

## **NARCYZM**



# NARCYZM

POD REDAKCJĄ JACKA SIERADZANA



Białystok 2011

Recenzent:  
prof. dr hab. Czesław Dziekanowski

Redakcja i korekta:  
Jacek Sieradzan

Skład tekstu i projekt okładki:  
Mirosław Miniszewski

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku  
Białystok 2011

Wydanie publikacji sfinansowano ze środków  
Wydziału Historyczno-Socjologicznego Uniwersytetu w Białymstoku.

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14, tel. (085)745 71 20  
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>, e-mail: [ac-dw@uwb.edu.pl](mailto:ac-dw@uwb.edu.pl)

ISBN 978-83-7431-261-5

Druk i oprawa: TOTEM.com.pl

## SPIS TREŚCI

### Wstęp

Tomasz Olchanowski, Jacek Sieradzan WPROWADZENIE DO PROBLEMATYKI NARCYZMU OD KLASYCZNYCH KONCEPCJI NARCYZMU DO NARCYZMU KULTURY ZACHODNIEJ.....	7
--	---

### Narcyz a wątki archetypowe i religijne

Jacek Sieradzan NARCYSTYCZNY CHARAKTER NAKAZU MIŁOŚCI BLIŹNIEGO....	72
Joanna Rońda „... JAK SIEBIE SAMEGO”: EWANGELICZNY NARCYZM?.....	119
Bożena Prochwicz-Studnicka U ŹRÓDEŁ NARCYZMU GRUPOWEGO W ŚWIECIE ARABSKO- MUZUŁMAŃSKIM.....	133
Paweł Ambrożewicz AUTOPORTRET W SZTUCE JAKO MOŻLIWOŚĆ SPOTKANIA SIEBIE.....	158

### Wątki psychologiczne i psychiatryczne

Tomasz Olchanowski NARCYZM I KOSMOZA.....	169
Beata Świątek NARCYZM JAKO ŹRÓDŁO ZABURZEŃ ORIENTACJI ŻYCIOWYCH CZŁOWIEKA.....	186

Małgorzata Piasecka OSOBY Z NARCYSTYCZNYM ZABURZENIEM OSOBOWOŚCI W TERAPII UZALEŻNIEŃ.....	197
--	-----

### **Narcyz jako ekspert od wszystkiego**

Andrzej Klimczuk EKSPERCI I NARCYZM KULTUROWY — PRÓBA ANALIZY WZAJEMNYCH RELACJI.....	218
---	-----

Ewa Krawczak SINGIEL – NARCYZ CZY PIONIER? WOKÓŁ FENOMENU ŻYCIA SOLO.....	256
---	-----

### **Narcyzm a popkultura**

Aneta Ostaszewska KTO JEST BOHATEREM W DOBIE „KULTURY NARCYZMU”? PRÓBA OPISANIA ZJAWISKA NARCYZMU NA PRZYKŁADZIE RECEPCJI SPOŁECZNEJ KARIERY MICHAELA JACKSONA.....	277
---	-----

Jacek Sieradzan BONO I MADONNA – MIĘDZY CHARYZMĄ A NARCYZMEM.....	287
--	-----

### **Aneks: Psychoanalityk jako literat**

Czesław Dziekanowski KLĄTWA NARCYZA.....	326
---	-----

**Tomasz Olchanowski, Jacek Sieradzan**

## **WPROWADZENIE DO PROBLEMATYKI NARCYZMU**

**OD KLASYCZNYCH KONCEPCJI NARCYZMU DO NARCYZMU KULTURY  
ZACHODNIEJ**

### **1. PROBLEMY Z DEFINICJĄ NARCYZMU**

Ze słowem „narcyzm” stało się to samo, co z innym często używanymi i nadużywanymi terminami, takimi jak *sacrum*, religia czy charyzma.<sup>1</sup> Używa się go w tylu różnych i wykluczających się znaczeniach, że przestało ono mieć sens. Zdaniem Sydneya E. Pulvera (1986:91) wszyscy piszący o narcyzmie zgadzają się tylko co do tego, że jest to jedno z najważniejszych i najbardziej niejasnych pojęć psychoanalizy. Termin „narcyzm” przybiera „różne znaczenia w zależności od teoretycznej orientacji autora” (Reber 2000:398).

Istnieje mnóstwo podziałów i naukowych klasyfikacji narcyzmu. Generalnie słowo to może oznaczać:

- (1) w sensie genetycznym – etap w rozwoju życia człowieka
- (2) w sensie klinicznym – jednostkę chorobową, np. perwersję seksualną
- (3) w kategoriach relacji społecznych – dominującą postawę charakteru (Gościński, Mocek 2008:13).

W trzecim znaczeniu, który interesuje nas tutaj najbardziej, narcyzm to postawa psychiki polegająca na skupieniu się przede wszystkim na samym sobie (Reich 1986:46). Narcyzm oznacza wówczas sposób relacji z innymi albo nadmiernie rozwinięte poczucie własnej wartości. Wyróżnia się też narcyzm pierwotny, sytuacyjny, agresywny, konwersacyjny, korporacyjny, destrukcyjny, płci kulturowej (*gender*), grupowy, złośliwy, medyczny, falliczny, seksualny, oraz duchowy (*Narcissism* b.d.).

---

<sup>1</sup> Rozdział 2 niniejszego tekstu napisał T. Olchanowski. Pozostałe są autorstwa J. Sieradzana.

Teoretycy narcyzmu często odwołują się do klasycznego podziału na narcyzm zdrowy (dojrzały) i patologiczny. Dla niektórych, w tym dla pedagoga Niny W. Brown, podstawową formą narcyzmu jest narcyzm patologiczny. O ile pierwszy cechuje się kreatywnością, altruizmem, poczuciem humoru, empatią, umiejętnością wchodzenia w związki międzyludzkie i wyrażania uczuć, akceptowaniem siebie i innych, dbałością o siebie, świadomości bycia odrębną jednostką, zdolnością autoanalizy, poczuciem sensu i świadomości własnego życia, poczuciem estetyki, zdolnością odraczania gratyfikacji, to drugi rozpoznaje się za sprawą występowania jednego z pięciu podstawowych wzorców: destruktywnego, roszczeniowego, podejrzliwego, manipulującego i ekshibicjonistycznego.<sup>2</sup>

## 2. PSYCHOLOGIA WOBEC NARCYZMU

Jeżeli nasze życie przypada na czasy panowania kultury narcyzmu, wówczas staje się czymś niemal niemożliwym ustanowienie (z wyjątkiem stanów skrajnych) w miarę solidnej granicy pomiędzy normą a narcystycznym zaburzeniem osobowości. Choroba kultury i jednostki są współzależne z sobą, dlatego też iluzją jest traktowanie harmonii pomiędzy jednostką a społeczeństwem, w obrębie którego żyje, jako pożądanego stanu idealnego. W kondycję człowieka wpisany jest, jako stan naturalny, nierozwiązywalny konflikt pomiędzy nim a jego grupą społeczną, czasem, w zależności od okoliczności i warunków, wypierany, czasem tłumiony, a niekiedy wybuchający z nieobliczalną furją.

### 2.1. Problem diagnozy

W klasyfikacji zaburzeń psychicznych Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego znanej jako *Diagnostyczny i statystyczny podręcznik dolegliwości psychicznych* (DSM-IV) pod numerem 301.81 odnajdziemy kategorię „Narcystyczne zaburzenie osobowości” (*Narcissistic Personality Disorder*). Autorzy

---

<sup>2</sup> Pulver 1986:91-110; Stolorow 1986:201-206; Kernberg 1986:251-264; Miller 1986:324-336, 346-347; Brown 2008:7-8, 40, 275-276. Odnośnie historii rozwoju pojęcia narcyzmu zob. też Cooper (1986:115-131) i Kernberg (2004:46-49).



podręcznika wymieniają dziewięć cech tej jednostki chorobowej i uznają osobę za cierpiącą na ten syndrom po stwierdzeniu jednoczesnego wystąpienia co najmniej pięciu cech:

(1) nadmiernie rozwinięte poczucie własnej ważności (czyli wyolbrzymione osiągnięcia i talenty, oczekuje, że zostanie uznana za najlepsza bez wybitnych osiągnięć)

(2) pochłonięcie fantazjami o nieograniczonym sukcesie, władzy, blasku, pięknie, albo idealnej miłości

(3) wiara we własną wyjątkowość i w to, że może zostać zrozumiana i kojarzona z innymi wyjątkowymi ludźmi bądź instytucjami o wysokim statusie

(4) domaganie się przesadnego podziwu

(5) posiadanie nieuzasadnionych oczekiwań, chce być traktowana w sposób wyróżniony, oczekuje też, że inni automatycznie podporządkują się jej oczekiwaniom

(6) wykorzystuje innych do osiągnięcia własnych celów

(7) brak empatii, niechęć do utożsamiania się z uczuciami i potrzebami innych

(8) często zazdrości innym, albo wierzy, że inni mu (jej) zazdroszczą

(9) okazuje innym arogancję i wyniosłość (DSM-IV-TM 2000:661).

„Kandydat” do otrzymania tej diagnozy powinien spełniać, między innymi, takie kryteria, jak: nastawienie wielkościowe, potrzeba bycia podziwianym, brak empatii, wykorzystywanie innych do własnych celów. Jego fantazje obracają się na ogół wokół nieograniczonego sukcesu, związanego z władzą, bogactwem, wyjątkowymi zdolnościami, własnym pięknem etc. Uważanie siebie za kogoś wyjątkowego wiąże się z zazdrością o innych, jak również z przeświadczeniem, że inni mu zazdroszczą. Jednak, niezależnie od trafności tej klasyfikacji, należy pamiętać, że diagnoza nie jest w stanie uchwycić w sposób całościowy istoty tego zaburzenia. Nazwa nadana zespołowi objawów nie jest tym samym, co rzeczywistość osoby zdiagnozowanej i otoczenia, na które ona oddziałuje. Istnieje pewne podobieństwo pomiędzy egzorcyzmem a diagnozą, które dotyczy wiary w moc słowa. Nazwanie demona, choroby somatycznej czy zaburzenia psychicznego daje wiarę w możliwość zapanowania nad tym, co nazwane. Jak pisze Rollo May (1998:79): „Diagnozę (pochodzi od greckiego słowa *dia-*

*gignoskein*, co dosłownie znaczy ‘poznać poprzez’) możemy potraktować jako współczesną formę przydawania imienia obrażonemu demonowi”.

W przypadku zaburzeń psychicznych postawienie właściwej diagnozy pozwala odnaleźć terapeutę (psychiatrę) właściwą drogę postępowania z pacjentem i, przy jego aktywnej pomocy, udzielić mu rad, dzięki którym upora się z kryzysem chorobowym. Z diagnozą również wiąże się niebezpieczeństwo mylenia podobieństwa z tożsamością. Jako że w opisie objawów danych jednostek chorobowych zwraca się uwagę na to, co wspólne – pacjenci tak samo zdiagnozowani mogą być traktowani jako wręcz tożsami z sobą. Ta pomyłka prowadzi zazwyczaj do depersonalizacji pacjentów, oglądania ich przez pryzmat przyswojonej teorii i niezauważania tego, co jest w pacjencie zdrowe, nietknięte przez dane zaburzenie.

Nie jest przypadkiem, że zjawisko narcyzmu zawdzięcza swą popularność psychologii głębi (psychoanalizie i wywodzącym się z niej szkołom, choć samo pojęcie narcyzmu funkcjonowało na długo przed pojawieniem się psychoanalizy). Psycholodzy głębi, będąc wierni kategorii nieświadomości i akcentując siłę procesów nieświadomych, byli świadomi faktu, że granica pomiędzy normą a patologią jest nieostra. Poza tym wiele pism klasyków psychoanalizy (Freuda, Fromma, jak również słynnych odszczepieńców – Reicha i Junga) dotyczyło życia społecznego, ponieważ zauważyli oni, że zaburzona może być nie tylko jednostka, ale też formacja kulturowa. Siłą rzeczy przedstawiciele kierunków humanistycznych, będących bliżej oficjalnego obiegu akademickiego (protektorat aparatu władzy) będą w stanie tylko na tyle głęboko wejść w procesy zachodzące w psyche jednostki i kultury, na ile nie zagrozi to ich prestiżowi i pozycji społecznej (szacunek gremiów naukowych, nagrody naukowe i państwowe, dobrobyt materialny etc.).

## 2.2. Od Freuda do Lowena

Niemal dla każdego jest czymś oczywistym, że termin „narcyzm” wywodzi się od mitycznego Narcyza, który zakochał się we własnym odbiciu. Natomiast już nieliczni zdają sobie sprawę, że etymologicznie słowo „narcyz” wywodzi się od perskiego *nargis* (od którego też pochodzi „narkoza”). Słowo to znaczy „sztyw-

ny”, „sparaliżowany”, „odurzony” (por. Kutter 1998:108). W psychiatrii końca XIX wieku za pomocą pojęcia narcyzmu określano perwersję seksualną, która wyraża się tym, że ktoś wybiera własne ciało jako obiekt seksualny (Fhanér 1996:115).

W 1911 roku Freud analizował przypadek Schrebera, niemieckiego sędziego, który opisał własną chorobę psychiczną (słynna swego czasu autobiografia paranoika). Wtedy też podjął wątek występowania narcyzmu w zaburzeniach schizofrenicznych i w hipochondrii. Freud zaczął uważać wręcz psychozę za nerwicę narcystyczną. Lekarz sądowy w swej opinii o Schreberze pisał:

Apogeum urojeń pacjenta stanowi przekonanie, że jest on powołany do zbawienia świata i przywrócenia ludzkości utraconej wiecznej szczęśliwości. (...) Najistotniejsze w jego zbawczej misji jest to, że musi nastąpić jego *przeobrażenie* w kobietę. (...). Jest pewien, że wyłącznie on stanowi przedmiot boskich cudów, a więc tym samym jest najbardziej zadziwiającym człowiekiem, jaki kiedykolwiek żył na ziemi” (cyt. w: Schreber 2006:304).

Freud zinterpretował urojenia Schrebera jako wyraz pragnienia, aby być jedynym obiektem seksualnego pożądania Boga (stąd jego pragnienie przekształcenia się w kobietę). Bóg z kolei był projekcją ojca. Powyższa interpretacja byłaby niepełna, gdybym nie wspomniał, kim był Bóg-Ojciec Schrebera. Otóż Daniel Paul Schreber był synem Daniela Gottlieba Moritza Schrebera – lekarza i nauczyciela akademickiego na Uniwersytecie w Lipsku, który zasłynął ze swoich nowinek pedagogicznych. Jego porady wychowawcze doczekały się w Niemczech czterdziestu wydań. Warto nadmienić, że jeden syn Schrebera seniora popełnił samobójstwo, a drugi popadł w chorobę psychiczną. Metody doktora Schrebera zmierzały do tego, by oswoić bestię w dziecku po to, by w przyszłości włączyć je w rolę produktywnego obywatela. Wśród jego słynnych zaleceń warto wymienić kąpiele z kostkami lodu w trzecim miesiącu życia czy przyrząd ograniczający poruszanie klatki piersiowej, stosowany w celu wyrobienia nawyku właściwej postawy. Alice Miller oskarża wręcz doktora Schrebera o stworzenie okrutnego systemu wychowawczego, w którym krzyki noworodka traktowano jako fanaberie. Uznawano je za przejaw uporu, który stanowczo trzeba złamać. Już niemal od momentu przyjścia na świat dziecko miało być poddawane

wojskowemu drylowi i bite przy pierwszym płaczu, aż oduczy się płakać. Przytulanie i okazywanie emocji przez opiekuna to przejaw słabości, który może spaczyć charakter dziecka na całe życie. Szczególnie polecane przez doktora Schrebera były ćwiczenia w sztuce rezygnowania (por. wypowiedź Miller, cyt. w: Bikont 1999:16).

W 1914 roku ukazał się artykuł Freuda *Wprowadzenie do narcyzmu* (*Zur Einführung des Narcissmus*), w którym ojciec psychoanalizy rozwinął poglądy Karla Abrahama. Ego zostało potraktowane jako swego rodzaju zbiornik libido. W myśl zaprezentowanych poglądów między libido związanym z ego a libido związanym z obiektem zachodzi stosunek wzajemnej zależności. „Im bardziej zużywa się jedno, tym bardziej zubożale staje się drugie” (Freud 1991:275).

Po pierwszej wojnie światowej Freud zmodyfikował wiele założeń swojej teorii. Między innymi wprowadzenie do teorii aparatu psychicznego pojęcia id (model strukturalny psychiki) spowodowało zmiany w rozumieniu przez Freuda zjawiska narcyzmu. Terminem „aparat psychiczny” określał Freud strukturę psychiki i sposób jej funkcjonowania. Obok modelu strukturalnego psychiki (id, ego, super ego; czy, w nowszych tłumaczeniach, odpowiednio: „to”, „ja”, „nad-ja”) we wcześniejszych pracach ojciec psychoanalizy wyróżnił model topograficzny (nieświadomość, przedświadomość, świadomość) oraz ekonomiczny (teoria przepływu energii psychicznej). Id staje się pierwotnym zbiornikiem energii psychicznej, zaś inne instancje (ego, super ego) wypływają z id w rezultacie różnicowania się (Freud 1997:74). „Id przenosi część tego libido na erotyczne kateksje obiektów, na co silniejsze ego stara się zdobyć libido obiektu i narzucić id jako obiekt miłości” (Fhanér 1996:116). W związku z powyższym narcyzm ego jest narcyzmem wtórnym, wskutek wycofania libido z obiektów. Ważną rolę w tym procesie odgrywają mechanizmy identyfikacji z obsadzonym obiektem oraz introjeckji (przyswojenia poglądów i innych cech obiektu oraz traktowania ich jako własnych).

Niemal od samego początku freudowskie rozumienie narcyzmu spotkało się z krytyką, szczególnie dotyczyło to zagadnienia narcyzmu pierwotnego. Tym niemniej Freudowi (1991:285) zawdzięczamy niezwykle istotne dla prezentowanej tematyki rozróżnienie dwóch rodzajów miłości: miłości podług typu narcystycznego (kiedy to kocha się to, czym się jest samemu, czyli samego siebie; to, czym się było samemu; to, czym się chce być samemu; tego, kto był częścią

kochającej osoby) oraz typu anaklitycznego (zależnościowa miłość do kobiety, która mnie żywi i mężczyzny, który mnie ochrania) (por. Pospiszył 1995:33).

W latach 20. XX wieku psychoanalityk Karl Abraham użył określenia „narcyzm” opisując stany schizofreniczne, które wiążą się z poczuciem wszechmocy u pacjentów cierpiących na niektóre postaci schizofrenii. Zdaniem Abrahama libido, które w normalnych warunkach przechodzi na określone obiekty, wycofuje się i włącza we własne ego.<sup>3</sup>

Co się zaś tyczy hipotezy narcyzmu pierwotnego, to jedni (w tym Kohut i Kernberg) stawiali tezę, że od samego początku dziecko ma szczątkowe ego, które poszukuje obiektów i że tzw. narcyzm prawidłowy i silne ego powstają w wyniku internalizacji pozytywnych związków ze światem. Inni (np. Fromm) podkreślali, że miłość do obiektu i miłość do samego siebie łączy dialektyczny związek i że obydwa uczucia posiadają charakter pierwotny nawzajem się warunkują. Jeszcze inni, szczególnie terapeuci ciała (wśród nich Lowen), podkreślali, że wszelki narcyzm jest wtórny, natomiast przypisywanie niemowlęciu pewnych cech jest zazwyczaj projekcją rodziców i badaczy.

Już w 1936 roku Federn w pracy *Ich-Psychologie Und die Psychosen* wprowadził rozróżnienie na narcyzm zgodny z normą i chorobowy: „zdrowa miłość do samego siebie jest warunkiem odczuwania miłości do innych ludzi” (cyt. w: Kutter 1998:109). Jeśli przyjmiemy to założenie, niewątpliwie staniemy przed problemem wytyczenia granic. Dlatego też współczesny psychoanalityk Peter Kutter (1998:110) pisze o konieczności sprecyzowania tego, co mamy na myśli mówiąc o narcyzmie lub zjawiskach narcystycznych. Zauważa, że termin „narcyzm” bywa obecnie używany w trzech aspektach znaczeniowych:

(1) Jako patologiczny stan miłości do samego siebie, który jest osiągany kosztem innych obiektów

(2) Jako faza przejściowa w ramach rozwoju dziecka, która charakteryzuje się nadmierną koncentracją na własnej osobie

(3) Jako subiektywny stan lub afektywną sytuację, w której jesteśmy pewni siebie.

---

<sup>3</sup> K. Abraham, *A short history of the development of the libido, viewed in the light of mental disorders* (1924<sup>1</sup>), w: E. Jones (wst.), *Selected papers of Karl Abraham, M.D.*, Hogarth Press, London 1927. Por. Vincent 2010.

Heinz Kohut, wiedeńczyk z urodzenia, neurolog i psychiatra do 1965 roku, był wierny teorii freudowskiej. Potem rozpoczął jej reformowanie, szczególnie, jeśli chodzi o ujęcie narcyzmu. W 1971 roku ukazało się jego najsłynniejsze dzieło *The Analysis of the Self*. Według Kohuta istnieją dwie płaszczyzny pierwotnego „ja”: ekshibicjonistyczna wspaniałość (przekonanie dziecka, że stanowi ono centrum świata, a osoby z otoczenia są po to, by zaspokajać jego potrzeby); idealizacja wyobrażenia rodziców, tzw. archaiczna idealizacja (przypisywanie rodzicom i innym osobom z otoczenia nadzwyczajnej mocy, dzięki czemu uwalnia się ono od poczucia bezsilności, depresji i innych negatywnych stanów emocjonalnych) (por. Pospiszyl 1995:38-39). W normalnym rozwoju dziecko wyzbywa się obu archaizmów dzięki zasadzie odzwierciedlenia, czyli odbierania od otoczenia właściwego obrazu siebie. Zdaniem Kohuta ten obraz siebie kształtuje się między 2 a 4 rokiem życia. Zaś w wieku 4-6 lat zostaje przewyciężony drugi archaizm, związany z idealizacją wyobrażeń osób znaczących. Do uszkodzeń narcystycznych mogą prowadzić zarówno bezkrytyczne pochwały (jako przyczyny narcystycznej niedojrzałości, naiwności i niezdolności do długotrwałego wysiłku), jak i zbyt surowe oceny (osobnik taki, jako że nie jest w stanie spełnić oczekiwań, przepelniony jest *narcystyczną wściekłością*) (s. 41). Według Kohuta w okresie dzieciństwa uczymy się rekompensować bezbronność i niemoc poprzez wmawianie sobie, że wszystko potrafimy, wszystkiemu jesteśmy w stanie sprostać. W ten sposób uczymy się tworzyć „wspaniały”, narcystyczny wizerunek samych siebie, który pomaga nam znosić, przywołane wyżej, przykre stany. W okresie dorosłym, kiedy znajdujemy się w podobnej sytuacji niemocy i bezbronności, możemy, mocą regresji, wytworzyć go ponownie. Jednak z tym procesem wiążą się liczne rozczarowania, które prowadzą do kryzysów, a w przypadkach patologicznych – do narcystycznych zaburzeń osobowości, które Kohut łączy z fragmentaryzacją jaźni (zob. Kutter 1998:111).

By uniknąć nieporozumień należałoby w tym miejscu wyjaśnić, że Kohut odróżnia jaźń (niem. *das Selbst*) od ego. Traktuje jaźń jako „centrum psychologicznego wszechświata”, jak i pewną część aparatu psychicznego, natomiast ego jest instancją rządzącą dostosowaniem się do otaczającej rzeczywistości (por. Doktor 1988:7). Z kolei dzięki tworzeniu wzorcowych wizerunków rodziców i innych osób z najbliższego otoczenia możemy poczuć się dzieckiem wspaniałego ojca i (lub) wspaniałej matki i poczuć, że mamy udział w ich doskonałości.

Jako ludzie dorośli „To samo przeżywamy w życiu codziennym, kiedy przypisujemy wspaniałe cechy osobie z naszego otoczenia, by móc ogrzewać się w blasku jej chwały” (Kutter 1998:111, podkr. P.K.). Generalnie, zdaniem Kohuta, szkodliwe lub traumatyczne zachowania ważnych osób z otoczenia dziecka pełnią istotną rolę w genezie zaburzeń narcystycznych.

Wcześniej, tj. przed drugą wojną światową, ten fakt podkreślała szczególnie węgierska szkoła psychoanalizy Sandora Ferencziego, a przede wszystkim jego uczeń – Michael Balint, który wywarł wpływ na poglądy tak znanych osobistości jak Kohut, Kernberg czy Alice Miller. W teorii Balinta centralne miejsce zajmowała koncepcja pierwotnej miłości do obiektu. Zdaniem tego psychoanalityka, dziecko czuje się zaspokojone dopiero wtedy, kiedy jest kochane przez obiekt jego miłości. Jest to pierwotny stan charakterystyczny dla wieku niemowlęcego, dlatego też nie można mówić o narcyzmie pierwotnym. Narcyzm rodzi się wtedy, kiedy pierwotna miłość do obiektu prowadzi do frustracji (zob. Kutter 1998:111). Niemal to samo powtórzyła Alice Miller w *Dramacie udanego dziecka* (1995), gdzie opisała urazy naruszające poczucie własnej wartości, oraz w pracy *U początków wychowania* (1980), w której poruszyła kwestię zaburzeń narcystycznych. Jej zdaniem owe zaburzenia wykazują związek z „zimnym”, nacechowanym chłodem emocjonalnym zachowaniem rodziców (lub nauczycieli), którzy nieustannie ranią dziecięcą psychikę i ignorują potrzeby ich miłości (por. Kutter 1998:111). Balint doszedł do wniosku, iż

Niemowlę zakłada, że partner, obiekt na przyjaznym terenie, musi posiadać te same pragnienia, zainteresowania i oczekiwania. Dlatego ten stan nazywa się często stanem wszechmocy. Określenie to nie jest jednak zbyt trafne: nie istnieje coś takiego jak uczucie mocy, w gruncie rzeczy nie zachodzi potrzeba mocy ani wysiłku, ponieważ wszystko znajduje się w harmonii” (cyt. w: Lowen 1995:26).

Wracając do Kohuta, warto pamiętać, że wedle jego poglądów w zaburzeniach narcystycznych mamy do czynienia z dwiema biegunowymi formami reagowania: poczuciem niedostymulowania (depresja, poczucie wewnętrznej pustki i bezcelowości życia) oraz nadmierną stymulacją (kompulsywna aktywność, działania ryzykanckie włącznie z przestępczością) (por. Pospiszył 1995:43).

Obie formy reagowania wynikają w dużej mierze z tego, że osobnik narcystyczny próbuje albo zdominować i podporządkować sobie ludzi, aby ich uczynić posłusznymi i włączyć do swego wspaniałego „ja” jako świadectwa owej wspaniałości, albo też charakteryzuje go bezkrytyczne Ignięcie do wszelkich osób, których pozycja społeczna, charyzma lub siła osobowości może również stanowić potwierdzenie wspaniałości jego archaicznego „ja”. Niezależnie od trafności tej części diagnozy, która wiąże się z genezą zaburzeń narcystycznych, wydaje się, że możemy uznać Kohuta za jednego z proroków naszych czasów. Czyż egzystencja wielu ludzi przynależących do cywilizacji zachodnioeuropejskiej (lub pragnących być jej częścią) nie staje się coraz bardziej zagrożona z powodu obijania się pomiędzy Scyllą kompulsywnej nadaktywności i Charybdą depresyjnej apatii?

Innym emigrantem wiedeńskim, który jako psychoanalityk i psychiatra zyskał powszechną sławę i uznanie był Otto F. Kernberg. Między innymi dzięki jego publikacjom częściej zaczęto stawiać diagnozę *bordeline* (osobowość pograniczna). Na szczególną uwagę zasługuje praca Kernberga *Bordeline conditions and psychopathological narcissism* (1975). Gwoli sprawiedliwości należałoby wspomnieć, że termin *bordeline* („pograniczny”) jako pierwszy do psychopatologii wprowadził psychoanalityk A. Stern już w roku 1938, opisując pograniczną grupę psychonerwic (por. Jakubik b.d.). Kernberg wskazał na trzy możliwe postacie wewnętrznego ustrukturalizowania „ja”: normalne „ja”; narcystyczne wspaniałe „ja” oraz pełne sprzeczności i konfliktów „ja” rozbite, które występuje w stanach pogranicznych” (por. Pospiszyl 1995:48-49). Wprowadził również pojęcie „narcyizmu złośliwego” na określenie prymitywnej agresji zespolonej z patologicznym poczuciem własnej wspaniałości. Terapia osób cierpiących na „złośliwy narcyzm” jest nieskuteczna (s. 50).

Osoba cierpiąca na *bordeline* na poziomie symptomów cierpi na poczucie pustki i bezsensu życia (Kutter 1998:114). Czuje się bezradna, słaba i uzależniona od innych, przy czym odczuwa silną zazdrość. Przyznanie się do zazdrości, zawiści i innych własnych słabości byłoby upokarzające, dlatego też uczucia te wypiera, stosując prymitywny mechanizm obronny, jakim jest rozszczepienie. Obok poczucia pustki i bezsensu rozwija się mania wielkości. Osobowość dzieli się na dwie części: wspaniałą i bezsensowną. W tym samym czasie jedna osobowość zachowuje świadomość, druga – pozostaje nieświadoma. Występuje też



szybkie przeplatywanie się obydwu stanów. Obok sprzecznych obrazów siebie, również ważne osoby z otoczenia podlegają skrajnym ocenom. Albo są idealne i wspaniałe, albo złe i nieciekawe. Bordeline w kontakcie z jedną osobą czuje się kimś wspaniałym; z drugą – kimś godnym politowania. Jako członek społeczeństwa osoba borderline może w miarę dobrze funkcjonować, lecz przydarzają się jej sadystyczne wybuchy. Przyczyny stanów pogranicznych psychoanalicy (w tym Kernberg) łączą zazwyczaj z tym, że osoby otrzymujące taką diagnozę były na ogół w dzieciństwie za mało kochane, źle traktowane i wykorzystywane.

Niemiecki psychoanalityk Peter Kutter (1998) wprowadził w 1975 roku termin „nerwica braku”, który wydał mu się bardziej sensowny niż „narcystyczne zaburzenie osobowości” czy „osobowość z pogranicza” (s. 117). Jego zdaniem ludziom cierpiącym na tę nerwicę brakowało w dzieciństwie miłości i zainteresowania ze strony rodziców. W związku z tym „U podłoża nerwicy braku leży więc niemożność identyfikacji z matką i ojcem” (s. 171). Kutter wskazuje także, że przyczyną tego typu zaburzeń może być ogólny brak solidnych, godnych naśladowania wzorców, z którymi warto się identyfikować (tamże).

W przeciwieństwie do koncepcji psychoanalitycznych Teodor Millon, związany z tradycją behawiorystyczną twórca teorii uczenia się, uznał, że „Dziecko rozwija cechy narcystyczne wtedy, gdy jest przeceniane i traktowane jako coś absolutnie wyjątkowego” (Doktór 1988:13). Kiedy wychodzi poza krąg rodzinny, uczy się jak pozyskiwać podobne względy w szerszym otoczeniu. Wyniesione z domu rodzinnego przeświadczenie, że jest się wspaniałym i wyjątkowym tylko z tej racji, że się istnieje a inni są gorsi i stworzeni do usługiwania mu, jest już dostatecznym wzmocnieniem tendencji narcystycznych, które osobnik ten utrzymuje zazwyczaj od osób o tendencjach bierno-zależnościowych. Zdaniem Millona taka postawa jest dość trwałą cechą osobowości i może również być nabyta w wieku dorosłym, a jej utrwaleniu sprzyja siła wzmocnień (wzmocnienia posiadają na ogół charakter samonapędzający się), brak empatii i tendencja do traktowania innych jako gorszych od siebie.

Jak się wydaje, w sposób najbardziej przekonujący do tematyki narcyzmu podszedł Alexander Lowen. Ten zmarły w 2008 roku (po przeżyciu 98 lat) i pozostający niemal do końca w pełni sił twórczych uczeń Reicha i terapeuta ciała (twórca analizy bioenergetycznej), był zdania, że „Jeśli mierzymy zdrowie psychiczne spójnością obrazu ego i rzeczywistości ja lub ciała, to można uznać,

iż każde zaburzenie narcystyczne jest w jakimś stopniu obciążone szaleństwem” (Lowen 1995:38). Charakterystyczną cechą osoby narcystycznej jest to, że paradoksalnie nie interesuje się ona swym rzeczywistym „ja”, ponieważ zamiast siebie uwielbia i ceni swój własny obraz. Na wczesnych etapach rozwoju „ja” jest „ja” cielesnym. Wraz z rozszczepieniem tego „ja” od ciała, rodzi się ego mentalne, które zostaje określone przez świadomość, autoekspresję i panowanie nad sobą. Ego mentalne powstaje zatem nie wskutek procesów biologicznych, lecz kulturowego uwarunkowania (zob. Olchanowski 2006:139). Traktowanie obrazu siebie jako „ja” prowadzi do stanu rozszczepienia, w którym to ego mentalne odrywa się od ciała. W konsekwencji również od „ja” cielesnego zostają oddzielone uczucia. Nic więc dziwnego, że stopień narcyzmu jednostki może zostać określony przez jej niezdolność do empatii oraz zaprzeczaniu uczuciom.

Lowen (1995) ukazał swoiste kontinuum zaburzeń narcystycznych, od najłagodniejszych po najbardziej głębokie, wyróżniając pięć rodzajów narcyzmu, które wiążą się z pięcioma charakterami. Są to: charakter falliczno-narcystyczny; charakter narcystyczny; osobowość borderline; osobowość psychopatyczna; osobowość paranoidalna. Charakter falliczno-narcystyczny (wprowadzony przez Reicha w 1926 roku) reprezentuje np. mężczyzna, którego ego ukierunkowane jest na uwodzenie kobiet. W związku z powyższym występuje u niego przerost wizerunku seksualnego i nadmierne zainteresowanie nim. Stanowi typ pośredni między nerwicą natręctw a histerią. Rzuca się w oczy pewna przesada w demonstrowaniu przez tego osobnika pewności siebie, godności i wyższości. Jeśli chodzi o kobiety, to odpowiada temu charakterowi charakter histeryczny (opisany przez Freuda), szczególnie wtedy, gdy wiąże się on (jak często się zdarza) z opieraniem się na atrakcyjności seksualnej i uwodzeniu (s. 28).

W przypadku charakteru narcystycznego spotykamy się z bardziej wielkościowym obrazem ego. Ludzie „uwięzieni” w tym charakterze są najlepsi i opañowani przez pragnienie bycia postrzeganymi jako doskonali, stąd też wynika ich potrzeba doskonałości (s. 31). Są to często osoby, które dobrze sobie radzą w świecie władzy i pieniądza. Natomiast nie potrafią odnaleźć się w świecie uczuć i nie mogą kontaktować się z innymi w ludzki sposób. Co jest niezwykle istotne Lowen wskazuje na częste mylenie uczuć z sentymentalizmem. Różnica jest taka, że sentymentalizm nie jest realnym uczuciem, lecz jedynie wyobraza-

niem sobie uczuć. Stąd nieraz okrutni tyrani potrafili płakać na filmach czy sztukach teatralnych, by w następnej chwili oddać się zadawaniu bólu żywemu człowiekowi.

Charakterystykę osobowości borderline przedstawiłem powyżej, przy omawianiu poglądów Otto Kernberga. Tym niemniej Lowen zwraca uwagę, że niektórzy z ludzi borderline osiągają sukcesy w świecie interesów lub rozrywki. Jednak w przeciwieństwie do poprzedniego charakteru, ich fasada szybko się kurczy w przypadku stresu emocjonalnego, ukazując oblicze bezradnego i przestraszonego dziecka. Generalnie nastawienie wielkościowe jest mechanizmem chroniącym przed depresją, jednak u borderline sukces nie zapewnia takiej ochrony i poczucie wyższości staje się poczuciem niższości, zaś pewność siebie brakiem poczucia bezpieczeństwa. Osobnicy borderline zgłaszają się na leczenie przeważnie z powodu depresji. Natomiast zbliżając się do natężenia narcyzmu w stopniu skrajnym spotykamy na drodze osobowość psychopatyczną. Lowen zwraca uwagę przy omawianiu tej osobowości na takie cechy, jak: zaprzeczanie uczuciom, impulsywność, poczucie wyższości, pogarda dla ludzi, zachowania typu *acting out*, które wyrażają się w tym przypadku odreagowaniem problemów w działaniach sprzecznych z normami, i przy tym długotrwałych. Ludzie o tym typie kłamią, kradną, a nawet mordują bez żadnych oznak poczucia winy czy skruchy. Innymi, najczęściej spotykanymi formami są: alkoholizm, narkomania, rozwiązłość płciowa. Zwraca uwagę też brak współdziałania z innymi. Zachowania *acting out* mają związek z urazowymi i przytłaczającymi zachowaniami wczesnodziecięcymi.

Z narcyzmem wiąże się, zdaniem Lowena, niezdolność do panowania nad pożądaniami i tolerowaniem frustracji. Szczególnie niebezpieczna ta niezdolność staje się u jednostek psychopatycznych. Najogólniej można rzec, że u narcyzów często drobne, frustrujące wydarzenie (ocena niedostateczna w szkole, „kosz” od dziewczyny, wyśmianie etc.) urasta do rangi kosmicznej katastrofy. Jeśli tak się dzieje – mamy do czynienia z „urazem narcystycznym”. Groza tego urazu polega na tym, że osobnik nim dotknięty zanim zabije siebie – dokonuje krwawej masakry, uśmiercając wiele istnień ludzkich. Należałoby jednak za Lowenem zwrócić uwagę na to, że psychopaci to nie tylko przestępcy, ale często bywają dyrektorami, politykami czy prawnikami. Jako przykładowego psychopatę należącego do elity społecznej Lowen wskazuje rekina finansjery, który niszczy

konkurencyjne spółki i wyrzuca ludzi na bruk. W ten sposób zamiast niszczyć ich ciała – niszczy ich możliwości. Twórca terapii bioenergetycznej słusznie zauważa, że kluczem do sukcesu jest brak uczuć. Natomiast im większe zaprzeczanie uczuciom, tym większy narcyzm.

Z najbardziej radykalnym natężeniem narcyzmu spotykamy się w przypadku osobowości paranoidalnej. Mamy tutaj do czynienia ze skrajną megalomanią, egocentryzmem (przeświadczeniem, że cały świat i inni ludzie kręcą się wokół ego) i egoizmem. Ci osobnicy rzeczywiście są przekonani, że wszyscy ludzie nie tylko na nich patrzą, ale o nich mówią, a nawet spiskują przeciwko nim z powodu ich wyjątkowości i znaczenia. Mogą nawet wierzyć, że dysponują niezwykłymi, często paranormalnymi zdolnościami. Kiedy nie potrafią odróżnić fantazji od faktów – ich szaleństwo wychodzi na jaw.

### 2.3. Narcyzm a pleć

Na odmiennosc narcystycznych reakcji u kobiet i mężczyzn wskazał w latach 80. XX wieku Gerald Schoenewolf (por. Pospiszyl 1995:85-99). Ten nowojorski psychoanalityk na podstawie swej praktyki terapeutycznej doszedł do przekonania, że w najgłębszej warstwie nieświadomości kryje się złość, która formuje podstawowy kształt naszego narcyzmu. Przy czym podkreślił szczególną rolę matki, ponieważ w przypadku jej cech patologicznych pojawia się u dziecka niechęć i lęk wobec swej rodzicielki, które następnie przeradzają się we wrogość wobec wszystkich kobiet. Schoenewolf wyróżnia następujące postacie narcyzmu u mężczyzn:

(1) *Typ falliczny* przyjmuje postawę silnego i twardego mężczyzny; jest dumny ze swej męskości, demonstruje wyższość wobec kobiet, ale jednocześnie lubi się nimi otaczać jako żywymi dowodami swej męskości; często zabiega o przyjaźniół, by grać przed nimi rolę kogoś ważnego; wychowywany był na ogół przez historyczne i narcystyczne matki, nieraz poniżany, bez udziału ojców albo z ojcami o cechach fallicznych.

(2) *Typ pasywny* (w zasadzie pasywno-agresywny); pozornie uległy i posłuszny, wybiera na partnerkę kobietę uczynną, zaradną i dominującą; przedstawia siebie jako nowoczesnego mężczyznę i obrońcę kobiet; w rzeczywistości stosuje

bierny opór, a własne kłopoty seksualne tłumaczy złym zachowaniem partnerki, wobec której odczuwa chłód emocjonalny, skrywany często za fasadą zrównoważenia; w sumie odgrywa się na swojej partnerce; wychowywany był przez bardzo aktywne i dominujące matki, które dążyły do emocjonalnego podporządkowania syna, ojcowie zaś byli nieobecni albo pasywni i nie wtrącający się.

(3) *Typ analny* reprezentowany jest przez mężczyznę pełnego drobiazgowości, pedanterii i gderliwości; w tym typie możemy wyróżnić dwa podtypy: sadystyczny i masochistyczny; narcyz sadystyczno-analny dąży do całkowitego zdominowania kobiety, dlatego też na swe partnerki wybiera kobiety z niższych warstw lub z poczuciem niższości; narcyz masochistyczno-analny łączy się zazwyczaj z kobietą wykazującą cechy agresywne i posiada niezwykłą umiejętność wywoływania u niej poczucia złości; oba podtypy wykazują upodobania do ekscesów seksualnych, posiadają również skłonność do opóźnionego wytrysku; w wychowaniu narcyza analnego zwraca uwagę, jako podstawa tej anomalii, „trening klozetowy” w okresie wczesnego dzieciństwa, z tym że w przypadku matki surowej dochodzi do wykształcenia się u dziecka podtypu masochistycznego, zaś łagodnej – sadystycznego; natomiast ojciec narcyza analnego był na ogół człowiekiem surowym, pedantycznym, chłodnym uczuciowo albo nieobecnym.

(4) *Typ oralny* – spotykamy się z dwiema odmianami narcyzmu oralnego, które mają związek z karmieniem we wczesnych fazach rozwojowych, szczególnie w fazie oralnej; dziecko, które jest z jakiś przyczyn niedokarmiane (np. obłądne karmienie wedle zegarka) w przyszłości nabywa cech lękowych, staje się niepewne, wyrasta na mężczyznę uległego wobec kobiet, ale jednocześnie chwytając niczym pajak na łagodność i uległość, by następnie bezwzględnie zaatakować; natomiast z dzieci przekarmianych (również zbyt długo karmionych piersią i rozpieszczanych) rekrutują się narcyzy oralne, które charakteryzują się brakiem umiaru, nieumiejętnością powściągnięcia swych impulsów „oralnych”, skłonnościami do alkoholu i narkotyków.

(5) *Typ psychopatyczny* reprezentowany jest przez dwa podtypy: impulsywny (przyjemność w znęcaniu się, brak umiejętności powstrzymania swych reakcji) oraz kalkulacyjny (działa w sposób ukryty; jego złośliwość jest ukryta pod maską życzliwości i dobroci); rozwija się u tych, którzy jako chłopcy doznawali od najbliższych okrucieństw, w tym również ze strony matek.

(6) *Typ perwersyjny* rozwija się u chłopców, którzy byli zbyt silnie przywiązani do matek; Schoenewolf do zbroczeń zalicza także homoseksualizm, który u perwersyjnego narcyza jest mechanizmem obronnym przed emocjonalnie zaborczą matką oraz kobietą w ogóle; ojcowie w życiu perwersyjnych narcyzów byli odrzucającymi bądź nieobecniymi.

(7) *Typ psychotyczny* wycofuje się ze świata w swój „własny świat urojony”; nie potrafi nawiązać kontaktu z otoczeniem, wycofuje się, zamyka w sobie; był zazwyczaj wychowywany przez matki psychotyczne albo cierpiące na zaburzenia graniczące ze stanem psychotycznym.

Natomiast wśród kobiet narcystycznych Schoenewolf wyróżnia następujące typy:

(1) *Typ męsko-agresywny* – jest to „kobieta falliczna”, która wchodzi w rolę mężczyzny, czym wyraża się brak zgody na bycie kobietą; jej agresywność kieruje się przeciwko mężczyznom; za wszelką cenę pragnie potwierdzić wyższość nad nimi i do tego celu również używa zdobytej wiedzy; na partnerów wybiera mężczyzn pasywnych narcystycznych, by ich modelować; przejawia inicjatywę w życiu erotycznym, ale jednocześnie charakteryzuje się nadmierną kontrolą, co może prowadzić do oziębłości; w dzieciństwie kobiety o tym typie były wychowywane przez matki o podobnych cechach charakteru albo cechach histerycznych; ojcowie w ich życiu byli fizycznie i psychicznie nieobecni, albo pasywni.

(2) *Typ histeryczny* charakteryzuje wrogość wobec mężczyzn (m. in. za ich prymitywizm) i równocześnie lęk przed nimi; agresja narcystycznych histeryczek wyrażana jest w sposób zakamuflowany, ponieważ z pozoru są uwodzicielskie i uległe, ale gdy odczują władzę, udowadniają swym partnerom ich niedoskonałość; w życiu seksualnym kobieta tego typu udaje orgazmy, by po pewnym czasie demonstracyjnie okazywać brak zadowolenia i oziębłość, czyniąc winnym partnera, który w konsekwencji zostaje doprowadzony do impotencji; matki narcystycznych histeryczek wykazywały podobne cechy, zaś ojcowie charakteryzowali się fallicznym konserwatyzmem i pasywnością.

(3) *Typ analny* – podobnie jak w przypadku mężczyzn możemy wyróżnić podtyp sadystyczny i masochistyczny; sadystka, która poskramia dziką bestię w mężczyźnie, wybiera partnerów uległych i niezbyt pewnych siebie, których poddaje kontroli; charakteryzuje ją wstręt do męskiej fizjologii, satysfakcja z

upokarzania mężczyzny oraz zmuszanie partnera do różnych form wyrzeczenia, pozbywania się zwierzęcych atrybutów (np. golenie całego ciała, prezerwatywy używane tylko po to, by się nie zbrukać etc.); podtyp masochistyczny łączy się na ogół z osobnikiem agresywnym, prowokuje go, by przeżywać wtórne zadowolenie, że to wszystko znosi w imię wyższych celów; w dzieciństwie kobiecych narcystycznych typów analnych spotykamy się z wychowaniem, na które ma wpływ skrzyżowanie postaw rodziców; ojcowie córek wychowywanych przez matki sadystyczne przejawiali pasywność wobec żon i dzieci, zaś ojcowie córek wychowywanych przez matki masochistyczne posiadali cechy sadystyczne i poddawali córki ścisłej, połączonej nieraz z agresją, kontroli; natomiast matki charakteryzował wstręt do ojca, albo prowokacyjna uległość.

(4) *Typ oralny* – również i w tym wypadku spotyka się dwa podtypy: oralno-sadystyczny (niedostatek pokarmu) oraz infantyln-submisyjny (nadmiar jedzenia); kobieta pierwszego podtypu wybiera na męża alkoholika, by krytykować jego zachowanie i przejmować nad nim opiekę; być może potrafi „stymulująco” wpływać na skłonności adyktywne (alkohol, narkotyki, hazard, seksoholizm) u partnerów, by udowodnić, że związek opiera się na niej, i że cechy mężczyzny upoważniają do kierowania nim; kobieta zaliczana do drugiego podtypu wybiera na partnerów tzw. dobrych żywicieli (wysoka pozycja społeczna, dochody); są permanentnie niezadowolone i uważają, że partner powinien dążyć ciągle do czegoś więcej; oba podtypy charakteryzuje brak satysfakcji ze zbliżeń seksualnych, stanowiący okazję do zademonstrowania nieporadności partnera, sadystki ustanawiają reguły, którym partner nie może sprostać, zaś infantylnie podporządkowują się bez jakiegokolwiek inwencji; kobiety narcystyczno-oralne były zazwyczaj wychowywane przez matki o podobnych cechach, dlatego też biorą w dorosłym życiu odwet za krzywdy matek, natomiast ojcowie byli chłodni emocjonalnie bądź nieobecni.

(5) *Typ homoseksualny* charakteryzuje przetworzenie wstrętu do mężczyzny i jego genitaliów w uwielbienie dla kobiet i kobiecości, a co z tym się wiąże – lesbijskie skłonności; kobiety te były wychowywane przez zaborcze i wścibskie matki, które prezentowały wobec córek konkurencyjną postawę, doświadczyły również odrzucenia emocjonalnego przez ojca (z powodu lęku przed żoną albo gwałtownością własnych uczuć).

(6) *Typ pograniczny* daleko przekracza agresywny stosunek do mężczyzn; do tego typu należy wiele „nawiedzonych kobiet”, bezkrytycznych dewotek, radykalnych działaczek; zdaniem Schoenewolfa kobiety te nieświadomie walczą z lękiem przed zdominowaniem, zgwałceniem i rozkochaniem przez mężczyznę, którego panicznie się boją i jednocześnie pragną; spotykamy wśród nich sprzeczne postawy wobec mężczyzn (tzw. uwielbienie polifoniczne), np. pogarda i jednocześnie uwielbienie dla księży, działaczy etc.; jako dzieci były one wychowywane przez matki z narcyzmem pogranicznym lub masochistycznym oraz okrutnych ojców, którzy znęcali się nad córkami; wiele dziewcząt zostało uwiedzionych przez ojca, starszego brata bądź innego członka rodziny.

(7) *Typ psychotyczny* – kobieta o tym typie przeżywa uczucie beznadziejności wobec agresywnej matki, przy równoczesnym przekonaniu, że liczy się tylko matka; wiele z nich doświadczyło też odrzucenia przez ojca; wycofanie się w świat urojony i utrata kontaktu z realnym bywa skutkiem lęku przed przedstawicielami płci przeciwnej.

#### **2.4. Narcyzm społeczny**

Erich Fromm (1996a:57) uważał, że jedno z najbardziej owocnych i dalekowzrocznych odkryć Freuda związane jest z narcyzmem. Ten twórca psychoanalizy humanistycznej dostrzegł, że osobnik narcystyczny nie dość, że nie może znieść najdrobniejszej krytyki, to nawet ze skromności czyni przedmiot autoafirmacji. Według Fromma (1996b:49): „Narcyzm stanowi istotę wszelkiej poważnej patologii psychicznej. Dla osoby narcystycznie zaangażowanej w związek istnieje tylko jedna rzeczywistość – rzeczywistość jej własnych procesów myślowych, uczuć i potrzeb”. Ale co najważniejsze, w kontekście omawianego problemu to to, że Fromm (1996a:66) doszedł do przekonania, iż dla narcystycznej osoby niekoniecznie cała osoba jest przedmiotem narcyzmu, natomiast stają się nim wybrane, niektóre aspekty osobowości, jak np. honor, wygląd zewnętrzny, uzdolnienia, etc.

W 1964 roku Fromm (1996a) opisał dwie formy narcyzmu: łagodną i złośliwą. W formie łagodnej człowiek wybiera coś, co wymaga od niego pewnego wysiłku (np. narcystyczna duma z własnej pracy i jej owoców). W przypadku narcy-



zmu złośliwego przedmiotem przywiązania jest coś, co osoba posiada, np. swoje ciało, wygląd, zdrowie, bogactwo. Możemy zauważyć, że niepotrzebne stają się relacje z kimś, ani wysiłek. Postawa taka prowadzi do solipsyzmu i ksenofobii (s. 72-73). Krytykując panujące we współczesnym świecie stosunki społeczne Fromm dochodzi do wniosku, że „Dla ludzi, których poziom ekonomicznego i kulturalnego życia jest niski, narcystyczna duma płynąca z przynależności do grupy jest jedynym, często bardzo skutecznym źródłem satysfakcji” (s. 74-75).

Wrażliwość tego psychoanalityka i filozofa na kwestie społeczne i otwartość na zagadnienia poruszane przez antropologów kulturowych i socjologów pozwoliła mu na opisanie nie tylko zjawiska narcyzmu indywidualnego (wiele korzystał w tym względzie z inspiracji Freuda), lecz również narcyzmu społecznego (grupowego). Fromm (1996a:75) prosi czytelnika, aby, przykładowo, zastanowił się nad taką wypowiedzią: „Ja i moja rodzina jesteśmy najwspanialszymi ludźmi na świecie; jesteśmy czysti, inteligentni, dobrzy, uczciwi, wszyscy inni brudni, głupi, nieuczciwi i nieodpowiedzialni”. Raczej na pewno większość z nas uznałaby osobnika wypowiadającego podobne słowa za osobę prymitywną bądź (i) niezrównoważoną psychicznie. Ale wystarczy w miejsce zwrotu „ja i moja rodzina” wstawić naród, rasę, kulturę, do której przynależymy, religię, którą wyznajemy, partię polityczną, z którą się utożsamiamy, czy nawet gatunek, którego jesteśmy przedstawicielami, by z całą zgrozą uświadomić sobie wszechobecność narcyzmu społecznego i spustoszenia, jakie czyni w ludzkich umysłach.

Dlatego też możemy mówić o różnych formach narcyzmu społecznego: od narcyzmu związanego z przynależnością do partii, stronnictwa, klubu kibica po narcyzm narodowy, kulturowy, religijny, rasowy, kończąc zaś na gatunkowym. Każda forma narcyzmu społecznego otepia emocjonalnie całe zbiorowości, pozbawia je zdolności do empatii i czyni okrutnymi w stosunku tych, którzy są poza naszą grupą. Wtedy to można niszczyć i podporządkowywać sobie bez poczucia winy to, co jest uważane za niższe, gorsze. Czy planeta Ziemia jest tylko dla człowieka, a może tylko dla chrześcijan, muzułmanów, liberalnych demokratów czy rasy białej? Taka postawa prowadzi ku destrukcji, wiązanej przez Fromma z nekrofiliją. Tymczasem „W królestwie uczuć produktywną orientację wyraża miłość – doświadczenie jedności z inną osobą, ze wszystkimi ludźmi, z przyrodą, a jednocześnie poczucie własnej integralności i niezależno-

ści. W doświadczeniu miłości zachodzi paradoks, który polega na tym, że dwoje ludzi staje się jednym, a zarazem pozostają dwojgiem” (Fromm 1996b:46).

## **2.5. Podsumowanie**

Jak pisał Steven Pinker (2005:567): „Ludzi przeraża wizja klonowania ludzi i związana z nim wątpliwa obietnica, że rodzice będą mogli projektować swoje dzieci dzięki inżynierii genetycznej. Czym jednak różni się to od fantastycznego przekonania, że rodzice mogą projektować swoje dzieci za pomocą oddziaływań wychowawczych?”. Skupiając się na powyższych słowach psychologa ewolucyjnego Stevena Pinkera, możemy, z jednej strony, dojść do wniosku, że wiara w istnienie przepisu na wychowanie dziecka na szczęśliwego, odnoszącego sukcesy człowieka jest jedną z największych iluzji współczesności, iluzją skutecznie podtrzymywaną przez różnego rodzaju „ekspertów”. Z drugiej strony łatwo możemy uzmysłowić sobie, iż samo przekonanie, że się ten przepis posiada jest przekonaniem z gruntu narcystycznym. Jak słusznie zauważa Pinker: „Rodzice o realistycznym spojrzeniu na proces wychowania byłiby rodzicami spokojniejszymi. Mogliby cieszyć się czasem spędzonym z dziećmi, zamiast starać się nieustannie je stymulować, socjalizować i doskonalić ich charakter. Mogliby czytać dzieciom bajki dla przyjemności, a nie dlatego, że czytanie dobrze wpływa na neurony” (tamże).

Na zakończenie warto też sobie uświadomić, że jednymi z największych przeszkód, które czynią nas ślepyimi na to, co jest i uniemożliwiają obiektywną ocenę zjawiska, są nasze poglądy, którymi nasiąkamy pod wpływem autorytetów, albo też dochodzimy do nich jako absolutnych pewników pod wpływem splotu zdarzeń i okoliczności. Teorie naukowe, które wydają się nam szczególnie bliskie, stają się takimi nie ze względu na zawartą w nich prawdę (większości doświadczeń nie jesteśmy w stanie zweryfikować), lecz z powodu naszych uwarunkowań charakterologicznych i światopoglądowych. Spoglądając na psychologiczne koncepcje człowieka możemy z przerażeniem odkryć, że złudną pułapką czyhającą na twórcę danej teorii psychologicznej jest pułapka dualizmu psyche i somy (duszy i ciała). U wielu autorów istnieje tendencja do traktowania człowieka w kategoriach biochemicznej maszyny albo bytu odcieleśnionego.

Dlatego z dużą sympatią i uznaniem należy traktować koncepcje, które przekraczają nie tylko dualizm psyche i somy, lecz również uwarunkowania kulturowe. Jednym z twórców takiej koncepcji jest autor pracy (jak i wielu innych cennych monografii) *Humanizowanie narcystycznego stylu* (1993) Stephen Johnson. Ten filozof i psychoterapeuta wprowadził koncepcję stylów charakteru, które opierają się na psychologii psychoanalityczno-rozwojowej (inspiracje psychologią ego Anny Freud, psychologią relacji z obiektem Mahlera, Kernberga i Winicotta, psychologią jaźni Kohuta, analizą charakteru terapeutów ciała, a przede wszystkim wegetoterapią Reicha i bioenergetyką Lowena). Wedle Johnsona osoby, które nie rozwiązały konfliktów występujących w poszczególnych fazach rozwojowych, kodują w psychice i budowie ciała pewne samoograniczające skrypty myślowe. Te wewnętrzne, głęboko zakodowane w procesie rozwoju psychoseksualnego, będące efektem fiksacji, zdania skryptowe warunkują zespoły zachowań, które Johnson nazywa stylami charakteru. W rezultacie w dorosłym życiu człowiek kieruje się pewnymi schematami myślowymi i reakcjami emocjonalnymi, które nieświadomie wpływają na jego zachowanie i „czynią” niejako więźniem jednego z ośmiu charakterów (schizoidalnego, oralnego, symbiotycznego, masochistycznego, edypalnego). Charakter narcystyczny tworzy się w oparciu o błędnie uformowane relacje pomiędzy self (jaźnią)<sup>4</sup> a innymi, jak też w oparciu o to, co nazywamy poczuciem własnej godności. Korzystając z inspiracji Lowena, Johnson opisuje narcyzm przez pryzmat fałszywego self. Podkreśla jednak, że przeciwieństwem fałszywego self jest nie prawdziwe self, lecz również fałszywe. Zatem mamy do czynienia z jednostką uwięzioną przez fałszywe self maniakalne i fałszywe self depresyjne. W związku z tym do terapeutów pracujących z pacjentami narcystycznymi Stephen Johnson (1993:129-130) kieruje niezwykle istotną uwagę:

Terapeutyczna orientacja na prawdziwe self, szczególnie w początkowej fazie jego rozwoju, musi mieć najpierw charakter emocjonalny. Uwaga lub interwencja na poziomie poznawczym odciąga pacjenta od przełomowego uświadomienia

---

<sup>4</sup> Jako że Johnson odróżnia self od ego i przez wzgląd na fakt pozostawiania przez tłumaczy w polskim tekście angielskiego terminu (brak polskiego odpowiednika; termin „jaźń” może kojarzyć się z psychologią Junga, *atman* z filozofią indyjską, zaś „samość” brzmi niezbyt poprawnie) będę używał w dalszej partii tekstu terminu self.

nia swojego fundamentalnego fizycznego self, w stronę języka i pojęć. Podobnie interwencje behawioralne, chociaż w końcowym rozrachunku pozytywne, odciągają klienta od podstawowej konieczności skupienia uwagi na aktualnym przeżyciu i kładą nacisk na przepisy prawidłowego zachowania, co zawsze jest narcystycznym odczynianiem<sup>5</sup>. Kiedy terapeuta doprowadzi wreszcie narcystycznego klienta do jego uczuć, powinien za wszelką cenę utrzymać go w tym miejscu. Nie powinien analizować ani dawać klientowi recept. Po prostu powinien być obecny i zachować bezpośredniość, by owo najbardziej potrzebne doświadczenie odkrycia siebie i autoekspresji mogło się dalej rozwijać”.

### 3. OD NARCYZMU ROMANTYCZNEJ MIŁOŚCI DO NARCYZMU PORADNIKÓW SAMOROZWOJU

Jak zobaczymy, narcystyczny ideał kultywowany przez współczesne poradniki samorozwoju ma korzenie w narcystycznym ideale romantycznej miłości, zaś granice między pożądaniem, miłością, narcyzmem a egoizmem są zamazane. Według francuskiego psychiatry i filozofa Jacquesa Lacana (1992:112) korzenie współczesnej apoteozy romantycznej miłości kryją się w narcystycznym charakterze miłości dworskiej. Jej nierealny ideał – przystosowany do realiów współczesności – jest powielany w przeznaczonych dla kobiet seriach literackich typu „Arlekina” i kanałach filmowych w rodzaju „Romantica”. Z interpretacją Lacana zgadza się jego uczeń, słoweński filozof Slavoj Žižek (2009:257): „Pozbawiona jakiegokolwiek realnej substancji Dama funkcjonuje niczym zwierciadło, na które podmiot projektuje swój narcystyczny ideał”.

Idealizujący dworską miłość konserwatywny filozof brytyjski Roger Scruton (2009a), wedle którego w niej „pożądanie zostaje moralnie przekształcone w miłość” (s. 280) przeoczył, że wcześniej postawił znak równości między pożądaniem, miłością a narcyzmem. Pisał mianowicie, że „w każdym naturalnym pożądaniu jest obecny element narcyzmu (s. 155), oraz „że miłość erotyczna jest

---

<sup>5</sup> Pojęcie „narcystycznego odczyniania” oznacza pewien paradoks. Polega on na terapeutyzowaniu narcystycznego pacjenta przez narcystycznego terapeuta. Przypomina to odczynianie uroków przez maga, gdyż zarówno mag jak i terapeuta niezależnie od kontekstu posługują się wyuczonymi wzorcami postępowania. W tym wypadku terapeuta wchodzi w rolę mitycznego Prokrusta (przyp. T.O.).

rodzajem pożądania, a także odmianą miłości” (s. 253). Jeśli takie wpadki zdarzają się często cytowanemu filozofowi-moralisście, to czego wymagać od autorów popularnych podręczników?

Klasycznym przykładem takiego podręcznika jest praca amerykańskiego psychiatry Wayne’a Dyera (2009), który – jak zapewnia polski wydawca w reklamie umieszczonej z tyłu książki – ma „miliony czytelników na całym świecie”. Do czego próbuje nas przekonać doktor Dyer? Po pierwsze do tego, że chcąc kochać innych, należy nauczyć się kochać samego siebie (s. 50). Jego zdaniem taka postawa nie ma nic wspólnego z egoizmem. Nasze szczęście nie zależy od akceptacji innych, gdyż jest samoakceptacją, ona zaś nie wymaga uznania innych (s. 67-68, 76). Tym, którzy chcą nauczyć się kochać siebie, proponuje serię „ćwiczeń miłości własnej”, dzięki którym – jak zapewnia – zdobędzie się kontrolę nad własnym umysłem (s. 70).

Jak jednak odróżnić miłość do samego siebie od egoizmu i narcyzmu? Taką próbę podjęli psychoterapeuci. Zdaniem Veroniki Ray (1994:53): „Miłość samego siebie to świadomość, iż zasługujemy na to, by żyć prawdziwą pełnią życia. (...) Człowiek nie będzie gotów na odbieranie miłości od innych tak długo, dopóki nie otoczy miłością sam siebie”. Autorka nie wyjaśnia co to jest życie pełnią życia, ale wydaje się, że chodzi jej o odrzucenie wyrzekania się czegośkolwiek. Ale jak kochać innych bez wyrzeczeń? Autorka stara się znaleźć *modus vivendi* między wolnością a współzależnością. Wprawdzie wspomina, że miłość do samego siebie jest przeciwieństwem próżności i egoizmu, chroniących to, co nazywa fałszywym „ja”, radzi odnaleźć w sobie dobro, być gotowym na przyjęcie pomocy od innych i dodaje, że miłość do samego siebie „uzdrowia”, ale trudno oprzeć się wrażeniu, że różnice między miłością a egoizmem mają dla niej charakter czysto werbalny, i że nie jest ona w stanie wyobrazić sobie miłości wolnej od narcyzmu.

Także Chérie Carter-Scott (2003), psychoterapeutka prowadząca warsztaty kształtowania osobowości, w podręczniku dla poszukiwaczy miłości i romantycznych związków udziela rady: „Przede wszystkim pokochaj siebie”. Jej zdaniem: „Miłość do siebie jest niezbędnym warunkiem wstępnym stworzenia autentycznego i udanego związku z drugim człowiekiem” (s. 15). „Kochać siebie w gruncie rzeczy oznacza wierzyć w swoją wartość” (s. 17). Za główną przeszkodę w znalezieniu miłości uważa myślenie o sobie jako osobie niekomplet-

nej, niepełnej, które potrzebuje dopełnienia ze strony innej osoby. Zamiast tego zaleca myślenie: „Jesteś pełnym człowiekiem” (s. 18). „Masz siebie. Masz wszystko, co potrzebne, by siebie kochać. Zaczynaj okazywać sobie, jak powinien być traktowany, a prędko zrozumiesz, co oznacza prawdziwa, bezwarunkowa miłość” (s. 27). Za najlepszy sposób do znalezienia spełnienia w miłości uznaje dogadanie swoim zachciankom: „Wybierz codziennie przynajmniej jeden akt troski i wykonaj go” (s. 27). Czym jednak taka troska o samego siebie różni się od egoizmu, tego autorka nie wyjaśnia.

Wypada więc zapytać, czym właściwie różni się proponowane przez Carter-Scott (2003:27) dogadanie własnym zachciankom, które autorka podręcznika o miłości traktuje jako przejaw **miłości do samego siebie** – np. „Spędzenie dnia w łóżku, gdy nie jestem chory” – od proponowanego przez Josefa Kirschnera (1993), autora podręcznika *Jak być egoistą*, „myślenia najpierw o sobie, a dopiero później o innych” (s. 90), co dla niego stanowi kwintesencję **egoizmu**? Kirschner uważa, że „nie ma żadnej przyczyny, dla której mielibyśmy kogoś innego respektować bardziej niż siebie samych” (s. 232). Także Rachel i Richard Hellerowie, będący pracownikami naukowymi, terapeutami i doradcami w stosunkach międzyludzkich, zachwalają to, co nazywają zdrowym egoizmem. Ich zdaniem „polega [on] na poszanowaniu własnych potrzeb i uczuć, nawet jeżeli inni tego nie robią. *Zwłaszcza* jeżeli inni tego nie robią. (...) Zdrowy egoizm jest kluczem, który otwiera nam drzwi do wolności – wolności od ulegania opiniom i wymaganiom innych” (Heller, Heller 2010:15-16, podkr. J.S.). O ile cytowana wyżej Carter-Scott za warunek *sine qua non* miłości uważała myślenie o sobie jako o istocie doskonałej, Hellerowie za najważniejsze uważają zdrowy egoizm: „A teraz najważniejsze: nikt, nawet współmałżonek, dziecko czy rodzic, nie jest w stanie dać ci tego, czego potrzebujesz. Tylko ty możesz opatrzeć rany, które odniosłeś przez wszystkie te lata poświęceń i nadużyć emocjonalnych” (s. 309).

Analiza porównawcza tych książek pozwala na wyciągnięcie wniosku, że miłość do innej osoby, rozumiana w kategoriach światowych, niczym nie różni się od egoizmu. W obu można ujrzyć formę narcyzmu. Do podobnego wniosku doszła Christine Rosen (2009:57): „W pełnym pobłażliwości świecie poradników narcyzem jest oczywiście zawsze ktoś inny – nigdy my sami. Nadrzędnym celem większości tych książek (...) jest nauczenie czytelników jak kochać samych siebie”. W tym kontekście nie od rzeczy będzie przypomnieć słynne słowa

Alvy Singera, które wypowiada w filmie Woody'ego Allena *Annie Hall* (1977): „Masturbacja to seks z kimś, kogo naprawdę kochasz” (*Memorable quotes* 2010).

Czyżby więc narcyzm i miłość są tylko (naturalnymi) przejawami egoizmu? Gdyby tak uważali tylko autorzy mniej lub bardziej popularnych przewodników napisanych z myślą o zysku, można by je pominąć milczeniem. Jeśli jednak prawa do rehabilitacji narcyzmu domaga się Jacques Derrida, jeden z najbardziej cenionych filozofów współczesnych, to należy mu przyjrzeć z uwagą. Zdaniem Derridy (1995:199) narcyzm jest nie tylko warunkiem poznania drugiego człowieka i właściwej komunikacji społecznej, ale także *conditio sine qua non* miłości:

Nie ma narcyzmu i nie-narcyzmu; są narcyzmy mniej lub bardziej pełne, wielkoduszne, otwarte, rozwinięte. To co nazywamy nie-narcyzmem, jest, mówiąc ogólnie, wyłącznie ekonomią narcyzmu bardziej przyjaznego i gościnnego, który jest otwarty na doświadczenie innego jako innego. Uważam, że bez ruchu narcystycznego przywłaszczania stosunek do innego zostałby z góry całkowicie unicestwiony. Jeśli nawet stosunek do innego pozostaje asymetryczny, otwarty i niezawłaszczający, to musi zarysowywać ruch przywłaszczenia w obrazie mnie samego po to, by, na przykład, w ogóle mogła zaistnieć miłość. **Miłość jest narcystyczna.** Poza tym istnieją małe narcyzmy, duże narcyzmy, a w końcu jest śmierć, która jest kresem. Nawet w doświadczeniu śmierci – jeśli to w ogóle możliwe – narcyzm nie znika całkowicie (podkr. J.S.).

Derrida (2007:29-30) uważa, że nie można być człowiekiem, nie będąc równocześnie narcyzem, a odrzucenie narcyzmu jest równoznaczne ze śmiercią:

uczenie się jak żyć, jest zawsze *narcystyczne* (...): chce się żyć tak bardzo jak jest to możliwe, chce się ocalić i zachować siebie, chce się kultywować wszystkie te rzeczy, które – chociaż nieskończenie większe i potężniejsze od nas – tym niemniej tworzą część tego małego „mnie” i przytłaczają ze wszystkich stron. Prosić mnie, abym wyrzekł się wszystkiego, co mnie kształtuje, co tak bardzo kocham, co jest moim prawem, to domagać się, abym umarł (podkr. J.D.).

Z drugiej strony, w narcystycznej kulturze przerywająca cielesność śmierć jako zjawisko nie istnieje – jest ona negowana i tabuizowana. Zdaniem Agaty

Ostaszewskiej (2010:107): „Uwikłanie w narcystyczne iluzje nie zezwala na dostrzeżenie podstawowego faktu, mianowicie, że zaabsorbowanie ciałem sprowadza się przede wszystkim do życzenia, które nie może zostać spełnione”. Tym życzeniem jest obiecywana przez religie i sztuki wizualne nieśmiertelność.

Geoffrey Bennington (2009:23-24), przyjaciel a zarazem przenikliwy krytyk Derridy, zarzucił mu prowadzenie narcystycznej gry, której celem jest zamknięcie wszystkich w piśmie i sprowadzenie wszystkiego do tekstu. Być może powyższe słowa Derridy także są formą gry językowej. W każdym razie w przypadku Derridy nigdy nie możemy być pewni, czy on wierzy, w to, co pisze, czy tylko ironizuje, czy może traktuje swoją pracę jako zabawę.

Nawiązująca do psychoanalizy i Derridy filozofka francuska Julia Kristeva (2007) uznała wstręt już to za „warunek przedwstępny narcyzmu” (s. 18), już to za „swego rodzaju *kryzys narcystyczny*” (s. 19, podkr. J.K.). Traktując zaczerpnięte od Platona pojęcie *chōra* jako rezerwar i przestrzeń wyparcia kumulującą zakazy autoerotyzmu i kazirodztwa (s. 18-19), nawiązuje nieświadomie do buddyjskiej koncepcji natury buddy (skt. *tathāgatagarbha*), czyli „matrycy (macicy) buddów” (Sieradzan, w druku, 2). Uczucie wstrętu traktuje jako sposobność wyjścia poza narcyzm: „Wstręt to zmartwychwstanie, które przechodzi przez śmierć (‘ja’). To alchemia, przekształcająca popęd śmierci w poryw życia, nowej znaczeniowości” (s. 20).

Wydaje się, że w sposób najbardziej wnikliwy kwestia narcyzmu została potraktowana w buddyzmie. Buddysta z pewnością podpisałby się pod zdaniem Derridy, że narcyzm nie znika wraz ze śmiercią. Odradzanie się sprawia, że śmierć nie kończy problemów jednostki.

Jednak inne kwestie podjęte przez Derridę, w buddyzmie ujmują się inaczej. Tam, gdzie widzi on zagrożenie dla swojego „ja”, buddysta dostrzega szansę na poszerzenie swego rozumienia. Mówiąc o odrzuceniu narcyzmu jako śmierci ego, Derrida nie wziął pod uwagę tego, że śmierć nietrwałego, konwencjonalnego „ja”, przywiązanego do wykonywania wielu codziennych, nierzadko absurdalnych czynności, nie oznacza popadnięcia w nicość. Przywiązanie do takiego „ja”, które zmienia się wraz z każdą chwilą, a w chwili śmierci ulega całkowitemu rozpadowi, jest oznaką niewiedzy, a tę buddyzm uznaje za źródło wszelkich problemów. Porzucenie przywiązania do swojego „ja” jest warunkiem koniecznym skutecznej pracy z umysłem. Bez niego nie można liczyć na całkowite



wygaśnięcie (śmierć) ego, a zatem na całkowite zlikwidowanie niewiedzy. Pod tym pojęciem rozumie się całkowite oczyszczenie umysłu ze splamień (skt. *klesā*) o charakterze emocjonalnym i intelektualnym, oraz tych związanych z niewłaściwą percepcją świata. To jest konieczne, jeśli chce się ujrzeć rzeczy takie, jakimi są w swej naturze.

W kontekście tego, co powiedziano wyżej w tym paragrafie, buddyści zwracają uwagę na to, że wszystkie emocje tworzą pary przeciwieństw. Mają one źródło w egoistycznej, narcystycznej naturze człowieka. W tej optyce miłość i nienawiść to dwie strony tej samej monety. Oba afekty są silnymi namiętnościami, a ponieważ mają nietrwałą naturę, łatwo jedna przechodzi w drugą. Najprościej ujął to tybetański psycholog Chögyam Trungpa (2007:89), pisząc:

Gdy tracisz właściwy ogląd sytuacji i niezbędny dla porozumienia dystans, miłość przeradza się w nienawiść. Otóż w nienawiści, podobnie jak w miłości, naturalne jest pragnienie fizycznego kontaktu z obiektem: kiedy kogoś nienawidzisz, chcesz go zabić albo skrzywdzić. W każdym związku (miłosnym czy innym), w który zamieszane jest ego, istnieje groźba, że zwrócisz się przeciwko partnerowi. Póki trwa jakiegokolwiek poczucie zagrożenia czy niepewność, związek miłosny może zamienić się w swoje przeciwieństwo.

Niech jednak ci, którzy sądzą, że podejście buddystów jest w kwestii narcyzmu wyjątkowe, przyjrzą się poniższym słowom amerykańskiej buddystki Toni Packer (1984:13), która z tradycji japońskiego dzenu odrzuciła wszystko poza medytacją. Nie zakwestionowała jednak tego, co niektórym może się wydać przejawem egoizmu bądź narcyzmu, choć z buddyjskiego punktu widzenia jest jak najbardziej słusznym podejściem:

Praktykowanie Zen całym sercem, całą naszą istotą, oznacza zrozumienie – bez jakiegokolwiek cienia wątpliwości – że absolutnie żadna wartość nie istnieje na zewnątrz nas samych. Każdy z nas, bez wyjątku, jest pełny i całkowity, w każdej pojedynczej chwili czasu, bez jakiegokolwiek braku czy niedostatku. (...) Zamiast szukać wartości na zewnątrz, Zen kieruje nas ku odnajdywaniu tego, który dokonuje tych wszystkich poszukiwań. Musimy poznać źródło wszelkich naszych poszukiwań. Musimy poznać samych siebie. Jeśli rzeczywiście poznamy, kim jesteśmy, wszystkie nasze pytania, wątpliwości i poszukiwania, ustaną natychmiast.

#### 4. KULTURA ZACHODNIA JAKO ZBIOROWY NARCYZM

Daniel Ross (2006:78) przywołał tekst Freuda (2001:139-144), w którym twórca psychoanalizy pisał, że odkrycia dokonane przez trzech uczonych zadały trzy bolesne rany ludzkiemu narcyzmowi i zniszczyły nasze narcystyczne złudzenia. Kopernik pokazał, że Ziemia nie jest centrum Wszechświata. Darwin udowodnił, że człowiek jest tylko zwierzęciem pośród innych zwierząt. Sam Freud zaś wykazał, że świadome ludzkie „ja” (*ego*) jest tylko fragmentem nieświadomości. Te trzy rewolucje – kopernikańska, darwinowska i freudowska – pokazały, że ludzki egocentryzm nie ma podstaw fizycznych, biologicznych, ani psychologicznych. Dzięki nim człowiek przekonał się, że nie panuje nie tylko nad kosmosem czy swoją cielesnością, ale nawet nad swoją świadomością. Wydaje się, że ludzki narcyzm – przepędzony ze sfery nauki – znalazł schronienie w ostatnim miejscu, z którego trudno go usunąć, gdyż wszystko jest tam subiektywne – chodzi o kulturę współczesną. Zdaniem Bernarda Stieglera, jak ujmuje to Ross (2006:82), narcyzm jest istotą i sensem wspólnego „bycia-z-innymi. Pierwotna miłość do siebie jest zdolnością, bez której nie da się rozciągnąć miłości na innych”.<sup>6</sup> Jest tak dlatego, że człowiek jest zawsze istotą niepełną i chcąc osiągnąć pełnię w procesie indywiduacji, musi uzupełnić samego siebie o inną ludzką istotę.

Takie podejście – nawiązujące do Platona, chrześcijaństwa i Junga – ma jednak jedną zasadniczą wadę, o której wspominają autorzy buddyjscy, a mianowicie, że dopełnienie egoizmu jednego „ja” przez egoizm innego „ja” nie spowoduje zmiany statusu egzystencjalnego jednostki. Dwa narcystyczne osobniki w jednym związku to narcyzm spotęgowany, a nie przekroczenie narcyzmu w miłości.

Badacze kultury współczesnej nie mają wątpliwości, że narcyzm to ważne zjawisko współczesnego życia. Jak zauważył Michał Warchala (2009:48): „Narcyzm jest (...) jednym z najważniejszych kluczy do opisanego problemu słabości późnonowoczesnej kondycji człowieka”. Zdaniem Ericha Fromma (1996b:49): „Narcyzm stanowi istotę wszelkiej poważnej patologii psychicznej”. Dla teologów

---

<sup>6</sup> Por. B. Stiegler, *Desire and Knowledge: The Dead Seize the Living: Elements for an Organology of the Libido*, tekst niepublikowany; tenże, *Aimer, s'aimer, nous aimer: du 11 septembre au 21 avril*, Galilée, Paris 2003:13.

ki i psycholożki Shirley Sugerma (2008): „Narcyzm jest metaforą kondycji ludzkiej” (s. 12) oraz „maską skrywającą nasze problemy i naszą niechęć do przekraczania własnych ograniczeń” (s. 146). Poza nimi liczni autorzy akcentowali narcystyczne cechy współczesnych społeczeństw Zachodu (por. Lasch 1991:25-33).

Psycholog Andrzej Leder (2000:72; 2006:11-12) uznał narcyzm za klucz do zrozumienia człowieka XX wieku. Według niego XIX wiek był epoką osobowości historycznej, XX wiek epoką osobowości narcystycznej, a wiek XXI będzie epoką osobowości autystycznej. W drugiej połowie XX wieku człowiek stanął w obliczu szeregu nowych wyzwań, z których najważniejsze to łatwy dostęp do środków zmieniających świadomość (narkotyków, halucynogenów i tzw. dopalaczy), powszechność praktyk psychoterapeutycznych, możliwości manipulacji genetycznych, oraz powstanie świata wirtualnego.

Współczesny narcyzm zbiorowy (stadny) ma poprzedników w postaciach indywidualnych narcyzów: władców takich jak Ludwik XIV, który stwierdził: „Państwo to ja”, czy filozofów: od mistycznych kontemplatyków Jedni (Platon, Plotyn), Boga (mistycy żydowscy, chrześcijańscy i muzułmańscy) czy transcendentnego ideału (Ralph Waldo Emerson, angielscy i niemieccy idealisci na czele z Immanuelem Kantem), poprzez apologetów pełnego zmysłowego zaspokojenia i egoizmu (starożytni dionizyjczycy i epikurejczycy, Donatien Alphonse François de Sade, Fryderyk Nietzsche, Max Stirner), a skończywszy na pierwszym teoretyku, który uznał teologię za antropologię (Ludwik Feuerbach). Jej rezultatami są deifikacja społeczeństwa kapitalistycznego dokonana w końcu XIX wieku przez Emila Durkheima, oraz zauważone przez Waltera Benjamina wyłonienie się religii kapitalizmu z jej obecną realizacją, jaką jest religia konsumeryzmu.<sup>7</sup>

Pośród wymienionych tym autorem, który postawił znak równości między kulturą Zachodu a „narcyzmem”, jest Christopher Lasch (1991). Jego zdaniem narcyzm przenika wszystkie dziedziny życia współczesnego człowieka: opiekę rodzicielską, edukację, politykę, biurokrację i sport. Lasch obwinia narcyzm za powstanie społecznego radykalizmu, który doprowadził do upadku autorytetów,

---

<sup>7</sup> Dokładniejsze omówienie tego zagadnienia można znaleźć w innym tekście (Sieradzan, w druku, 1). Por. Feuerbach 1981:25; Durkheim 1975:70; Benjamin 2007:132-134; Buchowski 1993:86; Kristeva 2008:38-40; Cielecki 2008:50-56; Jaksender 2008:72-99.

rewolucji seksualnej i powstania feminizmu (s. XV-XVI, s. 71-236). W jego przekonaniu narcyzm jest „metaforą kondycji ludzkiej”, a osobowości żyjących obecnie ludzi mają charakter narcystyczny (s. 31): „Współczesne społeczeństwo kapitalistyczne nie tylko umożliwia narcyzom osiągnięcie rozgłosu, ale także ujawnia i wzmacnia u wszystkich narcystyczne cechy charakteru” (s. 232).

Koncepcja Lascha spotkała się z żywiołowym odzewem i doczekała licznych krytycznych opinii.<sup>8</sup> Psycholog Aleksander Lowen (1995:47), który zasadniczo zgodził z tezą Lascha, dostrzegł w narcystycznym zainteresowaniu Zachodu ciałem także aspekt pozytywny, przejaw troski o zdrowie. Christina Hoff Sommers i Sally Satel pokazały, że nadmierne zaabsorbowanie problemami własnego „ja” przenika na wskroś kulturę amerykańską.<sup>9</sup> A ponieważ kultura amerykańska dominuje niemal na całym świecie, problemy, z jakimi borykają się Amerykanie, stają się problemami całego świata.

Podobnie jak Lasch, także amerykański socjolog Richard Sennett (2009) uznał narcyzm za najbardziej powszechny problem współczesnego człowieka. Jedną z jego najbardziej charakterystycznych cech jest absolutyzowanie własnej seksualności wskutek jej oddzielenia od seksualności innych ludzi i całej natury. W ten sposób seksualność jest postrzegana jako cecha osoby, a nie jej działanie. Uniemożliwia to zrozumienie symbolicznego wymiaru aktu płciowego. Pojawia się poczucie winy i niespełnienia, uczucie, że mogło by być lepiej (s. 21-22). Z tym wiąże się ambiwalencja postawy narcyza:

Narcyzm jest obsesją na punkcie „co ta osoba / to zdarzenie znaczy dla mnie”. Pytanie to stawiane jest tak często, że zaczyna się zacieierać wyraźne postrzeganie tych osób i zdarzeń jako samych w sobie. Paradoksalnie, to zaabsorbowanie sobą przeszkadza w zaspokojeniu potrzeb własnego Ja. Gdy osiąga się cel albo nawiązuje kontakt z drugą osobą, pojawia się uczucie, że „to nie to, czego chciałem”. Narcyzm ma więc dwa aspekty – jest zachłannym zaabsorbowaniem potrzebami własnego Ja, a zarazem blokuje ich zaspokojenie (s. 20).

---

<sup>8</sup> Por. np. Westen (1988:110, 267), Cooper (1986:125-127), Lasine (2001:6. przyp. 8), Rosen (2009) i Warchala (2009).

<sup>9</sup> C.H. Sommers, S. Satel, *One Nation Under Therapy: How the Helping Culture is Eroding Self-Reliance*, St. Martin's Press, New York 2005. Por. Rosen 2009:57.

Według Lowena (1995) narcystyczne potomstwo powstaje na obraz i podobieństwo narcystycznych rodziców, wszyscy zaś odtwarzają tylko w swoim życiu schemat stworzony przez narcystyczną kulturę konsumpcyjną, która utrzymuje ludzi w przeświadczeniu, że mogą w sposób świadomy przewyciężyć wszystkie ograniczenia, jeśli tylko tego naprawdę chcą (s. 203-204, 216). Lowen akcentował negatywny wpływ nadmiernej stymulacji obrazami z filmów i telewizji, dźwiękami muzyki itp., oraz nadmiernymi oczekiwaniami, jakie wobec swoich dzieci żywią rodzice, czyli tym wszystkim, co powoduje uczucie przeładowania (s. 188-192). Francuski socjolog Pierre Bourdieu (2008:179) nazwał to dosadnie przemocą symboliczną. Bourdieu (2009:38) interpretował telewizję jako medium objawiania się narcyzmu: „ekran telewizor stał się dziś swego rodzaju lustrem Narcyza, miejscem prezentacji czyjegoś narcyzmu”.

Pozbawiony jednego z tych czynników, kapitalizm traci rację bytu. Konserwatywny filozof kanadyjski Charles Taylor (2002) stawia znak równości między społeczeństwem permissywnym, pokoleniem egoistów i narcyzmem (s. 11). Narcystycznej kulturze zachodniej przeciwstawia etykę autentyczności, której istotą jest wzięcie odpowiedzialności za swoje czyny (s. 27). Jak pisze: „Wydaje się prawdą, że kultura samorealizacji doprowadziła do tego, iż wielu ludzi straciło z oczu problemy, które przekraczają ich jednostkowy punkt widzenia” (s. 19).

Taylor nie chce jednak zauważyć tego, co dostrzegli antropolodzy. Zdaniem Wojciecha Józefa Burszty (2009:67) narcyzm jest naturalną konsekwencją życia w społeczeństwie kapitalistycznym, nastawionym na konkurencję i konsumpcję. Tomasz Szlendak i Tomasz Pietrowicz (2005:99) wzięli w obronę konsumeryzm. Ich zdaniem zmniejsza on skłonności do przemocy, gdyż ludzie zajęci kupowaniem i konsumowaniem nie mają ochoty na wojowanie. Dzięki temu, ich zdaniem: „narcyzm jest wręcz zbawieniem dla współczesnych demokracji”.

Ponieważ jednak u źródeł kapitalizmu tkwi protestantyzm (por. Weber 1994:170-171, 177-178; Campbell 2005:5-13; Sieradzan, w druku, 1), a u koźreni protestantyzm mamy Biblię, dlatego cywilizacja zachodnia jest narcystyczna z tej racji, że jej bogowie (Jahwe i Jezus) są narcystyczni. Korzenie narcystycznej kultury zachodniej wywodzą się z chrześcijańskiego nakazu miłości bliźniego (por. Sieradzan 2011:72-118, w tym tomie).

## 5. NARCYZM SZKOŁY

Winą za to, że we współczesnej, narcystycznej kulturze konsumpcyjnej coraz więcej i coraz młodszych ludzi wykazuje postawy narcystyczne, najczęściej obarcza się złe wychowanie,<sup>10</sup> często także media, zwłaszcza reklamy.<sup>11</sup> Psycholog Jarosław Jagieła (2007) dostrzegł też negatywną rolę, jaką spełnia zła szkoła, którą nazywa narcystyczną (por. zwł. s. 133-145):

W narcystycznej szkole traci znaczenie to, co jest jej istotą. (...) O stopniu narcyzmu szkoły świadczy jakość stosunków międzyludzkich, jakie w niej panują, gdyż narcyzm to nade wszystko niemożność porozumienia i nawiązania dobrych relacji z innymi. Prawdziwe przyjaźnie, serdeczność, zaufanie i życzliwość przestają się liczyć. Dominują bezosobowe, sformalizowane odniesienia między ludźmi. Ważna zaczyna być np. rywalizacja, pozory towarzyskości, czy gry interpersonalne. Brak wspólnoty i solidarności z innymi objawia się choćby brakiem rzeczywistej odpowiedzialności za losy następnych pokoleń, przydatność życiową przekazywanych treści, większą chęć do współzawodnictwa niż do współdziałania. To także brak harmonii i równego rytmu pracy szkoły. Jest ona miotana od stanów nadmiernej aktywności, ponad jej rzeczywiste możliwości, gdzie wszystko podporządkowane jest jakimś wielkim celem ('organizujemy w szkołę taką imprezę, jakiej jeszcze nie było'), po sytuację całkowitej apatii, bierności i pasywności. Wszyscy wówczas snują się bez celu, bez poczucia sensu czegokolwiek, gdyż „w szkole nic się nie dzieje” (s. 134-135).

To w szkole młodzi ludzie uczą się stygmatyzowania i odrzucania jednostek uznanych z jakichś powodów za inne. Przyczynę tego stanu rzecz Lowen (1995:64) dostrzegł w narcyzmie: „Narcyzm rozszczepia rzeczywistość jednostki na aspekty akceptowane i odrzucane, przy czym te drugie są później rzutowane na innych. Atakowanie innych ludzi wypływa częściowo z chęci zniszczenia odrzuconego aspektu”.

---

<sup>10</sup> Lasch 1991:50-51; Lowen 1995:120; Kernberg 2004:34-35, 53; Rosen 2009:58-64; Warecki, Warecki 2008:13-14; Pinsky, Young, Stern 2009:19-25.

<sup>11</sup> Por. np. A. Quart, *Branded: The Buying and Selling of Teenagers*, Basic Books, New York 2004, oraz – nawiązujący do *Nowego wsapanialego świata* Huxleya – znakomity dokument filmowy *Brand New World* (reż. A. Wójcik i E. Jones-Morris, Wielka Brytania, 2005), pokazujący wpływ reklamy na wykształtowanie się postaw konsumenckich u dzieci.

W złym wychowaniu widzi się także przyczynę narcystycznego zachowania celebrytów. Może ono polegać na rażąco łagodnym, przyzwalającym na wszystko i pobłażliwym wychowaniu. Przejawia się to, przykładowo, w braku miłości wynikającej z nadmiernej surowości zasad, w braku zainteresowania wychowaniem dziecka, w traktowaniu dziecka jako środka do realizacji własnych niezrealizowanych celów, a wreszcie w narcyzmie, czyli takim stylu wychowania, w którym dzieckiem się manipuluje, wmawiając mu, że jest ono kimś wyjątkowym, szczególnym, że jest gwiazdą, która – z natury rzeczy – nie podlega prawom świata, i któremu cały świat musi usługiwać (Pinsky, Young i Stern 2009:19-25).

O tym, że obecne szkolnictwo przechodzi poważny kryzys, nie trzeba nikogo przekonywać. Świadczą o tym powszechne wśród nieletniej młodzieży patologie: alkoholizm, narkomania, nie wspominając o przedwczesnej inicjacji seksualnej. Młody człowiek wychowany na wzorcach kultury konsumpcyjnej nie uznaje ani autorytetu rodziców, ani nauczycieli. Podziw budzą w nim ci, którzy za wszelką cenę, nawet za cenę zbrodni, realizują swoje marzenia. O narcyzmie młodocianych niemieckich zabójców, którzy próbowali lub dokonali masowych zabójstw w swoich szkołach, wspomniął psycholog Jens Hoffmann: „Z psychologicznego punktu widzenia są sfrustrowanymi narcyzami. Mają skłonność do przeceniania swoich możliwości, łatwo ich zranić, doznane urazy długo pielęgnują” (por. Tysecka 2010:90). Odwołując się do Lowena (1995:75) można to tłumaczyć ambiwalencją osobowości narcystycznej, tym, że jej dwoma stronami są wściekłość i sentymentalizm: „U jednostek narcystycznych ekspresja uczuć przybiera zwykle dwie formy: irracjonalnej wściekłości i ckliwego sentymentalizmu. Wściekłość to zniekształcony wybuch gniewu; sentymentalizm jest substytutem miłości. (...) Potwory ludzkie cechuje irracjonalna wściekłość, sentymentalizm i niewrażliwość na innych”.

To w szkole kształtuje się narcyzm grupowy, który – jak pokazał Fromm (1998) – jest nieodłączony od agresji i fanatyzmu. One kierują się przeciw tym wszystkim, których grupa stygmatyzuje jako innych.

Narcyzm grupowy pełni ważne funkcje. Po pierwsze, wzmacnia solidarność i spójność grupy oraz ułatwia manipulowanie nią poprzez odwołanie się do narcystycznych uprzedzeń. Po wtóre, jego nadzwyczajna waga polega na tym, że przysparza on zadowolenia jej członkom, w szczególności tym, którzy nie mają

zbyt wielu powodów, by czuć się dumni oraz wartościowi. Nawet jeżeli jest się najbardziej nędznym, najbiedniejszym, najmniej szanowanym członkiem grupy, kompensatę tych nędznych warunków odnaleźć można w poczuciu: „Jestem częścią najwspanialszej grupy ludzkiej w świecie. Ja, który w rzeczywistości znacę niewiele więcej niż robak, staję się gigantem przez moją przynależność”. Konsekwentnie: stopień grupowego narcyzmu jest proporcjonalny do braku prawdziwej satysfakcji w życiu. Te klasy społeczne, których członkowie cieszą się życiem, są mniej fanatyczne (fanatyzm jest charakterystyczną cechą grupowego narcyzmu) niż te, które, jak niższa klasa średnia, cierpią ubóstwo zarówno materialne, jak i kulturowe, i żyją życiem pełnym nieskończonej nudy. (...) Narcyzm grupowy stanowi jedno z najpoważniejszych źródeł ludzkiej agresji, a jednak jest, jak pozostałe formy agresji obronnej, wyłącznie reakcją na atak wymierzony przeciwko żywotnym interesom (s. 224-225).

Fromm podkreśla dalej, że narcyzm społeczny jest tani albo nawet nie kosztuje nic, bo społeczeństwo płaci tylko ideologom (dziennikarzom, nauczycielom, kapłanom), formułującym slogany, które inni wykrzykują. A niektórzy przyłączają się do procederu stygmatyzacji nieodpłatnie (s. 224) z głupoty bądź nikczemności.

## 6. NARCYSTYCZNE PODŁOŻE KULTURY WIZUALNEJ

Związek narcyzmu z władzą, który Stuart Lasine (2001) znakomicie pokazał na przykładzie stosunku boga Jahwe do Żydów odnosi się też do jego stosunku do jego awatara Jezusa (por. Sieradzan 2011:81-83). Narcyzm związany z patriarchalizmem jest powielany w wielu wersjach: od syna marnotrawnego, który musi powrócić na łono ojca do Winstona Smitha z *Roku 1984* George'a Orwella, który został zmuszony przez System do pokochania znieawidzonego Wielkiego Brata (Błahy 2008:31).

Począwszy od epoki romantyzmu, która dokonała apoteozy narcyzmu, narcyzm zajmuje trwale miejsce w kulturze. Powstałe na przełomie XIX i XX wieku klasyczne literackie realizacje starożytnego mitu Narcyza to *Portret Doriana Graya* Oscara Wilde'a, *Piotruś Pan* Jamesa Matthewa Barrie'go, *Wilk Stepowy* oraz *Narcyz i Złotousty* Hermana Hessego. Za skrajny przejaw zbrodniczego



narcyza końca XX wieku uchodzi Patrick Bateman, bohater powieści Breta Eastona Ellisa *American Psycho* (Pospiszyl 1987; 1995:22-25; *Narcissism* b.d.).

