today's right-wing populism and its aggressiveness toward the Others (refugees, migrants, social minorities etc.) is actually a logical continuation of the narcissistic culture of intimacy, within which there is by definition no room for the Other or he is reduced at the level of the external gaze of the narcissistic subject upon himself.

Keywords: narcissism, psychopathology, aggressiveness, neoliberalism, crisis, human capital

Boštjan Nedoh is researcher at the Institute of Philosophy at the Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. (bnedoh@zrc-sazu.si)

Povzetek

Avtor poskuša osvetliti problem današnje psihopatologije narcizma, ki ga je avstrijski filozof Robert Pfaller pred časom označil za psihičnega ustreznika danes dominantne neoliberalne ideologije asketizma. V prvem delu se analiza osredinja na ekonomski kontekst, v katerem je vzniknila neoliberalna hegemonija (obdobje po krizi v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja in obratu k finančni ekspanziji), ter posebej na vlogo teorije človeškega kapitala v okviru Foucaultovega branja ameriških neoliberalnih avtorjev. Članek tu pokaže, da je narcistična kultura intimnosti psihični ustreznik neoliberalne ideologije, ki delovno silo transformira v človeški kapital, v katerega je po mnenju neoliberalcev mogoče investirati (posameznik postane podjetnik samega sebe), toda v nasprotju s predvidevanji neoliberalnih teoretikov tudi tovrstne investicije v človeški kapital niso učinkovito sredstvo proti temu, kar je Marx imenoval tendenčno padanje profitne stopnje – kar dokazuje izbruh finančne krize leta 2008, do katere po predvidevanjih teoretikov človeškega kapitala sploh ne bi smelo priti. V drugem delu se avtor nato posveti analizi notranje povezave med narcizmom in agresivnostjo ter *prostorski* dimenziji agresivnosti, pri čemer na koncu pokaže, da sta današnji desni populizem in agresivnost do Drugih (beguncev, migrantov, družbenih manjšin) dejansko logični podaljšek narcistične kulture intimnosti, v kateri po definiciji ni prostora za drugega oziroma je le-ta zveden na zunanji pogled narcisa samega nase.

Ključne besede: narcizem, psihopatologija, agresivnost, neoliberalizem, človeški kapital

Boštjan Nedoh je raziskovalec na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU. (bnedoh@zrc-sazu.si)

Avstrijski filozof in teoretik kulture Robert Pfaller je že pred desetletjem postavil tezo,¹ s katero je kritiko in kritike potrošniške družbe napadel na najbolj nevraltični točki: kritika potrošništva je namreč družbo poznega kapitalizma, v kateri danes živimo, vseskozi reprezentirala kot nihilistično družbo hedonizma, katerega specifična oblika je natanko potrošniški užitek. Pfaller nasproti tej predstavi ne trdi le, da so zahodne družbe poznega kapitalizma in neoliberalne hegemonije vse prej kot hedonistične, temveč, da so to družbe, v katerih vlada pravo nasprotje hedonizma: asketizem. Ta teza je povezana z dejstvom, da je potrošništvo v zadnjih desetletjih dejansko izgubilo svojo substanco: spreverglo se je v preračunano investiranje, ki ga vedno poganja vprašanje, za kaj trošim oziroma kaj bom od tega imel, kako to pripomore k krepitvi lastne osebnosti, zdravja in dobrega počutja itn. Tako se je potrošništvo odreklo tistemu minimumu svoje substance, ki ga definira ravno kot trošenje za nič, se pravi kot po-trošništvo, kot izgubo in ne nazadnje kot užitek v strogem pomenu, ki ga je Jacques Lacan med drugim definiral kot tisto, kar »ne služi ničemur« (Lacan, 1985: 6). Tako Pfaller trdi, da prevladujoča družbena drža v poznem kapitalizmu ni preprosto hedonizem, temveč prej asketizem, za katerega je značilna močna samopodoba posameznika na račun odpovedi lastnemu užitku.

Zato Pfaller tema dvema družbenima držama (hedonizmu in asketizmu) pripíše ustrežajoči psihični formi, ki ju je prvi natančneje teoretiziral Freud: psihična forma, ki ustreza hedonizmu, je fetišizem, medtem ko asketizmu ustreza narcizem. Razlika med njima temelji na diametralno nasprotnemu odnosu, ki ga posameznik zavzema v razmerju do tega, kar Pfaller imenuje »družbeno imaginarno« oziroma družbeno področje iluzij. Fetišistični odnos do področja iluzij je odnos utajitve in distanciranja, neposredna identifikacija z neko iluzijo je v tem primeru utajena, medtem ko je narcistični odnos do tega področja natanko odnos polne identifikacije z iluzijo, s čimer si jo posameznik po svoje lasti. Tu velja navesti nekaj zgledov, ki jih poda sam Pfaller (2006: 35):

Predstavljajte si, da sedite v kavarni in čakate prijatelja. Ta se prikaže in vam reče: »Zdravo.« Berete časopis in prijatelj, še preden začne govoriti z vami, reče: »Oprosti, ali lahko pogledam rezultate včerajšnjih nogometnih tekem?« Ali pa reče: »Oprosti, vem da se sliši neumno, ampak ali si lahko samo hitro preberem svoj današnji horoskop?« Če predpostavimo, da je v teh primerih na delu iluzija, moramo priznati, da gre za prav posebno iluzijo. Oseba, ki se ukvarja z iluzijo, si je ne lasti; ne reče »verjamem v to« ali »mislim, da gre za resno zadevo«. Nasprotno, oseba se tako distancira od iluzije z izjavo tipa: »Vem, da se sliši neumno, vem, da je to idiotsko, ampak preprosto moram prebrati športno stran.« Oseba se nemudoma distancira od iluzije. Drugače je pri bolj običajnih iluzijah, ki jih srečujemo v družbenem imaginarnem, kjer