Ale narcyzm nasz codzienny jest szary i nudny, jak snujące się bez celu myśli bohaterów opowiadań Tadeusza Różewicza. Motywacją tych, którzy popełniają plagiat, niekoniecznie musi być chęć zaistnienia w sferze publicznej, ale brak czasu, czy zwykła niechęć do pracy. Na plagiaty nie ma monopolu młodzież należąca do tzw. pokolenia „kopiuj i wklej”, której bogami/idolami są celebryci (Mikołajewska 2010a:34-39). Głośne w ostatnich latach w Polsce plagiaty profesorów Anieli Puszek, Zygmunta Wnuka, Macieja Potępy, Mariana Ochmańskiego, Aldony Kameli-Sowińskiej, Ryszarda Andrzejaka, Grażyny Bartkowiak i Andrzeja Jendryczki pokazują, że popełnić je może każdy, nie tylko student, któremu zwyczajnie nie chce się pracować, albo nie posiada umiejętności napisania pracy (Wroński 2003:84-85; Żytnicki 2010; Mikołajewska 2010b:38-42). Interesujące, że przyłapaną na plagiacie Helene Hegemann, 18-letnia autorka powieści *Axolotl Roadkill*, którą z racji wieku można zaliczyć do pokolenia „kopiuj i wklej”, tłumaczyła się nie tylko niedbalstwem i bezmyślnością, ale także skrywanym nawet przed sobą samą narcyzmem (Forum 2010:37).

W XIX i XX wieku do malarstwa, rzeźby, rysunku i literatury dołączyła nowe media ekspresji narcyzmu: fotografia, kino, telewizja, oraz Internet. Charles Baudelaire obserwował manię utrwalania swoich wizerunków przez fotografów. Dla niego był to objaw upadku sztuki malarskiej i przejaw narcyzmu: „nasze plugawe społeczeństwo złożone z samych narcyzów popędziło zgodnie, by spojrzeć na swoje trywialne oblicze na skrawku metalu” (cyt. w: Sontag 1986:172).

Narcystyczne fantazje, marzenia i mity powieliło kino.<sup>12</sup> Zawód reżysera polega na oszukiwaniu i manipulowaniu ludźmi”, skomentowała redakcja „Przeglądu” wywiad z polskim reżyserem Marcinem Wroną (2010:36), choć sam Wrona tego tak nie ujął. Wojciech Kuczok i Janusz Wróblewski krytycznie ustosunkowali się do narcyzmu twórców filmowych.<sup>13</sup> Z drugiej strony, gdyby Andrzej Żuław-

---

<sup>12</sup> Por. np.: „Narcystyczne przeinaczenia służą do zaprezentowania szlachetności amerykańskiego agresora kolonialnego, choć tak naprawdę są przykrywką dla masakr – od Filipin aż po Irak” (Pilger 2010:45).

<sup>13</sup> „Nieszczęściem jest trafić na reżysera, który ma wspaniałą osobowość, ale jest narcystyczny i scenariusz wykorzystuje jako pretekst do tworzenia własnych wizji. Jeszcze gorzej, gdy reżyser zwyczajnie tekstu nie rozumie. Przenosi go na ekran wiernie, ale go nie czuje, nie słyszy” (Kuczok 2008:A23). Por. Wróblewski 2010:54. Wróblewski, który zarzucił Żuławskiemu skandalizowanie,

ski, Paul Verhoeven i James Cameron, którzy uchodzą za tyranów bezlitośnie wykorzystujących swoich aktorów, nie mieli odwagi tworzenia własnych wizji, ani *Opętanie*, ani *Nagi instynkt*, ani *Avatar* prawdopodobnie nigdy by nie powstały. Kino bez tych filmów byłoby uboższe.

W nie mniejszym stopniu dotyczy to filmowych bohaterów. Aktor Ben Affleck wyznał, że narcyzm jest częścią jego osobowości (cyt. w: Pinsky, Young, Stern 2009:109). Inny aktor, William Hurt, mówił o „patologicznej chorobie” kultury celebrytów, a odnośnie celebrytów i ich fanatycznych zwolenników powiedział, że „narcyzi z ekranu są zjadani przez narcyzów spoza niego” (cyt. tamże, s. 109-110). Według reżyserki Anny Augustynowicz (2008) bycie aktorem to znakomita okazja do pracy z własnym narcyzmem. Odejście od dialogu do monologu pokazuje kondycję człowieka współczesnego jako osobnika narcystycznego. Aktorom, którzy zatracają się w scenicznych monologach narcyzów o podłożu maniakałno-depresyjnym, należy współczuć, gdyż nie spełniają się jako ludzie (s. 21). Sposobem przezwyciężenia narcyzmu u aktorów jest przedłożenie roli granej postaci nad własne ego: „jeśli aktor jest skoncentrowany na przeżywaniu swojego ja, będzie mu trudno otworzyć się na czytanie tekstu roli, będzie często uciekał w wyobrażenie o postaci, czyli będzie ją modelował na obraz i podobieństwo swoje – to jest ten element narcystyczny” (s. 18). Jeśli aktor postępuje inaczej – jest nieuczciwy.

Narcyzm jest immanentnym aspektem kultury wizualnej – kina, telewizji, wideo, Internetu – które Jean Baudrillard (1993:82) nazwał „narcystycznymi mediami”. Jej bogami/idolami są celebryci. Opublikowane w 2003 roku badania J. Fostera, K. Campbell i J. Twenge, przeprowadzone na próbie 2546 uczestników pokazały, że celebryci są o 17% bardziej narcystyczni od reszty amerykańskiej populacji. Interesujące, że choć badania pokazują, że mężczyźni w ogólnej populacji są bardziej narcystyczni od kobiet, to celebrytki są o 26% bardziej narcystyczne od celebrytów.<sup>14</sup>

---

napisał artykuł, którego poziom jest skandalicznie niski. Co ma np. znaczyć określenie *Trzeciej części nocy* jako „dzieła niemal półpornograficznego”? Także pisanie, że metody twórcze Żuławskiego i Grotowskiego przypominają szarlatanerię, jest kuriozalne i dowodzi kompletnej ignorancji autora.

<sup>14</sup> **Mężczyźni:** Mandal 2008:119; Pinsky, Young, Stern 2009:125-126; **celebrytki i celebryci:** tamże, s. 125-126.

D. Pinsky, S.M. Young i J. Stern opisali efekt lustra związany z kulturą narcystyczną. Ich zdaniem składa się on z czterech elementów:

(1) Widz konsumuje stałą dietę składającą się z obrazów celebrytów zachowujących się w przyciągający uwagę, narcystyczny sposób, obrazów, które sprawiają, że to co robią, wydaje się być zabawne i atrakcyjne.

(2) U widza pojawia się zainteresowanie tymi obrazami do czasu, w którym ich zachowanie wydaje się być normalne, a nawet pożądane.

(3) Świadomie czy nie, widz zaczyna przejmować ich zachowanie, co ma szkodliwe lub nawet niebezpieczne konsekwencje.

(4) Widz wykorzystuje wówczas otwarty dostęp do mediów, aby dogodzić swoim własnym, narcystycznym skłonnościom, odzwierciedlając ich zachowanie i ukazując je ogółowi społeczeństwa (s. 137).

Chcąc zaistnieć w przestrzeni medialnej, trzeba eksponować własny egotyzm, który odzwierciedla egotyzm czytelników, widzów, czy słuchaczy. Popisy narcystycznej demagogii w USA reprezentują telekaszodzieje ewangelicy, oraz komentatorzy polityczni z Glennem Beckiem na czele, duchowym spadkobiercą księdza Charlesa Coughlina.<sup>15</sup> W Polsce pod tym względem wyróżnia się Tadeusz Rydzik, autor pracy doktorskiej o prowadzonej przez siebie radiostacji. Internetowy bloger uznał to za „narcyzm w czystej postaci” (bogayan 2009). Jarosław Błahy (2008:31) uważa za narcyzów wszystkich, którzy pojawiają się w mediach: od gwiazd popkultury poprzez księży katolickich a skończywszy na ekspertach od spraw wszelakich. Piotr Cielecki (2008:56) określił współczesną, wizualną kulturę konsumpcyjną jako „antropo-gadżetocentryzm”, nową, dogmatyczną religię, w której każdy widzi siebie takim jakim chce się zobaczyć.

## **7. E-NARCYZM: PORTALE SPOŁECZNOŚCIOWE, WIKIPEDIA, CYBERSEKS**

W sposób szczególnie jaskrawy narcystyczne tendencje uwidaczniają się w Internecie: Georg Diez (2009:27) nazwał Internet „narcystycznym, pełnym

---

<sup>15</sup> „Wielu Amerykanów nie może go słuchać, ale popisy narcystycznego ekshibicjonizmu jego fanom nie przeszkadzają”, pisał o Becku Zalewski (2010:106).

obrazów medium”. W kontekście narcyzmu nabiera znaczenia porównanie przez Michio Kaku (2000:83) komputera do zwierciadła. W wirtualnym świecie Internetu pojawił się narcyzm sieciowy czyli e-narcyzm. Kartezjańską zasadę „Myślę więc jestem” zastąpiła maksyma kultury sieciowej: „Oglądasz mnie, więc istnieję”. Zamknięci w swoich pokojach ludzie zamiast rozmawiać z sobą bezpośrednio, coraz częściej czynią to za pośrednictwem komputerów. W ten sposób rzeczywistość stopniowo rozpuszcza się w świecie wirtualnym.

Christine Rosen (2007:32-34) pisała o portalach społecznościowych i kruchości więzi udzielających się w nich ludzi jako przejawie narcyzmu. W opinii Rosen (2009:56) w XX wieku charakter człowieka został zastąpiony przez osobowość, a w XXI wieku „osobowość” istnieje tylko pod warunkiem, że jest wystawiona na publiczny poklask, a także oceniana, zachwalana i konsumowana przez jak największą liczbę ludzi, eksponowana na potrzeby zarówno najbliższych, jak i obcych”. W podobny sposób argumentuje Krystyna Lubelska (2009:102):

Nie ulega wątpliwości, że przedstawiciele pokolenia zwanego Look at me (Spójrz na mnie) rozkochani są we własnych wizerunkach. Psychologów martwi rozkwit narcyzmu dostrzegalny zwłaszcza wśród młodych (16-24 lata) internautów. Kontakty wykreowane na portalach społecznościowych nie tyle służą wartościowemu podtrzymywaniu kumpłowskiej więzi, ile zdobywaniu internetowej publiczności, która doceni wyjątkowość i atrakcyjność modelu prezentującego się na zdjęciach.

Narcystyczne skłonności ludzi wykorzystują służby bezpieczeństwa, które tropią w sieci przestępców. Ich pracownicy starają się zdobyć zaufanie osób aktywnych na portalach społecznościowych, aby w ten sposób wejść posiadanie niewygodnych dla nich informacji (Przybylski 2010:A15).

Ostrze krytyki Andrew Keena, autora *Kultu amatora*, kieruje się przeciw internetowej encyklopedii Wikipedia. W jego oczach Wikipedia to „kultura cyfrowego narcyzmu (...) rodzaj intelektualnej masturbacji”.<sup>16</sup> Choć Keenowi nie sposób przyznać częściowej racji, gdyż wiele artykułów w Wikipedii jest na

---

<sup>16</sup> Wypowiedź w filmie dokumentalnym *Prawda według Wikipedii* (Holandia, 2008).

bardzo niskim poziomie, to jednak ma ona też liczne zalety, które pominął milczeniem:

(1) Niektóre hasła w Wikipedii są na bardzo wysokim poziomie i doskonale poparte źródłowo

(2) W anglojęzycznej Wikipedii redaktorzy pieczołowicie opracowują każde hasło i każde zdanie niepotwierdzone źródłowo zaznaczają

(3) Wikipedia jest na bieżąco uzupełniana i bardzo szybko można poprawić błędy, co w wydaniu książkowym jest niemożliwe

(4) Znajdują się w niej hasła dotyczące nowych zjawisk kulturowych, pisane przez tych, którzy śledzą je na bieżąco, a które w drukowanych encyklopediach znajdują się dopiero za jakiś czas albo nie znajdują się wcale.

Jaron Lanier (2010:43), twórca pojęcia „wirtualnej rzeczywistości” i pierwszego sieciowego awatara, wprawdzie nie krytykował Wikipedii za cyfrowy narcyzm, ale uznał ją za rodzaj sieciowego bóstwa dysponującego gigantyczną ilością informacji. Poddał ją też krytyce za zamieszczanie ogromnych artykułów dotyczących wymyślonych postaci, a znacznie krótszych dotyczących postaci historycznych: „istnieje niebezpieczeństwo, iż kiedyś pomylimy historię z fikcją. Redukujemy historię, a na końcu ją stracimy”.

Powstanie Internetu umożliwiło też zaistnienie nowej formy życia seksualnego czyli cyberseksu. Kurt Starke (1998:54) scharakteryzował go następująco:

Narcystyczny seks komputerowy ma w rzeczywistości cały szereg uroków i zalet. Użytkownik nie musi podejmować żadnych zobowiązań. Może sobie dogadzać do woli i nie jest zmuszony do żadnych seksualnych i partnerskich doświadczeń. W każdej chwili może się włączyć do zabawy lub ją przerwać, nie musi się liczyć z żadnymi względami. Komputer niczego nie ma za złe użytkownikowi. Cyberseks jest czysty, nie grozi infekcją ani ciążą – jest w najwyższym stopniu efektywną odmianą seksu w świecie wiecznego pośpiechu i braku czasu. Nie podlega żadnej kontroli ani cenzurze. Nie trzeba przestrzegać granic wiekowych, można bezkarnie naruszać wszelkie tabu. Wszystko jest możliwe, wszystko dozwolone. Komputer stwarza nieograniczone możliwości urzeczywistnienia fantazji i sprawia, że stają się one wirtualnie realnie. Teorie idące jeszcze dalej głoszą, że cyberseks znosi dogmat seksu partnerskiego. Rozdzielenie miłości i seksualizmu staje się wreszcie możliwe. Cyberseks uwalnia związek partnerski od seksu na korzyść miłości, dzięki czemu skończą się, na

szczęście, czasy seksu czyniącego z partnera odpersonalizowany obiekt seksualny. Ponadto cyberseks umożliwia osiągnięcie rozkoszy i superorgazmów, jakich nie może dać żaden związek erotyczny, znakomicie więc komponuje się z nową formą miłości partnerskiej, która ‘nie rości już sobie prawa do regularnego seksu’ – jak to ujął badacz najnowszych trendów G. Gerken (magazyn „Tango”, 1994) – Seks oparty na *high-tech* ofiaruje nam orgazmy, na które dzisiaj musimy jeszcze harować w pocie czoła.

Žižek (2010:33-36) – za Freudem – zaliczył masturbację do przejawów narcyzmu, ale jego krytyczne podejście do niej jest nie na miejscu, gdyż grupowe masturbacje organizowane przez amerykańską firmę Good Vibrations, które poddał krytyce, mają cel charytatywny: zysk z nich przeznaczają na cele społeczne: ośrodki zdrowia seksualnego i reprodukcyjnego. Nie można ich więc uznać za jednoznacznie narcystyczne jak cyberseks.

Wspomniany już Scruton (2009b:55), który narzeka na współczesne bezczeszczenie piękna przez kicz, profanację, przemoc i „narcystyczny seks” (pisał np., że „lęk przed zbezczeszczeniem jest istotnym elementem wszystkich religii”), zapomniał, że to chrześcijanie zapoczątkowali systematyczne niszczenie i profanowanie tego, co było święte nie tylko dla Greków, Rzymian i innych wyznawców „politeizmu”, ale potem – w okresie wypraw krzyżowych – także Żydów, muzułmanów, a nawet swoich wschodnich braci w wierze (prawosławnych). Zgodnie ze staroindyjskim prawem karmy teraz zbierają to, co sami zasiali – nienawiść jednych i obojętność drugich.

## **8. PŁEĆ BIOLOGICZNA (*SEX*), PŁEĆ KULTUROWA (*GENDER*) A NARCYZM**

Jeszcze w latach 80. XX wieku seksuolodzy Kazimierz Imieliński i Stanisław Dulko (1988:157) uznali osoby, które zmieniły płeć za narcystyczne:

najbardziej rzucającą się w oczy cechą osób transseksualnych jest narcyzm. Charakteryzuje on zarówno transseksualnych mężczyzn, jak i transseksualne kobiety. Transseksualiści zwykle odnoszą wszystkie wydarzenia do siebie i wykazują mało zainteresowania osobami, które ich otaczają. Wynikiem tego jest ukształtowanie się pewnego stereotypu emocjonalnego.

Obecnie nikt (poza religijnymi konserwatystami) nie traktuje zmiany płci jako czynu narcystycznego, mającego służyć zadowoleniu ego. Osoby, które decydują się na tak radykalny i nieodwracalny w swych konsekwencjach zabieg, robią to z konieczności, po prostu dlatego, że nie mogą żyć w ciele, w którym się urodziły, gdyż się z nim nie identyfikują. Traktują je jako coś obcego, nie swojego. Czują się więźniami własnej cielesności niczym starożytni Grecy, który uznawali ciało (gr. *sōma*) za więzienie (*sema*) umysłu.

Z kolei Gerald Schoenewolf (2008) pisał o narcyzmie płci kulturowej (*gender*) jako reakcji na poczucie niższości płci biologicznej (*sex*). Zjawisko to wiąże się z idealizacją własnej płci kulturowej, awersją do innych płci i przecenianiu znaczenia seksualności w życiu. Uniemożliwia stworzenie stabilnego związku emocjonalnego z osobami odmiennej bądź tej samej płci kulturowej. Wyróżnił dziewięć cech narcyzmu płci kulturowej:

- (1) poczucie niższości/wyższości związane z własną płcią kulturową
- (2) nadmierne zainteresowanie okazywane własnym genitaliom
- (3) okazywanie zazdrości o genitalia innej płci
- (4) uraza związana z rolą własnej płci kulturowej i zazdrość okazywana rolom spełniamy przez płęć przeciwną
- (5) rozgoryczenie i gniew wynikłe (u kobiet) z poczucia bycia wykastrowaną, a u mężczyzn z powodu bycia psychologicznie wykastrowanym
- (6) lęk przed kastracją (u mężczyzn) bądź anihilacją (u kobiet)
- (7) wina Edypiańska
- (8) idealizacja własnej płci kulturowej i dewaluacja płci przeciwnej
- (9) idealizacja matek i dewaluacja ojców.

Po analizie przypadków 30 osób będących jego pacjentami przez co najmniej pół roku, Schoenewolf doszedł do wniosku, że „narcyzm płci kulturowej jest dość powszechny” i pojawia się u hetero-, homo-, bi-seksualistów, transwestytów, transseksualistów, pedofilów, fetyszystów i celibatariuszy, a także u striptizerek i prostytutek. U wszystkich kobiet wykazujących tendencje narcystyczne dostrzegł zazdrość o penisa. Narcyzm płci kulturowej jest sporym problemem społecznym, ponieważ jest zjawiskiem masowym (Schoenewolf wspominał

nawet o „epidemii”), a osoby nim dotknięte są odporne na terapię psychodynamiczną.

## 9. KULTURA ZACHODNIA MIĘDZY NARCYZMEM A SZALEŃSTWEM

Człowiek żyjący w zachodniej kulturze konsumpcyjnej to zapatrzony w siebie narcyz, potomek Syren i Keledones, magicznych postaci znanych z literatury starogreckiej, oczarowujących ludzi iluzją sztuki śpiewu. Podobnie jak bohaterowie kultury współczesnej jest pogrążony we własnym nierealnym świecie i we własnych obsesjach. A ponieważ liczni krytycy kultury zachodniej, wśród nich Freud, Fromm, Carothers, McLuhan, Rollo May, Deleuze, Guattari, Bellak, Szasz, Grotowski, Girard, Jaccard, Lasch, Jameson, Lowen, Appadauri czy Virilio zgodnie stwierdzali, że ma ona charakter schizofreniczny, dlatego jej bohater również jest człowiekiem rozdartym między nieakceptowaną teraźniejszością a marzeniami o życiu pełnym i doskonałym, jeśli nie w najbliższym czasie, to przynajmniej po śmierci, w jakimś innym świecie (por. Sieradzan 2008:32).

Według Kristevej (2008:40, 47) narcyzm jest nową formą szaleństwa, a jego źródła tkwią w mistycznej tradycji antycznej, u Platona, Plotyna i Augustyna z Hippony. Lowen (1995) jest przekonany, że narcyzm jest wytworem kultury zachodniej, a kulturę zachodnią uważa „za nieco szaloną” (s. 13). Jego zdaniem na naznaczenie kultury zachodniej szaleństwem wskazuje gorączkowa aktywność ludzi (s. 13, 164). Współcześni ludzie to „jednostki narcystyczne”, twory „oszalałej kultury” i „szaleństwa naszej epoki” (s. 204). Cytując słowa Leopolda Bellaka: „Jeśli społeczeństwo oznacza trudności w przystosowaniu się do świata (a z tą definicją się zgadzam), wówczas społeczeństwo *jest* szalone”,<sup>17</sup> stwierdzał: „Jeśli świat, w którym żyjemy, nasza kultura, są nierealne, wówczas niezdolności do przystosowania nie można uznać za szaleństwo. Moim zdaniem jednostki narcystyczne są doskonale przystosowane do naszego świata, przyjmują jego wartości, podążają za nieustannymi przemianami i czują się zadowolone w panującej wokół powierzchowności” (s. 205, podkr. L.B.). Niemniej Lowen nie stawia znaku równości między osobami narcystycznymi a chorymi na schizofrenię, wyraźnie oddziela też spontaniczne wybuchy wściekłości, dla niektórych będące objawem choroby psychicznej (choć Lowen tak nie uważa)

---

<sup>17</sup> L. Bellak, *Overload*, Human Sciences Press, New York 1975:23.



a zachowaniem pozbawionym uczuć. Tylko bezuczuciowość jest dla niego formą choroby psychicznej (s. 140, 180). Jak pisał:

Narcyzm naraża się na ryzyko przytłoczenia przez uczucia i popadnięcia w obłąd czy szaleństwo w przypadku załamania się mechanizmu obronnego, jakim jest zaprzeczanie. Dotyczy to szczególnie złości. Każdy narcyz boi się oszaleć, ponieważ jego osobowość zawiera załączek obłądu. Ten strach wzmacnia zaprzeczanie uczuciom, co prowadzi do błędnego koła (s. 165). Chcąc pomóc swoim pacjentom, uświadamiam ich, że złość, którą uważają za objaw szaleństwa, jest zdrowa z chwilą, kiedy ją zaakceptują. Natomiast zachowanie wyzbyte z uczuć, które uważają za wskaźnik zdrowia psychicznego, jest objawem szaleństwa (s. 180).

To, że miłość jest albo narcyzmem albo szaleństwem, pokazała dobitnie dopiero współczesna kultura narcystyczna. Jej bohater/ka angażuje się w wolne związki bez zobowiązań. Taką postawę wymusiła cywilizacja konsumpcyjna, w której wszystko, włącznie z człowiekiem, stanowi produkt do natychmiastowego spożycia. Wzorzec człowieka żyjącego chwilą jest popularyzowany przez pisma ilustrowane. Czasopismem, które wykreowało współczesny, narcystyczny wzorzec miłości, a ten za jego sprawą stał się symbolem współczesnego mężczyzny, jest amerykański miesięcznik „Playboy”. Jak pisał Zbyszko Melosik (2006:170):

Bez wątpienia mężczyzna „Playboya” jest narcyzem – inni ludzie, a przede wszystkim kobiety, postrzegani są przez niego niemal wyłącznie jako część „podziwiającej go widowni”. (...) Zdaniem S. Vaknin, narcystyczny głód pochlebstw, podziwu, uwielbienia, aprobaty i uwagi jest niewyczerpany. Nie posiada on stabilnego poczucia własnej wartości, a seksualne interakcje stanowią dla niego, w tym kontekście, źródło „narcystycznego zaspokojenia”. Często wchodzi on w nowe związki, które podtrzymują „wspaniałe fantazje” oraz zniekształcone wyobrażenie o samym sobie.

Nawiązując do tego, co o narcyzmie pisali Lasch i Lowen, także niechęć do posiadania dzieci należałoby uznać za przejaw narcyzmu. Z drugiej strony, chęć posiadania dzieci można uznać za przejaw egoizmu. A z perspektywy tego, co powiedziano wyżej o narcyzmie Jahwe, chęć powielania siebie w potomstwie

ma podłoże narcystyczne, gdyż rodzice chcą ujrzeć w dzieciach samych siebie („zobacz, jaki podobny do mamusi/tatusia”).

#### **10. SLAVOJA ŽIŽKA REWOLUCYJNY CZYN JAKO PRÓBA PRZEZWYCIĘŻENIA NARCYZMU I NOWE SZALEŃSTWO**

Slavoj Žižek uważa człowieka żyjącego w postmodernistycznej cywilizacji konsumpcyjnej za „patologicznego narcyza”.<sup>18</sup> Przyczyn kryzysu człowieka współczesnego doszukuje się w upadku powszechnie akceptowanego fundamentu wartości.

Ujmując rzecz historycznie, możemy wyróżnić kolejne etapy destrukcji tradycyjnych wierzeń:

(1) dawne wierzenia plemienne zniszczyło przejście od zbieracko-łowieckiego do osiadłego trybu życia

(2) wiarę w Naturę jako *sacrum* zniszczyło upowszechnienie się religii semickich, głównie chrześcijaństwa i islamu, narzucających wiarę w jedynie słuszną wizję Boga

(3) wiarę w chrześcijańskiego Boga jako nowe *sacrum* zniszczyły rozwój kapitalizmu i cywilizacji konsumpcyjnej.

Za jedyny sposób wyjścia z kryzysu narcystycznej paranoi, w jakiej znalazł się człowiek Zachodu, Žižek uznaje rewolucyjny czyn, na który odważyli się rewolucjoniści przeszłości: od Pawła z Tarsu po Lenina. W jego przekonaniu taki czyn doprowadzi do zniszczenia kapitalizmu, bo on w największym stopniu przyczynił się do destrukcji symbolicznego świata wartości. Czyn ma unicestwić bezrefleksyjny świat konsumpcji i zapoczątkować powstanie nowego świata. Žižek zdaje sobie jednak sprawę z tego, że taki czyn ma znamiona szaleństwa. Wie też, że działania Pawła i Lenina były szalone. Ponieważ nawiązuje do starożytnych wierzeń millenarystycznych i apokaliptycznych, platońskich i oświeceniowych rojeń o państwie doskonałym (będących w istocie zapowiedzią nowożytnych totalitaryzmów), oraz nowożytnych ideologii kontrkultury i New Age, dlatego niektórzy krytycy Žižka – jak Warchala (2009:52) i Marci Shore

---

<sup>18</sup> S. Žižek, „Pathological Narcissus” as a Socially Mandatory Form of Subjectivity, w: *Manifesta*, European Biennial of Contemporary Art, Ljubljana 2000, 234-255. Por. Myers 2009:75-106.

(2009:79) – zauważyli, że u podstaw jego dążenia do rewolucyjnej przemiany, leży narcyzm. Obsesyjno-kompulsywny styl publicznych wypowiedzi Žižka, sprawiający wrażenie, że mamy do czynienia z człowiekiem nawiedzonym bądź obłąkanym, jest modelowym przykładem słuszności tezy Lascha (1991:231-232), tego, że w narcystycznym społeczeństwie najlepiej słyszany i najchętniej słuchany jest głos jednostek narcystycznych, gdyż właśnie takie jednostki ono promuje.

## 11. NARCYZM POLITYKÓW

Narcyzmu doszukiwano się w zachowaniu starożytnych i współczesnych polityków. Rozdział 7 swojej książki *Obywatel i jaźń w starożytnej Grecji: jednostki wobec prawa i sprawiedliwości* Vincent Farenga (2006:471-529) zatytułował *Narcystyczni obywatele demokracji: Alkibiades i Sokrates*. Farenga powoływał się na Tukidydesa (2003), który pokazał Alkibiadesa jako człowieka kierującego się w działalności publicznej osobistymi animozjami, a nie dobrem ateńskiej demokracji. Nie spełniał więc wymogów dobrego obywatela (s. 104-107, ks. II 36-41). Alkibiades próbował zmienić prawa wspólnotowe wypracowane na zasadach konsensu na prawa podporządkowane osobistym interesom. Jego upór w przeforsowaniu tragicznej w skutkach wyprawy sycylijskiej miał podłoże narcystyczne:

Z największym zapalem przemawiał za wyprawą Alkibiades, syn Klejniasa, pragnąc sprzeciwić się Niklasowi, ponieważ w ogóle był jego przeciwnikiem politycznym, a ponadto Niklas w obraźliwy sposób wspominał go w swej mowie. Przede wszystkim jednak pragnął objąć dowództwo spodziewając się, że jeśli mu szczęście dopisze, zdobędzie Sycylię i Kartaginę i zyska także dla siebie bogactwo i sławę. Ciesząc się bowiem poważaniem obywateli, pragnąc roztaczać przepych – żył ponad stan, utrzymywał stajnie wyścigowe i trwonił pieniądze. To właśnie w niemałej mierze przyczyniło się do upadku państwa ateńskiego (s. 325, ks. VI 15).

Zdaniem Farengi (2006:486):

Będąc liderem przekształconym w obiekt jaźni, naruszył granice między tym, co prywatne a tym, co publiczne, „ja” i „nie-ja”, *physis* i *nomos*. Ukrytym motywem jego postępowania był narcystyczny lęk, nawet gniew, którego on – a potem każdy obywatel – doświadcza wtedy, gdy jaźń staje się podatna na słabości albo fragmentację. Ma to miejsce wtedy, gdy nie może potwierdzić swojej wszechmocy.

Przypisywaną Alkibiadesowi dewastację posągów Hermesa (Tukidydes 2003:331-332, ks. VI 27-28) Farenga (2006:486-487) zinterpretował jako przejaw „narcystycznego symptomu lęku nad fragmentacją ego, symbolizowaną w przypadku jednostkowego obywatela przez zbezczeszczenie i kastrację herm, a w przypadku kolektywnego ciała obywatelskiego przez rozpad demokracji spowodowany wprowadzeniem rządów oligarchicznych lub tyrańskich”. Za drugi przejaw narcyzmu Alkibiadesa Farenga (2006:487) uznał przypisywane mu sprofanowanie misteriów eleuzyńskich (Tukidydes 2003:331-332, 344, 347-348, ks. VI 28, 53, 60).

Z kolei autsajderstwo Sokratesa ma – według Farengi (2006:515) – związek z wywieraniem przez niego magicznego wpływu i narcystycznymi cechami jego osobowości. W jego przekonaniu fakt częstego odwoływania się Sokratesa do duszy upewniał innych w przekonaniu, że mają do czynienia z szamanem lub magiem (*goēs*), a głoszenie moralnej autonomii bez względu na wszystko wskazywało na jego narcyzm.<sup>19</sup> Narcyzm Sokratesa polegał na tym, że ośrodek podejmowania decyzji przesunął z kolektywnego *summum bonum* do umysłu jednostki (*psyche*). W ten sposób stworzył podział między kolektywną a jednostkową jaźnią. Skutkiem tego było przedkładanie dobra jednostki nad dobro wspólne.<sup>20</sup>

Niemiecki filozof Peter Sloterdijk (2008:78-84) zauważył, że narcyzm polityczny jest ściśle związany z klasą społeczną, do jakiej się należy. Inny jest nar-

---

<sup>19</sup> Odnośnie Sokratesa jako maga Farenga (2006) pisze na s. 516-517 i 333, o Sokratesie jako autsajderze na s. 518-520, a o osobowości narcystycznej Sokratesa na s. 519-523.

<sup>20</sup> Kwestia tego, jakim Sokrates był obywatelem, jest skomplikowana i została przez autora poruszona w innym miejscu. Por. J. Sieradzan, *Sokrates magos: Autsajderstwo, magia i charyzma w kontekście antropologii symbolicznej Victora Turnera*, rozdz. 5.1.19 (w druku).

cyzm arystokracji, inny narcyzm mieszczaństwa, zaś jeszcze inny narcyzm robotników. Arystokraci – powołując się na swoją rzekomą naturalną wyższość – próbowali przez stulecia monopolizować wpływ na politykę i sferę kultury. Ich narcyzm miał charakter bezrefleksyjny, był trwałym sposobem na życie. Po rewolucji francuskiej i rosyjskiej oraz dwóch wojnach światowych etos arystokratyczny został trwale zastąpiony etosem mieszczańskim, a narcyzm mieszczański wyparł narcyzm arystokratyczny. W czasach globalizacji upadł etos mieszczański. Obecnie nie ma niczego, co mogłoby go zastąpić, gdyż robotnicy nie są zainteresowani sferą władzy.

Według Sloterdijka narcyzm przenika wszystkie sfery współczesnego życia: ekonomię, politykę, życie społeczne, kulturę i religię. Wszystko jest podporządkowane ekonomii, ta zaś w ogromnej mierze jest nastawiona na generowanie zysków. Psycholodzy dostrzegli bliskość psychopatii i narcyzmu (Lowen 1995:36; Jagieła 2007:129), a nawet związek postulatów strajkujących z narcyzmem (Lowen 1995:223-224) i szaleństwem.<sup>21</sup> Pisano też o narcyzmie architektów,<sup>22</sup> narcyzmie korporacyjnym,<sup>23</sup> oraz o klonowaniu jako przejawie narcyzmu (Baudrillard 2005:123).

Z perspektywy Sloterdijka (2010) nie ma ludzi, którzy nie byłiby narcyzami, gdyż sam fakt używania języka czyni człowieka jednostką narcystyczną, dbającą o własną, egoistyczną korzyść: swoją własną, swojej rodziny, swoich przyjaciół, swojej drużyny sportowej, swojego narodu itp. W tym kontekście język stanowi potężny środek oddziaływania grupowego narcyzmu (s. 6-7). Jako pierwsi na masową skalę wykorzystywali go przywódcy totalitarni w XX wieku:

---

<sup>21</sup> Związkowców protestujących przeciwko zamykaniu stoczni Sławomir Nitras, poseł Platformy Obywatelskiej, nazwał szaleńcami (*Wiadomości*, TVP 1, 4.05.2009).

<sup>22</sup> Jak powiedział architekt Renzo Piano (2010:40): „Budynek nie jest ozdobą – prowadzi ciągły dialog z otoczeniem. Trzeba poświęcać uwagę tej scenarii. Nie ma miejsca na narcyzm: wyrażam to, co czym żyje dana społeczność, nie wspominając przy tym o sobie. To jak piractwo, które karmi się wszystkim dokoła: ciągła kradzież, i to bardzo swoista: z odsłoniętą twarzą i nieuzbrojoną ręką, dokonana z uczciwym zamiarem zwrócenia łupu w przyszłości”.

<sup>23</sup> A. Downs, *Beyond the Looking Glass: Overcoming the Seductive Culture of Corporate Narcissism*, Amacom, New York 1997; V. Hill, *Corporate Narcissism in Accounting Firms Australia*, Penguin Books Australia, 2005; *Narcissistic People Most Likely to Emerge as Leaders*, 2008, <http://newswise.com/articles/view/545089/>, stan na 19.04.2010.

Strategia powodzenia Hitlera, jako polityka popu i kiczu, polegała na takim powiązaniu *pop*-nacjonalizmu z *evento*-militaryzmem, aby najprostszą drogą doprowadzić do wrzenia narcyzmy mas. Kluczową rolę odegrały tu radiofoniczne techniki przekazu oraz paramilitarne liturgie pod otwartym niebem. W obu lud uczy się, że ma być narodem i musi słuchać szczującego głosu swej własnej projektowanej jaźni (s. 68).

Francuski psycholog Pascal de Sutter (2009) rozpoznał częstą wśród polityków kategorię osobowości narcystyczno-kompensacyjnej. Cechuje ją głównie to, że robi czegoś za dużo. Jest „zbyt optymistyczna, zbyt ambitna, zbyt dominująca, zbyt współzawodnicząca, zbyt dowcipna, zbyt zaradna, zbyt pomysłowa, zbyt analityczna, zbyt sprytna, zbyt zmienna, zbyt perfekcjonistyczna, zbyt grająca, zbyt idealistyczna, zbyt intelektualna, zbyt przedsiębiorcza” (s. 198). Do innych cech tej osobowości Sutter zaliczył poczucie wyższości, przesadną drażliwość na krytykę innych, oraz chęć zaistnienia we wszystkich mediach, włącznie z plotkarskimi czasopismami wielkonakładowymi (s. 196-197, 134). Jednym z najbardziej charakterystycznych przejawów narcyzmu jest tzw. kłamstwo narcystyczne. Polityk kłamie, żeby pokazać się jako ktoś lepszy niż jest w rzeczywistości, żeby ukryć niewygodną dla siebie prawdę, albo chcąc uniknąć upokorzenia wynikłego z przyznania się do kłamstwa (s. 155-158, 207-208). Zdaniem Suttera: „Najgorszą z patologii jest mieszanka paranoja + narcyzm + agresja” (s. 74).

W kontekście narcyzmu współczesnych polityków najczęściej wspomina się nazwisko premiera Włoch Silvio Berlusconi. Jego ulubione powiedzenie to stwierdzenie, że są trzy wielkie kraje świata: USA (bo najpotężniejsze), Chiny (bo największe) i Włochy (bo mają jego, Berlusconi). Krytykę swoich krytyków kończy zwykle okrzykiem: „Niech żyją Włochy! Niech żyje Berlusconi!”. Sam siebie nazywa św. Silvio Varcore.<sup>24</sup> W Gdańsku we wrześniu 2009 roku powiedział: „Wystarczy popatrzeć, co zrobiłem w ciągu 15 miesięcy urzędowania, żeby zrozumieć, że nie jestem człowiekiem chorym, tylko supermanem”.<sup>25</sup> Berlusconi wygrywa wybory mimo oskarżeń o korupcję i kontakty z mafią, bo jego narcyzm stanowi lustrzane odzwierciedlenie narcystycznego społeczeństwa

---

<sup>24</sup> *Fakty*, TVN, 8.10.2009.

<sup>25</sup> Cyt. bez podania źródła w: „Forum”, 2009, nr 36, s. 3.

włoskiego, przodującego w Europie pod względem przestępstw podatkowych, sięgających 30% PKB (Padovano 2010:22).

Pisano także o narcyzmie innych polityków. Szwajcarski politolog Francis Chérix pisał o Christophe Blocherze, szefie szwajcarskiej Partii Ludowej: „Nienasycony głód władzy, narcystyczna celebrowanie własnej osoby, mesjanistyczna postura zbawcy ludu, paranoiczne wskazywanie wroga zewnętrznego (Europy) i wroga wewnętrznego (cudzoziemców i socjalistów), ciągłe atakowanie instytucji państwa, które stara się ośmieszyć” (cyt. w: Ostrowski 2007:64).

Alice Bota (2009:7) nazwała Wałęsę nie tylko „narodową legendą”, ale także „niepoprawnym narcyzem”:

Kiedyś, gdy walka o władzę w postkomunistycznej Polsce rozpętała się na dobre, stwierdził, że demokracja to walka wszystkich ze wszystkimi, ponoć tak wyczytał w jakiejś książce. Gdy przytoczył tę opinię, przemawiając przed tłumem ludzi, zareagowali oburzeniem. Jaki wniosek wysnuł Wałęsa? „Już nigdy więcej nie przeczytam żadnej książki”. (...) Kilka miesięcy wcześniej, zanim został prezydentem, zbesztiał polskich i zagranicznych dziennikarzy na konferencji prasowej. Twierdził, że źle piszą, są kłamcami, że to się musi skończyć: on sam się tym zajmie. Zakończył słowami: „No, to był wykład! Ilu z was jest teraz obrażonych? Ale ja obrażam celowo, aby zmusić was do dyskusji. Przecież tylko w ten sposób da się dyskutować!”.

Pisano też o narcyzmie innych polityków: Winstona Churchilla<sup>26</sup>, Benito Mussoliniego (Sutter 2009:42), Adolfa Hitlera,<sup>27</sup> Charlesa de Gaulle’a,<sup>28</sup> Saddama Husajna,<sup>29</sup> Billa Clintona,<sup>30</sup> Radovana Karadzicia,<sup>31</sup> Arnolda Schwarzeneggera,<sup>32</sup>

---

<sup>26</sup> Wypowiedź w filmie dokumentalnym *Nieznane oblicza wielkich polityków – Churchill* (Discovery Network Europe, 2003).

<sup>27</sup> E. Redlich, *Diagnosis of a Destructive Prophet*, Oxford University Press, New York 1998. Por. Sutter 2009:38

<sup>28</sup> Jerrold Post pisał o narcystycznej identyfikacji de Gaulle’a z ojczyzną: „de Gaulle jest Francją, Francja jest de Gaullem” (*Leaders and their followers in a dangerous world*, Cornell University Press, Ithaca 2004:47, cyt. w: Sutter 2009:69).

<sup>29</sup> Jerrold Post, były pracownik CIA, który opracował portret psychologiczny Saddama Husajna, uznał go za przykład osobowości narcystycznej, antyspołecznej i paranoicznej, cechującej się przesadną idealizacją własnej osoby, brakiem sumienia, wykorzystaniem agresji do osiągnięcia swoich celów, oraz orientacją paranoiczną. Por. Sutter 2009:258-259.

Nicolasa Sarkozy'ego,<sup>33</sup> Vaclava Klauza,<sup>34</sup> Andrzeja Olechowskiego,<sup>35</sup> Radka Sikorskiego,<sup>36</sup> a także partii Prawo i Sprawiedliwość,<sup>37</sup> oraz Samoobrona.<sup>38</sup> Choć wspólną cechą wszystkich wymienionych jest narcyzm, to jednak tylko u zbrodniczych dyktatorów pojawia się mieszanka wybuchowa „paranoja + narcyzm + agresja” (Sutter 2009:74).

Zdaniem Barbary Skargi (2007), partię Prawo i Sprawiedliwość motywują „psychiczne choroby. Obsesja zawiści i nienawiść. (...) Czasem mam wrażenie, że wraca duch czasów wczesnej komuny, tej z lat 50., na pewno sprzed roku 1956. Wtedy chciano zaprowadzić prawdziwy terror, dziś mamy jego odbicie, smutne echo, ponurą karykaturę” (s. 14). W PiS-ie „szuka się ciągle nowych przyczółków, żeby można było obywatela dopaść, oskarżyć i ubezwłasnowolnić.

---

<sup>30</sup> Gdy ujawniono jego związek z Moniką Lewinsky, dziennikarz „Newsweeka” określił go mianem „klasycznego (...) narcyza” (cyt. w: Lasine 2001:207).

<sup>31</sup> Radovan Karadžić, przywódca samozwańczej Republiki Serbskiej, którą utworzył na terytorium Bośni i Hercegowiny, poszukiwany za zbrodnie wojenne, przez kilka lat ukrywał się jako uzdrowiciel Dragan Dabić. Według Jeleny Vjaković, profesorki psychologii klinicznej: „Bardzo inteligentny, narcystyczny, zakłamany, bez żadnych uczuć moralnych ani silnej tożsamości. Może być każdą osobą, jaką tylko zechce” (cyt. w: Saubaber 2009:11).

<sup>32</sup> Gdy po objęciu stanowiska gubernatora Kalifornii A. Schwarzenegger usiłował wprowadzić reformy i napotkał na ostry sprzeciw związków zawodowych, zmienił front i skupił się na ekologii i naturalnych źródłach energii. To, co jednym wydawało się być politycznym pragmatyzmem, dla innych było klasycznym narcyzmem. Schwarzenegger nie chciał być nielubianym politykiem, bo w demokracji to oznacza to koniec kariery (Lubowski 2009:12).

<sup>33</sup> Sutter (2009:189) określił Sarkozy'ego jako „osobowość typu *narcystyczna kompensacja*” (podkr. P.S.). Por. tamże s. 196-198. Z kolei francuski psychiatra Serge Efez (2008:62) w swojej pracy *La Sarkose obsessionnelle* stwierdził, że Sarkozy: „Jest lustrzanym odbiciem każdego z nas. I odwrotnie. To wcielenie człowieka postmodernistycznego, cierpiącego na obsesję na swoim własnym punkcie, dążącego do przyjemności, narcyza, który sam sobie jest sterem, żeglarzem, okrętem – i co gorsza morzem. Swą radość i gniew, miłosne upadki i wzloty wystawia na widok publiczny, jakby liczył się tylko on, a nie społeczeństwo”. Zdaniem francuskiego psychoanalityka Borisa Cyrulika: „Sarkozy znalazł się w sytuacji narcystycznego samogwałtu” (cyt. bez podania źródła w: „Forum”, nr 9, 2010:3).

<sup>34</sup> Por. Maćkowiak 2009:61.

<sup>35</sup> Niedoszły prezydent Polski zdobył się szczerości, jedną z wypowiedzi rozpoczynając od słów: „Przy całym moim narcyzmie...” (*Wiadomości*, TVP 1, 10.07.2009).

<sup>36</sup> Walenciak (2009:9) opisał szefa MSZ Sikorskiego „jako niepoprawnego narcyza. Osobnika z rozdmuchanym ego”. Dowodem na to ma być otaczanie się oficerami-potakiewiczami oraz przecenianie swoich możliwości: marzenia o zostaniu szefem NATO czy prezydentem Polski.

<sup>37</sup> Zob. cyt. dalej w tekście słowa Skargi (2007:16).

<sup>38</sup> Wedle dziennikarzy „Gazety Wyborczej” młodzieżowcy „Samoobrony” reprezentują „skrajny przypadek narcyzmu” (Ostrowicka-Miszewska 2006:74).



Za pornografię, za aborcję, za cokolwiek”. Robi się to po to „Żeby zaspokoić swoją straszliwą manię władzy, która polega na tym, że nikt nie może myśleć inaczej niż ta władza. To jest dramatyczny narcyzm. Jeżeli wychodzi się z takich założeń, to wróżę tym panom tylko klęskę” (s. 16).

Coraz częściej pisze się także o narodowym narcyzmie. Autorzy amerykańscy akcentują narcystyczną chęć Amerykanów do kształtowania wszystkiego na obraz i podobieństwo Stanów Zjednoczonych i do zaszczipiania na obcym gruncie własnych wzorców ideologicznych, kulturowych i politycznych (Caldwell 2006; Baldwin 2009).

Klasyczną pracą o narcyzmie ideologii nazistowskiej jest książka Wilhelma Reicha (2009). Za „psychologiczną podstawę *narodowego narcyzmu*” uznał on utożsamianie się z wodzem (s. 77). W jego przekonaniu nazizm w miejsce religijnej mistyki wprowadził „sadystyczno-narcystyczny mistycyzm nacjonalizmu” (s. 126). W kulcie wodza miała znaleźć ujście seksualność tłumiona przez paternalistyczną, autorytarną rodzinę. Narcyzm z nazistowskim nacjonalizmem wiązał też Theodor W. Adorno (1977:238-239).

Jak dotąd, brak pracy o narodowym narcyzmie polskim. Wydaje się jednak, że to, co Jan Stanisław Bystron (1995) nazwał narodową megalomanią, znakomicie pasuje do tego, co psycholodzy nazywają narcyzmem. Greckie słowo *megalomania* oznacza „wielkie szaleństwo”. We współczesnej terminologii psychiatrycznej zostało ono zastąpione przez termin „urojenia wielkościowe” (*Megalomania* b.d.). Zdaniem Bystronia (1995) „objawem megalomanii społecznej jest nie tylko wywyższenie czy uwielbienie własnej grupy, ale w tej samej mierze lekceważenie czy wyśmiewanie obcych” (s. 9). W jego przekonaniu megalomania najłatwiej rozwija się w tych przypadkach, w których odrębność językowa i historyczna wiąże się z odrębnością religijną (s. 35). Megalomania prowadzi „do nacjonalizacji Boga lub do deifikacji narodu, a więc do zaniku tych podstawowych pojęć religijnych i etycznych, na których wspiera się kultura europejska” (s. 38). Cechą megalomanii jest stereotypowe postrzeganie innych (s. 50-61). Wszystkie te cechy można odnaleźć w poglądach typowego polskiego, narodowego katolika. Za ich źródło można uznać chrześcijański nakaz miłości (por. Sieradzan 2011:72-118, w tym tomie).

## **12. NARCYZM A UTOPIA SPOŁECZNO-POLITYCZNA**

Narcyzm odnajdywano w utopijnych ruchach społeczno-religijnych: średnio-wiecznych ruchach millenarystycznych, pokoleniu Beat Generation powstałym w latach 50. XX wieku i pokoleniu lat 60. ze szczególnym uwzględnieniem hip-pizmu (Kimball 2008:46, 58-59; Sipowicz 2008:64). Richard Kimball (2008) interpretował seksualizm Jacka Kerouaca, Allena Ginsberga i Williama S. Burroughsa, czołowych przedstawicieli Beat Generation, za „narzędzie okaleczonego narcyzmu” (s. 49). Jego zdaniem utopie społeczno-religijne i polityczne mają źródło w postawie narcystycznej:

Przekonanie o nieograniczonych możliwościach – czyli naiwność w randze polityki – to kolejna cecha charakterystyczna utopijnych ruchów. To ona nadaje im rozpęd i pozwala przedstawiać naiwność jako idealizm, narcyzm jako oświecenie, i chaos jako wolność. To właśnie ona czyni ruchy utopijne tak podatnymi na manipulację. Jeśli ktoś głosi apoteozę nieograniczonych możliwości, będzie traktował prawdziwy świat i jego mieszkańców z nonszalancką pogardą. Dlatego we wszystkich totalitarnych ruchach politycznych tkwią elementy utopii (s. 230).

Podobnie narcystyczną postawę Shore (2009:74, 78) znalazła u komunistów polskich z okresu międzywojennego. Jednak w odróżnieniu od Kimballa, który dostrzegł w narcyzmie politycznym jedynie cechy patologiczne, Shore pokazała samowyzwalający aspekt takiej postawy.

Wat i jego przyjaciele futuryści odnajdywali przyjemność w wykraczaniu przeciw rozsądkowi, w rozmyślnym wychodzeniu poza granice przyzwoitości. Przesiadali w warszawskich kawiarniach i wierzyli, że świat kręci się wokół nich. Ich narcyzm był zgubny, odpowiedzialność oszalała, a poczucie winy nieprzejednane. (...) Jednak to narcystyczne skupienie na podmiotowości, podobnie jak towarzyszące mu radykalny nihilizm i radykalna przygodność, okazało się równie egzystencjalnie nie do zniesienia, co intelektualnie wyzwalające.

Narcystycznych guru nie brak wśród twórców nowych ruchów religijnych. W książce *Od kultu do zbrodni* pisałem:

Głównym problemem guru jest ich narcyzm. Powstaje on w rezultacie depresji maniakalnej i charakteryzuje się częstymi zmianami nastrojów. Nierzadko uznają się oni za istoty boskie i od swoich uczniów wymagają czci należnej bogom. Chcą być kochani jak małe dzieci. O ile jednak w przypadku dzieci jest to naturalne, w wypadku dorosłych staje się to chorobliwe. Jeśli narcyzm guru nie zostanie stłumiony w zarodku, rozwija się i może objawić się w postaci misji proroczej, co często prowadzi do tragicznego finału (Sieradzan 2006:441).

Fromm (2000) uznał niechęć do tworzenia związków z innymi za formę szaleństwa. Na pytanie „dlaczego większość ludzi *nie* popada w szaleństwo?” (s. 146, podkr. E.F.), odpowiadał, że jest tak dlatego, ponieważ szukają oni ucieczki w mechanizmach

kompensacyjnych, takich jak niszcząca rutyna życia, gubienie się w tłumie, pogoń za władzą, prestiżem i pieniędzmi, zależność od idoli – podzielana z innymi wyznawcami religijnego kultu – masochistyczne składanie z siebie ofiary, wyolbrzymienia narcystyczne – krótko mówiąc: staje się kalekami. Wszystkie te mechanizmy kompensacyjne mogą sprawić, że nie dojdzie do utraty zdrowia, jeśli odpowiednio funkcjonują. Jedynym fundamentalnym rozwiązaniem, które rzeczywiście przewycięża potencjalne szaleństwo, jest pełna, twórcza odpowiedź (na wyzwanie) świata, które w swojej najwyższej formie jest oświeceniem (s. 171-172).

W ten sposób Fromm staje w szeregu myślicieli religijnych i postreligijnych (jak Dżiddu Krisznamurti i U.G. Krisznamurti), którzy za jedyną autentyczną rewolucję nie prowadzącą do zwiększenia cierpienia innych, uznają rewolucję wewnętrzną, czy będzie to chrześcijańska *metanoia*, duży *dżihad* czyli walka z pragnieniami niższej duszy (arab. *nafs*) w islamie (przeciwieństwo terrorystycznego małego *dżihadu*), hinduskie wyzwolenie (skt. *mukti*), buddyjskie oświecenie (*bodhi*), bądź też urzeczywistnienie pierwotnego stanu (tyb. *rig-pa*) nauk dzogczien.

### 13. BUDDYJSKA PRÓBA PRZEZWYCIĘŻENIA NARCYZMU

W tym samym roku 1979, gdy Lasch wydał swoją *Kulturę narcyzmu*, amerykański mistrz dзен Philip Kapleau (1985) opublikował pracę *Zen: świt na Zachodzie*. On także dostrzegł, że narcyzm stanowi poważny problem ludzi Zachodu. O ile łagodne formy narcyzmu niewłaściwie leczone mogą prowadzić do tego, co nazwał „ubóstwieniem wyizolowanej jaźni” (s. 31),<sup>39</sup> to w postaci skrajnej narcyzm może przybrać postać regresji do stanu infantylnego niemowlęcia: „Całkowity narcyzm oznacza zazwyczaj niezdolność do odróżniania jaźni od zewnętrznego świata, tak jak niemowlę nie czyni żadnych rozróżnień między sobą, swą matką a butelką mleka” (s. 34).<sup>40</sup> Mając na myśli tych, którzy potrafią przekonująco mówić o buddyzmie (jak kaznodzieje chrześcijańscy przekonująco mówią o Jezusie), ale brakuje im wewnętrznej realizacji, stwierdził, że „na poziomie słów łatwo jest pomylić oświecenie z megalomanią czy narcyzmem” (s. 34).

Fromm (1996a:86) uważał, że człowiek, który nie wyzwoli się z narcyzmu indywidualnego i społecznego, nie może osiągnąć pełni człowieczeństwa i samorealizacji. Dlatego za cel życia człowieka uznawał przezwyciężenie narcyzmu.<sup>41</sup> Za najlepszą metodę przezwyciężenia narcyzmu uważał buddyzm. Fromm – podobnie jak autorzy buddyjscy (por. Sieradzan 2005:428-430) – był przekonany, że oświecenie jest jedyną możliwością wyjścia poza szaleństwo:

Być może zasada ta nigdzie nie była wyrażona w tak radykalny sposób, jak w buddyzmie. W istocie rzeczy to, czego naucza Budda, to to, że człowiek może uchronić się przed cierpieniem jedynie wówczas, kiedy wyzwoli się z iluzji i stanie się świadom swojej realności, którą tworzy trauma jego egzystencji; realności choroby, starości i śmierci oraz niemożności zaspokojenia kiedykolwiek jego zachłanności. „Obudzona” osoba, o której naucza doktryna buddyzmu, jest osobą, która przezwyciężyła swój narcyzm i jest przeto zdolna do pełnego przebudzenia się; trzeba, aby istota ludzka pozbyła się iluzji swego niezniszczalnego

---

<sup>39</sup> Kapleau powoływał się na artykuł Petera Marina, *New Narcissism*, „Harper’s Magazine”, 1975, nr 10, 45-56.

<sup>40</sup> Zacytowane przez Kapleau słowa pochodzą z artykułu zamieszczonego w tygodniku „Time” (20.09.1976).

<sup>41</sup> Fromm (1996a:57-91) poglądy na narcyzm wypełniają rozdział 4 jego książki.

go ego, trzeba również, aby porzuciła wszystkie przedmioty swego pożądania, tylko wówczas będzie mogła w pełni otworzyć się na świat i poczuć się z nim w pełnym związku. Pod względem psychologicznym proces pełnego przebudzenia jest identyczny z zastąpieniem narcyzmu całkowitym połączeniem się ze światem (Fromm 1996a:84-85).

O tym, że buddyzm pokazuje drogę do przezwyciężenia narcyzmu wspomniała też teolożka i psycholożka Sugerma (2008:107-114). Odwołując się do mahajanistycznej koncepcji mądrości zwierciadlanej stwierdziła, że w jej przypadku nie mamy do czynienia ze „zwierciadłem narcyza, które odbija tylko swoją jaźń zamkniętą w powłoce ego, ale ze zwierciadłem niezniekształconej rzeczywistości” (s. 114). Innymi słowy, o ile zwykły, żyjący w niewiedzy człowiek dostrzega wyłącznie swój umysł, to istota oświecona (pal. skt. *buddha*), która nie ma świadomości różnicującej, jest czystym zwierciadłem, w którym, w sposób klarowny i doskonały, odbijają się umysły innych. Jest jak umysł niemowlęcia, które nie widzi różnicy między „ja” i „nie-ja”.

Jednak także buddyści nie są wolni od tendencji narcystycznych. Wykorzystywanie praktyki duchowej do celów egoistycznych Czogiam Trungpa (2000) nazwał duchowym materializmem. Jego zdaniem: egoistycznie nastawiony człowiek „potrafi wszystko obrócić na swoją korzyść, nawet duchowość” (s. 21). Odwołując się to Trungpa, V. Gunnar Larsson (b.d.) ukuł pojęcie „duchowego narcyzmu”. Jest to poczucie albo myśl o tym, że jest się osobą duchowo zaawansowaną bądź oświeconą, wskutek czego zasługuje się na miłość i szacunek innych. Taka osoba może rościć sobie prawo do kierowania i nauczania innych, występować jako „oświecony” guru itp.

## 14. DWA WNIOSKI

Pierwszy wniosek, jaki płynie z analizy zachodniej kultury konsumpcyjnej jest względność wszystkich punktów widzenia: czyn, który dla buddystów jest przejawem wielkiego współczucia (np. przekazanie na cele charytatywne ogromnych środków z własnych kont), dla człowieka wychowanego w narcystycznej kulturze konsumpcyjnej jest tylko objawem narcyzmu i dowodem na autopromocję

(narcyz nie zna innych ludzi, jak tylko narcyzów). Klasycznym tego przykładem jest krytyka społecznej działalności Bono jako „narcystycznej filantropii” (Ahmad 2005). Skoro nawet w filantropii widzi się narcyzm, to gdzie go nie ma?

Drugim, nie mniej istotnym wnioskiem jest zamazana a w wielu wypadkach nieistniejąca granica między pożądaniem, miłością, narcyzmem a egoizmem. Nasuwa się on po analizie nie tylko autorów popularnych podręczników samorozwoju, których można posądzać o to, że wzmacniając narcyzm swoich czytelników liczą na wzrost zysków ze sprzedaży, ale także filozofów, zarówno lewicowych (jak Derrida) czy prawicowych (jak Scruton), buddystów (Trungpa, Packer), a nawet filaru katolickiej ortodoksji, jakim jest Tomasz z Akwinu z jego słynnymi słowami, że „człowiek powinien bardziej kochać siebie samego aniżeli bliźniego”, cyt. dalej na s. 100).

#### BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW WYKORZYSTANYCH

Adorno T.W. (1977), *Opinion Delusion Society*, „Yale Journal of Criticism”, 10:2 (1977) 227-245

Ahmad M.I. (2005), *Platform: Live 8 – A movement robbed of its colors*, 15.08.2005, [http://keywords.dsvr.co.uk/cpbf\\_newsite/body.php?subject=international&id=1104](http://keywords.dsvr.co.uk/cpbf_newsite/body.php?subject=international&id=1104)

Augustynowicz A. (2008), *Narcyz jako osoba dramatu: Z Anną Augustynowicz rozmawia Kamila Paradowska*, „Fo-pa”, 2008, nr 17, 18-21

Baldwin P. (2009), *The Narcissism of Minor Differences: How America and Europe Are Alike: An Essay in Numbers*, Oxford University Press, Oxford 2009

Baudrillard J. (1993), *Game with Vestiges: Interview with Salvatore Mee and Mark Titmarsh (1984<sup>1</sup>)* [w:] M. Gane (red.), *Baudrillard Live: Selected Interviews*, Routledge, London 1993, 81-95

Baudrillard J. (2005), *Symulakry i symulacja*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005 (1981<sup>1</sup>)

Benjamin, W. (2007). *Kapitalizm jako religia*, „Krytyka Polityczna”, 2007, nr 11/12, 132-134

Bennington G. (2009), *Derridabaza* [w:] G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Wydawnictwo Genesis, Warszawa 2009, 11-261 (1991<sup>1</sup>)

- Bikont A. (1999), *Skąd się biorą tyrani*, „Gazeta Wyborcza”, 1999, nr 124, 16-17
- Błahy J. (2008), *Histeria narcystyczna*, „Fo-pa”, 2008, nr 17, 28-33
- bogayan (2009), *Doktorat o sobie*, 2009, <http://bogayan.blogspot.com/2009/10/doktorat-o-sobie.html>, stan na 26.04.2010
- Bota A. (2009), *Demontaż pomnika*, „Forum”, 2009, nr 17, 6-7
- Bourdieu P. (2008), *Zmysł praktyczny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008 (1980<sup>1</sup>)
- Bourdieu P. (2009), *O telewizji: Panowanie dziennikarstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009 (1996<sup>1</sup>)
- Buchowski M. (1993), *Magia i rytuał*, Instytut Kultury, Warszawa 1993
- Burszta W.J. (2009), *Narcystyczna osobowość naszych czasów*, „Przegląd Polityczny”, 2009, nr 93, 64-68
- Bystron J.S. (1995), *Megalomania narodowa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1995 (1935)
- Caldwell W.W. (2006), *American Narcissism: The Myth of National Superiority*, Algora Publishing, New York 2006
- Campbell, C. (2005), *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, WritersPrintShop, 2005
- Carter-Scott C. (2003), *Jeśli miłość jest grą: 10 zasad budowania trwałych związków*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003 (1999<sup>1</sup>)
- Chögyam Trungpa (2007), *Mit wolności a droga medytacji*, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co, Warszawa 2007 (1976<sup>1</sup>)
- Cielecki P. (2008), *O bogach, lustrach i wielkiej obietnicy czyli ku współczesnemu antropocentryzmowi*, „Fo-pa”, 2008, nr 17, 48-56
- Clarke R.O. (1999), *The Narcissistic Guru: A Profile of Bhagwan Shree Rajneesh* [w:] H. Aveling (red.), *Osho Rajneesh and His Disciples: Some Western Perceptions*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999, 60–84 (1988)
- Cooper A.M. (1986), *Narcissism* [w:] Morrison (1986) 112-143
- Czogiam Trungpa (2000), *Wolność od duchowego materializmu*, Wydawnictwo Muddra, Kraków 2000 (1973<sup>1</sup>)

Derrida J. (1995), "There Is No One Narcissism" (*Autobiographies*) (1992<sup>1</sup>) [w:] tenże, *Points... Interviews, 1974-1994*, Stanford University Press, Stanford 1995, 196-215

Derrida J. (2007), *Learning to Live Finally: The Last Interview*, Palgrave Macmillan, New York 2007

Diez G. (2009), *Sam wśród przyjaciół*, „Forum”, 2009, nr 12, 27

Doktor T. (1988), *Psychologiczne koncepcje narcyzmu*, „Nowiny Psychologiczne”, 1988, nr 5, 3-22

DSM-IV-TM (2000): *DSM-IV-TM: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: Text Revision*, American Psychiatric Association, Washington <sup>4</sup>2000

Durkheim É. (1975), *Individualism and the intellectuals* [w:] W.S.F. Pickering (red.), *Durkheim on Religion: A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks*, Routledge & Kegan Paul, London 1975, 59-73 (1898<sup>1</sup>)

Dyer W.W. (2009), *Pokochaj siebie*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2009 (1976<sup>1</sup>)

Efez S. (2008), *Sarkozy bez narkozy*, „Forum”, 2008, nr 24, 62

Farenga V. (2006), *Citizen and Self in Ancient Greece: Individuals Performing Justice and the Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2006

Feuerbach L. (1981), *Wykłady o istocie religii*, PWN, Warszawa 1981 (1848<sup>1</sup>)

Fhanér S. (1996), *Słownik psychoanalizy*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1996

Forum (2010) (opr. red.), *Plagiat, ale jaki dobry!*, „Forum”, 2010, nr 8, 37

Freud Z. (1991), *Wprowadzenie do narcyzmu* (1914<sup>1</sup>) [w:] K. Pospiszyl, *Zygmunt Freud: człowiek i dzieło*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991, 273-294

Freud S. (1997), *Poza zasadą przyjemności* [w:] tenże, *Poza zasadą przyjemności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, 21-89

Freud S. (2001), *A difficulty in the Path of Psycho-Analysis* (1917<sup>1</sup>) [w:] tenże, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 17, Hogarth Press, London 2001, 137-144

Fromm E. (1996a), *Serce człowieka: Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996 (1964<sup>1</sup>)



- Fromm E. (1996b), *Zdrowe społeczeństwo*, PIW, Warszawa 1996 (1955<sup>1</sup>)
- Fromm E. (1998), *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 1998 (1973<sup>1</sup>)
- Fromm E. (2000), *Psychoanaliza a buddyzm zen* (1960<sup>1</sup>) [w:] E. Fromm, D.T. Suzuki, R. De Martino, *Psychoanaliza i buddyzm zen*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000, 111-201
- Gościński J., Mocek M. (2008), *Narcyzm i patologia narcystyczna w ujęciu psychologii self Heina Kohuta*, „Roczniki Psychologiczne”, 11:2 (2008) 7-26
- Heller R[achel], Heller R[ichard] (2010), *Zdrowy egoizm: Jak bez poczucia winy brać od życia to, na co się zasługuje*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010 (2006<sup>1</sup>)
- Imieliński K., Dulko S. (1988), *Przekleństwo Androgyne: Transseksualizm – mity i rzeczywistość*, PWN, Warszawa 1988
- Jagiela J. (2007), *Narcystyczna szkoła: O psychologicznej rzeczywistości szkoły*, Wydawnictwo Rubikon, Kraków 2007
- Jakubik A. (b.d.), *Dylematy osobowości pogranicznej (borderline personality)*, [www.psychologia.net/artukul.php?level=12](http://www.psychologia.net/artukul.php?level=12), stan na 1.03.2010
- Jaksender K.M. (2008), *W zwierciadle narcyza: Julia Kristeva, Historie miłosne i psychoanaliza*, „Fo-pa”, 2008, nr 17, 72-99
- Johnson S. (1993), *Humanizowanie narcystycznego stylu*, Jacek Santorski & Co., Warszawa 1993
- Kaku M. (2000), *Wizje czyli jak nauka zmieni świat w XXI wieku*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000 (1997<sup>1</sup>)
- Kapleau P. (1985), *Zen: świt na Zachodzie*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1985 (1979<sup>1</sup>)
- Kernberg O.F. (1986), *Further Contributions to the Treatment of Narcissistic Personalities* (<sup>1</sup>1974) [w:] Morrison (1986) 245-292
- Kernberg O.F. (2004), *Aggressivity, Narcissism, and Self-Destructiveness in the Psychotherapeutic Relationship: New Developments in the Psychopathology of Severe Personality Disorders*, Yale University Press, New Haven 2004
- Kimball R. (2008), *Długi marsz: Jak rewolucja kulturalna z lat 60. zmieniła Amerykę*, Sprawy Polityczne, Elbląg 2008 (2000<sup>1</sup>)

- Kirschner J. (1993), *Jak być egoistą, czyli jak żyć szczęśliwie, nawet jeśli innym to się nie podoba*, Wydawnictwo Sokrates, Warszawa 1993 (1976<sup>1</sup>)
- Kristeva J. (2007), *Potęga obrzydzenia: Esej o wstręcie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007 (1980<sup>1</sup>)
- Kristeva J. (2008), *Narcyz: nowe szaleństwo*, „Mêlée”, 2008, nr 2-3, 37-50 (1984<sup>1</sup>)
- Kuczok W. (2008), *Spotkania na zakrętach: Z Magdaleną Piekorz i Wojciechem Kuczokiem rozmawia Barbara Hollender*, „PlusMinus”, nr 41, dodatek do „Rzeczpospolitej”, 2008, nr 245, A22-A23
- Kutter P. (1998), *Współczesna psychoanaliza: Psychologia procesów nieświadomych*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1998
- Lacan J. (1992), *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960: The Seminars of Jacques Lacan*, Book 7, Routledge, London 1992 (1986<sup>1</sup>)
- Lanier J. (2010), *Cyberthuszcza [Z Jaronem Lanierem rozmawia Philip Bethge]*, „Forum”, 2010, nr 12, 42-43
- Larsson V.G. (b.d.), *Spiritual Narcissism*, <http://www.integralworld.net/larsson.html>, stan na 19.04.2010
- Lasch C. (1991), *The Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectations*, W.W. Norton & Company, New York 1991 (1979)
- Lasine S. (2001), *Knowing Kings: Knowledge, Power, and Narcissism in the Hebrew Bible*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2001
- Leder A. (2000), *Po drugiej stronie duszy? kto będzie zdrowy psychicznie?*, „Polityka”, 2000, nr 22, s. 72-73
- Leder A. (2006), *Głód Narcyza czyli o uzależnieniu i ekscytacji*, „Niezbędnik Inteligenta”, nr 9, dodatek do „Polityki”, 2006, nr 25, 9-12
- Lowen A. (1995), *Narcyzm: zaprzeczenie prawdziwemu Ja*, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co, Warszawa 1995 (1984<sup>1</sup>)
- Lubelska K. (2009), *Kolekcjonerzy dusz*, „Polityka”, 2009, nr 37, 102-103
- Lubowski A. (2009), *Mgła nad Golden State*, „Niezbędnik Inteligenta”, nr 18, dodatek do „Polityki”, 2009, nr 28, s. 8-13
- Maćkowiak T. (2009), *Vaclav Klaus: Narcyz na Hradzie*, „Polityka”, 2009, nr 1, 61-62
- Megalomania* (b.d.), <http://en.wikipedia.org/wiki/Megalomania>, stan na 19.04.2010

- Mandal E. (2008), *Miłość, władza i manipulacja w bliskich związkach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008
- Markowski M.P. (1997), *Efekt inskrypcji: Jacques Derrida i literatura*, Studio Φ & Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1997
- May R. (1998), *Miłość i wola*, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 1998
- Melosik Z. (2006), *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2006
- Memorable quotes* (2010): *Memorable quotes for Annie Hall (1977)*, <http://www.imdb.com/title/tt0075686/quotes>, stan na 12.09.2010
- Mikołajewska B. (2010a), *Pokolenie kopiuj-wklej*, „Polityka”, 2010, nr 21, 34-39
- Mikołajewska B. (2010b), *Plaga plagiatów*, „Polityka”, 2010, nr 43, 38-43
- Miller A. (1986), *Depression and Grandiosity as Related Forms of Narcissistic Disturbances* (<sup>1</sup>1979) [w:] Morrison (1986) 323-347
- Miller A. (1995), *Dramat udanego dziecka: Studia nad powrotem do prawdziwego Ja*, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co., Warszawa 1995 (1979<sup>1</sup>)
- Morrison A.P. (1986) (red.), *Essential Papers on Narcissism*, New York University Press, New York 1986
- Myers T. (2009), *Slavoy Žižek* [w:] *Žižek: Przewodnik „Krytyki Politycznej”*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, 11-175 (2004<sup>1</sup>)
- Narcissism* (b.d.), <http://en.wikipedia.org/wiki/Narcissism>, stan na 19.04.2010
- Olchanowski T. (2006), *Duchowość i narcyzm*, Wydawnictwo Eneteia, Warszawa 2006
- Ostaszewska A. (2010), *Śmierć w „kulturze narcyzmu”, czyli o próbie zanegowania własnej śmiertelności* [w:] M. Górecki (red.), *Prawda umierania i tajemnica śmierci*, Wydawnictwo Akademickie ŻAK, Warszawa 2010, 99-107
- Ostrowicka-Miszewska H. (2006), *„Jak porcelana rzucona o beton...”: Dyskursy o młodzi, polityce i polityce młodzi*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2006
- Ostrowski M. (2007), *Gorzka czekolada*, „Polityka”, 2007, nr 45, 62-65
- Packer T. (1984), *Mów bez otwierania ust* [w:] *Psychologia Buddów: Muzyka ciszy*, Warszawa 1984, 12-13

- Padovano M. (2010), *Signor Niezatapialny*, „Forum”, 2010, nr 19, 20-23
- Piano R. (2010), *Rzadki okaz złodzieja [Z Renzo Piano rozmawia Lucia Magi]*, „Forum”, 2010, nr 5, 40-41
- Pilger J. (2010), *Dlaczego Oscary to ściema?*, „Forum”, 2010, nr 9, 45-46
- Pinker S. (2005), *Tabula rasa: Spory o naturę ludzką*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005
- Pinsky D., Young S.M., Stern J. (2009), *The Mirror Effect: How Celebrity Narcissism is Seducing America*, HarperCollins e-Books, 2009
- Pospiszyl K. (1987), *Oscara Wilde'a portret Narcyza: Psychologiczne rysy „Portretu Doriany Graya”*, „Przegląd Humanistyczny”, 1987, nr 4, 31-44
- Pospiszyl K. (1995), *Narcyzm: drogi i bezdroża miłości własnej*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1995
- Przybylski J. (2010), *Agenci szukają „przyjaciół” w Internecie*, „Rzeczpospolita”, 2010, nr 245, A15
- Pulver S.E. (1986), *Narcissism: The Term and the Concept* (<sup>1</sup>1966) [w:] Morrison (1986) 91-111
- Ray V. (1994), *Jak być wolnym w związkach? Medytacje nad współzależnieniem*, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co, Warszawa 1994 (1989<sup>1</sup>)
- Reber S. (2000), *Słownik psychologii*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000
- Reich A. (1986), *Pathological Forms of Self-Esteem Regulations* (<sup>1</sup>1961) [w:] Morrison (1986) 44-59
- Reich W. (2009), *Psychologia mas wobec faszyzmu*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009 (1933<sup>1</sup>)
- Robins R.S., Post J.M. (1999), *Paranoja polityczna: Psychopatologia nienawiści*, Książka i Wiedza, Warszawa 1999 (19971)
- Rosen C. (2007), *Portret narcyza z myszką*, „Forum”, 2007, nr 44, 32-34
- Rosen C. (2009), *Kultura narcyzmu po latach*, „Przegląd Polityczny”, 2009, nr 93, 54-64 (2005<sup>1</sup>)
- Ross D. (2006), *Democracy, Authority, Narcissism: From Agamben to Stiegler*, „Contretemps”, 6:1 (2006) 74-85

- Saubaber D. (2009), *Dr Dabić i Mr Karadzić*, „Forum”, 2009, nr 43, 10-12
- Schoenewolf G. (2008), *Gender Narcissism and its Manifestation*, <http://www.narth.com/docs/1996papers/schoenewolf.html>, stan na 19.04.2010
- Schreber D.P. (2006), *Pamiętnik nerwowo chorego*, Libron, Kraków 2006
- Scruton R. (2009a), *Pożądanie: Filozofia moralna życia erotycznego*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2009 (2008<sup>1</sup>)
- Scruton R. (2009b), *Bezczeszczenie piękna*, „Forum”, 2009, nr 30, 54-57
- Sennett R. (2009), *Upadek człowieka publicznego*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2009 (1974<sup>1</sup>)
- Shore M. (2009), *Narcyzm jako źródło cierpień*, „Krytyka Polityczna”, 2009, nr 19, 73-79
- Sieradzan J. (2005), *Szaleństwo w religiach świata: Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Inter-esse, Wydawnictwo Wanda, Kraków 2005
- Sieradzan J. (2006), *Od kultu do zbrodni: Ekscentryzm i szaleństwo w religiach XX wieku*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2006
- Sieradzan J. (2008), *Psychologia, wychowanie a obłąd: Od schizofrenii kultury zachodniej do doświadczenia inicjacyjnego*, „Albo/albo”, 2008, nr 2, 31-46
- Sieradzan J. (2011), *Narcystyczny charakter miłości bliźniego* [w:] tym wydawnictwie. s. 72-118
- Sieradzan J. (w druku, 1) *Konsumpcjonizm – nowe opium dla ludu czy nowa religia?* [artykuł złożony do druku]
- Sieradzan J. (w druku, 2), *Przestrzeń (chōra), różnia (différance) i ślad (trace) Derridy a buddyjska pustka (śūnyatā) i jej synonimy jako próby opisu rzeczywistości pozapojęciowej* [artykuł złożony do druku]
- Sipowicz K. (2008), *Hipisi w PRL-u*, Wydawnictwo Baobab, Warszawa 2008
- Skarga B. (2007), *Jeżeli lud jest ciemny, to taka jest demokracja: [Z prof. Barbarą Skargą] rozmawia Przemysław Szubartowicz*, „Przegląd”, 2007, nr 16, 14-16
- Sloterdijk P. (2008), *Krytyka cynicznego rozumu*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008 (1983<sup>1</sup>)

- Sloterdijk P. (2010), *O ulepszaniu dobrej nowiny: Piąta „ewangelia” Nietzschego*, Wydawnictwo Toporzeł, Wrocław 2010 (2000<sup>1</sup>)
- Sontag S. (1986), *O fotografii*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1986 (1977<sup>1</sup>)
- Starke K. (1998), *Cyberseks* [w:] L. Aresin, K. Starke, *Leksykon erotyki*, Wydawnictwo Książnica, Katowice 1998, 52-54
- Stolorow R.D. (1986), *Toward a Functional Definition of Narcissism* (<sup>1</sup>1975) [w:] Morrison (1986) 197-209
- Storr A. (2009), *Kolosal na glinianych nogach: Studium guru*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009 (1996<sup>1</sup>)
- Sugerman S. (2008), *Sin and Madness: Studies in Narcissism*, Barfield Press, San Rafael 2008 (<sup>1</sup>1976)
- Sutter P. de (2009), *Szaleńcy u władzy: Czyli sposób, w jaki psychologia pozwala zrozumieć polityków*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2009 (2007<sup>1</sup>)
- Szlendak T., Pietrowicz K. (2005), *Kultura konsumpcji jako kultura wyzwolenia? Między krytyką konsumeryzmu a społeczeństwem opartym na modzie*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2005, nr 3, 85-108
- Taylor C. (2002), *Etyka autentyczności*, SIW Znak, Kraków 2002 (1992<sup>1</sup>)
- Tukidydes (2003), *Wojna peloponeska*, Czytelnik, Warszawa 2003
- Tysecka A. (2010), *Profil sprawcy*, „Polityka”, 2010, nr 10, 90-91
- Vaknin S. (b.d.), *Mental Health and Psychology Dictionary*, <http://samvak.tripod.com/siteindex.html>, stan na 13.06.2010
- Vincent M. (2010), *Psychoanalysis: Narcissism*, <http://www.answers.com/topic/narcissism>, stan na 13.06.2010
- Walenciak R. (2009), *Ja, narcyz*, „Przegląd”, 2009, nr 15, 6-9
- Warchala M. (2009), *Narcyzm nasz powszedni*, „Przegląd Polityczny”, 2009, nr 93, 47-53
- Warecki M., Warecki W. (2008), *Się uwielbiam: Dlaczego ludzie zakochani w sobie są tak bardzo toksyczni dla innych?*, „Pomocnik Psychologiczny”, wydanie 6, dodatek do „Polityki”, 2008, nr 6, 12-15

Weber M. (1994), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Wydawnictwo Test, Lublin 1994 (1905<sup>1</sup>)

Westen D. (1988), *Self and Society: Narcissism, Collectivism and the Developments of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1988 (<sup>1</sup>1985)

Wrona M. (2010), *Doktor od wkręcania widza [Z Marcinem Wroną rozmawia Barbara Jagas]*, „Przeгляд”, 2010, nr 43, 36-39

Wroński M. (2003), *Profesor pirat*, „Polityka”, 2003, nr 10, 84-85

Wróblewski J. (2010), *Skandalista Żuławski*, „Polityka”, 2010, nr 12, 52-54

Zalewski T. (2010), *Comeback Becka*, „Polityka”, 2010, nr 14, 105-107

Žižek S. (2009), *Miłość dworska, czyli kobieta jako Rzecz* (1994<sup>1</sup>) [w:] Žižek: *Przewodnik*, „Krytyki Politycznej”, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, 255-290

Žižek S. (2010), *Przemoc: Sześć spojrzeń z ukosa*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2010 (2008<sup>1</sup>)

Żytnicki P. (2010), *Prof. Kamela-Sowińska po plagiacie rezygnuje z pracy na swojej uczelni*, „Gazeta Wyborcza”, Poznań, 22.05.2010, <http://nfaetyka.wordpress.com/2010/05/22/prof-kamela-sowinska-po-plagiacie-rezygnuje-z-pracy-na-swojej-uczelni>, stan na 13.06.2010

**Jacek Sieradzan**

## **NARCYSTYCZNY CHARAKTER NAKAZU MIŁOŚCI BLIŹNIEGO**

*Bóg przecież sam w siebie nie wierzy,  
to by była tautologia albo narcyzm*  
Ignacy Karpowicz (2010:92)

### **1. KRYTERIA OSOBOWOŚCI NARCYSTYCZNEJ**

Dla autora Jahwe i Jezus są postaciami literackimi. Ich zachowanie analizuje i ocenia na tych samych zasadach, na jakich analizowałby i oceniał postępowanie dowolnych innych bohaterów literackich. Takie podejście jest normą dla wszystkich współczesnych zachodnich dyscyplin naukowych z wyjątkiem teologii. Nie uznają one zachowania Jahwe i Jezusa za coś wyjątkowego, jedynie słusznego i za przejaw boskości.

Za podstawę przyjęto 51 cech narcyzmu wyszczególnionych w pracach Freuda (1976, 1991, 1996), Annie Reich (1986), Kohuta (cyt. w: Pospiszyl 1995, i w: Gościniak, Mocek 2008), Lowena (1995), DSM-IV-TM (2000), Chasseguet-Smirgela (cyt. w: Dessuant 2005), Brown (2008), Pinsky'ego, Younga i Sterna (2009), oraz Vaknin (b.d.). Następnie szukano ich potwierdzenia w postaciach Jahwe i Jezusa. (W nawiasach podaje się źródło identyfikujące daną cechę narcyzmu, oraz paragraf niniejszego artykułu, w którym odnaleźć można potwierdzenie tej cechy u Jahwe i/lub Jezusa). Cechy narcyzmu ujęto w pięć grup znaczeniowych: narcyzm dziecięcy, narcystyczne podłoże miłości, władza i dominacja, charakterologia negatywna, oraz charakterologia patologiczna.



## 1.1. Narcyzm dziecięcy

1.1.1. fantazjowanie jest cechą patologiczną, jeśli dotyczy dorosłego (zob. pkt 1.5), ale od czasów Freuda (1996:148) jest uznawane za naturalny objaw narcyzmu dziecięcego; może ono objawiać się przypisywaniem sobie nadludzkich umiejętności (np. czynienia „cudów”), z unicestwianiem w wyobraźni wszystkich swoich, rzeczywistych bądź wyimaginowanych, wrogów (zob. źródła cyt. w punkcie 1.3.1 poniżej) (3.4.1-2)

1.1.2. chęć zniszczenia tych, którzy odrzucili ich naukę (identyczna u Jahwe i Jezusa) (2.15; 3.3.24)

1.1.3. nieposłuszeństwo dziecka lub nastolatka jest elementem naturalnego procesu rozwoju ego, ale w niektórych przejawach może być formą narcyzmu (3.1.1-2).

## 1.2. Narcystyczne podłoże miłości

1.2.1. wybór obiektu miłości na wzór własnej osoby (Freud 1991:283) (2.2; 3.3.11)

1.2.2. miłosny romans z całym światem (Kohut 1986:77) (2.1; zob. pkt 4 poniżej)

1.2.3 patologiczna potrzeba odzwierciedlania (H. Kohut, w: Gościniak, Mocek 2008:22; Lasch 1991:10) (2.1)

1.2.4. pragnienie zjednoczenia z wyidealizowanym obiektem, np. z Bogiem (H. Kohut, w: Gościniak, Mocek 2008:22) (3.3.17)

## 1.3. Władza i dominacja

1.3.1. przypisywane bogom cechy wszechmocy, wszechwiedzy i wszechobecności (*Grandiose Fantasies*, w: Vaknin b.d.; *Emotions*, tamże; Lasch 1991:10) (3.3.1; 3.3.3-10; 3.3.14-23; 3.4.3)

1.3.2. męska, dominująca, autorytarna natura (Freud 1976:333-334; Pinsky, Young, Stern 2009:112-113) (2.6; 2.8-11; 2.13; 3.3.22)

1.3.3. próba zdominowania i podporządkowania sobie innych (H. Kohut, w: Pospiszyl 1995:43; Lowen 1995:87; DSM-IV-TM 2000:661; Brown 2008:14) (2.6; 2.8-11; 2.13; 3.3.1)

1.3.4. wykorzystywanie innych (DSM-IV-TM 2000:661; Pinsky, Young, Stern 2009:118-119) (2.4; 3.3.1)

1.3.5. umniejszanie wartości innych, poniżanie ich (Brown 2008:15, 171-172) (2.14)

1.3.6. traktowanie innych jakby byli sługami (H. Kohut, w: Gościński, Mocek 2008:15) (2.4; 2.14)

#### **1.4. Charakterologia negatywna**

1.4.1. wyniosłość (Brown 2008:238) (2.19; 3.3.22)

1.4.2. chłód i brak empatii (DSM-IV-TM 2000:661; Brown 2008:14-15, 35, 41, 238) (2.6)

1.4.3. „nadmiernie rozwinięte poczucie własnej ważności” (DSM-IV-TM 2000:661; Reich 1986:44-59; Brown 2008:238) (2.3; 3.3.1-2)

1.4.4. poczucie wyjątkowości (DSM-IV-TM 2000:661; Pinsky, Young, Stern 2009:113-114; Lowen 1995:117-121; Brown 2008:41) (2.3; 3.3.1-2)

1.4.5. samowystarczalność (wysoki stopień wiary we własne zdolności lub słuszność własnego punktu widzenia) (Pinsky, Young, Stern 2009:119-120) (2.1; 3.3.1)

1.4.6. poczucie wyższości (Brown 2008:200; Pinsky, Young, Stern 2009:120-121) (2.3; 3.3.1-2)

1.4.7. poczucie niższości, niska samoocena (H. Kohut, w: Gościński, Mocek 2008:22; Brown 2008:41) (3.4.6)

1.4.8. okazywanie innym pogardy (Brown 2008:14, 200) (2.17)

1.4.9. arogancja (DSM-IV-TM 2000:661; Brown 2008:15, 41) (2.1; 3.3.1)

1.4.10. zazdrość (DSM-IV-TM 2000:661; Brown 2008:15) (2.7; 2.16)

1.4.11. zawiść (Brown 2008:42) (3.4.6)

1.4.12. oczekiwanie od innych odgadnięcia własnych oczekiwań, pragnień i potrzeb (Brown 2008:13) (3.2.3)

- 1.4.13. oczekiwanie od innych szczególnych względów, ale nie okazywanie ich nikomu (Brown 2008:15, 42) (2.3; 2.22)
- 1.4.14. oczekiwanie od innych podziwu (DSM-IV-TM 2000:661; Brown 2008:14, 42) (3.4.4)
- 1.4.15. „nieumiejętność rozpoznawania i poszanowania cudzych granic” (Brown 2008:42) (zob. pkt 1.4.16) (2.16; 2.17; 2.21-22; 2.24-25)
- 1.4.16. manipulowanie innymi i zwodzenie ich (Brown 2008:35, 200) (2.12; 2.21; 3.3.1)
- 1.4.17. nieuzasadnione oskarżanie innych o nieczułość i obojętność (Brown 2008:14) (2.20; 3.3.25)
- 1.4.18. nieumiejętność zapomnienia doznanych krzywd (Brown 2008:15) (2.25)
- 1.4.19. mówienie lub robienie pewnych rzeczy tylko w celu zwrócenia na siebie uwagi innych (Brown 2008:238) (3.4.4)
- 1.4.20. potrzeba zwracania na siebie uwagi innych (Brown 2008:14-15, 42) (3.4.4)
- 1.4.21. próżność (Pinsky, Young, Stern 2009:121-122) (3.3.1-2)
- 1.4.22. przechwalanie się (Brown 2008:15, 200) (2.18; 3.3.1-2)
- 1.4.23. wywyższanie się (Brown 2008:14, 41) (3.3.1-2)
- 1.4.24. impulsywność, lekkomyślność, brawura (Brown 2008:15, 238) (2.23)
- 1.4.25. wściekłość i agresja (H. Kohut, w: Gościniak, Mocek 2008:16, 21; Taggart White 1986:154-162) (2.23)
- 1.4.26. złość i zdenerwowanie z powodu krytyki (Brown 2008:14) (2.23)
- 1.4.27. nieograniczone kształtowanie własnego stylu życia na przekór dominującym trendom społecznym (Lowen 1995:23-24) (3.2.1-2; 3.3.2)
- 1.4.28. posługiwanie się kłamstwem (Brown 2008:14, 200) (2.21)
- 1.4.29. po przyłapaniu na kłamstwie – brak zakłopotania i poczucia winy (Brown 2008:200) (3.4.7)
- 1.4.30. obwinianie innych o własne błędy (Brown 2008:200) (2.26)
- 1.4.31. wstyd jako motywator obronny wściekłości i przejaw narcystycznego wycofania się (Kohut 1986:71) (3.2.4)
- 1.4.32. depresja, poczucie pustki i wyobcowania (H. Kohut, w: Gościniak, Mocek 2008:22; Brown 2008:42) (3.4.5)

## 1.5. Charakterologia patologiczna

1.5.1. urojenia wielkościowe (H. Kohut, w: Gościniak, Mocek 2008:22; J. Chasseguet-Smirgel, w: Dessuant 2005:103) (2.5; 3.3.1; 3.3.8; 3.3.13-23; 3.4.3)

1.5.2. „pochłonięcie fantazjami o nieograniczonym sukcesie, władzy, blasku, pięknie, albo idealnej miłości” (DSM-IV-TM 2000:661; por. Kohut 1986:70) (2.1-5; 2.8-11; 3.3.14-23)

1.5.3. nieustanne domaganie się od innych zaspokajania wszystkich swoich potrzeb (Brown 2008:13) (3)

1.5.4. oczekiwanie, że jego potrzeby będą zawsze stawiane na pierwszym miejscu (DSM-IV-TM 2000:661; Brown 2008:14) (2.3)

1.5.5. ambiwalencja uczuciowa: uczucia pozytywne przechodzą w negatywne, miłość w nienawiść i *vice versa*, fantazje we frustrację a ta w agresję (*Emotions*, w: Vaknin b.d.) (2.12; 2.15-16; 3.3.12)

1.5.6. szaleństwo (Sieradzan 2005:196-201, 242-249) (2.8; 2.11; 2.25-26; 3.1.2).

## 2. BOSKI NARCYZM JAHWE

*Bóg jest Narcyzem*  
Julia Kristeva (2008:42)

Bóg Żydów, Jahwe, nie był pierwszym narcyzem na scenie idei religijnych. Za odpowiednik stworzenia przez niego człowieka na swój obraz i podobieństwo można uznać stworzenie z własnej spermy: boskiej pary Szu i Tefnut przez boga egipskiego Atuma (Campbell 1976:85), oraz pierwszego człowieka przez Allaha (Bielawski 1986:636, Koran 53.45-46). Julia Kristeva (2008:38-43, 47) źródła zachodniego narcyzmu dopatrzyła się w mistycznej tradycji antycznej: u Platona i jego kontynuatorów Plotyna i Augustyna z Hippony, a także wśród potępiających cielesność gnostyków i hermytyków, w czym znaczący udział ma autoerotyczne dążenie do absolutnego piękna u Platona.

W Biblii Hebrajskiej można znaleźć wiele przykładów narcystycznych postaw Jahwe. W wielu poniżej wspomnianych historiach widać u Jahwe chęć ukrytego wpływania na losy całego świata poprzez wspieranie swoich faworytów. Popiera on Żydów, swój naród wybrany, przeciw Egipcjanom (Wj 6-12). Ceną jego łaski jest całkowite posłuszeństwo wobec nakazów, które ustanawia (Rdz 9.5), i które – stosownie do własnej woli – łamie. Ale wspiera też wybranych Żydów będących jego ulubieńcami. Posługuje się przy tym nie tyle perswazją, co manipulacją, nakazem, przymusem i przemocą. Do narcystycznych cech Jahwe można zaliczyć:

2.1. Utrzymywanie, że jest bogiem jedynym (Pwt 32.39). Prowadzenie dialogu z samym sobą na początku *Księgi Rodzaju*<sup>1</sup> i ze swoim duchem traktowanym jako istota odrębna od niego samego (2Krn 18.19-23)

2.2. Stworzenie człowieka na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1.27)

2.3. Przekonanie o tym, że jest jedynym bogiem (Pwt 4.35, 39; 32.39; Iz 43.11; 44.6; 45.5), choć w dekalogu żąda od Żydów czegoś innego, a mianowicie, żeby nie przedkładali czci innych bogów ponad jego kult (Wj 20.3; Pwt 5.7-9)

2.4. Traktowanie Żydów jako swojej wyłącznej własności (Pwt 7.6)

2.5. Pewność, że wszystkie ludy Ziemi wywodzą się od pierwszej stworzonej przez niego pary ludzi, Adama i Ewy. Refleksem tego są słowa skierowane do patriarchy Abrahama: „Staniesz się ojcem wielu narodów (...) i królowie będą pochodzić od ciebie” (Rdz 17.4, 6; por. w. 20)

2.6. Brak empatii i litości, widoczne w szerzeniu nienawiści wśród domowników i rozbijaniu rodzin (2Sm 12.11), oraz w bezlitosnym egzekwowaniu wprowadzonych przez siebie praw poprzez podjęcie decyzji o potopie (Rdz 7-8), zniszczeniu Sodomy i Gomory (Rdz 19.1-29), oraz unicestwieniu całych narodów (Pwt 2.34; 3.6; 7.1-5; 20.16-17; Joz 12.24)

2.7. Zazdrość w stosunku do ludzi dysponujących wiedzą o dobru i złu, którą chciał monopolizować (Rdz 3.22)

2.8. Unicestwienie całej ludzkości poza Noem i jego rodziną, pochodzącej od pierwszego człowieka ukształtowanego przez niego samego na swój własny obraz (Rdz 7)

---

<sup>1</sup> Aż w ośmiu miejscach pojawiają się słowa „rzekł Bóg...”, wypowiedziane przez Jahwe do samego siebie, jeszcze przed ukształtowaniem przez niego człowieka (Rdz 1.3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26).

2.9. Traktowanie całej Ziemi i wszystkich ludów, zwłaszcza narodu żydowskiego jako swojej wyłącznej własności (Wj 19.5; Pwt 7.6)

2.10. Działalność Jahwe jest motywowana chęcią zachowania dominacji, władzy i kontroli nad wszystkimi poczynaniami ludzi. Najbardziej widać to w historii o wieży Babel (Rdz 11.1-9). Ludziom, którzy uprzednio mogli się swobodnie porozumiewać z sobą, pomieszał języki. Umocniło to jego władzę nad nimi na zasadzie dziel i rządź.

2.11. Jahwe – jak władca absolutny – chce mieć wpływ na wszystko i czyni wszystko, nie tylko dobro, ale i zło:

„Ja jestem, a oprócz mnie nie ma boga. Ja pozbawiam życia i darzę życiem. Ja ranię i leczę” (Pwt 32.39)

„Ja tworzę światłość i stwarzam ciemności. Ja przygotowuję zarówno zbawienie, jak i nieszczęście. Ja, Pan, czynię to wszystko” (Iz 45.7)

„Czy zdarza się w mieście nieszczęście, którego by Pan (= Jahwe) nie wywołał?” (Am 3.6)

2.12. Ma swoich ulubieńców, których faworyzuje ze szkodą dla interesu swojego narodu wybranego. Nie wstydzi się przyznać, że Jakuba kocha, a Ezawa nienawidzi (Ml 1.2-3), choć Jakub posłużył się podstępem, aby wyłudzić od Ezawa przywództwo nad plemieniem (Rdz 27.1-30). Sprawił, że odrzucono dobre rady Absaloma, które mogłyby przynieść pożytek całemu narodowi, ponieważ były wymierzone w jego faworyta Dawida (2Sm 17.14). Wspierał Dawida (1Sm 18.14), mimo iż był on tchórzem, cudzołożnikiem, bluźniercą i zdrajcą (2Sm 11).<sup>2</sup> Czynił to nawet wtedy, kiedy ten służąc Akiszowi, królowi Gat, urządzał łupieżcze wyprawy, podczas których dokonywał rzezi ludów południowych (1Sm 27.2-12). Komentując to, Jack Miles (1998:201), były jezuita, pisał: „Dawid na dobrą sprawę walczy z Bogiem – na służbie u Filistynom przeciwko Izraelitom”.

2.13. Od Abrahama domaga się złożenia mu w ofierze swego syna (Rdz 22.1-12), od Mojżesza poświęcenia mu pierworodnych synów (Wj 13.1-2). W obu wypadkach był to test lojalności.

---

<sup>2</sup> Dawid był tchórzem, bo nie brał udziału w walkach z Ammonitami; cudzołożnikiem, bo uczynił Batszebę, żonę Hetyty Uriasza nawróconego na judaizm, swoją kochanką; bluźniercą, bo spółkował z nią w okresie menstruacji, czego surowo zakazywało prawo mojżeszowe. Bezszykownie namawiał do złamania tego prawa Uriasza. Dawid był też zdrajcą, bo wysłał go na pierwszą linię frontu, aby zginął, a on mógł się ożenić z Batszebą. Por. Miles 1998:212-213.

2.14. Bez powodu upokarza, krzywdzi i prześladowuje Żydów (Pwt 8.2-3), w tym nawet wiernego mu Hioba, który z tego powodu stał się pośmiewiskiem dla innych ludzi (Hi 1.6-2.8; 19; 30.1-15). Także i w tym wypadku był to test lojalności, po zakończeniu którego Hiob otrzymał w nagrodę więcej niż stracił (42.10-17)

2.15. Ambiwalencja uczuciowa: gwałtowne przechodzenie od miłości do nienawiści i *vice versa*, od zapewnień o łaskach jakimi obdarzy lud Izraela do gróźb w razie nie podporządkowania się. Ma to miejsce zwłaszcza wtedy, gdy Izraelici odwracają się od niego i zaczynają czcić innych bogów (Pwt 4.23-40; 31.16-17; Jr 1.16; Iz 54.7). Ten schemat pojawia się wiele razy w Torze. Zgodnie z dialektyką kija i marchewki Jahwe roztacza przed Żydami nadzieję na pokonanie wrogów, zdobycie łupów wojennych i osiedlenie się w Ziemi Obiecanej, a zarazem grozi śmiercią za nieposłuszeństwo (Pwt 7.12-9.29). Charakterystyczne jest przy tym to, że o ile o łaskach jakie spadną na Żydów za posłuszeństwo Jahwe mówi zaledwie w 13 liniijkach (Kpł 26.1-13), to karami i plagami grozi w aż 33 liniijkach tekstu (ww. 14-46). W analogicznych wypowiedziach przypisanych Mojżeszowi cztery razy częściej mówi się o karach za nieposłuszeństwo, niż o łaskach za posłuszeństwo (Pwt 28)

2.16. Pod wpływem zazdrości (Wj 20.5; 34.14) wydaje nakaz prześladowania i zabijania nie-Żydów, którzy oddają cześć bogom innym niż on (Wj 34.10-15; Pwt 4.23-26). Nakaz ten rozciąga się też na Żydów czczących innych bogów (Lb 25.1-9; Wj 4.3). Ceną za przywrócenie jego łask jest z reguły śmierć, w przypadku Żydów, którzy oddawali cześć Baalowi poprzez wbicie na pal (ww. 3-4). Powodem tego jest traktowanie czci innych bogów jako nienawiści wobec siebie (Pwt 7.10)

2.17. Okazywanie pogardy tym, którzy składali ofiary innym bogom (Pwt 32.17-19), z pogardą zniszczył ziemię Izraela, włącznie z jego świątynią (Lm 2.7)

2.18. Przechwalanie się: „Wobec całego ludu czynić będę cuda, jakie się nie działy po całej ziemi i u żadnych narodów” (Wj 34.10)

2.19. Kierowanie pod adresem innych oskarżenia o wyniosłość, choć sam zachowuje się w identyczny sposób (Kpł 26, zwł. w. 19)

2.20. Oskarżanie Żydów o nieprzestrzeganie biblijnego nakazu miłości Boga, czyli o nieczułość i obojętność (Iz 29.13)

2.21. Manipulowanie ludźmi dla własnych celów: nakazuje Abrahamowi przedstawić królowi Abimelechowi swoją żonę Sarę jako siostrę, aby zgubić władcę (Rdz 20), skłóca z sobą współobywateli (Sdz 9.23)

2.22. Nie okazywanie względów nikomu bez względu na to, co robią (Jr 14.12)

2.23. Jego impulsywny charakter przejawia się w tym, że często wpada w gniew (Wj 4.14; 15.7; 22.24; 32.10-11; Pwt 1.37; 4.21; 7.4; 2Sm 24.1; Ps 78.49-50), szczególnie jeśli sam staje się obiektem krytyki (Pwt 1.34-37, 27); w gniewie jest „straszny” (Pwt 7.21)

2.24. O narcyzmie Jahwe chyba najdobitniej świadczy to, że jego nienawiść nie rozciąga się tylko na ludzi innych wyznań i narodów, co w owym czasie było powszechnie akceptowaną normą, ale również na ich własność: Bóg nakazuje zabicie nie tylko wszystkich mężczyzn, kobiet i dzieci, ale nawet zwierząt i zniszczenie wszystkich należących do nich materialnych przedmiotów (Pwt 13.16-17; 1Sm 15.1-3). Jak pokazuje historia Achana i jego rodziny, zakaz ten dotyczy też Żydów. Wejście w posiadanie tego, co – jako „obłożone klątwą” (hebr. *herem*) – Jahwe uznaje za swoją własność, traktuje on jako nikczemność i nakazuje ukarać winnego spaleniem wraz z całą rodziną i dobytkiem (Joz 7.15-24). Pomsta dokonana na przedmiotach materialnych jest całkowicie irracjonalna i nie znajduje analogii w *praxis* innych ludów. Można ją wyjaśnić jedynie poprzez odwołanie się do narcystycznych fantazji bezsilnego dziecka o totalnym zniszczeniu swego prześladowcy.

2.25. Choć zabrania ludziom mścić się (Kpł 19.18), sam mści się na wrogach Izraela (Lb 31.3; Sdz 11.36; 2Sm 22.48), oraz na tych Izraelitach, którzy utracili jego względy (2Sm 4.8), zaś na czczących innych bogów mści się do trzeciego lub czwartego pokolenia (Wj 20.5; 34.7; Lb 14.18)

2.26. Choć ludziom zakazuje zabijać (Pwt 5.17), sam odpowiada za wymordowanie setek tysięcy swoich wrogów (Pwt 2.34; 3.6; 7.1-5; 20.16-17; Joz 12.24; 1Krl 18.40; 2Krl 19.35; Iz 37.36; 1Krn 21.14), a nawiedzony przez jego ducha Samson zabił 30 osób (Sdz 14.19). Jahwe zabrania cudzołóstwa, a zarazem każe Ozeaszowi poślubić prostytutkę (Oz 3.1). Nie uznaje kłamstwa, ale – jak widać z historii Sary i Achaba (Rdz 20; 2Krn 18.19-22) – posługuje się nim, jeśli jest ono po jego myśli.

Oceniając zachowanie Jahwe, nie sposób nie dojść do tego samego wniosku, do którego doszedł Hiob, a mianowicie, że człowiek nie ma żadnego pożytku z Boga (Hi 33.9), ponieważ nie kieruje się on ludzkim wyobrażeniem o moralności i sprawiedliwości. Świat ludzkich wartości ma w pogardzie, gdyż „gubi zarówno niewinnych jak winnych” (9.22; por. Koh 9.2-3).



Odzwierciedleniem zbrodniczego narcyzmu Jahwe jest narcystyczna osobowość proroków. Eliaasz polecił wymordować konkurencyjnych proroków Ba'ala (1Krl 18.40), których istnienie stanowiło kamień obrazy dla jego chęci monopolizacji kultu. Elizeusz napuścił na wysmiewające się z jego łysiny dzieci niedźwiedzie, a te rozszarpały 42 z nich (2Krl 2.23-24).

O narcyzmie żydowskiego boga Jahwe wspominali Jack Miles,<sup>3</sup> Stuart Lasine (2001), Harold Bloom (2005:6, 177; 2006:13), Piotr Cielecki (2008:50-51), oraz Robert Jurszo (2008:100-104). Bloom (2005:176) doszedł do tego samego wniosku, do którego doszedł w tym samym czasie piszący te słowa, a mianowicie że Jahwe jest amoralnym szamańskim tricksterem, balansującym „między figlarnymi psotami a terrorem moralnym” (por. Sieradzan 2005:196-201).

Z tego powodu wielu autorów akcentuje nie tyle narcyzm, co zwykły amoralizm żydowskiego bóstwa. Dla Karen Armstrong (1998:43) wydany przez Jahwe rozkaz zabicia jego syna Izaaka nie był przejawem narcyzmu, tylko okrucieństwa: „jest to opowieść przerażająca, ukazuje Boga jako despotycznego i kapryśnego sadystę”. Georges Minois (1998:13), powołując się na Księgę Izajasza (34.1-6), dostrzegł w Jahwe „inicjatora jednej z najstraszliwszych rzezi wojennych”. Artur Sandauer (1977:255) zastanawiał się, jak to możliwe, że „amoralny ów kołbold” czyli Jahwe urósł „do rangi Pana Wszechświata”. Miles (1998:54) ujrzał w opowieści o potopie przejaw destruktywnej natury Jahwe. Według Jeffreya Burtona Russella (1993:179): „Niewielu bogów w Egipcie, Babilonii czy Kanaanie było tak bezlitosnych, jak Jahwe”.

Dla Stuarda Lasine'a (2001:152) złota era królestwa żydowskiego za czasów Salomona to „spełnienie narcystycznej fantazji”. Jego opinia znajduje oparcie w książkach archeologów izraelskich Israela Finkelsteina i Neila Ashera Silbermana. Ich zdaniem Biblia jest tworem autorów wywodzących się z niewiele znaczącego południowego plemienia Judy, którzy chcieli ocalić tożsamość żydowską po zaniku innych plemion, patriarchowie Abraham, Izaak i Jakub nigdy nie istnieli, eksodus Żydów z Egiptu jest mitem, zaś Dawid i Salomon nie byli wielkimi kró-

---

<sup>3</sup> W opinii Blooma (2006:13): „W swojej kapitalnej książce *Bóg: próba biografii* Jack Miles przedstawia Jahwe jako istotę pogrążoną w stanie całkowitego braku samowiedzy, którą charakteryzuje jedynie wielka moc i spora dawka narcyzmu. Po kilku spektakularnych wystąpieniach istota ta traci zainteresowanie dla świata, jaki stworzyła, a w końcu także dla samej siebie”. W książce Milesa słowo „narcyzm” się nie pojawia, ale w kontekście tego artykułu opinia Blooma jest jak najbardziej uprawniona.

lami jak przedstawiają ich biblijne legendy, lecz skromnymi przywódcami szczepowymi z władzą nad niewielkim terytorium. Opowieści o wspaniałych królestwach Dawida i Salomona, mających istnieć w X wieku p.n.e. uznają za przejaw bujnej fantazji autorów ksiąg biblijnych powstałych w VII wieku p.n.e. (Finkelstein 2007).<sup>4</sup>

Dla Lasine'a (2001) historia Hioba ukazuje „Jahwe jako zimnego, narcystycznego rodzica molestującego dzieci” (s. 211). Za „najbardziej jaskrawy znak ojcowskiego narcyzmu Jahwe” uznaje jego „obsesję” na punkcie ludu wybranego czyli Izraela (s. 210). Jego zdaniem „Jahwe potrzebuje ludzi *jako luster*”, w których mógłby ujrzeć swoją wspaniałość i wyjątkowość, czyli, w istocie, swój narcyzm (s. 211, podkr. S.L.). Jahwe kocha swój lud wybrany dlatego, że jest on zwierciadlanym odbiciem niego samego. Drugi człowiek, a właściwie jego oko, jest lustrem, w którym możemy ujrzeć odbijającą się naszą postać (s. 215; por. Pwt 32.10; Lb 12.8). W oczach narcyza inni ludzie istnieją tylko po to, aby mogli po podziwiać: „Dla narcyza świat jest zwierciadłem” (Lasch 1991:10). Zdaniem Lasine'a (2001:261) Jahwe nie byłby osobowością narcystyczną tylko wtedy, gdyby był samowystarczalny. A nie jest, bo ukształtował człowieka, aby ten go podziwiał. Narcyz „nie potrafi żyć bez audytorium, które go podziwia” (Lasch 1991:10). Jahwe reprezentuje to, co Otto F. Kernberg (2004:49) nazwał „patologiczną miłością własną”.

Według biblijnej Księgi Rodzaju (1.27) człowiek został stworzony przez Boga na jego obraz. Jahwe stworzył człowieka po to, aby mógł w swoim tworze, dziecku, przeglądać się jak w lustrze. „Z tej perspektywy Jahwe, wszechdobry i litościwy Bóg, jest fantazją dziecka o idealnym rodzicu, podobnie jak rodzicielski bóg wyobrażany przez molestowane dziecko jako wzór zaradności. Paradoksalnie, nawet wtedy, gdy Tato lub Mama jest uwodzicielem, dzieci mogą postrzegać go/ją jako boga” (Lasine 2001:217). Tym możemy tłumaczyć to, że Żydzi i inni teiści nie porzucają swojego boga nawet wtedy, gdy obarczają go winą za doznane nieszczęścia. Taki okrutny Bóg (czy też rodzic-uwodziciel) może budzić w dziecku przerażenie, ale i tak postrzega się go jako źródło i daw-

---

<sup>4</sup> Por. I. Finkelstein, N.A. Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Free Press, Old Tappan 2001; ci sami, *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*, Free Press, Old Tappan 2006.

cę wszystkiego. Autor biblijny porównuje zresztą pozycję Izraela do Jahwe do pozycji dziecka wobec ojca: „jak człowiek ćwiczy swego syna, tak Pan, Bóg twój, ćwiczy ciebie” (Pwt 8.5). Uczucie porzucenia dziecka przez boskiego ojca najlepiej wyrażają słynne słowa Psalmu (22.2): „Boże mój, czemuś mnie opuścił”. Jahwe obdarza łaską swoich ulubieńców, wszelako pod warunkiem, że całkowicie mu się podporządkowują (Lasine 2001:255), czyli że ich nie-wola stanowi refleks jego woli.

Podobnie jak Lasine także Jurszo (2008) zauważył, że biblijny obraz Jahwe jest ściśle związany z dążeniem grupy kapłańskiej do władzy absolutnej. W epoce podboju Kanaanu narcystyczny, mściwy, zazdrosny i zdeterminowany na osiągnięcie celu Jahwe stanowi lustrzane odbicie narcyzmu, nieustępliwości i konsekwencji Żydów dążących do podbicia Palestyny (s. 103). Po wygnaniu babilońskim obraz Jahwe uległ zmianie:

Wcześniej był zaborczy, wyniosły, apodyktyczny, a teraz stał się także jedynie prawdziwy. Trudno o bardziej wyraziste ukoronowanie jahwistycznego narcyzmu: zanegowanie istnienia tych, którzy nas upokorzyli, zadając kłam przekonaniu o naszej mocy, potędze i wyróżnionej pozycji. Monoteizm powstał z poczucia krzywdy dumnych, wyniosłych i przegranych wyznawców dumnego, wyniosłego i przegranego Boga. Jest dzieckiem krzywdy i wyrazem pragnienia zemsty, które nie może zostać zrealizowane w życiu realnym, więc eksploduje z całą siłą w przestrzeni mitu i fantazji o przyszłości (s. 104).

Perspektywa psychoanalityczna odwraca tę interpretację. Zgodnie z nią to człowiek stwarza Boga na obraz i podobieństwo własnego narcyzmu i swoich urojeń wielkościowych. W ten sposób widział to już Ksenofanes z Kolofonu, który zauważył, że Etiopczycy i Trakowie przedstawiają w sztuce bogów jako podobnych do siebie ludzi (frg. 5, w: Legowicz 1968:84). Freud (1992:64) odnosił jednoczące przeżycie mistyczne, które nazywał ‘uczuciem oceanicznym’ do pobytu w łonie matki i tłumaczył chęcią „przywrócenia postawy nieograniczonego narcyzmu”, oraz poczuciem „dziecięcej bezradności” w obliczu pełnego zagrożeń świata. Pojęcie uczucia oceanicznego Freud zaczerpnął od hinduskich mistyków Ramakriszny i Wiwekanandy za pośrednictwem ich biografa Romain Rollanda (Masson 1980:33).

Francuski psychoanalityk Béla Grünberger wywodził wiarę w boga z prenatalnego okresu życia: „Bóg to wszechmocny płód zanim stanie się Ojcem (lub matką) w różnych systemach mistycznych. (...) dziecko to upadły bóg, który musi przeciwstawić się narcystycznej traumie wrodzonej ludzkiej kondycji w chwili, gdy zawiodły doznawane pośrednio środki kontynuowania stanu prenatalnego”.<sup>5</sup> Zdaniem Christophera Lascha (1991:242) w okresie prenatalnym pojawiają się „solipsystyczne iluzje wszechmocy” i „całkowitej samowystarczalności” będące rezultatem przeżywania ekstazy z matką. Także Kristeva (2008:44) widzi źródłową przyczynę narcyzmu w zbytym przywiązaniu do matki, nawet w dorosłym życiu. matka jest traktowana jako niemożliwy do realizacji ideał, w który potomek wpatruje się jak Narcyz w źródło.

Tok rozumowania Grünbergera podjęło dwóch amerykańskich badaczy, dla których fantazje dorosłego o omnipotencji są refleksem życia płodowego i, jako takie, przypominają literackie opisy bogów, władców i narcyzów. Laury Oaks (2000:87) porównała płód do „astronauty dryfującego w przestrzeni”, emanującego ciepłem i spokojem, a Nathan Stormer (2000:128, 130) wspominał o jego uprzejmej wierze w to, że jest bytem autonomicznym, powstałym z własnej woli: „Idylliczny obraz płodu jest zorganizowany wokół modelu czystego (...) poczęcia. (...) Płód cechują spokój, błogość i samotność (...) W tej zmistyfikowanej czystości, będącej formą biopolitycznego, niepokalanego poczęcia, tkwi przeświadczenie o powstaniu z samego siebie”.

Komentując ich poglądy, Lasine (2001:202, przyp. 16) stwierdził, że „Wzięte razem opisy te sugerują, że idylliczny stan Jego Wysokości Dziecka sfabrykowany przez rodzicielski narcyzm jest obecnie rzutowany wstecznie na macicę”. Zdaniem Lasine’a: „opisy Jahwe jako jedyne ojca, który wykorzystuje swoje dzieci jako zwierciadła i jako króla, który zamawia swoje portrety, ten aspekt jedyności (*aloneness*) Jahwe sugeruje narcystyczne pragnienie uczynienia jaźni absolutną i wszechmocną” (s. 259).

W swojej pracy Lasch (1991:51) wprawdzie nie wspominał o Jahwe, ale jego słowa wiążące pojawienie się w społeczeństwie tendencji antyspołecznych

---

<sup>5</sup> B. Grünberger, *Narcissism and the Analytic Situation*, w: J. Sandler, E.S. Person, P. Fonagy (red.), *Freud's "On Narcissism: An Introduction"*, Yale University Press, New Haven 1991:219-220, cyt. w: Lasine 2001:201-202, przyp. 16.

i narcystycznych w okresie zagrożenia lub prowadzenia stanu wojny, znakomicie korespondują z nawołaniami Jahwe do stosowania przemocy.

Joseph H. Berke i Stanley Schneider (2007:335) wskazali na paradoks pojawiający się w życiu mistyków żydowskich. Nawiązuje on bezpośrednio do kabalistycznego ujęcia Boga będącego zarówno nicością (hebr. *ayin*; ang. *nothingness*) i wszystkością (hebr. *ayn-sof*; ang. *everythingness*). Otóż kabalista chcący się upodobnić do Boga, który – jak wierzy – stworzył go na swój obraz i podobieństwo, musi być zarazem niczym i wszystkim: już to prochem ziemi (zerem absolutnym), już to narcyzem totalnym, snującym marzenia o własnej wspaniałości: wszechmocy, wszechdobroci i wszechsprawiedliwości. Miałyby więc być równocześnie narcyzem i antynarcyzem, uosobieniem egoizmu i jego zaprzeczeniem. Musi więc łączyć w sobie wszystkie przeciwieństwa, jak Jahwe z Księgi Izajasza (45.7). Coś takiego jest możliwe tylko w narcystycznych fantazjach.

To, co psycholog Marek Warecki i Wojciech Warecki (2008:14) pisali o narcyzmie ludzi, znakomicie pasuje do boskiego narcyzmu Jahwe: „Uwielbienie własnej osoby przeradza się u narcyza w stan omnipotencji, czyli poczucia wszechwiedzy i wszechmocy”. Jednostki narcystyczne mają przeświadczenie „o własnej racji i misji”, usuwają „bez skrpułów (...) ze swojej drogi wszelkie przeszkody”, aby osiągnąć sukces. „Narcystyczni zboczeńcy’ noszą w sobie głębokie przekonanie, że to oni są kreatorami, którzy stworzyli, wręcz z prochu ulepili pracowników, którzy bez nich byli mniej warci niż zero”.

O trafności ich obserwacji przekonuje to, że ambiwalencja jednoczesnego bycia wszystkim i niczym jest właściwa nie tylko mistykom żydowskim czy teistycznym. Pojawia się także u buddystów. Za przykład mogą posłużyć słowa łamy tybetańskiego Kalu Rinpoche, który sens buddyźmu oddał w kilku zdaniach:

*Żyjesz w iluzji i zjawiskowości rzeczy.*

*Istnieje rzeczywistość.*

*Ty jesteś tą rzeczywistością.*

*Ale nie wiesz o tym.*

*Jeśli przebudzisz się do tej rzeczywistości,*

*Poznasz, że jesteś niczym.*

*A będąc niczym, staniesz się wszystkim.*

*Oto cała nauka (cyt. w: Goldstein 1994:113).*

### 3. LUDZKI NARCYZM JEZUSA

Narcystyczny Jezus to genetyczny spadkobierca charakteru swego boskiego ojca.<sup>6</sup> O ile egzemplifikacją domagania się od innych zaspokajania wszystkich swoich potrzeb w przypadku Jahwe była potrzeba czci wyrażająca się składaniem ofiar (np. Kpł 1-7), to w przypadku Jezusa jest to potrzeba wiary (Mk 9.19; Mt 8.10; 9.29; 17.20). Można też w nim dostrzec klasyczny przykład złego wychowania, które wielu badaczy uznaje za główny czynnik powstania narcyzmu (zob. wyżej, s. 38-39).

#### 3.1. Jezus jako dziecko narcystyczne

Jezus od dziecka miał usposobienie narcystyczne – był nieposłuszny. Świadczy o tym szereg epizodów jego ewangelicznej hagiografii.

3.1.1. W dzieciństwie opuścił rodziców na trzy dni, bez pytania ich o zgodę, aby dyskutować z uczonymi żydowskimi (Łk 2.42-46)

3.1.2. Ponieważ w młodości nie ożenił się, jak było w zwyczaju pobożnego Żyda owych czasów, tylko – uznając się za mesjasza – dążył do utopijnego celu, realizacji królestwa prawdy i sprawiedliwości, rodzina uważała go za szaleńca, a niechętni mu Żydzi za człowieka opętanego (Mk 3.21-22)

#### 3.2. Narcystyczna próba kształtowania życia innych w zgodzie z własną wizją

Do narcystycznej próby kształtowania życia innych przez Jezusa w zgodzie z własną wizją należą:

3.2.1. Kwestionowanie żydowskiej obyczajowości: postu (Mk 2.18-22), szabatu (2.23-28; Łk 13.14), rozwodów (Mt 5.32), prawa talionu (Mt 5.38; por. Kpł 24.19-20), reguł czystości przed posiłkiem (Mk 7.2-23), uzależnianie osiągnięcia doskonałości etycznej od rozdania całego majątku, a zbawienia od porzucenia ro-

---

<sup>6</sup> Jurszo (2008:100) wspominał także o psychologicznej zależności Jezusa od greckiego Narcyza.

dziny i dołączenia do niego (Mt 19.21, 29), spożywanie posiłków z „grzesznikami i celnikami” (Mk 2.16), przestawanie z prostytutkami (Mt 21.31-32), oraz wzięcie w obronę cudzołżnicy (J 8.3-11), choć za zdradę małżeńską Tora nakazuje karać śmiercią (Kpł 20.10)

3.2.2. Stwierdzenie, że przepisy prawa mojżeszowego, obowiązujące wszystkich Żydów (np. obchodzenie szabatu), nie dotyczą jego samego ani jego uczniów (Mk 2.23-28)

3.2.3. Oczekiwanie, że inni będą postępować z jego oczekiwaniami, pragnieniami i potrzebami połączone z groźbami kar, jakie spadną na tych, którzy zachowują się odmiennie (Łk 9.52-56; 10.10-12)

3.2.4. Zapowiedź, że będzie się wstydił tych, którzy wstydną się jego postaci i słów (Łk 8.38; por. 1Kor 1.27)

### 3.3. Wypowiedzi Jezusa mające charakter narcystyczny

3.3.1. Uważanie siebie za jedynego przewodnika ludzi (Mt 23.10)

3.3.2. Twierdzenie, że autentyczną, wzorcową rodzinę tworzą jego uczniowie (Mk 3.31-34)

3.3.3. Przekonanie, że Bóg odpuści grzechy tym, których spotkał, co dla religijnych Żydów było równoznaczne z bluźnierstwem (Mk 2.5-7)<sup>7</sup>

3.3.4. Głoszenie, że wiara i modlitwa powodują spełnienie wszystkich życzeń (Mk 11.23-24)

3.3.5. Wielokrotne podkreślanie, że jest żywym chlebem (J 6.35, 48, 51, 58), i że chleb jest jego ciałem (Mk 14.22)

3.3.6. Głoszenie, że posiada władzę sądenia zmarłych (J 5.24-27)

3.3.7. Liczne zapewnienia, że po śmierci zostanie wskrzeszony (Mt 16.21; 17.22-23; 20.19; Łk 24.7-8)

---

<sup>7</sup> Co prawda pod tym względem Jezus i tak był mniej narcystyczny od zwykłego księdza, gdyż nie mówił jak on „ja ci odpuszczam grzechy” (łac. *ego te absolvo*), tylko skromniej stwierdzał: „Synu, odpuszczone są grzechy twoje”. Wydaje się, że wg Jezusa to Bóg odpuszcza grzechy, a wg księdza – on sam.

3.3.8. Przeświadczenie, że każdy kto porzuci dla niego rodzinę (Mt 19.29), albo choćby w niego wierzy (J 6.40, 47) ma zapewnione życie wieczne, gdyż on wskrzesi go po śmierci (6.40, 44)

3.3.9. Wiara w to, że nie tylko on posiada umiejętności cudotwórcze, z wskrzeszaniem włącznie (J 5.21; 11.1-44; por. Mk 5.35-42; Łk 7.14-15), ale że mają je także jego uczniowie (Mt 10.5-8). Chodzi o umiejętności picia trucizn, oraz chodzenia po węzłach i skorpionach bez uszczerbku dla zdrowia (Mk 16.18; Łk 10.19)

3.3.10. Zapewnianie uczniów, że albo on sam (J 14.14), albo Bóg spełnią wszystkie ich życzenia (16.23-24)

3.3.11. Kojarzony przez chrześcijan głównie z Jezusem, choć pochodzący od autora Księgi Kapłańskiej, nakaz miłości bliźniego (zob. poniżej, pkt 4)

3.3.12. Przechodzenie w nauczaniu od nakazu miłości (Mt 5.44; 22.39) do głoszenia nienawiści (12.30-34), nawoływania do wojny i tworzenia podziałów w rodzinach (10.34-37), oraz grożeniu klęskami mieszkańcom miast, które nie przyjęły jego nauk (11.20-24)

3.3.13. Uzależnianie wiecznej egzystencji uczniów od spożywania jego ciała i picia jego krwi (J 6.53-56)

3.3.14. Wiara w to, że to, co mówi, będzie trwalsze nie tylko od ludzkości, ale również od kosmosu (Mt 24.34-35)

3.3.15. Uważanie się za mesjasza (Mk 14.61-62; J 4.25-26), przepowiedzianego przez Mojżesza (5.46)

3.3.16. Twierdzenie, że jest (naturalnym) synem Jahwe (Mk 14.61-62)

3.3.17. Wielokrotne zapewnianie, że jest synem człowieczym, synem bożym „który zstąpił z nieba” (J 3.13; por. 3.16; 5.27; 6.38, 51, 10.36; 16.28), a nawet Bogiem, gdyż stanowi z nim jedność (10.30, 33, 38; 14.10-11, 20; 17.21)

3.3.18. Mówienie, że dysponuje wodą życia, której wypicie gasi pragnienie raz na zawsze (J 4.13-14; 7.37-38)

3.3.19. Uważanie się za światłość świata (J 8.12; 9.5)

3.3.20. Twierdzenie, że nie pochodzi „z tego świata” (J 8.23; 18.36), i że jego uczniowie również pochodzą z innego świata (17.16)

3.3.21. Głoszenie, że jest starszy od patriarchy Abrahama (J 8.58)

3.3.22. Twierdzenie, że jest drogą, prawdą, życiem (J 14.6), dawcą życia wiecznego (10.28), wrotami zbawienia (10.9) i jedyną drogą do Boga (14.6)

3.3.23. Utrzymywanie, że nigdy nie umrze (J 8.48-52)



3.3.24. Podobnie jak Jahwe (2.15) grozi zagładą tym, którzy odrzucili jego naukę (Mt 11.20-24)

3.3.25. Wspólne dla Jahwe (2.16-17) i Jezusa jest oskarżanie innych Żydów o nieprzestrzeganie biblijnego nakazu miłości Boga, czyli o nieczułość i obojętność (Mk 7.6-9).

### **3.4. Przypisywanie Jezusowi niezwykłych czynów jako projekcja narcystycznych fantazji**

3.4.1. Ukazanie się najbliższym uczniom w świetlistej postaci (Mt 17.1-9)

3.4.2. Przeświadczenie, że może słowem doprowadzić do uschnięcia drzewa (Mk 11.13-14, 21)

3.4.3. Przypisywanie mu umiejętności uzdrowicielskich i cudotwórczych: wyleczenia chorych psychicznie (Mk 1.23-26; 5.2-13; 9.17-27) i trędowatego (1.40-42) poprzez wypowiedzenie formuły słownej, uzdrowienie ślepeca poprzez: splunięcie mu w oczy (8.22-26), wypowiedzenie kilku słów (10.46-52), albo dotyk (Mt 9.27-30), uzdrowienie sparaliżowanego (Mk 2.3-12), w tym także na odległość (Mt 8.5-13), nakarmienie tysięcy ludzi kilkoma chlebami i rybami (Mk 6.35-44; 8.1-10), przywrócenie uschłej ręki do dawnego stanu (Mk 3.5) i uciszanie sztormu słowem (Mk 4.37-39).

Jeszcze lepiej widać to w ewangeliach opisujących jego dzieciństwo. Wiele jest w nich natychmiastowych, magicznych uzdrowień, ale w odróżnieniu od ewangelii włączonych do kanonu, Jezus nie tylko uzdrawia, ale także zabija. Wyobrażenia autorów tych opowieści jest nieograniczona: brak jakiegokolwiek gradacji stopnia negatywnych czynów popełnionych przez tych, którzy weszli w drogę Jezusowi. Okrutna strona natury Jezusa aktywizuje się – podobnie jak wyobrażenia skrzywdzonego dziecka – z zupełnie błahych powodów. Autor opowieści unicestwia wszystko co stoi na drodze Jezusa równie niefrasobliwie, jak uczyniłby to mściwy i zazdrosny Jahwe. Jezus

- dokonuje natychmiastowych wyleczeń (EwDzOrm 26-27), leczy z trądu (EwDzOrm 23.4), uzdrawia chore oko dotykiem (EwTmDz B 3.1), natychmiast leczy stopę przeciętą siekierą (EwTmDz A 10, Starowieyski 2003:393, przyp. 769; EwTmDz C 9), wskrzesza chłopca, który spadł z dachu (EwTmDz A 9; C 8;

EwDzArab 44), leczy też straszliwie cierpiącego chłopca, ale czyni to dopiero po długich, upokarzających go indagacjach (EwDzOrm 24)

- wskrzesza chłopca, który wpadł do studni, aby mógł złożyć zeznania obciążające mordercę, a następnie go uśmierca (EwDzOrm 22.4, 12-13), uzdrawia ze ślepoty tych, którym uprzednio wzrok odebrał (EwTmDz A 8), leczy dmuchnięciem ukąszenia przez żmiję, ale także zabija węża myślą (EwTmDz A 16), a w innej wersji tej opowieści każe wężowi wyssać jad z ciała chłopca (EwDzArab 42-43)

- zabija dziecko, które zniszczyło przygotowane przez niego stawki z wodą (EwTmDz A 3; C 2; EwDzArab 46), oraz inne, które traćilo go przypadkiem w ramię (EwTmDz A 4; C 4; EwDzArab 47), zabija nauczyciela, który go uderzył (EwTmDz A 14; EwDzArab 49)

- w szabat lepi z gliny i ożywia 12 ptaków (EwTmDz A 2; C 3; EwDzArab 36, 46; EwDzOrm 18.2), ożywia zasoloną rybę (EwTmDz B 6), zamienia pył w insekty (EwDzOrm 18.3)

- wyciąga uwięzionego chłopca przez maleńkie okno (EwTmDz B 8), chodzi po promieniu słonecznym (EwTmDz B 1)

- wydłuża drzewo (EwDzOrm 20.14), chcąc usiąść na skale, obniża ją a następnie przywraca do poprzedniej wielkości (EwDzOrm 22.2), nakazuje drzewu pochylić konary, aby mógł na nich usiąść wraz z dziećmi (EwDzOrm 23.3), przywraca do poprzedniego stanu dzbany, który rozbił i wrzucił do studni (EwDzOrm 23.2)

- niszczy słowem świątynię pogańską, z której spadła na niego cegła (EwTmDz B 2)

- dokonuje transformacji dzieci w świnię (EwTmDz B 4) i kozły (EwDzArab 40), a nasion grochu w kamienie (B 10)

- sprawia, że laska wbita w ziemię natychmiast wyrasta jako drzewo (EwTmDz B 11), a ubiory wyciągane z kotła farbiarza przybierają kolor zgodny z życzeniem rzemieślnika (EwDzArab 37; EwDzOrm 21.12-14)

- manipuluje umysłem innego nauczyciela, który pada na ziemię trzęsąc się ze strachu (EwTmDz A 15).

3.4.4. Jego czyny budzą podziw i zdumienie tłumów (Mt 9.33; 12.23; Mk 9.15; 12.17). Wydaje się, że wszystko to, co robił Jezus i jego boski ojciec miało na celu chęć zwrócenia na siebie uwagi innych, co jest szczególnie często wymienianą cechą narcyzmu.

3.4.5. Odczuwanie poczucia pustki i wyobcowania (Mk 14.33-36).

3.4.6. Poczucie niższości i niska samoocena wprawdzie nie znajdują potwierdzenia u Jahwe i Jezusa, ale wspomina o nich Paweł jako cesze swojej i chrześcijan – naśladowców Chrystusa (1Kor 4.9.13). Cechą chrześcijan jest także inny przejaw narcyzmu – zawiść (1Tm 6.4). Czytając poniższe słowa można zrozumieć dlaczego zawiśtny i zazdrosny Bóg uchodzi za sprawiedliwego:

Zawiść to bowiem nic innego jak skłonność do traktowania z wrogością większego dobra innych. Zawiść nie ustaje nawet wówczas, gdy wytwarza się świadomość, że większe zasoby innych wcale nie umniejszają naszych dóbr. (...) to, co było pierwotnie zazdrością i zawiścią, przekształca się z czasem w uczucie społeczne, w poczucie sprawiedliwości, które wymaga równego traktowania wszystkich. (...) Jest oczywiście prawdą, że często ludzie odwołują się do sprawiedliwości, by zamaskować zawiść. To, co uważa się za oburzenie, może być w istocie złośliwością” (Wróbel 2010:140)

3.4.7. Także u Pawła znajdujemy kolejną cechę narcyzmu: odwołując się zapewne do krytyki jego poglądów, stwierdza, że kłamstwo dla zbożnego celu jest dozwolone: „Jeśli przez moje kłamstwo prawda Boża tym bardziej przyczynia się do chwały jego, to dlaczego jeszcze i ja miałbym być sądzony jako grzesznik?” (Rz 3.7).

Jezus miał osobliwy stosunek do zasad ekonomii: z jednej strony gardził pracą (słynne słowa o ptakach, które jedzą nie pracując [Mt 6.26]), swoim uczniom zabronił gromadzenia majątku (Mt 6.19), osiągnięcie doskonałości etycznej uzależniał od rozdania majątku (19.21), zaś ze świątyni wyrzucił kupców (Mt 21.12); z drugiej strony zezwalał uczniom na kradzież zboża (Mk 2.23-28) i pozwalał, żeby jego samego i jego zwolenników utrzymywali bogaci sponsorzy (Łk 8.3).

Z tym wiąże się też ambiwalentny stosunek do majątku: od bogatego i prawego młodzieńca wymaga, aby rozdał cały majątek (Łk 18.20-23), który mógł powstać dzięki wyrzeczeniom i latom ciężkiej pracy, ale nie wymaga tego od skorumpowanego szefa celników Zacheusza; pochwała nawet to, że połowę swojego (powstałego najprawdopodobniej w nieuczciwy sposób) majątku rozdał on ubogim (19.8-9).

Działalność Jezusa jako egzemplifikację narcyzmu interpretował Hubertus Mynarek (1995:141). Tłumaczył ją skrajnością jego charakteru, typową dla reformatora-rewolucjonisty:

Podobnie jak Mojżesz, Mahomet, Zaratusztra i inni twórcy religii, ma on usposobienie ekstremalne: jest „opętany”, egocentryczny, odznacza się narcyzmem, maniacką depresją, cechami paranoika i amoralnością. Jest geniuszem religijnym przeżywającym wizje apokaliptyczne i narcystyczne projekcje. (...) To, że żąda od innych bezgranicznego poświęcenia się dla niego, nie jest etyczne. Chrześcijaństwo w ogóle nie uświadamiają sobie tego, iż w charakterze Jezusa kryją się bezwzględność i brak szacunku dla innych ludzi. (...) Większość chrześcijan starannie wypiera tego anarchistycznego Jezusa ze swojej świadomości. To, czego on uczy, jest w rzeczywistości diametralnie odmienne od chrześcijaństwa kościoła i statecznych mieszczan, dla których najwyższymi wartościami moralnymi są małżeństwo i rodzina.

Skrajnym przejawem narcyzmu Jezusa jest utożsamianie się z bogiem, którego nazywa ojcem. Przyczyn tego stanu rzeczy psycholog Aleksander Lowen (1995) upatruje w złym wychowaniu:

Taka identyfikacja z rodzicem rozszczepia tożsamość dziecka. Dzięki niej dziecko przejmuje w całości wartości rodzica (= Jahwe) i tworzy odzwierciedlający je obraz samego siebie. Jednocześnie dziecko musi odrzucić „ja”, którego rodzic nie zaakceptował – to znaczy uczucia cielesne i pragnienie niezależności. W trakcie tego procesu wartości rodzica stają się ważniejsze niż wartości związane z ciałem i jego uczuciami. Bycie wyjątkowym to bycie ponad swoje cielesne „ja”. Dziecko zaczyna wierzyć, że tym, co rodzic odrzucił była jedynie jego „niższa” natura. To złudzenie łagodzi ból, który następnie ulega zaprzeczeniu. Nowy obraz samego siebie u dziecka zyskuje status będąc wyrazem jego „wyższej” (= boskiej) natury (s. 120).

Odrzucenie swojego „ja”, o którym wspomniał Lowen, najpełniej widać w słowach Jezusa: „nie moja, lecz twoja wola niech się stanie” (Łk 22.42).

Lowen nie jest jedynym autorem uznającym złe wychowanie za przyczynę powstania narcyzmu u dziecka. W tej kwestii zgadzają się z nim Lasch (1991:50-51), Kernberg (2004:34-35, 53), Christine Rosen (2009:58-64) oraz Warecki i Warecki (2008:13-14). Wareccy uważają, że osobnicy narcystyczni „traktują innych w taki sam sposób jak czuli się niegdyś traktowani” (s. 14). Według Lowena (1995:98) narcyzm powstaje „w wyniku zaprzeczania uczuciom, utraty ‘ja’ i rzutowania obrazu w celu skompensowania tej utraty”. Pia

Mellody (1993:44) uważa, że powodem tego jest mylenie pragnień z potrzebami, co polega wyłącznie na zaspokojeniu materialnych zachcianek dzieci z pominięciem zaspokojenia ich potrzeb emocjonalnych: „Mieszanie potrzeb z pragnieniami jest typowe dla dzieci, które dostają wszystko, czego *pragną*, ale nie otrzymują prawie niczego z tego, czego *potrzebują*” (podkr. P.M.).

Ścisły związek religii z postawami narcystycznymi pokazało studium P.J. Watsona, Nathaniela D. Jonesa i Ronalda J. Morrisa (2004:285-287). Badacze ci stwierdzili, że dążenie do wolności w znaczeniu religijnym czyli wolności absolutnej, ma podłoże narcystyczne i jest motywowane egoistyczną chęcią maksymalizacji zysku, co przekłada się na polepszenie stopy życiowej i wzrost społecznego prestiżu. Zarówno cytowane przez nich studia, jak i badania J. Fostera, K. Campbell i J. Twenge z 2003 roku pokazują, że mężczyźni są bardziej narcystyczni niż kobiety (por. Pinsky, Young, Stern 2009:125-126). Narcyzmem można więc tłumaczyć niechęć hierarchii katolickiej do dopuszczenia kobiet do kapłaństwa.

Agata Ostaszewska (2009) postawiła znak równości między narcyzmem a brakiem inicjacji. Jej zdaniem narcyzm powstaje wskutek niewiedzy odnośnie tego, kim się jest i związanego z tym braku odpowiedzi na podstawowe problemy egzystencjalne (s. 45-46). Narcyz nie uświadamia sobie tego, „że obrazy idoli, których podziwia bardziej przypominają bogów niż rzeczywiste postacie” (s. 49). Parafrazując ostatnią kwestię otrzymujemy zdanie: „obrazy bogów, których podziwiają żydzi i chrześcijanie, przypominają narcystycznych idoli, gdyż stanowią one projekcję dziecięcych, narcystycznych wyobrażeń o doskonałym Ojcu”.

Narcyzmu nie da się oddzielić od monoteizmu, gdyż są one dwoma stronami tej samej monety. Narcyzm Jahwe i Jezusa powieliła się w narcyzmie Allaha. Narcystyczne tendencje w islamie dostrzegła m.in. Bożena Prochwicz-Studnicka która stwierdziła „Długotrwałe programowe ugruntowywanie w klasycznym świecie islamu orientacji narcystycznej” (zob. dalej, s. 153).

#### 4. NARCYSTYCZNY CHARAKTER BIBLIJNEGO NAKAZU MIŁOŚCI BLIŻNIEGO

Zagadnienie narcyzmu w chrześcijaństwie nie doczekało się jeszcze pełniejszego ujęcia. Na następnych stronach wspomnimy o kilku przyczynkach. Jarosław Błahy (2008:28-30) rozpatrywał szaloną ascezę żyjących w średniowieczu chrześcijańskich, narcystycznych mistyczek-anorektyczek, które chcąc zrealizować doskonale zespolenie z Jezusem, torturowały swoje ciała. Dominującymi cechami ich psychiki były wstręt do wszystkiego co ma związek z cielesnością, i wynikłe z niego histeria i paranoja.

Nakaz miłości bliźniego włożony w usta Jahwe przez autora Księgi Kapłańskiej (19.18), a w usta Jezusa przez autorów Ewangelii Marka (12.31), Mateusza (5.44; 22.39), Łukasza (10.27), Jana (13.34; 15.12) i Tomasza (log. 25, Dembska, Myszor 1992:25), doczekał się licznych komentarzy. W tym paragrafie przyjrzymy się niektórym interpretacjom tego biblijnego nakazu u wybranych psychologów i filozofów. Za punkt wyjścia przyjmujemy ujęcie twórcy psychoanalizy.

Freud (1992:93) uznał ten judeochrześcijański nakaz za lekkomyślny, gdyż nie bierze on pod uwagę ani tego, że miłość wiąże się z obowiązkami, ani tego, że miłość ma sens tylko wtedy, gdy ktoś na nią zasługuje. Nakaz ten jest też niestosowny i niewłaściwy, gdyż nakazuje faworyzować ludzi obcych (którzy być może na miłość nie zasługują) kosztem ludzi sobie znanych. Jako taki jest więc abstrakcyjny i nierealistyczny. Według Freuda: „Ten obcy człowiek jest ogólnie biorąc nie tylko niegodny miłości, ale – jak muszę uczciwie przyznać – istnieje wiele powodów, abym czuł do niego wrogość, a nawet nienawiść”.

O narcystycznym podłożu chrześcijańskiego nakazu miłości i jego średniowiecznej realizacji, jaką była miłość dworska, byli też przekonani Denis de Rougemont (1968:143-144), Jacques Lacan (1992:179-190; por. tamże, s. 112), Slavoj Žižek (2009b:257), oraz psychoterapeuta Lacanowski Bruce Fink (2010b:57). Fink (2010a:40) dostrzegł, że „Ja (*ego*) według Lacana jest miejscem nie tyle aktywności, co raczej narcystycznych wiązań. Co więcej, Ja (*ego*) w sposób nieunikniony składa się z ‘fałszywych obrazów’. Te fałszywe obrazy są rzutowane na innych. Na ich podstawie jednostka buduje wypaczony obraz samej siebie i świata.

Powołując się na Freuda (1992:92-93) i Lacana, Žižek (2007) przekonuje, że chrześcijański nakaz miłości bliźniego „pociąga za sobą ukryte wykluczenie”, a „koncepcja miłości bliźniego jest niezgodna z prawdziwym wymiarem uniwersalności” (s. 135). Žižek (2010:59) uważa, „że istnienie Bliźniego całkowicie wyklucza funkcjonowanie jakichkolwiek powszechnych zasad. Opór stawia im bezwzględnie nieludzki wymiar Bliźniego. Dlatego cudza miłość do nas jest dla nas tak okrutna, wręcz traumatyczna. (...) Lacanowską definicję miłości – ‘Miłość to dawanie czegoś, czego się nie ma...’ – należy uzupełnić frazą: ‘... komuś, kto tego nie chce’ (podkr. S.Ž.).

Według Žižka (2007:134) chrześcijaństwo jest religią wykluczenia:

tych, którzy nie akceptują włączenia do wspólnoty chrześcijańskiej. W innych partykularystycznych religiach (a nawet w islamie, mimo jego globalnego ekspansjonizmu) jest miejsce dla innych: są tolerowani, nawet jeśli traktowani protekcyjnie. Chrześcijańskie motto: „Wszyscy ludzie są braćmi” znaczy także, że ci, którzy nie zgadzają się być naszymi braćmi, *nie są ludźmi*. (...) Chrześcijanie często się chwala, że przewyścili żydowskie ekskluzywistyczne pojęcie ludu wybranego i ogarniają całą ludzką wspólnotę. Sęk w tym, że Żydzi upierają się, iż są ludem wybranym z uprzywilejowanym, bezpośrednim połączeniem z Bogiem, akceptują ludzką naturę innych, którzy czczą fałszywych bogów. Tymczasem chrześcijański uniwersalizm tendencyjnie wyklucza niewierzących z uniwersalnej ludzkości (podkr. S.Ž.).

Chcąc zrozumieć fenomen chrześcijańskiej miłości, Žižek odwołał się do filozofii Søren Kierkegarda (2002:98-100), który pisał:

Według Chrystusa nasz bliźni jest nam równy. Nasz bliźni nie jest ukochanym, którego wybiera się na zasadzie namiętnej preferencji, nie jest też przyjacielem, którego lubimy. (...) Mężczyzna, który nie widzi, że jego żona jest najpierw jego bliźnim, a dopiero potem jego żoną, nigdy naprawdę nie pokocha swego bliźniego, bez względu na to, jak wielu ludzi by kochał, ponieważ uczynił wyjątek dla swojej żony. (...) W tym sensie miłość jest ślepa. Doskonałość jej przedmiotu nie ma nic wspólnego z doskonałością miłości. Nasz bliźni nie ma żadnych znakomych cech, jakie ma ukochany, przyjaciel albo osoba podziwiana. (...) Miłość do naszego bliźniego określa [wyłącznie] miłość. (...) Prawdziwa miłość jest rozpoznawana wyłącznie przez miłość.

Komentując *Akty miłości* Kierkegaarda, Žižek (2006), swobodnie poczynając sobie ze słowami duńskiego filozofa,<sup>8</sup> stwierdza, iż „w przeciwieństwie do poetów i kochanków, których obiekty miłości wyróżniają się preferencją ze względu na szczególne i wyjątkowe cechy, ‘kochać bliźniego swego oznacza równość’”. W końcu dochodzi do wniosku, „że idealny bliźni, którego powinniśmy kochać, to martwy bliźni – jedyny dobry bliźni to martwy bliźni” (s. 409).

Žižek wyciąga z tego wniosek, że „idealna miłość jest *całkowicie obojętna wobec ukochanego obiektu*”, a idealny bliźni, przedmiot idealnej chrześcijańskiej miłości, musi być martwy. Chcąc odpowiedzieć na pytanie „Czy ta miłość do martwego bliźniego jest naprawdę tylko teologicznym dziwactwem Kierkegaarda?” (s. 410, podkr. S.Ž.), Žižek podał dwa przykłady. Pierwszy nawiązuje do filmu *Dekalog VIII* Krzysztofa Kieślowskiego. W jednej ze scen na uniwersyteckich zajęciach z etyki, podczas których dobrze ubrani młodzi ludzie omawiają zagadnienie miłości bliźniego, pojawia się „wynędzniały młody człowiek”. Jeden ze studentów każe mu wyjść, co ów czyni (s. 408). Przykład ten pokazuje, że rozważania zachodnich intelektualistów wzdychających do Innego są czysto teoretycznymi dywagacjami i w starciu z rzeczywistością rozsypują się jak domek z kart. Z dużym prawdopodobieństwem można założyć, że gdyby np. Romowie (modelowi „Inni”) rozbili obozowisko przed domem Žižka i rozpoczęli życie zgodnie ze swoją tradycją, ten z lewicującego bojowca zmieniłby się w prawicowego reakcjonistę żądającego ich dostosowania się do obowiązujących w jego mieście wymogów czystości, ciszy nocnej itp. pod rygorem wydalenia.

Drugi to historia, jaka mu się przydarzyła w San Francisco. Słuchając muzyki w mieszkaniu przyjaciela wypowiedział niefortunna, jak przyznał, uwagę, że

Sądząc po barwie głosu, piosenkarka jest czarna. Dziwne zatem, że ma tak niemiecko brzmiące imię – Nina. Oczywiście od razu zarzucono mi polityczną niepoprawność: nie powinno się łączyć czyjejś tożsamości etnicznej z cechami fizycznymi lub imieniem, ponieważ wszystko to napędza rasowe klisze i uprzedzenia. Gdy zapytałem następnie, jak w takim razie mamy

---

<sup>8</sup> W cytowanym przez Žižka fragmencie powyższego tekstu Kierkegaarda nie ma zdania „Śmierć wymazuje wszystkie różnice, a preferencja jest zawsze związana z różnicami”.



zidentyfikować etniczną przynależność, uzyskałem odpowiedź jasną i radykalną: wcale, ponieważ każda taka identyfikacja jest potencjalnie opresyjna i sprowadza osobę do jakiejś szczególnej tożsamości... Czyż nie jest to doskonały współczesny przykład tego, o co chodziło Kierkegaardowi? Powinno się kochać bliźniego (w tym przypadku Afroamerykanów) tylko o tyle, o ile po cichu pozbawia się go cech charakterystycznych – w skrócie, o ile traktuje się go tak, jakby nie żył. A co z Kochaniem go właśnie za wyjątkowo ostrą i melancholijną barwą jego głosu, właśnie za niesamowite libidalne kombinacje w ich nazwiskach (przywódca antyrasistowskiego ruchu we Francji jakieś dwie dekady temu nazywał się Harlem Désir!) – inaczej mówiąc, za niepowtarzalność sposobów jego *jouissance*? (s. 412, podkr. S.Ž.).

Temat miłości bliźniego w związku z narcyzmem Žižek (2009a) podjął jeszcze w rozdziale *Od dekalogu do praw człowieka* swojej książki *Kruchy absolut*. Uznając prawo mojżeszowe za „narzucone z zewnątrz, przygodne i traumatyczne” (s. 116), stwierdził,

że prawa człowieka i „miłuj bliźniego swego: jako Realnego są dwoma aspektami tego samego gestu polegającego na wyjścia poza Dekalog. (...) Żydowska odmowa uznania miłości bliźniego poza granicami Prawa ma na celu niedopuszczenie do tego, by miłość ta została zdegradowana do narcystycznego (błędnego) rozpoznania mojego zwierciadlanego obrazu. Czy można jednak pomyśleć o miłości wobec Innego jako Rzeczy, która jednocześnie unika narcystycznej regresji i pozostaje poza granicami Prawa? Ostateczną odpowiedzią nakazu „miłuj bliźniego swego” jest „Tak!”: wyobrazeniowa relacja zwierciadlana i symboliczne Prawo są dokładnie dwoma *sposobami obrony* przed Bliźnim jako Realnym (s. 120, podkr. S.Ž.).

W opublikowanej rok później książce *O wierze* Žižek (2008:224) zmodyfikował nieco pogląd na omawianą tutaj kwestię, o czym mogą świadczyć słowa:

judeochrześcijańska otwartość na Innego („kochaj bliźniego swego”) jest zupełnie odmienna od pogańskiej gościnności plemiennej. Jeśli pogańska gościnność opiera się na jasnej opozycji między zamkniętą w sobie dziedziną mojej wspólnoty a zewnętrznym Innym, w judeochrześcijańskiej otwartości porzucenia reakcja na traumatyczne rozpoznanie bliźniego jako *niezglębionej ot-*

*chlannej Rzeczy* – najbliższym moim sąsiadem jest Obca Rzecz, a nie odwiedzający mój dom cudzoziemiec. Mówiąc językiem Hegla, judeochrześcijańska otwartość implikuje logikę „ustanawiania swoich założeń”: skłania nas do pozostawiania otwartymi na Inność, której doświadcza się jako takiej tylko w jej horyzoncie (podkr. S.Ż).

To, że miłość duchowa jest obojętna na potrzeby konkretnego człowieka wiadać też w innych tradycjach. W kontekście poruszanych tutaj zagadnień warto wspomnieć o boskim pośredniku jako niezbędnym, dopełniającym elemencie miłości dwojga ludzi. Pojawia się on zarówno w chrystianizmie jak i w hinduiźmie. Kierkegaard (2002:102-105) odróżnia miłość światową, jaka ma miejsce między dwojgiem ludzi od miłości duchowej będącej związkem pomiędzy trojgiem: człowiekiem, Bogiem i drugim człowiekiem.

W podobny sposób podczas ceremonii zaślubin w tradycji hinduskiej kapłan przypomina młodej parze o tym, że to Bóg jest dawcą ich miłości: Bóg w mężu kocha Boga w żonie, a Bóg w żonie kocha Boga w mężu. Bóg monopolizuje miłość, gdyż kocha siebie w innych. Miłość, jak wszystko we wszechświecie iluzji (skt. *māyā*), jest grą boskiej energii (*līla*).

Druga kwestia dotyczy współczucia (miłosierdzia), najczęściej wiązanego z miłością. O podobieństwach i różnicach między buddyjską koncepcją współczucia a chrześcijańskim nakazem miłości bliźniego pisałem w innym miejscu (Sieradzan 2010). Tutaj wystarczy wspomnieć, że w buddyzmie miłująca dobroć (pal. *metta*; skt. *maitrī*) nie jest czymś odrębnym od współczucia (pal. skt. *karuṇā*). Jeśli bóg (budda) jest dawcą wszystkiego, to czy jego miłość i współczucie korespondują z ich ludzkim rozumieniem? Wydawałoby się, że tak, gdyż w wielu językach współ-czucie to współ-odczuwanie (ang. *com-passion*; fr. *com-patir*), czyli przeżywanie cierpienia innych. Problem w tym, iż analiza tekstów buddyjskich i chrześcijańskich pokazuje, że zarówno buddyjski jak i chrześcijański ideał mają charakter nieodróżnicowany. Chrześcijańska wizja Jezusa jako wcielonemu słowa (gr. *lōgos*) stanowi zmodyfikowaną wersję koncepcji boskiego pośrednika u Filona Aleksandryjskiego. Owo nieodróżnicowanie łączy współczującego bodhisattwę, obojętny *lōgos* Filona i Logos prologu Ewangelii Jana, uznawany w teologii chrześcijańskiej za miłość wcieloną (choć słowo „miłość” w nim nie pada. U Filona (2002:59, § 234) *lōgos* „jest miłośnikiem samot-

ności i *nigdy nie łączy się z tłumem istot stworzonych i przeznaczonych na zatrą-  
tę, lecz pragnie zawsze przebywać na wysokościach w oczekiwaniu na Jednego  
Jedynego*” (podkr. J.S.). Buddyjskie współczucie rozciągające się na wszystkie  
istoty bez wyjątku i chrześcijański nakaz miłości bliźniego swego jak siebie  
samego są totalne i wszechobjemujące, i równie bezprzedmiotowe, jak obojętny  
Logos Filona. Ucieleśnienie Logosu w Jezusie, które dla Pawła stanowiło o od-  
rębności jego wizji Jezusa na wizjami innych autorów – jego zdaniem w Chry-  
stusie „mieszka cielesnie cała pełnia boskości” (Kol 2.9) – w istocie spowodowało  
ściągnięcie go do ludzkiego wymiaru. Doprowadziło to po stuleciach powolnej  
ewolucji do przekształcenia się chrześcijaństwa w religię kapitalizmu, a potem  
konsumpcjonizmu. Przyczyną tego było to, że „Bóg (...) został wciągnięty  
w ludzki los” (Benjamin 2007:133).

Krytyczne spojrzenie na teksty pozwala zauważyć, że ani autorom buddyj-  
skim, ani chrześcijańskim nie udało się wyjaśnić, czym jest doskonałe współ-  
czucie (doskonała miłość), czyli jak można jednocześnie kochać wszystkich  
(współczuć wszystkim) nie kochając nikogo konkretnego (nie współczując ni-  
komu konkretnemu). Buddyjski bodhisattwa ma zarówno uosabiać współczucie  
czyli współ-odczuwanie, jak i bezstronność (pal. *upekhā*; skt. *upekṣā*). Jezus  
nakazywał nie tylko kochać (Mt 5.43-44), ale i nienawidzić, przy czym, co cha-  
rakterystyczne, nienawiść miała obejmować również członków najbliższej ro-  
dziny (Łk 14.26). Paradoks polega na tym, że Kazaniu na Górze Jezus odrzuca  
nakaz nienawiści wobec wrogów, sformułowany w Księdze Kapłańskiej (19.18),  
ale w Ewangelii Łukasza akceptuje go, ograniczając do własnej rodziny! Lite-  
racki Jezus częściej zmienia poglądy, niż wielu jego chrześcijańskich naśladow-  
ców. W tym kontekście nie od rzeczy jest wspomnieć, że buddyjska *Metta Sutta*  
(7-8) wyraźnie zakazuje nienawiści: „Niech jego myśli o bezinteresownej miło-  
ści napełnią cały świat, bez przeszkód, bez nienawiści, bez żadnej wrogości”  
(Saddhatissa 1998:16).

Zdaniem chrześcijańskiego psychologa Heinza-Petera Röhra (2007:5) narcyzm  
to „umiłowanie samego siebie”. W jego przekonaniu: „Każdy człowiek potrze-  
buje pewnej rozsądnej dawki miłości własnej. Wsparcie udzielane samemu sobie  
w sposób pozytywny i pełen miłości jest warunkiem szczęśliwego i spełnionego  
życia. Wyrażają to słowa Biblii: ‘Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie

samego””. Röhr pominął jednak to, że nakaz miłości bliźniego jest nierealistyczny, gdyż jego przestrzeganie doprowadziłoby społeczeństwa do upadku.

Czy modelowy chrześcijanin, jakim powinien być jest ksiądz katolicki, może kochać wszystkich, nie wyróżniając przy tym nikogo? Eugen Drewermann (2002), niemiecki teolog i psycholog, były ksiądz katolicki, po przeprowadzeniu gruntownej psychoanalizy kleru doszedł do wniosku, że ludzie żyjący w celibacie nie są zdolni do miłości. Mogą tylko snuć onanistyczne, nie wolne od sadyzmu, fantazje na temat miłości, gdyż bez seksualizmu nie ma miłości (s. 419-422, 451-465). Jak wyraził to Léon Bloy: „Oni nikogo nie kochają, sądzą więc, że kochają Boga” (cyt. tamże, s. 419).

Lowen (1995) uważa nakaz miłości za absurdalny i za przejaw narcyzmu. Chrześcijaństwo uznaje zainteresowanie własną cielesnością i biologicznością za grzeszne i utrzymuje, że należy kochać innych ludzi jak siebie samego. Chrześcijanom nakazuje się kochać ego, które kształtuje w procesie katechizacji, zastępując zainteresowanie biologicznym „ja” naciskiem, jakie kładzie się na chrześcijańskie ego. Nakaz miłości rozciąga się na kochanie ego innych oraz doskonałego, Boskiego Ego Chrystusa (s. 44). Według Lowena:

Odszczepiając ego od ciała lub „ja” osoby narcystyczne odrywają świadomość od jej żywego podłoża. Zamiast funkcjonować jako zintegrowana całość, osobowość ulega rozszczepieniu na dwie części: aktywne, obserwujące „ja” (ego), z którym jednostka się utożsamia oraz bierny, obserwowany obiekt (ciało) (s. 43).

Nawet Tomasz z Akwinu (1967:81), filar katolickiej ortodoksji, zrelatywizował biblijny nakaz miłości bliźniego. Zdając sobie sprawę z tego, że własne ego jest człowiekowi bliższe niż ego wszystkich innych ludzi, stwierdził, że „człowiek powinien bardziej kochać siebie samego aniżeli bliźniego” (qu. 26, art. 4, § 3). *Bardziej, a nie jak siebie samego!*

Także Bóg innego średniowiecznego mistyka dominikańskiego, Jana Eckharta, jest istotą narcystyczną. W *Księdze Boskich pocieszeń* Eckhart (1987:110) pisał: „że Bóg czyni wszystko tylko ze względu na siebie samego (...) wszystko kocha i czyni jedynie ze względu na siebie samego”. W *Kazaniu 10* Eckhart (1986:132) stwierdził zaś, że „Miłość zawsze to kocha, co podobne; dlatego sprawiedliwego

kocha Bóg tak samo jak siebie samego”. Bóg Eckharta jest narcyzem, nie sposób sobie bowiem wyobrazić, aby kochał kogoś, kto jest od niego całkiem inny. Bóg kocha innych dlatego, że widzi w nich swoje lustrzane odbicie, a nie z jakichś innych powodów, np. dlatego, że są tym, kim są.

Z kolei psycholodzy ewolucyjni patrzą na biblijny nakaz miłości i dobroci jak na formę interesowności (a więc egoizmu) i narcyzmu: „Dobroć to narcyzm w przebraniu. (...) Jesteśmy dobrzy dla innych, bo dzięki temu sami czujemy się dobrze i dobrze o sobie myślimy” (Phillips, Taylor 2009:24). Interesujące, że identyczna opinię wyraził często odwołujący się do Biblii konserwatywny filozof brytyjski Roger Scruton (2010:34), wedle którego ludzie nie chcą przyznać, „do jakiego stopnia egoizm i wyrachowanie kryją się w najbardziej wspaniałomyślnych uczuciach”.

Chrześcijanie uznają człowieka, który myśli wyłącznie o sobie za egoistę, a takiego, który w sposób bezwzględny wykorzystuje innych dla własnych celów – za złego. Ale Žižek (2010:94-95) dostrzegł, że dla ludzi o wiele większym zagrożeniem są polityczni i religijni fanatycy, gotowi zabijać pochłonięci ślełą wiarą w swoje ideały: „Zły człowiek jest zatem ‘myślącym tylko o sobie’ egoistą. Prawdziwy egoista jest zbyt zajęty dbaniem o własne dobro, by mogło mu starczyć czasu na szkoderanie komukolwiek. Podstawowym grzechem złego człowieka jest właśnie to, że bardziej niż on sam zajmują go inni”.

Dla Lillian Glass (2009:102-104) fanatyk i narcyz to dwa paralelne typy toksycznych osobowości. Oba koncentrują się na własnych fantazjach: fanatyk uznaje swoje wyobrażenie Boga za jedynie słuszne, a narcyza nie interesuje nic, co nie dotyczy niego samego. Pożywieniem fanatyka chrześcijańskiego są opowieści biblijne, a strawą narcyza opowieści na temat jego osoby. W tym kontekście łatwiej zrozumieć słowa Bruno Ballardiniego (2008:199), który uznał pojęcie miłości chrześcijańskiej za fikcję wymyśloną przez marketing Kościoła katolickiego. Służy ona przyciąganiu klienteli do oferowanego przezeń produktu i kształtowanie ich na obraz i podobieństwo Chrystusa, będącego ideałem życia i produktem konsumowanym obligatoryjnie przez wszystkich członków chrześcijańskiej korporacji.

Wydaje się, że spośród klasyków psychologii tylko Erich Fromm bronił żydowskiej i chrześcijańskiej idei miłości bliźniego jako metody przezwyciężenia narcyzmu (1994:55-59; 1996:85), uznając ją za „podstawową zasadę wszystkich

religii humanistycznych” (2000:120-121). Według Fromma (1994): „Miłość własnego ja jest nierozzerwalnie związana z miłością każdego innego człowieka” (s. 56). „Jeżeli człowiek potrafi kochać w sposób produktywny, kocha również samego siebie; jeżeli potrafi kochać *tylko* innych, nie potrafi kochać w ogóle” (s. 57, podkr. E.F.).

Z drugiej strony Fromm był zdeklarowanym krytykiem religii autorytarnych, do których zaliczył jahwizm, kalwinizm, nazizm i komunizm. W jego przekonaniu w religiach autorytarnych Bóg monopolizuje rozum i miłość. Wymaga od człowieka bezwzględного podporządkowania się, czci, nawet nakazuje siebie kochać, a nieposłuszeństwo wobec siebie traktuje jako grzech. Towarzyszy temu skrywana albo nawet jawna pogarda wobec natury człowieka (s. 68-71).

Zdaniem Fromma wskutek praktykowania religii autorytarnych człowiek alienuje się od samego siebie i uzależnia od Boga:

Wszystko, co posiadał, jest teraz w ręku Boga, w nim samym nie zostało już nic. *Jedyna droga, na której może jeszcze uzyskać dostęp do samego siebie, wiedzie przez Boga.* W akcie boskiej czci próbuje on nawiązać kontakt z tą częścią samego siebie, którą utracił w mechanizmie projekcji. Oddawszy Bogu wszystko, co posiadał, błaga teraz Boga o zwrot tego, co początkowo było jego własnością. Ponieważ jednak zatracił samego siebie, jest teraz całkowicie zdany na bożą łaskę. Tak więc musi się czuć jak „grzesznik”, wcześniej bowiem pozbawił siebie wszystkiego, co dobre, a teraz jedynie poprzez zdobycie bożego miłosierdzia czy łaski może odzyskać człowieczeństwo. Ale chcąc przekonać Boga, żeby zwrócił mu część jego miłości, musi dowieść, jak bardzo wyzbył się tej miłości: chcąc przekonać Boga, by ten pokierował nim mocą swej wzniosłej mądrości, musi dowieść, jak bardzo pozbawiony jest mądrości, kiedy zdany jest tylko na samego siebie.

Jednakowoż ta alienacja od własnych zdolności nie tylko czyni człowieka niewolniczo zależnym od Boga, ale jest też źródłem jego zła. Staje się on bowiem człowiekiem wyzutym z wiary w bliźniego, jak również z wiary w siebie, wyzutym z doświadczenia własnej miłości, zdolności własnego rozumu. W rezultacie pojawia się rozdział między „świętym” a „świeckim”. (...) Człowiek jest pochwycony w bolesnym dylemacie. Im bardziej wysławia Boga, tym bardziej pusty sam się staje. Im bardziej pusty się staje, tym bardziej czuje się grzeszny. Im bardziej czuje się grzeszny, tym bardziej wysławia Boga – i tym mniej jest zdolny do odzyskania siebie (s. 84-85, podkr. E.F.).

W tym kontekście warto też wspomnieć o pracy Pii Mellody (1993) o skutkach złego wychowania, co ma miejsce wtedy, gdy „rodzic zajmuje miejsce Siły Wyższej” (s. 164). Powiela on wówczas toksyczny wzorzec znany z jahwizmu, który składa się z trzech elementów: nadmiernej kontroli, wprowadzenia nieludzkich zasad, oraz domagania się doskonałości (s. 166-167). Takich rodziców Mellody uważa za nałogowców religii:

Dla nałogowców religii staje się ona czymś w rodzaju narkotyku, który pomaga im osiągnąć poczucie wyższości, zapanować nad otoczeniem i oderwać się od trudnej do zniesienia rzeczywistości (uczuć, myśli, cech fizycznych, cierpień). (...) Nałogowcy religii są prawie zawsze sprawcami nadużyć wobec swoich dzieci, ponieważ skupiają się na swoim nałogu, a nie na dzieciach, które potrzebują czasu, uwagi, ukierunkowania i miłości ze strony rodziców. (...) Nałogowcy religii często nadużywają koncepcji Boga do tego, aby grozić dzieciom i straszyć je. Lęk przed karą Bożą zmusza dzieci do robienia tego, czego chcą rodzice. (...) Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej, kiedy rodzice wciąż *mówią* o Bogu, a w rzeczywistości dzieci *czują*, że rodzice wciąż starają się przeprowadzić swoją wolę. (...) Uzależnieni od religii rodzice często uczą dzieci, że Bóg jest srogim, karzącym i wymagającym władcą, który żąda ścisłego przestrzegania sztywnych zasad. (...) Dzieci, których jedno z rodziców jest nałogowcem religii (...) [m]ają poczucie, że sprzeciw wobec tego rodzica jest w rzeczywistości sprzeciwem wobec samego Boga. Trudno też im uznać, że ów rodzic jest po prostu chory, ponieważ jest uzależniony od spraw związanych z Bogiem (s. 168-170, podkr. P.M.).

Aby zrozumieć, jak drastycznie chrześcijaństwo zmieniło widzenie świata i człowieka, trzeba odwołać się do czasów, w których ono powstało. Otóż podstawą grecko-rzymskiego obrazu człowieka było pojęcie *megalopsychii*. Nie pozwalała ona Grekowi ani Rzymianinowi uważać się za lepszego, ani za gorszego od miejsca, które zajmował w społecznej hierarchii. U Arystotelesa (2000:154) *megalopsychia* to „poczucie własnej wartości”. Ta „uzasadniona duma” oznacza, „że słusznie dumny jest, kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje; bo kto bezpodstawnie tak czyni, ten jest głupi, a nikt, kto postępuje w myśl nakazów dzielności etycznej, nie jest głupi ani pozbawiony rozumu”. Odnosząc to do polemiki Greków i Rzymian

z chrześcijanami, Grek czy Rzymianin to „Człowiek (...) słusznie dumny (...) ‘wielko-duszny’ (...) dzięki temu, że jest taki, jaki być powinien (bo uważa, że zasługuje na to, czego istotnie był godzien)”, natomiast chrześcijanie „przesadzają lub pozostają poniżej właściwej miary”, chrześcijanin zaś „uważa się za godnego czegoś mniej aniżeli to, na co zasługuje” (*Etyka nikomachejska* IV 3).

Chrześcijaństwo zastąpiło greckie pojęcie wielkoduszności (*megalopsychia*) koncepcją pokory. Ta jednak jest tylko skrywanym poczuciem wyższości. Zmuszając chrześcijanina do pokory, robi się z niego hipokrytę, bo nie wszyscy ludzie chcą zaakceptować niski status, jaki oferuje im ta religia i na jakie, w swoim mniemaniu, zasługują (por. Zieliński 1921:29). Z drugiej strony chrześcijanin przez sam fakt bycia chrześcijaninem czuje przynależność do ludu wybranego i jest przekonany o wyższości nad tymi, którzy chrześcijanami nie są, a więc do wybranych nie należą (jako pierwsi pisali o tym Paweł i Tertulian). Nie dość, że jest skażony grzechem pierworodnym, to jeszcze jest hipokrytą z kompleksem niższości łagodnym poczuciem wyższości wynikającym z przynależności do wybranych.

Pojęcie pokory wiąże się z koncepcją osoby. Osoba to maska, jaką nakłada się w życiu, wchodząc w określone role. Pierwotnie maska (gr. *prosopon*; łac. *persona*) oznaczała rekwizyt wyróżniający aktorów grających na scenie. W Grecji hipokrytą był aktor (gr. *hypokrites*) ukrywający swą twarz za sceniczną maską. Jednak aktorzy zakładali maski tylko na czas przedstawień, a chrześcijanie maskę pokory mają obowiązek nosić przez cały czas. To, co dla Greka było grą, dla chrześcijanina stało się rzeczywistością. Maska, jak bohaterowi filmu *Maska*, przyrosła mu do twarzy, zmieniła ją w gębę, całkowicie zmieniając system wartości i wypaczając percepcję świata.<sup>9</sup>

Odrzucenie *megalopsychii* przez chrześcijaństwo odwróciło istniejącą dotąd hierarchię wartości i uczoności. Rewolucja, jaka była związana z początkami

---

<sup>9</sup> Widać to choćby na przykładzie katolickiego senatora Krzysztofa Piesiewicza, który przyłapany na konsumpcji białego proszku, stwierdził, że zażywał (przez nos!) sproszkowane leki, a nie – jak utrzymywali jego oskarżyciele – kokainę. Nie zrezygnował jednak z immunitetu, gdyż nie chciał się poddać werdyktowi sądu. Piesiewicz to klasyczny przykład chrześcijańskiego hipokryty, którego życie prywatne całkowicie oderwało się od głoszonych w teorii wartości. W swoich scenariuszach rozpatrywał moralne konsekwencje **wymyślonych** postaw i czynów innych ludzi, ale sam nie chciał przyjąć odpowiedzialności za konsekwencje swoich **rzeczywistych** czynów.



chrześcijaństwa, obaliła obowiązujące w świecie starożytnym normy etyczne, tworzące etykę ludów „pogańskich”. Dominikanin J.S. Bojarski (1969:16-17) podkreślił destrukcyjny wpływ chrześcijaństwa na „barbarzyńskich” neofitów nawracanych siłą od IV wieku, którzy „w miarę odchodzenia od swoich plemiennych tradycji, stawali się jeszcze bardziej okrutni”. Chrześcijaństwu udało się zniszczyć nie tylko klanowe prawo zemsty, co należy uznać za sukces, ale także „pogańskie cnoty lojalności i honoru”, co w początkowym okresie spowodowało całkowitą demoralizację chrystianizowanych ludów.

Arystoteles zapewne przyjąłby z satysfakcją wyniki badań porównawczych przeprowadzonych w Polsce wśród katolików i krisznaitów, członków Międzynarodowego Towarzystwa na Rzecz Świadomości Kriszny (ISKCON). Pokazały one, że katolicy mają niższe poczucie własnej wartości od krisznaitów. Komentując je, Tadeusz Doktor (2001:41-42) stwierdził:

Możliwe są tu dwie interpretacje: w kategoriach narcyzmu i jako cechy uwarunkowanej temperamentalnie. Interpretacja narcystyczna sugerowałaby, że ruchy katolickie cechują silniejsze **mechanizmy antynarcystyczne** niż ISKCON i w związku z tym ich uczestnicy w mniejszym stopniu przejawiają poczucie własnej wartości w postaci bycia kimś szczególnym czy „wybranym”. Interpretacja w kategoriach cech temperamentalnych sugerowałaby raczej przyłączenie się do ruchu osób o określonym typie temperamentalnym (zbliżonym do Cattellowskiej introwersji). Uczestnicy obu ruchów religijnych różnią się od grupy kontrolnej (choć uczestnicy ruchów katolickich jedynie na granicy istotności statystycznej) niższym poziomem czynnika ryzyka wskazującego na gorsze funkcjonowanie w roli związanej z płcią. Wyniki można interpretować jako potwierdzenie hipotezy, że uczestnictwo w nowych ruchach religijnych zapewnia rozwiązanie dylematów związanych z nieokreślonością ról związanych z płcią we współczesnej kulturze.

O tym, że polscy katolicy nie są w stanie przetrwać i zaakceptować narzuconego im przez chrześcijaństwo niskiego statusu i czują się zmuszeni do nieustannego podkreślania własnej pokory, świadczy powszechna tendencja do obrażania się o najmniejsze głupstwo, a także procesy o obrazę uczuć religijnych. Wprawdzie Dariusz Rosiak (2009:A18) nie uznał obrażania się za przejaw narcyzmu, ale taki wniosek nasuwa się po lekturze jego słów:

Uznanie się za obrażonego ma wiele zalet, w tym tę, że prowadzi do zamknięcia ust rozmówcy. Sukces w debacie gwarantowany co najmniej z dwóch powodów: po pierwsze jako obrażony nie musisz przedstawiać argumentów, po drugie twój rozmówca wychodzi co najmniej na chama, a – jeśli dobrze się postarasz – na zaślepionego, kierowanego nienawiścią i różnego rodzaju fobiami oszołoma, z którym nie warto rozmawiać. Granie obrażonego jest dziś jedną z ulubionych taktyk w debacie publicznej na Zachodzie, a tym także w Polsce. Jest to dla tej debaty taktyka zabójcza i świadcząca o tchórzostwie tych, którzy ją stosują. Zakłada też sprzeczny z ludzkim doświadczeniem i zdrowym rozsądkiem postulat poszerzenia sfery praw człowieka o prawo do „niebycia obrażanym”. W istocie nikt nie ma takiego przywileju, a prowadzona przez niektóre grupy społeczne, takie jak geje, kobiety, katolicy, muzułmanie, Żydzi, Polacy i inni, walka o wprowadzenie w życie obarczonego sankcją prawną zakazu obrażania ich grupy jest jednym z większych idiotyzmów naszych czasów.

Filozof Alain Badiou (2009:108) odrzuca chrześcijańskie wyobrażenie miłości jako mistycznego „stopienia” czy ofiary. Także Fink (2010b:57), powołując się na Lacana, stwierdził, że starożytne wyobrażenie miłości jako zjednoczenia dwóch połówek czy dwóch osób

to nie tylko iluzja, ale iluzja niebezpieczna. Obserwujemy to w psychozie: myśl, że możemy być doskonale zjednoczeni z partnerem, jest ściśle wyobrażeniowa. Kiedy w to wierzymy, tkwimy w wielkim złudzeniu (...) nie widzimy tej drugiej osoby, widzimy w niej po prostu samych, w gruncie rzeczy projektujemy. Takie podejście do miłości ignoruje różnicę, bo nie chce widzieć różnicy, i zwykle jest różnicą przerażone: innym środowiskiem partnera, inną religią, rasą, sposobami osiągnięcia przyjemności etc. To część miłości romantycznej, w znacznym stopniu określa ją wyobrażeniowe – poprzez narcyzm. Pociąga to za sobą pragnienie, aby inny był taki sam jak ja, pragnienie wiary, że mogą znaleźć samego siebie w innej osobie, w postaci drugiego identycznego ja.

Psycholożka Susan Forward (2006:46) jest zdania, że życie tylko dla innych, powoduje destrukcję osobowości człowieka: „Melanie nie miała pojęcia, że to, co nazywała oddaniem i pomaganiem, niszczyło ją. Była oddana każdemu, tylko nie sobie”. Psychiatra Antoni Kępiński (1977:230-231) pisał, że życie samą tylko miłością to choroba psychiczna, która może doprowadzić do śmierci,

a wcześniej do unicestwienia ludzkiej osoby. Ani miłości, ani pokory, ani wybaczenia nie można się nauczyć na rozkaz. Uczucia rodzą się spontanicznie i nie mają nic wspólnego z nakazem miłości, który jest elementem chrześcijańskiej nauki społecznej, a ta jest częścią ideologii władzy Kościoła katolickiego.

Były dominikanin Tadeusz Bartoś (2008:120) uznaje za narcystyczny nie tylko nakaz miłości, ale także ideał świętości, postulowany choćby w Księdze Kapłańskiej (19.1). Pisząc o chrześcijańskim narcyzmie, powołał się na przykład tajemniczej, quasi-masońskiej organizacji katolickiej Opus Dei. Jego zdaniem jej celem nie jest Bóg, lecz fetyszyzowana osobista świętość „aż do narcystycznego zatopienia”.

Kwestię nakazu miłości poruszył też w swojej książce traktującej o duchowym materializmie tybetański nauczyciel medytacji Czogiam Trungpa (2000:92):

Chrystus powiedział: „Kochaj bliźniego swego”. Lecz jak to zrobić? Jak objąć swoją miłością całą ludzkość, cały świat? Zewsząd słyszysz: „Musisz i już, taka jest prawda!”; „Jeśli nie kochasz, jesteś potępiony, jesteś zły; czynisz szkodę ludzkości!”; „Jeśli kochasz, jesteś na drodze dobra, jesteś na duchowej ścieżce”. Lecz jak tego dokonać?

Stwierdzając to, Trungpa sprzeciwia się konsekwencjom nakazu miłości bliźniego, który znajdujemy w liście Pawła z Tarsu. Jej istotą jest przymus, wyrażający się alternatywą: albo się nawrócisz na moją prawdę i zostaniesz zbawiony, albo nie – a wtedy będziesz potępiony: „Jeśli ktoś nie miłuje Pana, niech będzie przeklęty!” (1Kor 16.22). Zwracając się do chrześcijan Czogiam Trungpa (2000:93) mówi:

Być może wkładacie wiele wysiłku w to, by wzbudzić w sobie miłość i spokój, walczycie, by je osiągnąć: „Uda nam się, wydamy tysiące dolarów, by głosić doktrynę miłości, dotrzemy z nią wszędzie”. W porządku, głosicie ją, zróbcie to, wydajcie pieniądze, ale co ze ślepym pędem i agresją, które to działanie nakręcają? Dlaczego chcecie zmusić nas do zaakceptowania waszej miłości? Skąd w tym tyle zaślepienia i przemocy? Jeśli wasza miłość działa z takim samym impetem, z taką samą siłą, co nienawiść innych ludzi, to chyba coś tu nie jest w porządku. To tak, jakby ciemność nazwać światłością. W takim postępow-

niu jest bardzo duża ambicji, gorliwości neofity. Nie jest to otwarte wchodzenie w kontakt z rzeczywistością taką, jaka jest.

W innej pracy Chögyam Trungpa (2007) wprost wiąże pojęcie duchowego materializmu z narcyzmem. Mówiąc o tym, odwołuje się do pojęcia lustra, które pojawia się też w micie o stworzenia człowieka przez Jahwe na swoje podobieństwo. Trungpa, choć nie wspomina o Jahwe, traktuje bogów innych religii jak „mieszkańców świata bogów” (skt. *devaloka*), egzystujących w świecie cierpienia (*samsāra*), a więc niezdolnych do wyzwolenia z niego innych:

Głównym zajęciem mieszkańców świata bogów jest umysłowa fiksacja, będąca jak gdyby karykaturą medytacyjnego zaabsorbowania, oparta jednak na działaniu ego, na materializmie duchowym. Ktoś, kto w ten sposób medytuje, podtrzymuje własne istnienie, skupiając się na jakimś temacie. Obiekt medytacji, choćby na pozór był nie wiedzieć jak głęboki, nie wydaje mu się przejrzysty, lecz konkretny i namacalny. Taka medytacja zaczyna się od mnóstwa przygotowań i „samodoskonalenia”. Ma na celu nie tyle konkretyzację przestrzeni zdanej do zamieszkania, ile stworzenie lustra, w którym mieszkaniec będzie mógł się przeglądać. Jest w tym bezmiar narcyzmu, toteż medytujący oczywiście utwierdza się w wierze we własne istnienie. (...) Wysiłki umysłu narcystycznego mogą zaowocować wszelkiego rodzaju „odmiennymi stanami świadomości”. (...) Taka praktyka, oparta na działaniu „ja”, na poczuciu, że „ja to robie”, również zwiększa nieufny dystans, jaki człowiek zachowuje wobec samego siebie (s. 34-35).

Zdaniem Trungpy stan narcystycznego skupienia na samym sobie trwa póty, póki człowiek nie uświadomi sobie faktu nieobecności ego, czyli po prostu tego, że owo JA, które próbuje uszczęśliwić, jest fikcją stworzoną przez umysł, prowadzącą z samym sobą grę (s. 140).

O tym, że buddyzm – przynajmniej w teorii – lepiej od chrześcijaństwa realizuje jego ideał miłości bliźniego (a przynajmniej interpretację tego nakazu w wersji Akwinaty, który uważał, że siebie należy kochać bardziej od bliźnich) może świadczyć opowieść z *Sutry o umiejętnych metodach* (*Upāyakauśalyasūtra*) (132-137) o jednym z poprzednich wcieleń Buddy Śakjamuniego. Głosi ona, że kapitan statku, karmiczny poprzednik Buddy, pozbawił życia pewnego

człowieka mającego zamiar zabić 500 kupców płynących na statku, aby zagarnąć ich majątkości. Uczynił to, aby uchronić ich przed śmiercią, a niedoszłego mordercę przez odrodzeniem się w piekle. Tekst akcentuje pozytywną motywację Buddy, gdyż przedłożył on dobro innych ludzi nad własne. Budda zdawał sobie sprawę z tego, że za zabójstwo może odrodzić się w piekle. Autor jednak usprawiedliwia Buddę, akcentując jego współczucie wobec niedoszłego zabójcy i jego potencjalnych ofiar. Postępowanie Buddy uznaje za realizację umiejętnych metod (*upāyakauśalya*). Zapewnia też, że zabity przez niego człowiek odrodził się w niebie (Tatz 1994:73-74).

Oryginalny sposób wyjścia poza narcyzm nakazu miłości zaproponował niemiecki psychoterapeuta Hubertus von Schoenebeck (1994). W swojej książce zwalcza egoizm patriarchalno-pedagogicznej kultury władzy, która winą obarcza jednostkę (judeochrześcijaństwo wmawia ludziom, że są grzeszni) (s. 42). Jego ujęcie zaleca odejście od wygodnego dla ideologii władzy *naśladowania* Jezusa na rzecz *bycia* Jezusem. W ten sposób zbliża się do buddyzmu (buddyści nie naśladowują Buddy, tylko rozpoznają, że są buddami). Przesłanie jego książki, jak się wydaje, jest takie, że przekroczenie chrześcijańskiego narcyzmu jest możliwe tylko pod warunkiem odniesienia do siebie cech, które ewangelie przypisują Jezusowi. W jego ujęciu Jezus nie jest bogiem, lecz osobą równą człowiekowi, a każdy człowiek stanowi „rdzeń wszystkich wydarzeń” (s. 148):

„Kocham samego siebie” – oznacza, że *od początku jestem w pełni doskonały, jestem twórczy, jestem odbiciem Boga, prawdą, życiem, centralnym punktem wydarzeń. (...) Czuję moc, aby troszczyć się o innego człowieka, gdyż jest on częścią mnie i jego bliskość dobrze na mnie działa. Kochać siebie oznacza także kochać innych – to tak oczywiste (s. 8). Ufam sobie jako przyczynie wszystkich rzeczy. (...) Nie tracę nigdy poczucia własnej wartości. Uważam się za centrum wszechświata. (...) Uważam innych i świat za część mnie samego. Innych i świat kocham jak mnie samego (s. 40). (podkr. J.S.).*

O tym, że nakaz miłości nie działa w praktyce w katolickiej Polsce, najlepiej pokazują telewizyjne wypowiedzi rodzin ofiar morderstw. Tylko jedna z tych, których wypowiedzi w ostatnich latach ukazały się na antenie, wybaczyła sprawcy mord dokonany na członku jej rodziny. Pozostałe mówiły, że nigdy nie

wybaczą mordercy i domagały się od sądu skazania go na karę śmierci, odwołując się do przejętego przez Żydów (Kpł 24.17-20) babilońskiego prawa Hammurabiego (Kunderewicz 1957:103, 106, § 196, 200, 229): „życie za życie, oko za oko, ząb za ząb” (Pwt 19.21). Tym wyjątkiem jest Eleni, piosenkarka pochodzenia greckiego, która wybaczyła zabójcy córki. Eleni jednak nie jest katoliczką, tylko prawosławną.

Opinie psychologów odnośnie wartości wybaczenia są podzielone. Zdaniem Forward (2006:205): „aby poczuć się lepiej i zmienić swoje życie, wcale nie musimy zdobyć się na przebaczenie”. Z kolei według E. Worthingtona wybaczenie to „wielka łaska od Boga”, a skuteczne wybaczenie sprawcy wyrządzonych nam krzywd wymaga wieloletniej, intensywnej pracy nad sobą (cyt. w: Healy 2008:51; por. Diamond 2008:4-6). Zatem wiara tych wszystkich polskich katolików, którzy domagają się od sądu krwawej pomsty na zabójcach swoich krewnych, jest – przynajmniej w ewangelicznym rozumieniu – martwa.

W tym konkretnym przypadku religia żydowska zakazująca nienawiści okazuje się bardziej praktyczna i życiowa od abstrakcyjnego, chrześcijańskiego nakazu miłości. Stało się tak dlatego, że chrześcijaństwo przejęło z judaizmu jedynie nakaz miłości (Kpł 19.18), a pominęło ściśle z nim związany nakaz nienawiści, znajdujący się jeden werset wyżej (19.17).

## WNIOSKI

Wszystkie z wyszczególnionych na początku tekstu 51 cech narcyzmu (z wyjątkiem dwóch) znajdują potwierdzenie w postaciach obu bogów: w przypadku Jahwe chodzi o 33 cechy, a w wypadku Jezusa o 32 cechy. Dwie cechy znajdują potwierdzenie w postaci Pawła z Tarsu i chrześcijan.

Kultura zachodnia ma charakter narcystyczny (Lasch 1991:245), gdyż jego bogowie – Jahwe i Jezus – są narcystyczni. Choć obu uznaje się za etyczne wzorce, nie mogą dobrze pełnić swojej roli, bo nie uporali się z problemami osobowościowymi o charakterze narcystycznym. Praca Lascha pokazuje narcyzm kultury amerykańskiej, a Amerykanie – zarówno chrześcijanie jak i żydzi – bardzo poważnie traktują wyznawaną przez siebie religię, łącząc modlitwę z lekturą Biblii. Stany Zjednoczone są krajem, w którym prawdopodobnie naj-

więcej ludzi regularnie się modli (Norris, Inglehart 2006:133), a natchnienia szuka w biblijnych radach narcystycznych żydowskich bogów. Przejawem chrześcijańskiego narcyzmu jest także to, że jego twórca, Paweł z Tarsu, kwestionował normy świata, w którym żył, przedkładając ekscentryzm i szaleństwo nad zdrowie i normalność (Sieradzan 2005:252-256).

Psycholodzy od Freuda do Lowena są zgodni, że chrześcijańskie nakazy miłości i pokory są abstrakcyjne i nierealistyczne. Wprowadzenie ich w życie codzienne doprowadziłyby do rozpadu społeczeństw.<sup>10</sup> Ich źródłem jest narcystyczne uwielbienie własnej osoby. Miłość, jeśli się już komuś przydarza, nie poddaje się jakimkolwiek próbom racjonalizacji, ideologizacji czy instytucjonalizacji, gdyż jest szaleństwem. Jak pisał Max Stirner (1995): „kocham, gdyż miłość *Mnie* uszczęśliwia, gdyż kochać to rzecz naturalna; kocham, bo tak mi się podoba. Jednak ‘nakazu miłości’ nie uznaję” (s. 349, podkr. M.S.). „Miłość jest opętaniem nie jako me uczucie (jako takie traktuję ją raczej jako własność), lecz wskutek obcości obiektu” (s. 351). Jego zdaniem miłość do Boga, miłość rodzinna, miłość romantyczna i miłość do ojczyzny – to formy obłudy, skrywiającej egoizm (s. 352). Propagowany przez chrześcijaństwo ideał miłości bliźniego jest formą egoizmu. Stirner już w połowie XIX wieku uznał indywidualny egoizm, który nazwał religią człowieka, za „ostatnią metamorfozę religii chrześcijańskiej” (s. 205).

Zbudowane na chrześcijańskiej wizji społeczeństwa Zachodu stały się monstrualną kulturą narcystyczną. Także w innych społeczeństwach ludzie tworzyli i wciąż tworzą nowych bogów na swój obraz i podobieństwo. Człowiek nieustannie powiela i utrwala swoje ego w coraz to nowych mediach. Najbardziej awangardowi chcą to uczynić przy pomocy klonowania lub tworząc sztuczną inteligencję. Robot zaprojektowany przez japońskiego inżyniera Hiroshi Ishiguro jest jego kopią. Stworzył go na swój obraz i podobieństwo (zob. Szymborski 2010:70).

---

<sup>10</sup> Por. choćby słowa Lowena (1990:196): „Zasada ‘kochaj bliźniego swego’ może mieć dla kogoś znaczenie tylko w kościele, podczas niedzielnego nabożeństwa, ale przestaje być przestrzegana w poniedziałek w biurze. (...) Ale bycie różną osobą w różnych sytuacjach oznacza, iż człowiek nie jest osobą pełną w żadnej z nich. Może doznawać uczuć miłości, ale są one ograniczone i niedoskonałe”.