¹ Glej denimo Pfallerjev članek *Približajmo se sovražniku! Uničenje javnega prostora v kulturi intimnosti* (Pfaller, 2006: 34–38). Ta teza je sicer implicitno prisotna v vseh Pfallerjevih delih (glej še Pfaller, 2009).

si ljudje tako prilastijo iluzijo. Ponosno trdijo »verjamem v življenje po smrti« ali »verjamem v človeški razum« ali »verjamem v prosti trg«. Tukaj imamo opravka s prilaščanjem iluzij. Ljudje so ponosni, da verjamejo v takšne spoštovanja vredne iluzije. Od takšnih iluzij se ne bi nikoli distancirali, nikoli ne bi na primer rekli: »Vem, da se sliši neumno, toda verjamem v prosti trg.«

Pfaller iz teh opažanj izpelje ločnico med *iluzijami brez lastnikov* (primeri, ko se oseba distancira od iluzije) in *iluzijami z lastniki* (popolna identifikacija osebe z iluzijo). Izhajajoč iz psihoanalitične teorije, posebno iz Mannonijevega branja Freudove teorije fetišizma, Pfaller navede dodaten konceptualni par za poimenovanje teh dveh tipov iluzij: prve (iluzije brez lastnikov) poimenuje »verjetje« (francosko *croyance*), katerega osnovni psihični mehanizem je natanko Mannonijeva formula fetišistične utajitve »saj vem, pa vendar...«, se pravi mehanizem distanciranja od iluzije, medtem ko druge (iluzije z lastniki) poimenuje »vera« (francosko *foi*) (ibid.), pri čemer je temeljni mehanizem zadnje ravno narcistična identifikacija. Pri tem je seveda ključno, da oba tipa iluzij proizvajata različne, celo diametralno nasprotno učinke: »Že Mannoni je opazil, da ta dva tipa iluzij proizvajata dva različna tipa učinkov. Vera proizvaja samospoštovanje: ljudje si pridobijo samospoštovanje iz svojega lastništva nad iluzijami. Sami sebi se zdijo pomembnejši, če se vidijo kot podporniki pomembnih iluzij. Po drugi strani v primerih 'vem, da je to precej neumno, pa vendar...' ne pride do učinka samospoštovanja. Nasprotno, kot učinek iluzij brez lastnikov se pojavlja užitek.« (ibid.)

Vprašanje, ki si ga je treba zastaviti na tej točki, ni toliko v tem, ali Pfaller dovolj strogo sledi in uporablja Freudove koncepte, temveč je prej vprašanje historične geneze in strukturnih vzrokov, ki so pripeljali do tega, da je danes narcizem postal dominantna kulturna in družbena drža, in to ravno na račun odpovedi užitku.² Osnovna teza tega prispevka je namreč v tem, da dominantnosti narcizma danes ni mogoče pojasniti zgolj s sklicevanjem na povečevanje permissivne vzgoje in erozije avtoritete, kot se to po navadi počne (Lasch, 2012; Vodopivec, 2008; 2013), temveč da imajo sama permissivna vzgoja in erozija avtoritete ter porast narcizma kot njun rezultat svoj vzrok, ki ni samo subjektiven oziroma psihološki, temveč tudi objektivni oziroma ekonomski. Na kratko povedano, sami ti »psihološki« fenomeni niso *causa sui*, temveč so posledica tektonskih premikov v delovanju kapitalizma od 70. let naprej.

Nadaljevanje pričujočega prispevka bo tako razdeljeno na dva dela: v prvem bom poskušal osvetliti povojni zgodovinsko-ekonomski kontekst, ki je po mojem mnenju proizvedel narcizem kot danes eno bolj razširjenih psihičnih form. Jedro

² Tu namerno puščamo ob strani dejstvo, da je Pfallerjevo razumevanje užitka nekoliko prirejeno in redukcionalistično. Lacanov koncept presežnega užitka (Lacan, 2008) namreč govori ravno o tem, da je užitek v osnovi presežek nad odpovedjo neposrednemu užitku, pri čemer je sama odpoved (potlačitev) neposrednemu užitku formativna za presežno uživanje, ki se pojavi na tem mestu.

tega konteksta je teorija človeškega kapitala ameriških neoliberalcev. Na tej točki bi dosedanje temeljne študije tega problema (Krašovec, 2014; 2016) rad dopolnil z bistvenim elementom, in sicer s tezo, da teorija človeškega kapitala ni zgolj epistemološka invencija neoliberalnega miselnega kolektiva v 60. in 70. letih prejšnjega stoletja, ki deluje kot ideološki instrument v razrednem boju proti delavskemu razredu, kar sicer drži, temveč je celo na ravni ekonomske politike neučinkovit, kar navsezadnje dokazuje izbruh krize leta 2008, ki je, sledeč omenjeni teoriji v resnici sploh ne bi smelo biti. Drugače rečeno, investicije v človeški kapital ne morejo odpraviti strukturnih vzrokov tega, čemur je Marx dejal »tendenčno padanje profitne stopnje«; nasprotno, sam izraz človeški kapital je bolj retorična figura, ki zamegljuje dejstvo splošne krize produktivnosti, ki v ključni kombinaciji z napadom na redistribucijsko funkcijo socialne države generira čedalje bolj razširjen pojav nove revščine.

Izhajajoč iz tega prikaza bo drugi del namenjen analizi razmerja med narcizmom in agresivnostjo. Na podlagi Lacanovega spisa *Agresivnost v psihoanalizi* (2006: 82–101) bom poskušal pokazati, da obstaja notranja vzročna povezava med narcistično identifikacijo in agresivnostjo do drugega. Daleč od tega torej, da bi se psihična forma narcizma in fenomen agresivnosti medsebojno izključevala – narcizem kot obrat k sebi in odpoved družbeni intersubjektivnosti, agresivnost pa natanko kot usmerjenost k drugemu in s tem osnova intersubjektivnosti –, nasprotno, prej gre za njuno notranjo vzročno prepletenost. Prav skozi prikaz te povezave bomo lahko tudi pokazali, da je dejansko narcistična psihična forma tista, ki je osnova sedanjega sovraštva do prihajajočih beguncev, sovraštva, ki je trenutno najbolj razširjeno prav v vzhodnoevropskih članicah EU (t. i. višegrajska četverica, katere pridružena članica je dejansko tudi Slovenija), v katerih so v 90. letih izvajali neoliberalne ekonomske šok terapije ter splošno lustracijo.