## SKRÓTY

- EwDzArab – *Ewangelia Dzieciństwa Arabska* [w:] Starowieyski (2003) 405-439  
EwDzOrm – *Ewangelia Dzieciństwa Ormiańska* [w:] Starowieyski (2003) 440-541  
EwTmDz – *Dzieciństwo Pana, Ewangelia Tomusza (Dzieciństwa)* [w:] Starowieyski (2003) 388-404

## BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW WYKORZYSTANYCH

- Armstrong K. (1998), *Historia Boga: 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Prima, Warszawa 1998 (1993<sup>1</sup>)
- Arystoteles (2000), *Etyka nikomachejska* [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 2000, 77-300
- Badiou A. (2009), *Czym jest miłość?* [w:] tenże, *Etyka: Przewodnik „Krytyki Politycznej”*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, 105-130
- Ballardini B. (2008), *Jezus: i biel stanie się jeszcze bielsza – jak Kościół wymyślił marketing*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2008 (2000<sup>1</sup>)
- Bartoś T. (2008), *Opus Dei – ukochane dziecko* (12008) [w:] tenże, *Jan Paweł II: Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, 113-146
- Benjamin W. (2007), *Kapitalizm jako religia*, „Krytyka Polityczna”, 2007, nr 11/12, 132-134 (przed 1941<sup>1</sup>)
- Berke J.H., Schneider S. (2007), *Nothingness and narcissism*, „Mental Health, Religion & Culture”, 10 (2007) 335-351
- Bielawski J. (1986) (tł.), *Koran*, PIW, Warszawa 1986
- Bloom H. (2005), *Jesus and Yahweh: The Names Divine*, Riverhead Books, New York 2005
- Bloom H. (2006), *Judeochrześcijaństwo to mit: [Z Haroldem Bloomem rozmawia Agata Bielik-Robson]*, „Europa”, 2006, nr 30, dodatek do „Dziennika” z 26 VII 2006, 13-15
- Błahy J. (2008), *Histeria narcystyczna*, „Fo-pa”, 2008, nr 17, 28-33
- Bojarski J.S. (1969), *Wstęp* [w:] Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ATK, Warszawa 1969, 11-22



Brown N.W. (2008), *Kocham narcyza: Jak żyć z zakochanym w sobie partnerem*, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co, Warszawa 2008 (2003<sup>1</sup>)

Campbell J. (1976), *Masks of God: Oriental Mythology*, Penguin, New York 1976 (1959)

Chögyam Trungpa (2007), *Mit wolności a droga medytacji*, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co, Warszawa 2007 (1976<sup>1</sup>)

Cielecki P. (2008), *O bogach, lustrach i wielkiej obietnicy czyli ku współczesnemu antropocentryzmowi*, „Fo-pa”, 2008, nr 17, 48-56

Czogiam Trungpa (2000), *Wolność od duchowego materializmu*, Wydawnictwo Mu-dra, Kraków 2000 (1973<sup>1</sup>)

Dembska A., Myszor W. (1992) (tł.), *Ewangelia Tomasza*, Verbum Marek Górny, Katowice 1992

Dessuant P. (2005), *Narcyzm: Przegląd koncepcji psychoanalitycznych*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005 (2001<sup>1</sup>)

Diamond J. (2008), *Oko za oko czy twarzą w twarz [Z Jaredem Diamondem rozmawiają Jörg Blech i Johann Grolle]*, „Forum”, 2008, nr 32, 4-6

Doktor T. (2001), *Psychologiczna charakterystyka uczestników ruchu Hare Kryszna (ISKCON)*, „Albo/albo”, 2001, nr 2, 33-46

Drewermann E. (2002), *Kler: Psychogram ideału*, Wydawnictwo Uraeus, Gdynia 2002 (1989<sup>1</sup>)

DSM-IV-TM (2000): *DSM-IV-TM: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: Text Revision*, American Psychiatric Association, Washington 2000

Eckhart M. (1986), *Kazania*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1986

Eckhart M. (1987), *Księga Boskich pocieszeń [w:] tenże, Traktaty*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1987, 81-126

Filon (2002), *Kto jest dziedzicem boskich dóbr*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2002

Fink B. (2010a), *Podmiot Lacanowski*, „Kronos”, 2010, nr 1, 38-51

Fink B. (2010b), *Psychoanalityk powinien mówić jak wyrocznia: Z Bruce'em Finkiem rozmawia Izabela Malinowska*, „Kronos”, 2010, nr 1, 52-59

- Finkelstein I. (2007), *Odkopywanie prawdy [Z Israellem Finkelsteinem rozmawia Gilbert Charles]*, „Forum”, 2007, nr 51/52, 33-34
- Forward S. (2006), *Toksyczni rodzice*, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co, Warszawa 2006 (1989<sup>1</sup>)
- Freud Z. (1976), *Psychologia zbiorowości i analiza ego (1920<sup>1</sup>)* [w:] tenże, *Poza zasadą przyjemności*, PWN, Warszawa 1976, 269-357
- Freud Z. (1991), *Wprowadzenie do narcyzmu* [w:] Pospiszyl (1991) 273-294 (1914<sup>1</sup>)
- Freud Z. (1992), *Kultura jako źródło cierpień (1930<sup>1</sup>)* [w:] tenże, *Kultura jako źródło cierpień*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992, 55-126
- Freud S. (1996), *Psychoanalityczne uwagi o autobiograficznie opisanym przypadku paranoi (dementi paranoides) (1911<sup>1</sup>)* [w:] tenże, *Charakter a erotyka*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, 105-165
- Fromm E. (1994), *O sztuce miłości*, Wydawnictwo Sagittarius, Warszawa 1994 (1956<sup>1</sup>)
- Fromm E. (1996), *Serce człowieka: Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996 (1964<sup>1</sup>)
- Fromm E. (2000), *Psychoanaliza a religia*, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2000 (1950<sup>1</sup>)
- Glass L. (2009), *Toksyczni ludzie: 10 sposobów postępowania z ludźmi, którzy uprzykrzają ci życie*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2009 (1995<sup>1</sup>)
- Goldstein J. (1994), *Insight Meditation: The Practice of Freedom*, Shambala, Boston 1994
- Gościński J., Mocek M. (2008), *Narcyzm i patologia narcystyczna w ujęciu psychologii self Heinza Kohuta*, „Roczniki Psychologiczne”, 11:2 (2008) 7-26
- Healy M. (2008), *Ja ci wszystko wybaczę*, „Forum”, 2008, nr 11, 50-53
- Jurszo R. (2008), *Przegrany Bóg: O monoteizmie jako postaci narcyzmu*, „Fo-pa”, 2008, nr 17, 100-106
- Karpowicz I. (2010), *Piszę swoją kłękę: Rozmowa z pisarzem Ignacym Karpowiczem*, „Polityka”, 2010, nr 44, 90-92

- Kernberg O.F. (2004), *Aggressivity, Narcissism, and Self-Destructiveness in the Psychotherapeutic Relationship: New Developments in the Psychopathology of Severe Personality Disorders*, Yale University Press, New Haven 2004
- Kępiński A. (1977), *Lęk*, PZWL, Warszawa 1977
- Kierkegaard S. (2002), *The Works of Love* [w:] C.E. Moore (wyd.), *Provocations: Spiritual Writings of Kierkegaard*, Bruderhof Foundation, Farmington 2002, 91-124
- Kohut H. (1986), *Forms and Transformations of Narcissism* (<sup>1</sup>1966) [w:] Morrison (1986) 61-87
- Kristeva J. (2008), *Narczyz: nowe szaleństwo*, „Mêlée”, 2008, nr 2-3, 37-50 (1984<sup>1</sup>)
- Kunderewicz C. (1957) (tł.), *Prawa Hammurabiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957
- Lacan J. (1992), *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960: The Seminars of Jacques Lacan, Book 7*, Routledge, London 1992 (1986<sup>1</sup>)
- Lasch C. (1991), *The Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectations*, W.W. Norton & Company, New York 1991 (<sup>1</sup>1979)
- Lasine S. (2001), *Knowing Kings: Knowledge, Power, and Narcissism in the Hebrew Bible*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2001
- Legowicz J. (1968), *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968
- Lowen A. (1990), *Miłość, seks i serce*, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co, Warszawa 1990 (1988<sup>1</sup>)
- Lowen A. (1995), *Narczyzm: zaprzeczenie prawdziwemu Ja*, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co, Warszawa 1995 (1984<sup>1</sup>)
- Masson J.M. (1980), *The Oceanic Feeling: The Origins of Religious Sentiment in Ancient India*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1980
- Mellody P. (1993), *Toksyczne związki: anatomia i terapia współzależnienia*, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co, Warszawa 1993 (1989<sup>1</sup>)
- Miles J. (1998), *Bóg: biografia*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1998 (1995<sup>1</sup>)
- Minois G. (1998), *Kościół i wojna: Od czasów Biblii do ery atomowej*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1998 (1994<sup>1</sup>)

- Morrison A.P. (1986) (red.), *Essential Papers on Narcissism*, New York University Press, New York 1986
- Mynarek H. (1995), *Jezus i kobiety: Miłosne życie Nazarejczyka*, Uraeus, Gdynia 1995 (1995<sup>1</sup>)
- Norris P., Inglehart R. (2006), *Sacrum i profanum: Religia i polityka na świecie*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2006 (2004<sup>1</sup>)
- Oaks L. (2000), *Smoke-Filled Wombs and Fragile Fetuses: The Social Politics of Fetal Representation*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society”, 26 (2000) 63-108
- Ostaszewska A. (2009), *Michael Jackson jako bohater mityczny: Perspektywa antropologiczna*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009
- Phillips A., Taylor B. (2009), *Podejrzana dobroć*, „Forum”, 2009, nr 14/15, 22-25
- Pinsky D., Young S.M., Stern J. (2009), *The Mirror Effect: How Celebrity Narcissism is Seducing America*, HarperCollins e-Books, 2009
- Pospiszyl K. (1991), *Zygmunt Freud: człowiek i dzieło*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991
- Pospiszyl K. (1995), *Narcyzm: drogi i bezdroża miłości własnej*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1995
- Reich A. (1986), *Pathological Forms of Self-Esteem Regulations* (<sup>1</sup>1961) [w:] Morrison (1986) 44-59
- Röhr H.-P. (2007), *Narcyzm: zakłęte ja*, Wydawnictwo „W Drodze”, Poznań 2007 (2005<sup>1</sup>)
- Rosen C. (2009), *Kultura narcyzmu po latach*, „Przegląd Polityczny”, 2009, nr 93, 54-64 (2005<sup>1</sup>)
- Rosiak D. (2009), *Wszyscy obrażeni*, „PlusMinus”, nr 30, dodatek do „Rzeczpospolitej”, 2009, nr 185, A18-A19
- Rougemont D. de (1968), *Miłość a świat kultury zachodniej*, IW PAX, Warszawa 1968 (1938<sup>1</sup>)
- Russell J.B. (1993), *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Cornell University Press, Ithaca 1993 (<sup>1</sup>1977)
- Saddhatissa H. (1998) (tł.), *The Sutta-nipāta*, Curzon Press, Padstow 1998

- Sandauer A. (1977), *Bóg, Szatan, mesjasz i...?*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977
- Schoenebeck H. von (1994), *Kocham siebie takim, jakim jestem: Droga od nienawiści, bezsilności i egoizmu ku miłości wobec samego siebie*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 1994 (1993<sup>1</sup>)
- Scruton R. (2010), *Dobre strony smutku*, „Forum”, 2010, nr 21/22, 34-35
- Sieradzan J. (2005), *Szaleństwo w religiach świata: Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Inter-esse, Wydawnictwo Wanda, Kraków 2005
- Sieradzan J. (2010), *Współczucie w buddyzmie*, „Tematy z Szewskiej”, 2010, nr 1, 101-111
- Starowieyski M. (2003) (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995 (1844<sup>1</sup>)
- Stormer N. (2000), *Prenatal Space*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society”, 26:1 (2000) 109-144
- Szyborski K. (2010), *Homo robot*, „Polityka”, 2010, nr 22, 70-72
- Taggart White M. (1986), *Self Relations, Object Relations, and Pathological Narcissism* (<sup>1</sup>1980) [w:] Morrison (1986) 144-164
- Tatz M. (1994) (tł.), *The Skill in Means (Upāyakaśālya) Sūtra*, Motilal Banarsidass, Delhi 1994
- Tomasz z Akwinu (1967), *Suma teologiczna*, t. 16, *Miłość* (2-2, qu. 23-46), Veritas, Londyn 1967
- Vaknin S. (b.d.), *Mental Health and Psychology Dictionary*, <http://samvak.tripod.com/siteindex.html>, stan na 15.05.2010
- Warecki M., Warecki W. (2008), *Się uwielbiam: Dlaczego ludzie zakochani w sobie są tak bardzo toksyczni dla innych?*, „Pomocnik Psychologiczny”, wydanie 6, dodatek do „Polityki”, 2008, nr 6, 12-15
- Watson P.J., Jones N.D., Morris R.J. (2004), *Religious orientation and attitudes toward money: relationships with narcissism and the influence of gender*, „Mental Health, Religion & Culture”, 7 (2004) 277-288

Wróbel S. (2010), *Oddać sprawiedliwość psychoanalizie: Foucault czyta Freuda*, „Kronos”, 2010, nr 1, 129-142

Zieliński T. (1921), *Chrześcijaństwo starożytne a filozofia rzymska*, Zamość 1921

Žižek S. (2006), *Posłowie: Wybór Lenina* (2002<sup>1</sup>) [w:] W.I. Lenin, *Rewolucja u bram: Pisma wybrane z roku 1917*, wybrał, wprowadzeniem oraz posłowiem opatrzył Slavoj Žižek, Korporacja Ha!art, Kraków 2006, 303-628

Žižek S. (2007), *Lękaj się bliźniego swego, jak siebie samego*, „Krytyka Polityczna”, 2007, nr 13, 126-145 (2007<sup>1</sup>)

Žižek S. (2008), *O wierze*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008 (2001<sup>1</sup>)

Žižek S. (2009a), *Kruchy absolut: Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009 (2000<sup>1</sup>)

Žižek S. (2009b), *Miłość dworska, czyli kobieta jako Rzecz* (1994<sup>1</sup>) [w:] Žižek: *Przewodnik „Krytyki Politycznej”*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, 255-290

Žižek S. (2010), *Przemoc: Sześć spojrzeń z ukosa*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2010 (2008<sup>1</sup>)

[Powyższy tekst został wygłoszony podczas seminarium „Miłość idealna vs miłość realna”, które odbyło się 20 maja 2010 na Wydziale Psychologii i Pedagogiki Uniwersytetu w Białymstoku.]

**Joanna Rońda**

## **„... JAK SIEBIE SAMEGO”: EWANGELICZNY NARCYZM?**

Tematyka miłości zajmuje podstawowe a tym samym szczególne miejsce w Biblii. Można pokusić się o stwierdzenie, iż w Piśmie Świętym przedstawiony został każdy aspekt fenomenu miłości. Szczególny rodzaj miłości reprezentuje miłość własna. Wprawdzie w teologii nie akcentuje się w nadmiarze miłości siebie, ale docenia się jej wartość. Samo stworzenie człowieka – z miłości i do miłości, skłania istotę ludzką do opieki nad sobą. A fakt powierzenia człowiekowi pieczy nad ziemią i zwierzętami, niejako skazuje rodzaj ludzki na rozwój, z którym w sposób szczególnie koresponduje zagadnienie szeroko rozumianej samorealizacji egzystencjalnej. Nakaz miłość siebie, został przedstawiony w formie przykazania, co egzemplifikuje, iż z jednej strony radykalne miłowanie siebie posiada autorytet Boga, z drugiej może nieść za sobą ryzyko niezrozumienia lub nadinterpretacji, tym bardziej, że w miłości własnej ścierają się dwa rodzaje wrażliwości: wrażliwość na wolę i plany Boga, jak i wrażliwość na indywidualne pragnienia. Biblijne przykazanie miłości, uwzględnia nakaz miłości własnej rządzącej się swoistą logiką, dlatego chrześcijańska samorealizacja, może być właściwie zrozumiana jedynie w perspektywie Objawienia.

Pierwsza wzmianka o miłości siebie, znajduje się w Starym Testamencie, w Księdze Kapłańskiej (19.18): „będziesz miłował bliźniego jak siebie samego. Ja jestem Pan!”. Inne teksty podejmujące zagadnienie miłości własnej, można odnaleźć w Mądrości Syracha: „Kto jest zły dla siebie, czyż będzie dobry dla innych?” (14.5) lub „Osądzaj odczucia bliźniego według swoich własnych i zważaj na to, czego sam nienawidzisz” (31.15). W Nowym Testamencie, gdy Jezus został zapytany przez uczonych w Piśmie o największe przykazanie<sup>1</sup>, od-

---

<sup>1</sup> Pytanie odnosiło się do rozwiązania problemu z dużą liczbą przepisów i obowiązków, jakie należało przestrzegać w pełnieniu woli Boga aby uzyskać życie wieczne. Zgodnie z interpretacją

powiedział: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22.34-40; Mk 12.28-34; Łk 10.25-28; Ga 5.14)<sup>2</sup>. Jezus połączył dwa przykazania – miłość Boga (Pwt 6.4-5) i bliźniego (Kpł 19.18) w jedno przykazanie miłości. Zgodnie z podaną przez Jezusa hierarchią, miłość własną warunkuje aspekt wertykalny i horyzontalny. Podstawą miłości siebie stanowi miłość do Boga, jako źródło i szczyt samorealizacji człowieka. Natomiast konsekwencją miłości do Boga, jest miłość braterska (Schneider 1992:168–174; Snackenburg 1963:118). Już po tych kilku fragmentach Pisma Świętego, narcystyczne rozumienie miłowania siebie jest absolutnie różne od ewangelicznej miłości własnej.

Połączenie dwóch nakazów miłości Boga i człowieka w jedno przykazanie, sugeruje swoistą trójwymiarowość, gdzie miłość obejmuje Boga, bliźniego i siebie. Zdaniem J. Woronieckiego (1878-1949): „Stwórcę miłuje się dla Niego samego a bliźniego w Bogu i dla Boga. Fakt, że cnota miłości posiada dwa przedmioty: pierwszorzędny – Boga i drugorzędny – człowieka, sprawia że jej żądania zostały ujęte w formie dwóch przykazań i choć można je rozważać

---

Tory, przepisów było 613, podzielonych na 248 nakazów i 365 zakazów. Klasyfikowano także przykazania na duże i małe, ciężkie i lekkie (Langkammer 1977:282).

<sup>2</sup> Kategorieczność nakazu miłowania sugeruje sprzeczność. Czy można nakazać miłość? Skoro dynamika aktu kochania ujawnia się w dobrowolności chcenia, kto zatem jest w stanie narzucić komukolwiek miłowanie? W odpowiedzi na to pytanie, teologia odwołuje się do przekazu biblijnego w którym to Bóg – stwórca ziemi i wszystkiego, co ją napelnia – oczekuje miłości od istoty ludzkiej. Bóg jest Miłością, tym samym ma prawo wymagać miłości od człowieka. To Bóg ukochał pierwszy, ofiarował swą miłość darmo i niezasłużenie. Dar od Stwórcy, zobowiązuje do wzajemności. Człowiek został powołany do życia, aby miłując Boga i służąc Mu osiągnął własne spełnienie i wieczną szczęśliwość. Samorealizacja egzystencjalna nie konkuruje z miłością Boga, ale stanowi dla ludzkiego spełnienia niezbędny warunek. Przykazanie miłowania nie oznacza przymusu, raczej wskazuje na zobowiązanie. Tu powinność, rozumiana jest jako wewnętrzny nakaz, stanowi rozumny akt wolnej woli. Współpracując z łaską, człowiek nabywa zdolność kochania, Duch Święty wspomaga wypracowanie szlachetnej miłości własnej. Akt miłowania nie może być postrzegany jedynie na płaszczyźnie uczuć, kochać to pragnąć dla kogoś dobra, to postrzegać człowieka przez pryzmat wartości. W takim sensie należy rozumieć moralny nakaz miłości bliźniego. Każdy inny człowiek jest *alter ego*, drugim „ja”, obdarzonym tą samą godnością i tak samo cennym w oczach Stwórcy. Z antropologicznego punktu widzenia, miłość siebie bazuje na naturalnej ochronie swojego życia, każda jednostka zabiega o własne dobro. Nakaz kochania siebie w aspekcie chrześcijańskim, zobowiązuje do samopoznania własnej cielesno – duchowej struktury, oraz respektowania faktu bycia stworzeniem (Otłowski 2000:35; Olczyk 2006:55).



osobno w odniesieniu do tych dwóch przedmiotów, to nie wolno zapomnieć o ścisłej między nimi łączności, na mocy której stanowią łączność bardzo jednolitą. Mamy miłować bliźniego ze względu kim jest on dla Boga, a nie dlatego kim on jest dla nas, to sprawia, że miłość rozciąga się na wszystkich ludzi” (Woroniecki 1986:12).

Pierwszym bliźnim – którego istota ludzka spotyka i którego należy obdarzyć miłością, jest człowiek sam dla siebie. Nikomu nie wolno z grona bliźnich wykluczyć własnej osoby. Tym samym, w ramach potrójnego przykazania miłości Boga, bliźniego i siebie, miłość własna stanowi podstawę kochania w ogóle. Obowiązkiem człowieka jest miłować siebie nie ze względu na siebie, ale ze względu na Boga. Wtedy istota ludzka raduje się sobą w doskonały sposób i odnajduje najwłaściwszy cel swojej miłości (Augustyn 1989:27). Człowiek będący dziełem i „pomysłem” Boga, kochając siebie, kocha przede wszystkim Boga w sobie (Sth I – II, q 27, 3) jako, że prawo i nakaz miłości siebie ma źródło w samym Bogu. Samoakceptacja jest darem, poprzez który człowiek staje się uczestnikiem Bożej miłości i to dzięki niej istota ludzka kocha siebie miłością Wszechmocnego (Madre 2008:147). Miłość siebie, jakiej wymaga przykazanie, powinna być zatem miłością w Bogu i dla Boga. Z tego względu, prawdziwą miłość własną należy rozumieć jako afirmację i realizację swojej indywidualności – tak jak to Bóg zamierzył z miłości do konkretnego „ja” (Hörmann 1976:1418). Obraz Boga i obraz siebie, pozostają ze sobą w ścisłej relacji, człowiek kochając to co należy do Boga, miłuje także i własną osobę (Sth II – II, q.25, a. 4). Istota ludzka, tak postrzega siebie samą, jak doświadcza Boga, to dzięki Stwórcy, człowiek jest w stanie dojsć do centrum siebie odnaleźć kod do własnego wnętrza (Grün 2002:28). Pomiędzy miłością Boga i ewangeliczną miłością własną nie może zachodzić sprzeczność, w tym wymiarze człowiek patrzy na siebie niejako oczami samego Stwórcy. Jedyne bezinteresowne i kompletne powierzenie siebie Bogu, implikuje autentyczne kochanie własnego „ja” (Gilson 1958:276).

Co prawda według św. Bernarda z Clairvaux (1090–1153), człowiek przede wszystkim jest egocentrykiem, co wynika z grzesznej postawy, lecz miłości siebie nie można odłączyć od nawet najbardziej bezinteresownej ludzkiej miłości. W myśl św. Bernarda, istnieją cztery stopnie miłości. Pierwszym powodem miłości własnej jest kochanie siebie ze względu na siebie, natomiast już czwarty

stopień znamionuje kochanie siebie dla Boga. Troska o siebie jest naturalna, wrodzona, dlatego pierwszym stopniem miłości własnej, jest obdarowanie siebie miłością ze względu na siebie samego. Ale już kochanie bliźniego „jak siebie”, wymaga łączności z miłością Boga. Niemożliwe jest miłować drugich, bez ukochania Stwórcy. Doświadczanie własnej fragmentaryczności, oraz konieczności wsparcia, uzmysławia niezbędność pomocy od Wszechmocnego, i wtedy człowiek wkracza na drugi stopień miłości, gdzie kocha Boga ze względu na błogosławieństwa jakie od Niego otrzymał. Na mocy dobrodziejstw, istota ludzka doznaje wzruszenia i ogromnej wdzięczności, co umożliwia wejście na trzeci stopień miłości, gdzie istota ludzka kocha Boga dla Boga. Kochając Stworzyciela, nie sposób nie kochać wszystkiego co od Niego pochodzi. Taka miłość staje się czysta i bezinteresowna, ponieważ bazuje na obiektywnym dobru i wartości. Kochając Boga dla Niego samego, człowiek kocha tak jak sam jest kochany, nie szukając już siebie ale Chrystusa. Wtedy to wkracza na czwarty stopień miłości, gdzie kocha siebie samego dla Boga. Ten najwyższy stopień miłości osiąga dusza, kiedy unicestwi grzeszne namiętności, zdyscyplinuje ciało i zneutralizuje słabości, czyli obumrze sobie w celu pozyskania siebie (Bernard z Clairvaux 2000:43-50).

W Starym Testamencie miarodajne kryterium miłowania drugich, pochodzi od samego człowieka „jak siebie samego”, natomiast w Nowym Testamencie, Jezus mówi o „nowym” przykazaniu. Ta nowość charakteryzuje się tym, że to sam Bóg – Człowiek, stanowi miarą moralności chrześcijańskiej. Jeżeli więc Jezus nakazuje kochać, tak „jak Ja was umiłowałem” (J 13.34) ten postulat wskazuje na nową miarę miłości, którą jest On sam (Trobisz 2005:14). Stwierdzenie „jak Ja” ma podwójne znaczenie, stanowi przykład do naśladowania wzajemnej miłosiernej pomocy, oraz umiłowanie do końca, do gotowości oddania życia. Dlatego nowość przykazania, posiada nowe przełożenia na miłość własną. Chociaż brzmienie przykazania miłości pozostaje takie samo jak w Starym Testamencie, to jednak człowiek już nie jest ten sam, bo został odkupiony. A zatem „nowy człowiek” może kochać bliźniego w „nowy sposób”, jako że w nowy sposób kocha siebie. Wtedy to, miłość staje się prawdziwie chrześcijańska i niesie w sobie nowość chrześcijaństwa, gdzie miarą miłości staje się brak miary (Benedykt XIV 2007:102). Miłość własna rodzi się przez odczytywanie dobra jakie człowiek otrzymał od Boga. Najpełniejszym wyrazem godziwej miłości własnej,

jest ukierunkowanie całego jestestwa na Stwórcę, oraz widzenia Jego samego w drugich. Niezaprzeczalną prawdą jest również fakt, iż nie ma w człowieku najmniejszej aktywności która nie zawierałaby relacji do samego siebie. Afirmacja własnej osoby, stanowi podstawowe etycznie – moralne zadanie, wręcz miłość własna domaga się zaspokojenia w pierwszym rzędzie indywidualnych potrzeb. Z antropologicznego punktu widzenia, miłość siebie bazuje na biologicznej trosce zachowania życia. Samoakceptacja własnego istnienia w danej przestrzeni historycznej i warunkach ekonomiczno – gospodarczych, ostatecznie owocuje przełożeniem tej życzliwości na innych (Machinek 2009:1132). Nadprzyrodzona miłość siebie, zobowiązuje do wytrwałego i cierpliwego rozwijania własnych talentów. Aktualizacja indywidualnych zasobów potencjalności nie jest ostatecznie zapewniona, wymaga wciąż ponawianego działania i kreatywności. W pracy nad własnymi możliwościami, wielkoduszność jawi się jako szczególnie „przyjaciół”, jako cnota samowychowująca ku dojrzałej – czyli niezłomnej i stałej osobowości (Olejnik 1999:328-330). Prawo naturalne, przygotowało podłoże ewangelicznej miłości własnej, która będąc wzorem i miernikiem miłości drugim, nabyła status niezbędności. Postulat miłowania „jak siebie” komunikuje o pierwszeństwie miłości własnej przed miłością bliźnich, i chociaż się na niej wzoruje, to jej nie dorównuje. Człowiek, odpowiada przede wszystkim za własną duszę, dlatego jest zobowiązany dążyć do własnej doskonałości (O’Donovan 1980:119-120). Miłość bliźniego nie może być praktykowana za cenę zaniedbania obowiązków względem własnego „ja” (Marcol 2006:72–73). Kategoryczność miłowania siebie więcej niż drugiego, zdecydowanie sprzeciwia się poświęceniu własnego zbawienia dla zbawienia innych (Woroniecki 1986:15–16).

Zdaniem św. Tomasza z Akwinu (1225–1274), miłowanie siebie jest typowe dla całego rodzaju ludzkiego. „Tak wszyscy ludzie, dobrzy i źli, miłują siebie tym, że miłują własne trwanie” (Sth II – II, q. 23, a. 7). Intensywność miłości zależy w głównej mierze od bliskości kochającego z dobrem, którego pragnie, ponieważ kochający z własnym dobrem stanowią jedność<sup>3</sup>. Akwinata uważa, iż

---

<sup>3</sup> Zjednoczenie dwojga w miłosnej dynamice, stanowi przyczynę miłości. Człowiek, naturalnie kocha siebie samego i z natury dąży do swojego dobra. To, co jest bardziej z człowiekiem zjednoczone, tym bardziej jest kochane. Człowiek pragnąc dla kogoś dobra, ponieważ jest z nim zjednoczony, ostatecznie pragnie dobra dla siebie. A zatem miłość własna stanowi matrycę wszelkiej

każdy byt kochający stanowi w każdym wymiarze dobro dla siebie. Tym samym każda jednostka kocha siebie jako swoje własne dobro. Istota ludzka, bezwarunkowo kochając siebie, w naturalny sposób skłania się ku własnemu dobru, a gdy z czymś się zjednoczy, to kocha ów przedmiot jak siebie samego<sup>4</sup>. Człowiek będąc ze sobą jednością, kocha siebie znacznie mocniej, niż drugich z którymi nie stanowi jedności, stąd wniosek, iż miłość samego siebie, stanowi rację kochania innych. Chrystus nakazując miłowanie bliźnich, wskazuje na miłość własną jako na miarę i wzór kochania innych (Sth II – II, q. 26, a. 4)<sup>5</sup>. Co więcej, zdaniem Akwinaty, przyjaźń także jest odbiciem miłości siebie. Istota ludzka kocha przyjaciela tak jak własne „ja”, tu miłość siebie staje się praformą i źródłem przyjaźni (Sth I – II, q. 2, a. 7)<sup>6</sup>. Ponieważ przyjaźń zmierza ku zjednoczeniu, to każda rzecz w stosunku do siebie jest jednością, która znaczy więcej niż zjednoczenie. „Stąd też jak jedność jest początkiem zjednoczenia, tak miłość siebie samego jest korzeniem przyjaźni”. Tym samym, człowiek może mówić o przyjaźni do innych, jeżeli traktujemy drugich tak jak siebie (Sth II – II, q. 25, a. 4).

W perspektywie teologicznej, miłość bliźniego nigdy nie występuje bez miłości własnej. Biblia, w dogłębnym zrozumieniu miłości drugiego człowieka, odśyła istotę ludzką właśnie do miłości siebie. Frontalne ujęcie kochania własnego „ja”, w większości przypadków stwarza jednak poważne trudności. Między innymi z tego powodu, etyka i moralność została wyposażona w prawo bycia przewodnikiem świadomych wyborów i czynów osoby (Rusiecki 2003:64). Pro-

---

miłości. Każdy przejaw miłości można ostatecznie sprowadzić do miłości siebie samego. Por. Bartoś 2004:170.

<sup>4</sup> „To co uczestniczy w szczęśliwości wiecznej ma być miłowane z dwojakiej przyczyny: albo dlatego, że jest z nami jednym, albo dlatego, że towarzyszy z nami w uczestnictwie szczęśliwości. Z tego wynikają dwie rzeczy do miłowania: człowiek ma miłować siebie i ma miłować bliźniego”. Por. Sth II – II, q. 25, a. 3.

<sup>5</sup> Podstawą miłości siebie jest fakt, iż coś samo dla siebie jest swoim dobrem. Czyli kocha się to, co się w sobie posiada właśnie ze względu na posiadanie tego w sobie. Skoro wszelkie dobro pochodzi od Boga, to każdy kto dąży do jakiegokolwiek dobra, zawsze w jakiejś mierze dąży do Boga (Bartoś 2004:165, 167).

<sup>6</sup> Tomasz z Akwinu uważa, że miłość siebie jest wrodzona i ściśle związana z człowiekiem, dlatego jest czymś więcej niż przyjaźnią. Człowiek z racji jedności, jaką stanowi, kocha siebie w sposób naturalny, miłość własna jest miłością najgłębszą i dlatego stanowi formę i korzeń przyjaźni. Zdaniem Akwinaty: „skoro przyjaciela miłujemy z miłości, a więc i samych siebie winniśmy miłować z miłości”. Por. Sth II – II, q. 25, a. 4.

blem egoistycznej i szlachetnej miłości własnej, posiada swoje źródło w naturze samej miłości. Skłonność do wywyższania swojego ego, sięga upadku pierwszych rodziców. Grzech pierworodny, który był grzechem pychy, zburzył przede wszystkim harmonie z Bogiem, ale także zainicjował niepoprawne relacje człowieka względem samego siebie. Od tamtej pory pragnienia istoty ludzkiej bywają narcystyczne, a relacje przesycone pożądlivością i pragnieniem dominacji. Zdaniem św. Augustyna (354-430) dusza człowieka tak została stworzona, że nigdy nie przestaje o sobie pamiętać, rozumieć i kochać siebie (Augustyn 1996:445). Sprzeniewierzenie się Bogu sprawiło, iż dusza z samej swej natury podobna do Boga, stając się do Niego niepodobna, staje się zarazem niepodobna do samej siebie. To poprzez grzech, miłość własna przybrała postawę opozycji względem miłości Boga. A skoro prawdą jest, iż chrześcijańska miłość siebie jest miłością w Bogu i dla Boga, to tym samym, swoją duszę należy miłować jako coś Bożego, co Bóg stworzył na swoją chwałę i co powinno – u kresu życia, powrócić do swego Stwórcy (Woroniecki 1986:58).

Radykalny imperatyw zawarty w sformułowaniu „kochaj bliźniego jak siebie samego”, uwzględnia konkretne wytyczne, co to relacji między ludźmi. Pismo Święte nie nakazuje kochać bliźniego *zamiast* siebie, ale *jak* siebie. Z punktu widzenia psychologii rozwoju miłość własna jest warunkiem wstępnym, oraz kryterium postępowania z bliźnim. Zaburzony obraz siebie uniemożliwia życzliwe postrzeganie drugich; niekochany, nie potrafi kochać. Współodczuwanie, warunkuje poprawne relacje społeczne, oraz akceptację innych. Empatyczna umiejętność chroni przed oziębłością lub narcystyczną patologią (Funke 1993:424). Autentyczne przyjęcie siebie, jest pierwszym etapem w rzeczywistym poznaniu i zrozumieniu drugiego człowieka. Stosunek do siebie, określa wszelką życiową sytuacyjność. Miłość własną cechuje własne poczucie godności, zaufanie i wiarę w siebie. Zdrowa miłość własna wyznacza szacunek względem drugiego, otwiera człowieka na świat. (Arendt-Dziurdzikowska 2007:70–71). Poczucie szeroko rozumianej satysfakcji egzystencjalnej wspomaga kreowanie silnego ego (Kreppold 2007:25). Samoakceptacja jest pozytywną odpowiedzią wobec stwórczej woli Boga, który stwarzając jednostkę – właśnie taką a nie inną – nigdy się nie myli. Stosunek do siebie wyznacza miłość nadprzyrodzona, dzięki niej naturalne pragnienie samorealizacji zostaje uszlachetnione (Kostecki 1983:224). Punktem wyjścia pozostaje więc nabycie wiedzy koniecz-

nej do moralnej miłości własnej, jak również pewnej sprawności egzystencjalnej, która znamionuje przyjęcia siebie niejako z całym zasobem potencjalności i możliwości. Autentyczna miłość siebie, jest zależna od pozytywnego obrazu swojej osoby, od akceptacji własnej tożsamości. Odkrycie siebie i wychylenie ku drugim umożliwia czynną samorealizację w dialogu z Bogiem i bliźnim. W momencie, gdy jednostka zaakceptuje własne „ja”, jest w stanie stać się prawdziwie bezinteresowna i wolna od samej siebie (O’Donovan 1980:40). Istota ludzka, która nie darzy siebie miłością, skazuje własną osobę na bycie egoistą. Poszukując własnej tożsamości, całą uwagę skupia wyłącznie na sobie, lekceważąc lub całkowicie nie dostrzegając innych. Kompletnie zaabsorbowanie sobą uniemożliwia zauważenie drugich. Nakaz miłowania bliźniego „jak siebie”, nie może być rozumiana samolubnie, ponieważ oznaczałoby to zniekształcenie i przeciwieństwo miłownego dialogu. Powinność otoczenia troską własnego „ja” nie jest tożsama z egoizmem i egocentryzmem. Różne formy patologii miłości siebie, często związane są z utratą poczucia własnej godności, z niską samoocena lub wewnętrznym cierpieniem, którego człowiek doświadczył w dzieciństwie lub w młodości (Szymołów 2000:175).

W refleksji teologiczno-moralnej istnieje miłość siebie, która jest dobra, i taka, która jest zła. Ta ostatnia jest samouwielbieniem, umiłowaniem wyłącznie swojego ego, i taki typ miłości siebie, stanowi zarzewie wszelkiego grzechu: egzemplifikuje nieprawdę bycia. Nieuporządkowana miłość własna jest uwodzicielką wszelkich namiętności, ośrodkiem wszelkiego myślenia, chcenia i działania jedynie dla własnej przyjemności i osobistych korzyści. Błędna interpretacja miłości własnej widzi w kochaniu siebie spełnianie indywidualnych życzeń. Taka postawa przybiera formę opozycji w autentycznym miłowaniu siebie. Szlachetna miłość własna znamionuje ofiarę i samodyscyplinę (Breemen 2001:17-18).

Kochanie siebie, które skłania się ku innym, przynosi temu który kocha pewną wspólnotę, w której on sam się realizuje i może poznać sens życia. Uszczęśliwia człowieka i wypełnia jego tęsknotę sam fakt bycia związanym z innymi (Rotter 1976:443). Wrażliwość na własne pragnienia, łączą się w sposób naturalny z przykazaniem miłości, które warunkuje kochania innych „jak siebie”. Znamionuje także wrażliwość na pełnienie woli Boga, która nierzadko bywa niezrozumiała lub niewygodna. Pomimo, iż szlachetna miłość własna jest wymagająca

i trudna, to podjęcie wysiłku przybliżania się do chrześcijańskiego ideału, jest najlepszym sprawdzianem autentycznej troski o własne „ja”. Ostateczną postawą miłości do siebie samego, jest niepodważalny fakt, że Bóg pokochał człowieka miłością pierwszą, wierna i nieodwołalna. Przyjąc siebie z Bożą miłością, to stawiać sobie wymagania, to wciąż się rozwijać. Błędem pozostaje praktyka, która preferuje patrzenia na siebie jedynie w pozytywnym, albo negatywnym świetle. Dojrzała miłość, postrzega „ja” w prawdzie, przybiera racjonalną miarę względem godziwych jak i negatywnych czynów (Dziewiecki 2001:56).

Biblia nakazując miłość siebie, nie postuluje utraty, czy nienawiści własnej osoby. Pismo Święte zaleca kochać drugich nie mniej ale i nie więcej. Stosunek względem własnego „ja” i innych winien być roztropny i wyważony. Zgoda na całe wyposażenie swojej osobowości, zarówno talentów jak i wad, znamionuje kochanie siebie niejako w „całości” (Dodziuk 2002:19). Przyzwolenie na własną słabość czy ułomność, wyzwala „ja” z wewnętrznych i zewnętrznych presji, umożliwia także przełożenie wspaniałomyślności względem uchybień bliźnich (Schoenebeck 1994:40–43). Zdaniem Benedykta XVI, jedynie owe TAK, które zostaje człowiekowi dane przez jakiegoś TY, czyni zdolnym do wypowiedzenia z własnej strony, również wypowiedz TAK, wraz z owym TY i w owym TY, bo własne „ja” realizuje się poprzez TY (Ratzinger, Benedykt XVI 2005:111). Istnieje ścisły związek pomiędzy miłością siebie i bliźniego, wręcz obie formy miłości wzajemnie się warunkują. Szacunek względem osoby ludzkiej znamionuje traktowanie „każdego bez wyjątku za drugiego siebie” (KDK 27; KKK 1931). W teologicznym spojrzeniu, miłość własna może realizować się tylko w jeden sposób – wychodząc ku drugiemu. Jeśli ten warunek nie zostanie spełniony i człowiek skoncentruje się na własnym ego, to sam skazuje siebie na unicestwienie (Römel 1976:677–683). Narcystyczne skłonności deformujące dialog osobowy, doprowadzają do relacji, które stają się powierzchowne i konfliktowe zarówno w życiu zawodowym, społecznym jak i prywatnym (Cantelmi, Orlando 2007:106). Uwikłanie się człowieka jedynie we własne upodobania paradoksalnie skazują „zapatrzonego” w siebie na autodestrukcyjną egzystencjalną. Chorobliwe zaabsorbowanie sobą uniemożliwia wyjście ku drugim, a tym samym skazuje własną samoaktualizację na niepowodzenie.

Chrześcijańska powinność miłości własnej, obliuguje każdą jednostkę do nabywania poprawnej sprawności kochania siebie poprzez ascezę i samodyscypli-

nę. Chociaż pozyskanie ładu egzystencjalnego oraz nabycie umiejętności uporządkowanych relacji interpersonalnych pozostaje procesem na całe życie. Tym niemniej ciągle pozyskiwanie doświadczenia i nabywanie większych sprawności w dialogu, pozwala trafnie oceniać sytuacje życiowe, współpracować z innymi i pełnić wolę Boga (O'Donovan 1980:40). Miłość własna przestaje być miłością prawą, dopiero wtedy, gdy dokonuje się ze szkodą dla innych, przestaje być godziwa, gdy niszczy wspólnotę i rani uzasadnione roszczenia drugich (Rotter 1976:444). Docelowość przykazania miłości jasno określa kierunek i granice. Kochając wyłącznie Stwórcę, człowiek staje się obłudnikiem, gdy skupia się jedynie na bliźnim, hołduje filantropii, jeżeli faworyzuje wyłącznie siebie, wzmacnia swój egoizm. Szlachetną miłość własną, znamionuje dojrzałość postaw i umiejętne wyważenie proporcji tych trzech aspektów (Klimaszewski 2005:111).

Ewangeliczna miłość siebie, aby mogła pozostać szlachetną, jest niejako „skazana” na wyrzeczenie i obumarcie sobie. W kontekście chrześcijańskiej duchowości, bycie sobą i realizacja siebie oznacza podjęcie egzystencjalnego wyzwania przekraczania własnego „ja” –

odejścia od siebie. Ta chrześcijańska specyfika, warunkuje zatracenie własnej osoby dla drugich. Tylko bezinteresowne oddanie siebie bliźnim, umożliwia autentyczne wykorzystanie własnego życia w którym istota ludzka poprawnie kocha siebie samego (Fonk 1993:425). Konieczność wyjścia poza siebie i utrata siebie, nie wyklucza autentycznego przyjęcia swojego „ja”, wręcz stanowi podłoże na którym człowiek siebie znajduje i miłuje. Z drugiej jednak strony, kochanie bliźniego „jak siebie”, znamionuje afirmację swojego istnienia, ta zgoda na siebie stanowi miarę i podaje kształt miłości drugich. Ludzie, którzy żyją w niezgodzie z samym sobą, sami uniemożliwiają sobie postrzegania bliźniego w prawdzie. Ta niechęć do siebie, ta niemożność przyjęcia siebie i pojednania się ze sobą, jest zupełnie czymś innym, niż to trwanie siebie i zaparcie, którego wymaga Pan. Kto siebie samego nie kocha, ten nie będzie mógł kochać bliźniego. Nie będzie mógł przyjąć bliźniego „jak siebie”, bo żyje w konflikcie ze sobą. Tym samym egoizm i prawdziwa miłość własna, nie tylko nie są identyczne, ale się wykluczają. Egoizm, jest często owocem wewnętrznego rozdarcia i pochodzi z próby stworzenia innego „ja”, podczas gdy prawdziwa relacja do „ja” wyrasta z wolności do siebie. J. Ratzinger uważa, że można to określić jako antropolo-



giczne koło: w takiej mierze w jakiej ktoś poszukuje samego siebie i chce się urzeczywistnić, jest więc całkowicie skoncentrowany na sukcesie i na samospelnieniu. Wtedy staje się obcy wobec samego siebie, drażniąc własne „ja” traci siebie, bo nie jest w stanie zaspokoić siebie. Rozbija się na tysiąc postaci, a na koniec pozostaje mu tylko ucieczka od samego siebie. Ta niezdolność wytrzymania z samym sobą, staje się ucieczką w nałogi lub inne formy egoizmu (Ratzinger, Benedykt XVI 2005:108.110–111).

Wyrazistość kochania własnego „ja” w Chrystusie egzemplifikuje z jednej strony wymaganie i samodyscyplinę, sięgającą nawet aż do oddania życia, z drugiej strony tej surowości towarzyszy miłosierdzie i wspaniałomyślność względem swojej osoby. Logika chrześcijanina zakochanego we własnym „ja” winna być analizowana jedynie w perspektywie Ewangelii. Zaparcie się siebie nie może być postrzegane jako zaprzeczenie własnej wartości, powinno raczej wyznaczać kierunek stanowczemu „nie” wszelkim skłonnościom egocentrycznym. Wolność w miłowaniu siebie, którą postrzega się jako moralny ideał bezinteresowności, nie może być rozumiana jako pogardzanie sobą lub negowanie własnej indywidualności. Taka postawa winna być raczej postrzegana jako gotowość rezygnacji z własnych dóbr, zysków, czy wręcz życia, ze względu na wspólnotę i wyższe dobra (J 15.13; Rotter 1976:444). Kochać siebie roztropnie to przekraczać własne „ja”, które nie boi się samouniżenia i doświadczeń przynoszących cierpienie. Nauka Jezusa wzywa ku uwolnieniu siebie z egoistycznych pokus, skłania ku gotowości heroicznego oddania. Naśladowanie Chrystusa w postawie bezinteresowności, wskazuje na potrzebę „ukrzyżowania” miłości własnej, na wymóg pokonywania słabości i małości skłaniających do grzechu i pokus zaplątania wokół własnego „ja” (Funke 1993:424). Zdaniem Hansa Urs von Balthasara (1905–1988), „człowiek został stworzony nie po to, aby się ograniczać, lecz po to by – umarłszy dla siebie – należąc do Chrystusa, z Nim posiadał wszystko” (Balthasar 1991:79). Miłość własna jest godna, gdy jej postępowanie wyznacza rozsądek i wiara, jej szlachetność krystalizuje się w podjętym trudzie neutralizacji uchybień moralnych. Ważne jest, aby kochanie siebie nie bazowało na silnych emocjach, na burzliwych namiętnościach. Realne przyjęcie własnej osoby wymaga umiejętności bycia łaskawym dla siebie, oraz swoistej sprawności wybaczenia sobie. Literatura psychologiczna podaje, że poprawne relacje z własnym „ja”, wprowadzają wewnętrzną harmonię i równowagę, sys-

tematyczna i jakościowa uwaga nad sobą ułatwia dojrzałe i odpowiedzialne istnienie (Padovani 1997:57–60). Chrześcijanin kochający siebie jest ukierunkowany na wypełnienie swojego, danego przez Boga powołania, i właśnie to samo spełnianie jest jednocześnie chwałą Bożą. Wszystkie inne dobra oceniane i używane są według miary dążenia ku własnemu zbawieniu i wiecznej szczęśliwości (Hörmann 1976:1418). Wszelkie starania i aspiracje, ujawniają konkretne „ja” w realizacji indywidualnej misji, gdzie nikt nikogo nie może zastąpić. Każdy człowiek jest niezbędny w swoim istnieniu, tu jednostka jest poniekąd zdeterminowana osobistym byciem (Carr 1991:8–9).

Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, wyposażony w godność, rozum i wolę, otrzymał do dyspozycji czas ziemskiej egzystencji, oraz indywidualną przestrzeń historyczno – społeczną w celu wypracować najlepszej „wersji” samego siebie. Czyniąc własne „ja” osobistym zarządcą, w dużej mierze narażony jest na trud balansowania pomiędzy egocentryzmem a szlachetną miłością własną. Gwarantem chrześcijańskiej samorealizacji, jest moralna miłość własna, która postuluje kochanie siebie zarówno w boskim, jak i w ludzkim wymiarze. Tym samym kochanie siebie w Chrystusie polega na postrzeganiu własnej – nie podważalnej, cudowności nie tylko w miłości ale i w prawdzie.

#### WYKAZ SKRÓTÓW

KDK – *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II Gaudium et spes*, 7.12.1965 [w:] *Sobór Watykański II: Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, 526–606

KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994

Sth – *Suma Teologiczna* [w:] Tomasz z Akwinu (1967)

#### BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW CYTOWANYCH

Arendt-Dziurdzikowska R. (2007), *Kochać siebie*, „Zeszyty Karmelitańskie”, 2007, nr 1, 70–73

Augustyn (1989), *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989

Augustyn (1977), *O Państwie Bożym*, t. 1, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977

Augustyn (1996), *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996

Balthasar von H. U. (1991), *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991

- Bartoś T. (2004), *Tomasz z Akwinu teoria miłości: Studium nad komentarzem do księgi „O imionach Bożych „, Pseudo – Dionizego Areopagity*, Kraków 2004
- Benedykt XIV (2007), *Mittwochskatechese Johannes der Theologe* (9.08.2006) [w:] *Bleibt in meiner Liebe. Katechesen über die Apostel*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 98–103
- Bernard z Clairvaux (2000), *O miłowaniu Boga* [w:] tenże, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka, Poznań 2000, 21–63
- Breemen van P.G. (2001), *Doświadczenie miłości Boga źródłem autentycznej miłości siebie* [w:] H. Machoń (red.), *Co zabrać ze sobą? Refleksje, wskazówki i uwagi pomocne do odprawienia i kontynuacji Ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli*, Kraków 2001, 16–32
- Cantelmi T. Orlando F. (2007), *Przekroczyć narcyzm*, tłum. W. Cichosz, Kraków 2007
- Carr D. (1991), *Educating the virtues*, London 1991
- Dodziuk A. (2002), *Pokochać siebie i zacząć żyć inaczej*, Warszawa 2002
- Dziewiecki M. (2001), *Pokochać samego siebie miłością Chrystusa*, „Katecheta”, 2001, nr 5, 53–57
- Fonk P. (1993), *Selbstlosigkeit* [w:] *Lexikon für Theologie Und Kirche*, Band. 9, Freiburg 1993, 425
- Funke D. (1993), *Selbstliebe* [w:] *Lexikon für Theologie Und Kirche*, Band 9, Freiburg 1993, 424–425
- Gilson E. (1958), *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958
- Grün A. (2002), *Doświadczyć Boga całym sobą*, tłum. J. Dudek, Kraków 2002
- Hörmann. K (1976), *Selbstliebe* [w:] K. Hörmann (red.), *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1976, 1417–1419
- Klimaszewski S. (2005), *Największa jest miłość, Etyka na co dzień*, Warszawa 2005
- Kostecki R. (1983), *Tajemnica współżycia z Bogiem*, Warszawa 1983
- Kreppold G. (2007), *Samorealizacja czy wyrzeczenie się siebie*, tłum. K. Markiewicz, Poznań 2007
- Langkammer H. (1977), *Ewangelia według św. Marka*, Poznań 1977
- Machinek M. (2008), *Miłość własna: Aspekt teologiczny* [w:] S. Wilk (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, Lublin 2008, 1132–1133
- Madre F. (2008), *Kochać samego siebie: Wprowadzenie do życia mistycznego*, tłum. M. Szmaglińska, Poznań 2008

- Marcol A. (2006), *Afirmacja własnego „Ja” jako zadanie moralne* [w:] tenże, *W kręgu wartości chrześcijańskich*, Opole 2006, 69–80
- O’Donovan O. (1980), *The problem of self-love in St. Augustine*, New Haven 1980
- Olczyk M. (2006), *Czy można nakazać miłość? Imperatywny charakter przykazania miłości: Uwagi na marginesie Deus caritas est* [w:] D. Bryła, J. Troska (red.), *Teologia i moralność, Deus caritas est*, t. 1, Poznań 2006, 49–61
- Olejnik S. (1999), *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999
- Ołowski J. (2000), *Prawo miłości w świetle rozumu, objawienia i religii*, Londyn 2000
- Padovani M. H. (1997), *Uleczyć zranione uczucia. Jak przewyżczać trudności życiowe*, tłum. A. Koziaż-Godula, Kraków 1997
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (2000), wyd. 5, Poznań 2000
- Ratzinger J. Benedykt XVI (2005), *Auf Christus Schauen. Einübung in gläubigkeit, hoffnung, liebe*, Freiburg 2005
- Rotter H. (1976), *Liebe* [w:] K. Hörmann (red.), *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1976, 439-446
- Römelt J. (1976), *Selbstverwirklichung* [w:] K. Hörmann (red.), *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1976, 677-683
- Rusiecki M. (2003), *Wymagająca miłość siebie*, „Życie Duchowe”, 2003, nr 33, 61–66
- Schneider G. (1992), *Jesusüberlieferung und Christologie*, Leiden 1992
- Schoenebeck H. (1994), *Kocham siebie takim jakim jestem: Droga od nienawiści, bezsilności i egoizmu ku miłości wobec samego siebie*, tłum. I. Pańczakiewicz, Kraków 1994
- Snackenburg R. (1963), *Neutestamentliche Theologie*, München 1963
- Szymołów J. (2000), *Narcyzm jako syndrom zaburzeń osobowości współczesnego człowieka* [w:] J. Makselon, B. Soński (red.), *Człowiek przełomu tysiąclecia: Problemy psychologiczne*, Kraków 2000, 171-180
- Tomasz z Akwinu (1967), *Suma teologiczna: Miłość*, t. XVI (2 – 2.qu.23 – 46), tłum. A. Głazewski, Londyn 1967
- Trobisch W. (2005), *Pokochać siebie*, tłum. R. Malinowski, Częstochowa 2005
- Woroniecki J. (1986), *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 2, Lublin 1986

**Bożena Prochwicz-Studnicka**

## **U ŹRÓDEŁ NARCYZMU GRUPOWEGO W ŚWIECIE ARABSKO-MUZUŁMAŃSKIM\***

*Islam będąc więc „religią pierwotną” jest również „ostatnią z religii” i właśnie ze względu na tę cechę szczególną staje się nie tylko religią jako taką, lecz wyjątkową religią, którą należy zaakceptować i którą należy się kierować (Nasr 1988:36).*

Na wstępie należałoby zaznaczyć, że poddawanie naukowej analizie w jakimkolwiek aspekcie wskazanego obszaru kulturowo-cywilizacyjnego przysparza niemało trudności, gdyż islam nie jest i nie był w swojej historii tworem jednolitym. Nie istnieje bowiem jeden „ośrodek kierujący”, który weryfikowałby rozmaite koncepcje prawno-teologiczne i czuwał nad czystością doktryny<sup>1</sup>, choć niewątpliwie w świecie islamu sunnickiego, do którego odnoszą się poniższe rozważania, uczeni z uniwersytetu al-Azhar cieszą się niekłamany autorytetem. Na przestrzeni historii rozmaite ugrupowania dyskutowały problemy natury teologicznej, prawnej czy filozoficznej, a głoszone poglądy często stały z sobą w sprzeczności. Dyskurs prawno-teologiczny, a nawet filozoficzny nie był wolny od polityki. Na wypracowywanych w tej materii twierdzeniach i poglądach ciążyło piętno praktycznej (politycznej) działalności ich twórców. Ponadto po-

---

\* Serdeczne podziękowania chciałam skierować do Jolanty Bubki, której uwagi, zwłaszcza z zakresu psychologii narcyzmu zbiorowego, były dla mnie bardzo pomocne przy podejmowaniu decyzji o ostatecznym ujęciu tematu.

<sup>1</sup> Należy wiedzieć, że islam wypracował podstawy wiary, których podważenie jest równoznaczne z porzuceniem religii, a także obowiązki o prawnie określonym rycie, których wykonywanie świadczy o przynależności do gminy muzułmańskiej. Niemniej jednak już zasady i sposoby wypełniania tych obowiązków różnią się od siebie w zależności od szkoły prawniczej.

działy pomiędzy poszczególnymi dziedzinami wiedzy w islamie (głównie pomiędzy prawem i teologią) nigdy nie były wyraźne, a przyczyn należy szukać przede wszystkim w charakterze prawa muzułmańskiego, które – będąc uznane za prawo objawione przez Boga – ustala i reguluje stosunki nie tylko pomiędzy ludźmi, ale także pomiędzy człowiekiem a Bogiem.

Islam zrodził się wśród plemion zamieszkujących centralne ziemie Półwyspu Arabskiego, Objawienie Boga głoszone było przez proroka Muḥammada w języku arabskim (na tej podstawie w kulturze islamu nastąpiła sakralizacja tego języka). Dlatego też do dzisiaj wpływ Koranu na arabską umysłowość jest bezsprzecznie najsilniejszy, zaś w perspektywie całego świata islamu Arabowie wydają się być elementem najbardziej zachowawczym. Mimo sporów toczonych przez badaczy wokół problemów tożsamości arabskiej, czy definicji kultury arabskiej, sami Arabowie mówią o poczuciu jedności, a podstawowym punktem odniesienia swojej kultury czynią religię i język<sup>2</sup>. Dlatego też postawy narcystryczne<sup>3</sup>, które – jak zostanie to pokazane – są motywowane religijnie, największą siłę i wyrazistość zyskują w perspektywie arabskiej.

Zacząć należy od symptomów arabsko-muzułmańskiego zbiorowego narcyzmu we współczesnym świecie w charakterystycznych dla jego manifestacji aspektach: wobec otwartej wrogości, ale i samego istnienia Innego i ewentualnej z nim komunikacji, a to w bezpośrednim związku z samooceną.

Narcyzm grupowy przejawiający się wysokim stopniem nietolerancji wobec inności, w tym wobec odmiennego systemu aksjologicznego, powinien być rozpatrywany w szerszym kontekście wykorzystywania religii jako sposobu unikania niepewności (tj. zmniejszania poziomu niepokoju i poczucia zagrożenia wobec sytuacji nowych i niepewnych). W klasyfikacji kultur narodowych G. Hofstede Arabowie uzyskali średni wskaźnik unikania niepewności, co oznacza między innymi uznawanie szeroko rozumianej inności za rzecz niebezpieczną, którą należy przekształcić (pozbawić cech inności), unikać, a nawet – w skrajnych przypadkach – zniszczyć. Należy także pamiętać, że wysoki wskaźnik niepewności w danym społeczeństwie jest pozytywnie skorelowany z wysokim wskaźnikiem kolektywizmu, gdzie dobro grupy ma wartość nadrzędną wo-

---

<sup>2</sup> Dziekan 2008:14; Patai 1983:12-15; Hamady 1960:17-22.

<sup>3</sup> W niniejszym opracowaniu wykorzystano frommowskie ujęcie zjawiska narcyzmu grupowego.

bec dobra jednostki, a rozróżnienie na „my” i „oni” jest bardzo wyraźne (szerzej Hofstede 2000:175-214).

Nieufnym, podejrzliwym wobec otoczenia dawnym pustynnym nomadom, islam jako system kontrolujący każdą sferę życia, przyniósł stabilizację i poczucie bezpieczeństwa. Reakcją na rzeczywisty czy wymagowany zamach na muzułmańską wspólnotę, którego narcystycznie, urojeniowo dopatruje się ona nawet w jednostkowych przejawach wolności słowa, myśli czy sumienia, jest lęk napędzany agresją. Przykładów jest wiele. Szerokim echem wśród zachodnich orientalistów odbił się przypadek egipskiego myśliciela i interpretatora Koranu, Našra Ḥāmida Abū Zayda (ur. 1943). W 1994 roku władze Uniwersytetu Kairskiego odmówiły nadania uczonemu tytułu profesora, uznając jego prace za obrażę wiary. Próbował on poddać naukowej analizie tekst Koranu. Następnie sąd egipski unieważnił małżeństwo Abū Zayda na podstawie oskarżenia o apostazję (*ilhād*)<sup>4</sup>. Orzekł, że prawowita muzułmanka nie może dłużej pozostawać w związku z niewiernym. Organizacja Egipski Dżihad Islamski ogłosiła, że Abū Zayd powinien zostać zabity jako odstępeca od wiary. W 1995 roku wraz z żoną opuścił Egipt i zamieszkał w Europie. W 1985 roku został powieszony sudański poeta, uczoney i polityk za wygłaszanie poglądów niezgodnych z oficjalną wykładnią islamu. Jego książki spalono.

W okresie kształtowania się islamu karanie śmiercią za apostazję miało swoje uzasadnienie w obronie społeczności muzułmańskiej (kształtująca się gmina muzułmańska mogła ulec osłabieniu w sytuacji odchodzenia od niej byłych wiernych). Dziś uzasadnienie to ma charakter anachroniczny (Nasalski 2006:111-112). Jest przejawem agresji obronnej wypływającej ze zranionego narcyzmu. Jak ujął to Claude Lèvi-Strauss (1992:402):

Muzułmanie nie uświadamiają sobie swojej nietolerancji, gdyż ci, którzy są za nią odpowiedzialni, jeżeli nie zawsze usiłują w sposób brutalny doprowadzić innych do uznania swej prawdy, są (i to jest jeszcze groźniejsze) niezdolni do znoszenia innych jako innych. Jedynym sposobem uchronienia się przed zwątpieniem i upokorzeniem jest dla nich „sprowadzenie do nicości” niewiernego, jako dającego świadectwo odmiennej wierze i odmiennemu rodzajowi życia.

---

<sup>4</sup> Szerzej na temat apostazji w islamie zob. Peters, de Vries 1976-1977:1-25; Nasalski 2006:101-123.

Nie chodzi jednak wyłącznie o postawę nietolerancji i braku akceptacji wobec członków własnej społeczności, którzy świadomie odstąpili od islamu, bądź zostali o to (często niesłusznie) posądzeni, ale także o taką postawę wobec wszystkich innych, którzy należą do świata „nie-my”<sup>5</sup>. Można to zaobserwować na przykładzie stanowiska współczesnego świata arabsko-muzułmańskiego wobec niemuzułmanów, głównie chrześcijan spoza ich własnego terytorium, tych otwarcie do nich nastawionych, na arenie międzynarodowej. Stanowisko to nie jest jednoznaczne.

W zależności od stopnia radykalizacji mużułmańskich środowisk, zasadniczo można wyróżnić trzy postawy wobec propozycji dialogu międzyreligijnego (a raczej międzykulturowego)<sup>6</sup>. Według pierwszej, *the Qur'anic approach*, dialog z chrześcijanami jest możliwy tylko wówczas, gdy ci przyjmą prawdę o ostatecznym Objawieniu koranicznym oraz zaakceptują swoje miejsce w hierarchii wierzących jako *ahl al-kitāb*, czyli „ludzie Księgi”, którzy w historii islamu mieli z reguły, jak pisze Zaborski (2004:24), „status obywateli drugiej kategorii poddawanych różnym formom zalegalizowanej dyskryminacji”. Drugie stanowisko, *the ideological approach*, widzi działania chrześcijan wyłącznie jako motywowane ideologicznie. Chrześcijanie nie szcędzą wysiłków w kierunku szerzenia chrześcijaństwa w świecie mużułmańskim, wspierając jednocześnie polityczne interesy Zachodu. Podejmowane działania mają w swoim zamierzeniu zniszczyć islam. Dialog jest zatem niemożliwy. Można go rozumieć jedynie w wymiarze walki o prawdę na poziomie teologicznym. Trzecie stanowisko, *the irenic approach*, podkreśla możliwość, ale i konieczność dialogu, wynikającą ze wspólnej idei monoteistycznej łączącej islam, judaizm i chrześcijaństwo. Jedynie ta ostatnia postawa aspiruje do miana dialogu, jednak jest to postawa charakterystyczna dla elit intelektualnych, uczestniczących w bilateralnych spotkaniach, międzynarodowych konferencjach i sympozjach, postawa obejmująca swoim zasięgiem niewielki procent całego społeczeństwa arabskiego. A zatem, mimo pojedynczych i z pewnością ważnych głosów dążących do dialogu kultur, przeważa postawa przeceniająca własny wkład w dialog, postawa roszczeniowa, nieprzyjazna a nawet wroga.

---

<sup>5</sup> Dzieje się tak nierzadko wewnątrz mużułmańskich społeczności, w których odnotowuje się współcześnie niemało przypadków prześladowania chrześcijan.

<sup>6</sup> Typologia postaw za: Rudolph 1999:304.



Jaskrawym przejawem muzułmańskiego narcyzmu jest reakcja na obrażanie jego religijnych symboli. We wrześniu 2005 roku duński dziennik „Jyllands-Posten” opublikował dwanaście karykatur proroka Muḥammada i zamieścił je jako dodatek do artykułu poświęconego wolności prasy. Już dwa tygodnie później incydent ten nabrał charakteru wydarzenia. W Kopenhadze doszło do pokojowej demonstracji około 5 tysięcy muzułmanów. Zaraz potem jedenastu ambasadorów z państw muzułmańskich bezskutecznie domagało się spotkania z duńskim premierem, po czym przekazało sprawę w ręce Ligii Arabskiej i Organizacji Konferencji Islamskiej. Głos zabrali także duchowi przywódcy świata islamu, tacy jak rektor Uniwersytetu al-Azhar w Kairze, Sayyid Muḥammad aṭ-Ṭanṭāwī, Wielki Mufti Arabii Saudyjskiej, ‘Abd al-‘Azīz aš-Šayḥ, profesor Uniwersytetu w Katarze, Yūsuf al-Qaraḏāwī, Egipcjanin związany z radykalnym ugrupowaniem Braci Muzułmanów, posiadający swój program w telewizji al-Ġazīra, jednej z najpopularniejszych stacji na Bliskim Wschodzie. Wszyscy oni wezwali do zastosowania środków karnych wobec duńskiego dziennika. Zaistniała sytuacja zmusiła rządy państw arabskich do zajęcia stanowiska. Arabia Saudyjska odwołała swojego ambasadora w Kopenhadze, Libia zamknęła tam swoją misję dyplomatyczną, jordańscy parlamentarzyści uchwalili rezolucję zobowiązującą króla do odpowiedzi na zaistniałą sytuację (Andersen 2007:12). W bliskowschodnich meczetach rozległy się wezwania do bojkotu duńskich produktów. W Internecie pojawiły się publikacje wzywające do protestów. Redakcja gazety otrzymywała coraz więcej fałszywych alarmów o zamachach bombowych, redaktorom „Jylland Posten”, a także samym autorom karykatur grożono śmiercią. Na grudniowym szczycie Organizacji Konferencji Islamskiej w Mekce jednogłośnie przyjęto oświadczenie o następującej treści: „Niepokoi nas rosnąca niechęć do islamu i jego wyznawców. Potępiamy niedawne zhańbienie Proroka Mahometa w mediach niektórych krajów. Wolność słowa jest pretekstem do obrażania religii.” (*Szczyt w Mekce rozpoczął awanturę o karykatury* 2008). W styczniu 2006 roku podłożono ogień pod duńską ambasadę w Damaszku, dzień później w biurze ambasady w Bejrucie. W wielu miejscach w świecie islamu dochodziło do demonstracji, gwałtownych wystąpień, a nawet zamieszek. Mimo że istnieją podejrzenia, jakoby sprawa karykatur miała nabrać charakteru skandalu międzynarodowego (międzycywilizacyjnego) dzięki celowym działaniom, głównie ze strony Abū Labana, imama z kopenhaskiego meczetu, kierują-

cego tamtejszym Muzułmańskim Centrum Kulturalnym (Zawadzki 2008), jednak reakcja świata muzułmańskiego była zbyt gwałtowna, nieproporcjonalnie wysoki poziom agresji nosił znamiona narcystycznej wściekłości. Jak pisze E. Fromm (2008:224-225), zranienie narcyzmu grupowego, które może nastąpić poprzez naruszenie dobra grupy, czy to rzeczywiste, czy imaginacyjne, zawsze wywołuje gwałtowną reakcję obronną: „Istnieje wiele historycznych przykładów sytuacji, w których obraza symboli narcyzmu grupowego była przyczyną gniewu graniczącego z obłędem [...]. Zraniony narcyzm można wyleczyć tylko wówczas, kiedy „oszczerca” zostanie zniszczony, i w ten sposób obraza narcyzmu «odczyniona»” (Fromm 1999:82-83)<sup>7</sup>.

Zbyt gwałtowna emocjonalna reakcja na krytykę czy porażkę, a także odwrotnie, na sukces czy zwycięstwo, jest kolejną, charakterystyczną cechą dla postawy narcystycznej. Emocjonalny odzew świata arabsko-muzułmańskiego na dwie wojny arabsko-izraelskie, trzecią (tzw. wojnę sześciodniową rozpoczętą 5 czerwca 1967 roku) i czwartą (tzw. październikową, która wybuchła 6 października 1973 roku) może stanowić tu dobrą egzemplifikację. W przypadku świata arabskiego taka reakcja ma, podobnie jak w przypadku postawy wobec inności, złożoną przyczynę. Społeczeństwa kolektywistyczne, do których z pewnością zaliczyć należy społeczeństwo arabskie, to jednocześnie kultury wstydu. Źródłem wstydu nie jest konkretne zachowanie, ale to, że zaistniało ono w świadomości innych (Hofstede 2000:110). Kluczową wartością w kulturze wstydu jest honor (jednym z wielu jego przejawów jest umiejętność obrony przed wrogiem, odwaga, męstwo i waleczność). Oznacza to, że honor, który został utracony („utrata twarzy”), musi zostać odzyskany poprzez rozumiane dosłownie lub w przenośni zniszczenie samego źródła hańby („odzyskanie twarzy”). Utrata czy też odzyskanie twarzy w kolektywistycznej kulturze arabskiej dotyka nie tylko jednostki, ale obejmuje całą grupę (rodzinę, społeczeństwo, naród), której jednostka jest członkiem (szerzej Patai 1983:90-94, 101-106). Ponadto należy także pamiętać o skłonności Arabów do silnej emocjonalnej reakcji na otaczającą rze-

---

<sup>7</sup> W świecie arabskim niekoniecznie musi dojść do spełnienia pogroźek czy żądań, gdyż samo wyartykułowanie zamiaru zrobienia czegoś sprawia, że wewnętrzna presja wykonania konkretnych działań jest już dużo mniejsza (zwłaszcza jeśli wypowiedź była powtarzana, a sprawa, której dotyczyła, wyolbrzymiona). Nie jest to problem związany z rozdźwiękiem pomiędzy czynem a słowem, ale z psychologicznie uwarunkowaną substytucją czynu (Patai 1983:60, 65).

czywistość, w tym także na popadanie w skrajności, co znajduje odzwierciedlenie między innymi w swoistej retoryce (szerzej Patai 1983:49-59, 156-162; Hamady 1960:43-54).

We współczesnym świecie konflikt arabsko-żydowski trwa nieprzerwanie od momentu, kiedy Wielka Brytania jako pierwsza wyraziła poparcie dla idei utworzenia w Palestynie żydowskiej „siedziby narodowej.”<sup>8</sup> Do dzisiaj znakomita większość Arabów uważa Izrael za „ciało obce w sercu arabskiej ziemi ojczyściej” (Patai 1983:314), a pokonanie Żydów i odzyskanie utraconych terenów przez Palestyńczyków traktuje się nie tylko w kategoriach imperatywu politycznego, ale także obowiązku religijnego. Wzajemna wrogość i nieprzejednanie wydają się całkowicie zagłuszać wszelkie próby poszukiwania rozwiązań w zakresie pokojowego współistnienia<sup>9</sup>.

6 czerwca 1967 Izrael uderzył na Egipt, Syrię i Jordanię. Odniósł błyskawiczne zwycięstwo zwłaszcza na froncie egipskim. 7 czerwca upadł strategiczny punkt Egipcjan – Šarm aš-Šayḥ. Kiedy Żydzi zdobyli Wschodnią Jerozolimę i Zachodni Brzeg, poddała się Jordania. 8 czerwca Izrael opanował cały Synaj a dwa dni później zdobył Wzgórza Golan. Wtedy skapitulowała Syria. Ta najbardziej dramatyczna z arabsko-izraelskich wojen odcisnęła głębokie piętno na psychice Arabów. Wywołała nastroje katastroficzne, poczucie totalnej klęski i skrajnego upokorzenia (Kjeilen b.d.). Określenie „wojna sześciodniowa”, które niosło ze sobą przekaz o błyskawicznie odniesionym zwycięstwie Izraela, było zastępowane w świecie arabskim określeniami, które „przekształcały” rzeczywistość, by ta była łatwiejsza do zniesienia: „niepowodzenie”, „klęska”, „wojna czerwcową” (Oren 2002:310). Mimo iż podejmowano próby analizowania przyczyn przegranej, a tym samym pojawiały się propozycje wielopłaszczyznowych rozwiązań reformistycznych dla świata arabskiego, dominowała postawa bierności, apatii i fatalizmu. Król Hussajn tak przemawiał do Jordańczyków:

---

<sup>8</sup> Osadnictwo żydowskie w Palestynie rozpoczęło się już w latach 80. XIX w., jednak kluczowym wydarzeniem w historii współczesnych stosunków arabsko-żydowskich był tzw. list Balfoura z 2 listopada 1917 r. Szerzej na ten temat historii konfliktu zob. Madeyska 2008:11-37.

<sup>9</sup> Sama sytuacja konfliktu w przypadku grup o orientacji narcystycznej rodzi intensywną wrogość (Fromm 2008:225). Na temat złożonych psychologicznych podstaw konfliktu arabsko-izraelskiego zob. Falk 2004.

Wydaje mi się, że należę do rodziny, która... musi cierpieć i składać ofiary za swój kraj bez końca... Jeśli nie zostaliście nagrodzeni chwałą, to nie dlatego, że zabrakło wam odwagi, ale dlatego, że taka jest wola Boga (cyt. w: Oren 2002:310).

Odpowiedzią na wojnę sześciodniową była wojna październikowa, znana także jako wojna Jom Kippur od święta żydowskiego przypadającego na dzień, w którym siły syryjskie i egipskie zaatakowały Wzgórza Golan i Półwysep Synaj. Trwała ona niewiele ponad dwa tygodnie i zakończyła się pod naciskiem Rady Bezpieczeństwa ONZ, która w przyjętej rezolucji wezwała strony konfliktu do zawieszenia broni. Obiektywnie wojna październikowa nie była militarnym zwycięstwem strony arabskiej (dopiero podczas późniejszych negocjacji Izrael zgodził się na rozwiązania, które można było uznać za korzystne dla strony arabskiej – tzn. zgodził się wycofać z zachodniego brzegu Kanału Sueskiego na Półwysep Synaj oraz z wąskiego pasa na Wzgórzach Golan). Natomiast reakcja emocjonalna Arabów na październikowe wydarzenia była niewspółmierna do rzeczywistego wyniku wojny. Euforia wynikała z faktu, że oto dotychczasowa wizja niezwyciężalnego Izraela okazała się iluzją. Podczas kilku tygodni od zawieszenia broni owo quasi-zwycięstwo Arabów przybrało postać punktu zwrotnego w historii Arabów. Ludzie pióra chcąc podkreślić jego znaczenie dla Arabów, nastroje panujące przed wojną październikową opisywali w skrajnie negatywny sposób, sięgając po retorykę z okresu wojny sześciodniowej, a momentami jeszcze silniejszą. Zwycięstwo ujmowano w kategoriach przekraczania narodowej uległości i nędzy, pokonywania wstydu i upokorzenia, odzyskiwania honoru i wiary w siebie (szerzej Patai 1983:315-318; Pryce-Jones 1990: 319-320). Tawfiq al-Ḥakīm, egipski pisarz i dramaturg (zm. 1987), w artykule opublikowanym w gazecie *al-Ahrām* pisał:

Prawdziwe znaczenie dnia 6 października to nie tylko militarne zwycięstwo czy fizyczne przekroczenie [granic], ale raczej duchowe wejście w nową fazę naszej historii, to znaczy w fazę kulturowej rekonstrukcji (...) Kulturowej rekonstrukcji naszego narodu, którego w tym pamiętnym dniu... chwalebny dzień 6 października obudziły okrzyki zwycięstwa... Powstaliśmy, by kontemplować narodową osobowość i siłę. Przygotowaliśmy się do życia w lepszym jutrze jako naród cy-

wilizowany, zasługujący na życie wśród [innych] cywilizowanych narodów świata i do nich się zaliczając (cyt. w: Patai 1983:318).

Choć krótkotrwała, ale przeżywana z intensywnością nieadekwatną do rzeczywistej wymowy faktów egzaltacja, stała się wówczas momentem narcystycznej autogloryfikacji.

Cechą charakterystyczną dla świata arabskiego jest gloryfikowanie własnej przeszłości. Ów zachwyt i duma z przeszłości przybierają formę nienaturalną, przeszłość przedstawiana jest w kategoriach absolutnego triumfu i zwycięstwa cywilizacji arabsko-muzułmańskiej we wszystkich sferach działalności człowieka (szerzej Pryce-Jones 1990:375-377). Jest to kolejny wyraźny przejaw – jak ujmuje to Fromm (1999:70, 81; 2008:222) – narcystycznej „deformacji racjonalnego osądu” czy też szerzej „braku zdolności obiektywizacji”.

Jeszcze niedawno historia świata islamu dla samych Arabów nie była dobrze znana. Wiedzę na ten temat czerpano zwykle z literatury ludowej, tzw. *sīratów*, opowieści krążących przez pokolenia w tradycji ustnej, zbudowanych na wespół legendarnych wydarzeniach z życia realnych postaci historycznych (głównie z okresu VII-XV w.). Wiodącymi motywami *sīratów* były odnoszone zwycięstwa, chwalebne czyny, bohaterstwo, odwaga itp. Z historią świata islamu ujętą w ramy metodologii badań historycznych Arabowie zapoznali się po I wojnie światowej, gdyż ta część świata stała się przedmiotem zainteresowania zachodnich historyków już pod koniec XIX w. Tak przedstawiona historia (upadek klasycznego świata islamu, wieki letargu związane z rządami Turków osmańskich) wywołała w świecie arabskim gwałtowną falę oskarżeń o antyarabską postawę zachodnich naukowców. Każda próba krytycznej analizy arabskiej historii była interpretowana jako próba osłabienia arabskiego narodu (Patai 1983:248).

Zdarzało się, że okres upadku i stagnacji świata arabsko-muzułmańskiego w powstających z czasem podręcznikach historii pisanych przez arabskich historyków był jedynie sygnalizowany (Patai 1983:248).

Osiągnięcia klasycznej cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, jej rola w zachowaniu i rozwinięciu dziedzictwa starożytności klasycznej, jak również intelektualne rozbudzenie średniowiecznej Europy są bezsprzeczne. Chodzi natomiast o to, że apologia i idealizacja przeszłości rodzi groźne konsekwencje. Jeśli nar-

cystycznym celem grupa uczyni nie swoje osiągnięcia, ale siebie samą, swoją przeszłość (w tym przeszłe sukcesy), wówczas jakkolwiek wysiłek może być postrzegany jako bezsensowny (Fromm 1999:69, 73-74). W grupie, która żyje przeszłością wyidealizowaną, przeważa postawa pasywna, a twórcze działanie ograniczone jest do minimum. Potwierdzają to spostrzeżenia S. Hamady (1960:215-216), która pisze:

Tej miłości i uznaniu dla przeszłości towarzyszy pesymistyczne spojrzenie na postęp. Dla Araba szczęście i spełnienie człowieka nie należą do przyszłości, ale są już faktem dokonanym. Dlatego też w poszukiwaniu wiedzy, sprawiedliwości i wartości będzie on raczej zwracał się ku przeszłości niż patrzył w przyszłość. Każdy czyn przodków uzna za dobry, każde działanie tych, którzy przyszli po nich za złe. Dobrze jest naśladować przeszłość, źle podążać za nowym. Każde możliwe dobro przeminęło, cokolwiek zaś, co ma znamiona złego, może jeszcze przyjść. To, czego w przeszłości nie uczyniono, jest złe, a to, czego nie można było osiągnąć, będzie raczej nieosiągalne dla obecnego pokolenia.

Przedstawione w charakterze przykładu zachowania grupowe muzułmanów w przypadkach autentycznego czy też wyimaginowanego odstępstwa od przyjętych dogmatyczno-aksjologicznych schematów we własnym kręgu, jak również typ i charakter ich relacji z niemuzułmańskim światem, noszą w sobie silne znamiona grupowego narcyzmu.

Jego źródła odnaleźć można u początków kultury i cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, w samym Koranie, który do dziś – jak pisze prof. J. Bielawski (1986:741) – „kształtuje psychikę ludów muzułmańskich, określa ich sposób życia materialnego i duchowego. (...) To księga zawierająca całą ideologię życia jednostkowego i społecznego wiernych, doktryny religijne, prawne i moralne, ogólne zasady ustroju państwowego, a nawet sposób zachowania – *savoir vivre*.” Tu także bierze początek narcyzm grupowy. Ma on zatem sankcję religijną i wyraża się w sposobie realizacji misji dziejowej muzułmanów jako depozytariuszy prawdy absolutnej.

Kluczowe dla rozważań na temat źródeł narcyzmu grupowego jest pojęcie *fiṭry*<sup>10</sup>. *Fiṭra* jest oryginalną muzułmańską koncepcją pierwotnej, archetypowej natury stworzenia, w tym człowieka, wypracowaną na podstawie Koranu i sunny Proroka<sup>11</sup>. W tym znaczeniu słowo to (oraz inne oparte na tym samym rdzeniu *f-ṭ-r*) pojawia się kilkanaście razy w Koranie. Reprezentatywne dla tego znaczenia jest użycie słowa *fiṭra* w następującym wersecie, w którym Bóg przemawia do proroka Muḥammada:

*Przeto zwróć swoje oblicze ku religii,  
jak człowiek gorliwie pobożny,  
zgodnie z naturą (fiṭrat Allāh), jaką Bóg  
obdarzył ludzi przy stworzeniu*<sup>12</sup>.

Człowiek zatem ze swej natury, danej przez Boga, jest istotą religijną (Friedmann 2003:18). Dlatego też nieodłącznym pragnieniem człowieka jest dążenie do najwyższego dobra. Koran pokazuje wyraźnie poprzez postać Abrahama, że religią, o której mowa (*dīn al-fiṭra*), jest islam. Dlatego też w wielu komentarzach do Koranu wyrażenie *fiṭrat<sup>a</sup> Allāh (allatī faṭara an-nās<sup>a</sup> ‘alayhā)*, dosłownie: „zgodnie z planem Boga, (według którego stworzył on ludzi)” objaśniane jest jako „islam” (*al-islām*), „religia islamu” (*millat al-islām*)<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Sam termin *fiṭra* z punktu widzenia gramatycznego jest rzeczownikiem odsłownym wskazującym na sposób wykonania czynności wyrażanej przez czasownik i można przetłumaczyć go jako „sposób stwarzania” lub „sposób, w jaki coś/ktoś został stworzony/jest stwarzany”, gdzie czasownik *faṭara* oznacza „stwarzać”, „dać czemuś/komuś początek”. Słowo *fiṭra* posiada znaczenie „stwarzania”, „powoływania do istnienia”, „naturalnej dyspozycji do czegoś”, „własności”, „natury” (Lane 2003:*faṭara, fiṭra*).

<sup>11</sup> Sunna czyli Tradycja Proroka jest źródłem informacji na temat postępowania proroka Muḥammada, ujętych w formę krótkich relacji (hadiśów) poprzedzonych łańcuchem przekazicieli. Sunna stanowi drugie po Koranie źródło prawa muzułmańskiego (*szariatu*).

<sup>12</sup> Koran XXX 30. *Fa-qim waḡhaka li-āḍ-dīn ḡanī<sup>an</sup> fiṭrat Allāh allatī faṭara an-nās ‘alayhā*. Wszystkie cytaty z Koranu zostały zaczerpnięte z tłumaczenia J. Bielawskiego, w przypadkach umieszczono natomiast transkrypcję tekstu oryginalnego.

<sup>13</sup> Zob. np. aṭ-Ṭabarī 2001/1422AH:18.493n; al-Bayḡāwī, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl*; al-Qurṭubī 2006/1427AH:16.421n; Muḥammad Sayyid aṭ-Ṭanṭāwī, *Al-Wasīṭ fi tafsīr al-Qur’ān al-karīm*. W przypadku korzystania z komentarzy koranicznych dostępnych w formie tekstu internetowego, ze względu na brak paginacji podawany jest jedynie autor i tytuł komentarza. Analizowany materiał egzegetyczny każdorazowo dotyczy wersetu wskazanego w tekście.

Prorok Abraham (arab. Ibrāhīm) wielokrotnie wspomniany w Koranie staje się centralną postacią w świętej historii al-Ḥiğāzu w ostatnich objawieniach mekańskich. Ukazany jest jako człowiek, który poprzez obserwowanie harmonii we wszechświecie dochodzi do prawdy o istnieniu jedyne go wszechmocnego Boga (XX 75-79). Nazywany jest *ḥanīfem*<sup>14</sup>, „tym, który skłania się we właściwą stronę”, „tym, który odwraca się od fałszywej religii i skłania ku prawdziwej”, „wyznawcą prawdziwej religii” (Lane 2003: *ḥanīf*)<sup>15</sup>. Abraham, jak mówi przekaz koraniczny, nie był wyznawcą żadnej (znanej wówczas w Arabii) religii:

*Abraham nie był żydem ani chrześcijaninem,  
Lecz był szczerze wierzącym hanifem,  
Całkowicie poddanym,  
I nie był on z liczby bałwochwalców*<sup>16</sup>.

Zgodnie z tradycją muzułmańską monoteizm, który głosił Abraham, sięga samych początków ludzkości, pierwszego człowieka – Adama, stając się w ten sposób źródłem wszystkich innych religii (Kahteran 2006:242). W głównym nurcie egzegetycznym wyraźnie mówi się o tym, że pierwotną religią objawioną Adamowi podczas stworzenia miał być islam; Adam uważany jest w tradycji muzułmańskiej za pierwszego proroka (Friedmann 2003:16; Nasr 1988:34-35).

W Koranie, mimo wielu odniesień i paraleli do historii biblijnej, losy Abrahama są ściśle związane z al-Ḥiğāzem. Zgodnie z tradycją muzułmańską Izmael (arab. Ismā‘īl) wraz ze swoją matką Hagar (arab. Ḥağar) zostaje zabrany przez Abrahama w miejsce późniejszej Mekki. Abraham powraca do swojego domu, ale odwiedza syna i Hagar jeszcze trzykrotnie. Podczas trzeciej wizyty, w odpowiedzi na Boże wezwanie, razem z Izmaelem wnoszą al-Ka‘bę, a raczej ją odbudowują z ruin przetrwałych po Potopie. Odbudowują bowiem świątynię wzniesioną przez Adama, który po wygnaniu z Raju zachował w pamięci wygląd jej niebiańskiego archetypu. Abraham odbywa następnie pielgrzymkę i wzywa wszystkich ludzi do pielgrzymowania jego wzorem do Domu Boga.

---

<sup>14</sup> Koran II 135; III 67, 95; IV 125; VI 79, 161; XVI 120, 123.

<sup>15</sup> W polskim tłumaczeniu Koranu słowo *ḥanīf* oddane jest jako „szczerze wierzący”.

<sup>16</sup> Koran III 67. *Mā kāna Ibrāhīm yahūdiyy<sup>an</sup> wa-lā naṣrāniyy<sup>an</sup> wa-lākin kāna ḥanīf<sup>an</sup> muslim<sup>an</sup> wa-mā kāna min al-muṣrikīn.*



Z czasem religia Abrahama zostaje zapomniana i wyparta przez politeizm, al-Ka'ba przekształca się w świątynię, w której cześć oddaje się wielu bóstwom, a obrzędy pielgrzymkowe zyskują nowy inny układ odniesienia.

Podczas wznoszenia fundamentów al-Ka'by Abraham wraz z synem modlą się do Boga tymi słowami:

*Panie nasz!*

*Uczyń nas całkowicie poddanymi (muslimayn) Tobie,*

*A z naszego potomstwa naród Tobie całkowicie poddany (umma muslima)<sup>17</sup>.*

Termin *muslim* nie ma tu jeszcze znaczenia takiego, jakie zyskał po zinstytucjonalizowaniu się islamu, a więc „muzułmanina”, „wyznawcy islamu”, a raczej etymologiczne „całkowicie poddanego woli Boga”, „całkowicie posłusznego Bogu”, niemniej jednak nie można zapominać, że dla egzegetów muzułmańskich w sensie metahistorycznym Abraham jest muzułmaninem a *millat Ibrāhīm* („religia Abrahama”) islamem<sup>18</sup>.

Prorok Muḥammad głosząc ideę jednego Boga występuje zatem jako ten, który przywraca „prawdziwy monoteizm”, sam stając się tym samym nowym Abrahamem. Znaczącym gestem jest zniszczenie posągów bóstw w al-Ka'bie (w czasie oblężenia Mekki w 630 roku) przy jednoczesnym zachowaniu samej świątyni oraz rytuałów pielgrzymki<sup>19</sup>. Islam staje się w ten sposób tożsamy z *ad-dīn al-ḥanīf (dīn al-fiṭra)*. Jako taki odbudowuje w każdym człowieku (poprzez praktykę religijną) harmonię z naturalnym Bożym porządkiem.

Każdy człowiek, jak zostało to pokazane, poprzez swoją naturę, nosi w sobie czystą ideę absolutnej Prawdy, niemniej uwarunkowania religijno-kulturowe środowiska, w którym wzrasta decydują o jego wyznaniu. Innymi słowy każdy

---

<sup>17</sup> Koran II 128. *Rabbanā wa-ḡ'alnā muslimayn laka wa-min ḡurriyatīnā ummat<sup>am</sup> muslimat<sup>am</sup> laka.*

<sup>18</sup> Zob. np. at-Ṭabarī 2001/1422AH:2.565-566; al-Bayḏāwī, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl*; al-Qurṭubī 2006/1427AH:2.396.

<sup>19</sup> Rytuály pielgrzymkowe były zbyt zakorzenione w tradycji staroarabskiej, Muḥammad nie mógł ich radykalnie odrzucić. Odniesienie ich do postaci Abrahama pozwoliło je zachować. W decyzji proroka Muḥammada o obraniu Abrahama za przodka islamu można także doszukiwać się chęci przyciągnięcia do głoszonych przez siebie idei Arabów wyznania żydowskiego i chrześcijańskiego, szerzej zob. Gaudefroy-Demombynes 1988:276-278.

człowiek rodzi się muzułmaninem<sup>20</sup>. To stwierdzenie ma swoje dodatkowe umocowanie w hadisie, uznawanym za autentyczny, zamieszczonym w kilku wariantach w niemal wszystkich kanonicznych zbiorach Tradycji Proroka. Kluczowa część tego hadisu brzmi: „Każde dziecko rodzi się zgodnie z *fiṭrą*”<sup>21</sup> (tj. zgodnie ze swoją naturą w Bożym planie). Jego druga część mówi, iż to rodzice sprawiają, że staje się chrześcijaninem, żydem czy zoroastryjczykiem. Inne wyznania oddalają więc człowieka od prawdziwej, autentycznej religii, powodują uśpienie jego prawdziwej natury, w której odcisnięte jest Boże piętno. W islamie istnieje przekonanie, że Bóg przemawiał do człowieka poprzez swoich wysłanników już przed Muḥammadem. Zarówno Tora, jak i Ewangelia mają swoje źródło w boskim Objawieniu, którego archetyp znajduje się u Boga w niebie. Jednak żydzi i chrześcijanie sfalszowali własne pisma<sup>22</sup> (sam Koran nie wyjaśnia, jak i kiedy tego dokonano) i w ten sposób odeszli od prawdziwej religii. W wielu miejscach w Koranie islam określany jest jako jedyna religia prawdy (*dīn al-ḥaqq*):

*On, który wysłał Swego Posłańca  
z drogą prostą i religią prawdy,  
aby jej dać wyższość nad wszelką religię!  
A Bóg wystarczy jako świadek!*<sup>23</sup>

Sam prorok Muḥammad uważany jest natomiast za „pieczęć proroków” (*ḥatam an-nabiyyīn*), na którym ostatecznie zakończyć miały się misje prorocze dla całej ludzkości<sup>24</sup>. Jedną z konsekwencji tak wypracowanej idei była uniwer-

---

<sup>20</sup> Założenie to zrodziło poważne trudności o charakterze prawno-teologicznym, zob. na ten temat MacDonald 1991:2.931-933; Friedmann 2003:110-115.

<sup>21</sup> *Kull mawlūd yūlad ‘alā-āl-fiṭra* (*Man yūlad yūlad ‘alā-āl-fiṭra*; *Ma min mawlūd illā yūlad ‘alā-āl-fiṭra*), Kahteran 2006:211.

<sup>22</sup> Zob. Koran II 75; III 78; IV 46; V 13. Obok takiego poglądu, szczególnie w IX i X w. popularne było również stanowisko mówiące, że teksty istniejące w obecnej formie można uznać za autentyczne, jednak wymagają one właściwej interpretacji. Jeszcze inni upatrywali przyczyn zniekształcenia tekstów w procesie ich rewizji i przekazywania, Vajda 1986:1.265; Lazarus-Yafeh 2000:10.111.

<sup>23</sup> Koran XLVIII 28. *Huwa allaḥḥi ʿarsala rasūlahū bi-āl-hudā wa-dīn al-ḥaqq li-juḥzirahū ‘alā-ād-dīn kullihī wa-kafā bi-āl-Allāh ṣahīd<sup>an</sup>*. Zob. także IX 33; LXI 9.

<sup>24</sup> Idea ostatniego prorocтва ukształtowała się najprawdopodobniej w ciągu dwóch pierwszych wieków islamu, a wpływ na nią miały dyskusje i spory o charakterze politycznym, szerszej zob. Danecki 1997:1.88-91.

salizacja islamu, który miał się stać religią wszystkich ludzi. Jak pisze Y. Friedmann (2003:26):

W uniwersalnym planie następujących po sobie objawień, z których kolejne unieważniają wcześniejsze, islam – poprzez zniesienie praw „ludzi Księgi” – jest [jeszcze] jednym ogniwem. Jakkolwiek z innego, zasadniczego punktu widzenia jest jedyny w swoim rodzaju. W odróżnieniu od swoich poprzedników uczestniczących w urzędzie prorockim, Muḥammad został wysłany raczej do całej ludzkości niż do jednej tylko grupy etnicznej; co więcej, jest on ostatnim prorokiem, po którym nie nastąpi już żaden inny. Znaczy to, że islam zastępuje poprzedzające go prawa, ale nic nie zastąpi prawa *szariatu*, które ma obowiązywać wszystkich ludzi i przez wszystkie czasy. Wyłączenie islamu z [obowiązującej] reguły abrogacji jest kluczowym elementem stanowiącym o jego wyższości wobec wszystkich innych religii.

Pojęciem niejako równoległym do *dīn al-fiṭra*, które niewątpliwie należy przywołać w kontekście rozważań nad źródłami narcyzmu grupowego w świecie islamu, jest *umma*. W Koranie termin ten występuje w kilku różnych znaczeniach łącznie 62 razy. Znaczenie, w którym *umma* najczęściej przewija się w tekście Koranu, to „społeczność wiernych”, „społeczność dzieląca tę samą religię”. Biorąc pod uwagę chronologię poszczególnych sur koranicznych<sup>25</sup>, a zatem rozwój samego przesłania proroka Muḥammada, zakres znaczeniowy tego terminu ewoluuje, staje się coraz bardziej precyzyjny<sup>26</sup>: *umma* coraz częściej rozumiana jest jako „gmina/społeczność muzułmańska”.

---

<sup>25</sup> Po raz pierwszy termin *umma* pojawia się w drugim okresie mekkańskim (615-620), najczęściej zaś w trzecim mekkańskim (620-622), zaraz potem w okresie medyńskim (622-632), zgodnie z przyjętą chronologią sur koranicznych opracowaną przez Th. Nöldekego. Zob. także zestawienie wersetów z terminem *umma* w: Denny 1975:43.

<sup>26</sup> Na temat rozwoju koncepcji *ummy* zob. tamże, s. 34-70.

Kluczowy werset z okresu medyńskiego mówi:

*Wy jesteście najlepszym narodem (ḥayr umma),  
jaki został utworzony dla ludzi:  
wy nakazujecie to, co jest uznane,  
a zakazujecie tego, co jest naganne<sup>27</sup>*

Jest to *umma* oparta na modelu Abrahama, prototypie prawdziwej muzułmańskiej społeczności. „Nakazywanie tego, co uznane, a zakazywanie tego, co naganne” w głównym nurcie egzegetycznym interpretowano przede wszystkim jako wezwanie politeistów do przyjęcia islamu oraz zakaz idolatrii<sup>28</sup>. Będąc paralelnym zjawiskiem do abrahamowego monoteizmu, *umma* opisana jest niekiedy w Koranie jako *waḥīda* („jedna”, „jedyna”)<sup>29</sup>. Jest to kolejne potwierdzenie, że od czasu stworzenia (od Adama) ludzie byli przynajmniej przez pewien czas jednością w sensie religijnym, wyznając jedną, prawdziwą religię (Friedmann 2003:15-16)<sup>30</sup>.

W okresie medyńskim pojawia się niejako uzupełniająca koncepcję *ummy* jako społeczności muzułmańskiej idea „*ummy* znajdującej się pośrodku” (*umma wasaʿat*):

*W ten sposób My uczyniliśmy was  
narodem znajdującym się pośrodku (ummat<sup>an</sup> wasaʿat<sup>an</sup>),  
abyście byli świadkami dla ludzi  
i aby Posłaniec był świadkami dla was.<sup>31</sup>*

---

<sup>27</sup> Koran III 110. *Kuntum ḥayr umma ubriḡat li-ān-nās ta'murūn bi-āl-ma'rūf wa-tanhawna 'an-āl-munkar.*

<sup>28</sup> Interpretacja ta nie wyczerpuje wszystkich sposobów rozumienia tego sformułowania. Niejako obok pojawia się także interpretacja łącząc „to, co jest uznane” i „to, co jest naganne” z tym wszystkim, co Bóg i jego Prorok kolejno nakazali i zakazali wiernym, Cook 2006:5.440.

<sup>29</sup> Zob. np. Koran II 213; X 19; XXIII 52-53.

<sup>30</sup> Określenie *umma waḥīda* odnoszono zarówno do jedności całego rodzaju ludzkiego, jak i pierwotnej jedności wyznawców trzech religii profetycznych.

<sup>31</sup> Koran II, 143. *Wa-kaḡālika ḡa'alnākum ummat<sup>an</sup> wasaʿat<sup>an</sup> li-takūnū šuhadā' 'alā-ān-nās wa-yakūn ar-rasūl 'alaykum šahīd<sup>an</sup>.*

Wyrażenie *umma wasaʿt* rozumiane jest jako społeczność „modelowa” w kontekście relacji z Bogiem, jako społeczność ‘najbardziej sprawiedliwa’ (*ḥiyār ‘udūl<sup>an</sup>*), by posłużyć się terminologią egzegetyczną<sup>32</sup> (samo pojęcie sprawiedliwości, ‘*adl*, wiąże się w Koranie z pojęciem równowagi; szerzej Campanini 2006:12-14). Tak jak Muḥammad jest dla swojej *ummy* świadkiem woli Boga, tak *umma* (tj. *umma wasaʿt*) jest świadkiem tej woli wobec ludzkości. Parafrazując to stwierdzenie można powiedzieć, że *umma wasaʿt* przyjmuje zarówno to przewodnictwo, jakie zostało jej dane w postaci Muḥammada, jak i bierze na siebie przewodzenie ludzkości (poprzez świadczenie), które zostało zadane przez Boga (Denny 1975:54). *Umma* muzułmańska jako ta „modelowa” jest godna naśladowania, dlatego też zyskuje znaczenie inkluzywne – ludzkość ma możliwość przyjęcia islamu.