Od človeškega kapitala ...

Od kod današnja dominacija narcizma, o kateri govori Pfaller, pred njim pa že Lasch? Odgovor, ki se omeji na psihologijo in ta pojav interpretira v okviru miselne sheme »življenjskega sloga«, je po mojem mnenju nezadosten. Da bi prodrl globlje v vzroke tega pojava, se je treba za začetek zateči k Foucaultovi analizi neoliberalizma na splošno in človeškega kapitala posebej. Po Foucaultu so teorije človeškega kapitala nastale v 60. in 70. letih prejšnjega stoletja, njeni avtorji pa so bili začetniki ameriškega neoliberalizma, kot sta Theodore Schultz in Gary Becker. Kako so ti avtorji sploh razvili omenjeno teorijo? Po Foucaultu se je vse skupaj začelo na epistemološki ravni (o tem glej tudi Krašovec, 2014), in sicer kot kritika klasične politične ekonomije. Natančneje rečeno, neoliberalci so na klasično politično ekonomijo naslovili očitek, ki je nekoliko paradoksen, in sicer, da je v njeni analizi delo »ostalo nepreiskano«:

Seveda je mogoče reči, da se ekonomija Adama Smitha začne s premislekom o delu, saj sta delitev dela in njegova specifikacija Adamu Smithu pomenili ključ, s katerim je lahko ustvaril svojo ekonomsko analizo. Toda poleg tega prvega preboja, poleg tega prvega odprtja in od tega trenutka naprej ni klasična politična ekonomija nikoli analizirala dela samega, ali bolje, nenehno ga je nevtralizirala, saj ga je navezovala izključno na faktor časa. (Foucault, 2015: 198)

V nekem smislu so te ugotovitve neoliberalnih ekonomistov točne: klasična politična ekonomija, vključno z Marxom, je delo res omejila na »abstraktno delo« kot golo kvantifikacijo delovnega časa, porabljenega za produkcijo, to pa zato, ker je pred tem ločila med delavcem in delovno silo kot specifičnim blagom, ki ima to značilnost, da je blago med drugimi, ki se prosto kupuje na trgu, a je hkrati edino blago, ki je zmožno proizvajati presežno vrednost (glej Marx, 2012: 1. poglavje). Drugače rečeno, samo abstraktno delo kot posledica ločitve med delavcem in njegovo delovno zmožnostjo, ki jo prodaja na trgu, je *edini* pogoj merjenja produktivnosti, je *edini* meter produktivnosti. To je esenca delovne teorije vrednosti. Po drugi strani pa neoliberalni ekonomisti utajijo, da je dejansko v sami tej abstrakciji dela že zajeta njegova konkretnost oziroma konkretno delo, katerega posebne kvalitete lahko vplivajo na večjo ali manjšo količino abstraktnega dela, s katero se meri produktivnost.

Ta utajitev je po svoje tudi pogoj za to, da se neoliberalci začnejo ukvarjati s pojmom dela in da ga posledično pretvorijo v »človeški kapital«. Za kaj gre? Gre, na kratko rečeno, za to, da »delo ni blago, ki bi ga abstrakcija reducirala na delovno silo in na čas njene rabe« (ibid.: 203). S tem je opravljena epistemološka transformacija delovne sile v kapital, v katerega je, tako kot v vsak drug kapital, mogoče investirati, kar posledično implicira, da se namesto o plači, ki jo delavec prejme za prodajo svoje delovne sile za določen čas, začne govoriti o dohodku na človeški kapital. In naprej, to implicira tudi preobrazbo delavca v »podjetnika samega sebe«, v *homo economicusa*, ki se odloča o lastnih investicijah. Tako ekonomija preneha biti veda o produkciji kot procesu in alokaciji virov, temveč postane psihologija. Takole pravi neoliberalni avtor: »Ekonomija je znanost človeškega obnašanja.« (Becker v Foucault, 2015: 201)³

Na tej točki se ne bomo naprej spuščali v vse spremembe posamičnih določil človeškega kapitala, temveč nas bo zanimala izključno bistvena transformacija, s katero nastane ta koncept, ter posledice, ki iz tega sledijo. Kaj pomeni preobrazba delovne sile v človeški kapital? Prvič, pomeni, da zdaj človek ni več ločen od svoje delovne zmožnosti, ki jo lahko prodaja na trgu; s stališča teorije človeškega kapita-

³ Kot je, opirajoč se na Nicolasa Rosa, pokazal Davide Tarizzo, ta premik od ekonomije kot vede o produkciji k ekonomiji kot znanosti o obnašanju hkrati pomeni tudi premik od klasične biopolitike k etopolitiki (iz *etos* in *politika*) (Tarizzo, 2014).

la človek prodaja samega sebe, svoj produktivni potencial, s čimer je odpravljena ločnica, na kateri stoji in pade delovna teorija vrednosti. Z drugimi besedami, človek v neoliberalnih ekonomskih analizah postane »antipod pojma delovne sile«, postane aktivni »podjetnik samega sebe« (Foucault, 2015; 2004: 205) in se je zato prisiljen ukvarjati s *samim sabo*: »Pravzaprav je zastavek vseh analiz, ki jih opravijo neoliberalci, ravno v tem, da *homo economicusa* kot partnerja menjave vedno znova nadomestijo s *homo economicusom* kot podjetnikom samega sebe, podjetnikom, ki je samemu sebi lasten kapital, ki je samemu sebi lasten proizvajalec, ki je samemu sebi vir dohodkov.« (ibid.: 205) Gre torej za to, da se na splošni ravni ekonomija posameznika ne neha ob odhodu z delovnega mesta, ki tudi samo postane variabilna kategorija (neformalno podaljšanje delovnega časa, delo zunaj formalno določenega delovnega mesta), temveč začne obsegati vso posameznikovo eksistenco. Na vsaki točki se je posameznik prisiljen *odločati* (izraz, ki izvira iz teorije suverenosti Carla Schmitta) o samem sebi in o svojih investicijah.

A na to narcistično preusmeritev k sebi ne smemo gledati samo na področju neoliberalne ekonomske epistemologije, temveč tudi v povezavi z drugimi področji, ki osvetlijo »resnico« te geste izenačitve človeka in delovne sile, s čimer dobimo človeški kapital in s čimer je na imaginarni ravni odpravljeno odtujeno delo, o katerem je govoril Marx, oziroma, v bolj filozofskih terminih, s čimer je odpravljena ločnica med človekovo bitjo in njegovim delovanjem, tako da zadnje nastopa samo še kot zunanji izraz človeške biti. Že Foucault namreč teorije človeškega kapitala razume tako, kot so se razumele same, tj. kot odgovor na »travmo« samega kapitalizma, ki se ji reče tendenčno padanje profitne stopnje – in v nasprotju z imperIALIZMOM, kot ga je analizirala Rosa Luxemburg, naj bi ta odgovor bil ekonomsko dolgoročno učinkovitejši. Tu se Foucault sklicuje na Schumpetrovo teorijo inovacije:

Schumpeter je opazil, [...] da se v nasprotju z napovedmi, ki jih je podal Marx, in, gledano na splošno, klasična ekonomija, tendenčno padanje profitne stopnje nenehno popravlja. Ta popravek tendenčnega padanja profitne stopnje je, kot veste, poskušala pojasniti doktrina imperIALIZMA, na primer Rosa Luxemburg. Schumpetrova analiza pa pravi, da se ta odsotnost padanja ali ta popravek padanja profitne stopnje ne zgodi preprosto zaradi fenomena imperIALIZMA. Zgodi se, gledano na splošno, [zaradi] inovacije, se pravi [zaradi] odkrivanja, odkrivanja novih tehnik, odkrivanja novih virov, novih oblik produktivnosti, tudi odkrivanja novih trgov ali novih virov delovne sile. (Foucault, 2015: 211–212)

Skratka, vlaganja v človeški kapital naj bi vodila k povečani vrednosti inovacij, kar naj bi dolgoročno bilo edino učinkovito sredstvo v boju proti tendenčnemu padanju profitne stopnje. Posledice, ki bi morale nastopiti, če bi ta teorija vzdržala, so jasne: kapitalističnih kriz, kot smo jih poznali skozi zgodovino, ne bi smelo biti več. Konkretno, človeški kapital bi moral biti učinkovit odgovor na strukturno

krizo leta 1975, po kateri je nastopila globalna hegemonija neoliberalizma. Toda natanko to se ni zgodilo. Še več, kriza, ki je izbruhnila leta 2008, je bila pogosto označena kot največja kriza kapitalizma po veliki depresiji v dvajsetih in tridesetih letih prejšnjega stoletja. Da bi bolje razumeli, zakaj pri človeškem kapitalu gre, moramo stopiti iz neoliberalne epistemologije. Vprašanje namreč je, kakšen je bil in je še ostali ekonomski kontekst, v katerem se človeški kapital pojavi najprej na teoretski, nato pa še na praktični ravni ekonomske politike. Kaj pomeni strukturna kriza, do katere je prišlo v 70. letih dvajsetega stoletja?

Kot je v svoji knjigi *Dolgo dvajseto stoletje* pokazal Giovanni Arrighi (2009), je vsak sistemski cikel kapitalistične akumulacije sestavljen iz dveh tipov ekspanzij in dveh ustrezajočih tipov kriz: na koncu obdobja produktivne materialne ekspanzije nastopi sistemska kriza produkcije – v Marxovih terminih bi to bila kriza hiperprodukcije – oziroma »opozorilna kriza«; posledično se kapital ne investira več v produktivni industrijski kapitalizem (zaradi padca profitne stopnje), temveč v finance, s čimer se začne obdobje finančne ekspanzije. A finančna ekspanzija ni produktivna, saj v njej delo kot izključni dejavnik produktivnosti nima prostora. Finančna ekspanzija tako ne rešuje sistemskih kriz kapitalistične produktivnosti, temveč jo zgolj začasno prikrije. Zato Arrighi finančno krizo vsakega sistemskega cikla imenuje »končna kriza«, saj označuje njegov iztek ter prenos hegemonije na novega svetovnega hegemonia. Tako je sistemska kriza sedemdesetih let prejšnjega stoletja kriza, ki nastopi ob koncu ameriškega cikla akumulacije, ta cikel pa se začasno podaljša s finančno ekspanzijo, ki sledi omenjeni sistemski krizi in traja do leta 2008. Fredric Jameson (2012) je v svojem branju Arrighijeve teorije krize tudi pokazal, kako je treba končno krizo ameriškega cikla postaviti v še širši kontekst in upoštevati dejavnike, ki so v Arrighijevi teoriji nekoliko marginalizirani, kot so internet in nove komunikacijske tehnologije. Predvsem s tema dvema dejavnikoma se namreč finančna ekspanzija, ki je bila značilna tudi za vse prejšnje cikle, bolj in hitreje širi. Sploh pa je že iz Arrighijeve predstavitve razvidno, da se obdobje sistemskih ciklov čedalje bolj krajša, zato Jameson predlaga, da Arrighijeve teorije v resnici ne smemo razumeti kot teorijo ciklov, temveč kot teorijo spirale. K temu pa je treba dodati – kot sem poskušal pokazati na drugem mestu (glej Nedoh, 2014) –, da se je sama spirala ciklov v zadnjih tridesetih letih prav zaradi dejavnikov, ki jih omenjata tako Jameson kot tudi ekonomist Daniel Cohen (2011: 1–25), dejansko dodatno transformirala v sinhrono časovno sovpadanje več ciklov hkrati. Posledica tega je, da je globalni kapitalizem v obdobju, ki ga lahko imenujemo obdobje postproduktivnega kapitalizma, in označuje nemožnost začenjanja novega produktivnega cikla akumulacije, zaradi česar se investicije vedno bolj stekajo v pred- in postmoderne oblike kapitalizma: od prekarnega in suženjskega dela (oblika dela, ki ne upošteva časa kot determinanta vrednosti) na eni strani do neproduktivnih finančnih špekulacij na drugi.