Idea wyższości muzułmanów nad pozostałymi wyznaniem stała się przyczyną powstania wielu regulacji prawnych obejmujących *ahl aḍ-ḍimma*, „wyznania chronione”. Należał do nich między innymi zakaz budowania domów o większej wysokości niż domy muzułmańskie, zakaz poruszania się konno, zakaz zajmowania stanowisk, które dawałyby prerogatywy umożliwiające sprawowanie jakiegokolwiek władzy nad muzułmanami. Modlitwy *ahl aḍ-ḍimma* powinny być ciche, a symbole religijne w przestrzeni publicznej niewidoczne. Muzułmanie, którzy mogli okazywać życzliwość innowiercom, przykładowo: składając im wizytę podczas choroby, według niektórych prawników byli zobowiązani przy tej okazji do przedstawienia propozycji przyjęcia islamu. W każdej sytuacji innowiercy musieli zachowywać się wobec muzułmanów skromnie, z szacunkiem i uległością, potwierdzając w ten sposób ich niższą pozycję społeczną. Y. Friedmann (2003:37) analizując materiał prawniczy dotyczący *ahl aḍ-ḍimma* konkluduje:

Często odnosi się wrażenie, że poniżenie niemuzułmanina jest ważniejsze niż jego konwersja.

---

<sup>32</sup> at-Tabarī 2001/1422AH:2.627n; al-Bayḍāwī, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl*; al-Qurṭubī 2006/1427AH:2.435; as-Suyūṭī, *Tafsīr al-Ġalālayn*.

Z przekonania, że islam jest religią ostateczną, a *umma* muzułmańska najlepszą wynika zarówno obowiązek obrony islamu, jak i jego szerzenia. Jego wypełnianiu służy *ġihād*.

Sam termin jest rzeczownikiem odsłownym od *ġahada* – podejmować wysiłki, dokładać starań dla osiągnięcia danego celu (Lane 2003: *ġahada*, *ġihād*). W Koranie i hadisach a dalej w głównym nurcie ortodoksyjnej sunnickiej teologii termin *ġihād* swoim zakresem semantycznym obejmuje zarówno zmaganie się muzułmanina z własnymi słabościami i trudami życia, jak i pokojowe dążenia do rozprzestrzeniania islamu, oznacza jednak przede wszystkim walkę (wysiłek zbrojny) w jego imię. W Koranie znajdziemy obok budującej zachęty:

*Wzywaj ku drodze twego Pana z mądrością i pięknym  
napomnieniem!  
Rozmawiaj z nimi w najlepszy sposób!*<sup>33</sup>

liczne wezwania do bezwzględnej walki zbrojnej:

*A kiedy miną święte miesiące,  
wtedy zabijajcie bałwochwalców,  
tam gdzie ich znajdziecie;  
chwytajcie ich, oblegajcie  
i przygotowujcie dla nich wszelkie zasadzki!*<sup>34</sup>

*Kiedy więc spotkacie tych, którzy nie wierzą,  
to uderzcie ich mieczem po szyi;  
a kiedy ich rozbijecie,  
to mocno zaciśnijcie na nich pęta.*<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Koran XVI 125. *Ud' ilà sabīl rabbika bi-āl-ḥikma wa-āl-maw'ida al-ḥasana wa-ġādilhum bi-allatī hiya aḥsan.*

<sup>34</sup> Koran IX 5. *Fa-iḏā nsalaḥa al-aḥsur al-ḥurum fa-qtulū al-mušrikūn hayḥu waġadtumūhum wa-ḥuḏūhum wa-ḥsurūhum wa-q'udū lahum kull marṣad.*

<sup>35</sup> Koran XLVII 4. *Fa-iḏā laqiytum allaḏīn kafarū fa-ḏarb ar-riqāb ḥattā iḏā aḥtantumūhum fa-šuddū al-waqāq.*

Zaprawdę, Bóg miłuje tych,  
którzy walczą na Jego drodze  
w zwartych szeregach,  
jak gdyby byli budową solidną<sup>36</sup>.

Mają one oczywiście swój kontekst historyczny. Islam kształtował się w realiach wojny. Muzułmańska *umma* powstała w wyniku działań militarnych, a dzięki dalszym podbojom początkowo niewielkie państwo rozrosło się w imperium. Rozwój doktryny świętej wojny towarzyszył jego późniejszej historii. Mimo, że w średniowieczu odzywały się głosy o *ġihādzie* jako wojnie obronnej, większość autorytetów muzułmańskich utrzymywała, że obowiązek *ġihādu* nie ustanie, dopóki cały świat nie znajdzie się pod panowaniem islamu. W teologii islamu utrwalił się średniowieczny muzułmański podział świata na *dār al-islām* „dom/świat islamu” i *dār al-ḥarb* „dom/świat wojny o islam”. Przez całe wieki podział ów nie oznaczał nic innego jak stan wojny muzułmanów z całym niemuzułmańskim światem (Kościelniak 2006:51). Pokój z niemuzułmanami z *dār al-ḥarb* uznawano za stan przejściowy. Roszczenia uniwersalistyczne islamu skorelowane były z zasadą mówiącą o tolerowaniu „ludzi Księgi” w obrębie *dār al-islām* pod warunkiem, że zgodzą się oni przyjąć zwierzchnictwo muzułmanów i płacić podatki. Względna tolerancja *ahl al-kitāb* (która przeplatała się z okresami prześladowań) uzależniona była więc przede wszystkim od warunków ekonomiczno-politycznych. Jak podkreśla Kościelniak (2006:34), tolerancja ze strony muzułmanów w praktyce miała charakter wyzysku. Natomiast konwersja innowierców nie posiadających swoich świętych Ksiąg była obowiązkowa pod groźbą śmierci lub zniewolenia.

Z perspektywy prawnej klasyfikacji *ġihād* jest obowiązkiem zbiorowym, nałożonym na gminę muzułmańską przez Boga (*farḍ kifāya*). Ogólnie rzecz biorąc w sytuacji bezpośredniego zagrożenia (konieczność obrony *ummy*) *ġihād* staje się obowiązkiem indywidualnym każdego muzułmanina (*farḍ ‘ayn*)<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Koran LXI 4. *Inna Allāh yuḥibbu alladīn yuqātilūn fī sabīlihī ṣaff<sup>m</sup> ka-annahum bunyān marṣūṣ.*

<sup>37</sup> Prawo omawia szczegółowo także inne sytuacje, w których *ġihād* jako obowiązek zbiorowy może zmienić swój status i stać się obowiązkiem indywidualnym, zob. Tyan 1991:2.539-540.

Znaczenie *ġihādu* jako walki zbrojnej widoczne jest także w samej Tradycji, która zna wiele wypowiedzi Proroka odnoszących się do uczestnictwa w *ġihādzie* (Danecki 1993:35-38):

*Drogi do Raju prowadzą po osłonę mieczy.*

*Jeśli chociażby na chwilę staniesz do walki w imię Boga, uczynisz lepiej niżbyś przez całe życie opiekował się swoim i bliskimi.*

*Jeśli jakieś plemię zaprzestanie walki za wiarę, Bóg ukarze je męczarniami.*

*Kto stanie do walki na ścieżce Boga, ten uczyni lepiej niżby się modlił przez sześćdziesiąt lat.*

*Nie ma rzeczy, które Bóg ukochałby bardziej od dwóch kropli i dwóch kroków: jednej łzy przelanej w uwielbieniu Boga oraz jednej kropli krwi przelanej na drodze Boga; jednego kroku na drodze ku Bogu i jednego kroku w wypełnianiu obowiązków nakazanych przez Boga.*

Co więcej, muzułmanin poległy w *ġihādzie* staje się męczennikiem (*šahīdem*), któremu darowane zostają wszystkie grzechy i od razu dostępuje zbawienia nie czekając na dzień Sądu Ostatecznego<sup>38</sup>.

Tradycja świętej wojny, pielęgnowana przez większą czy mniejszą część muzułmanów w dalszej historii islamu, współcześnie została podjęta zwłaszcza przez jego fundamentalistyczne nurty, jednak by znaleźć jej głębokie ślady, nie trzeba odwoływać się do ekstremów.

Aspiracje uniwersalistyczne islamu rzadziej bywają realizowane z poszanowaniem wolności i godności adresatów muzułmańskiej ekspansji. Liczne przypadki prześladowania chrześcijan w krajach islamu<sup>39</sup> są świadectwem brutalnego na-

---

<sup>38</sup> W szerszym kontekście, w perspektywie przesłania koranicznego (III 104), członkowie *ummy*, która wzywa do dobra (tj. islamu), będą szczęśliwi (tj. szczęśliwi u Boga dostępując Raju), zob. komentarze do tego wersetu, aṭ-Ṭabarī 2001/1422AH:5.221; as-Suyūfī, *Tafsīr al-Ġalālayn*.

<sup>39</sup> Zob. m.in. Kościelniak 2006:109-121; Korczyński 2006:181-191; Pontifex, Newton 2008.



rzucania własnej duchowości i kultury, a nie wyrazem humanistycznych dążeń uniwersalistycznych mogących prowadzić do przewyciężenia grupowego narcyzmu.

Długotrwałe programowe ugruntowywanie w klasycznym świecie islamu orientacji narcystycznej uniemożliwiło równoległe rozwijanie się tendencji przeciwstawnych, które zapewniłyby służącą harmonii przeciwwagę. Mimo nieco wcześniejszych starań w kierunku reformowania islamu, dopiero w XIX wieku, pod wpływem bezpośrednich kontaktów świata islamu z Zachodem, na szeroką skalę podjęto próby odpowiedzi na pytania o przyczyny wielopłaszczyznowej słabości świata islamu, który niegdyś reprezentował twórczą, potężną i oświeconą cywilizację. W ten sposób, obok myśli fundamentalistycznej, narodziła się myśl modernistyczna. Oba te prądy myślowe zmierzały do odnowienia islamu, przywrócenia mu dawnej siły i prężności. Mimo iż modernizm od samego początku był ruchem bardzo zróżnicowanym, łączyła go przewodnia idea pogodzenia wiary (głównie poprzez reinterpretację Koranu) z wymogami współczesności. Laickie idee były obce światu muzułmańskiemu ze względu na fakt, że islam, który nie zna podziału na *sacrum* i *profanum*, obejmuje swoim zasięgiem i kształtuje każdą sferę życia człowieka. Dlatego też do wielopłaszczyznowych reform o charakterze nierzadko laickim poszukiwano uzasadnienia w religii, co niezmiennie prowadziło do apologii islamu (Mrozek 1967:249). Holenderski badacz, Johannes Jansen (2000:114) analizując zjawisko fundamentalizmu muzułmańskiego zauważa, że „w świecie islamu odrodzenie musi trzymać się z dala od czegokolwiek, co mogłoby sugerować apostazję.”

Obserwowane współcześnie w świecie arabsko-muzułmańskim tendencje sekularystyczne praktycznie nie znajdują poparcia w społeczeństwie. Sekularyści wciąż stanowią mniejszość (wielu z nich żyje na Zachodzie), a ich działalność intelektualna nie ma przełożenia na konkretne zmiany w sferze społeczno-politycznej. Natomiast zmiany, które w tej sferze następują, potwierdzają coraz większą radykalizację islamu (Andersen 2007:15-16), a tym samym małe szanse na osłabienie postawy narcystycznej. Ze słowami tunezyjskiego intelektualisty, al-‘Afifa al-Aḥḍara (2003), z pewnością identyfikuje się wielu wykształconych ludzi, ale szanse na zjednanie sobie masy zwolenników są znikome:

Kolumna w *al-Ahrām* poświęcona sprawom religijnym wciąż zwodzi swoich czytelników mitem o Mekce będącej nie tylko centrum świata, ale także centrum całego uniwersum... Ten „fakt”, [a właściwie] fikcja żyjąca jedynie w wyobraźni tych, którzy w nią wierzą, pokazuje, jak media religijne budują front z religijną edukacją w walce przeciwko duchowi nauki, przeciwko racjonalizmowi, by ten nie mógł przeniknąć do muzułmańskiej myśli. [To] nasz halucynacyjny narcyzm religijny mówi, że nasza religia jest tą najlepszą (...), nasze święte miejsca są centrum wszechświata, a nasz naród jest najlepszy spośród wszystkich innych...

#### BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW WYKORZYSTANYCH

al-Aḥḍar al-‘Affī (2003), *On the Arab Identity Crisis and Education*, „Memri”, 2003, no. 576, [http://www.memri.org/bin/articles.cgi?Area=sd&ID=SP57603#\\_ednref3](http://www.memri.org/bin/articles.cgi?Area=sd&ID=SP57603#_ednref3), stan na 17.01.201

Andersen L.E. (2007), *Innocence Lost. Islamism and the Battle over the Values and World Order*, University Press of Southern Denmark, Denmark 2007

al-Bayḍāwī Ibn ‘Umar (XII/XIII w.), *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl*, www.al-tafsir.com, stan na 17.01.2010

Campanini M. (2006), ‘*Adl* [w:] O. Leaman (red.), *The Qur’an: an Encyclopedia*, Routledge, London 2006, 12-14

Cook M. (2006), *Virtues and Vices, Commanding and Forbidding* [w:] J.D. McAuliffe (red. nacz.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. V, Brill, Leiden 2006, 436-443

Danecki J. (1997-1998), *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Dialog, Warszawa 1997

Denny F.M. (1975), *The Meaning of Ummah in the Qur’ān*, „History of Religions”, 15 (1975) 34-70

Dziekan M.M. (2008), *Dzieje kultury arabskiej*, PWN, Warszawa 2008

Falk A. (2004), *Fratricide in the Holy Land: a psychoanalytic view of the Arab-Israeli conflict*, Madison, Wisconsin 2004

Friedmann Y. (2003), *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2003

Fromm E. (1999), *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, PWN, Wrocław 1999

Fromm E. (2008), *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2008

Gaudefroy-Demombynes M. (1988), *Narodziny islamu*, PIW, Warszawa 1988

Hamady S. (1960), *Temperament and Character of the Arabs*, Twyne Publishers, New York 1960

Hofstede G. (2000), *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2000

Jansen J.J.G. (2000), *Podwójna natura fundamentalizmu muzułmańskiego*, Libron, Kraków 2000

Kahteran N. (2006), *Fitra* [w:] O. Leamann (red.), *The Qur'an: an Encyclopedia*, Routledge, London 2006, 210-213

Kahteran N. (2006), *Hanif* [w:] O. Leamann (red.), *The Qur'an: an Encyclopedia*, Routledge, London 2006, 242-244

Kjeilen T. (b.d.), *Six-Day War*, online:<http://i-cias.com/e.o/sixdaywr.htm>, stan na 17.02.2010

Korczyński T. (2006), *Prześladowani potrzebują naszego głosu. Sytuacja chrześcijan w krajach muzułmańskich*, „Teofil: Pismo Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów”, 2006, nr 2, 181-191

*Koran*, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986

Kościelniak K. (2006), *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Wydawnictwo M, Kraków 2006

Lane E.W. (2003), *Arabic-English Lexicon*, CD-ROM edition, Thesaurus Islamicus Foundation, Vaduz, Liechtenstein 2003

Lazarus-Yafeh H. (2000), *Ṭaḥrīf* [w:] P.J. Bearman et al (red.), *The Encyclopedia of Islam (new edition)*, vol. X, Brill, Leiden 2000, 111-112

Lévi-Strauss C. (1992), *Smutek tropików*, Opus, Łódź 1992

MacDonald D.B. (1991), *Fiṭra* [w:] B. Lewis et al (red.), *The Encyclopedia of Islam (new edition)*, vol. II, Brill, Leiden 1991, 931-932

Madeyska D. (2008), *Historia współczesnego świata arabskiego*, WUW, Warszawa 2008

*Mahomet. Mądrości Proroka* (1993), wybrał, przełożył z arabskiego i wstępem opatrzył J. Danecki, Dialog, Warszawa 1993

Mrozek A. (1967), *Koran a kultura arabska*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967

Nasalski I. (2006), *Kiedy muzułmanin porzuca wiarę. Apostazja w islamie*, „Teofil: Pismo Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów”, 2006, nr 2, 101-123

Nasr Sayyed Hossein (1988), *Idee i wartości islamu*, PAX, Warszawa 1988

Nöldeke Th. et al (1909-1938), *Geschichte des Qorans*, bd. I-III, Ditrich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1909-1938

Oren M.B. (2002), *Six Days of War. June 1967 and the Making of the Modern Middle East*, Oxford University Press, Oxford 2002

Patai R. (1983), *The Arab Mind*, Scribner, New York 1983

Peters R., de Vries G. J. J. (1976-1977), *Apostasy in Islam*, „Die Welt des Islams”, 17:1-4 (1976-1977) 1-25

Pontifex J., Newton J. (red.) (2008), *Persecuted and Forgotten? A Report on Christian oppressed for their Faith 2007/2008*, Aid to the Church in Need, Sutton, Surrey 2008

Pryce-Jones D. (1990), *The Closed Circle: An Interpretations of the Arabs*, Paladin Grafton Books, London 1990

*al-Qur'ān al-karīm*, al-Yamāma li-āṭ-ṭibā'a wa-ān-našr wa-āt-tawzī', Dimašq - Bayrūt [1983]/1404

al-Qurṭubī Muḥammad (2006/1427AH), *Ġamī' li-aḥkām al-Qur'ān*, taḥqīq Ibn 'Abd al-Ḥasan az-Zakī, t. II, VI, Mu'assasat ar-Risāla, Bayrūt 2006/1427AH

Rudolph E. (1999), *The Debate on Muslim-Christian Dialog as Reflected in Muslim Periodicals in Arabic* [w:] J. Waardenburg (red.), *Muslim Perception of Other Religions. A Historical Survey*, Oxford University Press, Oxford 1999, 287-307

as-Suyūṭī Ġalāl ad-Dīn (XV w.), *Tafsīr al-Ġalālayn*, www.al-tafsir.com, stan na 17.02.2010

Szczyt w Mekce rozpoczął awanturę o karykatury (2008), „Gazeta Wyborcza”, 10.02.2008, <http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,3156676.html>, stan na 17.02.2010

aṭ-Ṭabarī Abū Ğa’far (2001/1422AH), *Ĝamī‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*, taḥqīq Ibn ‘Abd al-Muḥsin at-Turkī et al, t. II, V, XVIII, Haġr, al-Qāhira 2001/1422AH

aṭ-Ṭanāwī Muḥammad Sayyid, (XX w.), *Al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qur’ān al-karīm*, [www.al-tafsir.com](http://www.al-tafsir.com), stan na 17.02.2010

Tyan E. (1991), *Djihād* [w:] B. Lewis et al (red.), *The Encyclopedia of Islam (new edition)*, vol. II, Brill, Leiden 1991, 538-540

Vajda G. (1986), *Ahl al-Kitāb* [w:] H.A.R. Gibb et al (red.), *The Encyclopedia of Islam (new edition)*, vol. I, Brill, Leiden 1986, 264-266

Zaborski A. (2004), *Ekwiwalencja a przekład etymologizujący i dosłowny*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 47:4 (2004) 3-35

Zawadzki M. (2008), *Kto rozkręcił awanturę o Mahometa*, „Gazeta Wyborcza”, 10.02.2008, <http://wyborcza.pl/1,75248,3156250.html>, stan na 17.02.2010

**Paweł Ambrożewicz**

## **AUTOPORTRET W SZTUCE JAKO MOŻLIWOŚĆ SPOTKANIA SIEBIE**

Zapewne niejednej osobie znane jest to uczucie zaskoczenia kiedy niespodziewanie dostrzegamy siebie w odbiciu lustrzanym. Czasami można poczuć się nieswojo w momencie, gdy nasze spojrzenie spotyka to drugie – też nasze. Niekiedy możemy odczuć dziwne wrażenie, że coś w odbiciu lustrzanym przykuwa naszą uwagę. Czasami człowiek wykonując codzienne czynności przy lustrze, w pewnym momencie patrzy na siebie ze zdumieniem pytając się: „To ja?”. Autoportret w sztuce jako akt twórczy jest właśnie takim momentem, w którym człowiek patrzy na siebie w wyjątkowy sposób. Jest to moment skupienia się na swojej osobie, na obrazie siebie i na własnej ekspresji. Skupienie to może odbywać się w sposób świadomy, zamierzony, lecz często dzieje się to automatycznie i spontanicznie, podobnie jak sam akt twórczy. Carl Gustav Jung (1993:66) zakładał, że proces twórczy umożliwia nie tylko konfrontację z treściami nieświadomości, lecz także może wspomagać rozwój psychiczny człowieka. Takie podejście do twórczości pozwala spojrzeć w głąb siebie w celu poszerzenia pola świadomości i lepszego samopoznania.

Bazując na założeniach psychologii analitycznej Junga chciałbym spróbować pokazać jakie znaczenie może mieć autoportret w życiu psychicznym człowieka. Czyli w pewnej przestrzeni, którą Jung traktował jako „rzeczywistość psychiczną” (Jacoby 2001:13). Chciałbym także przedstawić specyficzne cechy autoportretu w sztuce, odsłaniając tym samym pewne tajemnice samego aktu twórczego, które wskazują na silny związek między psychicznym funkcjonowaniem człowieka a sztuką. Pokazując ten związek, skupię się na artyście, czyli na jednostce ludzkiej kompetentnej w sprawach sztuki i często skomplikowanej psychologicznie. Jung (1981:421) odnosząc się do tego problemu zauważa, że:

Każdy twórczy człowiek jest dwójnią czy też syntezą paradoksalnych wartości. Z jednej strony jest on człowiekiem i osobą, z drugiej jednak bezosobowym ludzkim procesem. Jako człowiek może on być zdrowy lub chory, i dlatego jego osobistą psychologię można i trzeba wyjaśniać w aspekcie osobowym. Natomiast jako artysta jest zrozumiały jedynie na podstawie swego twórczego czynu.

Te dwa wymiary (twórczy i osobowy) uzupełniają się i silnie oddziałują na siebie pokazując tym samym, że artysta pracuje nie tylko nad dziełem, ale też nad sobą.

Można powiedzieć, że każde działanie twórcze artysty jest jednocześnie jego własnym autoportretem. W każdym wykonanym dziele autor pozostawia część siebie. Jednak przychodzi moment, że artysta podejmuje próbę twórczego zmierzania się z obrazem siebie w dosłowny i bardzo konkretny sposób. Tworzy on wtedy autoportret i tak jak w lustrze, może przyglądać się swojemu obliczu uformowanemu przez własne dłonie.

Autor książki *Autoportrety artystów polskich*, Mieczysław Wallis (1966) definiuje „autoportret” jako „wszelkie dzieło sztuk plastycznych – rzeźbę, malowidło, rysunek, ryt – lub część takiego dzieła, w której artysta przedstawił samego siebie” (s. 9). Takie rozumienie autoportretu jest istotne dla dalszych rozważań, ponieważ skupia się na tradycyjnych formach plastycznych i nie uwzględnia fotografii, czy współcześnie stosowanych technik multimedialnych. Dlatego chciałbym, aby używany przeze mnie termin „autoportret” kojarzył się z działaniem plastycznym ukazującym szczególnie twarz lub całą sylwetkę artysty za pomocą rysunku, malarstwa, grafiki czy rzeźby.

Autoportret wydaje się być łatwo dostępnym tematem. Wystarczy do tego lustro i mamy już gotowego modela do sportretowania, czyli siebie. Element odbicia lustrzanego jest ważny, ponieważ pozwala widzieć siebie tu i teraz, jak to się potocznie mówi językiem medialnym, „na żywo”.

Ktoś, kto zajmował się portretem, rozumie różnice między malowaniem, czy rysowaniem żywego człowieka, a kopiowaniem postaci z fotografii. Jest to jedna z tajemnic aktu twórczego. Portretując osobę, która znajduje się naprzeciw nas, możemy dostrzec, że ona oddycha, porusza się pomimo tego, że pozuje. Pada na nią światło i tworzy głębię barw i cieni. Żywa osoba wypełnia miejsce, w któ-

rym się znajduje, sprawiając, że nawet tło, meble, ściany, okna jako elementy martwe konfrontują się z czymś organicznym. Wszystkie te cechy są dla portrecisty bardzo ważne i odzwierciedlają się w dziele jak i w pracy twórczej.

Artystę i osobę portretowaną mogą łączyć różne relacje, lecz w sytuacji, kiedy ten pierwszy zaczyna „przenosić” twarz modela na płótno, czy papier ta relacja pogłębia się, przyjmuje zupełnie nowy wymiar. Celem ich spotkania jest to, że jedna z nich uwieczni drugą w swoim dziele. Ta nie zaprzeczalna przyczyna owego spotkania już sama w sobie wiele mówi o wyjątkowej relacji między artystą a osobą portretowaną.

Można tę sytuację porównać do rozmowy dwojga osób. Jest to specyficzny dialog bez słów. Jednak w przypadku takiego spotkania to artysta wydaje się być bardziej „rozmowny” i zaangażowany, ponieważ jest sprawcą aktu twórczego. To on – mówiąc metaforycznie – zadaje pytania, interpretuje i analizuje, a także „wysłuchuje się” w drugą osobę.

Aby z portretu wyszło coś wartościowego, nie wolno lekceważyć osoby portretowanej, tak jak w wartościowej dyskusji nie lekceważy się rozmówcy. Jeżeli nawet artysta przyjmuje koncepcję, że traktuje modela bardziej przedmiotowo, jako bryłę, jako grę światła i cieni to nawet w tej sytuacji ma on do czynienia z „przedmiotem” żywym.

Artysta wysłuchuje się w rysy twarzy, spojrzenie, sylwetkę i gesty, a co najważniejsze często próbuje „wysłuchać się” w psychiczny stan człowieka, którego portretuje. Portrecista w plastyczny sposób może wydobyć i uwiecznić w dziele tajemnice modela, których on sam nie znajdzie patrząc na siebie w odbiciu lustrzanym czy fotografii. Zatem można powiedzieć, że w akcie twórczym jakim jest portretowanie pojawia się nowa jakość relacji między dwoma osobami. W przypadku autoportretu artysta ma także kontakt z żywą osobą, z tą różnicą, że tą osobą jest on sam.

Powstanie autoportretu często zależy od pewnego kontekstu, czy sytuacji, w jakiej znajduje się artysta. Nie zawsze jest wynikiem potrzeby twórczej. Jednak chciałbym skupić się na sytuacji, w której dochodzi do aktu twórczego. Istotną rolę odgrywa tu doświadczenie życiowe artysty, a także jego osobowość oraz sposób, w jaki w danej chwili przedstawia o sobie. Jak pisze Wallis: „Ów sposób zależy od wielu czynników: od jego umiejętności malarskiej, graficznej, lub rzeźbiarskiej i, w szczególności od jego kunsztu portretowego; od jego zna-



jomości własnej powierzchowności i jego ideału samego siebie; od jego stanowiska w hierarchii społecznej i jego poczucia własnej wartości” (s. 10). Ważne jest, że artysta w tym wypadku jest zarówno portretującym jak i portretowanym. Patrząc na to zjawisko pod kątem psychologii analitycznej można powiedzieć, że jedną z dominujących relacji podmiotu w autoportrecie – zarówno plastyczną jak i psychiczną – jest relacja ego (centrum świadomości) z obrazem siebie. Podobna relacja odnosi się do narcyzmu, gdzie u jednostki dochodzi do alienacji prawdziwego „ja” i nadmiernego skupienia się na obrazie „ja” (Lowen 1995:39).

Analizując autoportrety znanych artystów takich jak Rembrandt, Ingres, Goya, Picasso, Grottger, Malczewski, czy Witkacy zauważyłem pewną ogólną cechę, jaka pojawiała się przy odbiorze tych dzieł. Otóż w większości przypadków coś jakby „uderzało” w odbiorcę. Autoportrety te skupiają na sobie tak bardzo uwagę, jakby krzyczały, pomimo, że ani środki formalne ani mimika twarzy, czy gesty nie są zbyt ekspresyjne. Twarze artystów malowane przez nich samych wydają się być bardzo żywe, witalne. Działają na widza na zasadzie uroku, czyli pewnego silnego wrażenia. Podobne działanie według Junga, wywołują symbole czy pewne elementy marzeń sennych, które mają swoje źródło w archetypowych treściach.

Artysta w autoportrecie próbuje uchwycić podobieństwo do siebie samego. Jest to podstawowy cel klasycznego autoportretu. Mówiąc dokładniej, chodzi o to, aby rysowany, malowany, czy rzeźbiony kształt, linia lub barwa utworzyły obraz przedstawiający artystę. Patrząc na autoportrety wielkich malarzy można wysnuć wniosek, że poza podobieństwem widoczne jest coś więcej, coś głębszego niż tylko fizjonomiczny obraz człowieka. Nasuwa się wtedy pytanie: czy autor chciał w zamierzony sposób dodać więcej treści, niż jest to widoczne w jego autoprezentacji? Czy chciał nie tylko pokazać siebie, ale także coś o sobie powiedzieć? Możliwe, że tak. Jednak bardziej intrygujące wydaje się pytanie: czy to autoportret nie chce czegoś powiedzieć artyście?

Jung (2009) pisząc o różnicy między postrzeganiem rzeczywistości psychicznej przez człowieka pierwotnego i współczesnego skupia się na różnicy w odczuwaniu świata i natury. Według niego człowiek pierwotny słuchał „mowy” ptaków, szukał znaczeń w wiekowym drzewie – stawał wobec nieznanym nam uczuć (s. 33). Jung wyjaśnia to następująco:

Dla nas cały świat uczuć jest zamknięty, zastąpiło go bladawe uczucie estetyczne. Mimo to nawet dla nas cały ów pierwotny świat uczuć nie jest stracony, żyje on bowiem nadal w naszej nieświadomości. Im bardziej oddaliśmy się od niego za sprawą oświecenia, racjonalnej refleksji, tym bardziej się od nas oddala, lecz tym bardziej rośnie w siłę za sprawą wszystkiego, co się w nim znajduje, co zaś zostało przed nami zamknięte, ponieważ idziemy jednostronną drogą racjonalności. Ten utracony fragment natury może się na nas zemścić, może powrócić w formie zniekształconej i zafałszowanej (...)" (s. 33).

Według Junga to sztuka staje się przestrzenią, gdzie nieświadomość może się „zemścić”. Nie jest to nic dla nas odkrywczego, że dzięki sztuce możemy doświadczyć uczuć wyjątkowych, nie dostępnych dla każdego, lecz warto uświadomić sobie, że uczucia te nie muszą być jedynie przyjemnością z obcowania z pięknem, zaspokajaniem egoistycznych pragnień, czy spontanicznym, chwilowym wzruszeniem. Poprzez sztukę możemy sięgać do tych „nieznanych”, pomijanych przez nas treści psychicznych o głębszym wymiarze doznań. Nie chodzi tu o doświadczenie niesamowitych wizji, czy ekstatycznych stanów. Chodzi bardziej o to, co człowiek pierwotny słyszał w śpiewie ptaków i widział w wiekowym drzewie. To czego my musimy dzisiaj z trudem poszukiwać, odszyfrowywać, albo jak to się mówi potocznie: musimy się po to „zatrzymać”. Dlatego artysta ma szansę doświadczyć poszerzenia świadomości w akcie twórczym i uwiecznić to w swoim dziele.

Problem artysty i jego psychicznej kondycji polega na tym, że rzadko może on stworzyć bez rozbudzenia niecodziennych wewnętrznych stanów, mrocznych i niechcianych, bądź inflacyjnych i ekscytujących. Natomiast autoportret jest zazwyczaj „przystankiem” między tym wszystkim, co artyści traktują jako główny obszar swoich twórczych poszukiwań. Rzadko w historii sztuki zdarzało się, że artysta skupiał się głównie na autoportretach.

Autoportret jest jakby podwójną drogą do konfrontacji z treściami nieświadomości. Po pierwsze jako aktywność twórcza stanowi wyjątkową sytuację psychiczną, a po drugie jako portret samego siebie jest namacalnym i jedynym w swoim rodzaju przedstawieniem artysty. Nie ma dwóch takich samych autoportretów, każdy jest innym poszukiwaniem, innym kontekstem, innym obrazem samego autora.

Pamiętajmy, że autoportret to cały czas pewien rodzaj twórczości artystycznej, czyli pewnego działania w przestrzeni. Człowiek jest tu tematem i głównym obiektem. Artyści często nazywają temat swojego dzieła „problemem”. Podobnie jak lekarze, poszukują rozwiązania i trafnej diagnozy, szukają jakiejś koncepcji, jakiegoś narzędzia, języka, formy, czy barwy, która ułatwi rozwiązanie „problemu”. W autoportrecie może to prowadzić nie tylko do zaspokojenia potrzeb twórczych, ale do symbolicznego spotkania. Artysta za każdym razem patrzy na swoją portretowaną twarz w taki sposób, w jaki jeszcze nigdy nie patrzył. Inaczej mówiąc spotyka siebie takiego jakiego jeszcze nigdy nie spotykał. Co samo w sobie daje możliwość odkrycia nowych treści. Oczywiście treści te mogą być trudne, niechciane i nieprzyjemne, a ich zbyt głęboka penetracja przez ego może prowadzić do zaburzeń psychicznych. Należy pamiętać, że zagłębianie się w świat własnej psychiki wymaga dojrzałości i silnie rozwiniętej osobowości.

Antoni Kępiński (2002:170) pisze, że autoportret rozumiany jako obraz samego siebie przypomina „system urojeniowy, przede wszystkim jest prawie z reguły niezgodny z rzeczywistością, jest silnie utrwalony i z trudem podlega minimalnej nawet korekcy”. Dlatego człowiek nie chętnie cieszy się ze spotkania prawdziwego siebie.

Autoportret w sztuce daje możliwość zmierzenia się ze swoim „obliczem”, czyli z tym, co pomijamy patrząc w lustro przy rytualnych czynnościach, tym co staje się trudne do ubrania w słowa czy pojęcia, a widzimy to na swojej twarzy, a także z tym, co wypieramy, czego nie chcemy widzieć. Język sztuki jest często wierniejszym środkiem opisującym nieświadome treści naszej psychiki niż inne środki wyrazu. Sprzyja temu specyfika aktu twórczego, która w relacji ego z „obrazem siebie”, pozwala na różnicowanie znaczeń, na przekraczanie granic i ich formowanie. Artysta dostaje szansę spotkania samego siebie w niecodziennych okolicznościach i może tą wyjątkową sytuację wykorzystać.

Pamiętajmy, że mówimy tu o pewnych możliwościach związanych z autoportretem w sztuce. To co symbolicznie określam spotkaniem samego siebie poprzez akt twórczy, traktuję jako pewne spontaniczne zdarzenie, jako odkrycie i dostrzeżenie czegoś o sobie samym. Inaczej mówiąc spotkanie to umożliwia wgląd oraz daje dużo przestrzeni do nie planowanych autorefleksji.

Każdy autoportret łączy ta sama cecha, bez znaczenia czy wykona go malarz akademicki, kubista, czy surrealista, jest to zawsze przedstawienie istoty ludzkiej skupiając się na jej twarzy. Autoportret rozumiany jako „spotkanie” to szczególnie konfrontacja z twarzą, która sama w sobie jest żywym symbolem. XVI-wieczny filozof i fizjonomik Marin Cureau de La Chambre pisał, że „(...) natura obdarzyła człowieka nie tylko głosem i językiem, aby wyrażały jego myśli, lecz w obawie, że mógłby ich nadużywać, kazała też mówić jego czołu i oczom, aby przeczyły tamtym, gdyby nie były dość wierne” (cyt. w: Courtine, Haroche, 2007:21). Interesujące jest to spojrzenie na twarz jako na przeciwieństwo zamierzonej ekspresji. Podobnie uważa Kępiński (2002:102) twierdząc że twarz nie kłamie; „łatwiej jest pokierować reakcjami ruchowymi innego typu, np. ruchami rąk, całego ciała itp. reakcjami werbalnymi niż mimiką twarzy”. Jeszcze inną cechą jest to, że twarz w naszej kulturze, w stosunku do reszty ciała pozostaje „naga”. Jest odsłonięta i tak jak symbol odsłania często to co ukryte, nieświadome.

Możemy zatem spojrzeć na autoportret jako na konfrontację artysty z symbolem twarzy. Co powoduje, że spotkanie przyjmuje nowy wymiar, tym bardziej gdy ego uczestniczy asymilacji treści symbolicznych poszerzając pole świadomości.

Kolejną ważną cechą autoportretu w sztuce jest to, że artysta zazwyczaj maluje swój negatyw. Termin ten od łacińskiego słowa *negatio* oznacza „przeczenie”. Użycie lustrzanego odbicia jako modelu powoduje, że prawie każdy autoportret to negatyw. Prawe oko staje się lewym, prawy kącik ust staje się lewym, zmarszczki na czole zmieniają swoje miejsce, lecz nie wpływa to na ogólne podobieństwo. Jednak rozpatrując malowany wizerunek pod względem symbolicznym możemy powiedzieć, że artysta maluje swoje przeciwieństwo, swoje przeczenie. Maluje dosłownie – fałszywy obraz siebie.

Ktoś przeciwny kojarzy się z osobą dla nas wrogą, czyli z naszym przeciwnikiem. Z tym, czym człowiek nie chce być. Jung (1997:18) podobnie określał archetyp Cienia podkreślając, że jest to trudny problem moralny odnoszący się do wypieranych ciemnych cech charakteru i niskich wartości. (por. Samuels, Sorter, Plaut 1994:47). Człowiek unika kontaktu z tym czym nie chce być, nie konfrontuje się z tą częścią siebie. Przez to nie może też poznawać prawdy o sobie. Utrudnieniem jest także projektowanie Cienia na innych ludzi odwraca-

jące uwagę od źródła problemu. Jung twierdzi, że: „Jeśli nawet cechy charakterystyczne cienia można bez większego trudu rozpoznać jako cechy osobowości, w tym miejscu zawodzi i rozumienie, i wola, wydaje się bowiem, że przyczyna emocji niewątpliwie tkwi w drugim człowieku ” (1997:18). Jednak Cień, szczególnie ten indywidualny może być projektowany także w autoportrecie stając się rzeczywistym obrazem, a przynajmniej w sposób symboliczny może „urzeczywistnić się” w dziele artysty. Oczywiście urzeczywistnienie w obrazie nie jest jednoznaczne z urzeczywistnieniem wewnętrznym, ale daje przynajmniej możliwość konfrontacji z treściami archetypu.

Interesującym przykładem Cienia w autoportrecie jest zestaw dwóch dzieł Witkacego zatytułowanych „Dr. Jeckyll” i „Mr. Hyde”. Przenikają się w nich różne płaszczyzny tego archetypu. W pierwszym obrazie artysta maluje siebie w – nazwijmy to – normalnym stanie, a w drugim w stanie, gdzie wychodzi z niego demoniczny Mr. Hyde. Jednocześnie sam „Dr. Jeckyll” jest już portretem ponurej osoby wyłaniającej się z cienia, a z kolei demoniczny Mr. Hyde wygląda po prostu jak ktoś w stanie upojenia alkoholem. Można zaryzykować stwierdzenie, że Witkacy bawi się obrazem siebie, ale odsłania też część prawdy o sobie. Na tych dwóch portretach wygląda jakby uświadomił sobie swoją ciemną stronę osobowości i jednocześnie się z nią utożsamiał.

Jeszcze inną cechą autoportretu jako spotkania jest to, że możemy spotkać nie tylko siebie ale i swoich przodków. Zapewne wielu osobom zdarza się widzieć w odbiciu lustrzanym podobieństwo do swojego ojca czy matki, lub dalszych krewnych. To częste zdarzenie powiązane jest z mitem o Narcyzie.

Jedna z najbardziej znanych wersji mitu o Narcyzie mówi, że ten gardzący miłością młodzieniec był synem boga-rzeki Kefisosa (Grimal 1987:245). Jak wiemy, wierzenia ludów starożytnych często utożsamiały bogów z konkretnymi elementami natury. Projekcja bóstwa dokonana przez umysły ludzi z tamtej epoki prowadziła do tego, że bóg-rzeki istniał jednocześnie pod postacią rzeki i pod postacią boga jako takiego (w formie osobowej). Wróżbita po narodzinach Narcyza przepowiada że chłopak dożyje starości, jeśli nie będzie siebie oglądał. Tragiczny los Narcyza wiąże się z tym, że przegląda się on w odbiciu źródlanym i zakochuje się w tym, co dostrzega. Analizując tą mityczną scenę, możemy zauważyć interesujące zestawienie znaczeń, co prowadzi do paradoksalnej interpretacji. Otóż Narcyz jako syn boga-rzeki patrząc na swoje oblicze w odbiciu

źródlanym, patrzy też na twarz swojego ojca, który jest panem rzek i jednocześnie jest rzeką.

Człowiek w miarę jak dorasta i dojrzewa widząc swoje odbicie w lustrze, zaczyna dostrzegać tam ojca lub matkę. Widzi w swojej twarzy pewne elementy fizjonomiczne czy mimiczne, lub zapisane ślady emocji i przeżyć, które przypominają rodzica. Jest to motyw archetypowy, który przewija się zarówno w baśniach i mitach, jak w życiu psychicznym. Bohater wdaje się w ojca staje się jak on, często powtarza jego błędy, albo nie może zmierzyć się z wielkością i chwałą, swojego ojca.

Odnosząc to do mitu o Narcyzie oraz powyższej interpretacji można dostrzec archetypowy związek między ojcem a synem. Ojciec chcący ochronić syna przed spełnieniem przepowiedni zabrania mu na siebie patrzeć, tym samym pozbawia go możliwości wglądu we własne oblicze, we własne uczucia. Narcyz staje się przez to nie czuły, nie poznaje czym jest miłość. Jak twierdzi Alexander Lowen (1995) jest to jedna z podstawowych cech osobowości narcystycznej. Jednak los sprawia, że patrząc w oblicze ojca-rzeki widzi siebie i fatalnie zakochuje się sam w sobie. Tym samym ojciec chcąc uchronić syna, nieświadomie przyczynia się do jego klęski. Taka interpretacja mówi o odwiecznej prawdzie wychowawczej, że los człowieka nie jest jedynie wynikiem jego indywidualnych zmaganiań, lecz jest też wynikiem tego co pozostawiają w nas rodzice.

Historia ta jest o tyle istotna dla problemu autoportretu, że pokazuje jak bogate w znaczenia może być spojrzenie w swoje oblicze i spotkanie tam siebie. Jak pisze Lowen (1995:21):

Osoby narcystyczne nie funkcjonują w kategoriach rzeczywistego obrazu własnej osoby, ponieważ nie potrafią go zaakceptować. Ale jak dochodzi do tego, że ignorują go lub zaprzeczają jego rzeczywistości? Po prostu nie przyglądają się „ja”. Istnieje różnica między „ja” a jego obrazem, tak jak istnieje różnica między człowiekiem a jego odbiciem w lustrze.

Spojrzenie sobie w twarz nie jest tylko zwyczajną czynnością. Może być to bardzo symboliczna i refleksyjna sytuacja w życiu człowieka na co zwraca nam uwagę istota autoportretu, czy mit o Narcyzie. Chociaż człowiek wykonuje tę czynność zazwyczaj mechanicznie i bezrefleksyjnie, to warto być świadomym

że w wyjątkowych okolicznościach, takich jak działanie twórcze można dzięki niej zobaczyć ukryte zakamarki własnej duszy. Próbowałem pokazać, że artyści w naturalny sposób uzyskują tę wyjątkową okoliczność w autoportrecie. Czy są świadomi symbolicznego i psychologicznego wymiaru tego, co czynią, czy są nieświadomi to i tak sytuacją w której dokonuje się akt twórczy sprawia, że autoportret w znacznym stopniu umożliwia konfrontację z obrazem siebie.

Czy można powiedzieć, że autoportret umożliwia poznanie prawdziwego siebie? Osobiście nie odważyłbym się tak twierdzić. Natomiast z całą pewnością autoportret pozwala na spotkanie siebie tam gdzie nie każdy ma możliwość zaglądać.

Konfrontacja człowieka ze swoim obliczem daje możliwość odkrycia nieuświadomionych dotąd treści. Mogą to być konkretne wyparte fragmenty życia, mogą to być lęki, czy słabości, a może to być mniej skomplikowane, lecz silne w swej wymowie uczucie, którego treść przemawia do naszej świadomości słowami „Ja jestem. To jest moja twarz”.

Uważam, że każdy człowiek jest zdolny do twórczego „spotkania” z sobą samym. Warto spróbować narysować siebie patrząc w lustro. Nie skupiać się na własnych umiejętnościach, na wmawianiu sobie braku talentu. Nie skupiać się na uzyskaniu podobieństwa, po prostu trzeba odważyć się i zacząć rysować. Spróbować przyglądać się sobie i poszukiwać znaczeń. Jak już wspominałem to spotkanie odbywa się na podobnych zasadach co rozmowa. Słuchamy drugiej osoby, nie ignorujemy tego, co mówi, staramy się ją zrozumieć. To co powstanie na kartce jest jakby zapisem spotkania. Taki plastyczny autoportret wymaga odwagi i autentycznego zaangażowania, najmniej wymaga zdolności i talentu.

#### **BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW CYTOWANYCH**

Courtine J., Haroche C. (2007), *Historia twarzy. Wyrażanie i ukrywanie emocji od XVI do początku XIX wieku*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007

Grimal P. (1987), *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1987

Jacobi J. (2001), *Psychologia C.G. Junga*, Wydawnictwo SZAFKA, Warszawa

Jung C.G. (1981), *Archetypy i symbole*, Czytelnik, Warszawa 1991

Jung C.G. (1993), *Mandala. Symbolika człowieka doskonałego*, Wydawnictwo BRA-MA, Poznań 1993

Jung C.G. (1997), *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni*, Wrota, Warszawa 1997

Jung C.G. (2009), *Przełom cywilizacji*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009

Kępiński A. (2002), *Poznanie chorego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków

Lowen A. (1995), *Narcyzm zaprzeczenie prawdziwemu Ja*, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski i Co., Warszawa 1995

Samuels A., Sorter B., Plaut F. (1994), *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, Unus, Wrocław 1994

Wallis M. (1966), *Autoportrety artystów polskich*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1966



**Tomasz Olchanowski**

## **NARCYZM I KOSMOZA**

### **1. EGO FUNKCJONALNE I EGO STATUSU**

David Boadella (1994:42), twórca biosyntezy, szkoły terapeutycznej opierającej się na koncepcjach Wilhelma Reicha, określił mianem kosmozy dążenie do mistycznych stanów świadomości, które są pożądane same dla siebie. Człowiek opanowany przez kosmozę, doświadcza zacierania się wszelkich granic i zmierza w kierunku quasi-schizofrenicznego stanu percepcji, a nawet usuwa się w chorobę psychiczną, biorąc swe przeżycia za dowód *oświecenia*.

Chcąc zrozumieć, że kosmoza wyrasta z narcyzmu, warto przyjrzeć się wprowadzonym przez Boadellę pojęciom ego funkcjonalnego i ego statusu. Te odróżnienie dokonało się dzięki inspiracji brytyjskiego psychologa naukami Jiddu Krishnamurtiego, który spostrzegł, że „Istnieją dwa różne sposoby myślenia: myślenie jako wypełnienie pewnej funkcji i myślenie w sensie używania tej funkcji dla osiągnięcia statusu, autorytetu, pozycji, prestiżu” (cyt. w: Boadella 1994:41). Ego funkcjonalne jest koordynatorem doświadczanych procesów psychicznych i w pozytywnym sensie umożliwia harmonijne funkcjonowanie w otaczającej rzeczywistości. Natomiast ego statusu niszczy tę harmonię, ponieważ „zakorzenione jest w poczuciu wyższości, w oddzieleniu umysłu od ciała i w wyniesieniu umysłu na pozycję antagonistyczną wobec ciała” (s. 43). Może pełnić również rolę zinternalizowanego tyrana. Natomiast o ego funkcjonalnym Boadella pisze, że: „reguluje napięcie mięśni”, „rozważa działania w terminach ich rzeczywistych skutków”, „ustanawia barierę między siłą namiętności a wyrażaniem uczuć w świecie zewnętrznym” (s. 42). Zatem ego funkcjonalne posiada wymiar zarówno biologiczny, jak i kulturowy. Wiąże się z instynktem samozachowawczym (dlatego też jest czymś więcej niż świadomość) oraz umożliwia rozróżnianie i koncentrację. Zdrowe ego funkcjonalne jest refleksyjne i otwarte na głos sumienia. Wszelkie działania ocenia w kategoriach właściwego i nie

właściwego, wyboru i przymusu. Największym błędem wielu duchowych poszukiwaczy jest mylenie wolności od patologicznych wymiarów ego z katastrofalnym dążeniem do braku ego.

Najprościej rzecz ujmując: zbyt wiele ego powoduje rozděcie ego statusu (stan inflacji negatywnej) i przerost urojonego obrazu „ja”, a zbyt mało ego sprawia, że jednostka staje się podatna na manipulacje, i to zazwyczaj ze strony osób o cechach narcystycznych w wymiarze wręcz psychopatycznym. Jako że ego statusu służy podkreślaniu prestiżu i oparciu swego życia na aprobacie, uznaniu i szacunku, to warto zauważyć, że w zaburzeniach narcystycznych przerośnięte i fałszywe ego statusu niszczy i deformuje ego funkcjonalne. Tym samym jednostka traci kontakt z instynktem samozachowawczym i bywa zagrożeniem dla siebie, bliźnich i otaczającego świata. W konsekwencji narcyzm jednostki staje się jej mechanizmem obronnym, który ma chronić przed popadaniem w stany depresyjne.

Cały paradoks tego procesu polega na tym, że uciekając przed depresją czy też przed projektowanym na używkę własnym Cieniem (uzależnienia) zmierza ona ku psychopatyzacji i emocjonalnemu otępieniu, redukując empatię i opierając swe znaczenie na uzyskanym statusie. Tillichowi zawdzięczamy m. in. ukazanie różnicy pomiędzy samowyniesieniem a autoafirmacją. Te pierwsze, będące w zasadzie synonimem inflacji negatywnej, jest związane z samowolą, egocentryzmem i nieuzasadnioną dumą. Jednostka zamknięta w narcystycznym „balonie” swego fałszywego „ja”, naraża się na utratę siebie. Żyje w świecie rozdzielających antynomii, objając się pomiędzy manią a depresją, personą a Cieniem. Natomiast autoafirmacja to ześrodkowany stan równowagi między dwoma biegunami tożsamości (np. między pożądaniem a lękiem). A jako że autoafirmacja jest związana z odwagą widzenia tego, co jest i umiłowaniem własnego losu na przekór wszelkim okolicznościom (Nietzscheańskie „amor fati”) – prowadzi ku procesowi indywidualacji i przekroczenia granic ego.

Niewątpliwie wszelkiej maści nauczyciele duchowi, mistycy i mędrcy buddyjscy podkreślając destruktywny wpływ ego (iluzję ego jako statycznego schematu) mówią przede wszystkim o ego statusu. Tymczasem żyjący na Zachodzie poszukujący Narcyz odnosi to często do ego funkcjonalnego. Zamiast wyzwalać się od przywiązań do ego statusu, próbuje wyzwolić się od ego funkcjonalnego. Podcina tym samym swe korzenie i błądzi na pustyni własnego szaleństwa.

Zatem praktyka duchowa tej jednostki nie służy wyzwaniu się od różnych form chciwości, nienawiści i głupoty, lecz indukowaniu przyjemnych stanów transowych. Mylenie oświecenia z narcystyczną inflacją wyrasta z pragnień dotyczących zmiany własnego statusu ekonomicznego i społecznego, posiadania nadludzkiej siły i paranormalnych właściwości (np. unoszenie się w powietrzu, jasnowidztwo etc.) (zob. Olchanowski 2008:117).

Generalnie inflacja ego sama w sobie nie jest ani dobra, ani zła. Stany inflacyjne towarzyszą procesowi twórczemu (natchnienie), iluminacji religijnej, zakochaniu, odurzeniu narkotycznym, czy przeżywaniu urojeń w chorobach psychicznych. Inflacja ego może prowadzić ku pozytywnemu rozwojowi, najczęściej jednak spotykamy się z jej ciemną stroną. „Jeśli ego utraci swoją autonomię i zdolność konstruktywnej wymiany z otoczeniem lub światem symboli, inflacja ma charakter procesu regresywnego i w konsekwencji może się stać zjawiskiem trwale negatywnym. Wyrazem tego jest owładnięcie przez archetyp (odpowiednik opętania przez demony, relacjonowany przez tradycje pierwotne)” (Dudek, 2002:148).

## 2. EGO STATUSU A PROBLEM CIENIA

„To, czym osoba nie chce być” (Samuels, Shorter, Plaut 1994:47). Tymi słowami Junga autorzy *Krytycznego słownika analizy jungowskiej* rozpoczynają objaśnianie hasła *Cień*. Tę nazwą Jung (1989:459) określił stłumioną, ukrytą, najczęściej mało wartościową i obciążoną winą osobowość, sięgającą krańca aż do podłoża wspólnego z naszymi zwierzęcymi przodkami. Ale jednocześnie dostrzegł, że „(...) człowiek nieświadomy (właśnie Cień) składa się nie tylko z tendencji moralnych godnych odrzucenia, lecz wykazuje także szereg dobrych właściwości, a mianowicie normalne instynkty, celowe relacje, zgodne z rzeczywistością spostrzeżenia, twórcze impulsy”.

Cień jest zatem sumą wszystkich dyspozycji psychicznych, zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych, których nie można pogodzić ze świadomości obroną drogą życia. Wyrugowane ze świadomości – łączą się w nieświadomości z różnymi treściami i tworzą kompleks Cienia. Kompleks ten staje się względnie

autonomiczną osobowością cząstkową (podosobowością) w stosunku do tego, co uważamy za świadomość (kompleks ego).

Proces uświadamiania i osvajania Cienia jest niezwykle trudny, chociażby z tego względu, że Cień składa się z wielu zachodzących na siebie warstw. Najogólniej analitycy jungowscy wskazują na warstwę Cienia indywidualnego (nieświadomość indywidualna, „freudowska”, ontogenetyczna) oraz Cienia archetypowego, który wyraża niedoskonałą, podatną na zranienia i bezsilność, kondycję człowieka (np. koncepcje pierwotnej niewiedzy, z której wyrastają podstawowe skalania: chciwość, nienawiść i złudzenia w buddyzmie, czy judeochrześcijańska koncepcja grzechu pierworodnego, dawniej – grzechu przodków, co tak doskonale oddała mitologia grecka). Bycie świadomym „ciemnych” stron w swojej psychice wyzwala nie tylko od narcyzmu jednostkowego, ale również grupowego i gatunkowego. Jednak te uświadomienie związane jest z umiejętnością wycofywania potężnych projekcji (na osoby, nacje, a nawet zwierzęta). Dla jednostki narcystycznej jest to kłopotliwe z tego względu, iż najmniejsza rysa na własnym charakterze (urojonym obrazie) czy drobne niepowodzenia urastają do rangi kosmicznej katastrofy. Pod wpływem tych doświadczeń wycofuje się ona na pozycje depresyjne i w akcie rozpacz (iluzja sytuacji bez wyjścia) dokonuje aktów destruktywnych i autodestruktywnych (uraz narcystyczny). Skoro wspaniałe ego jednostki narcystycznej jest całym światem, każde zjawisko przeczące temu wspaniałemu obrazowi jawi się jako zapowiedź apokalipsy. Nic zatem dziwnego, że zamach na samego siebie poprzedzają ataki na innych. Co jakiś czas media składają nam relacje o, najczęściej nastolatkach, którzy pod wpływem urazu narcystycznego („kosz” od dziewczyny, ocena niedostateczna etc.) strzelają do wszystkich, którzy, jak sądzą, są winni ich cierpienia, by w końcu zastrzelić samego siebie.

W tym miejscu należy jednak zadać przewrotne pytanie: skoro chciwość (jako zachłanność nie tylko na pieniądze, lecz również na „oświecenie” czy też wszelkie obiekty zmysłów: pożądlivość względem doznań wizualnych, dźwięków, odczuć cielesnych, smaków, zapachów i atrakcyjnych dla ego wymysłów intelektualnych) urosła w liberalnej demokracji do rangi cnoty, to czy przypadkiem Cień jednostki narcystycznej nie jest pozytywnej natury? Poczucie winy z powodu nikczemnego czynu można zneutralizować za pomocą racjonalizacji, czy też ukryć się za intelektualnymi wywodami. Najczęściej jednak przypisuje się,

mocą projekcji, przyczyny własnego upadku moralnego zewnętrznym wrogiem. Jeśli ego statusu staje się centrum ludzkiej osobowości, mimo że jest nienasyconym smokiem, to może oznaczać, że do sfery Cienia zostają wypierane impulsy związane z miłością i głęboką empatią w stosunku do wszystkiego, co żyje.

### 3. WESTERNIZACJA BUDDYZMU

Niewątpliwie żyjemy w czasach rozprzestrzeniania się buddyzmu w obrębie cywilizacji zachodnioeuropejskiej i jej peryferii. I byłby to fakt bardzo pozytywny, gdyby nie pewne zniekształcenia, będące skutkiem odmiennych uwarunkowań kulturowych ludzi Zachodu. Otóż buddyzm bywa zamieniany na Zachodzie (skąd najczęściej jest importowany do naszego kraju) w *narzędzie* służące zaspokajaniu potrzeb duchowych wyznawców klasy średniej. Jak zauważa Kobai Scott Whitney (b.d.), który jest pisarzem i nauczycielem buddyjskim therawady: „Ta wygładzona wersja buddyzmu pozwala na posiadanie własnego stylu życia, na bycie bogatym – nawet rozpieszczonym – bez potrzeby załamywania rąk w poczuciu winy. Nie wymaga żadnego, konkretnego działania w świecie poza okazjonalnym odosobnieniem z naszym ulubionym nauczycielem”.<sup>1</sup> Autor ten pokazuje nam, że klasyczna ścieżka przeznaczona dla świeckich buddystów jest na Zachodzie realizowana od końca, zamiast od początku. Dodatkowo, można rzec, że poza pierwszy etap od końca ona nie wychodzi. Na tę ścieżkę składają się: *dana* (szczodrość, która pomaga pokonać chciwość i przywiązanie), *sila* (wskazania moralne, etyczne zachowanie) oraz *bhavana* (rozwój duchowy). Zatem, możemy sobie uzmysłowić, że drogę ku Przebudzeniu zazwyczaj przedstawiciel Zachodu pragnie realizować od rozwoju duchowego. Rodzi się w ten sposób przeświadczenie, że Przebudzenie można kupić na kursach, bądź też że pojawi się ono wskutek samej lektury książek. Natomiast chciwość i przywiązanie jako coś, co odkłada się na potem, ulegają nasileniu, opętując wręcz psyche jednostki i zbiorowości.

---

<sup>1</sup> Na błędne rozumienie filozofii Wschodu zwrócił uwagę również twórca psychologii zorientowanej na proces Arnold Mindell (1995:17). Jego zdaniem jest ono pełne pychy (inflacja ego), która uwiadcza się w patrzeniu z góry na innych, uważaniu innych za zablokowanych przez popędy i namiętności, i oskarżaniu ich o posiadanie prymitywnego umysłu.

Na Zachodzie jest odrzucana bądź też błędnie rozumiana idea wyrzeczenia. Palijski termin *nekkamma* oznacza negację karmy rozumianej jako pragnienie, jak też wycofanie ze zmysłowości. Jednak tej negacji towarzyszy zawsze *patinagga* (porzucenie). Dzieje się tak z tego powodu, ponieważ dawni nauczyciele buddyjscy bazując na własnym doświadczeniu, pojęli, że do wyrzeczenia musi dołączyć brak przywiązania. Wyrzekając się czegoś, jednocześnie pracujemy nad wygaszeniem mechanizmu przywiązania do tego obiektu (stanu), którego się wyrzekamy. W przeciwnym razie jedynie wzmocnimy siłę tego, czego się wyrzekamy. Do powyższych uwag dodałbym równie absurdalne zjawisko, jakim jest odwracanie klasycznego potrójnego kształcenia, opierającego się na schemacie: *sila* – *samadhi* (skupienie medytacyjne) – *pañña* (mądrość).

Odwrócenie tego swoistego, „buddyjskiego” procesu indywidualizacji to nieporozumienie prowadzące na manowce. *Pañña* jest owocem właściwej moralności i właściwego skupienia medytacyjnego.<sup>2</sup> Jeśli zaś staje się pierwszym, a w zasadzie jedynym etapem tego procesu, wówczas przeistacza się w stan narcystycznej inflacji. Mądrość wyczytana, intelektualna, jest jedynie czymś szczątkowym, pozbawionym indywidualnego doświadczenia, bo jedynie ono prowadzi ku mądrości intuicyjnej i głębokiej empatii. Psychologia pokazuje, że korzystając z mechanizmu obronnego, jakim jest racjonalizacja, jesteśmy w stanie racjonalnie uzasadnić nawet nasze najbardziej nikczemne postępowanie. Następnie, kiedy już wprowadzimy się w stan narcystycznej inflacji, czytamy podręczniki dotyczące medytacji, czy też korzystamy z okazji spotkań z wybranym mistrzem. Te dziwne *samadhi* rozwija zazwyczaj iluzje i urojenia dotyczące własnej osoby.

A moralność, która powinna być podstawą całego procesu? Omijanie wskazań moralnych i umieszczanie *sila* na końcu wzmacnia jedynie nasz egoizm i egocentryzm. Żeby dokładnie zilustrować o co tu chodzi, można przywołać jungowski proces indywidualizacji i wyobrazić sobie kogoś, kto postanawia rozpocząć ten

---

<sup>2</sup> Należy wspomnieć o tym, że już w therawadzie (najstarszej z istniejących współcześnie szkół buddyjskich) jest mowa o trzech rodzajach wiedzy/mądrości: zdobytej przez czytanie albo słuchanie; zdobytej przez analizę intelektualną, czyli przez myślenie i rozumowanie; oraz zdobytej przez bezpośrednie doświadczenie i rozwój duchowy. Oczywiście ten trzeci rodzaj mądrości ceni się najbardziej, ale też pozostaje on w bliskim związku z dwiema pozostałymi mądrościami. Generalnie wszystkie trzy rodzaje mądrości są niezbędne w naszym rozwoju duchowym (zob. Ashin Tejaniya 2009:32).

proces od Jaźni. Niestety, wielu wielbicieli Junga próbuje tak czynić. Najpierw czytają wszystko na temat archetypu Jaźni, by w końcu dojść do przeświadczenia, że ego jest Jaźnią. Ego podporządkowuje sobie (bo ma takie prawo, jako że jest czymś boskim) procesy kulturowe i naturalne. W końcu, jak łatwo to przewidzieć, „tonie” w sferze Cienia (nałogi, zbrodnie, redukcja empatii, zaburzenia psychiczne etc.).

Czyż nie mamy tutaj do czynienia z pewnym uwarunkowaniem kulturowym? Przecież w chrześcijaństwie wręcz zakłada się, że najważniejsza jest wiara, można dodać – ślepa i bezwarunkowa. Dzięki wierze człowiek zdolny jest do powstrzymania się od popełniania złych uczynków i do pozytywnej psychicznej przemiany (miłość bliźniego). Dzięki wierze właściwa moralność pojawi się automatycznie jako skutek bożej łaski. Również we współczesnej „religii Zachodu” jaką jest ideologia kapitalizmu czyli liberalizm, przyjmuje się, że sama wolność jednostki (sprowadzająca się w zasadzie do wolności kupowania i sprzedawania) uczyni tę jednostkę moralnie lepszą. W ideologii tej wierzy się, że chciwość i przywiązanie pozytywnie zmienia człowieka. A nawet – jak sugeruje to zbitka pojęciowa „liberalna demokracja” – mamy do czynienia z ustrojem społeczno politycznym, który ochronę własności prywatnej stawia ponad ochronę człowieka, nie mówiąc już o innych formach życia.

#### **4. TERAPEUTYZOWANIE NARCYZÓW PRZEZ NARCYZÓW**

Nie zawsze jest faktem powszechnie uświadamianym, że psychologia na Zachodzie liczy mniej niż 150 lat. Czasami można dojść do zbyt radykalnego przekonania, że nauka ta jest myśleniem życzeniowym zgodnym z ideologią panujących bądź też, jak sugeruje to A. Pankalla, różne szkoły psychologiczne badają nie tyle człowieka, co stworzoną przez badaczy metaforę człowieka i jego umysłu (np. psychologia klasyczna – trupa; psychologia postaci – obraz filmowy; psychoanaliza – maszynę parową; behawioryzm, neobehawioryzm, psychologia ewolucyjna – maszynę do pisania, zwierzę; psychologia kognitywna – komputer etc.) (zob. Dudek, Pankalla 2008:473). Podobnie niektórzy socjologowie, badając nie tyle społeczeństwo, co metaforę społeczeństwa, przypominają dawnych astrologów na usługach panującego dworu. Mamy poważne problemy z zoba-

czeniu drugiego człowieka, nie mówiąc już o większej grupie czy nacji z powodu tego, że widzimy nie inną osobę (grupę), lecz nasze wyobrażenie. Zatem nie spotykam kogoś, lecz swoje wyobrażenie o tym kimś (zob. Krishnamurti 2008:22). Zazwyczaj doświadczenie z przeszłości (spotkanie kogoś smutnego, pijanego) utrwała się w pamięci jako obraz i jednocześnie wiedza o tej osobie, i z tym obrazem (wiedzą) spotykamy ponownie daną osobę. Owo przeszłe doświadczenie przesłania to, co znajduje się naprzeciw mnie. Jest to zjawisko od dawane w psychologii głębi mianem *fantazmatu*. Zatem świat moich bliźnich oraz stosunków pomiędzy nimi jest na ogół nie światem realnym, lecz światem fantazmatów.

Człowiek obierający zawód psychoterapeuty jest szczególnie narażony na to, że jego doświadczenia (włączając to przygotowanie teoretyczne) będą przesłaniać mu pacjenta i jego problemy. W związku z tym nie będzie widzieć człowieka przed sobą, lecz jedynie swój fantazmat. Szczególnie uwidacznia się ta tendencja w przypadku terapeutów dogmatyków, którzy traktują rozważania teoretyczne, charakterystyczne dla danej szkoły, niczym dogmaty. Poza tym niektórzy terapeuci mają skłonność, by zachowywać się jakby byli pełni, spokojem i działali we wspólnym celu z pacjentem. Tymczasem rzeczywistość ich i pacjentów bywa najczęściej zupełnie inna. Słowa „rzeczywistość” używamy na określenie czegoś obiektywnego, lecz przecież zależy ona od naszych wspomnień, oczekiwań, pragnień, obaw, upodobań i niechęci. Tylko nieliczni są gotowi, by zobaczyć, co znajduje się pod wiekiem własnych i kulturowo narzuconych ograniczeń.

Arnold Mindell (1995:17) zwrócił uwagę na niebezpieczeństwo metod opartych na relaksacji. Te techniki, jeśli służą tylko redukcji napięcia (odreagowaniu), wtedy nie są związane z dokładnym przepracowaniem źródła napięć. Wyparte, rozluźnione napięcia nie znikają. Coś, co wyrzucamy na zewnątrz, pozostaje wciąż wewnątrz systemu. Mindell wyraża pogląd, inspirując się taoizmem i psychologią jungowską. Zakłada istnienie zbiorowego pola psychologicznego, w które włączają się wypierane napięcia. Rezultatem powrotu tego, co wyparte, są między innymi zachowania typu *acting out* (rozegranie w działaniu, odreagowanie).



Ten opisany przez Freuda mechanizm obronny określają czynności impulsywne, odbiegające od normalnego funkcjonowania danej jednostki (seks, hazard, przemoc, używki).

Obejmują zachowania gwałtowne, agresywne i przestępcze, jak również dość niewinne kaprysy i czynności pomyłkowe. We wszystkich przypadkach występuje jednak element impulsywny, tzn. dana czynność ma słabą motywację – także w oczach jej autora, który bezskutecznie poszukuje racjonalnego wyjaśnienia dla swojego zachowania” (Fhanér, 1996:216).

Analitycy jungowscy wskazują z kolei na analogie pomiędzy pojęciem *inflacji* a freudowskim *acting out*: „(...) podmiot w potrzasku swych nieświadomych pragnień i fantazji przeżywa je ponownie w terażniejszości i doznaje ich bezpośredniego wpływu, który wzmacnia się wskutek unikania poznania ich źródła i powtarzalnego charakteru” (cyt. za: Samuels, Shorter, Plaut 1994:22). Generalnie, zarówno Freud i Jung doskonale zdawali sobie sprawę, że takie zachowania opóźniają pozytywne zmiany terapeutyczne, ponieważ pacjent nie jest w stanie „dojrzeć”, jaki nieświadomy proces ukrywa się za manifestowanym napięciem. Mindell (1995:24) porównuje terapię, jak i wszelkie praktyki duchowe, do procesu alchemicznego. Pacjent czy adept medytacji, powinien tak jak alchemik umieścić proces<sup>3</sup> (sygnały) w medytacyjnym tyglu (uwaga) i podgrzewać go (amplifikować<sup>4</sup>), aż dokona się przemiana.

---

<sup>3</sup> W psychologii Mindella (1995:25): „Proces to informacja, którą otrzymujemy dzięki specyficznym drogom (kanałom), takim jak widzenie, słyszenie, poruszanie się, odczuwanie, relacje, świat”.

<sup>4</sup> Jungowska metoda amplifikacji polega na rozszerzeniu i wzbogaceniu treści marzenia sennego (albo fantazji na jawie) o wszystkie podobne, możliwe, analogiczne obrazy przy zachowaniu tożsamości jądra znaczeniowego. Z tym, że skojarzenia nie tylko pochodzą od pacjenta (jak ma to miejsce w psychoanalizie freudowskiej), lecz również od analityka. „Wychodząc z tego założenia, że wszystko, co kiedykolwiek zostało przez człowieka ujęte w obrazie lub słowie, posiada absolutną realność psychiczną, niezależnie od tego, czy powstało w tej lub innej epoce jako jednorazowy pomysł czy rezultat długiej tradycji lub badania naukowego – wszelka analogia dostarcza, o ile zawiera w sobie archetypowe aspekty motywu marzenia sennego, sposobów, umożliwiających precyzję i wyjaśnienie, potwierdzenie interpretacji” (Jacobi 1996:120). Natomiast w mindellowskiej psychologii zorientowanej na proces „Amplifikacja jest techniką polegającą na wzmacnianiu danego sygnału, w którym on się pojawia. W ten sposób staramy się dotrzeć do informacji, która się za nim kryje, tak aby wzbogacić daną sytuację” (Szymkiewicz 2006:44). Wedle Mindella (1992:33) w procesach komunikacyjnych pojawiają się podwójne sygnały. Te sygnały, które wysłały w sposób niezamierzony podobne są do odszczepionych osobowości (kompleksów), które próbują mówić.

Tybetański mistrz medytacji i artysta Chogyam Trungpa (2001:74-75), który podjął studia uniwersyteckie w Oksfordzie, by potem stać się jednym z bardziej znaczących buddyjskich nauczycieli na Zachodzie, zauważył pewien rys charakterologiczny ludzi wychowanych w obrębie cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Chodzi mianowicie o nieumiejętność połączenia dyscypliny z rozluźnieniem. Stan dyscypliny rodzi nieznośne napięcie, zaś rozluźnienie staje się destruktywnym odreagowaniem. Ten stan nie jest normą, lecz symptomem psychologicznej i duchowej dezintegracji człowieka.

## **5. CHARAKTER A KOSMOZA**

W szkole biosyntezy Boadelli (1994) przyjmuje się, że „charakter to ustalona matryca umysłu człowieka, forma ograniczająca i zniekształcająca jego doświadczenie” (s. 61). Boadella zestawił osiem podstawowych typów charakteru z ośmioma różnymi formami pseudowyrzeczenia. Interesujące, że dokonał tego na przykładzie grup terapeutycznych i sekt, zdominowanych przez zbiorową manifestację danego charakteru, które z kolei podporządkowały się destruktywnym autorytetom. Zdaniem Boadelli pseudowyrzeczenie „oznacza wyrzeczenie się pewnej ważnej właściwości ego funkcjonalnego w celu zatrzymania i zrationalizowania już istniejącej struktury charakteru” (s. 75).

Kiedy zaczynamy uświadamiać sobie, że naszymi ciałami i duszami rządzą wariaci, może być to oznaką popadania w chorobę psychiczną, albo twórczego wglądu. W jednym i drugim przypadku doświadczenie te sprawia, że nic już nie jest takie same, nic nie pozostaje na swoim miejscu. By zaprzeczyć temu doświadczeniu jednostka może tęsknić mocą regresji do starych dobrych czasów (złudzenie archaizacji), bądź do wspaniałej przyszłości (złudzenie futuryzacji). Zatem pragnie za wszelką cenę pozbyć się tego, czego aktualnie doświadcza. A że jest więźniem swego charakteru (nie widzi krat), w większej lub mniejszej zgodzie z nim nakłada maskę, by zostać zaakceptowana przez grupę osób noszących podobną maskę. To, czego ta jednostka się kurczowo trzyma (urojony obraz siebie i grupy) nie pozwala wejrzeć jej w głębsze pokłady psyche, co kończy się projekcją pozytywnych aspektów własnej osobowości na postać zewnętrzną (charyzmatyczną w jej mniemaniu). Tylko że projekcje te powodują zdeformo-

wane widzenie innych ludzi, siebie i autorytetu. Z tego powodu nośnikami projekcji stają się różnej maści dewianci.

Każdy typ charakteru, opisywany przez Boadellę (1994:75-99), ma swoje funkcjonalne przeciwieństwo: schizoidalny i histeryczny, oralny i paranoidalny, masochistyczny i psychopatyczny, falliczny i bierno-kobiecy. Pomijając ciekawą genezę koncepcji Boadelli, warto teraz przejść do przyjrzenia się ośmiu postaciom wyrzeczenia, których źródłem jest każdy z podstawowych charakterów:

a) **wyrzeczenie się tożsamości** związane jest z jednostkami schizoidalnymi, które zazwyczaj pociągają praktyki medytacyjne i doświadczenia psychodeliczne; pozbywają się one potrzeby różnicowania, zawężając percepcję do jakości globalnych zmierzają drogą regresji ku kosmozie i depersonalizacji; ponieważ u jednostek schizoidalnych ego nigdy dostatecznie się nie rozwinęło, ich podróż duchowa kończy się nie wolnością wewnętrzną, lecz odcieśnieniem, bezradnością i społeczną zależnością; własna osoba, podobnie jak ma to miejsce w psychozie, staje się substytutem rzeczywistości (bogiem i światem w jednym)

b) **wyrzeczenie się kontroli**: typowe dla charakterów histerycznych są ruchy terapeutyczne i religijne, które dają możliwość kumulowania energii i eksplozywnego uwalniania emocji; jednostki te pociągają zatem zasada katartyczna; jednak potężne odreagowania mogą łączyć się z destruktywnymi zachowaniami typu *acting out*, tym bardziej, że charaktery histeryczne mają skłonność do narzucania swoich uczuć innym, a kiedy okaże się, że uczucia te nie są odwzajemniane – stają się mściwe i okrutne; Boadella wiąże wyrzeczenie się kontroli z egzorcyzmami i katartycznym oczyszczeniem; można dodać, że atrakcyjne dla tych charakterów będą zatem różne formy narcyzmu grupowego, szczególnie takie, które opierają się na magii słów i deklaracji, oderwanych od realnych czynów

c) **wyrzeczenie się niezależności**: charaktery oralne poszukują symbiotycznego zaspokojenia, które może przybierać formę zapotrzebowania stawy duchowej; mają tendencję do uzależniania się od mistrza duchowego czy terapeuty; osoby o tym charakterze stanowią znaczną część grup terapeutycznych i religijnych, i niejednokrotnie przyczyniają się do przekształcania aśramów w obozy koncentracyjne a terapeutów w psychopatycznych guru

d) **wyrzeczenie się obrony** dotyczy charakteru masochistycznego; grupa osób o skłonnościach masochistycznych zbiera się po to, by cierpieć; w grupach two-

rzonych przez nie panuje surowy religijny ascetyzm, a jeśli jest to grupa terapeutyczna, toleruje się upokarzanie a nawet fizyczną przemoc; istotą masochizmu jest poddawanie się obelgom i różnym formom upodlenia; terapie uzależnień polegające na deptaniu godności ludzkiej istoty wpisały się w krajobraz terapeutyczny cywilizacji zachodnioeuropejskiej i jej peryferii

e) **wyrzeczenie się protestu**: ta forma wyrzeczenia wiąże się z charakterem bierno-kobiecym; charakter ten reprezentują osoby predestynowane do milczącej zgody, dążący do uśmierzenia za wszelką cenę konfliktów; należą do milczącej większości, tłumiącej wątpliwości z powodu lęku przed zaatakowaniem lub ośmieszeniem; doskonale nadają się na ofiary „prania mózgów”, a dowodem tego stanu rzeczy jest fakt wykorzystywania osób o tym charakterze przez różnych duchowych hochsztaplerów do gromadzenia majątku (np. prostytutka, handel narkotykami w sektach religijnych)

f) **wyrzeczenie się litości** dotyczy charakteru fallicznego, który kieruje się etyką macho (u kobiet odpowiada temu charakterowi charakter męsko-agresywny); w ekstremalnych przypadkach osoby te rozwijają postawy oparte na pogardzie w stosunku do kobiet i kobiecości; charaktery falliczne mają najczęściej skłonność do dominacji seksualnej, nie cofają się przed gwałtem, dlatego też pociągają je grupy oparte na tej dominacji czy ideologii pseudotantrycznej; w przypadku grup religijnych pojawia się nieraz przepaść pomiędzy miłością ukazywaną przez mistrza a władzą, opartą na fizycznej przemocy i seksualnej dominacji, którą dzierżą jego uczniowie

g) **wyrzeczenie się wolności** jest typowe dla charakteru paranoidalnego, który zamyka się w sobie, by ochronić się przed zagrożeniem z zewnątrz; Boadella określa tę postawę moralnością oblężonej twierdzy; jednostka ta z łatwością przyjmuje wszelkie, nawet najbardziej niewiarygodne, poglądy dualistyczne, stąd jej ciążenie ku ideologiom fundamentalistycznym; dualizm dobra i zła posiada, w jej mniemaniu, silne i nieprzepuszczalne granice, z tym, że zło zawsze pochodzi z zewnątrz, a dobro z wewnątrz grupy; zadaniem przywódcy grupy paranoidalnej jest podtrzymywanie tych przekonań i utrzymywanie jednostek w lęku przed inwazją z zewnątrz

h) **wyrzeczenie się woli** wykazuje związek z charakterami obsesyjnymi, które wyrażają na ogół przyzwolenie na totalną kontrolę; są to jednostki sprawne w detalach, które doskonale funkcjonują pod przywództwem psychopatycznego

„ojca”; są ludźmi o znakomitej samokontroli, o zablokowanych uczuciach, sprawnie przyjmują najbardziej szalone rozkazy i jeszcze sprawniej organizują ich wykonanie.

Na przestrzeni dziejów wielokrotnie można było spotkać się ze zjawiskiem wypaczenia nauk duchowych nauczycieli przez ich wyznawców. Wypaczenia te na ogół spowodowane były przez struktury charakteru członków danej wspólnoty. Mocą zbiorowych projekcji przypisywali oni nieraz własne intencje (związane z własnymi oczekiwaniami i pragnieniami) charyzmatycznym postaciom, czym tworzyli ich fałszywe obrazy. Warto jednak jeszcze raz zauważyć, że to, co uważamy za swoje „ja” (prawdziwe czy nieprawdziwe) jest w gruncie rzeczy tworem naszej wyobraźni, uwarunkowanej wielorako przez przeszłe doświadczenia i wpływy osób znaczących. Dlatego też poznanie samego siebie odbywa się na drodze uświadamiania sobie również tego, czym nie jestem. Nie dość, że już sam charakter zubaża nasze doświadczenie, to, na dodatek, identyfikacja z ego statusu (maską, którą przywdziewamy dla uzyskania, aprobaty uznania i szacunku) czyni je jeszcze bardziej uboższym.

Dla przykładu można podać grupę zdominowaną przez strukturę charakteru histerycznego. Kiedy mamy do czynienia z ludźmi tego typu skuteczne jest przywdzianie maski nie tylko epileptycznej (paroksyzmalnej, podobieństwa w karykaturalnym wyolbrzymieniu), lecz w zgodzie z prawem przeciwieństwa, schizoidalnej. Osobnik przywdziewający maskę schizoidalną bywa spostrzegany przez osoby histeryczne jako ktoś pełen spokoju, opanowany, będący panem namiętności i popędów. W podobny sposób dla grupy zdominowanej przez charakter schizoidalny wielkim guru staje się niekiedy jednostka z maską histeryczną (afektywna erupcja, doświadczanie skrajnych namiętności, furia, nieobliczalność), budząca nieraz zarówno przerażenie, jak i fascynację. Z kolei za pomocą maski paranoidalnej doskonale można manipulować charakterami oralnymi. Jak już było wspomniane, ich niezaspokojenie na tyle zaślepia, że są w stanie uwierzyć nawet w najbardziej nieprawdopodobne wizje rzeczywistości, opierające się oczywiście na dychotomii. Zrobią niemal wszystko dla przeżycia choćby iluzji zaspokojenia. Charaktery bierno-kobiece łatwo poddają się urokowi maski fallicznej. Dominacja na polu seksualnym i zawodowym bywa brana za zaradność życiową; prymitywne, stereotypowe poglądy na temat płci i skłonności agresywne za kwintesencję męskości. Podobnie w przypadku charakterów

obsesyjnych, które łatwo dostosowują się do wymogów kapitalizmu, ideał spełnionego człowieka ukazuje się pod przebraniem człowieka sukcesu materialnego, rekina finansjery czy międzynarodowego spekulanta. Z tym, że spod tej maski co jakiś czas pokazują się psychopatyczne rysy charakteru. W sposób bardziej wyrazisty maska psychopatyczna napawa lękiem, jak i przyciąga, potężną siłą popędu jednostki o masochistycznej strukturze charakteru.

Uwzględniając powyższe uwagi można dojść do wniosku, że przywdziewanie maski może być procesem w pełni świadomym, jak to się dzieje w przypadku wszelkich manipulatorów. Ale też należy pamiętać, że proces ten w każdej chwili wymyka się świadomej kontroli nawet najbardziej genialnego manipulatora. Poza tym zapewne niejednokrotnie mogliśmy zaobserwować na przykładzie własnych reakcji, jak np. przy jednostce oralnej zaczęliśmy wygłaszać poglądy charakterystyczne dla paranoika, zaś przy jęczącym masochiście budziły się nasze agresywne uczucia. Przy kontakcie z wyprowadzonym z równowagi histerykiem zachowywaliśmy nieraz pozór panowania nad sobą, ukazując „kamienią” schizoidalną twarz. Natomiast naszą reakcją na chłód emocjonalny jednostki schizoidalnej bywały nieraz histeryczne, przesadnie emocjonalne reakcje. Możemy również przyłapać siebie na tym, jak naszą reakcją na zbytnią bierność drugiej osoby była przesadna, falliczna dominacja. Z zażenowaniem możemy również odkryć u siebie fascynację genialnymi przestępcami, sprytnymi aferzystami, skutecznymi dyktatorami, czy krwawymi władcami z historii.

## **6. NEW AGE I KOSMOZA**

Człowiek poszukujący tożsamości nie jest w stanie doświadczyć głębokiego poczucia siebie, ponieważ wiąże się ono z uświadomieniem tego, że jestem tym, czym jestem, a wszystko inne to wyobrażenia i projekcje. Jednak takie uświadomienie jest związane z przełamaniem narcyzmu i zdemaskowaniem ego statusu, jedyne ego, którego ów człowiek nauczył się cenić i na którym opiera swą tożsamość. W związku z powyższym będzie doświadczał najprzeróżniejszych form pseudouświadomień i pseudooświeceń, które – w jego przypadku – spełniają rolę przypisywaną mechanizmom obronnym. Jest to o tyle niepokojące, że jednostki, które w wyniku poszukiwań duchowych zmiierają ku kosmosie, sta-

nowią potencjalnie grupę osób predysponowanych do bycia szamanami, prorokami, artystami, czyli najogólniej mówiąc, przekazicielami mitu, którym – często nieświadomie – żyją współczesne społeczności. Jeżeli nawet narcyzm jest tym, co łączy zachodniego, eksperymentującego z różnymi technikami kontemplacyjnymi i halucynogenami, „głodnego ducha” z głuchym na cierpienie innych psychopatycznym zbrodniarzem, czy przedstawicielem aparatu władzy, to jednak owoce ich działalności, choć gorzkie, znacznie różnią się od siebie. Pomimo podobieństwa jądra (destruktywność) istnieje różnica: czy wpędzam w szaleństwo i cierpienie samego siebie, czy też całe narody i ponadnarodowe organizmy.

Warto zwrócić uwagę na to, że jednostki bądź grupy związane z ideologią New Age są w dużej części nastawione pacyfistycznie i proekologicznie, w przeciwieństwie do tak zwanej „zdrowej” części społeczeństwa. Tym niemniej Ken Wilber (2000), który jako przedstawiciel myśli transpersonalnej jest w popularnych opiniach wiązany z ruchem New Age, ze szczególną, aczkolwiek wyważoną, ostrością ten ruch atakuje. „(...) wiele z tego, co w tym kraju [USA – przyp. T.O.] nazywa się *duchowym renesansem*, w istocie jest preracjonalnym obsunięciem – narcyzmem, egocentryzmem, gloryfikowaniem ego, promowaniem ego” (s. 13, por. tamże, s. 20). Jako powód tego stanu rzeczy Wilber niemal obsesyjnie przywołuje typowe mylenie regresywnych stanów preracjonalnych z transracjonalnymi.<sup>5</sup> Narcyzm i egocentryzm stanowią w jego ujęciu regresję do magicznego etapu rozwoju umysłu (faza filogenetyczna, przez którą przeszedł człowiek w swej ewolucji psychicznej powtarza się w jego ontogenezie między drugim a piątym rokiem życia (s. 129-130). Jest to wczesna forma umysłu, która charakteryzuje się słabym zróżnicowaniem podmiotu i przedmiotu, egocentryzmem, animizmem i antropocentryczną magią słowną. Obiektom fizycznym są

---

<sup>5</sup> Ten aspekt teorii Wilbera (ze względu na absolutyzm stwierżeń) krytykuje Stanislav Grof: „Psychika posiada wielowymiarową, holograficzną naturę, zatem posługiwanie się do jej opisu liniowym modelem powoduje zniekształcenia i wypaczenia” (Grof, 2001:233). Natomiast za najbardziej istotną i odkrywczą uważa u Wilbera koncepcję projektu Atmana: „(...) na wszystkich poziomach ewolucji (z wyjątkiem początkowej jedności samego Atmana), siłą motywacyjną jednostki stanowi uporczywe poszukiwanie pierwotnej, uniwersalnej jedności. Z powodu wrodzonych ograniczeń rozwój przebiega w sposób, który pozwala jedynie na niezadowolający kompromis, który tłumaczy niedostatki poszczególnych projektów, prowadzące do porzucenia danego poziomu oraz transformacji do następnej fazy” (Grof, 2001:231).

przypisywane ludzkie egoistyczne intencje. Magiczne ego traktuje świat jako przedłużenie siebie i nadaje mu własne cechy. Jak pisze Wilber: „(...) wywyższenie magicznego narcyzmu do transcendentnej świadomości jest chyba najbardziej charakterystyczną cechą przeważającej części ruchu New Age, niezależnie od tego, jak dobrymi intencjami jest to często powodowane” (s. 131). W końcu Wilber wskazuje również na narcyzm połączony z nihilizmem, będący siłą napędową prądu intelektualnego zwanego postmodernizmem, który nie wierzy w nic poza sobą (s. 98).

Jeśli wydaje nam się, że z kondycją współczesnego człowieka jest wszystko w porządku, i że pisanie na temat zagrożeń wynikających z narcyzmu i jego powikłań (psychopatyzacja, kosmoza, depresje jako skutek przereklamowywania samych siebie etc.) to tylko fantazje humanistów, to wystarczy wziąć pod głęboką rozważę słowa Fromma (1996:31-32) i uświadomić sobie że były one pisane ponad pół wieku temu:

Przypuśćmy, że w naszej zachodniej kulturze tylko na cztery tygodnie przestałyby działać kina, radio, telewizja, przestałyby się odbywać imprezy sportowe i ukazywać gazety. Co by się stało z ludźmi zdanymi znów tylko na swoje własne zasoby, gdyby się przed nimi zamknęły te wszystkie drogi ucieczki? Nie mam żadnych wątpliwości, że nawet w ciągu tego krótkiego okresu doszłoby do tysięcy załamań nerwowych, a znacznie więcej tysięcy ludzi popadłoby w stan ostrego niepokoju, niezbyt odmiennego od obrazu, który klinicznie diagnozuje się jako *nerwicę*. Gdyby odebrano narkotyk przeciwko społecznie ukształtowanemu defektowi, ujawniłaby się oczywista choroba.

## BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW WYKORZYSTANYCH

Ashin Tejaniya (2009), *Nie gardź skazami: One cię wyśmieją*, Kraków-Rangun, [http://sasana.wdfiles.com/local--files/tejaniya-ashin/tejaniya\\_skazy\\_ebook.pdf](http://sasana.wdfiles.com/local--files/tejaniya-ashin/tejaniya_skazy_ebook.pdf), stan na 30.11.2009

Boadella D. (1994), *Toksyczni terapeuci, przemoc religijna, sekty*, Jacek Santorski & Co., Warszawa 1994



- Dudek Z.W. (2002), *Podstawy psychologii Junga: Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Eneteia, Warszawa 2002
- Dudek, Z.W., Pankalla, A. (2008), *Psychologia kultury: Doświadczenia graniczne i trans kulturowe*, Eneteia, Warszawa 2008
- Fhanér, S. (1996), *Słownik psychoanalizy*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1996
- Fromm E. (1996), *Zdrowe społeczeństwo*, PIW, Warszawa 1996
- Grof S. (1999), *Poza mózg. Narodziny, śmierć i transcendencja w psychoterapii*, Wydawnictwo A, Kraków 1999
- Jacobi J. (1996), *Psychologia C.G. Junga: Wprowadzenie do całości dzieła*, Wydawnictwo Ewa Korczewska LC., Warszawa 1996
- Jung C.G. (1989), *Rebis czyli kamień filozofów*, PWN, Warszawa 1989
- Krishnamurti J. (2008), *Całkowicie inny sposób życia*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2008
- Kobai Scott Whitney (b.d.), *Bardziej doskonała droga środka*, <http://sasana.wikidot.com/bardziej-doskonala-droga-srodka>, stan na 11.11.2009
- Mindell A. (1992), *Śniące ciało w związkach*, Jacek Santorski & Co., Warszawa 1992
- Mindell A. (1995), *Samodzielna praca nad sobą. Wewnętrzna praca ze śniącym ciałem*, Nuit Magique, Warszawa 1995
- Olchanowski, T. (2008), *Wola i opętanie: Enancjodromia a rzeczywistość*, Eneteia, Warszawa 2008
- Samuels, A., Shorter, B., Plaut, F. (1994), *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, Unus, Wrocław 1994
- Szymkiewicz B. (2006), *Zranione stany świadomości*, Eneteia, Warszawa 2006
- Trungpa Chogyam (2001), *Szambala: Święta ścieżka wojownika*, Jacek Santorski & Co., Warszawa 2001
- Wilber K. (2000), *Jeden smak: Przemyślenia nad integralną duchowością*, Jacek Santorski & Co., Warszawa 2000

**Beata Świątek**

## **NARCYZM JAKO ŹRÓDŁO ZABURZEŃ ORIENTACJI ŻYCIOWYCH CZŁOWIEKA**

Narcyzm jest dwuwymiarowym zjawiskiem o szczególnych konsekwencjach społecznych. Na poziomie jednostkowym jest zaburzeniem osobowości, natomiast w odniesieniu do kultury przejawia się w utracie cenionych wartości i zastępowaniu ich nowymi. Kultura staje się przestrzenią, gdzie realizowane są pożądane społecznie cele, jednostki osiągają sukcesy, ale czynią to instrumentalnie, bez emocji i uczuć. Jak wskazuje A. Lowen (1995:11) „Jednostka kształtuje kulturę według obrazu własnej osoby, ale też sama jest kształtowana przez kulturę”. Narcyzm kulturowy odzwierciedlając się w narcyzmie jednostkowym implikuje zmiany w systemie aksjo-normatywnym człowieka.

We współczesnym społeczeństwie narcyzm przejawia się w kulcie młodości. Góruje on często ponad innymi dążeniami jednostek, dla których miarą sukcesu jest utrzymanie młodości. Młodość stała się wartością, której podporządkowuje się plany i cele życiowe. Niejednokrotnie jednostka rezygnuje z realizacji swoich ról społecznych na rzecz utrzymania statusu człowieka młodego, wolnego, niczym nie skrzepowanego. Ludzie rezygnują z założenia rodziny powodowani lękiem o zbyt duże obciążenie obowiązkami, brak czasu dla siebie, brak możliwości realizowania zainteresowań i oddawania się przyjemnościom.

Upowszechnianie kultu młodości i sukcesu dokonuje się za pośrednictwem mediów. Kształtują one gusty, zachowania, a także preferencje odbiorców, opiniują co jest modne, a co nie. Ludzie pod wpływem mediów dokonują ważnych wyborów i decyzji. Potrzeby kształtowane wcześniej w kontakcie społecznym, teraz można zaspokoić poprzez Internet. W wyniku erozji etyki religijnej i wzrostu swobodnie dysponowanych dochodów, kultura przejęła inicjatywę promowania zmian, a gospodarka ukierunkowana została na zaspokajanie nowych zapotrzebowań (Burszta 2004:88). Przykładem może tu być, rozwój medycyny

estetycznej, ingerującej w ludzkie ciało, w celu przywrócenia młodego wyglądu, korygowania niedoskonałości i wad.

Jako zjawisko kulturowe narcyzm przejawia się w braku troski o środowisko, o jakość życia, o bliźnich. Społeczeństwo narcystyczne poświęca środowisko naturalne dla zysku i władzy, natomiast sukces jednostki przedkłada nad dobro ogółu. Ujawnia się niewrażliwość na ludzkie potrzeby, przesadne znaczenie nadaje się „obrazowi” i autoprezentacji. Kultura staje się narcystyczna, kiedy bogactwo osiąga rangę wyższą niż mądrość, a rozgłos zyskuje większy podziw niż godność. Narcyzm odzwierciedla się także, w sferze rozwoju moralnego powodując jego zaburzenia. Jak podaje A. Lowen (1995:11-13) osoba dotknięta narcyzmem stawia potrzebę sukcesu ponad potrzebę kochania i doznawania miłości. Zwrócenie uwagi na problem narcyzmu ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia wielu sytuacji wychowawczych, dla budowania właściwej, opartej na wzajemnym zrozumieniu atmosfery wychowawczej, a także dla korygowania tych wypaczeń we wzajemnych relacjach, które mogą doprowadzić do przeróżnych zaburzeń w zachowaniu (Pospiszyl 2004:483).

Analizując problematykę narcyzmu w kontekście wychowania, istotne jest rozpoznawanie zjawiska oraz zapobieganie dalszemu rozwojowi. Narcyzm stanowi ważną implikację rozwoju orientacji życiowych człowieka oraz wpływa na wybierany przez niego styl życia. Rzutuje na czynniki, mające zasadnicze znaczenie dla formowania orientacji. Są to: postrzeganie, wartościowanie, odczuwanie i reagowanie na rzeczywistość społeczną. Widoczny jest także w warstwie formułowanych ideałów oraz percepcji świata, które są nieodłącznym składnikiem orientacji życiowych (Ziółkowski 1990:57). W znaczeniu społecznym kształtowanie orientacji jest procesem, w którym jednostka w miarę poszerzania wiedzy, zmiany statusu społecznego i kształtowania dyspozycji psychicznych modyfikuje swoje poglądy. Formowane, począwszy już od wieku dziecięcego, struktury poznawcze i emocjonalne młodego człowieka działają jak filtr selekcyjny bodźce docierające w trakcie wielorakich form aktywności i komunikowania. Z wiekiem, w miarę poszerzania swoich doświadczeń i kompetencji, rozwijania zdolności do posługiwania się symbolami i pojęciami abstrakcyjnymi jednostka przenosi w toku generalizacji swoje doświadczenia z sytuacji rodzinnych, szkolnych, a później zawodowych na społeczne i polityczne (Rowicki 2004:181). W przypadku narcyzmów doznany w dzieciństwie

uraz, związany z rygorystycznym stylem wychowania w rodzinie, ujawnia się w orientacjach narcystycznych.