Ta kontekst nam bolje razkrije, za kaj gre pri človeškem kapitalu: gre za devaluacijo dela, ki je druga plat dejstva, da se začne s teorijo človeškega kapitala in

fleksibilizacijo trga dela od sedemdesetih let naprej delovni čas povečevati, dokler nazadnje ni več ločnice med delom in prostim časom. Hkrati s tem pa devalvacija dela skoraj sovpadе z izključitvijo dela iz formule (fiktivne) vrednosti, po kateri delujejo finančne špekulacije. V obeh primerih gre, skratka, za to, da se krši zakon vrednosti s tem, ko se iz vrednostnega računa izključi spremenljivka časa, ki pa je edini meter, s katerim se meri produktivnost.

Če se na tej točki vrnemo k izhodiščnemu vprašanju narcizma, potem bi lahko rekli tole: narcizem začne postajati dominantna kulturna in družbena drža natanko v kontekstu splošne krize produktivnosti in kot odgovor nanjo. A če je bil morda v izhodišču na teoretski ravni ta ekonomski obrat k posamezniku, ki ga izvede neoliberalizem, resnično mišljen kot sredstvo boja proti splošni krizi produktivnosti, pa je podoba, ki jo ta obrat dobi na konkretni ravni realne ekonomije, precej drugačna. Če kaj, potem se ta narcistični obrat k posamezniku v kontekstu neoliberalizma kot prakse ne izkaže samo kot dolgoročno nezadostno oziroma neučinkovito sredstvo boja proti tendenčnemu padanju profitne stopnje, temveč kot ideološko sredstvo razbitja razredne družbe, in sicer tako, da se krivda za ekonomski neuspeh, ki je neizogiben, individualizira, hkrati pa se povečuje to, kar bomo v drugem delu članka poskušali zajeti z izrazom »agresivnost«: gre za posebno strukturo imaginarnega rivalstva, značilnega za narcistično psihično formo, ki tvori osnovno ekonomsko strategijo posameznika kot *homo economicusa* oziroma posameznika kot »podjetnika samega sebe«, ki je prav zaradi svoje narcistične samoidentifikacije nenehno v konkurenčnem odnosu z drugimi. Zato velja, kot je zapisal Daniel Cohen (2011: xix), da se s postindustrijsko družbo, ki je do neke mere tu lahko sinonim za neoliberalno hegemonijo, razblinijo Durkheimove sanje o organski solidarnosti in o solidarnosti na splošno, na kateri je temeljila industrijska družba. Zato se bomo v drugem delu osredinili na narcizem v psihoanalitični teoriji, da bi pokazali njegovo notranjo strukturno zvezo z agresivnostjo.

... do družbene agresivnosti

Lahko bi rekli, da se izraz agresivnost v vsakdanji govornici uporablja za označevanje nekega specifičnega človeškega vedenja. Sam način, kako ta izraz uporabljamo v (ne)vsakdanji govornici, je načeloma selektiven, ni uporabljen za katerokoli situacijo, s čimer bi deloval kot diskvalifikacija določene osebe, čeprav je lahko tudi to, temveč kot tisti izraz, s katerim označujem nevsakdanje obnašanje nekoga. Za nekoga pravimo, da je agresiven v natančno določeni situaciji in ob natančno določenem vedenju, ko je le-to odpravljeno, mislimo, da je s tem izzvenela tudi agresivnost. Na kratko, z izrazom agresivnost ne označujemo notranjega bistva nekoga, temveč prej njegova dejanja, ki se kažejo navzven, tj. v razmerju do drugih. Lacan v spisu *Agresivnost v psihoanalizi* (2006) precej razrahlja to spontano predstavo o agresivnosti, čeprav nikakor ne v smeri esencializacije človeka. Osnovni korak nje-

gove teoretizacije agresivnosti je namreč »zrcalni stadij« kot univerzalni moment v konstituciji človeške subjektivnosti.

Osnovna poanta teorije zrcalnega stadija je tako ponazoritev formativne funkcije imaginarne identifikacije: otrokov jaz se kot tak oblikuje na točki odtujitve in identifikacije s svojo imaginarno podobo, zrcalno sliko.⁴ To primarno identifikacijo Lacan definira kot »*idealni Jaz*«, ki je tudi »vir sekundarnih identifikacij«. To pomeni, da otrok – po Lacanu gre za obdobje med 6. in 18. mesecem starosti – to podobo privzame, »še preden se objektivira v dialektiki identifikacije z drugim [sekundarna identifikacija] in še preden mu jezik v univerzalnem podeli funkcijo subjekta« (Lacan 1994: 38). Gre, skratka, za prototip identifikacije, ki otroku omogoča vse nadaljnje identifikacije s svojimi dvojniki. A že v istem spisu Lacan proti koncu nekoliko razrahlja to kategorično delitev na primarno identifikacijo in vse druge kopije, ki se oblikujejo po njenem vzorcu. Sklepni trenutek zrcalnega stadija in s tem momenta primarne identifikacije, trenutek, v katerem »se zrcalni stadij dovrši«, je že trenutek (sekundarne) »identifikacije s *podobo* dvojnika in drame prvobitnega ljubosumja«, s katero zrcalni stadij vpelje »dialektiko, ki bo odslej *jaz* povezovala z družbeno razdelanimi situacijami« (ibid.: 41). Poanta, za katero tukaj gre, je seveda naslednja: najsi je podoba, s katero se jaz identificira, še tako primitivna, kakor je odsev lastnega obraza na gladini vode, je vselej podoba *drugega*. Konstitucija jaza je tako zaznamovana z odtujitvenim paradoksom: formira se lahko zgolj prek ne-jaza, tj. prek drugega – od tod ne nazadnje Lacanovo zatekanje k Rimbaudovi modernistični formuli *Je est un autre*. Skratka, imaginarna identifikacija je po eni strani formativna za jaz; a po drugi strani, natanko iz istih razlogov, tj. zaradi dejstva, da se jaz formira prek *drugega*, generira frustracijo jaza in rivalstvo s to podobo drugega: če se jaz formira prek drugega, kako je to potem sploh lahko jaz? Gre, skratka, za to, da se na *mestu* jaza znajde drugi.

Ključno vprašanje, ki se zastavi na tem mestu, je seveda naslednje: kaj je tisto, kar sploh omogoča »registracijo« drugega na mestu jaza in s tem njegovo frustracijo? Zakaj jaz ne more shajati, oziroma lahko vedno shaja samo za ceno potlačitve, v tej identifikaciji z drugim? Odgovor na to vprašanje ni tako samoumeven, kot se nemara zdi na prvi pogled. Lacan namreč pravi, da je v samo narcistično strukturo že vpisana prostorska dimenzija in da je simetričnost prostora človeške realnosti opredeljena preko kalejdoskopične vrednosti oblik, ki v njej nastopajo:

Pojem vloge prostorske simetrije v človeški narcistični strukturi je bistven za postavitve temeljev za psihološki analizo prostora, katerega vlogo lahko tu zgolj nakažem. Živalska psihologija nam je pokazala, da je individuumovo razmerje do posebnega prostorskega polja pri določenih vrstah mapirano

⁴ V tej predstavitvi osnovnih koordinat zrcalnega stadija in formativne funkcije imaginarne identifikacije se opiram na Lacanov osnovni tekst (Lacan, 1994: 37–43) in na Chiesa (2007: 12–32; 2009: 83–112).

na način, ki ga povzdigne v kategorijo subjektivnega članstva. Rekel bi, da je subjektivna možnost zrcalne projekcije takega polja v polje drugega tisto, kar daje človeški vrsti njeno izvorno »geometrično« strukturo, strukturo, ki bi jo z veseljem opredelil kot *kalejdoskopično*. (Lacan, 2006: 99)

Ključ do Lacanove poante iz tega citata je seveda pomen kalejdoskopa, ki ga poznamo kot valj oziroma cilinder, katerega notranjost je sestavljena iz številnih zrcal, ki, ko pogledamo vanj, proizvedejo simetrični učinek oblik, ki so v njem, izvorno pa je beseda sestavljena iz treh starogrških besed (*kalos* (lepo), *eidos* (ideja, oblika) in *skopeō* (gledati, opazovati)), ki skupaj pomenijo dobesedno »opazovanje lepih oblik«. Gre, skratka, za to, da je vizualna realnost medčloveških razmerij definirana natanko z dejstvom, da je realnost pravih, lepih oblik, za katere sta značilni imaginarna sklenjenost in simetrija, kar Lacan izpelje iz dejstva človekovega nujno prezgodnjega rojstva, ki se manifestira v tem, da je preživetje otroka ob rojstvu odvisno od drugega – najprej od prehranjevanja in zadovoljevanja bioloških potreb, ki jih zagotavlja drugi, nato pa še od njegove podobe, ki je imaginarna enota, s katero se otrok identificira. Natanko zaradi kalejdoskopične strukture človeške realnosti je mogoča simetrična identiteta med jazom in drugim. Jaz se formativno identificira prek drugega natanko zato, ker slednji predstavlja formo imaginarne sklenjenosti, imaginarne celote, kar jazu omogoča, da kot takega, se pravi kot imaginarno celoto, izkuša tudi sebe.

A natanko na točki harmonične simetrije in imaginarne sklenjenosti nastopi problem, zaradi katerega se identifikacija jaza in drugega prevede v njuno mimitično rivalstvo oziroma agresivnost jaza do drugega. Iz sklenjene imaginarne celote namreč nekaj izpade in to je natanko pogled kot ločeni, izpadli objekt. Natanko ta izpad pogleda kot objekta, ki je prisoten zgolj prek lastne odsotnosti oziroma izpada iz vidnega polja, je tisto, kar moti stabilnost te imaginarne sinteze jaza in drugega. Ravno zaradi te detotalizacije oziroma neskladnosti vidnega polja dobi imaginarna identifikacija prostorsko dimenzijo: jaz izkuša drugega kot imaginarnega dvojnika, ki poskuša zasesti njegovo *mesto*. Na tej točki naletimo na agresivno intenco, ki je lastna imaginarni identifikaciji: sproža jo natanko dejstvo, da, kot rečeno, jaz imaginarni svet dojemam kot svet, v katerem ni prostora za drugega kot imaginarnega dvojnika, čeprav je ta najprej sploh pogoj za možnost konstitucije jaza.