Podjętą próbę omówienia orientacji narcystycznych użyteczne jest wskazanie znaczenia terminu orientacja życiowa. Za A. Gańczarczykiem (1994) rozumieć ją można jako „charakterystyczne dla jednostki i grupy nastawienie do różnych dziedzin życia i do własnego „ja”, wyrażające się w różnym nasileniu, odmianach deklarowanej lub/i rzeczywistej aktywności” (s. 16). Powstawanie orientacji życiowych uzależnione jest w dużej mierze od przebiegu procesów socjalizacyjnych, które wprowadzają jednostkę w świat norm i wartości oraz kształtują jej osobowość. W trakcie tego procesu tworzą się elementy składowe orientacji życiowych, młody człowiek poznaje siebie, zewnętrzną rzeczywistość i współczesną cywilizację, nabywa i wzbogaca doświadczenie życiowe, przyjmuje i tworzy własne kryteria ocen oraz systemy wartości, nabywa emocjonalnego i racjonalnego stosunku do wartości życiowych (s. 23-24). W przypadku zaburzeń narcystycznych człowiek przejawia deficyty w sferze normatywnej i emocjonalnej. Interesuje się głównie sobą, troszczy się o swój obraz w oczach innych, zapomina natomiast uczuciach niezbędnych w relacjach społecznych. W działaniu pozbawiony jest odczuć empatycznych, uwodzi ludzi lub nimi manipuluje, a jego ostatecznym celem są władza i kontrola nad innymi. Dramatem osobnika narcystycznego – podaje Z. Freud (1991:284-285) – jest to, że nie potrafi on kochać kogoś innego poza sobą. Zaprzecza uczuciom niezgodnym z obrazem, do którego dąży. Jest egotystą, skupionym na własnych interesach, któremu brak autentycznych ludzkich wartości - umiejętności autoekspresji, opanowania, godności i uczciwości. Narcyz cierpi na brak poczucia „ja” wywodzącego się z doznań cielesnych. Pozbawiony stabilnego poczucia „ja” doświadcza pustki i bezsensu życia. Żyje w straszliwym odosobnieniu (Lowen 1995:11). Istotne u narcyzów jest podwyższenie samozadufania. Zdaniem Freuda (1991:288), ujawnia się ono, w przejawianej przez nich konieczności bycia zauważonym. Efektem tego, mogą być zaburzenia orientacji defensywnych i sprawczych. Przy orientacji sprawczej celem jednostki jest aktywne kształtowanie biegu wydarzeń i zmiana zewnętrznych stanów rzeczy. Z kolei przy orientacji defensywnej celem tym staje się ochrona zagrożonego poczucia własnej wartości (Wojciszke 2006:142). Orientacja defensywna pojawia się wtedy, gdy orientacja sprawcza ulega załamaniu, bądź przestaje być funkcjonalna. Człowiek pod

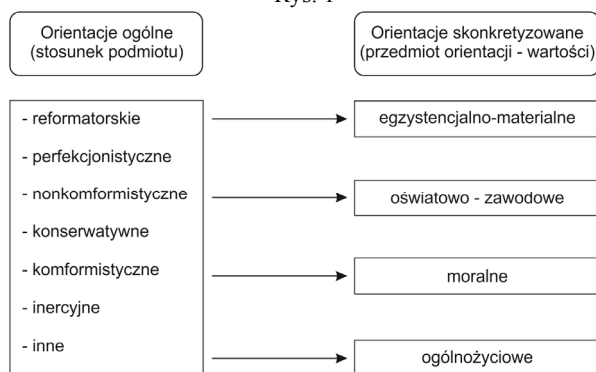
wpływem niekorzystnych zdarzeń może wykazywać skłonności depresyjne lub tendencje do bezradności. Orientacja defensywna służy temu, by nie dochodziło do takich, destruktywnych dla organizmu, stanów (Doliński 1993:14-15). Stan orientacji defensywnej jest oparty jest na iluzjach. Człowiek przyjmując ten typ orientacji w zniekształconym świetle widzi tak siebie samego, jak i zewnętrzny świat.

Zdaniem D. Dolińskiego (1993) osoby cechujące się wyjątkowo silnym pragnieniem kontroli, są wyjątkowo podatne na przejawianie silnych deficytów bezradności i długo w tym stanie trwają. Tendencja ta jest widoczna u narcyzów, którzy całą aktywność kierują na osiągnięcie sukcesów. Jednostki te chcą mieć pod kontrolą to, co dzieje się w otoczeniu. Nie są skłonne rezygnować ze sprawowania i poczucia kontroli, można więc założyć, że nie potrafią „przełączać” się z orientacji sprawczej na orientację defensywną. Tym samym w przypadku wystąpienia porażki, są podatne na występowania stanu bezradności. Przy braku umiejętności przyjmowania orientacji defensywnej można mówić o iluzji braku wpływu na zdarzenia, iluzji, że świat jest skrajnie nieprzewidywalny i niesprawiedliwy, złudzeniu, że sprawy prawdopodobnie przybiorą zły obrót itp. (s. 163-164). w takiej sytuacji iluzje mogą być skrajnie autodestrukcyjne. Z drugiej strony, złudzenia innego typu, tzw. iluzje pozytywne, mogą być „paliwem napędowym działania człowieka” w warunkach, gdy przyjmuje on orientację sprawczą (s. 165). W odniesieniu do wszelkich iluzji, tak pozytywnych, jak negatywnych można mówić o ich „optymalnym marginesie”, wykazując, że funkcjonalne są one tylko wtedy, gdy ich siła nie jest zbyt duża. Zasadniczą korzyścią, jaką człowiek osiąga przyjmując orientację defensywną, jest możliwość minimalizowania zagrożeń (w tym głównie zagrożeń dla poczucia własnej wartości), które mogą go dotknąć. Orientacja defensywna, optymalna w warunkach niesprzyjającej rzeczywistości zewnętrznej, przestaje być jednak taką wtedy, gdy rzeczywistość się zmienia. Trwanie w sztywnych ramach wyznaczanych przez defensywną orientację staje się bowiem wówczas przeszkodą w rozwoju osobowości i uzyskiwaniu różnych stanów pozytywnych (s. 166). Defensywny styl funkcjonowania poznawczego ma charakter funkcjonalny wtedy, gdy jest odpowiedzią na zagrażającą sytuację. Gdy jednak nabiera cech chronicznych staje się autodestrukcyjny. Taka sama reguła wyznacza funkcjonalność innych przejawów orientacji defensywnej: unikania wpływania na bieg zdarzeń, kon-

formizmu, blokowania napływu diagnostycznych informacji o sobie. W przypadku jednostek narcystycznych rozwijać może się nadmiernie orientacja sprawcza. Powoduje ona, że człowiek nastawiony jest na nieustanne osiągnięcie sukcesów. Natomiast w przypadku wystąpienia porażek jednostka może doznawać głębokich załamań i urazów.

Oprócz orientacji defensywnej i sprawczej, w przypadku jednostek narcystycznych, zaburzeniu mogą ulegać orientacje aktywne i bierne. A. Gańczarczyk (1994) stworzył typologię orientacji, którą nazywa „ogólnym nastawieniem podmiotu” (s. 36). Nastawienie to może być aktywne lub bierno. Rozbudowując swoją teorię, autor wyróżnia orientacje reformatorskie, perfekcjonistyczne, nonkonformistyczne, konserwatywne, konformistyczne, inercyjne i inne. Tworzą one zbiór otwarty. Orientacjom ogólnym w tej koncepcji odpowiadają szczegółowe: materialno-bytowe, oświatowo-zawodowe, moralne, ogólnozyciowe, obywatelskie, polityczne i inne. Orientacje reformatorskie, perfekcjonistyczne i nonkonformistyczne zaliczane są do grupy aktywnych. Orientacje konserwatywne, konformistyczne oraz inercyjne tworzą grupę orientacji biernych. W omawianej teorii orientacje życiowe odnoszą się do poszczególnych działań rzeczywistości. Ponadto każdy rodzaj orientacji ogólnej może odnosić się do każdej dziedziny życia. Orientację obejmującą więcej dziedzin rzeczywistości, autor określa orientacją dominującą, bądź uogólnioną (s. 37). Ogólne orientacje życiowe i ich przedmiot przedstawia rysunek 1.

Rys. 1



Źródło: Gańczarczyk 1994:36

Orientacje aktywne pozwalają jednostce inicjować, burzyć, by następnie tworzyć nowe. Osoby przejawiające aktywne orientacje mogą realizować zmiany w dużej skali. Wpływać na własne życie oraz innych uczestników społeczeństwa. Z kolei orientacje pasywne w stosunku do formalnie uznawanych propagowanych wartości wywodzą się z różnych motywów i źródeł, u swych podstaw mają charakterystyczne przyczyny. Taki stan może wiązać się z brakiem poczucia podmiotowości, będącego przeświadczeniem jednostki o tym, w jakim zakresie ma ona możliwość oddziaływania przez własną aktywność na zmiany otoczenia i na zmiany własnych cech osobowościowych (s. 43-44).

Orientacje reformatorskie perfekcjonistyczne i nonkonformistyczne charakteryzują się wysokim nasileniem werbalnej czy pozawerbalnej aktywności podmiotu, dlatego zaliczone zostały do grupy orientacji aktywnych. Reprezentują te jednostki, które dostrzegają, sygnalizują, realizują propozycje zmian w otoczeniu i w stosunku do siebie. Orientacje konserwatywne, konformistyczne, inercyjne są oznaką biernego nastawienia do życia i z tych powodów przypisane zostały do grupy orientacji biernych (s. 37).

W prowadzonych rozważaniach istotną kwestią – oprócz rozróżnienia na orientacje aktywne i biernie – jest ich podział pod względem sposobu osiągania wartości. Gańczarczyk podkreśla, że względnie stałe nastawienie na sposób osiągania wartości, uwzględniające w działaniu zainternalizowane normy, pozwala np. wyodrębnić orientacje allocentryczne, egoistyczne, altruistyczne (s. 13). Wśród tychże orientacji można uszeregować orientacje narcystyczne.

Orientacje narcystyczne sytuują się blisko orientacji egoistycznych oraz orientacji hedonistycznych. Orientacje egoistyczne (ipsocentryczne) to działania ukierunkowane, w tym przypadku na optymalizację funkcjonowania podmiotu, jego ochronę przed przyszłymi bądź możliwymi szkodami, uzyskanie warunków dla rozwoju (Reykowski 1976:806).

Podjęmowanie działań na rzecz celów osobistych wiąże się z koniecznością zaspokojenia potrzeb popędowo-emocjonalnych oraz z ochroną, utrzymaniem i wzmocnieniem poczucia własnej wartości. Z kolei orientacje hedonistyczne przejawiają się w dążeniu do posiadania dóbr umożliwiających przyjemne życie, w zaspokajaniu zachcianek i upodobań, w dążeniu do przyjemności cielesnych (Ossowska 2002:126-128). Analizując zbieżność orientacji hedonistycznych i egoistycznych z nastawieniami narcystycznymi, można założyć, że demon-

strować się one mogą, w dążeniu do zaspokojenia potrzeb własnych oraz chęci odczuwania przyjemności cielesnych przy jednoczesnym braku zainteresowania potrzebami innych ludzi.

W koncepcji A. Gańczarczyka (1994) ważne miejsce odgrywa zmiana orientacji życiowych. Następuje ona pod wpływem instytucji wychowujących. Autor zalicza do nich: rodzinę, szkołę, grupy rówieśnicze oraz instytucje wychowania pośredniego. Za H.R. Schaffem (2005:143) można podkreślić, że zależność między typem przywiązania a funkcjami psychicznymi prezentowanymi przez dzieci w późniejszych latach życia nie jest stała: „wczesne doświadczenia mogą położyć podwaliny pod późniejsze wydarzenia, ale doświadczenia późniejsze mogą zmienić kierunek rozwoju jednostki”. Uzasadnione jest więc założenie, że odpowiedni typ wpływów wychowawczych może odwrócić niekorzystny bieg wydarzeń.

Omawiając orientacje narcystyczne pod kątem oddziaływań wychowawczych, niezbędne wydaje się odniesienie się do poszczególnych typów narcyzmu. W zależności od intensywności zaburzeń można wyróżnić pięć jego rodzajów: charakter falliczno-narcystyczny, charakter narcystyczny, osobowość graniczna, osobowość psychopatyczna, osobowość paranoidalna (Lowen 1995:28). Każdy z wymienionych typów niesie określone konsekwencje dla rozwoju orientacji życiowych człowieka. Trzy pierwsze typy można traktować jako osobowości zaburzone, natomiast dwa ostatnie jako jednostki chorobowe. W związku z powyższym, jeśli w przypadku jednostek falliczno-narcystycznych, narcystycznych i osobowości granicznych można mówić o zmianie orientacji pod wpływem oddziaływań wychowawczych, to w przypadku osobowości psychopatycznych i paranoidalnych niezbędne jest leczenie psychiatryczne.

Pierwszy z wymienionych typów, najmniej patologiczny, odnosi się do jednostek obdarzonych charakterem falliczno-narcystycznym. Ten rodzaj narcyzmu uwidacznia się w zachowaniach ukierunkowanych na uwodzenie, gdzie jednostka przejawia orientacje aktywne. W tym przypadku narcyzm polega na przeroście wizerunku seksualnego i nadmiernym nim zainteresowaniu. Symptomy zaburzeń narcystycznych ujawniają się w kontaktach jednostki z grupą rówieśniczą. Nasilają się one w okresie adolescencji, kiedy krystalizuje się jego orientacja seksualna (Lowen 1995:30).

Szczególnie ważną formą pracy wychowawczej, dla młodzieży wykazującej zaburzenia falliczno-narcystyczne, jest ukazywanie związku pomiędzy ich za-



chowaniem, a reakcją innych ludzi. Narcyz ma deficyty w sferze emocjonalnego odczuwania, jest jednostką działającą bez skrupułów. Uważa, że ma prawo cieszyć się przyjemnościami świata i nie interesuje go jakim kosztem tę przyjemność zdobywa. Wykazuje całkowity brak uczuć w stosunku do przedmiotów swego pożądanego. Uczuciowość pocztywana jest bowiem za oznakę słabości.

Kolejnym typem są jednostki obdarzone charakterem narcystycznym. Osoby te nie potrafią znaleźć sobie miejsca w świecie uczuć i nie umieją kontaktować się z innymi w autentyczny, ludzki sposób. Mają bardziej wielkościowy obraz ego niż osoby o charakterze falliczno-narcystycznym. Nie są lepsi, ale najlepsi. Nie są po prostu atrakcyjni, są najbardziej atrakcyjni. Mają potrzebę doskonałości i chcą być postrzegani przez innych jako doskonali (Lowen 1995:31).

Człowiek o orientacji narcystycznej swoją aktywność skupia na autoprezentacji. Jest w tym zakresie perfekcjonistą, skłonny do zachowań twórczych, non-konformistycznych. Autoprezentacja dla narcyza może nosić znamiona obsesji, stać się najważniejszą sferą życia. Posługując się swoim wyglądem narcyz dąży do tego, aby inni uważali go za kogoś wyjątkowego, idealnego. Koreluje to z preferowanym przez narcyzów stylem życia, który nakierowany jest na sukces materialny.

Trzeci typ – narcyz będący osobowością graniczną (*bordeline*) – może, choć nie musi, wykazywać typowych objawów narcyzmu. Niektóre osobowości *bordeline* tworzą obraz sukcesu, kompetencji i dominacji potwierdzany przez ich osiągnięcia w świecie interesów lub rozrywki. W przeciwieństwie jednak do fasady charakterów narcystycznych, ich fasada szybko się kruszy w sytuacji stresu emocjonalnego, ukazując wewnątrz bezradne i przerażone dziecko. Inne osobowości *bordeline* cierpią na niezaspokojenie potrzeb, podatność na zranienie – i lgną do ludzi. W tych przypadkach poczucie wielkości i arogancja pozostają ukryte, ponieważ nie znajdują potwierdzenia w widocznych osiągnięciach (Lowen 1995:32-33).

W przypadku dwóch ostatnich rodzajów narcyzmu: osobowości psychopatycznej i paranoidalnej trudno mówić o orientacjach, które mogłyby zostać poddane oddziaływaniom korygującym, ponieważ styl funkcjonowania jednostki jest zaburzony.

Analizując możliwości oddziaływań korekcyjno-wychowawczych w stosunku do dzieci i młodzieży ujawniających skłonności narcystyczne można uznać, że

celem pracy wychowawczej będzie: wyuczenie związków zachodzących między własnym zachowaniem jednostki a reakcjami otoczenia społecznego na nie, podwyższenie poziomu empatii i wyuczenie konformizmu umożliwiającego nawiązanie elementarnych związków emocjonalnych.

Pozytywne zmiany w zachowaniu dzieci w relacjach z innymi może przynieść zmiana postaw rodziców wobec dziecka. Cechami środowiska wychowawczego winny być: wyrozumiałość, cierpliwość oraz daleko posunięta tolerancja (Pytka 2005). Czułe i opiekuńcze postawy rodziców mogą przyczynić się do powstania poczucia bezpieczeństwa. Postawa aprobaty wobec innych ludzi ułatwia proces uczenia się i zapobiega silnym negatywnym uczuciom, które go blokują. Jednocześnie taka postawa dostarcza dziecku wzorów opiekuńczych postaw wobec innych ludzi. Ważne jest też to, że rodzaj relacji pomiędzy dzieckiem a dorosłym decyduje o skuteczności modelowania. Dzieci chętniej naśladowują zachowanie dorosłego modelu, który potraktował je ciepło i opiekuńczo, niż modela, z którym ich kontakt ma charakter rzeczowy (Reykowski 1979: 366).

W pracy z dziećmi i młodzieżą dotkniętymi zaburzeniami narcystycznymi można wykorzystywać techniki psychodramy, socjodramy oraz metodę indukcji. Techniki psycho- i socjodramowe pozwalają dzieciom i młodzieży werbalizować ich własne problemy i bieżące trudności życiowe. Z kolei metoda indukcji polega na „wskazywaniu dziecku na konsekwencje, jakie jego zachowanie przynosi innym. Mogą to być konsekwencje korzystne dla kogoś i wiążąca się z tym jego radość (indukcja pozytywna) lub wskazanie konsekwencji niekorzystnych szkód i cierpień, jakie ktoś ponosi (indukcja negatywna)” (Reykowski 1979:367). Metoda ta wymaga od dziecka decentracji interpersonalnej, czyli „różnicowania własnych i cudzych doznań, myśli, przeżyć oraz wchodzenia w cudze położenie” (Skarżyńska 1981:16). Badania wykazują że „kiedy dziecko nie radzi sobie z podejmowaniem roli innych ludzi, to źle interpretuje ich zachowania społeczne, często zachowuje się agresywnie, nie szanując praw i oczekiwań innych ludzi” (Polkowska 2000:115). Zdolność do decentracji interpersonalnej może być modelowania w trzech różnych kierunkach. Po pierwsze przyjmowanie perspektywy percepcyjnej (jak sytuacja wygląda w oczach innej osoby), po drugie perspektywy umysłowej (jak inna osoba może rozumieć sytuację), po trzecie perspektywy emocjonalno-motywacyjnej (czego inna osoba potrzebuje, co czuje, czego pragnie) (Deptuła 2006:9). Stosując indukcję możemy pomóc dziecku

w przyjmowaniu perspektywy danego rodzaju i lepszym rozumieniu zdarzeń zachodzących między nim i innymi ludźmi. Metodę indukcji oraz techniki socjodramatyczne zastosować można zarówno w przypadku dzieci, jak i młodzieży. Istotne jest jedynie właściwe dostosowanie treści przekazu oraz poziomu zadań, które mają być przedmiotem interpretacji.

## BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW CYTOWANYCH

Burszta W.J. (2004), *Różnorodność i tożsamość: Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004

Deptuła M. (2006), *Jak radzić sobie z trudnymi zachowaniami u dzieci?*, „Remedium”, 2006, nr 3, 8-9

Freud Z. (1991), *Wprowadzenie do narcyzmu* [w:] K. Pospiszyl, *Zygmunt Freud: człowiek i dzieło*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991, 273-294

Gańczarczyk A. (1994), *Orientacje młodzieży w warunkach transformacji ustroju*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1994

Lowen A. (1995), *Narcyzm: Zaprzeczenie prawdziwemu Ja*, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co., Warszawa 1995

Ossowska M. (2002), *Motywy postępowania: Z zagadnień psychologii moralności*, Książka i Wiedza, Warszawa 2002

Polkowska A. (2000), *Umiejętność decentracji interpersonalnej*, „Psychologia Wychowawcza”, 2000, nr 2-3, 108-118

Pospiszyl K. (2004), *Narcyzm* [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, Wydawnictwo Żak, Warszawa 2004, 482-483

Pospiszyl K. (1998), *Narcyzm* [w:] *Encyklopedia psychologii*, Fundacja Innowacja, Warszawa 1998, 295-299

Pytka L. (2005), *Pedagogika resocjalizacyjna: wybrane zagadnienia teoretyczne, diagnostyczne i metodyczne*, Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej, Warszawa 2005

Reykowski J. (1979), *Badania nad osobowością dzieci i młodzieży: prace psychologów polskich i radzieckich*, WSiP, Warszawa 1979

Reykowski J. (1976), *Osobowość jako centralny system regulacji i integracji czynności człowieka* [w:] T. Tomaszewski (red.), *Psychologia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976, 762-825

Rowicki L. (2004), *Orientacje społeczne młodzieży*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, 2004, nr 3, 163-202

Schaffer H.R. (2005), *Psychologia dziecka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2005

Skarżyńska K. (1981), *Spostrzeganie ludzi*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981

Skarżyńska K., Ziółkowski M. (1990), *Orientacje społeczne jako element mentalności*, Wydawnictwo Naukowe, Poznań 1990

Wojciszke B. (2006), *Człowiek wśród ludzi: Zarys psychologii społecznej*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2006

Ziółkowski M. (1990), *Orientacje indywidualne a system społeczny* [w:] J. Reykowski, K. Skarżyńska, M. Ziółkowski (red.), *Orientacje społeczne jako element mentalności*, Wydawnictwo Naukowe, Poznań 1990, 53-76

**Małgorzata Piasecka**

## **OSOBY Z NARCYSTYCZNYM ZABURZENIEM OSOBOWOŚCI W TERAPII UZALEŻNIEŃ**

Jednostki z osobowością narcystyczną mają przesadne poczucie własnej wartości, brak zrozumienia dla uczuć innych oraz robią wszystko, aby je podziwiano. W ciągu życia towarzyszy im poczucie własnej wielkości, które objawia się silną tendencją do przeceniania własnych umiejętności i sukcesów, a zarazem pomniejszania dokonań innych (Carson, Butcher, Mineka 2003:502). Osoby narcystyczne marzą o spektakularnym sukcesie, władzy, urodzie. Ludziom tym brak umiejętności przyjmowania cudzego punktu widzenia oraz empatii, często wykorzystują innych dla osiągnięcia własnych celów (s. 503). Mają nadmiernie rozwiniętą potrzebę adoracji, dlatego też w działaniu będą się bardziej koncentrowały na wrażeniu, jakie wywierają na innych ludziach niż na dążeniu do celu.

Relacje interpersonalne tych osób w dużej mierze są oparte na manipulacji i wykorzystywaniu innych w celu zaspokojenia własnych, narcystycznych potrzeb (Smelkowska-Zdziabek 2004:191). Ludzie z narcystycznym zaburzeniem osobowości będą pragnęli za wszelką cenę zwrócić uwagę osób, które podziwiają. Najczęściej towarzyszą im takie uczucia jak: duma narcystyczna, wstyd, wściekłość, poczucie pustki, lęk i zawiść (s. 192). Osoba narcystyczna nie ma stabilnego poczucia własnego Ja, dlatego w przypadku braku potwierdzenia swojej wyjątkowości będzie doświadczała powyższych nieprzyjemnych uczuć.

Osoby narcystyczne mogą traktować środki psychoaktywne jako znieczulacz przed konfrontacją z własną pustką i skrywanym poczuciem bezwartościowości, jak również dla złagodzenia frustracji, która wynika z niemożliwości spełnienia nierealistycznych wyobrażeń na swój temat (Golińska 2007:7).

Narcystyczne osoby uzależnione pojawiają się w ośrodkach stacjonarnych, w których prowadzi się terapię uzależnień. Wraz z ich przyjęciem powstaje istotny dylemat: Czy programy terapeutyczne, skierowane do osób zażywających narkotyki, są przydatne również w przypadku osób uzależnionych, które

dodatkowo cierpią na narcystyczne zaburzenie osobowości? Zanim przejdziemy do dyskusji na ten temat, najpierw powinniśmy określić, jakie są kryteria rozpoznawania owego zaburzenia, jaka jest jego etiologia, czym jest uzależnienie i wreszcie jak prowadzić terapię pacjentów uzależnionych z wyżej wymienioną diagnozą współwystępującą.

Przyjrzyjmy się najpierw jak są definiowane zaburzenia osobowości. Według DSM-IV „zaburzenie osobowości to trwały wzorzec wewnętrznych doświadczeń i zachowań, które w znaczącym stopniu odbiegają od oczekiwań występujących w kulturze, w której żyje dana osoba”. Definicja ta opiera się na pięciu następujących kryteriach, charakteryzujących powyższy wzorzec: (1) musi się on ujawniać, w co najmniej, dwóch z następujących obszarów: poznawczym, afektywnym, interpersonalnym, kontroli impulsów; (2) jest sztywny i obejmuje szeroki wachlarz sytuacji osobistych i społecznych; (3) prowadzi do stanu rozpacz, który wymaga interwencji klinicznej; (4) jest stabilny i długotrwały, zaczyna się w okresie dojrzewania lub wczesnej dorosłości; (5) nie można go wyjaśnić objawami innego zaburzenia (American Psychiatric Association 1994:630).

Natomiast ICD-10 ujmuje zaburzenia osobowości w następujący sposób: „nie są bezpośrednim następstwem choroby, urazu czy innego uszkodzenia o.u.n. lub innego zaburzenia psychicznego. Zazwyczaj obejmują kilka wymiarów osobowości, prawie zawsze skojarzone z odczuwaniem znacznej przykrości osobistej (ang. *distress*) i zerwaniem więzi społecznych. Zaburzenia te pojawiają się już w okresie dzieciństwa lub pokwitania i utrzymują się w wieku dojrzałym” (Międzynarodowa Statystyczna Klasyfikacja Chorób i Problemów Zdrowotnych 1994:339).

Narcystyczne zaburzenie osobowości, to – według DSM-IV – „trwały schemat wielkościowości (w fantazji lub w zachowaniu), potrzeba bycia adorowanym oraz brak empatii, rozpoczynający się w okresie początku życia dorosłego i obecny w różnych kontekstach”. Wyróżniono dziewięć kryteriów diagnostycznych, z których co najmniej pięć musi być spełnionych, aby rozpoznać narcystyczne zaburzenie osobowości: (1) wyolbrzymione poczucie własnej wartości; (2) fantazje o mocy, sukcesach, władzy, doskonałości, urodzie, idealnej miłości; (3) przekonanie o byciu kimś wyjątkowym, kogo może zrozumieć tylko ktoś równie niezwykły; (4) nadmierna potrzeba podziwu; (5) poczucie posiadania specjalnych uprawnień; (6) wykorzystywanie innych do osiągnięcia własnych

celów; (7) brak empatii; (8) odczuwanie zawiści w stosunku do innych ludzi lub bycie przekonanym, że inni ludzie odczuwają zawiść; (9) arogancja i wyniosłość (American Psychiatric Association 1994:714).

Możemy również mówić o stylu narcystycznym mieszczącym się w granicach normy. Osoby o stylu narcystycznym charakteryzują się adekwatnym poczuciem własnej wartości, wykazują pewność siebie, wybierają towarzystwo osób uzdolnionych, przy jednoczesnym braku pogardy dla jednostek mniej utalentowanych, są w stanie okazać zainteresowanie problemami innych, nie wykorzystują bezwzględnie innych dla osiągnięcia własnych celów, potrafią docenić sukcesy innych osób, są pewne siebie, ale jednocześnie zdolne do altruizmu. Kryteria DSM-IV możemy więc rozmieścić na kontinuum od normy do patologii, a różnica pomiędzy stylem narcystycznym a zaburzeniem osobowości jest ilościowa (Millon, Davis i in. 2005:372).

Czysta postać osobowości narcystycznej występuje bardzo rzadko, najczęściej przechodzi ona w inne zaburzenia tworząc tym samym różne kombinacje. Za Millonem i Davisem możemy wyróżnić cztery odmiany osobowości narcystycznej, a mianowicie: pozbawioną zasad, elitarną, uwodzicielską oraz kompensacyjną (s. 374).

Osobowość pozbawiona zasad powstaje w wyniku połączenia cech osobowości narcystycznej i antyspołecznej. Cechuje ją: mściwość, pogarda dla ofiar, duże umiejętności manipulowania innymi, niski stopień internalizacji norm moralnych, skłonność do oszustwa, nielojalność, niski stopień lęku przed karą, satysfakcja z poniżania i upokarzania innych, kłamliwość, egocentryzm (s. 373-374).

Osobowość narcystyczna kompensacyjna zawiera elementy osobowości unikającej. Osoby te najczęściej doznały pewnego rodzaju przeżyć traumatycznych w dzieciństwie, jednak w odróżnieniu od osób z osobowością unikającą, nie wycofały się z życia społecznego, lecz uciekły w świat iluzji i fantazji o własnej wyższości. Charakteryzuje je: duża wrażliwość na reakcje otoczenia, poczucie niższości przy jednoczesnym demonstrowaniu postawy wyższościowej zarówno przed innymi, jak i przed samym sobą, częstymi fantazjami o sławie, sukcesach, władzy. W chwili, gdy rzeczywistość staje się zagrażająca, demonstrują postawę arogancką.

Osobowość narcystyczna z domieszkami cech osobowości histrionicznej tworzy osobowość uwodzicielską. Jednostki takie charakteryzują się prowokacjami seksualnymi, aby zwrócić uwagę osób płci przeciwnej w celu zaspokojenia hedonistycznych pragnień cielesnych. Traktują inne osoby jako obiekty seksualne, są niechętnie prawdziwej bliskości i zazwyczaj nie potrafią czerpać z niej satysfakcji. „Uwodziciele” przywiązują bardzo dużą wagę do swojego wyglądu zewnętrznego (s. 375).

Czysty wzorzec osobowości narcystycznej nazywany jest osobowością elitarną. Jednostki te są przekonane o swoich specjalnych prawach i przywilejach, dążą do tego, aby inni podziwiali ich samych, ich sukcesy te rzeczywiste lub zmyślane. Często wyolbrzymiają swoje osiągnięcia, aby zyskać uznanie i pochwały ze strony innych. Związki interpersonalne traktują jako okazję do rywalizacji i pokazania swoich nieograniczonych możliwości, które zazwyczaj nie mają odzwierciedlenia w rzeczywistości. Za wszelką cenę będą dążyły do tego, aby inni oddawali im hołd (s. 376).

Narcystyczne zaburzenie osobowości od dłuższego czasu wzbudza zainteresowanie wśród wielu ludzi. Wynikiem owego zainteresowania jest mnogość koncepcji przedstawiających etiologię tego zaburzenia. Poniżej zostały pokrótce scharakteryzowane wybrane sposoby interpretacji przyczyn patologicznego narcyzmu na gruncie psychodynamicznym, poznawczym oraz interpersonalnym.

Wśród koncepcji opisujących etiologię narcystycznego zaburzenia osobowości najliczniejszą grupę stanowią te, które należą do nurtu psychodynamicznego, a wśród nich teorie relacji z obiektem (Smelkowska-Zdziabek 2004:193).

Opisując spojrzenie na narcyzm z punktu widzenia koncepcji psychodynamicznych nie sposób nie wyjść od uwag Zygmunta Freuda. Przed Freudem (1991:273) narcyzm był rozumiany jako perwersja seksualna, która polegała na traktowaniu przez jednostkę własnego ciała tak, jak obiektu seksualnego. W pracy *Wprowadzenie do narcyzmu* (1913) zaproponował inne jego rozumienie. Zaproponował, aby „narcyzm (...) nie był perwersją, lecz pochodnym od libido uzupełnieniem do egoizmu instynktu samozachowawczego, który słusznie przypisywany jest każdej żywej istocie” (Freud 1991:273).

Jednym z podstawowych poglądów Freuda było to, iż pierwotnym stanem człowieka we wczesnym niemowlęctwie jest stan narcyzmu, nazywany przez niego narcyzmem pierwotnym. Wówczas niemowlę nie jest zainteresowane



światem zewnętrznym do tego stopnia, iż nie odróżnia „ja” od „nie-ja” (Freud 2010:271). Pod wpływem informacji o świecie zewnętrznym dziecko przekształca swój pierwotny narcyzm w „miłość obiektu” (s. 59). W przypadku, gdy libidinalne powiązanie z obiektem zostanie wycofane i ponownie skierowane do *ego*, wówczas, według Freuda, mamy do czynienia z narcyzmem wtórnym (s. 58).

Koncepcja Freuda dotycząca narcyzmu, jak on sam przyznawał, wymagała dopracowania. Zyskała je w poglądach m.in. dwóch wybitnych psychoanalityków, a mianowicie H. Kohuta i O. Kernberga.

Według Freuda natura ludzka składa się z *id*, *ego* i *superego*. Kohut wprowadził dodatkowo strukturę *self*, czyniąc z niej centrum rozwoju człowieczeństwa, dlatego też jego koncepcja nazywana jest psychologią *self* (por. Millon, Davis i in. 2005:387). Podobnie jak Freud, Kohut uważał, że rozwój dziecka rozpoczyna się od narcyzmu pierwotnego. Pod wpływem uświadamiania sobie przez dziecko, że nagrody płyną z zewnątrz, a nie z jego wnętrza, czyli pod wpływem relacji z obiektami *self*, rozwija się *self* o dwubiegunowej strukturze. Na początku rozwija się wielkościowy biegun *self*. Pomiędzy drugim a czwartym r.ż. dziecka kształtuje się biegun związany z wyidealizowanymi celami oraz przywiązaniem do onnipotentnego rodzica. Jeśli onnipotentny obiekt jest wystarczającą ochroną przed narcystycznym zranieniem, wówczas dochodzi do internalizacji ważnych wartości, celów i ideałów oraz powstaje podstawa do kształtowania się dojrzałego *self* (Smelkowska-Zdziabek 2004:197). Tak, więc pomiędzy drugim i czwartym r. ż., dziecko uczy się krytycyzmu zarówno do własnej osoby, jak i do osób z jego najbliższego otoczenia (Pospiszyl 1995:39).

Do patologii *self* może dojść, gdy dziecko nie otrzyma odpowiedniego odzwierciedlenia wielkościowego *self* lub, gdy nastąpi traumatyczna utrata lub frustracja ze strony onnipotentnego rodzica, wówczas *self* nie osiąga dojrzałej postaci.

U osób narcystycznych może występować niejasność, co do granic w wymiarze psychologicznym, co może się przenosić na relacje z obiektem. Według Kohuta na skrajnym biegunie będzie występowała fuzja z obiektem. Wówczas osoba narcystyczna widzi siebie jako psychologicznie złączoną z innymi osobami. Innym rodzajem przeniesienia jest przeniesienie bliźniacze, które rozwojowo jest na wyższym poziomie niż przeniesienie przez fuzję. Jednostka uznaje od-

rębnosc, lecz jednocześnie zakłada, że ona i obiekt są psychologicznie podobni (Johnson 1993:49). Najbardziej rozwiniętą formą przeniesienia występującą u osób narcystycznych jest przeniesienie lustrzane. Obiekt jest tu używany w celu odzwierciedlania wielkości fałszywego self (s. 50).

Według Kohuta terapia jednostek narcystycznych powinna polegać na tym, iż w pierwszej kolejności należy zaszczerpić tym osobom przekonanie, że aby móc stać się w pełni wartościowym człowiekiem nie należy koncentrować się tylko i wyłącznie na sobie, lecz należy dostrzegać problemy innych ludzi. Dopiero, gdy osoba z narcystycznym zaburzeniem zinteranalizuje owo przekonanie, należy przejść do terapii skoncentrowanej na analizie uwarunkowań problemów życiowych pacjenta (por. Pospiszyl 1991:134). Jednocześnie, wielkościowy narcyzm jest efektem zahamowania rozwoju, który nastąpił pod wpływem niewłaściwych form empatii we wczesnym okresie rozwoju dziecka. Z tego twierdzenia wynika, iż w trakcie terapii należy odtworzyć dane frustracje przy jednoczesnym zapewnieniu empatii i odzwierciedlenia ze strony terapeuty. Takie działania spowodują, że pacjent narcystyczny nie będzie doświadczał potrzeby utrzymywania wielkościowego *self*.

Wpływ myśli Kohuta odnajdziemy w pracach licznych badaczy, m.in. w koncepcji S. Johnsona. Według Johnsona (1993:40): „kluczem do zrozumienia narcyzmu jest rana narcystyczna oraz kryzys ponownego zbliżenia”. „Patologia narcystyczna obrazuje problemy w reprezentacji self i w relacjach z obiektem, które wyrastają na gruncie trudności w fazie ponownego zbliżenia procesu separacji – indywiduacji”. Właśnie w tym momencie jednostka po raz pierwszy doświadcza separacji i ma do wykonania ważne pod względem rozwojowym zadanie: zintegrować wielkościowość z podatnością na zranienie. Jeśli otoczenie jest sprzyjające rozwojowi dziecka, wówczas ugruntuje się prawdziwe self. Jeżeli otoczenie nie akceptuje tych dwóch stron biegunowości, wtedy powstaje rana narcystyczna i wytwarza się fałszywe self, jako skutek odrzucenia siebie. Odrzucenie to może powstać jako konsekwencja bycia tym, kim żądano, a nie tym, kim się jest lub zahamowania rozwojowego w momencie, gdy dziecko potrzebowało odzwierciedlenia, aby wykształcić dojrzałe i prawdziwe self (s. 42). Dodatkowo warto pamiętać o tym, że w fazie ponownego zbliżenia dziecko jest w sposób szczególnie podatne na zranienia. Czuje się zagrożone, gdyż uświadamia sobie, z jednej strony, że jest bezsilne, a z drugiej, iż nie posiada magicznej

mocy rodzica, głównie matki. Akceptujący rodzic umożliwia dziecku narcystyczną kateksję, czyli staje się dla dziecka obiektem zaangażowania i przywiązania oraz zezwala na to, iż ma wartość tylko w odniesieniu do niego – staje się self, obiektem, oraz umożliwia dziecku wykorzystanie go w celu określenia swojego self (s. 43). (Fazy rozwoju osobowości według M. Mahler, na które powołuje się Johnson zostały zobrazowane w tabeli.) Nie rozwiązanie problemów związanych z fazą ponownego zbliżenia może powodować rozwój fałszywego self, które dodatkowo jest wzmacniane przez zaspakajanie potrzeb rodziców. W chwili, gdy fałszywe self zawiedzie, osoba narcystyczna może doświadczyć załamania lub może wytworzyć symptomatologię niezgodną z ego (s. 52).

Podstawowymi celami terapii, według Johnsona, osób narcystycznych są: „(1) usunąć kompensacje, (...) aż do doświadczenia rzeczywistości; (2) pomagać i towarzyszyć pacjentowi w doświadczaniu bolesnych, lecz prawdziwych, ukrytych realiów self; (3) wspierać i otaczać

opieką odkrycie i rozwój prawdziwego self” (s. 62). Ogólnie rzecz ujmując, celem poznawczym terapii jest to, aby pacjent zrozumiał kompensacyjny charakter wielkościowego self (s. 63). Johnson przedstawia listę celów poznawczych w leczeniu narcystycznego zaburzenia osobowości, należą do nich m.in.: dotrzeć do podstaw bezwartościowości, braku zaufania, zależności od osiągnięć, wielkościowości, roszczeniowości, obronnych funkcji fałszywego i symptomatycznego self, pomoc w ekspresji wrodzonych zdolności, w osiągnięciu zintegrowanego i ambiwalentnego doświadczania siebie i innych, wsparcie realnej oceny siebie, swoich zdolności i ograniczeń. Emocjonalnym celem jest przeżycie bólu wynikającego z utraty fałszywego self, a następnie budowanie prawdziwego self (s. 65). Do szczegółowych celów emocjonalnych należą: dotarcie do urazów związanych z niespełnieniem oczekiwań innych, lęku przed ponownym zranieniem, narcystycznej wściekłości związanej z rozczarowaniem oraz stworzenie zaufania do prawdziwego self (s. 66). Do celów behawioralno-społecznych Johnson zalicza m.in. wsparcie realnych osiągnięć, asertywności, społecznych możliwości jednostki z narcystycznym zaburzeniem osobowości będącej w trakcie terapii (s. 68).

Odwołując się do psychoanalitycznych poglądów na narcystyczne zaburzenie osobowości, warto zwrócić uwagę na teorię relacji z obiektem Ottona Kernberga. W teorii Kernberga obiekt jest rozumiany nie tylko jako narzędzie do uzy-

skania gratyfikacji, lecz również jako cel sam w sobie ważny z punktu widzenia rozwijających się popędów libidinalnych, relacja z nim stanowi ważny czynnik rozwoju struktur psychicznych. Natomiast self jest funkcją i strukturą ego (Smelkowska-Zdziabek 2004:197). Według Kernberga osobowość narcystyczna jest formą kompensacji. Stanowi pewnego rodzaju obronę przed skutkami zahamowania rozwoju na wczesnym etapie (Millon, Davis i in. 2005:385). Rozwój ten dotyczy w głównej mierze relacji z obiektem. Kernberg przedstawia pięć faz internalizacji relacji z obiektem: normalnego autyzmu, normalnej symbiozy, różnicowania reprezentacji self od reprezentacji obiektu, ostatecznej integracji reprezentacji self i obiektu oraz rozwoju struktur psychicznych wyższego poziomu, ostatecznej konsolidacji superego i integracji ego. Narcyzm patologiczny jest związany z nieprawidłowościami w fazie czwartej, czyli ostatecznej integracji reprezentacji self i obiektu oraz rozwoju struktur psychicznych wyższego poziomu, która rozciąga się od trzeciego do siódmego r.ż. dziecka. W wyniku pomyślnie rozwiązanych problemów tej fazy następuje zintegrowanie pozytywnych i negatywnych reprezentacji self oraz osobno pozytywnych i negatywnych reprezentacji obiektu. Wielkościowe self powstaje, wówczas, gdy następuje złączenie wszystkich pozytywnych reprezentacji self i obiektu. Ważną rolę w powstawaniu wielkościowego self odgrywa środowisko rodzinne dziecka. Relacje z zinnymi i odrzucającymi rodzicami wzmagają proces patologii self (Smelkowska-Zdziabek 2004:198). Wielkościowe self stanowi obronę przed skrywanym niskim poczuciem własnej wartości oraz ukrytą agresją pierwotnie skierowaną do rodziców, będącą efektem braku bezwarunkowej miłości. Ponieważ wielkościowe self jest elementem kompensacyjnym jednostki narcystycznej będą wrażliwe na krytykę i podatne na frustrację (Millon, Davis i in. 2005:386).

Terapia w ujęciu Kernberga będzie w dużym stopniu polegała na konfrontacji. Do celów terapeutycznych należy pomoc pacjentowi w zrozumieniu źródeł złości, analiza negatywnego przeniesienia wobec terapeuty oraz przyglądanie się mechanizmom obronnym pacjenta narcystycznego. Główny nacisk jest kładziony na zrozumienie przez pacjenta, w jaki sposób konsekwencje dawnych relacji rzutują na relację z terapeutą. Kernberg zakłada, że jeśli pacjent uświadomi sobie ową zależność, wówczas ułatwi mu to wgląd w zaburzone relacje z innymi ludźmi (por. Millon, Davis i in. 2005:413).

Bez wątpienia proces powstawania narcystycznych zaburzeń osobowości jest najobszerniej opisany na gruncie psychodynamicznym. Warto prześledzić również sposób spostrzegania tego zaburzenia na gruncie innych teorii.

Wpływ osób najbliższych, zwłaszcza rodziców, na kształtowanie się narcystycznego zaburzenia osobowości podkreślają również przedstawiciele nurtu poznawczego, a mianowicie Aaron T. Beck, Arthur Freeman oraz Denise D. Davis. Według nich tendencje narcystyczne mogą być dziedziczone, jak również „kształtowane przez rodziców, którzy nadmiernie kompensują poczucie niższości i nieważności”. Takiego rodzaju działania rodziców uniemożliwiają dziecku naukę radzenia sobie z tym, iż w niektórych sytuacjach wypada gorzej od innych. Dziecko nabywa również przekonania, że tego rodzaju doznania są zagrożeniem, z którym należy walczyć poprzez stosowanie strategii wyolbrzymiania własnej wartości. Na rozwój owej strategii mogą wpływać również inne czynniki, takie jak rzeczywiste talenty i zdolności cenione w danej kulturze, obcowanie z grupami społecznymi, które także wierzą w przekonanie o własnej wyjątkowości oraz które potępiają jednostki ową wyjątkowością nie obdarzone. Wielkościowe przekonania zamykają dostęp informacjom zwrotnym, które są z nimi sprzeczne, natomiast fantazje poznawczo je utrwalają (Beck, Freeman, Davis 2004:271). W chwili dostrzeżenia przez osobą narcystyczną zagrożenia występującego w postaci sprzeciwu otoczenia, osoba narcystyczna traktuje je jako „obelgę narcystyczną”. Reakcją na taką obelgę zazwyczaj jest złość oraz postawa defensywna. Pod wpływem negatywnych myśli o sobie i otaczającym świecie osoba z narcystycznym zaburzeniem osobowości może również popaść w depresję, bądź doświadczać uczucia lęku. Wynika to z faktu, iż jej poczucie własnej wartości zależy od sukcesów, jakie odnosi i pochwał, jakie za nie zbiera. Dodatkowo ludzie ci mają niski poziom tolerancji na stres i nieprzyjemne emocje (s. 272).

Według Becka, Freemana i Davis przekonania kluczowe, które są głęboko zakorzenione, typowe dla osób z narcystycznym zaburzeniem osobowości, są związane z ukrytym niskim poczuciem własnej wartości i własną nieważnością. Przekonania te uruchamiają się jedynie w sytuacji zagrożenia samooceny (s. 274). Wówczas jednostka narcystyczna może stosować strategie samoobrony, które mają na celu odepchnięcie zagrażających informacji. Jak wcześniej wspo-

minaliśmy najczęstszą reakcją na tego rodzaju zagrożenia będzie złość oraz postawa defensywna, która może przybierać postać przemocy (s. 280).

Jednym z podstawowych założeń narcystycznych jest przekonanie, że sukcesy, majątek, pozycja społeczna, władza oraz własny wizerunek wskazują na to, jaka jest czyjaś wartość. To założenie wyjaśnia, dlaczego osoby narcystyczne będą dążyły do różnego rodzaju osiągnięć, będą marzyły o wielkiej władzy i domagały się wyjątkowych przywilejów. Jednostki z narcystycznym zaburzeniem osobowości najczęściej traktują relacje interpersonalne jako możliwość osiągnięcia sukcesów. Dlatego też odrzucają relacje z ludźmi, którzy w ich mniemaniu nie mogą być przydatni w dążeniu do określonego celu. Dziela ludzi i relacje z nimi na przynoszące korzyści i te, które owych korzyści nie dostarczają, a więc są bezużyteczne. Uwidacznia się tu fakt, iż procesy poznawcze osób narcystycznych cechuje rozumowanie polegające na dzieleniu rzeczywistości na kategorie: wszystko albo nic (s. 275).

Według Becka, Freemana i Davis pacjenci narcystyczni zazwyczaj mają ambiwalentny stosunek do terapii i niechętnie się będą w nią angażować, głównie z tego względu, iż w jej trakcie mogą się uruchamiać kluczowe, negatywne przekonania związane z niskim poczuciem własnej wartości (por. s. 281). W trakcie terapii stosować będą strategie związane z krytyką lub z pochlebstwami. Ważne staje się, aby terapeuta miał świadomość, iż płyną one z psychopatologii pacjenta. Istotnym elementem jest nawiązanie relacji terapeutycznej, pomocne może się tu okazać chwalenie pacjenta i wspieranie jego mocnych stron. Interwencje te powinny być przemyślane tak, aby wzmacniały pozytywne zachowania (s. 282). Zwolennicy terapii poznawczej w leczeniu osobowości narcystycznej wyróżniają trzy najważniejsze cele terapeutyczne: „(1) poprawa umiejętności samodoskonalenia i realizacji celów oraz przeanalizowanie znaczenia sukcesu; (2) wzrost świadomości granic oraz innych punktów widzenia; i wreszcie (3) analizowanie emocji i przekonań o własnej wartości oraz wypracowanie konstruktywnych alternatyw” (s. 283). Po skończonej terapii zaleca się w tym podejściu podtrzymywanie kontaktu z pacjentem przez dłuższy czas. Celem takiego kontaktu jest wspieranie pacjenta w wysiłkach oraz pomoc w utrwalaniu przekonań przystosowawczych i wychwytywaniu sygnałów świadczących o powrocie do strategii wielkościowych (s. 293).

Według Denise Davis pragnienie przez osobę narcystyczną bycia kimś wyjątkowym sprzyja zniekształceniom poznawczym. Jednym z nich jest tendencja osób narcystycznych do dychotomicznego oceniania siebie i innych, zwłaszcza w czasie, gdy są zdominowane przez uczucia nieprzyjemne, oscylują pomiędzy złym i dobrym obrazem siebie. Raz uważają siebie za osoby wszechmocne, innym razem za bezwartościowe. Osoba narcystyczna będzie doszukiwała się różnic pomiędzy nią i innymi ludźmi w celu wsparcia poczucia własnej wartości, w które, według Davis, w głębi siebie wątpi. Wychwycona różnica w trakcie porównywania jest traktowana jako dowód własnej niepowtarzalności (Millon, Davis i in. 2005:399). Z powyższych założeń Davis wyprowadza następujące cele terapii osób narcystycznych: urealnienie obrazu własnej osoby, ograniczenie koncentracji na ocenie innych, nauka radzenia sobie z reakcjami na ocenę, wzbudzenie empatii oraz świadomości istnienia uczuć u innych ludzi, zintegrowanie obrazu własnej osoby oraz zamiana nierealnych fantazji na takie, których osiągnięcie jest możliwe (s. 413).

Nieco inne czynniki mające wpływ na powstawanie narcystycznego zaburzenia osobowości podkreśla Benjamin, przedstawicielka podejścia interpersonalnego. Według niej bodźcem, który może prowadzić do powstania osobowości narcystycznej jest nadmierne przecenianie dziecka przez rodziców i oczekiwanie od niego perfekcji. Osoby najbliższe dziecku są skoncentrowane w sposób nadmierny na jego potrzebach. Atmosfera wokół dziecka jest pełna miłości i ciepła, jest ono traktowane jako ktoś wyjątkowy, lecz jednocześnie rodzice nie komunikują własnych pragnień i potrzeb (s. 394). Dziecko, w konsekwencji takiego traktowania, nie ma możliwości nauczenia się, że inni ludzie również mają swoje potrzeby. W chwili, gdy dziecko zaczyna naukę chodzenia, doświadcza licznych frustracji, zauważa, że jego zachowanie ma wpływ na inne osoby, ale również, że inne osoby mają wpływ na nie, następuje rozwój autonomii oraz rozwój własnego „ja”. Rodzice nadmiernie opiekuńczy usuwają dziecku wszelkie przeszkody, przez co dziecko nie doświadcza jak jego postępowanie wpływa na innych. Wówczas dochodzi do rozwoju bezwzględnego egocentryzmu, jednocześnie nie wykształca się wrażliwość na innych i empatia. Benjamin wymienia jeszcze jeden czynnik, który ma wpływ na powstawanie osobowości narcystycznej, a mianowicie nie dawanie dziecku prawa do błędów, gdyż w chwili, gdy je popełnia przestaje być wspaniałe i wyjątkowe. Tłumaczy to, dlaczego osoby

narcystyczne każdą porażkę traktują jako słabość i najczęstszą konsekwencją w wymiarze emocjonalnym jest doznawanie poczucia pustki (s. 395).

Zwolennicy podejścia interpersonalnego zakładają, że osoby narcystyczne w trakcie terapii potrzebują stałej empatii, która pomoże im w uświadomieniu przyczyn przykrych wewnętrznych doświadczeń. Benjamin proponuje, aby zidentyfikować osoby, które w dzieciństwie pacjenta koncentrowały na nim swoje emocje i pokazać pacjentowi związek pomiędzy nimi a jego obecną sytuacją. Dzięki takiej świadomości uczucie zawiści powinno osłabnąć (s. 412).

Z cechami narcystycznymi często współwystępuje zażywanie środków psychoaktywnych. Przyczyny sięgania po substancje odurzające są złożone, jednak w przypadku osób z narcystycznym zaburzeniem osobowości prawdopodobne są następujące mechanizmy. Zażycie narkotyku lub wypicie alkoholu uwalnia od uczuć przykrych, tak więc osoba narcystyczna, która przeżywa bolesne uczucia związane z poczuciem niższości może w ten sposób złagodzić ich siłę. Dodatkowo takie zawieszenie w próżni, jakie gwarantują środki psychoaktywne, umożliwia odsunięcie się od rzeczywistości i odbudowę złudnych wielkościowych przekonań (s. 408).

Osoba narcystyczna mająca problem z poradzeniem sobie z narcystyczną raną, wraz z którą mogą pojawić się bolesne uczucia – takie jak lęk, wstyd, złość, zawiść, poczucie wewnętrznej pustki – może z pomocą narkotyków manipulować swoimi uczuciami i w ten sposób radzić sobie ze zranieniem. Pamiętajmy o tym, iż jednostki narcystyczne mają wygórowane oczekiwania, zarówno w stosunku do siebie samych, jak i innych osób. Sprostanie owym wymaganiom nie jest łatwe, a kiedy osoba narcystyczna nie osiąga sukcesu traktuje ten fakt jako własną słabość, z którą w dodatku najczęściej nie potrafi sobie poradzić. Frustracja może się pojawić również wówczas, kiedy otoczenie nie potwierdza wyjątkowości i wspaniałości osoby narcystycznej. Te i inne problemy związane z głębokim odczuwaniem własnej bezwartościowości i uczuciem pustki przez osoby narcystyczne mogą, lecz nie muszą być przyczyną sięgania przez te osoby po środki psychoaktywne.

Narcystyczny pacjent uzależniony od substancji odurzających stawia przed terapeutą dodatkowe zadania i wymagania. Psychoterapeuta uzależnień powinien, jeśli się decyduje na pracę z pacjentem narcystycznym, nie tylko posiadać wiedzę i umiejętności z zakresu psychoterapii uzależnień, lecz również z psy-



choterapii szeroko rozumianej. Leczenie zaburzeń osobowości i uzależnień zazwyczaj wymaga wiele wysiłku, zarówno ze strony terapeuty, jak i pacjenta. Czy programy terapeutyczne dla osób uzależnionych mogą być przydatne i skuteczne w przypadku osób uzależnionych, u których dodatkowo występuje narcystyczne zaburzenie osobowości? Publikacja ta stanowi raczej głos w dyskusji na temat leczenia narcystycznych osób uzależnionych, niż jest próbą rozwiania wszelkich wątpliwości związanych z owym zagadnieniem.

Istnieje szereg programów terapeutycznych dla osób uzależnionych od narkotyków, przyjmują one zróżnicowane formy oddziaływań i prowadzone są w różnym systemie placówek. Zajmiemy się w głównej mierze placówkami stacjonarnymi, których dominującą metodą oddziaływań jest społeczność terapeutyczna. Przyjmując jako kryterium czas terapii, możemy placówki stacjonarne podzielić na krótkoterminowe, gdzie czas terapii wynosi około 3-6 miesięcy oraz placówki długoterminowe, w których leczenie trwa powyżej 6 miesięcy. Do ośrodków resocjalizacyjno- rehabilitacyjnych najczęściej trafiają osoby uzależnione, czyli takie, które zgodnie z kryteriami ICD-10 zostały uznane za uzależnione. Diagnozę taką można postawić osobie, u której w ciągu roku wystąpiły, co najmniej trzy z poniższych zjawisk:

- 1) silne pragnienie przyjmowania substancji albo poczucie przymusu jej przyjmowania;
- 2) trudności kontrolowania zachowania związanego z przyjmowaniem substancji, jego rozpoczęcia, zakończenia lub ilości;
- 3) fizjologiczne objawy stanu odstawienia występujące, po przerwaniu lub zmniejszeniu ilości przyjmowanej substancji, w postaci charakterystycznego dla danej substancji zespołu abstynencyjnego, albo używanie tej samej lub podobnie działającej substancji, w celu zmniejszenia nasilenia bądź uniknięcia objawów abstynencyjnych;
- 4) stwierdzenie tolerancji, mianowicie w celu wywołania skutków powodowanych poprzednio przez dawki mniejsze, potrzebne są dawki coraz większe (...);
- 5) z powodu przyjmowania substancji psychoaktywnych – narastające zaniedbywanie alternatywnych źródeł przyjemności lub zainteresowań, zwiększona ilość czasu poświęconego na zdobywanie lub przyjmowanie substancji, albo na odwracanie następstw jej działania;
- 6) przyjmowanie substancji, mimo wyraźnych dowodów takich jawnie szkodli-

wych następstw, jak: uszkodzenia wątroby na skutek intensywnego picia, stany obniżonego nastroju w wyniku okresów intensywnego przyjmowania substancji albo polekowe upośledzenie funkcji poznawczych; należy dążyć do ustalenia, czy osoba przyjmująca substancję była lub mogła być świadoma rodzaju i rozmiarów szkód (Pużyński, Wiórka 1997:73-74).

Większość ośrodków resocjalizacyjno-rehabilitacyjnych dla osób uzależnionych od narkotyków w głównej mierze opiera się, jak już wspomnieliśmy, na metodzie społeczności terapeutycznej.

Spółeczność terapeutyczna to grupa ludzi, którzy przestrzegając pewnych zasad interpersonalnych, w dużej mierze przezwyciężyli cierpienie (i rodzące cierpienie dezadaptacyjne zachowania, wynikające z izolacji) i którzy chcą i potrafią pomóc innym wyalienowanym dotychczas ludziom w osiągnięciu jasnego poczucia przynależności grupowej; jest to zbiorowość ludzi, którzy znaleźli się poza nawiasem zbiorowości i wiedzą, jak pomóc innym do niej wrócić (De Leon 2003:48).

Celem społeczności terapeutycznej jest „stworzenie nowego ja społecznego i nowej autodefinicji; (...) samodoskonalenie oraz powrót z subkultury do społeczeństwa;” rekonstrukcja stylu życia (s. 48) oraz wspieranie osobistego rozwoju. Jest to środowisko zhierarchizowane, o określonych zasadach moralnych i etycznych. Celem leczenia w społeczności terapeutycznej nie jest tylko wyeliminowanie zachowań problemowych związanych z zażywaniem narkotyków. Ostatecznym celem jest zmiana u osób uzależnionych negatywnego obrazu siebie na pozytywny oraz nabycie umiejętności konstruktywnego sposobu radzenia sobie z problemami (Kooyman 2002:72). Inaczej rzecz ujmując możemy stwierdzić, iż zmiana stylu życia i zmiana tożsamości to dwa podstawowe cele procesu zdrowienia osoby uzależnionej (De Leon 2003:89).

Powróćmy raz jeszcze do celów, jakie stawiają przed terapeutą, w trakcie pracy z osobą narcystyczną, zwolennicy nurtu psychodynamicznego, poznawczego i interpersonalnego. Na podstawie analizowanych wcześniej teorii dotyczących zaburzeń narcystycznych możemy ująć owe cele w następujący sposób:

- nawiązanie relacji terapeutycznej;
- urealnienie oraz zintegrowanie obrazu własnej osoby;
- nabycie umiejętności rozpoznawania, przeżywania i okazywania uczuć;
- wzbudzanie empatii;
- ograniczenie koncentracji na ocenie innych ludzi oraz nabycie umiejętności przyjmowania krytyki;
- praca nad identyfikacją i zwalczaniem mechanizmów obronnych;
- respektowanie praw drugiego człowieka.

Takie spojrzenie jest ujęciem ogólnym. Oczywistym jest fakt, iż każdego pacjenta narcystycznego należy traktować w sposób indywidualny i wyznaczać cele terapii w odniesieniu do konkretnej osoby.

Pomimo tego, iż jak już wspominaliśmy ośrodki resocjalizacyjno-rehabilitacyjne są w głównej mierze oparte o społeczność terapeutyczną, to w większości z nich prowadzi się również psychoterapię indywidualną, której jednym z głównych składników jest relacja terapeutyczna. Relacja terapeutyczna to najprościej rzecz ujmując postawy i uczucia, jakie żywią do siebie nawzajem terapeuta i pacjent (Gelso, Hayes 2005:15). Bez wątplenia jest to ważny składnik terapii bez względu na to, zgodnie z jakim nurtem psychologicznym terapeuta pracuje. Nawiązanie relacji terapeutycznej nabiera szczególnego znaczenia w chwili, gdy staje przed psychoterapeutą uzależnień pacjent narcystyczny. Budowanie owej relacji powinno odbywać się już od pierwszego spotkania z pacjentem, jest to ważny element w budowaniu współpracy i atmosfery zaufania w procesie terapeutycznym. Osoby z narcystycznym zaburzeniem osobowości mają problem z nawiązaniem bliskich relacji z innymi ludźmi, posiadają deficyt w zakresie umiejętności słuchania drugiego człowieka i respektowania jego praw. Najważniejsze dla owych osób są ich własne potrzeby, dlatego też ważna staje się w relacji terapeutycznej współpraca, ale również jasno postawione granice tej współpracy. Kolejnym istotnym elementem w budowaniu relacji terapeutycznej z pacjentem narcystycznym jest unikanie przez terapeutę walki o władzę. Pacjent narcystyczny będzie często prowokował tego typu sytuacje konfliktowe, jednak rozwiązanie ich poprzez ową walkę o władzę będzie wspierało nieprzystosowawcze przekonania i nawyki pacjenta. Stworzenie atmosfery,

w której pacjent będzie się czuł bezpiecznie sprzyja, bez wątplenia, pracy nad rozbiciem narcystycznych mechanizmów obronnych i pracy nad poczuciem pustki wewnętrznej.

Uczestnictwo w społeczności terapeutycznej daje możliwość, osobom z narcystycznym zaburzeniem osobowości, przeżycia konkretnych doświadczeń, jak również dokonania zmian w zakresie spostrzegania siebie, świata i innych ludzi. W społeczności terapeutycznej szczególny nacisk położony jest na nabycie umiejętności rozpoznawania, przeżywania i okazywania uczuć. Jest to ważny element głównie z tego względu, iż większość osób sięga po środki psychoaktywne właśnie w celu manipulowania swoimi uczuciami. Mieszkańcy mają, więc możliwość nie tylko doświadczania swoich uczuć, lecz również uczuć innych osób, co jest pomocne w budowaniu empatii. Do tej pory osoby narcystyczne koncentrowały się tylko i wyłącznie na własnych emocjach i potrzebach, jest to, więc dla nich możliwość doświadczania drugiego człowieka. W trakcie przeżywania i mówienia o rzeczach trudnych i bolesnych na forum grupy powstaje więź między jej członkami. Przeżywanie trudnych uczuć zbliża członków społeczności terapeutycznej, pokazuje osobie narcystycznej, że nie zawsze musi być błyskotliwa i nieomylna, ma prawo do porażek, które zbliżają ją do innych, a nie powodują odrzucenia. Przy pomocy innych ludzi osoba narcystyczna uczy się akceptować swoje słabości.

Jednym ze sposobów pracy w społeczności terapeutycznej jest udzielanie informacji zwrotnych wszystkim jej członkom. Dzięki owym informacjom pacjent narcystyczny wystawiony jest poniekąd na krytykę ze strony innych osób. Równocześnie w ten sposób może przejrzeć się w lustrze społecznym, ale nie w tak, jak robił to do tej pory, zbierając jedynie pochwały. Tu często słyszy i negatywne opinie na swój temat. Dzięki temu, że dzieje się to w atmosferze wzajemnego zaufania i poczucia bezpieczeństwa, w imię zasady „mówię ci to dla twojego dobra, nie po to, aby cię zranić”, pacjent narcystyczny ma możliwość nie tylko nabycia umiejętności radzenia sobie z negatywną oceną innych, lecz również budowania nowego, adekwatnego obrazu własnej osoby.

Społeczność terapeutyczna posiada jasną strukturę, w której nie ma miejsca na niejednoznaczne komunikaty (Kooyman 2002:65). Taka struktura zapewnia bezpieczeństwo i daje możliwość nauki przejrzystej komunikacji. Wszelkie próby manipulacji drugą osobą zostają wychwycone i wskazane osobie, która je

stosuje. Osoby z narcystycznym zaburzeniem osobowości dostają jasny komunikat, iż w tym miejscu takie zachowania będą karane. W atmosferze bezpieczeństwa, uczą się poprzez społeczną interakcję zaspakajania swoich potrzeb, bez jednoczesnego naruszania granic drugiej osoby. Informacje zwrotne zapewniają wgląd we własne zachowanie, co daje możliwość ich ewentualnej korekty. Mieszkaniec społeczności terapeutycznej uczy się odpowiedzialności za swoje zachowanie.

Następuje wzrost samooceny za pomocą osiągnięć, które są realne i potwierdzone poprzez informacje zwrotne od grupy. Dzięki owym informacjom zwrotnym osoba narcystyczna nie ma już możliwości chełpienia się swoimi sukcesami poprzez ich wyolbrzymianie, przypisywanie sobie zasług tam gdzie faktycznie nie miała wpływu na jakieś pozytywne zdarzenie. Grupa będzie nagradzała i wzmacniała rzeczywiste sukcesy i osiągnięcia, ale również będzie wspierała w chwili porażek. Takie reakcje ze strony grupy będą z jednej strony urealniali sukcesy osoby narcystycznej, a z drugiej ułatwiały internalizację przekonania, że ma prawo do błędów i w związku z ich popełnieniem nie zostaje odrzucona przez bliskie osoby.

Zmiana obrazu własnej osoby jest jednym z najważniejszych zadań w terapii uzależnionych osób narcystycznych. Proces zmiany tożsamości możemy podzielić na trzy fazy: rozpad elementów starej tożsamości, restrukturyzacja nowej tożsamości społecznej i osobistej w trakcie terapii oraz dalszy rozwój tożsamości po zakończeniu terapii (De Leon 2003:365). W pierwszej fazie rozpadu osoba uzależniona dostrzega, iż dotychczasowe maski, jakie przybierała, były nie prawdziwym „ja”, lecz „ja” obronnym. U osób narcystycznych maski te były „ja” wielkościowym, które broniło przed bolesnym uczuciem własnej bezwartościowości. Kolejnym krokiem w tworzeniu nowej tożsamości jest odsłonięcie swojego prawdziwego, bezbronnego „ja”. Zmiana ta ulega wzmocnieniu, gdy jednostka widzi, że inni owo bezbronne „ja” akceptują i rozumieją. Nowy obraz własnej osoby kształtuje się w oparciu o autentyczne przeżycia, których jednostka doświadcza w społeczności terapeutycznej. Dalszy rozwój, już adekwatnej, tożsamości odbywa się w chwili, gdy osoba narcystyczna realizuje się również w rolach poza społecznością terapeutyczną. Proces zmiany tożsamości, jest zadaniem nie tylko szalenie ważnym, lecz również bardzo bolesnym w szczególności dla osób narcystycznych. Odsłaniając swoje bezbronne „ja”, jednocześnie

decydują się na doświadczanie wszystkich bolesnych uczuć, przed którymi uciekali przed większość swojego życia, ucieczka ta była możliwa dzięki wytworzeniu „ja” wielkościowego. Zanim powstanie nowe „ja” osoba narcystyczna musi poradzić sobie z uczuciem pustki, nie jest ona jednak sama w tych przeżyciach, gdyż towarzyszą jej inni członkowie społeczności terapeutycznej.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że społeczność terapeutyczna daje możliwość osobie uzależnionej z narcystycznym zaburzeniem osobowości:

- nauczenia się budowania bliskich relacji z innymi ludźmi;
- wzbudzenia empatii i wrażliwości na uczucia i potrzeby innych;
- wypracowania umiejętności współpracy z innymi na rzecz zaniechania rywalizacji;
- cieszenia się z własnych, realnych sukcesów;
- naukę radzenia sobie z porażkami;
- nabycie umiejętności związanych z przeżywaniem, rozpoznawanie i adekwatnym okazywaniem uczuć;
- nabycie umiejętności radzenia sobie z krytyką innych osób i umiejętność wykorzystania jej w sposób konstruktywny;
- uzyskanie stabilnej, adekwatnej samooceny, nie zależnej tylko i wyłącznie od pochwał, podziwu i wzmocnień płynących z zewnątrz.

To, na ile osoba narcystyczna skorzysta z możliwości, jakie daje jej udział w społeczności terapeutycznej, zależy w dużej mierze od niej samej, gdyż nikt nie jest w stanie zmienić drugiego człowieka bez jego zgody i współpracy z jego strony podczas owej zmiany.

Wiek	Faza	
0-2 mies.	<b>Autystyczna</b> („pierwotnego narcyzmu”): niemowlę jest bardzo wrażliwe na stany wewnętrzne i mało wrażliwe na czynniki zewnętrzne. W fazie tej występuje brak tolerancji na frustrację, dziecko oczekuje natychmiastowego zaspokojenia swoich potrzeb, nie ma poczucia odrębności self od świata.	
2-6 mies.	<b>Symbioza</b> : następuje połączenie self z matką, dzięki czemu dziecko ma złudne poczucie kontroli, gdyż wierzy, że przejęło moc matki. W tej fazie dziecko rozwija zaufanie do świata, jest bardzo podatne na zranienia.	
6-36 mies.	<b>Separacji-indywiduacji</b>	
	6-9 mies.	<b>Różnicowania</b> : charakterystyczny dla tej fazy jest uśmiech rozpoznania kierowany ze strony dziecka w kierunku matki. Dziecko odróżnia osoby obce od matki. Dzieci, u których faza ta przebiega niekorzystnie przejawiają większy lęk na widok obcych.
	9–15 mies.	<b>Praktykowanie (ćwiczenie)</b> : dziecko w tym okresie przyjmuje postawę wyprostowaną, co daje mu nową perspektywę widzenia świata. W fazie tej ćwiczy nowe umiejętności, jest pełne euforii. Wymaga mniej rodzicielskiej uwagi i opieki. Dziecko nadal wierzy, że posiada magiczne moce matki. W przypadku narcyzmu zahamowanie rozwoju prawdopodobnie ma miejsce w tej fazie. Typowa dla tego okresu jest wielkościowość, onnipotencja, euforia i zaabsorbowanie sobą.
	15- 22 mies.	<b>Ponowne zbliżenie</b> : dziecko konfrontuje się ze swoją odrębnością i podatnością na zranienia. Wielkościowość i mania ćwiczenia w poprzedniej fazie broniła je przed faktem własnego ograniczenia. Dziecko w tej fazie idealizuje rodzica. Pod koniec fazy ponownego zbliżenia doskonały rodzic zaczyna być postrzegany jako odrębna osoba. Dziecko rozszczepia lub izoluje od siebie dobre i złe reprezentacje. Jeśli rozwój przebiega prawidłowo pod koniec fazy i w kolejnych fazach zintegruje spolaryzowane aspekty w jedną ambiwalentną reprezentację siebie, matki i innych ludzi. Gdy problemy fazy ponownego zbliżenia nie zostaną pomyślnie rozwiązane może nastąpić fiksacja na wielkościowości, idealizacji, rozszczepieniu self i obiektu.
22-30 mies.	<b>Droga do stałości obiektu</b> : dziecko poprzez sprzeciw ustala własną tożsamość, osiąga realistyczne reprezentacje self i obiektu. Wykształca się lęk przed utratą miłości obiektu, a nie utratą obiektu.	

Tabela: Fazy rozwoju osobowości według M. Mahler (por. Johnson 1993:21-35).

## **BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW WYKORZYSTANYCH**

American Psychiatric Association. (1994), *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, Washington 1994

Beck A., Freeman A., Davis D. (2004), *Terapia poznawcza zaburzeń osobowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004

Carson R., Butcher J., Mineka S. (2003), *Psychologia zaburzeń*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003

De Leon G. (2003), *Spoleczność terapeutyczna: Teoria. Model. Metoda*, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2003

Freud Z. (1991), *Wprowadzenie do narcyzmu* [w:] K. Pospiszyl, *Zygmunt Freud- człowiek i jego dzieło*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1991, 273-294

Freud Z. (2010), *Wstęp do psychoanalizy*. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010

Gelso C.J., Hayes J.A. (2005), *Relacja terapeutyczna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005

Golińska L. (2007), *O zaburzeniach osobowości...*, „Terapia Uzależnienia i Współuzależnienia”, 2007, nr 4, 4-7

Johnson S. (1993), *Humanizowanie narcystycznego stylu*, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa 1993

Kooyman M. (2002), *Spoleczność terapeutyczna dla osób uzależnionych*, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2002

Mellibruda J, Sobolewska-Mellibruda Z. (2006), *Integracyjna psychoterapia uzależnień*, Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2006

*Międzynarodowa Statystyczna Klasyfikacja Chorób i Problemów Zdrowotnych* (1994), Uniwersyteckie Wydawnictwo Medyczne „Vesalius”, Kraków 1994

Millon T, Davis R i in. (2005), *Zaburzenia osobowości we współczesnym świecie*, Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2005

Pospiszyl K. (1991), *Zygmunt Freud- człowiek i jego dzieło*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1991

Pospiszyl K. (1995), *Narcyzm: drogi i bezdroża miłości własnej*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1995

Pużyński S, Wiórka I. (red.) (1997), *Klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania w ICD-10, Opisy kliniczne i wskazówki diagnostyczne*. Uniwersyteckie Wydawnictwo Medyczne „Vesalius”, Kraków – Warszawa 1997



Smelkowska-Zdziabek A. (2004), *Narcystyczne zaburzenia osobowości* [w:] L. Cierpiałkowska (red.), *Psychologia zaburzeń osobowości*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2004, 189-207

**Andrzej Klimczuk**

## **EKSPERCI I NARCYZM KULTUROWY — PRÓBA ANALIZY WZAJEMNYCH RELACJI**

### **WPROWADZENIE**

Złożoność współczesnych procesów społecznych sprawia, że możliwość ich dogłębnego poznania i zrozumienia przez pojedyncze jednostki jest znacznie ograniczona. Dynamiczne zmiany zachodzące w wielu dziedzinach i na różnych poziomach powiązań sprawiają, że z perspektywy jednostek i wspólnot rzeczywistość wydaje się być coraz mniej przejrzysta, a tradycyjne wyjaśnienia są poddawane wielostronnej krytyce. Na początku XXI wieku mamy do czynienia z formowaniem się społeczeństw „późnej nowoczesności” w których ludzkie działania intensywnie służą przekształcaniu świata. Efekty tej aktywności zwrotnie oddziałują na ludzi, kształtując nowe formy zaufania i ryzyka, sytuacje społeczne i procesy globalnej współzależności. Podejmowane racjonalne i kalkulatywne cele wiążą się z ustanawianiem i rozwijaniem systemów abstrakcyjnych, które w coraz większym stopniu towarzyszą ludzkim działaniom, a do poprawnego, przewidywalnego i kontrolowanego funkcjonowania, wymagają osób dysponujących specjalistyczną wiedzą. Systemy takie stanowią kompleksy urządzeń i form organizacyjnych o charakterze technicznym i społecznym. Są to m.in. systemy telekomunikacyjne, transportu, rynki finansowe, korporacje transnarodowe, siły zbrojne, środki masowego przekazu i sieci energetyczne. Korzystanie ze złożonych systemów niesie za sobą szereg korzyści rozwiązując wiele problemów społecznych i podnosząc jakość życia ludzkiego. Jednocześnie jednak systemy te wymuszają na ich bezpośrednich i pośrednich użytkownikach odpowiedzialność za ich utrzymanie, co prowadzi do wyróżniania coraz to nowych kategorii ekspertów, którzy zaspokajają rozpoznane potrzeby i wytwarzają kolejne. Zależność od ekspertów przyczynia się do narodzin kultury narcyzmu

cechującej się głównie wycofaniem jednostek do swoich osobistych światów, w których poddają się samodoskonaleniu fizycznemu i psychicznemu.

Celem niniejszego artykułu jest analiza dokonujących się przemian zależności między rolami ekspertów a zjawiskiem narcyzmu kulturowego. Podjęcie tego tematu wydaje się być istotne w warunkach kształtujących się w krajach wysoko rozwiniętych społeczeństwach wiedzy i gospodarek opartych na wiedzy. W pierwszej kolejności przybliżone zostaną cechy systemów eksperckich, narcyzmu kulturowego, roli eksperta jako uczestnika przemian społecznych oraz modelowe typy ekspertów i rodzajów ich wtajemniczeń w struktury ontologiczne i epistemologiczne świata społecznego. Następnie omówione zostaną wybrane problemy związane ze znoszeniem ograniczeń w dostępie do wiedzy specjalistycznej, które posłużą do wyciągnięcia wniosków pozwalających na ukierunkowanie badań empirycznych.

#### **SYSTEMY EKSPERCKIE A SPOŁECZEŃSTWO WIEDZY**

U podstaw koncepcji „późnej nowoczesności” rozwijanej przez A. Giddensa (2002) leży założenie, iż istnieją trzy czynniki dynamizmu nowoczesnych instytucji.

Są to: rozdzielenie czasu i przestrzeni, mechanizmy wykorzeniające oraz refleksyjność instytucjonalna (s. 23-30). W skrócie odnoszą się one kolejno do: powstania formalnych metod odmierzania czasu i porządkowania przestrzeni, które umożliwiają utrzymywanie kontaktów społecznych w skali globalnej, oddzielenia interakcji od właściwości konkretnego miejsca oraz szerokiego wykorzystywania wiedzy przy prowadzeniu aktywności społecznych i przekształcaniu materialnego stosunku do przyrody. W kontekście podjętego tematu na szczególną uwagę zasługują mechanizmy wykorzeniające, prowadzące do „wysadzania relacji społecznych z kontekstów lokalnych i ich odtwarzania na niezmiernych obszarach czasu i przestrzeni” (s. 26). Autor wskazuje na dwa rodzaje takich mechanizmów: środki symboliczne, czyli „środki wymiany o znormalizowanej wartości, a więc takie, które są wymienne między różnymi kontekstami. Naczelnym i najpowszechniejszym z nich jest pieniądz.” (s. 26), oraz systemy eksperckie, czyli „systemy wszelkiej wiedzy specjalistycznej oparte na regułach

proceduralnych i przekazywane jednym jednostkom przez drugie” (s. 317). Oba mechanizmy łącznie traktowane określane są jako systemy abstrakcyjne, które wiążą czas i przestrzeń poprzez transakcje niespotykających się ze sobą fizycznie jednostek oraz rozwój wiedzy technicznej i społecznej – formułowanie i wykorzystanie ekspertyz naukowców, techników, inżynierów, lekarzy, doradców i terapeutów. Kluczowe w funkcjonowaniu tych systemów jest zaufanie, „oparte na zawierzeniu, które równoważy niewiedzę lub brak informacji, poleganie na osobach lub systemach abstrakcyjnych” (s. 318).

Giddens zakłada, że choć wyrażanie zaufania może być efektem świadomie podejmowanych decyzji, to jednak w większości sytuacji zależy od osobowości jednostek i bezrefleksyjnie przyjmowanego poczucia bezpieczeństwa – przekonania o trwałości i porządku wydarzeń (s. 28). Założenia te komplikuje fakt, iż z jednej strony systemy abstrakcyjne poszerzają obszary bezpieczeństwa, z drugiej zaś niosą z sobą ryzyko i stwarzają nowe zagrożenia w skali lokalnej i globalnej, jak np. wypadki drogowe, spadające pod naporem śniegu dachy zabudowań, epidemie, wycieki substancji chemicznych, wybuchy reaktorów atomowych, zmiany klimatyczne, ale też wycieki danych z instytucji publicznych, afery korupcyjne i kryzysy finansowe.

Można przypuszczać, iż procesy kształtowania się społeczeństwa wiedzy a więc takiego, w którym podstawą działań stają się wypracowane hipotezy, wyjaśnienia i teorie a ich tworzenie, upowszechnianie i zastosowanie zostaje otoczone szczególną troską (Chmielecka 2004:60), oraz gospodarki opartej na wiedzy wyróżniającej się poprzez działalność gospodarczą przedsiębiorstw, których przewaga konkurencyjna jest oparta na informacjach, wiedzy i innowacjach (Zorska 2007:62), będą sprzyjać powstawaniu nowych systemów abstrakcyjnych. Wskaźnikami zmian mogą być nie tylko upowszechnianie szkolnictwa wyższego, wzrost komercyjnych wydatków na badania i rozwój oraz wdrażanie i upowszechnianie nowych technologii, ale też same nazwy nowych stanowisk w organizacjach obejmujące szerokie rzesze ekspertów: analityków, doradców, konsultantów, administratorów, diagnostyków, projektantów, ewaluatorów i specjalistów do określonych spraw. Przypuszcza się, iż coraz częściej niezbędne będzie podejmowanie wysokiego jednostkowego i zbiorowego ryzyka, prawdopodobieństwa niepowodzenia i niekorzystnych skutków działań. Ryzyko to równoważyć ma opieranie działań na wysokim poziomie zaufania, kluczowej

odmianie kapitału społecznego, czyli na przekonaniu i opartym na nim działaniu, że niepewne przyszłe działania innych ludzi lub urzędów i instytucji będą dla aktorów społecznych korzystne (Sztompka 2007:69-70, 244).

## **ZARYS ZJAWISKA NARCYZMU KULTUROWEGO**

Nawiązując do C. Lascha (1991:34) mianem narcyzmu kulturowego określa się zbiorowe zjawisko zaburzenia osobowości zachodzące u przedstawicieli wysokorozwiniętych społeczeństw z kręgu cywilizacji zachodniej. Istotne są tu ukształtowane w procesie rozwoju biologicznego, psychicznego i społecznego umiejętności, zainteresowania, postawy, potrzeby, motywacje i wartości z którymi identyfikują się jednostki. Wyrażają one ich tożsamość i odróżniają od przedstawicieli innych współczesnych cywilizacji: latynoamerykańskiej, prawosławnej, afrykańskiej, islamskiej, hinduistycznej, buddyjskiej, chińskiej i japońskiej (zob. Huntington 2007). Narcyzm w ujęciu Lascha (1991:50) można uznać za reakcję jednostek na narastającą skalę ryzyka wytwarzanego przez systemy abstrakcyjne (por. Giddens 2002:234-237; Aldridge 2006:95-99).

Świadomość możliwości zaistnienia apokaliptycznych wydarzeń prowadzi do wycofywania się jednostek z życia publicznego, skupienia się na sprywatyzowanych „strategiach przetrwania” oraz zamykania się w osobistych światach oprowadzonych przez obsesję samodoskonalenia psychicznego i fizycznego. Ludzie zdając sobie sprawę, iż otaczająca ich wielość form ryzyka nie spotkała wcześniejszych pokoleń, tracą poczucie ciągłości historycznej, przestają się interesować przeszłością i przyszłością, a skupiają się na teraźniejszości, w której poszukują bezpieczeństwa psychicznego i poczucia samospelnienia. Balansują więc między zaspokojeniem potrzeb podstawowych i potrzeb wyższego rzędu.

Ponadto narcyzm, zdaniem Lascha (1991), cechuje: nienawiść jednostek do siebie, bunt przeciwko dziecięcej zależności od innych, słaba umiejętność rozpoznawania potrzeb innych, ścieranie się uczuć wielkości z poczuciem pustki i nieautentyczności, stałe dążenie do pozyskania wyrazów podziwu i aprobaty – bycia atrakcyjnym, pięknym i lubianym, poszukiwanie natychmiastowej intymności przy jednoczesnym braku umiejętności tworzenia stałych związków, stałe zmartwienie o swoje zdrowie, strach przed starością i śmiercią oraz odporność

na terapię, w której jednostka staje się ośrodkiem uwagi i refleksji. Zakłada się przy tym, że rozwój zjawiska narcyzmu ulega intensyfikacji poprzez kapitalizm konsumpcyjny, który umożliwia jednostkom narcystycznym przynajmniej chwilowe zaspokojenie swoich pragnień po zakupie i wykorzystaniu odpowiednich dóbr i usług (s. 33).

Narodzin narcyzmu kulturowego Lasch upatruje w upadku rodziny patriarchalnej oraz zaniku tradycyjnych przywódców i mędrców, których to autorytet zostaje zastąpiony przez kult ekspertyzy (s. 169-182, 218-232).

Nowi eksperci są wpisani w terapeutyczną kulturę narcyzmu. W ramach „nowego paternalizmu” eksperci wszelkich specjalizacji służą zaspokajaniu potrzeb rzesz laików. Wiele nowoczesnych form ekspertyzy nie bierze się wcale z zaspokajania rzeczywiście odczuwanych potrzeb. W dużej mierze to sami eksperci wytwarzają potrzeby, które następnie podejmują się zaspokoić. Uzależnienie od ekspertyzy staje się sposobem życia (Giddens 2002:236-237).

W swojej koncepcji Lasch, jak zauważa A. Giddens (2002), przedstawia jednostkę jako bierną wobec sił zewnętrznych, szczególnie instytucji kapitalizmu konsumpcyjnego komercjalizującego doznania i wspartego perswazyjnymi przekazami reklamowymi; wyolbrzymia skłonność ludzi do wycofywania z życia publicznego; nie docenia relacji między świadomością a ciałem – dbaniem o jakość osobistego wyglądu zewnętrznego, ubioru, diety i wykonywanych gestów, oraz rozwoju osobistego „na pokaz”. Nadmiernie określa też szanse ochrony przez jednostki „życia lokalnego” przed oddziaływaniami wielkich systemów i organizacji (s. 239-244, 252, 273-274).

Zdaniem Giddensa źródeł narcyzmu należy poszukiwać w niepowodzeniu wykształcenia podstawowego zaufania,

gdy dziecko nie potrafi w pełni uznać autonomii podstawowego opiekuna, a co za tym idzie, wyraźnie wyodrębnić granic własnej psychiki. Kiedy tak się dzieje, poczucie omnipotencji w zakresie własnej wartości przeplata się z przeciwnymi uczuciami pustki i rozpacz. Przeniesione w dorosłe życie, cechy te znamionują jednostkę, która jest neurotycznie uzależniona od innych, szczególnie w kwestii samooceny, ale ma zbyt mało autonomii, by skutecznie się z nimi porozumiewać. Osobie takiej trudno będzie pogodzić się z koniecznością liczenia

się z ryzykiem, które jest cechą nowoczesnego świata społecznego. Próbując zapanować nad życiowymi niebezpieczeństwami, będzie więc zawieszać się na kultywowaniu atrakcyjności fizycznej lub uroku osobistego (s. 243).

Kluczowe znaczenie ma tu – zdaniem autora – poczucie wstydu, które czyni tożsamość jednostki kruchą i podatną na zmiany. Sama terapia narcyzmu zostaje uznana za system ekspercki stanowiący metodologię planowania życia, który choć może prowadzić do uzależnienia i bierności, to daje też szansę na aktywne działanie i kontrolowanie swojego losu. Co istotne, wymagająca czasu i pieniędzy terapia w pewnym stopniu „jest rozrywką kultywowaną przez warstwy uprzywilejowane” (s. 246). Takie wnioskowanie pozwala przypuszczać, iż dochodzi do współzależności pomiędzy poszczególnymi systemami eksperckimi a reprezentujący je dobrze płatni specjaliści częściej przejawiają cechy osobowości narcystycznej, jak również korzystają z różnych form terapii: „Ponieważ jednak właściwa ekspertyzie specjalizacja sprawia, że sami eksperci są w większości sytuacji laikami, nikt bezpośrednio nie panuje nad tym, jaki wpływ wywierają systemy abstrakcyjne. Właśnie ten efekt jest podłożem zaistnienia zjawiska ryzyka na wielką skalę” (s. 190).

Krytyka koncepcji narcyzmu kulturowego nie byłaby pełna, jeśli pominęlibyśmy cechę specyficzną „późnej nowoczesności”, jaką jest refleksyjność instytucjonalna. Giddens udowadnia, iż nowe informacje i nowa wiedza powstające w znacznej mierze w systemach eksperckich są rutynowo włączane do warunków działania, przez co przebudowują i reorganizują życie społeczne (s. 29-30). Z jednej strony wydaje się więc, że warunki życia są coraz bardziej przewidywalne i można próbować prognozować bieg wydarzeń. Z drugiej jednak często nie jesteśmy w stanie określić złożonych efektów ubocznych i funkcji ukrytych wywoływanych procesów. Krytyka i wątplenie w przyjęte cele i założenia podważa bezpieczeństwo i uzasadnia stałe starania o wszechstronną budowę zaufania. Nie jest to jednak podejście powszechne.

Giddens (2008:95-97) wyróżnia cztery typowe postawy przyjmowane przez ludzi wobec niepewności i ryzyka. Są to: (1) pragmatyczna akceptacja polegająca na skupieniu się na rozwiązywaniu codziennych zadań oraz wypieraniu zagrożeń i niepewności ze sfery świadomości; (2) podtrzymywany optymizm, czyli wiara że zagrożenia i niepewność dadzą się uniknąć i pokonać dzięki

opatrzności, dobremu losowi, nauce i technice lub ludzkiej racjonalności; (3) cyniczny pesymizm polegający na pogodzeniu się z nieuchronnością zagrożeń, skróceniu horyzontu czasowego do terażniejszości i hedonistycznego korzystania z przyjemności; oraz (4) radykalne zaangażowanie, czyli przeciwstawianie się źródłom zagrożeń przez mobilizację opinii, organizowanie kampanii propagandowych i tworzenie ruchów społecznych. Wydaje się, iż – z wyjątkiem ostatniej postawy – wszystkie można uznać za strategie przetrwania zgodne z założeniami zjawiska narcyzmu kulturowego. Trudno bowiem uznać je za konstruktywne i wymagające od jednostek zaangażowania szerszych zbiorowości do rozwiązywania otaczających je problemów współczesnego świata.

#### **PODSTAWOWE RELACJE EKSPERTÓW Z NARCYZMEM KULTUROWYM**

Dalsze rozważania wymagają przybliżenia specyfiki roli eksperta jako uczestnika przemian społecznych. Za J. Goćkowskim (2001) przyjmuje się, iż rola ta jest jakościowo inna niż rola teoretyka. Najogólniej teoretyk oddziałuje na rozeznanie decydentów w strukturze świata społecznego, na wyobraźnię i pomysłowość socjotechniczną decydentów, na wiedzę i zaradność obywateli oraz daje ekspertom fundament naukowy w ich działalności (s. 214). Tymczasem rola eksperta polega na świadczeniu usług w postaci konsultacji (porad), diagnoz (analiz stanu rzeczy i możliwych wariantów przyszłości), projektów (planów operacyjnych i nakreślenia strategii osiągnięcia celów) oraz na pomaganiu lub przeszkadzaniu decydentom w prowadzeniu gry o formę terażniejszości – o zachowanie stanu obecnego, podjęcie reform lub wprowadzenie alternatywnego ładu. Prawidłowe odgrywanie roli eksperta wymaga współpracy z decydentami i ich personelem technicznym, samookreślenia się w kwestii sporów ideologicznych, rozeznania w aksjologii decydentów i w ich technologii oraz posiadania wiedzy o ich celach i środkach (s. 211-214).

Ekspertem może być posiadacz kompetencji naukowych, inżynier, praktycznie nastawiony uczyony lub menedżer, twierdzi J. Kurczewska (1997:250-251). Uczeń staje się ekspertami, jeśli są uznawani za autorytety przez laików, czyli twórców i posiadaczy wiedzy potocznej, z którymi utrzymują bezpośrednie i intensywne kontakty, oraz na których zamówienie pracują. Zakłada się przy



tym, że role ekspertów można zrozumieć tylko w kontekście instytucji zleceńodawcy oraz publiczności innych uczonych i publiczności laików. Znaczenie ekspertów w komunikacji wiedzy, czyli uporządkowanych zbiorów informacji na określone tematy, jest na tyle wysokie, iż urastają do rangi instytucji społecznych, usankcjonowanych przez normy społeczne sposobów i reguł zachowania nakierowanych na zaspokojenie określonych potrzeb.

Kurczewska wprowadza przy tym sześć założeń (s. 257): (1) liczba i zróżnicowanie ekspertów są nieograniczone, zależą od różnorodności kontekstów społeczno-organizacyjnych; (2) ekspertem jest się zawsze dla kogoś: dla innego uczonego, dla zleceńodawcy czy publiczności laików bądź też dla innego eksperta, ale nigdy dla siebie; (3) ekspert bez względu na typ jest zawsze pośrednikiem między światem społecznym nauki a światem wiedzy potocznej; (4) pośrednictwo wyraża się w mieszanym charakterze świadomości, tj. w łączeniu wiedzy naukowej z wiedzą potoczną; (5) tożsamość eksperta nie jest tożsamością wspólnotową, nie jest też efektem dochodzenia do konsensusu z innymi ekspertami, dochodzi się do niej przez wyłączenie się z szerszej zbiorowości uczonych oraz techników i stałe dążenie do nowej tożsamości indywidualnej; (6) ekspert w myśleniu i działaniu podporządkowany jest zleceńodawcy co najmniej znaczną częścią swej osobowości.

W tym miejscu należy powrócić do zagadnienia narcyzmu kulturowego. Z jednej strony ekspert ma precyzyjnie okazywać innym, z jakimi elementami rzeczywistości społecznej się identyfikuje, co może prowadzić do obsesji samodoskonalenia; z drugiej zaś jest zależny od innych i nie zawsze może po prostu zrezygnować ze świadczenia swoich usług. Osobowość eksperta może zatem nabierać cech narcystycznych, co będzie skutkowało obniżeniem jakości usług, rozpoznania potrzeb zleceńodawców oraz zwiększać ryzyko niepowodzenia projektów, które tworzył lub opiniował. Natomiast stawianie trafnych i rzetelnych diagnoz może przyczyniać się do napływu wyrazów podziwu i uznania. Nie zachodzi przy tym sprzeczność, jeśli ekspert dba o atrakcyjność fizyczną i urok osobisty. Można nawet sądzić, iż cechy te wraz z jego otoczeniem (np. samochód, dom, zamieszkiwana dzielnica, meble, cechy małżonka, znajomi) stanowią o wizerunku eksperta i mogą dowodzić jego wiarygodności (Sztompka 2007:226; Goffman 1981:156-195). Tymczasem wizerunek obok reputacji i

aktualnych osiągnięć jednostki stanowi kryterium na podstawie, którego ludzie decydują o obdarzeniu innych zaufaniem.

Teoretycznie wyróżnia się trzy typy instytucji społecznej eksperta stanowiące formę obiektywizacji jego świadomości: informatora-pośrednika, tłumacza oraz sternika (Kurczewska 1997:249-255). W pierwszym przypadku ekspert pośredniczy w komunikacji między „górami” a „dołami” kręgów wiedzy, informuje innych o kompetencjach uczonych, zleceniodawców, bądź laików. Żyjąc na pograniczu wiedzy potocznej i naukowej, może być „bezwiednym regulatorem dostępu” do tych typów wiedzy. Jest dla innych partnerem, nie próbuje dodatkowo wykorzystać swojej uprzywilejowanej pod względem komunikacyjnym pozycji. Nie odgrywa aktywnej pozytywnej lub negatywnej roli w spotkaniach ze zleceniodawcami i publicznością. Jest określany jako „pas transmisyjny” i „produkt uboczny procesu komunikacyjnego”.