Tisto, kar vsaj na videz zasilno stabilizira to imaginarno rivalstvo, je subjektova umestitev v strukturo simbolnega posredništva, ki omogoča relativno stabilnost intersubjektivne družbene vezi. Do tega pride z ojdipsko identifikacijo in prekoračitvijo primarne agresivnosti: »Ojdipska identifikacija je tako identifikacija, s katero subjekt transcendirata agresivnost, ki je konstitutivna za prvo subjektivno individuacijo.« (Lacan, 2006: 95) Tu je treba dodati, da je ojdipska identifikacija dejansko sinonim za sekundarno identifikacijo z idealom jaza, ki jo ponazarja podoba očeta, kolikor le-ta vpelje funkcijo norme v gonsko življenje subjekta: »Kar me tu zanima,

je tisto, na kar bi se rad sklical kot na 'pomiritveno' funkcijo ideala jaza: povezave med njegovo libidinalno normativnostjo in kulturno normativnostjo, ki je od začetka zgodovine povezana s podobo očeta.« (ibid.) Lacan s to formulacijo meri natančno na to, kar bo pozneje opredelil kot sintezo delnih gonov pod primatom genitalij: spolni gon po Lacanu namreč kot tak ne obstaja, obstaja le v obliki negativne sinteze delnih gonov. Drugače povedano, odsotnost spolnega gona poveže in formira delne gone kot delne. In na to odsotnost se veže simbolna normalizacijska funkcija očetovske figure oziroma ideala jaza (ki ga že Freud artikulira kot instanco nadjaza): tisto, kar se na ravni gona kaže kot nemožno (totalna zadovoljitev, ki bi pomenila redukcijo seksualnosti na biološko funkcijo reprodukcije), se na ravni simbolnega manifestira v obliki očetovske simbolne prepovedi matere kot objekta zadovoljitve. Ta prepoved je tista, ki subjektu omogoča zasesti mesto v simbolni strukturi spolne razlike.

A natanko neoliberalni in financionalizacijski obrat (finančna ekspanzija) po krizi leta 1975 je tisti pojav, ki dodatno destabilizira simbolno strukturo kot v osnovi relativno stabilno, ki temelji na omenjeni formativni funkciji ideala jaza – spomnimo se samo na gesla postmoderne kot konca velikih pripovedi, konca zgodovine itd., kar vse po vrsti pripomore k dekonstrukciji omenjene formativne funkcije ideala. Tu velja dodatno pozornost nameniti pojavu, ki sta ga v svoji knjigi *Novi duh kapitalizma* opisala Luc Boltanski in Eve Chiapello (2005) in o katerem govori tudi Cohen (2011: 17–20): kulturno kritiko kapitalizma, ki jo je podalo gibanje, imenovano Maj 68 in ki je bila predvsem kritika institucij klasičnega kapitalizma, kakršne so družina in tovarna, ki so bile v tedanjem času izrazito hierarhične in patriarhalne strukture (to so sicer še danes, a na drug način), je »rekupeiral« in vase integril neoliberalni projekt skupaj s finančno (finančne špekulacije) in tehnološko revolucijo (internet). Kulturna kritika, ki je nastopala tudi pod geslom seksualne osvoboditve in je imela izrazito fetišistični, tj. uživaški značaj, se je sprevrnila v svoje nasprotje, tj. v dominacijo narcizma, v trenutku, ko je iz neinstitucionalne sfere prišla v stik z ekonomsko bazo in produkcijskimi odnosi⁵ oziroma, bolje, ko se sama ekonomija deteritorializira (Jameson, 2012) od produkcije v sfero financ in cirkulacije denarja in vrednostnih papirjev. Denar, ki je bil že vselej »realna abstrakcija«, tu postane prostolebdeči oziroma, kot pripomni Jameson (ibid.: 172), »doseže drugo stopnjo abstrakcije«.

Do pojava narcistične agresivnosti tako pridemo šele v tem drugem koraku, tj. ko se fetišistična kritika družbene hierarhije (kar vključuje simbolno devalvacijo očetovske figure in iz nje izhajajočih oblik avtoritete), ki je v prvi fazi »parazitirala«

⁵ Tu lahko še enkrat opozorimo na pravilno napoved, ki jo je podal Lacan v svojem seminarju *Narobna stran psihoanalize* (Lacan, 2008), ki je potekal ravno v času maja 68, ko je študentskim protestnikom dejal, da kot histeriki iščejo novega gospodarja – in da ga bodo seveda dobili. A novo, neoliberalno gospostvo ne nastane po avtomatizmu, temveč se rodi takrat, ko se mesto izjavljanja študentske kulturne kritike iz zunajinstitucionalnega terena preseli v institucije kapitalizma samega, ki to kritiko izkoristijo za lastno reprodukcijo, za lastno prenovu.

na klasičnem industrijskem kapitalizmu kot objektu svoje kritike, integrira v sam kapitalizem in postane gibalno njegove prenovne, ki jo, kot rečeno, nekateri označujejo kot postindustrijsko družbo, drugi spet kot neoliberalno hegemonijo ali finančni kapitalizem – izrazi so v pomembnem delu sinonimni –, medtem ko sami predlagamo izraz *postproduktivni kapitalizem*. Drugače povedano, do regresije v narcizem pridemo v trenutku, ko kulturna kritika kapitalizma izgubi svojo referenco v relativno stabilni simbolni strukturi klasičnega industrijskega kapitalizma; ko se sam kapitalizem transformira v skladu z zahtevami kulturne kritike in začne svojo finančno ekspanzijo, tako da postane človeški kapital (osebni potenciali posameznika) njegovo gibalno. Natanko moment, ko fetišizem kot kulturna forma ni več zgolj zunanja kritika kapitalizma, temveč stopi na njegov teren, oziroma, nasprotno, stopi kapitalizem na neinstitucionalni teren kritike, se fetišizem sprevrne v narcizem. In lahko bi dodali, da se natanko na tej točki tudi zgodi prehod od blagovnega k denarnemu/finančnemu fetišizmu.

Zgodovinsko gledano tu sledita dve posledici: prvič, dekonstrukcija simbolne strukture postane sama totalna, tj. zajame vse segmente človeške eksistence. Tu ne velja več načelo industrijskega kapitalizma, po katerem se je svoboda posameznika končala oziroma začela pred vrati tovarne, če se je sama tovarna transformirala v podjetje, delovni čas pa podaljšal in fleksibiliziral. Toda, drugič, sama ta kulturna transformacija kapitalizma je zgolj na videz in zgolj začasno premestila krizo vrednosti oziroma produktivnosti. To se med drugim kaže v dejstvu, da natanko od sedemdesetih let (natančneje od leta 1975) prejšnjega stoletja zaznavamo obrat, ko povojnemu obdobju razdolževanja svetovnega gospodarstva in držav sledi obdobje eksponentnega zadolževanja.⁶ Na splošno gre, skratka, za tole: pojem človeškega kapitala in njemu ustrezne narcistične psihične forme totalizirajo vso človeško eksistenco, vendar je, v nasprotju s pričakovanji, napovedmi in obljubami, zaradi devalvacije dela in dejstva, da je veliko današnjega dela takega, ki ga je Marx označil za neproduktivno, neproduktiven oziroma predstavlja neučinkovita sredstva proti tendenčnemu padanju profitne stopnje.

In to je, nazadnje, konstelacija, katere logični podaljšek je natanko današnji desni populizem: agresivnost do drugih (beguncev, migrantov, družbenih manjšin) dejansko reflektira stanje simbolne destabilizacije in je izraz subjektive regresije v imaginarno rivalstvo, v agresivno konkurenco z drugimi. In, ne po naključju, tu pride povsem do izraza Lacanov poudarek, da omenjena dimenzija imaginarne konkurence neposredno zadeva prostorsko dimenzijo:⁷ desni populizem danes nadaljuje kulturo narcizma tako, da jo tako rekoč univerzalizira v državno politiko, v politiko, ki pravi, da na določenem prostoru/ozemlju ni prostora za Drugega

⁶ Graf višine svetovnega dolga v zadnjem stoletju je dostopen na povezavi: <https://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/2011/03/pdf/picture.pdf> (12. september 2016).

⁷ Še več, ni naključje, da Lacan (2006: 100) natanko v tem kontekstu omeni enega osrednjih pojmov nacistične politike: *Lebensraum* (življenjski prostor).

(migrante, begunce, celo manjšine itn.), kar bi po mnenju desnih populistov pomenilo prav vdor v intimo našega vsakdana. Ne gre torej za klasični državni rasizem, ki je v dvajsetem stoletju privzel obliko imperializma (širjenje življenjskega prostora), ampak za nov tip rasizma, ki privzema narcistično kulturo intimnosti. Gre za rasizem, kjer za drugega ni prostora znotraj določene meje, ga pa narcis kljub temu potrebuje takoj za njo, in sicer natanko kot »vodno gladino«, ki je skonstruirana izključno zato, da se narcis v njej sam vidi kot lep.

Literatura

- BOLTANKI, LUC IN EVE CHIAPELLO (2005): *The New Spirit of Capitalism*. London, New York, NY: Verso.
- CHIESA, LORENZO (2007): *Subjectivity and Otherness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- CHIESA, LORENZO (2009): The World of Desire: Lacan between Evolutionary Biology and Psychoanalytic Theory. *Filozofski vestnik* 30(2): 83–112.
- COHEN, DANIEL (2011): *Tri predavanja o postindustrijski družbi*. Ljubljana: Sophia.
- FOUCAULT, MICHEL (2015): *Rojstvo biopolitike – kurz na Collège de France, 1978–1979*. Ljubljana: Krtina.
- FREUD, SIGMUND (2012): *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: Studia humanitatis (2., popravljena izdaja).
- JAMESON, FREDRIC (2012): Kultura in finančni kapital. V *Kulturni obrat – izbrani spisi o postmoderni, 1983–1998*, F. Jameson (avtor), 165–193. Ljubljana: Studia humanitatis.
- KRAŠOVEC, PRIMOŽ (2014): Človeški in nečloveški kapital in šola. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XLII(256): 65–83.
- KRAŠOVEC, PRIMOŽ (2016): Še enkrat o neoliberalizmu III: Psihoafektivni učinki neoliberalizma in neoliberalna subjektivnosti. *Andragoška spoznanja* 22(2): 67–79.
- LACAN, JACQUES (1985): *Še*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- LACAN, JACQUES (1994): *Spisi*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- LACAN, JACQUES (2008): *Narobna stran psihoanalize*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- LACAN, JACQUES (2006): *Écrits*. London, New York: W. W. Norton.
- LASCH, CHRISTOPHER (2012): *Kultura narcizizma: ameriško življenje v času zmanjšanih pričakovanj*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- MARX, KARL (2012): *Kapital: kritika politične ekonomije I*. Ljubljana: Sophia.
- NEDOH, BOŠTJAN (2014): Kriza: od cikličnost k nepovratnosti. *Problemi* 52(7/8): 55–70.
- PFALLER, ROBERT (2006): Približajmo se sovražniku! Uničenje javnega prostora v kulturi intimnosti. *Agregat – revija za sodobno družbenopolitično polemiko* 4: 34–38.
- PFALLER, ROBERT (2009): *Umazano sveto in čisti um*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- TARIZZO, DAVIDE (2014): Od biopolitike do etopolitike: Foucault in mi. *Filozofski vestnik* 35(1): 43–53.

- VODOPIVEC KOLAR, KATARINA (2008): Education in the narcissistic society: An analysis of the situation in some selected Slovenian primary schools. *Anthropological Notebooks* 14(1): 103–117.
- VODOPIVEC KOLAR, KATARINA (2013): Antropološka analiza narcizizma v izbranih slovenskih osnovnih šolah. V *Drugo pedagoškega diskurza*, V. Pobežin (ur.), 147–168. Ljubljana: Pedagoški inštitut.