Ekspert-tłumacz jest już bardziej aktywnym podmiotem, który nawet jeśli jest podporządkowany celom zleceniodawcy, to korzysta z podwójnego uprzywilejowania: z porównania swojej pozycji do uczonych z wyższych kręgów wiedzy i z porównania pozycji do użytkowników wiedzy potocznej. Tłumacz tworzy interpretacje rzeczywistości lub jej aspektów, wytwarza własne wizje wiedzy naukowej i potocznej oraz dostarcza pozostałym instytucjom informacji o innych. Ekspert ten formułuje dwa własne ograniczone kody językowe: jeden skierowany w dół do osób o niskich kompetencjach interpretacji świata oraz drugi skierowany do góry, który jest ograniczony poprzez uzależnienie ekspertów od nieprecyzyjnego języka potocznego. Tłumacze szyfrują i deszyfrują komunikaty różnych typów wiedzy. Tym samym umożliwiają krążenie wiedzy, ale też regulują zasoby i charakter przekazywanej wiedzy. Swoje czynności wykonują nie bezwiednie, lecz w sposób „świadomie ograniczony”, gdyż swoją zależność ujmują w nawias poprzez prezentowanie własnych interpretacji. Poza tym – w odróżnieniu od pośredników – czerpią korzyści z wytwarzanej „wartości dodatkowej” i uzyskują tożsamość stawiając opór zleceniodawcom, samodzielnie interpretując ich cele stają się „dziełem samego siebie”.

Sternik – trzeci typ eksperta – stanowi wytwór zleceniodawców i publiczności laików, przy czym może być dziełem zamierzonym lub nie. Sternik jest potrzebny by zrationalizować miejsce uczestników wiedzy potocznej w rzeczywistości społecznej, jest tworem oczekiwania na autorytet, który może przybrać postać

różnego rodzaju ideału uczonego: bohatera nauki, męczennika wiedzy, lidera opinii publicznej, wychowawcy i stratega. Wizerunki te mogą opierać się na obrazach, wzorach i ideałach postaci niezwiązanych z wiedzą naukową. Kreowanie instytucji sternika jest procesem pełnym sprzeczności za sprawą często rozbieżnych oczekiwań po stronie bezpośrednich zleceniodawców i szerszego grona laików. Istotne jest tu zjawisko podlegania przez eksperta wyobcowaniu ze świadomości tych, którzy kreują i narzucają innym jego obraz. W efekcie sam ekspert-sternik może mieć wrażenie swojej pełnej niezależności od pracodawcy. Pracodawca zaś zdolny jest ulec propagowanemu przez eksperta wizerunkowi do tego stopnia, iż może uwierzyć w jego autonomię. Fenomen ten sprawia, że eksperci są postrzegani jako osoby wolne od ludzi spoza świata nauki.

Paradoksalnie jednak eksperci-sternicy są potencjalnymi kozłami ofiarnymi dla zleceniodawców i publiczności. Odpowiedzialność za zbiorowe niepowodzenia, nieszczęścia i klęski może zostać przerzucona na eksperta jako postać wyróżniającą się od pozostałych. Może tak się stać zarówno, gdy do władzy dojdzie opozycyjna partia, jak też gdy zrzucana zostanie bomba atomowa, bądź wdrożone zostaną nieskuteczne programy ekonomiczne i edukacyjne. W każdym takim przypadku ujawnia się fakt, iż skoro ekspert-sternik został obdarzony autorytetem przez ludzi spoza świata nauki, to mogą oni też sprawować nad nim kontrolę. Okazuje się to jednak niezwykle złożone, gdyż poparcie laików dla eksperta-sternika zazwyczaj jest silne i dobrze chronione.

Za istotne uznaje się określone przez Kurczewską trzy rodzaje wtajemniczeń ekspertów w struktury ontologiczne i epistemologiczne świata społecznego. Zakłada się, iż

tajemnicę rodzi asymetryczna relacja między znawcami nauki i techniki a laikami. Charakter tej relacji wynika z trudnego intelektualnie dostępu laików do ustaleń o naturze świata przyrodniczego i społecznego, czynionych wewnątrz nauki. Sprawia, że laicy nie mogą dokonywać własnych wyborów spośród tych ustaleń: mogą im tylko – rzec by można – hurtem zawierzyć (s. 314).

Wtajemniczenia odpowiadają poszczególnym typom ekspertów (s. 314-317). Informator-pośrednik uczestniczy we wtajemniczeniach innych ludzi – informuje naukowców o tym, co dla laików jest ważne, ale mało zrozumiałe oraz infor-

muje laików o kłopotach akademickich uczonych z wyjaśnianiem zagadek przyrody i bytu ludzkiego. Sam jednak nie stwarza tajemnic. Ekspert-tłumacz staje się zaś samodzielnym twórcą własnego wtajemniczenia, buduje własny autorytet. Jego wtajemniczenie wynika z wyjątkowego miejsca w systemie komunikacji społecznej – z przekładania jednych interpretacji świata na drugie. Tajemnica, którą tworzy służy, po pierwsze, podbudowaniu przekonania o swojej samowystarczalności, niezależności i niepowtarzalności a, po drugie, ochronie lub umocnieniu przekonania innych o kompetencjach eksperta w przekształcaniu cudzych informacji na język zrozumiały dla ich odbiorców. Wtajemniczenie eksperta-sternika wynika zaś z ludzkiej potrzeby niepodważalnego autorytetu oraz naturalnego, spontanicznego i bezwarunkowego posłuszeństwa. Nie jest efektem działań samego eksperta, lecz laików i zleceniodawców, którzy oczekują od niego pomocy w wierze we własne siły. Wtajemniczenie to sprawia, iż kształtuje się „wizerunek nie tyle fachowca co jakby kapłana – przedstawiciela świątyni nauki, wiarygodnego komentatora księgi wtajemniczeń natury i społeczeństwa. Trzecie wtajemniczenie, choć tworzone środkami nie odpowiadającymi wzorom i postulatam racjonalnej wiedzy naukowej i technicznej, mimo wszystko realizuje cele racjonalne”(s. 316). Wykorzystując wartości zbliżone do religijnych i moralnych ekspert-sternik może monopolizować autorytet nauki i techniki.

Fakt, iż racjonalność naukowa zostaje dopełniona przez wtajemniczenia pociąga za sobą nowe zaczarowanie świata. Im więcej wtajemniczeń posiada dana jednostka, tym bardziej prawdopodobne, że stanie się on pełnym technokratą, czyli osobą realizującą dzięki swoim kompetencjom publicznie deklarowane aspiracje polityczne, ideologie zmierzające do projektowania świata społecznego w sferach wykraczających poza dziedziny nauki i gospodarki (s. XX, 317). Zakłada się, że w społeczeństwach industrialnych technokraci realizują swoje aspiracje w warunkach konkurencji politycznej, natomiast w koncepcjach postindustrialnych przypuszcza się, iż mogą mieć pełny monopol polityczny.

Technokrata-ekspert czuje się wybrańcem przyszłego społeczeństwa, odczuwa powołanie do rzeczy wielkich i nadzwyczajnych, do czegoś więcej niż poznanie rzeczywistości czy zarządzanie procesami wytwarzania dóbr. Pierwsze zaczarowanie to oddzielenie sfery *sacrum* społeczeństwa przemysłowego, od sfery *profanum* – nauki z jej wartościami i instytucjami, od laików i ich do-

świadczeń. Drugie odnosi się do faktu, iż technokrata nie eliminuje tajemnic bytu czy przyszłości, lecz sam je wytwarza jako posłannik przyrody i przyszłości wyrażonej za pośrednictwem nauki i techniki. Trzecie polega na przypisaniu absolutnego autorytetu nauce i technice oraz sferze wytwarzania dóbr materialnych, do której się one odnoszą – wiarę tę umacniają rzeczowe dowody jak wzrost gospodarczy, nowe technologie i systemy zarządzania (s. 317-322).

Przywołane poglądy Kurczewskiej mogą stanowić uzupełnienie koncepcji systemów eksperckich Giddensa. Autor ten nie wspomina bowiem o możliwości przekształcania się ekspertów w technokratów. Ujęcie to należy także odnieść do zjawiska narcyzmu kulturowego. Wydaje się, iż doskonalenie się ekspertów w kreowaniu tajemnic, ich potrzeba podziwu i wielkich czynów oraz wzrost skali ryzyka świadczący o możliwych negatywnych konsekwencjach ich osiągnięć dają podstawy do upowszechniania się powątpiewania w kompetencje ekspertów. Reakcją na taki stan rzeczy może być zaostrożenie kryteriów doboru osób na stanowiska wysokiego zaufania. Ponadto okazuje się, że zracjonalizowane w jednych warunkach zachowania wymuszające dbanie przez ekspertów o swój wizerunek, w innych okolicznościach mogą być piętnowane. Przykładowo, doradca premiera może być postrzegany jako osoba, która powinna odpowiednio wyglądać i wysławiać się, by utrzymać kontakt z osobami na najwyższych stanowiskach, bądź reprezentować je na zewnątrz. Jednocześnie jednak od eksperta wymaga się, by wiedział jak ubrać się i zachować w bezpośredniej styczności z dysponentami wiedzy potocznej, np. gdy dojdzie do katastrofy budowlanej, klęski żywiołowej lub strajku.

Sytuację komplikuje fakt, iż współcześnie za sprawą środków masowego przekazu ekspert zdaje się być bardziej niż w przeszłości podatny na możliwość „przyłapania” w zakulisowych sytuacjach (Goffman 1981:156-195), gdy znajduje się w swojej sferze prywatności i anonimowości, odpoczywa i przygotowuje do dalszego odgrywania swojej roli społecznej, a więc gdy, być może, podejmuje się czynności sprzecznych z tymi, które są od niego oczekiwane, np. nie radząc sobie ze stresem spożywa alkohol, podczas gdy jednocześnie pracuje na rzecz instytucji ograniczającej dostęp do używek; robi zakupy w czasie pracy; bierze udział w pracach jednej z organizacji, do których przynależy znajdując się w tym samym czasie na zwolnieniu chorobowym we właściwym miejscu zatrudnienia. Współczesne media mimo dylematów etycznych często decydują się

na prowadzenie dziennikarstwa demaskatorskiego, opartego na prowokacjach, które mogą zostać uznane w niektórych sytuacjach za prawnie dopuszczalne - jednakże taka ocena następuje dopiero po przeprowadzeniu prowokacji (Chyliński, Russ-Mohl 2008:142-147). Działania dziennikarzy jako ekspertów od ujawniania faktów, choć ryzykowne, pozwalają im na przyciągnięcie uwagi odbiorców i skuteczną sprzedaż towarzyszących właściwym informacjom reklam, stanowiących element powiązanego z narcyzmem kulturowym kapitalizmu konsumpcyjnego.

## **RELACJE EKSPERTÓW I NARCYZMU KULTUROWEGO NA TLE DYLEMATÓW WSPÓŁCZESNOŚCI**

Wyróżnić można przynajmniej kilka wątków, w których na początku XXI wieku obecne są wzajemne relacje ekspertów i zjawiska narcyzmu kulturowego. Można je określić jako: (1) dylematy kształtowania społeczeństwa wiedzy; (2) wybór między substytutami zaufania a sposobami jego odbudowy; (3) przemiany stratyfikacji społecznej; oraz (4) wybór ścieżek rozwoju społeczno-ekonomicznego. Na każdej z tych płaszczyzn dochodzi do rywalizacji między pewnymi wizjami oczekiwanej rzeczywistości społecznej oraz popierającymi je siłami społecznymi.

### **1. Dylematy kształtowania społeczeństwa wiedzy**

Istotne wątpliwości wzbudza jakość procesu kształtowania się społeczeństwa wiedzy, którego niepowodzenie może prowadzić do powstania formacji prowokacyjnie określanej mianem „społeczeństwa głupoty” (Zacher 2007:247). Z jednej strony istnieją siły społeczne popierające upowszechnianie wiedzy eksperckiej w odniesieniu do różnych sfer życia ludzkiego: edukacji, kultury, gospodarki, edukacji, badań, zdrowia i stosunku do środowiska naturalnego, w którym to kluczowe będą unaukowienie, systemowość, innowacyjność, ewaluacja skutków i synergia dające podstawy do trwałego rozwoju. W takim społeczeństwie istotne ma być dążenie do wyrównywania szans, do pomniejszania nierówności

w dostępie do technologii cyfrowych, ale też luki edukacyjnej i intelektualnej w wykorzystywaniu ich opcji i możliwości (s. 241).

Z drugiej strony dostrzegalne są zjawiska burzące optymizm takich wizji (s. 19-21, 70-71, 244-247). Wiele ludzi nie potrafi i nie chce korzystać z wiedzy lub traktuje ją instrumentalnie. Demokryzacja edukacji doprowadziła do obniżenia poziomu nauczania, uczelnie wyższe nie zawsze dbają o biblioteki i jakość kadry, przyjmują młodzież nieprzygotowaną do studiów, są nieprzygotowane na „ściągnięcie” przez studentów tekstów z internetu, na ich kupowanie, zażywanie przez nich narkotyków, okazują się narażone na nepotyzm, korupcję i upartyjnienie polityki kadrowej. W środkach masowego przekazu dominuje język potoczny, dopuszcza się łamanie reguł gramatyki, publikację reklam urażających odczucia odbiorców, łączenie poważnych informacji z rozrywką (ang. *infotainment*) oraz uzupełnianie wiadomości obrazami i opisami przemocy. W internecie dynamicznie rozwija się pornografia umożliwiająca degenerację stosunków społecznych i relacji między płciami, szum informacyjny i rozsyłanie niechcianych informacji (ang. *spam*), powszechne są dyskusje i komentarze przepelnione wulgaryzmami. Zauważa się spadek czytelnictwa książek i prasy oraz rozwój zjawiska wtórnego analfabetyzmu, który rodzi obawy o możliwość prowadzenia rzeczowych dyskusji w oparciu o abstrakcyjne pojęcia. Polityka i religia muszą być wspierane przez reklamę upraszczającą ich założenia i cele, dopuszcza się skrajny relatywizm oraz uproszczone wyjaśnienia świata oferowane przez ruch Nowej Ery, wróżbiarstwo, numerologię i scjentologię. Wszechobecny staje się *buzz marketing* polegający na zachęcaniu konsumentów do rozmawiania ze swoimi bliskimi i znajomymi o dobrach i usługach a więc zachęcania innych do korzystania z nich (*Buzz marketing* b.d.). Czynności te mogą dawać ludziom poczucie znawstwa, bycia ekspertem w jakimś zakresie. Przybiera różne formy, jak np. marketing wyznawców (*evangelist marketing*), marketing wirusowy, prowadzenie blogów o markach (*brand blogging*), prowadzenie społeczności związanych z marką (*community marketing*), przekazywanie próbek produktów liderom opinii (*product seeding*), wspieranie kwestii społecznych (*cause marketing*), ustanawianie mody i wywoływanie efektu naśladownictwa (*trendsetting*) oraz łączenie promocji jednych produktów i usług z innymi (*casual marketing*).

Z wskazanymi wątpliwościami łączona jest debata o zastosowaniu i jakości tworzonej oraz udostępnianej za pośrednictwem internetu wiedzy. Wiedza jest

jednym z czynników kształtujących władzę ekspercką, która jest tym silniejsza im mniejsza ilość osób ma dostęp do informacji i ich uporządkowanych zbiorów pozwalających na określanie celów, dobór środków i podejmowanie decyzji o działaniach realizowanych przez innych (Griffin 2005:558). Przykładowo w gospodarce opartej na wiedzy bycie w sieci staje się warunkiem podstawowym, ale niewystarczającym do skutecznego konkurowania z innymi na rynkach dóbr, usług i pracy. Istotne jest bowiem jeszcze do jakich sieci przynależy dany podmiot gospodarczy oraz jaką pozycję w nich zajmuje, czy jest w stanie zdobywać i tworzyć nową wiedzę, dzielić się nią, zarządzać jej przepływami i chronić ją (Zorska 2007:61, 152).

Niemniej poza rywalizacją o wiedzę istotna staje się współpraca przy jej wytworzeniu, która przybrała masową skalę wraz z eksplozją tworzenia witryn internetowych nurtu Web 2.0. Podstawę tych przemian stanowią serwisy społecznościowe (np. MySpace, YouTube, Facebook, deviantART, Wikipedia) umożliwiające ich współtworzenie przez użytkowników np. poprzez oddziaływanie na ich wygląd, funkcjonalności i zawartość. Ich cechą szczególną są „treści tworzone przez użytkowników” (ang. *User-Generated Content; UGC*), które Organizacja Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD) charakteryzuje poprzez: (1) „potrzebę publikacji”, czyli przedstawienia dla określonego szerokiego grona odbiorców (nie są to więc np. listy prywatne); (2) „wysiłek kreatywny”, czyli wkład własny użytkownika w publikowaną pracę; (3) „twórczość poza życiem zawodowym”, czyli prace stanowią przejaw działalności dobrowolnej i niekomercyjnej (Wunsch-Vincen, Vickery 2007:8-9). Przykładami *UGC* na witrynach internetowych są np. autorskie rysunki, zdjęcia, utwory muzyczne, filmy, recenzje, komentarze, audycje, książki, hasła encyklopedyczne, pamiętniki. Dotychczasowe analizy wskazują na wiele, często sprzecznych ze sobą, skutków dostępności treści *UGC*.<sup>1</sup> Z jednej strony dostrzega się szanse na powstanie

---

<sup>1</sup> Do skutków dostępności treści *UGC* zalicza się m.in. wzrost sprzedaży nowego sprzętu i oprogramowania; upowszechnianie się usług dla bardziej zaangażowanych twórców; nowe koncepcje, inicjatywy i zajęcia; nowe techniki reklamy i marketingu; zmiany w pracy tradycyjnych mediów; zmiany w sposobie określania pracy i czasu wolnego; zmiany w produkcji i dostępie do informacji; zalew informacyjny; częstsza komunikacja; nowe przestrzenie edukacji i nauczania; wymiana wiedzy naukowej; wzrost wiedzy; zmiana sposobu rekrutacji nowych talentów; spadek izolacji społecznej; wzrost zaangażowania społecznego i uczestnictwa politycznego; sprzyjanie świadomym decyzjom jednostek; dalsza indywidualizacja; konkurencja między osobami udostępniają-



nowej, bardziej odpowiedzialnej społecznie gospodarki opartej na współpracy określanej mianem wikinonii (zob. Tapscott, Williams 2006).

Z drugiej zaś uznaje się, iż chaos informacyjny pogłębia się. Pojawiają się *quasi*-eksperci, „kult amatorów” oraz przypadki ich wykorzystywania przez korporacje wymagające płatności za dostęp do skuteczniejszych form reklamy, publikacji i handlu pracami w ramach serwisów społecznościowych (zob. Olcoń 2006; Keen 2007; Kosiński 2009; Lanier 2010). Można zaryzykować twierdzenie, iż nie poparta kompetencjami zawodowymi masowa twórczość, jaką umożliwia Internet, stanowi dowód na skalę zjawiska narcyzmu kulturowego. Nieradzące sobie z zagrożeniami jednostki obsesyjnie publikują dzieła mające świadczyc o ścierających się w nich odczuciach wielkości i pustki, potrzebach bycia podziwianym i lubianym przez innych. W sieci jednostki narcystyczne otrzymują szersze, w znacznej mierze bezpłatne, możliwości kształtowania swojego wizerunku, poszukiwania nowych partnerów, z którymi mogą podzielić się swoimi problemami, jak również nowych metod terapii i środków podtrzymujących zdrowie (np. motto serwisu Ekspert.pl: „Na czym się znasz? Jaki masz problem? Każdy się na czymś zna. Jakim ty jesteś ekspertem? Pozwól się znaleźć w sieci i Google’u”. Motto serwisu Nasze-choroby.pl brzmi: „Podziel się swoją chorobą! Poznaj chorych takich jak Ty!”).

Przybliżone procesy wspólnotowego wytwarzania wiedzy można odnieść do utopii powszechnej twórczości autorstwa J. Beuysa. Artysta ten zakładał, iż wszyscy ludzie mają potencjał twórczy a związane z nim wartości duchowe są ważniejsze niż materialne lub ekonomiczne (Beuys 2001; Kaczmarek 2001). Beuys twierdził, iż tylko przez kreatywność ludzie mogą stać się wolni. Tej wolności sprzyjać ma rozwój technologii, który – wymagając od jednostek coraz mniej pracy – postawi je przed problemem wykorzystania czasu wolnego. Poglądy te uznaje się za utopię gdyż zakładają na tyle radykalną przebudowę społeczeństwa, iż jest niemożliwa do wcielenia (Mannheim 1992).

Przeszkodę podstawową stanowią sami ludzie, nie wszyscy bowiem dysponują wystarczającymi zasobami kapitału ludzkiego, które pozwoliłyby na wytwarzanie

---

cymi treści; zanik empatii; wzrost umiejętności kreatywnych; nowe uzależnienia; nowe nierówności społeczne i gospodarcze; zmiany norm prawnych; problemy z ochroną prywatności i bezpieczeństwem; znoszenie struktur hierarchicznych (Friedman 2006; Wunsch-Vincen, Vickery 2007:28-39).

dział, dóbr i usług wysokiej jakości, a w szczególności przełomowych innowacji. Chodzi tu o wszystkie cechy i zdolności, które można przypisać pojedynczemu człowiekowi, a które mogą być przydatne w skutecznym przekształcaniu zasobów i odkrywaniu nowych sposobów ich wykorzystania. Są to np. wiedza (w tym wykształcenie), stan zdrowia, wiek, płeć, znajomość języków obcych i obsługi komputera. (Hamm 2004:52). Utopii tej zaprzeczają też wyniki badań dotyczące nierówności w twórczym uczestnictwie (zob. Florida 2005:48-51; Nielsen 2006; Crawford 2007).

W tym miejscu zgodzić się można zaś z J. Rifkinem (2002:10), iż wkraczamy w powiązany z rozwojem gospodarki niematerialnej „wiek dostępu” cechujący się krótkotrwałym i ograniczonym użytkowaniem dóbr, gdzie regułą są stałe zmiany, nowe koncepcje i pomysły. Niemniej niekoniecznie trzeba podpisać się pod jego twierdzeniem, iż „mieć”, „posiadać”, „gromadzić” nie ma już sensu”. To właśnie gromadzenie i kumulowanie treści w serwisach społecznościowych stanowi o ich sile przyciągania kolejnych użytkowników, którzy mogą odkrywać nieznanne wcześniej opcje radzenia sobie z codziennymi problemami. Poza tym koncepcja „wieku dostępu” pozwala na dostrzeżenie, iż sama możliwość korzystania z infrastruktury Internetu i poszczególnych serwisów społecznościowych nie oznacza jeszcze wcale wyrównania szans rozwojowych. Otóż wiele z baz danych i usług przeznaczonych dla ekspertów jest nie tylko głęboko ukrytych (ang. *deep web*) przez zwykłymi użytkownikami, ale też pilnie strzeżonych przez szeregi kontrolerów (ang. *gatekeepers*), instytucji i osób określających reguły i warunki dostępu do sieci (s. 187-192).

Ważna jest również inna obserwacja Rifkina, iż Internet stanowi przestrzeń cybernetyczną (powiązaną z przestrzenią geograficzną) w której dochodzi do wyraźnego starcia między współczesnym kapitalizmem konsumpcyjnym, od którego uzależnione są jednostki narcystyczne a kulturą, która reprezentowana w szczególności przez ulegające profesjonalizacji instytucje trzeciego sektora, umożliwia odtwarzanie zaufania (s. 260-273). Zakłada się, iż w nowoczesności stosunki między komercją i kulturą uległy pogorszeniu wraz z wypieraniem lokalnych wyrobów przez zestanadaryzowane masowe produkty i usługi, nierzadko wykorzystujące symbole i zwyczaje społeczności, które nie były w stanie ich skutecznie chronić. Kapitalizm nie może się zatem obyć bez bogactwa różnicowania kulturowego.

## **2. Wybór między substytutami zaufania a sposobami jego odbudowy**

Bliższego omówienia wymagają decyzje dotyczące indywidualnych i zbiorowych środków zaradczych w sytuacjach niepewności. Upowszechnianie nowych technologii informacyjnych i telekomunikacyjnych takich jak: Internet, telefonia komórkowa, skanery, kamery, aparaty i dyktafony cyfrowe oraz przenośne pamięci USB podłączane do komputerów, pozwala sądzić iż zmieniają się cechy tak wiedzy eksperckiej, jak i narcyzmu kulturowego. Przykładowo technologie te doprowadziły do narodzin dziennikarstwa obywatelskiego, które uprawiane przez nieprofesjonalistów sprawia, iż nierzetelne informacje kompromitujące ekspertów jest w stanie publicznie zaprezentować każdy, kto ma dostęp do sieci internetowej. Wywołuje to obawy zawodowych dziennikarzy o jakość debaty publicznej, zaś u osób publicznych może prowadzić do szczególnej troski o zachowanie prywatności. W końcu krępujące fakty z życia prywatnego mogą zostać ujawnione w najmniej oczekiwanym momencie nawet przez niepozornego przechodnia miniętego na ulicy, osobę spotkaną na konferencji lub otrzymującą od eksperta odpowiedź na zapytanie skierowane drogą elektroniczną (*Dziennikarstwo obywatelskie* b.d.; Sieńczyło-Chlabicz 2006; Chyliński, Russ-Mohl 2008:380-386; Bradwell 2010).

W warunkach rodzących obawy o utratę prywatności wydaje się, iż będzie wzrastać zapotrzebowanie na substytuty zaufania, czyli alternatywne rozwiązania umożliwiające zaspokojenie potrzeby przewidywalności zachowań innych ludzi i instytucji. Za P. Sztompką (2007:328-333) przyjmuje się, iż siedem takich mechanizmów stanowią: (1) wiara w opatrność – uciekanie do losu, przeznaczenia, czy Boga może tłumić niepokój; (2) korupcja dająca złudzenie kontroli nad innymi i gwarancję ich przychylności; (3) nadmierna czujność, osobisty nadzór i kontrola nad innymi, „branie spraw w swoje ręce”, zatrudnianie agencji ochrony i strażników, zakładanie alarmów, odzyskiwanie długów siłą; (4) uciekanie się do instytucji prawnych poprzez sporządzanie kontraktów, powoływanie świadków, odwoływanie się do rozstrzygnięć sądowych; (5) gettoizacja czyli otaczanie się murami, tworzenie granic, zakładanie zamkniętych wspólnot; (6) paternalizm: poszukiwanie silnego przywódcy, zrzeszanie się w kultach i sektach; oraz (7) eksternalizacja zaufania czyli pokładanie zaufania w przywódcach

innych społeczeństw, ich organizacjach i produktach, w instytucjach międzynarodowych oraz emigracja w poszukiwaniu zatrudnienia.

Wydaje się, iż w kontekście korzystania z technologii cyfrowych do substytutów zaufania można zaliczyć też filtrowanie wiadomości przychodzących i wychodzących, czyli dążenie jednostek i instytucji do konsekwentnego selekcjonowania informacji niezgodnych z ich celami i środkami oraz zapobiegania przedostawaniu się ich w niepowołane ręce. Odpowiadanie na zapytania kierowane drogą elektroniczną wymaga przemyślanych działań, brak reakcji na nie rodzi zaś nieufność. Najogólniej korzystanie z substytutów zaufania można interpretować jako podejmowanie strategii przetrwania świadczących o pogłębianiu się zjawiska narcyzmu kulturowego.

W opozycji do substytutów zaufania znajdują się propozycje odgórnego i oddolnego budowania kultury zaufania, szerzej: wzmacniania kapitału społecznego, czyli potencjału współdziałania osadzonego w powiązaniach międzyludzkich i normach społecznych, który może przynosić korzyści osobom, grupom i społeczeństwom. O pozytywnych efektach zewnętrznych kapitału społecznego możemy mówić głównie, gdy przybiera formę zwaną pomostową lub włączającą (Putnam 2000:22), a więc gdy dochodzi do współpracy i integracji między ludźmi różnych kultur, religii, warstw i grup społecznych. W propozycjach odgórnego kształtowania zaufania istotne są eksperckie propozycje reform, zmian w sferze prawa, regulaminów, zarządzeń administracyjnych i działań politycznych wraz z ustalaniem strategii i programów rozwojowych na poziomie krajowym i regionalnym. Teoretyczne uzasadnienie tego nurtu może stanowić model powstawania kultury zaufania zaproponowany przez Sztompkę (2007:293-300), w którym punktem wyjścia jest założenie, iż należy dążyć do takiego przekształcania instytucji by swoją pracą zwiększały skłonność członków społeczeństwa do obdarzania innych zaufaniem i spełniania ich oczekiwań. Za niezbędne uznaje się tu jednocześnie podejmowanie działania na rzecz (1) poprawy legislacji: dbałości o spójność norm i prostotę systemu prawnego; (2) trwałości porządku społecznego czyli gwarantowania spójności i nieodwołalności zasad np. stałości w dążeniu do prorynkowych i demokratycznych reform; (3) przejrzystości organizacji społecznej czyli otwartego charakteru działań władz, istnienia niezależnych mediów i ośrodków badawczych; (4) swojskości środowiska społecznego, a zatem życzliwości i uczynności reprezentantów instytucji; oraz (5) odpowie-

działności osób i instytucji czyli wolnych wyborów, równości wobec prawa. Szósty, odrębny aspekt, stanowi szeroka edukacja rozumiana jako upowszechnianie dostępu do wiedzy o życiu społecznym, lekcje ufności w życiu rodzinnym, budowa zaufania w szkolnych relacjach nauczycieli i uczniów, podtrzymywanie ciągłości stylów życia i zwyczajów, przekazywanie przykładów zaufania przez wspólnoty religijne, uwzględnianie tematyki zaufania i nieufności w debatach publicznych oraz ukazywanie pozytywnych przykładów opłacalności zaufania przez mass media. Podstaw do ogólnych metod budowy kultury zaufania dostarczają także koncepcje sterowania różnorodnością (Sadowski 2006:176-177; Griffin 2005:190-193), które dzięki ograniczaniu nieufności przedstawicieli różnych grup kulturowych, ma prowadzić do tworzenia wielokulturowych instytucji, społeczności lokalnych, miast i krajów a przez to umożliwić im np. obniżenie kosztów funkcjonowania, ułatwić pozyskiwanie zasobów, ułatwić dostosowanie się do otoczenia, zwiększyć kreatywność i innowacyjność oraz zwiększyć dostęp do informacji użytecznych przy rozwiązywaniu problemów.

Po stronie oddolnych propozycji budowy kultury zaufania można natomiast postawić listy, indeksy i katalogi „dobrych praktyk” do jednostkowego i zbiorowego zastosowania na poziomie lokalnym i w środowisku zamieszkania. W tym miejscu wystarczy zasygnalizować, iż przykład oddolnych propozycji może stanowić opracowanie zawierające 150 metod kształtowania zaufania przygotowane w ramach projektu naukowego *Saguaro Seminar*, który jeden z głównych autorów koncepcji kapitału społecznego R.D. Putnam prowadzi na Uniwersytecie Harvarda od 1995 roku. W inicjatywie tej uczestniczy wielu ważnych amerykańskich naukowców, aktywistów, przedstawicieli biznesu i polityków. Zestawienie to zostało znacznie rozbudowane m.in. przez australijską organizację społeczną *Bank of I.D.E.A.S.* (zob. *Saguaro Seminar...*; *Bank of I.D.E.A.S...* 2009a, 2009b).

### 3. Przemiany stratyfikacji społecznej

Kolejny wątek stanowią przemiany stratyfikacji społecznej, czyli hierarchii warstw społecznych o większych lub mniejszych szansach dostępu do jakiegoś społecznie cenionego dobra: bogactwa, władzy, prestiżu, wykształcenia i zdrowia (Sztompka 2002:336-338, 354-355). Zakłada się przy tym, że ze względu na przynależność do różnych grup i zajmowanie różnych pozycji ludzie mają nierówny dostęp do poszczególnych dóbr. Poza tym może dochodzić do zbieżności lub rozbieżności między hierarchiami stratyfikacyjnymi a więc wysoka lub niska pozycja jednostki lub grupy na jednej z drabin nierówności może odpowiadać lub nie odpowiadać podobnej pozycji w innych hierarchiach. Przykładem zbieżności może być sytuacja kiedy posiadanie wysokich zarobków będzie wiązać się wysokim prestiżem zawodu i dostępem do specjalistycznych usług medycznych. Częściej jednak dochodzi do rozbieżności. Zauważa się ponadto, że klasy wyższe poprzez akty przemocy symbolicznej lepiej radzą sobie z konwertowaniem jednych zasobów na inne i utrzymywaniem wysokich pozycji w różnych hierarchiach (Bourdieu, Wacquant 2001:104). Dokonujące się w „późnej nowoczesności” przejście od produkcji dóbr materialnych (przedmiotów) do niematerialnych (idei, usług, obrazów, symboli) oznacza poszerzanie zakresu refleksyjności instytucjonalnej a więc także systemów eksperckich, które przyczyniają się do rozwoju zjawiska narcyzmu kulturowego. Można sądzić, iż przełom technologiczny leżący u podstaw tych przemian zmienia skale stratyfikacyjne (Sztompka 2002:348-349). Choć powstało już przynajmniej kilka koncepcji opisujących hierarchie społeczne w „późnej nowoczesności” w tym miejscu analizie poddane zostaną dwie: „netokracji-konsumtariatu” autorstwa A. Barda i J. Söderqvista oraz „klasy kreatywnej-klasy usługowej” w ujęciu R. Floridy.<sup>2</sup>

Przywołane założenie Kurczewskiej, iż eksperci mogą stawać się technokratami wydaje się tracić na aktualności. Pewnych wyjaśnień w tym zakresie dostarczają Bard i Söderqvist (2006:71-90). Autorzy ci twierdzą, iż doszło do „śmierci etatyzmu i kryzysu demokracji” a ich miejsce stopniowo zajmuje odpowiednio netokracja i system polityczny określany mianem plurarchii. Naj-

---

<sup>2</sup> Zob. również koncepcje „(nowej) nowej klasy średniej-podklasy” S. Lasha (Beck, Giddens, Lash 2009:168-177) oraz „rdzeń-peryferie” D. Harvey’a (Marody, Giza-Poleszczuk 2004:254-256).

gólniej zakłada się, że polityka społeczno-gospodarcza państwa określana mianem etatyzmu polega na ingerowaniu w wolny rynek np. poprzez finansowanie inwestycji publicznych, ratowanie upadających przedsiębiorstw, podtrzymywanie nierentownej produkcji, wprowadzanie monopolu państwa w niektórych sektorach gospodarki i administrację przedsiębiorstwami państwowymi oraz udzielanie pomocy społecznej osobom zmarginalizowanym. Zakłada się, że wzrost etatyzmu prowadzi do zapotrzebowania na technokratów, którzy swoimi poradami mają eliminować subiektywizm decydentów oraz ograniczyć ryzyko strat i zagrożeń dla zbiorowości. Eksperci jednak nie są nieomylni, zdarza się że są przesadnie przekonani o sterowalności systemów społecznych (Sztaba 2007:119-120, 470-471; Pacholski 2001:204; Fukuyama 1997a:391-396). A. Bard i J. Söderqvist twierdzą, że jeszcze przed latami 90. XX wieku w Stanach Zjednoczonych i Europie nastąpił proces pluralizacji mediów polegający na zerwaniu ich silnych więzi z etatyzmem. Środki masowego przekazu były stopniowo uwalniane spod kontroli największych instytucji korporacyjnych i państwowych stając się coraz bardziej autonomicznymi podmiotami oferującymi innym instytucjom wyspecjalizowane rynki reklamowe oraz dając podstawy do ukształtowania się klasy netokratów (Bard, Söderqvist 2006:80). Mass media dokonały przejścia od wspierania propagandy korporacyjnej i państwowej do kreowania przedstawień medialnych, w których regułą są „szokujące doniesienia” (s. 81). Ekspertów krytykowano przy okazji ruchów młodzieżowych przełomu lat 60. i 70. XX wieku, ich pomyłek w odniesieniu do zastosowania środków chemicznych, wspierania industrializacji pomijającej kwestie ochrony środowiska opartej na intensywnym wykorzystywaniu surowców naturalnych oraz nieskuteczności w poszukiwaniu sposobów wyjścia z kryzysów naftowych i finansowych (Jung 1997:3; Postman 2004:220; Fukuyama, Colby 2009). Do tego współcześnie w warunkach globalizacji ma miejsce nasilenie aktywności ruchów społecznych krytycznie nastawionych wobec realizacji ryzykownych inwestycji, badań czy programów rozwojowych. Wszystko to daje mass mediom szerokie pole do działania na pograniczu sektora państwowego, rynkowego i organizacji pozarządowych czyli trzeciego sektora (por. Chyliński, Russ-Mohl 2008:27-31). Choć ten model funkcjonowania mass mediów wciąż jest uznawany za obowiązujący to już dostrzega się jego kruchość wobec upowszechniania

się nowych środków przekazu opartych na sieci internetowej (s. 380-386; Bard, Söderqvist 2006:145-149).

Netokratami stają się ludzie, którzy – podobnie jak wcześniej mass media – zrozumieli reguły działania globalnej sieci informacyjnej i potrafią ją wykorzystywać do osiągnięcia celów. Chodzi tu o jednostki i grupy, które potrafią odkryć lub wytworzyć „wtajemniczenie we właściwe sieci” oraz zmobilizować do zorganizowanego działania ich uczestników wraz z ich zasobami (Bard, Söderqvist 2006:87). Za przykłady mogą służyć m.in. terrorysta Usama Ibn Laden, L. Thorvalds – inicjator ruchu Linuks, L. Page i S. Brin – twórcy korporacji Google oraz S. Marcos – jeden z przywódców powstania zapatystów w meksykańskim stanie Chiapas. Mogą to być w szczególności osoby młode, które w latach edukacji szkolnej miały dostęp do sieci, a w tradycyjnych strukturach organizacyjnych są umieszczane na niższych stanowiskach jako początkujący pracownicy, choć wykorzystując sieci i nowe technologie nieraz dysponują większą wiedzą i umiejętnościami niż ich przełożeni (Cellary 2002:15; Poulet 2009:74-75). Tymczasem ci, którzy nie mają dostępu do sieci i nie potrafią z nich korzystać, stają się nową podklasą: konsumtariatem. Mogą to być zarówno „wykluczeni cyfrowo”, jak też jedynie pobieżnie korzystający z sieci przedstawiciele administracji państwowej, przedsiębiorcy i aktywiści społeczni. Wreszcie pojęcie plurarchii odnosi się do nowego systemu politycznego

w którym każdy z uczestników decyduje o sobie, ale nie ma możliwości, ani okazji, by decydować o którymkolwiek z innych uczestników. Główna zasada demokracji, według której w przypadku rozbieżności opinii większość decyduje o mniejszości, nie może być zatem utrzymana. W sieci każdy jest swoim panem, na dobre i na złe. Znaczy to, że interes grupy, a zwłaszcza utrzymanie porządku i przestrzeganie prawa, podlegają nieustannej presji. W czystej plurarchii niemożliwe jest ustanowienie warunków sprzyjających funkcjonowaniu państwa prawa. Różnica między tym, co jest legalne, a tym, co jest przestępstwem przestaje istnieć. Prowadzi to do powstania społeczeństwa, które jest zupełnie nieprzejrzyste, w którym wszystkie decyzje polityczne podejmowane są w kręgu zamkniętych, elitarnych grup, do których nikt poza ich członkami nie ma dostępu (Bard, Söderqvist 2006:89-90).



Nie oznacza to bynajmniej, że netokraci są przekonani o realizowaniu prywatnych interesów; o ich władzy świadczy budowanie tożsamości opartej na przynależności do grupy, dostępie do informacji, umiejętności ich absorbowania i sortowania, podejmowania spojrzenia uogólniającego, zwracania uwagi, dzielenia się cennymi informacjami oraz otwartości i wspaniałomyślności (s. 128-129). Konsumtariat stanowią natomiast ludzie znajdujący się w „sieci konsumpcji eksploatywnej”, ich aktywność jest sterowana odgórnie poprzez reklamy wywołujące pragnienia oraz zapewnienie środków pozwalających na utrzymanie konsumpcji na poziomie odpowiadającym netokratom. Ta forma hiperkapitalizmu ma na celu nie osiągnięcie maksymalnych zysków, lecz zapobieganie niepokojom społecznym i przemocy. Przedstawiciele konsumtariatu to indywidualiści, którzy tworzą krótkotrwałe „nowe plemiona”, nie potrafią wykroczyć spoza swoją tożsamość, stale dążą do samorealizacji, którą uznają są formę terapii (tamże). Obie klasy oddzielają rywalizujące ze sobą mniejsze sieci, do których dostęp odbywa się według zasad komercyjnych. Netokracja odróżnia się głównie tym, że „kontroluje swoją chęć posiadania i powstawania” – swoją pracę i konsumpcję, podczas gdy konsumtariat jedynie wykonuje jej polecenia (s. 150-151).

Przybliżona koncepcja teoretyczna pozwala zakładać, że zarówno konsumtariat, jak i netokracja przynależą do zbioru jednostek narcystycznych. Jednakże netokracja jest w stanie sterować zjawiskiem narcyzmu kulturowego z myślą o rzekomym dobrze ogółu. Możliwość dyktowania innym obsesji samorozwoju i pozornie prowadzącej do niej konsumpcji staje się sposobem podtrzymywania władzy. Jednocześnie w interesie netokratów poszerzanie swojego grona jest uzasadnione tylko o tyle o ile nowi członkowie dysponują wartościowymi kontaktami i wiedzą. Ich materialne bogactwo i pochodzenie społeczne nie mają żadnego znaczenia.

Ponadto koncepcję Barda i Söderqvista od ujęć Lascha i Giddensa zdają się odróżniać dwa fakty. Po pierwsze: po pokonaniu przez jednostkę wielu barier dopuszczają w pewnym sensie możliwość jej wykroczenia poza ramy narcyzmu i nieufności. Po drugie: nie czynią całych społeczeństw zbiorami jednoczesnych ekspertów w pewnych dziedzinach i laików w innych, lecz wskazują na sieć jako ich wspólną płaszczyznę porozumienia lub zniewolenia. Netokraci mogą zatem

cechować się dążeniem do interdyscyplinarności zainteresowań i internacjonalizacji stosunków społecznych.

Nieco inne ujęcie późnonowoczesnej stratyfikacji społecznej przedstawił R. Florida. Punktem wyjścia jest tu założenie, iż gospodarka oparta na wiedzy to w znacznej mierze gospodarka kreatywna i niematerialna w której istotna jest kreatywność rozumiana jako zdolność do stałego tworzenia nowych produktów i usług, które mają wartość ekonomiczną (por. Jung 2009:109). Szeroko rozumianą kategorię kreacji obejmują m.in. prawa autorskie, patenty, znaki handlowe oraz projektowanie i wzornictwo (ang. *design*). Mieszczą się tu wytwory przemysłu muzycznego i filmowego, jak również architektura, sztuka i wynalazki. W gospodarce kreatywnej istotne są dwie klasy społeczne: kreatywna i usługowa (s. 110-116). Styl życia i pracy ludzi twórczych – naukowców, inżynierów, wykładowców, artystów, grafików, pisarzy, doradców, specjalistów od mediów i reklamy, projektantów, architektów – stanowi mieszkankę pracy i zabawy, ponieważ kreatywności nie można uruchomić i zatrzymać w dowolnym momencie. Prowadzi to do wykonywania czynności zarobkowych o nietypowych porach dnia i nocy oraz wymogu samodzielnego zarządzania czasem. Efektem jest zaniedbanie prowadzenia domu oraz opieki nad dziećmi lub starszymi wiekiem rodzicami, gdyż czas wolny na te zajęcia pojawia się dopiero np. w środku nocy, kiedy inni śpią lub dnia, gdy inni pracują.

Od osób kreatywnych wymaga się, by prowadziły „nieformalny styl życia”, czyli ubierały się „na luzie”, tak by jak najlepiej wyrazić swoją osobowość oraz uznawały wartości: indywidualności, samoekspresji, akceptacji różnic, poszukiwania różnorodnych doznań. Za konieczność uznaje się troskę o aktywność fizyczną – z jednej strony jest to moda, z drugiej zaś terapeutyczna reakcja na długi siedzący czas pracy, prowadzący m.in. do otyłości i chorób układu krążenia. Korzystanie z nowych ćwiczeń, sportów, leków i kosmetyków jest powiązane z promowaniem swojego wizerunku wśród potencjalnych pracodawców, partnerów biznesowych i klientów. Ceni się eklektyczny gust, unikanie skomercjalizowanych miejsc i atrakcji oraz „konsumpcję doznań”, czyli wybór dóbr i usług ze względu na styl życia i autoekspresję a nie na konieczność zaspokojenia potrzeb materialnych. Osoby kreatywne mogą liczyć na „opiekuńczego pracodawcę”, który zatroszczy się o to, by ich miejsce pracy było tak pomyślane, aby odczuwali potrzeby wyjścia na zewnątrz. Miejsce uporządkowanych prze-

strzeni biurowych zajmują otwarte wnętrza przypominające kawiarnie, kluby, pracownie artystów, hotele i kurorty wypoczynkowe. Wszystko to ma inspirować do dalszej pracy. Twórcze osoby są motywowane przez „miękkie” sugestie i gesty oraz indywidualny kontrakt oparty na ich osobistych aspiracjach. Ponadto kreatywni pracują w elastycznym czasie pracy i mogą realizować na koszt pracodawcy własne projekty, co łącznie prowadzi do samoeksploatacji.

Cechą szczególną klasy kreatywnej jest zapotrzebowanie na wykonywanie pracy w miejscu „frapującym”, stymulującym kreatywność poprzez tolerancyjność, innowacyjność, przyjazność odmiennościom i zróżnicowanie pod względem usług kulturowych. Z tego względu korporacje zmuszone są do stałego konkurowania o przyciąganie talentów. Tymczasem klasa usługowa nie ma możliwości wyboru czasu pracy i jest stale narażona na jej utratę. Wykonuje prostsze czynności, ma mniejsze zarobki i gorsze warunki pracy. Jej niższe położenie nie świadczy jednak o braku umiejętności kreatywnych, lecz jest efektem nieskutecznych systemów edukacyjnych i metod kształcenia, które hamują ich rozwój i wykorzystanie (Kopel 2007:54). Kreatywni mogą potrzebować pomocy usługodawców o każdej porze dnia i nocy, także w weekendy. Mogą to być np. usługi bankowe, kulturalne, edukacyjne, gastronomiczne, naprawczo-konserwacyjne, turystyczne, seanse filmowe, sporty i rozrywki o dowolnej porze.

Propozycję Floridy od propozycji Barda i Söderqvista odróżnia fakt, iż nie odnosi się ona do kształtowania globalnej sieci internetowej, lecz sieci metropolii. Nie jest też tylko propozycją teoretyczną, lecz wynikiem badań empirycznych. Ograniczeniem tego ujęcia jest fakt, iż odnosi się ono tylko do sektora rynkowego, nie uwzględnia bezpośrednio decydentów, przedstawicieli organizacji pozarządowych oraz osób zmarginalizowanych i wykluczonych. Także tu „górze” i „dół” hierarchii uczestniczy w konsumpcji na różnym poziomie. Niemniej podczas gdy aktywność klasy kreatywnej jest zbliżona do netokracji, to cechy klasy usługowej nie odpowiadają opisowi konsumtariatu (por. Bard, Söderqvist 2006:150-151).

Eksperci, członkowie klasy kreatywnej zdają się w znacznej mierze przejawiać cechy osobowości narcystycznej, częściowo z uwagi na swoje umiejętności, częściowo z uwagi na oddziaływania otoczenia społecznego i rynku (zob. Aldridge 2006:61-66). Poza tym pozycja klasy kreatywnej wcale nie gwarantuje jej

bezpieczeństwa i stabilizacji - powstanie internetowych sieci społecznościowych i serwisów nurtu Web 2.0 zdaje się poszerzać zakres wyboru nowych twórczych pracowników spośród aktywnych użytkowników sieci. Klasa usługowa zaś zdaje się być bardziej zainteresowana „strategiami przetrwania” ze względu na niepewność swojego położenia, ale nie jest określana jako podklasa pozbawioną szans na awans. Wydaje się, iż przedstawiciele tej klasy próbują naśladować osoby kreatywne, w mniejszym lub większym stopniu otaczać się prestiżowymi dobrami i dbać o własny wygląd, jak również starają się o szybki awans np. poprzez migrację do innego regionu lub kraju oraz podejmując się różnych, niekiedy sprzecznych ze sobą zawodów w trosce o urozmaicenie życiorysu i portfolio (zob. Giddens 2004:436-438). Ponadto w obu koncepcjach pojawia się wątek powiązania pracy z zabawą: u Floridy wydaje się przynosić korzyści pod postacią większego zróżnicowania dóbr i usług oraz poprawy ich jakości, podczas gdy u Barda i Söderqvista (2006:99-106, 148-150) odnosi się raczej do prowadzonego pod maską rozrywki sterowania ludzkimi działaniami. W obu przypadkach autorzy zdają się nie dostrzegać, iż gry i zabawy mogą odzwierciedlać zaufanie o ile powstają w trzecim sektorze, poza sektorem rynkowym (zob. Rifkin 2002:273-279; McGonigal 2010; Tapscott 2010).

#### **4. Wybór ścieżek rozwoju społeczno-ekonomicznego**

Kwestią w której ujawnia się relacja ekspertów i narcyzmu kulturowego, jest też zarządzanie strategicznym rozwojem krajów i regionów w dążeniu do poprawy jakości życia, którą za specjalistami Programu Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju rozumieć można jako „kategorię wyrażającą stopień samorealizacji człowieka w ujęciu holistycznym (przy równowadze dobrobytu, dobrostanu i błogostanu) lub w ujęciu mniej czy bardziej zawężonym, np. z punktu widzenia konsumpcji dóbr materialnych zaspokajających jego potrzeby (przy dominacji dobrobytu nad dobrostanem i błogostanem)” (Borys 2008:9).

W tym miejscu przybliżenia wymaga model dwóch ścieżek rozwoju – molekularnego i wspólnotowego – zaproponowany przez J. Czapińskiego (2008:24-25; 2009:29-36). Rozwój molekularny oparty jest na kapitale ludzkim, w szczególności na wykształceniu i zdrowiu obywateli. Do sprawnych działań niezbędna

staje się zatem umiejętność posługiwania się informacjami i wiedzą, ich analizowania i komunikowania podczas interpretowania i rozwiązywania problemów, przy jednoczesnym zminimalizowaniu występowania stanów chorobowych i zaburzeń psychicznych, które miałyby to utrudnić lub uniemożliwić. Ta ścieżka rozwoju sprzyja różnicowaniu zamożności obywateli zgodnie z ich kompetencjami oraz motywacjami i poprawie jakości życia poprzez wyposażenie gospodarstw domowych w dobra trwałe. Dobro wspólne powstaje w tym przypadku jako efekt zbiórki obowiązkowych podatków a inwestycje publiczne są mało efektywne.

Przeciwnieństwo rozwoju molekularnego stanowi rozwój wspólnotowy. Ścieżka ta oparta jest na kapitale społecznym, a w szczególności takich jego wskaźnikach jak uogólnione zaufanie, przynależność do organizacji pozarządowych, kontrola korupcji i pozytywny stosunek do demokracji. Kapitał społeczny jest wymagany do powodzenia przedsięwzięć na wyższym poziomie złożoności, których podstawę stanowi współpraca władz centralnych i samorządowych, lokalnych społeczności, przedsiębiorców i poszczególnych obywateli. Na tym etapie samo wykorzystanie wiedzy i zdrowia już nie wystarczy. Efektem rozwoju wspólnotowego jest wzrost tempa rozwoju infrastruktury, efektywności inwestycji publicznych, równomierny wzrost zamożności obywateli, wyrównywanie szans rozwojowych obywateli, zapobieganie wykluczeniu społecznemu oraz uzupełnianie działań instytucji państwowych przez obywateli, wzrost ich kontroli i odpowiedzialności oraz budowa i ochrona kultury lokalnej przed komercjalizacją.

Czapiński dowodzi przy tym, że w Polsce zachodzi pewnego rodzaju paradoks. Po 1989 roku – pomimo słabego kapitału społecznego – kraj dynamicznie rozwija się pod względem gospodarczym. Jest to efekt intensywnych inwestycji obywateli samych w siebie: w swoje kompetencje, zdrowie i dobrostan psychiczny oraz niwelowania trudności w zbiorowym podejmowaniu inwestycji publicznych poprzez wykorzystanie dostępu do zewnętrznych środków finansowania pozyskiwanych z programów Unii Europejskiej. Można zatem przypuszczać, iż narcyzm kulturowy jest zjawiskiem, które ujawniło się w społeczeństwie polskim wraz z procesami transformacji systemowej.

Komentarza wymaga założenie o opozycyjnej relacji rozwoju molekularnego i wspólnotowego. Takie ujęcie jest oczywiście istotne do prowadzenia empi-

rycznych pomiarów bieżących zmian, pozwala też dostrzec negatywne skutki działań jednostkowych i korzyści z działań zbiorowych, niemniej wydaje się nie odpowiadać podstawowym założeniom koncepcji „późnej nowoczesności”. Przybliżone podejście dość powierzchwnie traktuje człowieka jako istotę wprawdzie zmieniającą swoje zachowania, ale tylko z myślą o własnych korzyściach, co poddaje pod wątpliwość możliwość jego „przejścia” do sprawnego działania we wspólnocie. Ponadto ujęcie to przypomina dylemat indywidualizmu i kolektywizmu – przeciwstawiania tego co jednostkowe, temu co społeczne.

Przykładowo w literaturze przedmiotu relacjonuje się wyniki badań porównawczych w organizacji społeczno-gospodarczej krajów kultur zachodnich i wschodnich (zob. Fukuyama 1997a; Hampden-Turner, Trompenaars 2000). Zakłada się chociażby, iż do sukcesów rozwojowych Stanów Zjednoczonych prowadziło upowszechnienie osobowości wewnętrzsterownej opartej na przekonaniu, że ludzie mogą i powinni panować nad swoim otoczeniem za pomocą impulsów płynących z własnego „wnętrza”. Tymczasem sukcesy Japonii były oparte na osobowości zewnętrzsterownej jej obywateli, na przekonaniu o tym iż są rządzeni przez siły zewnętrzne, często nie poddające się ich kontroli, jak np. żywioły natury, ale też przepływy finansowe i obieg informacji. C. Hampden-Turner i A. Trompenaars (2000) dowodzą, iż to pierwsze podejście niesie za sobą istotne w kontekście systemów eksperckich i narcyzmu kulturowego skutki:

Indywidualizm oznacza ryzyko sprowadzenia wiedzy do tego, co wymyślą przygodni wędrowni eksperci. (...) Niemal wszyscy niezmiernie nauczą się sztuki budowania lepszych związków między ludźmi, dowodząc, że przedsiębiorstwa powinny być lepiej zintegrowane, spójne, harmonijne, wrażliwe na potrzeby pracowników, złączone więziami współpracy, nieobojętne na problemy ekologiczne. Kim jednak jesteśmy? Przygodnymi wędrowcami i słabo zorganizowanymi akademickimi indywidualistami, nie związanymi z przedsiębiorstwami, które chcemy scalić. Cała kultura konsultantów jest amerykańska. Już sam pomysł wysłania mądrej jednostki, żeby naprawiła sytuację w grupie jest głęboko indywidualistyczny. (...) Ponadto indywidualizm, zwłaszcza w swojej skrajnej postaci, jest lepiej przystosowany do konsumpcji niż do produkcji. Konsumujemy jako jednostki i z każdym rokiem sama różnorodność towarów

i usług skłania nas do przybierania indywidualnych postaw i kształtowania indywidualnych stylów. Wytwarzanie towarów jest natomiast bardziej zdyscyplinowanym wysiłkiem zbiorowym. Spadek produkcji w krajach o kulturze indywidualistycznej - przy nadmiernej konsumpcji napędzającej inflację w pogoni za zbyt małą ilością dóbr - wydaje się w coraz większym stopniu chorobą indywidualistycznej gospodarki, przynajmniej w krajach rozwiniętych (s. 61-62).

Kultury kolektywistyczne zdają się być zatem odporniejsze na zjawisko narcyzmu kulturowego, ale też na kult ekspertyzy. Największe korzyści może przynieść umiejętne łączenie cech indywidualnych i zbiorowych. Pomysły i wynalazki powstają dzięki twórczym jednostkom, w umysłach których impulsy wewnętrzne kształtują nowe związki pojęciowe. Niemniej im bardziej są złożone, tym bardziej ich wdrażanie i realizacja jest uzależniona od działań grup i dostosowania się ich członków do czynników zewnętrznych (s. 66-69). Poza tym skrajne formy pracy zespołowej mogą prowadzić chociażby do deindywidualizacji, czyli poczucia anonimowości łączonego z utratą dyscypliny własnego zachowania, co prowadzi do wzrostu impulsywności i patologiczności podejmowanych czynności oraz do syndromu myślenia grupowego polegającego na większym dbaniu członków grupy o zachowanie jej spójności i solidarności, niż realistyczne uwzględnianie faktów (Aronson, Wilson, Akert 1997:366-382). Na to drugie zjawisko są szczególnie narażeni eksperci, którzy mogą obawiać się negatywnych sankcji jeśli zdecydują się ujawnić niekorzystne fakty, sygnały ostrzegawcze, bądź zbyt przełomowe i radykalne pomysły. Rezultatem jest autocenzura, złudzenie jedności oraz podejmowanie błędnych decyzji pozbawionych alternatywnych planów na wypadek niepowodzenia.

Molekularna i wspólnotowa wizja rozwoju mogą się wzajemnie uzupełniać. Istotne jest zatem poszukiwanie sposobów na podtrzymywanie ich równowagi. Badania tego typu mieszczą się w nurcie teoretycznym socjologii życia codziennego, w którym jednym z podstawowych założeń jest odejście od przeciwstawiania sobie jednostki i społeczeństwa. Przyjmuje się tu twierdzenie G.H. Meada, iż osobowość ludzka zawiera zarówno aspekt podmiotowy (*I*) wyrażający możliwość podejmowania przez jednostkę spontanicznych i oryginalnych działań, jak i przedmiotowy (*me*) odpowiedzialny za konwencjonalne i rutynowe czynności podporządkowane wymogom zbiorowości (por. Sztompka 2008:31-

32). Poza tym uznaje się, iż zarówno kapitał ludzki prowadzący do rozwoju molekularnego, jak i społeczny pozwalający na rozwój wspólnotowy są skumulowane w zasobach ludzkich, czyli ludziach wraz z ich umiejętnościami i doświadczeniami (Sadowski 2006:21). Sprzężenie to jest widoczne również we wskazanych metodach budowy zaufania, które mogą stanowić zarówno efekt sformalizowanego systemu edukacji, jak i trwających przez całe życie człowieka procesów kształcenia incydentalnego i nieformalnego. Próbę przekroczenia podziału podjął też Florida, proponując pojęcie kapitału kreatywnego, który miałby stanowić pochodną od kapitału ludzkiego w powiązaniu ze słabymi powiązaniem międzyludzkimi (ang. *thin social capital*). Owe powiązania nie hamowałyby aktywności twórczych jednostek a jednocześnie byłyby otwarte na imigrantów oraz osoby o odmiennych cechach i poglądach (por. Kopel 2007:53-54; Theiss 2007:33-39).

Przyjmuje się również, że w społeczeństwie wiedzy i w gospodarce opartej na wiedzy istotne staje się zarówno przekonanie o tym, iż indywidualna samorealizacja prowadzi do rozwoju wspólnoty, jak też że wspólnota służy utrzymaniu jednostki. Takie podejście wymaga jednak odejścia od myślenia w kategoriach etatyizmu, od przekonania o możliwości i konieczności kierowania rozwojem przez grupy ekspertów rządowych na rzecz szerokiego współdziałania w ustalaniu i realizacji wspólnych celów tak decydentów, jak i przedsiębiorstw oraz społeczności lokalnych (Hampden-Turner, Trompenaars 2000:150-151). Ujęcie to bliższe jest podejmowaniu stałego, codziennego zarządzania kryzysowego i pracy nad niekończącym się projektem, niżeli incydentalnemu planowaniu, którego osiągnięcia jedynie na pozór mogłyby doprowadzić do odpoczynku i zarzucenia odpowiedzialności (zob. Fukuyama 1997b:158-169).

Dochodzi do znacznej zmiany wymagań wobec kierowania rozwojem społeczno-ekonomicznym. Nie wystarczy już chociażby przyjęcie obecnego w teoriach modernizacji założenia, że środki masowego przekazu mogą posłużyć eksperckim działaniom mającym na celu upowszechnianie cech osobowości nowoczesnej opartej na rozbudowanej potrzebie osiągnięcia, wysokim poziomie empatii i nonkonformizmie. Zauważa się, że mass media które mogłyby pełnić takie funkcje psychoterapeutyczne na szeroką skalę współcześnie, służą raczej celom odwrotnym, stając się zagrożeniem dla demokracji, podważającym moż-



liwość kształtowania opartego na zaufaniu społeczeństwa obywatelskiego (por. Szczepański 1997:52-55; Jałowiecki 2008:109).

Ponadto środki masowego przekazu na początku XXI wieku przedstawiają ekspertów jako osoby niekompetentne, zagubione w rzeczywistości, niepotrafiące dotrzeć do przeciętnego odbiorcy, wypowiadające się na tematy, którymi faktycznie się nie zajmują w swoim życiu zawodowym, oraz zmuszone przez logikę mass mediów do przedstawiania prostych i nośnych metafor a nie faktów ze swojej dziedziny (zob. Godzic 2007:258-272). Sami dziennikarze zdając sobie sprawę ze złożoności naukowych opracowań bądź rezygnują z pisania o nauce, bądź traktują jej osiągnięcia jako ciekawostki, zachęcając specjalistów i ich instytucje do tworzenia działów prasowych oraz kształtowania kontaktów z otoczeniem i ochrony swojego wizerunku (ang. *public relations*) (Chyliński, Russ-Mohl 2008:252-259). W warunkach narcyzmu kulturowego i kultu ekspertryzmy fakty te zdają się być szczególnie istotne.

Koncepcja łączenia rozwoju molekularnego i wspólnotowego prowadzi zaś do zapotrzebowania na reorganizację systemów debaty publicznej i podejmowania decyzji. Przedstawienie rozwiązań związanych z wzrastającą współzależnością ludzi i instytucji oraz skalą ryzyka wymagałoby odrębnego opracowania. W tym miejscu wystarczy wskazać jedynie, iż istotne będą dalsze teoretyczne i praktyczne analizy związane z rozwijaniem koncepcji łączących cechy: modelu „okrągłego stołu” U. Becka (Beck, Giddens, Lash 2009:47-78), polityki natury B. Latoura (por. Bińczyk 2006:166-170), formowania się i instytucjonalizacji kultury prefiguratywnej Mead (1978:106-147) oraz demokracji XXI wieku A. Tofflera (Toffler i Toffler 1996:88-109). Podejścia te akcentują wysokie tempo zachodzących we współczesnych społeczeństwach zmian, ich różnorodność, oddziaływanie na warunki życia ludzi, ograniczenia prognozowania i prostej racjonalności eksperckiej, procesy decentralizacji władzy oraz przemiany w relacjach międzypokoleniowych.

## **PODSUMOWANIE**

W opracowaniu starano się dokonać przeglądu socjologicznych koncepcji związanych z zależnościami między rolami ekspertów a zjawiskiem narcyzmu kulturowego. Starano się przy tym o ich aktualizację oraz opis w warunkach „późnej nowoczesności” oraz przełomu technologicznego, jaki dokonuje się wraz z upowszechnianiem urządzeń i systemów informacyjnych i telekomunikacyjnych.

Podjęte rozważania mogą posłużyć za punkt wyjścia do badań empirycznych, których wyniki mogłyby zostać zaadresowane tak do samych ekspertów, jak i decydentów, przedsiębiorców oraz przedstawicieli organizacji pozarządowych, mass mediów, instytucji otoczenia biznesu oraz użytkowników nowych technologii. Zauważa się przynajmniej kilka potrzeb badawczych: (1) doprecyzowanie ról ekspertów i laików w społeczeństwie wiedzy i gospodarce opartej na wiedzy; (2) podejmowanych przez nich sposobów adaptacji do zmian i integracji społecznej, tak w przestrzeni geograficznej, jak i w cyberprzestrzeni; (3) ich postaw wobec znoszenia ograniczeń dostępu do wiedzy specjalistycznej oraz pozytywnych i negatywnych skutków przemian; jak również (4) wyborów w zakresie substytutów zaufania i sposobów jego odbudowy, awansu społecznego oraz popierania i realizowania wizji wspólnotowego rozwoju społeczno-ekonomicznego.

Zastosowanie mogą tu znaleźć analizy: (1) programów i manifestów grup eksperckich, nowych ruchów społecznych oraz grup przedstawicieli klasy kreatywnej i usługowej; (2) zarówno udanych, jak i nieudanych przypadków ich realizacji, konsultacji, diagnoz i projektów zmian zachowanych w formie dokumentacji szeroko rozumianych treści tekstów pisanych, obrazowych, elektronicznych, medialnych i artystycznych; (3) procesów decyzyjnych uwzględniających role ekspertów i laików wraz z ich konwersacjami i pamiętnikami oraz prowadzenie obserwacji, wywiadów i grup fokusowych przy ich udziale.

Proponowane badania mogą pozwolić na przełamywanie tradycyjnych podziałów teoretycznych, lepsze rozpoznanie cech okresu „późnej nowoczesności” oraz podejmowanie działań pozwalających na zmniejszanie skali ryzyka i niepewności życia ludzkiego.

## BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW WYKORZYSTANYCH

- Aldridge A. (2006), *Konsumpcja, Sic!*, Warszawa 2006 (2005<sup>1</sup>)
- Aronson E., Wilson T.D., Akert R.M. (1997), *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, Zysk i S-ka, Poznań 1997 (1994<sup>1</sup>)
- Bank of I.D.E.A.S. (2009a), *151 Things I Can Do to Build Social Capital in My Community*, [http://www.bankofideas.com.au/Downloads/Social\\_Capital\\_Handout\\_1.pdf](http://www.bankofideas.com.au/Downloads/Social_Capital_Handout_1.pdf), stan na 28.03.2010
- Bank of I.D.E.A.S. (2009b), *128 Community Projects That Build Social Capital*, [http://www.bankofideas.com.au/Downloads/Social\\_Capital\\_Handout\\_2.pdf](http://www.bankofideas.com.au/Downloads/Social_Capital_Handout_2.pdf), stan na 28.03.2010
- Bard A., Söderqvist J. (2006), *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, WAiP, Warszawa 2006 (2000<sup>1</sup>)
- Beck U., Giddens A., Lash S. (2009), *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, PWN, Warszawa 2009 (1994<sup>1</sup>)
- Beuys J. (2001), *Każdy artystą* [w:] A. Mencwel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, cz. I, WUW, Warszawa 2001, 543-547 (1972<sup>1</sup>)
- Bińczyk E. (2006), *Bruno Latour i jego remedium na bólczki świata współczesnego*, „Studia Socjologiczne”, 2006, nr 1, 155-171
- Borys T. (2008), *Jakość życia jako przedmiot pomiaru wskaźnikowego* [w:] T. Borys, P. Rogala (red.), *Jakość życia na poziomie lokalnym - ujęcie wskaźnikowe*, UNDP, Warszawa 2008, 9-16
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D. (2001), *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001 (1992<sup>1</sup>)
- Bradwell P. (2010), *Private lives. A people's inquiry into personal information*, Demos, London 2010
- Buzz marketing* (b.d.), [http://pl.wikipedia.org/wiki/Buzz\\_marketing](http://pl.wikipedia.org/wiki/Buzz_marketing), stan na 28.03.2010
- Cellary W. (2002), *Przemiany społeczne* [w:] W. Cellary (red.), *Raport o Rozwoju Społecznym. Polska 2001. Polska w drodze do globalnego społeczeństwa informacyjnego*, UNDP, Warszawa 2002, 13-17

Chmielecka E. (2004), *Informacja, wiedza, mądrość - co społeczeństwo wiedzy cenić powinno?* [w:] K. Kloc, E. Chmielecka (red.), *Dobre obyczaje w kształceniu akademickim*, Fundacja Promocji i Akredytacji Kierunków Ekonomicznych, Warszawa 2004, 55-65

Chyliński M., Russ-Mohl S. (2008), *Dziennikarstwo*, Polskapresse, Warszawa 2008

Crawford W. (2007), *Long Live the Audience!*, „Econtent”, 2007, nr 8, 23

Czapiński J. (2008), *Kapitał ludzki i kapitał społeczny a dobrobyt materialny: polski paradoks*, „Zarządzanie Publiczne”, 2008, nr 2, 5-28

Czapiński J. (2009), *Kapitał społeczny w Polsce. Kiedy stanie się niezbędną przesłanką naszego rozwoju?* [w:] J. Szomburg (red.), *Jakie Razem Polaków w XXI wieku? Wspólnota tożsamości, zasad czy działań?*, IBnGR, Gdańsk 2009, 19-37

*Dziennikarstwo obywatelskie* (b.d.),

[http://pl.wikipedia.org/wiki/Dziennikarstwo\\_obywatelskie](http://pl.wikipedia.org/wiki/Dziennikarstwo_obywatelskie), stan na 28.03.2010

Florida R. (2005), *The World Is Spiky*, „The Atlantic”, 2005, nr 10, 48-51

Friedman T.L. (2006), *Świat jest płaski*, Rebis, Poznań 2006 (2005<sup>1</sup>)

Fukuyama F. (1997a), *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, PWN, Warszawa-Wrocław 1997 (1995<sup>1</sup>)

Fukuyama F. (1997b), *Ostatni człowiek*, Zysk i S-ka, Poznań 1997 (1992<sup>1</sup>)

Fukuyama F., Colby S. (2009), *Co oni sobie myśleli?*, „Europa - Magazyn Idei Newsweeka”, 4.09.2009, 6-7

Giddens A. (2002), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa 2002 (1991<sup>1</sup>)

Giddens A. (2004), *Socjologia*, PWN, Warszawa 2004 (2001<sup>1</sup>)

Giddens A. (2008), *Konsekwencje nowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008 (1990<sup>1</sup>)

Goćkowski J. (2001), *Teoretyk i ekspert: role uczestnika przemian społecznych* [w:] E. Hałas (red.), *Rozumienie zmian społecznych*, KUL, Lublin 2001, 185-215

Godzic W. (2007), *Znani z tego, że są znani. Celebryci w kulturze tabloidów*, WAiP, Warszawa 2007

Goffman E. (1981), *Człowiek w teatrze życia codziennego*, PIW, Warszawa (1959<sup>1</sup>)

Griffin R.W. (2005), *Podstawy zarządzania organizacjami*, PWN, Warszawa 2005 (1996<sup>1</sup>)

Hamm B. (2004), *Kapitał społeczny z punktu widzenia socjologicznego* [w:] L. Frąckiewicz, A. Rączaszek (red.), *Kapitał społeczny*, WAE, Katowice 2004, 49-59

Hampden-Turner C., Trompenaars A. (2000), *Siedem kultur kapitalizmu: USA, Japonia, Niemcy, Francja, Wielka Brytania, Szwecja, Holandia*, Oficyna Ekonomiczna, Kraków 2000 (1993<sup>1</sup>)

Huntington S. (2007), *Zderzenie cywilizacji*, Muza, Warszawa 2007 (1996<sup>1</sup>)

Jałowiecki B. (2008), *Media a społeczeństwo obywatelskie* [w:] M.S. Szczepański, K. Bierwiazzonek, T. Nawrocki (red.), *Kapitały ludzkie i społeczne a konkurencyjność regionów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008, 101-110

Jung B. (1997), *Kapitalizm postmodernistyczny*, „Ekonomista”, 1997, nr 5-6, [http://www.sgh.waw.pl/instituty/ism/publikacje/Kapitalizm\\_postmodernistyczny.pdf](http://www.sgh.waw.pl/instituty/ism/publikacje/Kapitalizm_postmodernistyczny.pdf), stan na 28.03.2010, 1-17

Jung B. (2009), *Kryzys czasu, czas kreatywności i współpracy* [w:] J. Osiński, S. Sztaba (red.), *Nauki społeczne wobec kryzysu na rynkach finansowych*, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa 2009, 101-124

Kaczmarek J. (2001), *Joseph Beuys od sztuki do społecznej utopii*, UAM, Poznań 2001

Keen A. (2007), *Kult amatora. Jak internet niszczy kulturę*, WAIp, Warszawa 2007

Kopel A. (2007), *Klasa kreatywna jako czynnik rozwoju miast*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas”, 2007, nr 1, 51-58

Kosiński B. (2009), *WikiŚwiat - Prawda, rzeczywistość i inne złudzenia w epoce WEB 2.0*, referat z konferencji i3: internet – infrastruktury – innowacje, Poznań, 6.11.2009, [http://www.i3conference.net/online/prezentacje/Wikiswiat\\_-\\_prawda\\_rzeczywistosc\\_i\\_inne\\_zludzenia\\_w\\_epoce\\_WEB\\_2.0.pdf](http://www.i3conference.net/online/prezentacje/Wikiswiat_-_prawda_rzeczywistosc_i_inne_zludzenia_w_epoce_WEB_2.0.pdf), stan na 28.03.2010.

Kurczewska J. (1997), *Technokraci i ich świat społeczny*, IFiS PAN, Warszawa 1997

Lanier J. (2010), *You Are Not a Gadget: A Manifesto*, Knopf, New York 2010

Lasch C. (1991), *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, W.W. Norton & Company, New York 1991 (<sup>1</sup>1979)

Mannheim K. (1992), *Ideologia i utopia*, Wydawnictwo Test, Lublin 1992 (1929<sup>1</sup>)

Marody M., Giza-Poleszczuk A. (2004), *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Scholar, Warszawa 2004

McGonigal J. (2010), *Gaming can make a better world*, referat z konferencji TED2010, Palm Springs, 9-11.02.2010, [http://www.ted.com/talks/jane\\_mcgonigal\\_gaming\\_can\\_make\\_a\\_better\\_world.html](http://www.ted.com/talks/jane_mcgonigal_gaming_can_make_a_better_world.html), stan na 28.03.2010

Mead M. (1978), *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, PWN, Warszawa 1978 (1970<sup>1</sup>)

Nielsen J. (2006), *Participation Inequality: Encouraging More Users to Contribute*, 09.10.2006, [http://www.useit.com/alertbox/participation\\_inequality.html](http://www.useit.com/alertbox/participation_inequality.html), stan na 28.03.2010

Olcoń M. (2006), *Blog jako nowa forma uspołecznienia*, referat z konferencji II Ogólnopolskie Sympozjum Fizyka w Ekonomii i Naukach Społecznych, Kraków, 21-22.04.2006, [http://www.ftj.agh.edu.pl/doc/pl/fens2/2fens\\_olcon.pdf](http://www.ftj.agh.edu.pl/doc/pl/fens2/2fens_olcon.pdf), stan na 28.03.2010

Pacholski M. (2001), *Technokracja* [w:] M. Pacholski, A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*, Akademia Ekonomiczna, Kraków 2001, 204

Postman N. (2004), *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, Muza, Warszawa 2004

Poulet B. (2009), *Cyberwojna już trwa - wywiad z Nicolasem Arpagianem*, „Forum”, 2009, nr 44/45, 74-76

Putnam R.D. (2000), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York 2000

Rifkin J. (2002), *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2002 (2000<sup>1</sup>)

Sadowski A. (2006), *Białystok. Kapitał społeczny mieszkańców miasta*, WSE, Białystok 2006

Saguaro Seminar, Civic Engagement in America at Harvard University's John F. Kennedy School of Government (2009), *150 Things you can do to build social capital*, <http://www.bettertogether.org/pdfs/150things.pdf>, stan na 28.03.2010

Sieńczyło-Chlabicz J. (2006), *Naruszenie prywatności osób publicznych przez prasę. Analiza cywilnoprawna*, Kantor Wydaw. Zakamycze, Kraków 2006

Szczeptański M.S. (1992), *Pokusy nowoczesności* [w:] M. Malikowski, S. Marczuk (red.), *Socjologia ogólna. Wybór tekstów*, Tom III, WSSG, Tyczyn 1997, 21-70.

Sztaba S. (2007), *Etatyzm* [w:] S. Sztaba (red.), *Ekonomia od A do Z. Encyklopedia podręczna*, WAiP, Warszawa 2007, 119-120

- Sztaba S. (2007), *Technokracja* [w:] S. Sztaba (red.), *Ekonomia od A do Z. Encyklopedia podręczna*, WAiP, Warszawa 2007, 470-471
- Sztompka P. (2002), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002
- Sztompka P. (2007), *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Znak, Kraków 2007
- Sztompka P. (2008), *Życie codzienne - temat najnowszej socjologii* [w:] P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Znak, Kraków 2008, 15-52
- Tapscott D. (2010), *Cyfrowa dorosłość. Jak pokolenie sieci zmienia nasz świat*, WAiP, Warszawa 2010 (2008<sup>1</sup>)
- Tapscott D., Williams A.D. (2008), *Wikinomia. O globalnej współpracy, która zmienia wszystko*, WAiP, Warszawa 2008 (2006<sub>1</sub>)
- Theiss M. (2007), *Krewni-znajomi-obywatele. Kapitał społeczny a lokalna polityka społeczna*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007
- Toffler A., Toffler H. (1996), *Budowa nowej cywilizacji: Polityka trzeciej fali*, Zysk i S-ka, Poznań 1996 (1995<sup>1</sup>)
- Wunsch-Vincen S., Vickery G. (2007), *Participative Web: User-Created Content*, OECD 2007, <http://www.oecd.org/dataoecd/57/14/38393115.pdf>, stan na 28.03.2010, 1-74
- Zacher L.W. (2007), *Transformacje społeczeństw: od informacji do wiedzy*, C.H. Beck, Warszawa 2007
- Zorska A. (2007), *Korporacje transnarodowe. Przemiany, oddziaływania, wyzwania*, PWE, Warszawa 2007

**Ewa Krawczak**

## **SINGIEL – NARCYZ CZY PIONIER? WOKÓŁ FENOMENU ŻYCIA SOLO**

Jeszcze nie tak dawno dominowało przekonanie, że większość osób, jeśli nie wszystkie, które nie mają partnera, cechuje jedno pragnienie – zamążpójście lub ożenek. Kwestią do rozstrzygnięcia pozostawała ewentualnie data ślubu. Małżeński związek potwierdzony formalnym kontraktem stanowił bowiem normalny model życia dla każdego dorosłego człowieka. Kto pozostawał poza nim, według kulturowego stereotypu był osobą niepełnowartościową, społecznie niedojrzałą, a przez to marginalizowaną. Takie podejście oznaczałoby współcześnie umiejscowienie na marginesie życia społecznego nawet kilka milionów Polaków, ponieważ wokół tej wielkości oscyluje liczba osób żyjących bez pary. Byłoby to trudne przynajmniej z jednego powodu. Urzeczywistniający się poza klasycznymi formami życia społecznego „zindywidualizowany” Polak na ogół rzadko spotyka się z dezaprobatą otoczenia albo jakimikolwiek innymi restrykcjami. Częściej jego przebojowość życiowa, pochłonięcie tym wszystkim, co oferuje każdy nowy dzień, intensywność przeżyć możliwych dzięki pieniądзом, czasowi wolnemu i zaangażowaniu w to, co robi, budzi podziw innych i zazdrość zwłaszcza tych, którzy z prawdziwą udręką spełniają swoje rutynowe obowiązki.

Wykształceni, niezależni finansowo, bez stałych zobowiązań wobec drugiej osoby są obecni i widoczni we współczesnym krajobrazie społecznym. Bywają postrzegani w kategoriach sukcesu zawodowego, ale także w kategoriach braku sukcesu w życiu osobistym. Dla jednych stanowią niegroźny wybryk natury, a ich deklaracje o braku potrzeby związku partnerskiego i wyborze samotności oznaczają tylko zmianę nazwy staropanieństwa czy starokawalerstwa na neutralnego i modnego obecnie singla. Inni dochodzą z kolei do wniosku, że samotne życie to nie kaprys, anomalia tylko norma. Jak jest naprawdę? Czy identyfikacja roli określonej wzorem singla łączy się z faktycznym wyborem, czy jest



raczej iluzją i racjonalizowaniem sytuacji? Wiele różnych teorii próbuje ten widoczny fenomen opisać i wyjaśnić sytuując singli pomiędzy bohaterami lub dziwakami. Czy są dowodem na siłę jednostkowej interwencji w tradycyjne instytucje i normatywne wskazania, czy może za samotnym życiem kryją własną niedojrzałość, syndrom wiecznego dziecka, egoizm i miłość własną, czy może nonkonformizm?

### DYSTYNKCJE POJĘCIOWE

Samotność należy, zgodnie z literaturą przedmiotu (zgodnie również z intuicją), zaliczyć do alternatywnych form życia małżeńsko-rodzinnego. Zwłaszcza że tzw. fenomen życia solo lub bardziej spopularyzowany w mediach fenomen *single life* staje się konkurencyjny nie tylko wobec małżeństwa, ale również wobec kohabitacji. Przegląd sposobów rozumienia tej formy życia pozwala stwierdzić, że nie występują w tym względzie istotne rozbieżności. Zazwyczaj większość określeń oscyluje wokół samotności i samodzielności życiowej, zamieszkiwania w pojedynkę, jednoosobowego gospodarstwa domowego. Ogólnie mówiąc, *single life* oznacza wszystkich ludzi żyjących samotnie, niezależnie od ich statusu społecznego, sytuacji cywilno-prawnej, a zatem dotyczy zarówno panien, kawalerów, osób rozwiedzionych i żyjących w separacji, jak i osób owdowiałych.

W literaturze anglojęzycznej, chcąc określić osoby żyjące w pojedynkę, obok terminu *single* (w języku polskim *singiel*, czyli „pojedynczy”, „jednoosobowy”, „jeden jedyny”, „samotny”, „wolny”, „bezzenny”, „nieżonaty/niezamężna”) czy *single life*, używa się również innych: *singleness* („bezzenność”), czy *singlehood* („samotność”, „pojedynczość”). Definiują one sytuację prawno-matrymonialną w kontekście relacji damsko-męskich, nie mając związku z określeniem samotności jako stanu psychicznego, dla którego np. język angielski posiada takie słowa, jak: *lonely*, *lone*, *loneliness*. Rozstrzygając kwestie językowe i terminologiczne warto zauważyć, że termin *single* używany bywa w języku angielskim i w literaturze anglojęzycznej zamiennie z *not married*, *unmarried* („nieżonaty/niezamężna”). Jest to nieprecyzyjne, ponieważ dokonuje się w ten sposób uproszczeń w grupach, które mają swoje wewnętrzne kategorie. *Single* bowiem

zawierają kategorie osób, które nigdy nie żyły w stanie małżeńskim oraz rozwiedzionych, owdowiałych i przebywających w separacji, czyli osób z doświadczeniem małżeńskim, zaś kategoria „zamężni” czy „żonaci” zawiera zarówno osoby doświadczające małżeństwa tylko raz, jak i powtórnie i wielokrotnie uwiłkane w ten stan<sup>1</sup>.

Ze względu na różne doświadczenia, potrzeby, style życia oraz szanse życiowe nie można mówić w przypadku singli o homogenicznej grupie. W różnych propozycjach definicyjnych dla tej alternatywnej formy życia małżeńsko-rodzinnego do najczęściej wskazywanych kryteriów uznawania kogoś za singla należą: niepozostawanie w związku małżeńskim, niepozostawanie w „wyłącznym” związku hetero- lub homoseksualnym (z wyłączeniem osób kohabitujących), samodzielne mieszkanie lub prowadzenie jednoosobowego gospodarstwa domowego, któremu towarzyszy nieodczuwanie braku partnera oraz świadomy wybór tej formy życia połączony z brakiem dzieci. I tutaj pojawia się konieczna do rozstrzygnięcia kwestia. Otóż wielu badaczy zalicza do kategorii singli również samotnych rodziców, których dotyczy też pojęcie monoparentalności. Krystyna Slany (2005:116-124) charakteryzując alternatywne formy życia społecznego, przywołuje rodziców samotnie wychowujących dzieci przy okazji rozważań o *single life*, jak i wtedy, gdy zajmuje się właśnie monoparentalnością. Wydaje się, że posiadanie dzieci i zamieszkiwanie z nimi oznacza już gospodarstwo dwuosobowe, co stanowi ważny powód, by tą grupę wyłączyć z grona singli. Zamieszkując z kimś nie jest się bowiem osobą samotną, żyjącą w pojedynkę. Dla mocniejszego uzasadnienia takiego stanowiska można posłużyć się pojęciem „jednoosobowego gospodarstwa domowego” obecnym w rocznikach statystycznych. Obejmuje ono osoby ekonomicznie niezależne, samodzielne, które nie pozostają we wspólnocie majątkowej z innymi osobami i prowadzą własne gospodarstwo domowe, czyli bez jakiegokolwiek udziału innych osób. Są to zróżnicowane pod względem statusu małżeńskiego samotne osoby, a mianowicie: panny, kawalerowie, osoby rozwiedzione, owdowiałe oraz separowane. Natomiast samotne matki, ojcowie oraz osoby spoza rodziny mieszkające z nią wchodziły w skład tej kategorii gospodarstwa domowego, którą tworzą również małżeń-

---

<sup>1</sup> Dokładnie omawia to w swojej książce Emilia Paprzycka (2008:16).

stwa bezdzietne i z dziećmi (Rocznik Statystyczny 2002:116)<sup>2</sup>. Ważnym ujęciem samotności i samodzielności życiowej w kontekście bycia singlem jest propozycja Aldony Żurek (2005:79; 2008). W jej rozumieniu oznaczają one osobę, która ma status osoby niezamężnej bądź nieżonatej, posiada względną samodzielność materialną, co umożliwia jej niezależność finansową i prowadzenie jednoosobowego gospodarstwa domowego oraz charakteryzuje ją brak trwałych relacji społecznych o charakterze materialnym i osobowym, wynikającym ze wspólnego, względnie trwałego, zamieszkiwania. Przywołana propozycja rozprawia się z psychologicznymi oraz społecznymi konotacjami samotności zbliżając się zdecydowanie do definicji samotności jako obiektywnego stanu fizycznego<sup>3</sup>.

#### **DANE DEMOGRAFICZNE I TYPOLOGIE SINGLI**

Ostatni spis powszechny ujawnił, że w Polsce spośród istniejących ponad 13 milionów gospodarstw domowych (13 337 tys.) było ponad 24% gospodarstw jednoosobowych, a w ciągu ostatniej dekady miał miejsce ich największy wzrost. Jeszcze w 1988 roku odsetek panien i kawalerów wynosił 22,9%, natomiast kilkanaście lat później, w 2002 roku ta kategoria osób stanowiła już blisko 28% ogółu ludności. „The Economist” alarmował już w 2001 roku o podwojeniu odsetka niezamężnych 24-letnich Amerykanek, zaś w przypadku osób w przedziale wiekowym 30-34 lata pisano nawet o jego potrojeniu, a wszystko działo się w przeciągu zaledwie trzech dekad (Kawula 2005:48). W takich niemieckich miastach jak Monachium i Hanower jednoosobowe gospodarstwa domowe wynoszą odpowiednio 51,8% i 51,2% wszystkich gospodarstw domowych obu metropolii. Dane pokazują wyraźnie, że w tym kraju jest więcej tzw. miast samotnych serc. Obok już wymienionych kolejne miejsca na tej liście zajmuje Frankfurt (48%), oraz Kolonia i Hamburg (47,7%)<sup>4</sup>. Najwyższy odsetek gospodarstw jednoosobowych występuje w krajach skandynawskich, wśród których pozycję lidera zajmuje Dania (44%). Najniż-

---

<sup>2</sup> Jednak np. Peter Stein (1981) w zaproponowanej przez siebie typologii singli, wśród tzw. trwałych singli z wyboru umieszcza także rodziców samotnie wychowujących dzieci, takich którzy albo nigdy nie byli w związku małżeńskim albo w przeszłości doświadczyli takiego incydentu.

<sup>3</sup> Na temat różnych sposobów ujmowania samotności zob. m. in. Dołęga (2003), Tillich (1991:3-8) i Gajda (1987).

<sup>4</sup> Więcej interesujących danych na ten temat podaje Stanisław Kawula (2005:50).

szy jest on w krajach Europy Południowej, gdzie wynosi od 12% do 23%. W innych krajach europejskich odsetek ten waha się pomiędzy 23% a 35% (Slany 2002:118-120).

Liczby nie pokazują wszystkiego. Informując o skali zjawiska *single life*, nie mówią nic o jego wariantach, które ze względu na status, drogi dochodzenia do życia w pojedynkę i wiek są zróżnicowane. Szczególne zainteresowanie fenomenem singli i liczne badania im poświęcone pozwoliły nakreślić w miarę precyzyjny obraz ich samych i stylu życia, który reprezentują. By pokazać heterogeniczność tej zbiorowości powstały różne typologie (Stein 1981:257-258). Umożliwiają one wprawdzie identyfikację odmiennych grup singli, pozwalają określić ich przywiązanie do realizowanego stylu życia i stopień zaangażowania, według określonych cech zaliczyć do określonej kategorii czy typu, ale nie oznacza to wcale, że kwalifikacja ma stały charakter. Upodobania człowieka, jego preferencje i satysfakcja czerpana z różnego stanu rzeczy mogą bowiem podlegać licznym zmianom w ciągu całego życia, a w konsekwencji przynależność do jakiegoś kręgu osób, do jakiegoś typu zbiorowości też od zmian nie jest wolna.

W zależności od preferencji życiowych, doświadczeń w toku dotychczasowej biografii oraz mody na określony styl życia, która niewątpliwie statyczna nie jest, można wyróżnić permanentną samotność, reprezentowaną przez typowych samotników, dla których jest to docelowy i ostateczny model życia, albo popularniejszą i częściej spotykaną wersję życia w pojedynkę, czyli czasową samotność. W obu przypadkach pozostają jeszcze do rozstrzygnięcia motywy i okoliczności decydujące o kształcie ludzkiego losu. A więc należałoby zapytać czy samotność jest wynikiem wyboru, czy też mimo woli przyszło komuś realizować życie bez partnera (zob. Stein 1978:2-11; Paprzycka 2008:24-25). Jeżeli jednostka nie potrafi wskazać określonej przyczyny bądź konkretnego momentu mającego wpływ na podjęcie decyzji o tym, by nie nawiązywać relacji o trwałym charakterze, można mówić o tzw. samotności „od zawsze” (*ab olim*). Gdy natomiast brak relacji wiąże się ze świadomym i dobrowolnym wyborem, który jest efektem negatywnych doświadczeń własnego lub cudzego życia, rozczarowania płynącego z podejmowanych wcześniej bez sukcesu prób stworzenia trwałego związku i zbudowania głębszych więzi, to oznacza samotność „od teraz” (*ex nunc*).

Biorąc pod uwagę preferencje dotyczące stylu życia w dłuższej perspektywie czasowej i stosunek do życia w samotności można za van Hoornem (1999) wyróżnić

cztery kategorie osób samotnych, czyli: tęskniących, ambiwalentnych, ubolewających oraz zadowolonych. Pierwsze określenie oznacza, że *single life* nie miało nic wspólnego z wyborem stylu życia. Dotyczy tej kategorii singli, którzy pragną mieć życiowego partnera, a ich stosunek do roli, jaką odgrywają, pozostaje stale krytyczny. Ambiwalentni, podobnie jak tęskniący, chcą swoje życie dzielić z drugą osobą, także poprzez wspólne zamieszkiwanie z nią, przy czym ich opinia na temat samotności jest pozytywna. Interesującą kategorię singli stanowią tzw. ubolewający. Negatywnie nastawieni do samotnego życia wyrażają wolę realizacji właśnie takiego modelu. Ostatnia z wymienionych kategorii pozytywnie ocenia samotność i tak pragnie żyć.

Zazwyczaj *single life* nie jest docelowym i wymarzonym scenariuszem, nawet jeśli do korzyści zaliczyć swobodę i niezależność w planowaniu i realizacji różnych przedsięwzięć, dysponowanie większą ilością wolnego czasu, a także możliwość uniknięcia powierzchownych znajomości i kontaktów, co z perspektywy życia w ramach społeczeństwa masowego wydaje się kuszącą alternatywą. Oczywiście trwała samotność ma również negatywne konsekwencje i to zarówno dla osoby realizującej taki wariant życia, jak i dla otoczenia. Należy do nich poczucie osamotnienia, utrata więzi z własnym środowiskiem społecznym, brak zakorzenienia, a nawet atrofia szeroko pojmowanej umiejętności współżycia społecznego objawiająca się trudnościami w nawiązywaniu skutecznych interakcji komunikacyjnych. Być może dlatego, jak twierdzi Krystyna Slany (2002:121-123), tylko nieliczni decydują się na samotność jako ostateczny model, częściej realizując czasowe życie w pojedynkę (*serial mono-living*) (zob. Tann 1997:124). Przyjęcie takiego, dość powszechnego scenariusza, oznacza przeplatanie kolejnych zakończonych związków okresami samotności. Nieco odmienną wersję stanowi LAT, czyli związek, w którym partnerzy mimo więzi emocjonalnej i seksualnej prowadzą odrębne gospodarstwa domowe i tylko okazjonalnie przebywają razem. Nazwa pochodzi od pierwszych liter wyrażenia *living apart together*, co w wolnym przekładzie znaczy „żyjąc oddzielnie razem”<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Termin ten zaproponował holenderski dziennikarz Michel Berkiel, autor artykułu na temat omawianego zjawiska opublikowanego w „Haase Post” w 1978 roku. Pomysł na nazwę zaczerpnięty został z tytułu filmu *Eva i Frank: Living Apart Together*, wyświetlanego wówczas w Holandii. Po skróceniu tytułu utworzony został akronim LAT. Właśnie taki skrót przyjął się również w języku potocznym określając styl życia ludzi, którzy zamieszkują ze sobą tylko okazjonalnie.

## WIZERUNKI SINGLA

Odsetek osób żyjących samotnie jest wysoki wśród tych, których określa się często mianem „ludzi sukcesu”, czyli dobrze wykształconych, o wysokim poziomie dochodów oraz wśród osób będących ich całkowitym przeciwieństwem – biednych, bezrobotnych, chorych i niepełnosprawnych. W obu grupach przyczyny życia w pojedynkę są inne, tak jak inaczej wyglądają szanse tworzących je ludzi na to, by znaleźć partnera i zbudować związek o trwałym charakterze.

Dla rozważań przybliżających sensowne rozstrzygnięcie postawione w tytule pytania, najbardziej interesującą kategorią wydają się być młodzi ludzie sukcesu. W języku publicystyki i w literaturze przedmiotu zyskali oni określenie miejskich lub wielkomiejskich singli, a dzięki środkom masowego przekazu dosyć dobrze został spopularyzowany ich obraz.

Rekrutują się owi single spośród osób z grupy wiekowej 25 – 40 lat mieszkających samotnie w dużych miastach. Ponadprzeciętnie wykształceni, o wysokich dochodach są dobrze ubrani i atrakcyjnie wyglądają. Reprezentują zazwyczaj wolne zawody, klasy menedżerów, pracują w reklamie, w firmach *public relations* lub są właścicielami własnych firm. Ich szacunkowa liczba wynosi w Polsce około 2 miliony i stale rośnie.

Dlaczego żyją samotnie? Z różnych powodów. Przede wszystkim mogą to robić bez lęku przed naznaczeniem społecznym bądź marginalizacją w społeczeństwie. Negatywny stosunek do osób żyjących bez pary stracił obecnie na swojej powszechności i sile, a jego miejsce coraz częściej zajmuje admiracja i naśladownictwo. Wizerunek ludzi samotnych jako nieudaczników życiowych, którzy odbiegają od ogólnie przyjętej normy, odchodzi w zapomnienie, a status współczesnej kobiety czy współczesnego mężczyzny świadomie realizujących samotny styl życia rośnie. W oczach opinii publicznej egzystencja singli wygląda atrakcyjnie, często postrzegana bywa jako atrakcyjniejsza od życia osób uwikłanych w związek, ponieważ pozwala na rozwój, sprzyja zaspokojeniu indywidualnych potrzeb. Takie osoby mogą więcej z życia uzyskać, mają większą możliwość samorealizacji.

Singiel dobrze wpisuje się w zmodernizowany sposób funkcjonowania globalnego społeczeństwa, którego wartości związane są przede wszystkim z dbałością o własne interesy i potrzeby. W nowym etapie rozwoju społecznego nacisk na

wartości ekonomiczne, podnoszenie poziomu życia zwłaszcza w zakresie konsumpcji dóbr, indywidualizm, określenie się w kategoriach własnego „ja”, racjonalne podejmowanie decyzji i własne wybory życiowe sprzyjają erozji zinstytucjonalizowanego modelu życia małżeńsko-rodzinnego (Slany 2009:155-159). Jednostka, podejmując życie bez pary, nie odczuwa w żadnym stopniu dysonansu pomiędzy własnymi przekonaniem, a obowiązującym w jej kręgu kulturowym systemem wartości, który przy okazji sprzyja realizacji *single life*.

Aż 58% ankietowanych przez Instytut Gallupa uważa, że życie bez kogoś to wybór a nie konieczność (Kawula 2005:51). Tak jest, ich zdaniem, wygodniej. Dobra sytuacja finansowa pozwala na samodzielne ponoszenie kosztów egzystencji, natomiast niezależność psychiczna, z której są bardzo dumni, sprzyja decyzji, by podjąć wyzwanie albo ryzyko życia w pojedynkę. „Nikom nie muszą tłumaczyć, dlaczego późno wracają do domu, z nikim nie negocjują wyboru kafelków, miejsca weekendowych wypadów, tego, co będzie na obiad. Mają czas na hobby, uprawianie sportów i towarzyskie spotkania” (tamże). W ten sposób, jak sami twierdzą, oszczędzają sobie niepotrzebnych konfliktów, które wywoływane są przez późne powroty do domu, za duże wydatki, niezapłacone w terminie rachunki lub z tak banalnego powodu, jakim może być bałagan, czy brudne naczynia pozostawione w zlewie. Mają za to czas, by spokojnie przygotować się do pracy na dzień następny, mogą sobie pozwolić na dodatkową naukę, czytanie książek i prasy, oglądanie telewizji bez dzielenia się władzą nad pilotem, dysponują swobodnie czasem wolnym, w którym mogą najzwyczajniej poleniuchować. Między innymi z tych właśnie powodów *single life* zyskuje popularność, upowszechniając się bardzo szybko, również w Polsce. Lepiej bowiem dobrze żyć samemu lub z kimś na odległość, niż kłócić się o byle co, zamieszkując pod jednym dachem.

W konfrontacji z sielankowym obrazem życia, jakie jest udziałem singla, małżeństwo wypada z pewnością gorzej, ponieważ jest synonimem wysiłku, obowiązku, problemów i dyspozycyjności w imię potrzeb innych osób. Ono odbiera swobodę, niezależność, utrudnia rozwój zawodowy i karierę, zmusza do kompromisu, wyrzeczeń, a nawet poświęcenia bez gwarancji na końcowy sukces. Egzystencja singla wydaje się łatwiejsza, przebiega zgodnie z ideologią przyjemności, racjonalności, bez konieczności realizowania jakiegokolwiek idei losu lub przeznaczenia. Samotność ma zatem charakter zbawczy. Nie sprzeciwiając

się podmiotowemu uczestnictwu w świecie poszerza wręcz jego zakres. W tym przypadku oznacza ona autoafirmację jednostkowego „ja”, a nie jego izolację ze społeczeństwa, na co zwraca uwagę między innymi Hanna Świda-Ziemia (1998:52).

Wybory stylu życia, zwłaszcza samotnego, sprzężone są nie tylko z przemianami świadomości. Reperkusje dla tradycyjnych instytucji, czyli małżeństwa i rodziny na nim opartej, wynikają bowiem także z procesów negocjacji tożsamości jednostki, szczególnie tej związanej z płcią i redefiniowaniem seksualności. W efekcie mężczyzna i kobieta otrzymują większe zróżnicowanie wzorów ról, w których mogą próbować realizować swój los, niż miało to miejsce w przeszłości. W związku z negocjowaniem tożsamości jednostki, sztywny podział pełnionych ról wynikających z płci człowieka jest już nie do obrony. Model, w którym terytorium domu należy do królestwa kobiety, a świat zewnętrzny stanowi obszar realizacji ról społecznych mężczyzny, nabiera cech i znaczenia reliktu. Już bowiem w latach 60. kobiety przestała satysfakcjonować rola żony skupionej na mężu albo matki zatroskanej wyłącznie przyszłością i szczęściem dzieci, zwłaszcza że dzięki pracy zgodnej z ich predyspozycjami i ekspresją powoli, ale systematycznie, zaczęły uzyskiwać ekonomiczną niezależność<sup>6</sup>. Odwoływała się ona co prawda do stereotypu kobiety, jednak stanowiła możliwość wyjścia z zamkniętego terytorium kuchni i dziecięcego pokoju oraz włączyć się w sferę życia publicznego.

W obecnych realiach, w postinformacyjnej rzeczywistości nasilone zmiany w społecznych relacjach między mężczyznami i kobietami nie ominęły przypisywanych mężczyźnie. Według badań Emilii Paprzyckiej (2008:49), z ekonomicznego i egzystencjalnego zabezpieczyciela powinien przeobrazić się w partnera i towarzysza zabaw w czasie wolnym. W zaspokajaniu materialnych potrzeb własnych i rodziny, reprezentowaniu jej na zewnątrz czy samodzielnym zarządzaniu finansami, kobieta poradzi sobie sama. Doszło zatem do sytuacji, w której polowanie na odpowiedniego mężczyznę lub odpowiednią kobietę,

---

<sup>6</sup> „Małżeństwo i dzieci traktuje się jako dwa podstawowe cele w życiu kobiet. Cele, których realizacja umożliwia ekspresję i wzmacnianie orientacji ekspresyjnej. W tradycyjnym ujęciu, kobieta po ślubie powinna zmienić swoje dotychczasowe życie, (...), ograniczyć dotychczasowe znajomości i przyjaźnie i poświęcić się zaspokajaniu potrzeb męża, a potem i dzieci”. Zob. Miluska 2001:58.



lepiej zastąpić polowaniem na odpowiednią pracę, a temu sprzyja życie bez formalizowania związku. Zamiast tracić czas i energię na zachowania oraz czynności, które nie przynoszą prestiżu, należy inwestować w te, które przyniosą spełnienie, sukces i pozwolą realizować własne a nie cudze pasje.

Źródłem poczucia wartości kobiet, niezależności odmawianej im przez długie lata, jest obecnie praca i głównie z nią wiążą nadzieję na własny rozwój. „Żądają miłości z lat 60., seksu z lat 70. i sukcesu zawodowego z czasów współczesnych (...). Nie godzą się na męską dominację ani na rolę drugich skrzypiec. Nie chcą być cierpliwe, poświęcać się (...)” (Paprzycka 2008:57), a raczej same wymagają poświęceń. A dla takich młodych kobiet, z wysokimi dochodami i aspiracjami, z powodu ich wysokiej ceny na rynku małżeńskim (*reservation wage*), brakuje odpowiednich partnerów, wyedukowanych i odpowiedzialnych<sup>7</sup>. Z kolei mężczyzn powstrzymuje przed związkiem brak przygotowania do życia w parze. Stabilizacja, wychowywanie dzieci, oczekiwania kobiet, ich wyemancypowanie, duża samodzielność w wielu sferach życia wzbudzają lęk i niechęć, by wiązać się na trwałe. Skoro dodatkowo instytucje małżeństwa i rodziny przestały stanowić sferę ich dominacji i wpływów, to nie ma potrzeby w nie inwestować, ponieważ nie gwarantują w zamian ani prestiżu, ani bezpieczeństwa i spokoju.

W warunkach społeczeństwa pluralistycznego odchodzi się od stereotypowego i schematycznego postrzegania roli kobiety i mężczyzny, co oczywiście pociąga za sobą określone konsekwencje. Dawniej „każdy wiedział, czego się może spodziewać po założeniu obrączki” (Oyster 2003:37), ponieważ obszar działania kobiety i mężczyzny był niezwykle klarowny i rozgraniczony. O realizowanych interakcjach stanowiła normatywna regulacja, wskazująca „co musi się” i „do czego ma się prawo”. W typowej i powszechnej do niedawna rodzinie tradycyjnej „mąż miał na przykład obowiązek dostarczenia rodzinie środków utrzymania, czemu odpowiadało prawo żony do żądania pieniędzy pierwszego. Z kolei żona miała obowiązek dbania o gospodarstwo domowe, czemu odpowiadało prawo męża do otrzymania obiadu po pracy” (Sztompka 2002:90). Taka regulacja występuje również w rodzinach nowoczesnych (partnerskich). Gdy postępo-

---

<sup>7</sup> Tymicki 2001:94. Analizy zbiorowości osób bezzennych/niezamężnych przeprowadzone przez tego autora ukazują znaczenie czynników strukturalnych. Wynika z nich, że kobiety lokujące się w górnych granicach statusu społecznego (wykształcenie, pozycja społeczna) stanowią najliczniejszą grupę narażoną na życie samotne. Por. Czajkowska-Majewska (1999) oraz Wachna (2003).

wanie przebiega według uzgodnionych wzorów, wtedy rzadziej pojawiają się konflikty na tle niesprawiedliwego podziału obowiązków i możliwości korzystania z uprawnień. Istnieje bowiem współcześnie silne oczekiwanie, aby obowiązki i prawa były rozłożone między małżonków w taki sposób, by ich ciężar gatunkowy wyglądał podobnie. „Staramy się o to, aby gdy jedna strona podejmuje jakieś obowiązki (np. zmywanie naczyń), druga również solidarnie podejmowała obowiązki podobne ciężarem (np. wyprowadzanie psa). I gdy jedna rości sobie jakieś prawa (np. do spotkania przy piwie z kolegami), aby było to kompensowane porównywalnymi prawami drugiej (np. do wyjścia na plotki do przyjaciółki)” (s. 91). I wydawałoby się, że nie ma problemu. Jednak pary mają często bardzo rozbieżne oczekiwania co do kształtu małżeństwa i charakteru ról małżeńskich. Jak pisze Carol K. Oyster (2002: 37-38) „czasami okazuje się, że podczas gdy on sądził, że z rolą żony łączy się dzielenie dochodów, wychowywanie dzieci i zajmowanie się domem, to ona włącza w tę rolę dzielenie dochodów, robienie kariery i rezygnację z dzieci”.

Doskonale podsumowuje to Ulrich Beck (2002:152) charakteryzując stosunki między płciami jako niestabilne powiązanie rzeczy najbardziej sprzecznych. W efekcie przemian obejmujących różne sfery życia człowieka doszło do paradoksu – „więcej równości mianowicie jeszcze bardziej uświadamia istniejące i zaostrzające się nierówności” (s. 52). A ponieważ nie powstają żadne rozwiązania instytucjonalne, które mogłyby ten stan rzeczy zmienić, w warunkach preferujących „biografie wyboru” opcją, która pozwoli uniknąć konfliktowej sytuacji, może być alternatywny styl życia, czyli *single life*. Ten pomysł na życie doskonale wpisuje się we współczesne trendy z postępującą autonomizacją jednostki, subiektywizmem, ideologią sukcesu, także w prywatnych relacjach, oraz „emocjonalnym indywidualizmem” jako zasadą kierującą życiem osobistym (por. Dyczewski 2002:47). Szczęściu jednostki, jego satysfakcji i czerpaniu przyjemności zostają podporządkowane osoby, zachowania i instytucje. Te, które w rachunku zysków i strat lokują się po niewłaściwej stronie przestają budzić zainteresowanie i przeważnie zostają zastąpione innymi.

Wizerunek wielkomiejskiego samotnika jest znakomitą ilustracją bohaterów opisywanej wnikliwie przez Zbyszko Melosika (2005:17) tzw. „kultury klikań”. Traktują oni rzeczywistość jak wielki dom towarowy, z wielką ilością półek i towarów, które szybko wypełniają koszyk tożsamości jednostki. Nawyk

systematyzacji i kategoryzacji świata zastępuje norma przypadkowości, chwilowej fascynacji. „W świadomości człowieka nie istnieje już jakakolwiek ‘teleologia’. Odtąd już zawsze może być ‘tak’ albo ‘inaczej’. Wydaje się, że ludzie dryfują bez celu”. Dlatego jednostka tworzy tymczasowe konstrukcje, „mikronarracje” testując ich użyteczność. To, co się sprawdza, zostaje uznane za prawdę, reszta zaś jako nieprzydatna odrzucona. Jak pisał Zygmunt Bauman (1994:16):

zawiera się dziś związki nie „po to aby”, nie z myślą o tym, żeby służyły one czemuś innemu niż one same – ale gwoli korzyści, jakie ma się nadzieję wydobyc z związku samego; gwoli satysfakcji, jaką dostarczyć ma partner w toku intymnego obcowania (...). Byłoby bezsensowne domaganie się, by miłość taka, a tym bardziej związek, któremu przestała ona towarzyszyć, trwał dłużej niż satysfakcje, jakich dostarczają sobie nawzajem partnerzy.

A co jeśli nawet tego sobie nie dostarczają?

Amerykański filozof Charles Taylor (2002:11) dowodzi, że we współczesnej „kulturze narcyzmu” pojawiła się potrzeba wydobycia tożsamości z wnętrza jednostki (por. Czerka 2007:234-235). W konsekwencji tego zjawiska człowiek przestał odnosić się do jakiegoś zewnętrznego układu, instytucji, systemu normatywnego, dobra innych, wartością kluczową czyniąc własny rozwój. Dzieje się tak dlatego, że we współczesnym rozumieniu samorealizacja oznacza sukces, a sukces to prestiż i sława. Pozbawieni sukcesu są pozbawieni tożsamości, a zatem są nikim. W przeszłości nikim były „stare panny” i „starzy kawalerowie”, chociaż ich sytuacja w porównaniu z sytuacją samotnych kobiet była bardziej komfortowa. Single natomiast są sobą, ponieważ doświadczają samorealizacji zgodnie z racjonalnymi strategiami życiowymi, w imię celów indywidualnych, bez długofalowych zobowiązań, tak aby „nie wiązać sobie rąk”.

Ograniczenie się do własnego „ja”, koncentracja wyłącznie na określaniu celów i dróg życiowych przez pryzmat zysków i strat w dłuższej perspektywie oznacza nie tylko tryumf „emocjonalnego indywidualizmu”, ale także „kalkulacyjnego narcystycznego pragmatyzmu” jako zasady kierującej życiem osobistym. Jak inaczej bowiem określić postawę, gdy wszystko podporządkowane zostaje zainteresowaniu sobą, a jednostka uzależnia się od osiągnięć. Znakomitą ilustracją takiej diagnozy są wypowiedzi głównych bohaterów prowadzonych

rozważań. Twierdzą oni na przykład, że „dziś łatwiej się z kimś przespać niż wejść w stały związek, że mężczyźni boją się niezależnych kobiet i że nastąpiła plaga męskiego i kobiecego narcyzmu, a ludziom o takich skłonnościach trudno się spotkać” (Sosnowska 2001:64-68; por. Sondaż 2003). Skoncentrowani na sobie, analizują drobiazgowo własne wnętrze i oczekiwania poszukując osób podobnych do siebie i podobnie myślących. Nie popisując się stanem posiadania nie kryją jednak własnych opinii na swój temat. Jeden z trzydziestolatków charakteryzując siebie powiedział: „dużo pracuję, prowadzę blog internetowy, mam wielu przyjaciół. Nie odczuwam potrzeby zmiany swojego życia. Zdaję sobie sprawę, że mam zbyt dużo wewnętrznej autonomii i pewnie sporo egoizmu” (Lubelska 2006:8). Często przedstawiani są jako perfekcyjniści o „sadystrycznie” wysokich w stosunku do siebie wymaganiach, którzy oczekują odpowiedniego podziwu dla swojej doskonałości i dla realizowanego stylu życia. Na pytania dotyczące samotności odpowiadają podobnie, wskazując kilka powodów. Należą do nich zazwyczaj: brak czasu na zaangażowanie w związek, strach przed nieudanym związkiem, świadoma decyzja, osobowość lub cechy charakteru oraz trudne do pogodzenia sprzeczności między poczuciem własnej niezależności, chęcią zachowania wolności a koniecznością ograniczenia swobody na rzecz relacji z kimś innym i zawierania kompromisów między własnym światem a światem drugiej osoby. To trudne, ponieważ trzeba samemu z czegoś zrezygnować, ograniczyć swoje potrzeby czy aspiracje. Łatwiej wymagać od innych, oczekiwać ich rezygnacji, ograniczeń, zrozumienia i dostosowania do określonych warunków.

Narcyzm oznacza bezwzględne działanie w imię własnych interesów, a motorem tego działania jest umiłowanie samego siebie, stan zakochania się w sobie. W mitologii greckiej Narcyz był synem boga rzeki Kefisos w Beocji i nimfy Liriope. Ten piękny młodzieniec wzgardził miłością nimfy Echo, za co został ukarany przez Afrodytę (Nemesis) nie mającą się nigdy spełnić miłością do siebie samego, do własnej urody dostrzeżonej w odbiciu źródlanym, gdy pił wodę. Po śmierci w wyniku tęsknoty za nieosiągalnym przedmiotem swego uczucia został zamieniony w kwiat, który stał się symbolem zimnej, nieczulej urody (Kopaliński 1985:733)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Nie jest to jedyne źródło dotyczące mitów.

Co wspólnego z mitycznym Narcyzem mają single? Lapidarnie mówiąc jest to wzorzec zachowań zdominowany przez koncentrację na sobie. Gdy własna osoba stanowi obiekt nieustannego zainteresowania, ciekawości, a nawet miłości, gdy ponadto rozpoznanie czy identyfikacja potrzeb lub uczuć innych osób budzi niechęć, to można zacząć zastanawiać się, czy to już narcyzm czy tylko egoizm. Brak empatii, zazdrość o innych, poczucie wyjątkowych uprawnień, pretensjonalne poczucie własnego znaczenia i wymaganie podziwu, fantazje o nieograniczonych sukcesach, własnym pięknie tworzą kryteria, na podstawie których rozpoznaje się osobowość zaburzoną – narcystyczną<sup>9</sup>. Niektóre z tych cech doskonale pasują do ogólnego wizerunku singla. Jednak mimo że osiągnięcia i refleksji jest własna osoba, to nie wydaje się, by była ona substytutem rzeczywistości – Bogiem i światem. Większość singli wskazuje raczej na ułatwienia w codziennej aktywności płynące z samotności. „Tak na bieżąco to wydaje mi się nawet łatwiejsze, bo ma się na uwadze tylko swoje potrzeby” mówi jedna z respondentek badań Emilii Paprzyckiej (2008:287). Inna z kolei stwierdza, że „życie w pojedynkę to taka ulga życiowa, bo bierze się odpowiedzialność za własne poczynania” (tamże). W tych przypadkach trudno orzekać o narcyzmie, o miłości własnej. Można raczej zauważyć lęk przed konsekwencjami życia w związku, gdy trzeba odpowiadać także za drugą osobę, a sprawy codzienne nie zawsze układają się zgodnie z planem i oczekiwaniami. Dla niektórych singli styl życia, który realizują, oznacza najzwyczajniej ucieczkę od presji wymagań

---

<sup>9</sup> Diagnostyka opierać się może na kryteriach według DSM-IV (kod 301.81), czyli klasyfikacji zaburzeń psychicznych Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego (APA) albo na Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych ICD-10 (kod F60.8), opracowanej przez Światową Organizację Zdrowia (WHO) i obowiązującej w Polsce od 1996 roku. Zob. Wciórka (2008) oraz Cierpiałkowska (2007:18). Według DSM-IV są one następujące: 1. pretensjonalne poczucie własnego znaczenia np. wyolbrzymianie osiągnięć i talentów, oczekiwanie bycia uznanym za lepszego bez współmiernych osiągnięć; 2. zaabsorbowanie fantazjami o nieograniczonych sukcesach, władzy, błyskotliwości, pięknie lub idealnej miłości; 3. wiara, że jest się kimś „szczególnym” oraz wyjątkowym i że można być w pełni zrozumianym tylko przez innych „szczególnych” ludzi; 4. przekonanie, że powinno się zadawać jedynie z ludźmi czy instytucjami o szczególnym bądź wysokim statusie; 5. wymaganie nadmiernego podziwu; 6. poczucie wyjątkowych uprawnień (*entitlement*), czyli wygórowane oczekiwania co do szczególnie przychylnego traktowania lub automatycznego podporządkowania się przez innych narzucanych im oczekiwań; 7. eksploatawanie innych, czyli wykorzystywanie ich do osiągnięcia swoich celów; 8. brak empatii: niechęć do honorowania lub utożsamiania się z uczuciami i potrzebami innych; 9. zazdrość o innych lub przekonanie, że inni są zazdrośni o nas lub nam zazdroszczą; 10. okazywanie arogancji, wyniosłe zachowania i postawy wobec innych.

stawianych ludziom w wieku dorosłym, czyli od tradycyjnych ról małżeńskich i rodzinnych. „Ja w tej chwili żyję jak wolny ptak i jak chcę, to biorę w czymś udział, ale do niczego poza psem nie muszę się podporządkowywać i jak patrzę na koleżanki, które mają rodziny, a pracują tak jak ja i nieustannie rozważają straty albo w kontaktach z dziećmi i mężem, albo w pracy, to cieszę się, że ja tak nie muszę” (s. 238). W zasadzie ich życie określają przede wszystkim inni single, coraz rzadziej uczestniczą w tym osoby i grupy spoza tego kręgu. We własnym gronie, wśród ludzi żyjących podobnie, dzielących swój czas pomiędzy obowiązkami zawodowymi i niezobowiązującymi spotkaniami towarzyskimi, kinem, salą gimnastyczną, łatwiej uzyskać potwierdzenie dla swojego wyboru.

Samowystarczalność człowieka pod względem uczuciowym może budzić wątpliwości. Pod tym względem samowystarczalny nie jest również singiel, chociaż próbuje o tym przekonywać innych i siebie. Zdaniem psychologów, wzrastająca liczba osób bez pary świadczy o kryzysie, jaki nastąpił w relacjach damsko-męskich oraz o załamaniu poczucia wspólnoty międzyludzkiej, a wszystko inne stanowi rodzaj iluzji stworzonej przez coraz bardziej konsumpcyjne społeczeństwo. Ubieranie samotności w ideologię jest przykrywką dla lęków przed trwałymi związkami, pod którą również ukrywają się tęsknoty singli za „idealnym” związkiem, „idealnym” partnerem, czyli sytuacją pozwalającą na pozostanie sobą. Dobrze ilustrują te marzenia uosabiające singli w kulturze popularnej postaci filmowych bohaterów i bohaterek. Ally Mc Beal, Carrie Bradshaw, Magda Miłowicz i wiele innych są przykładem wykształconych, atrakcyjnych fizycznie, niezależnych i samodzielnych kobiet. Jednak bez mężczyzny u swojego boku nie czują się szczęśliwe. Okazuje się, że praca, sukcesy, znajomi i dysponowanie własną osobą i własnym czasem niezupełnie im wystarcza. Te trzydziestolatki pragną „mieć wszystko”, czyli wspaniałą karierę zawodową łączyć z rodzinnym szczęściem. Pracują i nie mają zamiaru rezygnować ani z ambicji zawodowych, ani z żadnych innych planów i przedsięwzięć, ale potrzebują partnera, który oprócz szansy na bliskość doceni ich ambicje, zrozumie potrzeby i bez uszczerbku na swej męskości będzie chciał i umiał przejąć połowę domowych obowiązków (Paprzycka 2008:314; por. Graff 2001). „Ja oczekuję silnego typu, ale nie mam zamiaru powtórzyć historii mojej mamy, nie będę prac, gotować, prasować i jeszcze może malować i tapetować” (Paprzycka 2008:317). Wydaje się, że w otaczającej rzeczywistości trudno spotkać taki typ nowego

mężczyzny. Wiele wypowiedzi na ten temat wskazuje na swoiste wymogi wobec niego. Powinien posiadać cechy dalekie zarówno od zachowań tzw. macho, jak i zachowań „kobiecych”. Według Krystyny Kofty i Małgorzaty Domagalik (1999:84) „cechować go będzie brak chłodnego dystansu do świata, wiara w istnienie intuicji i romantyczne porywy serca. Przy rozwiązywaniu łamigłówek zawodowych nie będzie korzystał jedynie z analitycznych pryncypiów. Nie będzie się wstydził własnych łez. (...) Coraz trudniej będzie mu się odnaleźć w realiach patriarchy”.

Okazuje się zatem, przynajmniej w przypadku kobiet żyjących w pojedynkę, na temat których jest coraz więcej publikacji, że bez spełnienia zarazem wystarczającego i koniecznego warunku – obecności partnera – niezależność przestaje być wyłącznie zaletą, pogłębia raczej poczucie samotności. W tym kontekście atrakcyjność *single life* nabiera znamion pozorów a nie prawdy, o którą w kulturze indywidualizmu jest niezwykle trudno.

Przywołując postać mitycznego Narcyza, by porównać do niego osoby żyjące „solo”, uwypukla się bardziej negatywne cechy zjawiska *single life*. Zmiana optyki jest możliwa, w przypadku pytania o zakres pionierstwa singli. Otóż budują oni swoje życie ponosząc ryzyko. Zapuszczając się w nieznanne i niezbadane obszary, nie dysponują gotowymi modelami wykonywania ról społecznych. Nie posiadają również, jak twierdzi Peter Stein (1981:255), żadnego wsparcia ze strony społeczeństwa. Często nawet, na skutek oddziaływania uprzedzeń społecznych, niepochlebnego medialnego obrazu, odbierani bywają jako swoiste „kuriozum” z powodu braku partnera i rodziny. Można zaryzykować twierdzenie, że nietrwałe i źle wypadające w praktycznych testach współczesności instytucje społeczne takie jak małżeństwo, rodzina stanowią jednak szablon, według którego przebiega ciągle jeszcze wartościowanie.

W życiu singli zdarzyć się może właściwie wszystko. Nie mogą jednak liczyć na gotowy wzór, drobiazgowo wyznaczone scenariusze ról rozpisanych jak niegdyś w tradycyjnych formach życia przewidzianych dla dorosłego człowieka, czyli w małżeństwie i rodzinie. Przez wieki te instytucje kreśliły najdrobniejsze szczegóły codziennego życia decydując o statusie jednostki i o jej przydatności. Na ten porządek społeczny pojedynczy człowiek nie miał realnego wpływu. Wspomniane instytucje stają się obecnie produktem i konstrukcją osób, które je tworzą, a więc od ich potrzeb i interesów zależy sposób realizacji. Przesunięcie

uwagi z całości, ze społeczeństwa na jednostkę spowodowało, że styl życia jest jej osobistym przedsięwzięciem, na co nie istnieje żadne społeczne zabezpieczenie, ponieważ miejsce powszechnie obowiązujących nakazów i zakazów zajęły indywidualne rekonstrukcje w trakcie życia (Slany 2005:54). Wprowadza to swoistą swobodę, upowszechnia orientację sytuacyjną i prowadzi do subiektywizacji postaw oraz zachowań, relatywizacji wartości i permissywnizmu.

Przywileje nielicznych, czyli manifestowanie indywidualizmu i względna niezależność stały się w zmodernizowanym społeczeństwie udziałem wielu. Tak jak wielu żyje zgodnie z mentalnością *be here now* („być tutaj i teraz”), która z chwytliwego hasła popularnego w latach 60. ewoluowała, jak pisze Lionel Shriver (2005:26), aż do uzyskania obecnej postaci. W myśl tej filozofii do lamusa odchodzą dylematy przodków. Zamiast pytań o to, czy bodźcem działania są jakieś wyższe cele społeczne, młodzi stawiają sobie raczej pytania o to, czy efekty podjętego działania ich uszczęśliwią. Troska o zachowanie ciągłości rodu, kultury, narodu dla funkcjonujących poza historią, obowiązkiem i wyrzeczeniem singli nie jest wpisana w scenariusz, który chcą realizować. Miejsce społeczeństwa zajęła jednostka, miejsce przyszłości terażniejszość, a osobiste zadowolenie zastąpiło wartości moralne. Wielu osobom bardziej zależy na prowadzeniu wygodnego życia niż na życiu dobrym. Oczywiście nie może być złe, gdy jest interesujące, zabawne, gdy można korzystać z „momentu” życia „na gorąco” starając się przeżyć wszystko, bez wyrzeczeń. „Gdybym miała się zdecydować na bycie z kimś, to miałabym już teraz kłopot, na początku zrobiłabym bilans tego, z czego muszę zrezygnować, co muszę zrobić, żeby było dobrze, a mi się to nie uśmiecha, bo mi jest dobrze tak jak jest” tłumaczy Olga (Paprzycka 2008:314). W takim podejściu można za Zygmuntem Baumanem (2007:136) bardziej doszukiwać się znamion syndromu konsumpcyjnego, który zgodnie z diagnozą kultury konsumpcyjnej Christophera Lascha (1979) wykazuje cechy narcystyczne, niż mówić o narcyzmie. Gdy podstawą relacji interpersonalnych i więzi emocjonalnych staje się ideologia niekończących się zakupów, trudno o trwałe zaangażowanie. By funkcjonować prawidłowo związki „wymagają nieustannej uwagi i troskliwości, a im dłużej trwają, tym trudniej skupić na nich uwagę i zapewnić codzienną dawkę starań (...). Dzisiaj nudzimy się sobą znacznie szybciej”. Przypomina to zachowanie dzieci, których zainteresowanie nową zabawką nie trwa zbyt długo. Być może dlatego niektórzy socjologowie wolą



wykorzystywać przy opisie singli określenie „dziecię *ludens*” zamiast „narcyz”<sup>10</sup>. Tym, co charakteryzuje „dziecię *ludens*”, jest kolekcjonowanie wrażeń, także tych dostarczanych przez partnerów. Trwanie w „czystej relacji” trwa dopóki nie osłabnie satysfakcja. Jak pisze Francesco M. Cataluccio (2006:7), „miejsce osób dojrzałych zajęły dziwnie krzepkie dzieci: kuriozalni pełnoletni, którzy nigdy nie dojrżeli i traktują życie jak świetną rozrywkę, jak parodię dziecięcych zabaw”. Przeraża ich nie tylko ekonomiczna odpowiedzialność, ale także wszelkie powinności wobec innych. Łatwiej koncentrować się na sobie niż zostać *senex* i orientować się na tę stronę życia, którą tworzą praca, rodzina, dzieci, historia i społeczeństwo<sup>11</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Stwarzając przesłanki dla zmian i tolerancyjnie podchodząc do destandaryzacji cyklu życia współczesne społeczeństwo nie gwarantuje nikomu żadnego powodzenia. A przecież brak gwarancji na udane małżeństwo, na trwałe, szczęśliwe związki stanowi jeden z istotniejszych powodów rezygnacji z małżeństwa czy rodziny opartej na sformalizowanym związku. Mimo to ludzie podejmują ryzyko życia w pojedynkę.

Poszukując odpowiedzi na pytanie postawione w tytule, można odwołać się do popularnych teorii, które dotyczą przemian świata rodzinnego i zajmują się dekonstrukcją znaczenia tradycyjnych stylów życia zorientowanych wokół ogniska domowego, czyli koncepcji konwergencji oraz teorii klasyczno-universalistycznej. Pierwsza, mówiąc o jednorodności zachodzących w sferze małżeńsko-rodzinnej przemian w różnych kręgach kulturowych, akcentuje nieuniknioną procesy przechodzenia przez kolejne etapy i jednocześnie podkreśla dywersyfikację form życia małżeńsko-rodzinnego i ich głębokie wewnętrzne przeobrażenia. Jest wolna od ocen i etykiet. Druga ma nieco odmienny charak-

---

<sup>10</sup> Określenia tego użył Francesco M. Cataluccio (2006), określając kategorię młodych ludzi opóźniających swoją społeczną partycypację.

<sup>11</sup> W literaturze przedmiotu, zwłaszcza tej dotyczącej przemian życia małżeńsko-rodzinnego i alternatywnym formom, pojawia się wiele teorii, które próbują zdiagnozować stan obecny i wskazać odpowiedzialne czynniki. Zob. Żurek (2005), Słany (2002; 2007), oraz Kocik (2002) i Czerka (2007).

ter. Odwołując się do rodziny jako uniwersalnej w wymiarze globalnym formy życia, ujmuje style alternatywne jako dysfunkcjonalne dla ładu społecznego, skrajne lub patologiczne. W świetle obu koncepcji widać wyraźnie, że singiel może być i narcyzem, i pionierem, nie mówiąc już o tym, że droga do innych określić oraz etykiet pozostaje nadal otwarta.

## BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW WYKORZYSTANYCH

- Bauman Z. (1994), *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994
- Bauman Z. (2007), *Płynne życie*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007
- Beck U. (2002), *Spoleczeństwo ryzyka: W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002
- Cataluccio F.M. (2006), *(Nie)dojrzałość: choroba naszych czasów*, tłum. S. Kasprzyśki, Znak, Kraków 2006
- Cierpiałkowska L. (2007), *Psychopatologia*, Scholar, Warszawa 2007
- Czerka E. (2007), *Rodzinne uwarunkowania odraczania dorosłości u młodych mężczyzn*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2007
- Dołęga Z. (2003), *Samotność młodzieży – analiza teoretyczna i studia empiryczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003
- Dyczewski L. (2002), *Więź między pokoleniami w rodzinie*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002
- Gajda J. (1987), *Samotność i kultura*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1987
- Graff A. (2001), *Świat bez kobiet: Płeć w polskim życiu publicznym*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2001
- Hoorn van W.D. (1999), *Glad to Live Alone or Happier Together*, European Population Conference, The Hague, [www.nidi.nl/public/demos/dem00031.html](http://www.nidi.nl/public/demos/dem00031.html)
- Kawula S. (2005), *Kształty rodziny współczesnej: szkice familologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2005

Kocik L. (2002), *Wzory małżeństwa i rodziny: Od tradycyjnej jednorodności do współczesnych skrajności*, Krakowska Szkoła Wyższa im. A. F. Modrzewskiego, Kraków 2002

Kofta K., Domagalik M. (1999), *Harpie, piranie, anioły*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 1999

Kopaliński W. (1985), *Słownik mitów i tradycji kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985

Lasch Ch. (1979), *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*, Warner Books, New York 1979

Lubelska K. (2006), *Pojedynczo*, „Polityka”, 2006, nr 42, 4-12

Melosik Z. (2005), *Młodzież a przemiany kultury współczesnej* [w:] R. Leppert, Z. Melosik, B. Wojtasik (red.), *Młodzież wobec (nie)gościnniej przyszłości*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2005, 13-31

Miluska J. (2001), *Rola płci w sposobie funkcjonowania małżeństwa i rodziny* [w:] H. Liberska, M. Matuszewska (red.), *Małżeństwo, męskość, kobiecość, miłość, konflikt*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001, 53-65

Oyster C. K. (2003), *Grupy*, tłum. A. Bezwińska-Walerjan, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002

Paprzycka e. (2008), *Kobiety żyjące w pojedynkę: Między wyborem a przymusem*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2008

*Rocznik Statystyczny* (2002), Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2002

Shriver L. (2005), *Bezdzienna generacja*, „Forum”, 2005, nr 46, 24-29

Slany K. (2002), *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2002

Slany K. (2005), *Modele małżeństwa – socjologiczna analiza*, „Więź”, 2005, nr 2, 29-40.

Slany K. (2007), *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego* [w:] A. Kojder (red.), *Jedna Polska? Dawne i nowe różnicowania społeczne*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, 238-269

Slany K. (2009), *Globalne czynniki przemiany rodziny we współczesnym świecie* [w:] A. Maksymowicz (red.), *Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2009, 151-164

Sondaż (2003): *Sondaż: Być kobietą w roku 2003. Polka jaka jest...*, „Twój Styl”, 2003, nr 6, 52-56

Sosnowska A. (2001), *Raport: Młode, ambitne, dlaczego samotne?*, „Madame Figaro”, 2003, nr 1, 64-68

Stein P. (1978), *The Lifestyles and Life Changes of the Never-Married*, „Marriage & Family Review” 1:4 (1978) 2-11

Stein P. (red.) (1981), *Single Life: Unmarried Adults in Social Context*, St. Martin's, New York 1981

Sztompka P. (2002), *Socjologia: Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002

Świda-Ziemia H. (1998), *Wolność i samotność*, „Znak”, 1998, nr 8, 42-52

Tann S. (1997), *Zmiany w polityce i zmiany w rodzinie* [w:] P. Kryczka (red.), *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, KUL, Lublin 1997, 121-129

Taylor Ch. (2002), *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 2002

Tillich P. (1991), *Osamotnienie i odosobnienie*, tłum. K. Mech, „Znak”, 1991, nr 431, 3-8

Tymicki K. (2001), *Starokawalerstwo i staropanieństwo: Analiza zjawiska*, „Studia Socjologiczne”, 2001, nr 4, 78-106

Wachna D. (2003), *Wokół szklanki wody*, „Zadra: Pismo Feministyczne”, 2003, nr 3/4 (16/17), 58-59

Wiórka J. (red.) (2008), *Kryteria diagnostyczne według DSM-IV-TR*, tłum. Z. Pelc, J. Wiórka, Elsevier Urban & Partner, Wrocław 2008

Żurek A. (2005), *Relacje łączące młodych singli z ich rodzicami* [w:] W. Wrzesień, A. Żurek, I. Przybył (red.), *Rodzice i ich dzieci w tańcu pokoleń*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, 74-122

Żurek A. (2008), *Żyjąc w pojedynkę*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008

Aneta Ostaszewska

## **KTO JEST BOHATEREM W DOBIE „KULTURY NARCYZMU”?**

### **PRÓBA OPISANIA ZJAWISKA NARCYZMU NA PRZYKŁADZIE RECEPCJI SPOŁECZNEJ KARIERY MICHAELA JACKSONA**

Czy społeczna kariera Michaela Jacksona osiągnęła postać tak osobliwego fenomenu, ponieważ żyjemy w „kulturze narcyzmu”? Próba odpowiedzi na to pytanie, jak i ogólna refleksja nad zjawiskiem narcyzmu społecznego stanowią temat niniejszego artykułu. Opierając się na głównych tezach pracy *The Culture of Narcissism* Christophera Lascha (1991), postaram się dokonać interpretacji fenomenu popularności idola kultury popularnej.

#### **NARCYZM JAKO ZJAWISKO SPOŁECZNE**

Przykład społecznej kariery Michaela Jacksona stanowi kwintesencję współczesnej kultury. Ujawnia on labilność emocjonalną, ciągłą niepewność, chwiejność gustów, poglądów, a nawet wartości jej użytkowników. Ujawnia zarazem potrzebę posiadania czegoś, co zmianom nie podlega; kogoś, kto zawsze jest. Jackson – zarówno za życia, jak i po śmierci – wzbudza powszechne zainteresowanie i wywołuje spontaniczne i emocjonalnie skrajne reakcje. Zajmująca jest tu sama relacja: idol-publiczność<sup>1</sup>, relacja przesiąknięta emocjami i swoistą intymnością. W dobie Internetu publiczności nie wystarcza już możliwość podziwiania idola. Pojawia się pragnienie angażowania w to, co dotyczy podziwianej postaci, przeżywania tego, co przeżywa idol. Jest to osobliwa potrzeba ciągłej asystencji. Moja wstępna teza jest zatem następująca: relacja idol-publiczność

---

<sup>1</sup> Pojęciem „publiczność” posługuję się w znaczeniu ogólnym jako odbiorcy mediów.

ma charakter dialektyczny. Publiczność jest jednocześnie „gąbką”, która wchłania swojego idola, oraz jego kreatorem. Przejmuje rolę konstruktora, sumienia i wreszcie sędziego. Idol zaś – będąc wytworem zbiorowej świadomości i nieświadomości – współdecyduje o tożsamości współczesnego człowieka.

Uzasadnienie tej tezy rozpocznę od przywołania nazwiska Lascha<sup>2</sup> i tytułu jego książki *The Culture of Narcissism*. Wydana pod koniec lat 70. XX wieku stała się ważnym przyczynkiem do socjologicznej dyskusji na temat narcyzmu<sup>3</sup>. Celem książki była próba zwrócenia uwagi na przemiany, jakie dokonywały się w życiu społecznym XX stulecia doprowadzając do wyłonienia „kultury narcyzmu”. Postęp nowoczesnego przemysłu, masowa produkcja, rozwój przemysłu reklamowego, wpływ mediów, rozrost biurokratyzacji, mechaniczna reprodukcja kultury oraz zmiana modelu rodziny i upadek jej autorytetu, to – zdaniem Lascha – najważniejsze czynniki, które wpłynęły na wyłonienie się interesującego nas zjawiska. Upadek autorytetu mężczyzny jako głowy rodziny oraz zmiany w nawykach pracy odbiły się również na relacjach płci i stosunkach międzyludzkich. Emancypacja kobiet okazała się pod wieloma względami pozorna, a patriarchalny autorytet zastąpił nowy paternalizm – przemysł reklamowy, media i tzw. ideologia terapeutyczna.<sup>4</sup> Z kolei „ucieczka od czucia”, czyli separacja sfery emocji (miłości) od seksu, sprawiła, że związki między ludźmi traktowane są *a priori* jako nietrwałe, przelotne. Nawiązywanie bliskich relacji stało się niemożliwe, bowiem współczesny narcyz skoncentrowany jest przede wszystkim na własnych potrzebach oraz własnym spełnieniu.

Czym jest zatem narcyzm w rozumieniu socjologicznym? Lasch pisze, że jest czymś więcej niż tylko metaforą samouwieblenia.<sup>5</sup> W usystematyzowaniu pojęcia sięga on do koncepcji psychoanalitycznych, gdzie ważne teorie na temat narcyzmu stworzyli m.in. Freud (1991), Kohut (1971) oraz Kernberg (1985). Wreszcie, odwołuje się do studiów Sennetta (2009), za którym powtarza, że „narcyzm jest przeciwieństwem silnej miłości własnej” (Lasch 1991:31), to pró-

---

<sup>2</sup> W Polsce Lasch jest znany przede wszystkim jako autor książki *Bunt elit* (1997).

<sup>3</sup> Przed Laschem na narcyzm jako zjawisko społeczne zwrócił uwagę m.in. E. Fromm (2000:57-91).

<sup>4</sup> Termin ten Lasch (1991:3-31) tłumaczy jako poszukiwanie „spokoju duszy” w gabinetach terapeutycznych, ruchach budzenia świadomości i/lub poprzez intensyfikację przeżyć religijnych. Więcej na temat terapeutycznego wymiaru współczesnej kultury pisze Rieff (1987).

<sup>5</sup> Pojęcie narcyzmu pierwotnie służyło jako określenie autoerotyzmu (Ellis 1960:102-104).

ba obrony przede własną bezwartościowością. Narcyzm powstaje wtedy, gdy jednostka próbuje budować obraz siebie istotnie różny od tego, kim faktycznie jest. Najważniejszym punktem jej zainteresowania staje się własny wizerunek, obraz samego siebie. Narcyzm w perspektywie socjologicznej (konsekwencja wielu przemian społeczno-ekonomicznych) można interpretować jako sposób pokonywania przez współczesne społeczeństwo – zbiorowość ludzi zaabsorbowanych własnym wizerunkiem – codziennych niepokojów, frustracji oraz poczucia społecznego zagrożenia. To próba wymazania XX-wiecznej, traumatycznej historii, o której nie chce się pamiętać. Wreszcie, narcyzm to odpowiedź na nierozwiązane kryzysy dzieciństwa, w tym m.in. brak poczucia bezpieczeństwa i akceptacji. Ogólny wniosek można zatem sformułować następująco: narcyzm jako zjawisko społeczne to obrona przed cierpieniem, którego przyczyną jest brak satysfakcjonujących odpowiedzi na podstawowe, egzystencjalne pytania: „kim jestem” i „jak żyć”.

#### **WIZERUNEK NARCYZA**

Współczesny człowiek – *homo narcissus* – pomimo zaangażowania w poszukiwanie odpowiedzi na pytanie „kim jestem”, nigdy nie znajduje zadowolenia. Dzieje się tak dlatego, że ideały, na których się wzoruje, i do których dąży, nieustannie się zmieniają.<sup>6</sup> Chwiejność gustów oraz wielość dostępnych wzorów postępowania, sprawia, że trudno zbudować jeden, stały i pewny fundament tożsamości. Kreowany obraz samego siebie nie jest wynikiem pracy nad sobą, tzw. wglądu, lecz zależny bywa od uznania i akceptacji ze strony innych. Inni traktowani są jako publiczność, przed którą odgrywa się określone role. Stałość wizerunku – zarówno u aktora na scenie w teatrze, jak i na scenie życia społecznego – jest wadą. Publiczność bowiem oczekuje od wykonawcy coraz to nowych podniet.

W „kulturze narcyzmu” tzw. bycie sobą sprowadza się do ciągłego zmieniania i wypożyczania kolejnych masek (Filipowicz 1998:5-12). Tożsamość staje się czymś płynnym, niedokończonym (Bauman 2006:45-46), a wzniosły postulat

---

<sup>6</sup> O niekończących się poszukiwaniach własnego „ja” pisze m.in. Giddens (2002:233).

indywidualizacji – przymusem (Jacyno 2007). W praktyce społecznej poszukiwanie własnego „ja” sprowadza się do „wpasowywania” w już istniejące wzory, czy też naśladowanie podpatrzonych w mediach obrazów. W tym kontekście metaforą współczesnego społeczeństwa jest fan<sup>7</sup> – ktoś, kto nieustannie próbuje znaleźć coś/kogoś, dla czego warto żyć lub przynajmniej tak wypełnić czas, by odrzucić niewygodne poczucie nudy i wewnętrznej pustki.

Kim są ci, którymi interesuje się współczesny fan? To przede wszystkim popularne postacie, „twarze” z mediów, które promieniują sławą, znakomitością, charyzmą itp. Fan podziwia tych, których życie wydaje się wypełnione niesłabnącym powodzeniem. Ulega złudzeniu, że będąc postrzeganym jako osoba popularna, sam doświadczy sensu własnego istnienia, stanie się szczęśliwszy. Wierzy, że naśladowając „popularnych i podziwianych” sam zostanie jednym z nich. W „kulturze narcyzmu” bycie fanem to bycie „częścią” podziwianej postaci, dzielenie z nią poczucia samospelnienia. Doprowadzone zaś do skrajności zainteresowanie idolem sprawia, że nie sposób już przeprowadzić linii demarkacyjnej pomiędzy fanem, a podziwianą osobą. Podziwiany idol staje się bowiem „przedłużeniem” podziwiającego (Ostaszewska 2009:162-166).

Fan rozpoznaje siebie w idolu, ponieważ jest on projekcją jego narcyzmu, czyli, mówiąc inaczej, jest zaprzeczeniem odczuwanej bezwartościowości. Stanowi „odповідź” na ważne, egzystencjalne pytania. Idol istnieje zgodnie z wymaganiami swoich stwórców (fanów), jest ich idealizacją, podmiotem identyfikacji oraz odbiciem najskrytszych, nierzadko nieuświadomionych pragnień. Wykorzystując m.in. estetykę przemocy i/lub kiczu, odwołując się do erotyzmu i/lub mistycyzmu, idol staje się swoistym regulatorem społecznego porządku. Co ważne, zawsze narusza tabu, które musi być naruszone. Pełni role współczesnego trikstera i króla karnawału, bywa kozłem ofiarnym, wreszcie świętym kultury popularnej.<sup>8</sup> Uosabia fantazje publiczności, nierzadko wywołując lęk, bowiem burzy zastany porządek; wprowadza chaos, *implicite* zaś przywołuje podstawowe pytania (i pewne propozycje odpowiedzi na nie): kim jestem? i jak żyć? W tym kontekście Michael Jackson to współczesny król karnawału, któremu publiczność powierzyła określoną rolę do odegrania – rolę króla popu. To rów-

---

<sup>7</sup> Lasch (1991:21) przyznaje, że bycie fanem to wszystko, do czego zdolny jest współczesny człowiek. Amerykanów nazywa autor narodem fanów.

<sup>8</sup> Więcej na temat figur: król karnawału, trikster oraz kozioł ofiarny, patrz: Ostaszewska (2009).



niez trikster, czyli ktoś o zmieniającym się wyglądem, problematycznym zachowaniu i nieokreślonej orientacji seksualnej. To kozioł ofiarny, każda bowiem z powyższych cech (czyli wygląd, zachowanie, orientacja seksualna) może być interpretowana jako girardowski znak ofiarniczy (Girard 1982:26-35) lub goffmanowskie piętno (Goffman 2003:31-52). Wreszcie: nieżyjący już dzisiaj Michael Jackson to kandydat na świętego kultury popularnej.<sup>9</sup>

Warto zwrócić uwagę, że przed śmiercią idola, media wielokrotnie w sposób ironiczny przedstawiały jego osobę, umniejszając zasługi muzyczne, a skupiając się na wyglądzie, szczególnie, na jego twarzy.<sup>10</sup> Po śmierci natomiast w komentarzach medialnych na temat Jacksona dominowała powaga, podkreślano muzyczne dokonania i dobroczynność.<sup>11</sup> Nastąpiła idealizacja zmarłego.

W latach 2003-2005 podczas trwającego procesu Jacksona o seksualne molestowanie dziecka podjęłam się analizy komentarzy użytkowników Internetu na temat idola (Ostaszewska 2009:146-167). Jackson skupiał w nich uwagę przede wszystkim z powodu wyglądu, szczególnym obiektem zainteresowania i licznych komentarzy była twarz idola, a zwłaszcza nos. Przykład idola ujawniła, że współcześnie ciało postrzegane jest jako projekt tożsamościowy, coś, co można projektować, poddawać nieustannej „stylizacji”, wręcz dowolnie kreować<sup>12</sup>. Michael Jackson jest egzemplifikacją totalnej autokreacji.

Przy okazji procesu Jacksona moją uwagę zwróciło również zainteresowanie fanów wszelkimi przedmiotami związanymi ze znaną osobą. Przyjęłam, że świadczy to o potrzebie podziwianego, by za sprawą przedmiotu – traktowanego jako symboliczna relikwia – posiadać jakąś jego (magiczną) część.<sup>13</sup> Wszystko bowiem, co dotyczy podziwianej postaci, nabiera cech wyjątkowości. Wystarczy nadmienić o spopularyzowanych aukcjach internetowych, podczas których wyprzedaje się najróżniejsze przedmioty należące, bądź w jakikolwiek sposób związane, ze sławnymi osobami. Na jednej z takich aukcji w 2005 roku wysta-

---

<sup>9</sup> Taki wniosek nasuwa się po obejrzeniu uroczystości pożegnania Jacksona w Staples Center w Los Angeles (07.07.2009). Zob. m.in.: *Michael Jackson Memorial Service @ Staples Center* (b.d.).

<sup>10</sup> Zob. m.in. tytuł: *Nos Michaela Jacksona wkrótce odpadnie* (2009).

<sup>11</sup> Zob. m.in.: *Michael Jackson: critics review his legacy* (2009).

<sup>12</sup> Więcej na temat nowoczesnego projektu tożsamościowego, patrz m.in.: Giddens (2002:79-89).

<sup>13</sup> Czarnowski (1989:157) zauważa, że bohater będąc wcielenie określonej wartości otaczany jest kultem jako ten, który posiada *mana*.

wiono na sprzedaż tosty z podobizną Jacksona oraz napisem „Niewinny!” Tosty pojawiły się w internetowym portalu aukcyjnym eBay zaraz po ogłoszeniu wyroku uniewinniającego Jacksona z zarzutów o molestowanie seksualne<sup>14</sup>. Dużą popularnością cieszą także aukcje, podczas których wyprzedaje się części garderoby idoli. Po śmierci Jacksona na aukcje trafiły m.in. rękawiczka<sup>15</sup> oraz „spalone kosmyki” jego włosów<sup>16</sup>. To osobliwe „zapatrzenie” w idola interpretuję jako jedną z charakterystycznych cech „kultury narcyzmu”.

## POPKULT

W dobie Internetu bliskość podziwianych i podziwiających stwarza iluzję, że również publiczność może uczestniczyć w przedstawieniu w roli wykonawców. Możliwe jest to m.in. za sprawą programów telewizyjnych typu *reality show* oraz popularnych serwisów, takich jak: youtube.com, czy Myspace.com. Pytaniem retorycznym jest, czy mamy do czynienia z nowymi obszarami, otwierającymi się dla poszukujących samospelnienia w roli wykonawców, czy jednak chodzi tu przede wszystkim o próbę zwrócenia uwagi na siebie?

W „kulturze narcyzmu” aprobatą samego siebie jest uzależniona od publicznego uznania. *Homo narcissus* istnieje (w pełni prawdziwie, w jego przekonaniu) tylko wtedy, gdy inni go dostrzegają. Toteż nastawiony jest na poszukiwanie takich doznań, które sprawią, że jego życie będzie zachwycać, wzruszać, a przede wszystkim wywoływać zazdrość innych. Pragnie podziwu, jakim idol cieszy się wśród publiczności. Status idola bowiem niesie ze sobą poczucie wyjątkowości.

W „kulturze narcyzmu” idol spełnia podwójną funkcję: po pierwsze jest obiektem pożądania, a po drugie podmiotem identyfikacji. Idol to ktoś, dzięki któremu publiczność może zaspokajać własne (świadome i nieświadome) pragnienia; ponadto, jest tym, kim fani chcieliby być, ale z różnych przyczyn nie mogą. Narcystyczną potrzebę „przylegania” do kogoś podziwianego określam jako

---

<sup>14</sup> Sprzedający zapewniał, że podobizna idola pojawiła się na licytowanych tostach jeszcze przed ogłoszeniem werdyktu sądu. Patrz: *Tosty z podobizną Jacksona* (2005).

<sup>15</sup> *Rękawiczka Jacksona za 50 tys. dolarów* (2009).

<sup>16</sup> *Spalone kosmyki Jacksona idą na aukcję* (2009).

popkult (Ostaszewska 2009:58-62). Tym, co wyróżnia popkult, jest przede wszystkim narcyzm publiczności: idol ma sprawić, że fan odnajdzie sens własnego życia i znajdzie odpowiedzi na egzystencjalne pytania: „kim jestem?” i „jak żyć?”. Po drugie natomiast, w relację idol – publiczność wpisuje się mimetyczna potrzeba rozpoznania się podziwiającego w podziwianym, czyli *implicit* „stopienia” się w symboliczną jedność.<sup>17</sup>

Ważną cechą „kultury narcyzmu” jest apoteoza młodego, atrakcyjnego wyglądu. Idoli – współczesnych bogów – utożsamia się głównie z atrybutami młodości i zewnętrznej piękna, a więc *ipso facto* cechami podatnymi na upływ czasu. Istnieją oni *explicite* jako „piękni ludzie”, czy wręcz „piękne ciała”, są zatem realizacją zbiorowego fantazmatu o wiecznej młodości i pięknie. Potwierdzeniem tej tezy są organizowane co roku na łamach prasy oraz na stronach internetowych konkursy na najpiękniejszych, najbardziej przystojnych, czy najlepiej ubranych ludzi na świecie.<sup>18</sup> Kult młodości, fascynacja wyglądem wynika przede wszystkim z troski o fizyczną atrakcyjność, która ma uprawomocnić poczucie własnej wartości. Wartość człowieka ocenia się po zainteresowaniu, wręcz pożądanu, jakie wzbudza wśród innych. Dlatego tak obsesyjnie próbuje się trwać w iluzji młodości. Służyć temu ma m.in. przedłużanie wieku produkcyjnego, podążanie za modą, korzystanie z coraz bogatszej oferty chirurgii plastycznej, aż wreszcie - popkult. Zygmunt Bauman pisze, że celem współczesnego człowieka jest zdobycie wyłącznego panowania nad własnym ciałem, a więc pośrednio przeżycie nieprzeżywalnej śmiertelności (1998:47).

W „kulturze narcyzmu” ciało funkcjonuje jako przedmiot kultu. *Homo narcissus* wyraża siebie poprzez swój wygląd, a zatem poprzez ciało; szczególnym obiektem uwagi i troski jest twarz.<sup>19</sup> Cała prawda o twarzy zdaje się kryć w jej nagości. Ponieważ twarz jest odsłonięta, w taki też sposób mówi. Co jednak w przypadku, gdy jest zasłonięta lub gdy przypomina maskę? Wówczas twarz, a poprzez nią również cały człowiek, staje się „nieczytelny”. Jego tożsamość staje się zagadkowa. A to, czego nie widać, stwarza niejednoznaczność, budzi

---

<sup>17</sup> Fan twierdzi, że rozumie idola jak nikt inny; że pomiędzy nimi istnieje jakaś niewidzialna, lecz silna więź emocjonalna (Ostaszewska 2009:162-165). Po śmierci Jacksona część fanów popełniła samobójstwa. Zob. *Samobójstwa fanów Jacksona* (2009).

<sup>18</sup> W Polsce tego typu plebiscyt („Najpiękniejsi”) organizuje m.in. dwutygodnik „Viva!”.

<sup>19</sup> Zob. m.in.: *Nowa twarz, lepsze życie?* (2009).

różne podejrzenia. Są to głównie podejrzenia o intencję ukrycia czegoś przed spojrzeniem publiczności, która chce widzieć i wiedzieć wszystko o obiekcie zainteresowania. Proces Michaela Jacksona, jak również negatywne opinie na jego temat (Ostaszewska 2009:146-152) można interpretować jako społeczną karę za „niejawność”, „nieprzezroczystość” idola, a zwłaszcza, jego twarzy. Zasłaniając bowiem twarz, odmawia się innym prawa do jej obserwacji, „czytania” oraz oceny. Jednocześnie jednak w ten sposób moc tajemnicy wzrasta, podobnie jak i zainteresowanie tym, co niejawne, co skrywa twarz.

Kara, jaka spotkała Jacksona, była ponadto karą za nieudaną próbę urzeczywistnienia postulatów autokreacji. Pomimo starań Jacksonowi nie udało się zatrzeć śladów niedoskonałości własnego ciała.

### ŚMIERĆ W „KULTURZE NARCYZMU”

Dzisiaj, wydaje się, że to nie życie Jacksona (w tym proces sądowy), ale jego śmierć stanowi esencję „kultury narcyzmu”. Śmierć króla popu była momentem przełomowym, wręcz koszmarem, oto bowiem ktoś, kto wydawał się do tej pory niezniszczalny i na wiele sposobów (i dla wielu osób) również nierealny – zmarł. Jackson odszedł w sposób bardzo ludzki – jego serce zwyczajnie nie wytrzymało, jego organizm okazał się zniszczalny, podatny na śmierć.

Znamienne, że już w dniu śmierci Jacksona, w mediach pojawiły się pytania dotyczące wyglądu jego ciała i twarzy po śmierci.<sup>20</sup> Prowadzi to do wniosku, że ciało Jacksona to *sui generis* ciało zbiorowe, publiczne. Jego śmierć zaś to śmierć ciała narcystycznego, które choć poddawane różnym zabiegom autokreacji, zwyczajnie zaniemogło, ujawniając swą niemoc *per se*. Pokazuje to, że bez względu na czynione starania, nie sposób całkowicie zapobiec procesom degeneracji organizmu, a w konsekwencji – uniknąć śmierci (ciała). Jednak postawienie tezy, że w „kulturze narcyzmu” nie można przeżyć własnej śmiertelności, jest – mimo wszystko – ryzykowne. Dowodzi tego zbiorowe pożegnanie króla popu, które odbyło się 7 lipca 2009 roku w Staples Center w Los Angeles i było

---

<sup>20</sup> Magazyn „Ok.!” na okładce pisma zamieścił zdjęcie nieżyjącego Jacksona (dokładnie jego twarzy): *OK Magazine puts Michael Jackson's dead body on the cover* (2009).

transmitowane, zarówno przez stacje telewizyjne, jak również Internet. Publiczny pogrzeb Jacksona ukazał i uprawomocnił jego wizerunek nie jako człowieka, lecz jako idola *par excellence*, czyli kogoś, kto żyje wiecznie.<sup>21</sup> Oznacza to, że w „kulturze narcyzmu” ważniejszy od człowieka, jest jego wizerunek. Choć ciało umiera, to wizerunek jest nieśmiertelny. Życie w „kulturze narcyzmu” to zatem życie dla wizerunku, który powinien przetrwać w wyobraźni społecznej. Przykład Jacksona jako bohatera współczesnej kultury pokazuje, że śmierć idola zamiast doprowadzić do obnażenia fantazmatu o nieśmiertelności, przyczynia się do jego rozkwitu, z Jacksona zaś czyni idola „na zawsze”.

#### **BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW CYTOWANYCH**

- Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006
- Bauman Z. (1998), *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998
- Czarnowski S. (1989), *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk. Bohater narodowy Irlandii* [w:] M. Legiędź-Gałuszka, Czarnowski, Warszawa 1989, 145-164
- Ellis H. (1960), *The Psychology of Sex. A Manual for Students*, A Mentor Book, New York 1960
- Filipowicz S. (1998), *Twarcz i maska*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1998
- Freud Z. (1991), *Wprowadzenie do narcyzmu* [w:] Pospiszyl K., *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1991, 273-294 (1914<sup>1</sup>)
- Fromm E. (2000), *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000
- Giddens A. (2002), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późniejszej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002
- Jacyno M. (2007), *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007
- Kernberg O. (1985), *Bordeline Conditions and Pathological Narcissism*, Aronson, New York 1985

---

<sup>21</sup> Tezę tę rozwijam szerzej w książce: *Post Scriptum. Po śmierci Michaela Jacksona* (w druku).

Kohut H. (1971), *The Analysis of the Self*, International Universities Press, New York 1971

Lasch C. (1991), *The Culture of Narcissism American Life in an Age of Diminishing Expectations*, W. W. Norton & Company, New York 1991

Lasch C. (1997), *Bunt elit*, Platan, Kraków 1997

*Michael Jackson: critics review his legacy* (2009), <http://www.telegraph.co.uk/culture/music/michael-jackson/5654966/Michael-Jackson-critics-review-his-legacy.html>, stan na 10.02.2010

*Michael Jackson Memorial Service @ Staples Center (Live CNN PART 1)* (2010), [http://www.youtube.com/watch?v=EV9Wsq7n5uE&feature=PlayList&p=6267EF40F5698A19&playnext=1&playnext\\_from=PL&index=19](http://www.youtube.com/watch?v=EV9Wsq7n5uE&feature=PlayList&p=6267EF40F5698A19&playnext=1&playnext_from=PL&index=19), stan na 10.02.2010

*Nos Michaela Jacksona wkrótce odpadnie* (2009), [http://www.dziennik.pl/zycienaluzie/article318802/Nos\\_Michaela\\_Jacksona\\_wkrotce\\_odpadnie.html](http://www.dziennik.pl/zycienaluzie/article318802/Nos_Michaela_Jacksona_wkrotce_odpadnie.html), stan na 10.02.2010

*Nowa twarz, lepsze życie?* (2009), 08.06.2009, [http://kobieta.gazeta.pl/poradnik-domowy/1,63125,6655256,Nowa\\_twarz\\_lepsze\\_zycie\\_.html](http://kobieta.gazeta.pl/poradnik-domowy/1,63125,6655256,Nowa_twarz_lepsze_zycie_.html), stan na 10.02.2010

*OK Magazine puts Michael Jackson's dead body on the cover*, (2009), 01.07.2009, <http://www.inquisitr.com/27969/ok-magazine-michael-jackson-cover/>, stan na 11.02.2010

*Rękawiczka Jacksona za 50 tys. dolarów* (2009), 06.09.2009, [http://www.tvn24.pl/0,10503,1618103,,rekawiczka-jacksona-za-50-tys-dolarow,raport\\_wiadomosc.html](http://www.tvn24.pl/0,10503,1618103,,rekawiczka-jacksona-za-50-tys-dolarow,raport_wiadomosc.html), stan na 12.02.2010

Rieff P. (1987), *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith After Freud*, University of Chicago Press, Chicago 1987

*Samobójstwa fanów Jacksona* (2009), 30.06.2009, <http://muzyka.interia.pl/pop/news/samobojstwa-fanow-jacksona,1331095>, stan na 10.02.2010

Sennett R. (2009), *Upadek człowieka publicznego*, Warszawa 2009

*Spalone kosmyki Jacksona idą na aukcję* (2009), 14.10.2009, [http://www.dziennik.pl/kultura/muzyka/michael\\_jackson/article457354/Spalone\\_kosmyki\\_Jacksona\\_ida\\_na\\_aukcje.html](http://www.dziennik.pl/kultura/muzyka/michael_jackson/article457354/Spalone_kosmyki_Jacksona_ida_na_aukcje.html), stan na 10.02.2010

Taylor C. (2002), *Etyka autentyczności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002

*Tosty z podobizną Jacksona* (2005), 22.06.2005, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,60935,2780330.html>, stan na 10.02.2010

**Jacek Sieradzan**

## **BONO I MADONNA – MIĘDZY CHARYZMĄ A NARCYZMEM**

Niniejszy artykuł stanowi próbę porównania postaci dwóch czołowych postaci poprockowej sceny muzycznej przełomu XX i XXI wieku – wokalisty U2 Bono i Madonny.<sup>1</sup> Jest on trzecią próbą zmierzenia się przez autora z postaciami Bono i Madonny. Stanowi też kontynuację badań nad zjawiskiem charyzmy w kulturze współczesnej (Sieradzan 2009; Sieradzan 2010). Funkcjonujący w polskich mediach stereotyp Madonny jako skandalistki profanującej świętości religijne i Bono jako przedstawiciela tak zwanego rocka chrześcijańskiego, jest dużym uproszczeniem. Upowszechniają go religijni ortodoksi, bez względu na to, czy żyją w USA, Polsce czy Rosji i czy są protestantami, katolikami czy prawosławnymi.<sup>2</sup> Niniejszy artykuł ma m.in. na celu pokazanie ułomności tego typu prezentacji. Chcąc się przekonać o uproszczeniach stereotypów, wystarczy przyjrzeć się naukowym publikacjom na temat obojga artystów, opartych o krytyczne badanie źródeł, a także ich biografiami i wywiadom z nimi.

W pierwszej części, która ma charakter historyczny, autor zestawia biografie Bono i Madonny, akcentując podobieństwa i różnice. W drugiej wyszczególni cechy narcyzmu i będzie szukał ich potwierdzenia w biografiami obojga artystów.

---

<sup>1</sup> Źródła częściej cytowanych tekstów znajdują się w słowniku skrótów na końcu artykułu. Pozostałe są w bibliografii.

<sup>2</sup> Więcej na ten temat zob. Sieradzan 2010. Przykładowo protodiakon rosyjskiej Cerkwi, Andrzej Kurajew, nazwał ją w telewizji rosyjskiej „pięćdziesięcioletnią kurwą” (cyt. w: *Drażnię, więc jestem* 2009:55).

## 1. PODSTAWOWE FAKTY Z ŻYCIA MADONNY I BONO

### 1a. Podobieństwa

Oboje są **niemal rówieśnikami**: Madonna jest dwa lata starsza od Bono.

Oboje **dobrze uczyli się w szkole**. Bono był nawet najlepszym uczniem w klasie (TM 25, 40; BB 29). Madonna uczyła się pilnie i zdobywała wysokie oceny, ale nie w celu zdobycia wiedzy, lecz zwrócenia na siebie uwagi. Studiowała przez półtora roku. Zrezygnowała ze studiów nie dlatego, że nie dawała sobie rady, gdyż ma wysoki iloraz inteligencji (powyżej 140),<sup>3</sup> tylko dlatego, że przestały ją one interesować (TM 25, 40; AM 31). Bono studiował tylko przez dwa tygodnie, po czym wylano go z uniwersytetu za nieznaną ojczystego języka irlandzkiego (BB 30).

U obojga pilność w nauce nie łączyła się z przestrzeganiem zasad etyki. Oboje w młodości **dokonywali drobnych kradzieży** w sklepach spożywczych: Bono po to, aby zdobyć jedzenie (domowe kanapki rozdawał kolegom). Madonna kradła jedzenie i kosmetyki, chcąc zaimponować koleżance ze studiów (BB 25; TM 40).

Oboje **wcześnie stracili matkę**. Matka Madonny zmarła, gdy miała ona pięć lat. Przez pewien czas po jej śmierci cierpiała na agorafobię, a od szóstego do ósmego roku życia często wymiotowała poza domem. Pustka, jaką uczyniła swoim odejściem sprawiła, że Madonna zmieniła się i poczuła wielką determinację. Zaczęła tęsknić za czymś nieokreślonym (EM 4; TM 24). Jako 11-latką buntowała się przeciw rodzinie i Kościołowi. Do kościoła chodziła w płaszczu założonym na gołe ciało (AM 27). Mając 14 lat paliła papierosy, ubierała obcisłe dżinsy, wyskubywała brwi i była na bieżąco z modą (s. 30).

Bono stracił matkę w wieku 14 lat. Zmarła w kilka dni po śmierci swego ojca, dziadka Bono. Pod wpływem szoku spowodowanego jej śmiercią z początku stracił apetyt, potem opuściła go pewność siebie. Przez dwa lata buntował się przeciw światu. Ubierał krzykliwe kurtki, a na głowie nosił czerwonego irokeza. Kradł w sklepach, zaniedbał obowiązki domowe, godzinami oglądał telewizję, a nawet rzucał nożem w starszego brata (WB 37-38; BB 24-29, 61). Gwoli ści-

---

<sup>3</sup> Tylko 2% ludzi ma tak wysoki IQ.



słości należy wspomnieć, że Bono buntował się jeszcze przed śmiercią matki. W wieku 12 lat za obrzucanie psim łajnem nauczyciela hiszpańskiego został usunięty ze szkoły św. Patryka (Fry b.d.). Różnice między nimi są tutaj wyraźne: o ile Madonna stała się obiektem przemocy, zarówno symbolicznej jak i fizycznej ze strony zakonnic, to Bono sam stosował przemoc: wobec kolegów, i wobec nauczyciela. W wiele lat później w wywiadzie Bono nazwał to „mechanizmem obronnym” (Wenner 2005:1).

Oboje są **naturalnymi talentami** i muzycznymi **samoukami**. Żadne z nich nie chodziło do szkoły muzycznej, ani nie uczyło się śpiewu. Madonna jako nastolatka przez krótki czas (z woli ojca) uczyła się gry na fortepianie. Grać na gitarze zaczęła się uczyć dopiero w wieku 21 lat, gdy została członkinią zespołu rockowego. Mimo to i tak jego osobowość zdominowała innych muzyków w zespole (TM 52).

W szkole średniej grała w przedstawieniach. Przez pięć lat (od 14 do 19 roku życia) intensywnie uczyła się tańczyć, ćwicząc do pięciu godzin dziennie. Była zazdrosna o sukcesy innych i wpadała we wściekłość, jeśli inni tancerze wzbudzali większe zainteresowanie od niej, albo okazywali się lepsi. W 1978 roku została przyjęta do Pearl Lang Dance Company (EM 2; TM 39). Tam doceniono oryginalny styl jej tańca i to, że tańczyła z „dzikim rozpasaniem”. Liderka zespołu nazwała ją „wyjątkową tancerką” (TM 45).

Madonna ma także naturalny talent aktorski. Wzięła tylko jedną lekcję gry aktorskiej. Jej nauczycielka Mira Rostova wyrzuciła ją z zajęć, gdyż, jak powiedziała „jest zbyt wulgarna” i „nigdy nie będzie aktorką” (EM 3). Jednak film *Desperacko szukając Susan*, w którym gwiazdą miała być nie ona, lecz Rosanna Arquette, uznano za jeden z pięciu najlepszych filmów roku 1985, głównie dzięki jej roli, w której grała samą siebie (TM 83). W związku z rolami Madonny w filmach Ilene Rosenzweig zauważyła u niej, że ona nigdy nie gra odgrywanych postaci, tylko samą siebie.<sup>4</sup> Cechę tę można uznać za przejaw silnej tendencji do autokreacji, albo za cechę narcyzmu.

---

<sup>4</sup> I. Rosenzweig, *I Hate Madonna Handbook*, St. Martin's Press, New York 1994, cyt. w: Guilbert 2002:33.

Oboje zrobili **blyskawiczne kariery**. Ich pierwsze utwory wyszły na płytach w drugim roku ich grania w zespołach, które współtworzyli (EM 58, 69-70; TM 59, 74).

Ogromny wpływ na muzyczny rozwój obojga wywarła **muzyka czarnych**. Idolami Madonny byli Diana Ross, The Supremes, Ronnie Spector i Stevie Wonder. Bono słuchał Ouma Kalthouna, Youssou n'Doura, Angélique Kidjo i Salifa Keity. Co więcej, **oboje żalują, że nie urodzili się czarni**. W początkach kariery Madonny, niektórzy fani uważali, że jest czarna, gdyż manierą śpiewania przypominała czarne wokalistki rhythm'and'bluesowe (TM 28-29; BB 231). Nie przeszkodziło to jednak w jednym z wywiadów powiedzieć, że wielu czarnych w USA to ludzie „o wyjątkowo ciasnych umysłach, homofobiczni i seksistowscy” (Guilbert 2002:156).

Oboje cierpieli **biedę w początkach kariery**, większą jednak Madonna. Na początku samodzielnego życia w Nowym Jorku Madonna pracowała w barach szybkiej obsługi, jako szatniarka w rosyjskiej restauracji, a nawet zebrała o pieniądze u znajomych. Żywiła się tym, co dostała w restauracji. Głodna, wybierała jedzenie ze śmietników. Za siedem dolarów na godzinę pozowała nago malarzom w szkole sztuk pięknych. W mieszkaniu, które wynajmowała, po podłodze biegały karaluchy (TM 9, 44-49). Biedy, choć nie tak dotkliwej jak Madonna, zaznał też Bono. Członkowie U2, oszukani przez menedżera, chcąc zakończyć pierwszą trasę koncertową, musieli pożyczyć pieniądze od rodziny (BB 32).

Zarówno Madonna jak i U2 mają całkowitą kontrolę nad procesem twórczym i produkcją swojej muzyki. Oboje piszą większość śpiewanych przez siebie tekstów (CU 155; TM 78). U2 to pierwszy zespół rockowy, który już od początku działalności jest właścicielem praw autorskich na wszystkie swoje utwory, kontroluje także wpływy ze sprzedaży płyt i biletów na koncerty (Tomlinson, O'Brien 2007:73). Madonna i Bono to kapitaliści umiejący dbać o swoje interesy.

W samej muzyce ani Bono, ani Madonna nie dokonali żadnej rewolucji. Muzyka U2 należy do głównego nurtu rocka, tak jak muzyka Madonny do głównego nurtu popu. O ile jednak Madonna to „królowa muzyki pop” i bogini popkul-

tury, a Andrew O'Hagan stwierdził nawet, że ona „*jest dominującą kulturą*”,<sup>5</sup> to U2 nikt nie nazywa królami ani, tym bardziej, bóstwami rocka. Zespołów klasy U2, grających rocka, jest wiele. Ani Bono, ani żaden z muzyków U2 nie dorównują klasą muzykom legendarnych zespołów Led Zeppelin czy Metallica. U2 grają nadzwyczaj solidnego rocka, nadając mu własne, indywidualne piętno, nie stworzyli jednak nowego gatunku.

Oboje są **heteroseksualni**. Madonna przyznała, że miała doświadczenia lesbijskie, nigdy jednak nie deklarowała, że jest biseksualistką (EM 22). Dla Madonny seks jest jednym więcej elementem publicznego wizerunku. Jej publiczne występy, wypowiedzi w mediach i książka *Seks* sprawiły, że uznaje się ją za jedną z kreaterek i aktywnych uczestniczek rewolucji seksualnej. W jednym z wywiadów powiedziała, że jest obojętne, czy ludzie poczują się lepiej, myśląc o niej jako kimś, kto uprawia seks z kobietami, czy poczują się bezpieczniej myśląc o niej jako o kimś, kto tego nie robi (Lentz 1993:153). Jeśli chodzi o Bono, nic nie wiadomo, aby miał doświadczenia homoseksualne.

Bono i Madonnę łączą też tendencje do **androginii** i **transwestytyzmu**. Bono zwierzył się z fascynacji transwestyckimi tendencjami glam rocka i Lou Reeda. Mając 13-14 lat ubierał sukienki. Podczas niektórych występów w latach 90. członkowie U2 przebierali się za kobiety (BB 179, 261-262; CU 187). Nawiązując do tego, co zapoczątkowały gwiazdy rocka w latach 60., Madonna zamazuje granice między płciami. E. Ann Kaplan (1998:252) uważa, że ze wszystkich gwiazd rocka Madonna posunęła się w tym najdalej. Także zdaniem Randy'ego J. Taraborelliego „Madonna nieustannie zaciera ślady między płciami” (TM, podpis obok zdjęcia na wkładce pomiędzy s. 224 i 225). O ile Mick Jagger ubierając się jak kobieta, Lou Reed, David Bowie i David Sylvian malując szminką usta, a Robert Plant i Joe Cocker podczas śpiewania na scenie czasami wykonują kobiece gesty, to Madonna ukazywała się jako mężczyzna. Już w jednym z pierwszych publicznych występów w Nowym Jorku, którego tematem przewodnim była androginia, pojawiła się z krótkimi włosami i w męskiej piżamie. Na początku lat 90. ubierała się jak mężczyzna i pozowała do zdjęcia z cygarem w ustach. We wrześniu 1993 roku podczas paryskiego tournée „Girlie Show”

---

<sup>5</sup> A. O'Hagan, *Blonde Ambitions and the American Way*, F. Lloyd (red.), *Deconstructing Madonna*, BT Batsford Ltd, London 1993, cyt. w: Guilbert 2002:42.

upodobniła się do hinduskiego bóstwa Śiwy (jedną z form Śiwy jest androginiczny Ardhanariśwara, „Pan Którego Połowa Ciała jest Kobietą”) (EM 8). Jedną z fantazji Madonny było przebieranie mężczyzn w damskie stroje. Swojego chłopaka Tony’ego Warda przebrała za kobietę i wyszła z nim na miasto jak z nową dziewczyną. Próbowwała też (bezsukutecznie) skłonić Michaela Jacksona, aby wystąpił w teledysku z nią przebrany za kobietę (AM 233-234; TM 239).

Ani Bono, ani Madonna **nie są** namiętymi **konsumentami alkoholu i używek**. Bono powiedział, że „narkotyki to głupota, nadużywanie alkoholu to głupota, palenie to głupota” (BB 153). Z drugiej strony stwierdził: „palę cygara, piję wino” (s. 55). Colin McGregor, były chłopak Madonny z czasów szkoły średniej, powiedział, że wtedy jej „główną atrakcją (...) było picie” (AM 38). Jednak zdaniem Christophera Andersena w Nowym Jorku i później „Madonna pozostawała abstynentką” (s. 68). Matthew Rettenmund wymienia tylko dwa wyjątki od tej reguły (EM 6). Papierosy paliła już jako nastolatka i nałogu nie rzuciła w dorosłym wieku (EM 168; AM 30). Czasami paliła marihuanę i brała LSD, ale kokainę po spróbowaniu, nazwała gównem i nigdy do niej nie wróciła. Częściej zażywała Ecstasy nazywane „Kwasem św. Józefa dla dzieci” (EM 54; AM 68; *Madonna Interview*, „Rolling Stone”, June 13 1991, W).

Oboje znani są z niewyparzonego języka i znajdują zadowolenie z **przeklinania** w miejscach publicznych. Podczas transmitowanej na żywo przez telewizję wręczenia Złotych Globów, Bono nazwał otrzymaną nagrodę „really really fucking brilliant”, za co został skrytykowany przez Telewizyjną Radę Rodziców (Parents Television Council) (*Bono* b.d.). Słowo *fuck* wypowiedział też podczas ceremonii wręczenia nagród Grammy. Słowo to Madonna w programie Davida Lettermana w 1994 roku powiedziała aż 13 razy. Podczas pobytu w Jerozolimie wykrzykiwała przekleństwa po hebrajsku i arabsku w kierunku fotografów, którzy ją osaczyli (EM 163-164, 75).

Co do tego, że oboje są postaciami **charyzmatycznymi**, nie mają wątpliwości rozliczni komentatorzy ich twórczości.<sup>6</sup> O charyzmie Madonny może też świadczyć fakt, że „rzeczy, których dotknęła bądź pocałowała, które używała, nosiła, lub podpisała, są wysoce cenione przez kolekcjonerów” (EM 10). Podobnie od

---

<sup>6</sup> WB 272; SW 53, 125; Madonna 1996; Cuellar 2009:30; EM 31, 63, 127, 156-157; TM 33, 49; AM 15, 40; CU 179.

starożytności traktowano rzeczy, które weszły w kontakt z charyzmatykami typu religijnego, np. późniejszymi świętymi chrześcijańskimi.

Oboje mają bardzo **krytyczny stosunek do religii**, zwłaszcza do rzymskiego katolicyzmu. Oboje katolickie wychowanie uznają za przekleństwo (Sieradzan 2009). Madonna (1991) powiedziała: „Zawsze wiedziałam, że katolicyzm jest religią dogłębnie seksistowską, nastawioną na stłumienie, grzech i karanie. Odkochałam się od katolicyzmu”. W 1998 roku pytana o to, czy wciąż uważa się za katoliczkę, nie odpowiedziała wprost. Stwierdziła tylko, że katolicyzm nie przystaje do współczesności, gdyż jest religią mało żywotną i mało plastyczną. Przyznała jednak, że odrzucenie katolickiego przesłania nie oznacza odrzucenia magii i misterium katolickich mszy (Madonna 1998b). W dwa lata później powiedziała, że chodzi do kościołów katolickich, anglikańskich i do synagog, ale interesuje się też innymi religiami (Madonna 2000). Dla Madonny (1994) katolicyzm jest ściśle związany z erotyką o charakterze sado-maso: „Jest bardzo zmysłowy i mówi o tym wszystkim, czego nie powinno się robić. Wszystko jest zakazane. I wszystko jest w nim ciężkie: konfesjonał, ciężkie zielone draperie, witraże, rytuały, klęczenie. W tym wszystko jest bardzo dużo erotyki. A poza tym katolicyzm jest bardzo sadomasochistyczny”.

Z kolei Bono stwierdził: „Często zastanawiam się, czy religia nie jest wrogiem Boga. Kiedy Duch opuścił budynek, to mamy do czynienia z czymś, co przypomina religię” (DeCurtis 2001:4). Bono ostro protestuje, gdy U2 nazywa się chrześcijańskim zespołem rockowym: „Pier... (*f--ked up*) nasz kąć chrześcijańskiego rynku. (...) Uwielbiam hymny i muzykę gospel, ale idea zmiany muzyki w narzędzie ewangelizacji to nie dostrzeganie istoty rzeczy” (tamże). Być może słabnącej popularności instytucjonalnego chrystianizmu należy przypisać fakt, że od 2005 roku słowa piosenek U2 są wykorzystywane podczas liturgii w niektórych kościołach episkopalnych w USA. Odwołując się do eucharystii, niektórzy nazywają to U2charist (Stern 2006).

Oboje znani się ze swej **działalności społecznej**. W przypadku Bono głównie na rzecz społeczności afrykańskich. Jeszcze w 1985 roku pracował incognito w sierocińcu w Etiopii (BB 273; CU 123; Fry b.d.). Dla Bono jest to realizacja ewangelicznego zalecenia miłości bliźniego. W wywiadzie dla konserwatywnego portalu „Right Wing News” Bono wyznał, że do regularnej pracy na rzecz ubogich skłoniła go nie tylko wizja Boga, ale także słowa jednej z dwóch prosty-

tutek, którą po koncercie zabrał z Edgem do pokoju hotelowego. Po wypiciu trzech butelek whisky miał mu się objawić Bóg i nakazać walkę z biedą w Afryce (Hawkins b.d.). Z powodu jego działalności Visnja Cogan nazwała go nawet „świeckim świętym”, choć idea świętości wydaje się Bono śmieszna (CU 136, 140). Angażował się w kampanie uświadamiające zagrożenie związane z AIDS, malarią i gruźlicą, głównie dlatego, iż uznał za niesprawiedliwe, że na Zachodzie życie białego człowieka jest więcej warte od życia czarnego Afrykanina (BB 91; SW 186). Z jego inicjatywy umorzono 100 miliardów dolarów długu dla Afryki, 1/3 ogólnej sumy zadłużenia (BB 99-100, 157).

Madonna już w szkole średniej brała udział w programie pomocy dla dzieci. W 1985 wraz z ówczesnym mężem Seanem Pennem w szpitalu dla nieuleczalnie chorych dzieci odgrywali św. Mikołaja i Śnieżynkę. Madonna brała udział w walce o ocalenie lasów brazylijskich. Podobnie jak Bono, podarowała wiele przedmiotów na aukcje charytatywne.<sup>7</sup> Jest jedną z pierwszych i najbardziej aktywnych animatorek ruchu na rzecz chorych na AIDS. W latach 1986-1995 przekazała na rzecz fundacji walczących z AIDS co najmniej pięć milionów dolarów. W 1991 roku otrzymała nagrody od organizacji zajmującej się uświadamianiem zagrożenia ze strony AIDS, oraz od organizacji gejów i lesbijek. Współpracuje z Raising Malawi, organizacją charytatywną pomagającą sierotom w Malawi. Tylko podczas jednego pobytu w Brazylii w 2009 roku udało się jej zebrać 11 milionów dolarów na rzecz tej fundacji (EM 3-5, 14; Robertson 1999:282; OB 342; Wróblewski 2008:99; Raising Malawi 2009).

Oboje angażują się w **politykę**. Od czasu Live Aid w 1985 roku członkowie U2 włączyli się w walkę przeciw apartheidowi. Od 1987 roku na swoich płytach zamieszczają adresy kontaktowe Amnesty International, od 1991 roku także adresy Greenpeace, a ponadto nazwiska więźniów politycznych. W 1992 roku wspólnie z kilkoma aktywistami Greenpeace muzycy U2 protestowali przeciw instalacjom jądrowym znajdującym się na północy Wielkiej Brytanii. Sprzeciwiali się także planom zanieczyszczenia środowiska przez fabrykę przetwarzania odpadów radioaktywnych, która miała powstać 130 kilometrów od ich ro-

---

<sup>7</sup> UNICEF-owi podarowała na aukcję łóżko, na którym onizowała się podczas tournée „Ambicja Blondynki”. Z tego powodu podczas występu w Toronto władze zastanawiały się, czy nie wystąpić przeciw niej na drogę sądową za obrazę moralności (EM 113). Tour ten okazał się jej największym sukcesem artystycznym.

dzinnego Dublina. W 1993 roku podczas koncertu w Niemczech na znak protestu Bono podarł flagę Irlandii. Koncert U2 w Sarajewie, na koniec którego zaśpiewał „Miss Sarajewo”, na krótko zjednoczył całą Bośnię.

Za swą działalność Bono został w 2003 roku odznaczony Legią Honorową. Był trzykrotnie (w 2003, 2005 i 2006) nominowany do pokojowej Nagrody Nobla. Tygodnik „Time” uznał go w 2005 roku (współ z małżeństwem Gatesów) za postać roku. W 2007 roku od królowej Elżbiety otrzymał tytuł szlachecki i order imperium brytyjskiego. W 2008 roku wręczono mu doroczną nagrodę Człowieka Pokoju, przyznawaną przez komitet, w skład którego wchodzi wielu laureatów pokojowej Nagrody Nobla.

Nie wszyscy akceptują to, w jaki sposób Bono pomaga Afryce. Jobs Selasie, przywódca African Aid Action, uważa, że rozdawnictwo pieniędzy wzmacnia korupcję i uzależnienie Afryki od Zachodu (w niektórych krajach afrykańskich zachodnia pomoc stanowi już 70% budżetu). Ani Bono, ani zachodni decydenci nie współpracują z rdzennymi, afrykańskimi organizacjami, lepiej znającymi problemy czarnych społeczności (WB 177-179, 206; CU 124-130; BB 115; *Bono and Bob* 2007; *Bono* b.d.). Jeszcze bardziej krytyczna w ocenie zachodniej pomocy dla Afryki jest Dambisa Moyo (2009), wykształcona na Harvardzie i Oksfordzie zambijska ekonomistka, która kwestionuje sens budowy kapitalizmu w Afryce. Jej zdaniem Afrykanom powinno się dawać pracę, a nie pieniądze, które rozkradają rządzący.

Niektórzy Afrykanie postrzegają Bono jako inny rodzaj białego misjonarza, który przyjeżdża z gotową koncepcją i próbuje do niej przekonać tubylców. Konferuje z prezydentami, szefami banków i organizacjami, którzy – podobnie jak on są ludźmi bardzo bogatymi – i w związku z tym nie rozumie, jakie problemy Afryki są najważniejsze i jak je rozwiązać.

Madonna 11 września 2001 roku odwołała koncert w Los Angeles i zadbała o to, aby cały dochód z przełożonego występu przekazano rodzinom ofiar. Nie dała się ponieść nienawiści wobec muzułmanów i żądaniom natychmiastowego odwetu. 15 września 2001 roku wezwała prezydenta Busha do wstrzeźliwości. Ubrana w suknię zrobioną z amerykańskiej flagi, powiedziała: „Jeśli chcecie zmienić świat, zmieńcie samych siebie” (OB 273).

## 1b. Różnice

Pierwsza zasadnicza różnica między nimi dotyczy **małżeństwa**. Bono jest żonaty z tą samą kobietą od ponad ćwierć wieku. Madonna była zamężna kilka razy (BB 130; TM 299).

Madonna ściśle przestrzega **rygorystycznego harmonogramu dnia**. Od lat jest wegetarianką. Biega 10 mil dziennie, bez względu na pogodę. Ponadto godzinę dziennie ćwiczy (TM 39, 111, 155; CL 2; EM 181). Bono nie narzucił sobie podobnego reżimu.

Madonna ma opinię złej dziewczyny. Jak ćwierć wieku wcześniej większość Brytyjczyków była przeciwna, aby ich córka umówiła się na randkę z Rolling Stonesem, tak ankieta „Entertainment Weekly” przeprowadzona w 1991 pokazała, że 64% rodziców nie życzyła sobie, aby ich dzieci chodziły na koncerty Madonny. Także w środowisku artystycznym, głównie filmowym, jest uważana za czarną owcę. Dlatego – choć w latach 1985-1993 była aż 17 razy nominowana do nagród Oscara, Grammy, Emmy i MTV – dostała tylko jedną statuetkę MTV (1986). Producenci dwóch jej płyt dostali nagrody Emmy, ale jej samej za wykonanie piosenek tej nagrody nie przyznano. Do 2009 roku Bono wraz z U2 dostał 22 razy nagrodę Grammy, Madonna tylko 13 razy (EM 77, 13-14; *Bono* b.d.; *Madonna* b.d. 2).

Także stosunek Madonny do **seksu** jest znaczenie bardziej nowoczesny i ekscentryczny, niż stosunek Bono. U Taraborellego czytamy: „Madonna twierdzi, że pierwsze kontakty seksualne miała już z wieku ośmiu lat, ale nie był to stosunek” (TM 34). Miała też powiedzieć, że w wieku 11 lat, przyjaciółka „wypieprzyła ją palcem” (AM 28). Mając 11 lat zmusiła do pocałunku chłopca, jako 12-latka całowała się już regularnie, a pierwszy stosunek odbyła w wieku 15 lat (EM 68, 97; AM 26, 28, 36-37; TM 34). W wiele lat po tym fakcie Madonna powiedziała: „Kiedy było już po wszystkim, nadal czułam się dziewicą. Nie utraciłam dziewictwa, dopóki nie miałam świadomości tego, co robiłam” (TM 34). Wśród rówieśników miała opinię dziwki (TM 33; CL 44). Nie jest jasne, czy ta opinia była słuszna, gdyż Andersen z jednej strony pisze, że Madonna do końca szkoły średniej uprawiała seks tylko z jednym partnerem, a z drugiej strony rozpisuje się o jej podbojach miłosnych, stwierdza np., że w wieku 16 lat uwiodła swego gejowskiego nauczyciela tańca (AM 37). O mało co nie padła też



ofiara przemocy seksualnej. W wieku 20 lat w Nowym Jorku została zmuszona przez napastnika, który groził jej nożem, do seksu oralnego. Udało się jej jednak uciec (OB 40).

Na dominującą pozycję Madonny w związku, włącznie z seksem, wielu mężczyzn nie chciało się zgodzić. Zarówno zakochana w niej lesbijka Camille Barbone, jak i jej mężczy kochankowie Mark Kamins, Dan Gilroy i S. Bewman zgodnie mówili, że w łóżku zachowuje się jak mężczyzna: przejmuje inicjatywę, jest agresywna, nieokiełznana i ekshibicjonistyczna (lubiła się kochać przy otwartych oknach i odsuniętych zasłonach) (AM 69, 97; TM 51, 71). W początkach swojego życia w Nowym Jorku seks traktowała jako zabawę i zupełnie nie przejmowała się uczuciami swoich kochanków. Wśród nich byli nie tylko heterocy, ale także geje i lesbijki (EM 109; AM 86, 91, 98, 159, 251). Według Barbone seks traktowała instrumentalnie, „był dla niej jedynie środkiem do osiągnięcia celu, niczym więcej” (TM 63).

W przeciwieństwie do Madonny, Bono jest w sprawach seksu konserwatystą. Niechętnie rozmawia na tematy seksualne. Twierdzi, że jako nastolatek miał wiele dziewczyn, ale po spotkaniu swojej przyszłej żony przestały go one interesować. Korzystanie z seksualnych usług *groupie* uznał za „odrażające” (WB 40-41; BB 131). Tym niemniej w wywiadzie przyznał, że raz w czasie swego małżeństwa po koncercie skorzystał z usług prostytutki (Hawkins b.d.).

Madonna, mimo iż jest heteroseksualistką, preferuje gejów i kobiety: „Pracuję głównie z gejami. Dla mnie są pełniejszymi istotami ludzkimi niż większość normalnych mężczyzn, których znam” (AM 251). Na pytanie o ulubionych aktorów, wymieniła nazwiska ośmiu aktorek i ani jednego aktora (pomięła nawet swego byłego męża Seana Penna). Także geje uznają ją za kobietę wyjątkową, eksponującą publicznie własną, żywiołową seksualność. Madonna wielokrotnie występowała w obronie praw mniejszości, głównie gejów i lesbijek. W 1991 roku powiedziała, że chce wykorzystać swoją pozycję do poparcia dążeń wszystkich ludzi prześladowanych z powodu trybu życia, jaki prowadzą (EM 4, 90; AM 36, 154).

W życiu obu nie brak zachowań **ekscentrycznych**, traktowania życia jako przedstawienia. Madonna z nudów pomalowała dwa pudle znajomej: jednego na pomarańczowo, a drugiego na różowo; na jednym namalowała słowo *sex* a na drugim inne swoje ulubione słowo *fuck*. Zwariowana nastolatka, którą grała

w filmie *Rozpaczliwie szukając Susan*, była nią samą. Zdaniem Barbonne Madonna odtwarzała w filmie to, co robiła w życiu: wygłupiała się, kradła w sklepach itp. (AM 67).

Colin McGregor, były chłopak Madonny, powiedział: „Podniecała chłopaków, robiła wszystko z wyjątkiem pójścia do łóżka, a następnego dnia zachowywała się jak gdyby nigdy nic (...) Dla Madonny życie zawsze było jednym wielkim przedstawieniem” (AM 38). Jej biografka pisze, że „czkała głośno w miejscach publicznych, symulowała masturbację i pokazywała światu intymne miejsca swojego ciała” (OB 198).

W przeciwieństwie do Madonny, Bono traktuje życie znacznie poważniej. Jednak na scenie czasami zachowuje się w sposób ekstrawagancki. Jeszcze przed powstaniem U2 wraz z Edgem, na scenie w lecie (!) parodiował święta Bożego Narodzenia, zamiast kolędy „Jingle Bells” (Dzwońcie, dzwony), śpiwając „Jingle Balls” (Dzwońcie, jaja) (BB 70-71, 125). Przebierał się za diabła McPhisto, a podczas jednego z koncertów w Londynie symulował odbywanie stosunku płciowego z dziewczyną, która wskoczyła na scenę (CU 185, 39).

W przeciwieństwie do Bono, w postępowaniu Madonny często ujawniają się **zachowania histrioniczne**. Od dziecka chciała zostać gwiazdą, było jej obojętne, w jakiej specjalności i jakim kosztem. Jej karierę od początku nazaczył **egoizm**. Bezlitośnie wykorzystywała innych do swoich celów. W jednym z wywiadów stwierdziła: „Byłam ulubienicą ojca (...) Wiedziałam jak go sobie owinać wokół palca” (Cross 2007:5-6). W filmie dokumentalnym *W łóżku z Madonną* (1991) mówi: „Interesuje mnie manipulowania ludźmi” (AM 259; por. Guilbert 2002:44). W pierwszym wywiadzie udzielonym telewizji powiedziała, że chce „rządzić światem” (TM 288; OB 79). W innym stwierdziła: „Będę symbolem – zapowiedziała – podobnie jak Marylin Monroe” (AM 127).

Mimo iż Madonnę często porównywano do Marylin Monroe, kariery z całą pewnością nie zrobiła kopiując ją. Wiedziała, że nie dorównuje jej jako aktorka, a ponadto nie chciała być drugą Marylin. W Marylin wszystko było sztuczne i wykreowane na użytek masowego odbiorcy. Choć była wielką aktorką, grała słodkie i głupie blondynki (*dumb blondes*), które obecnie nazywa się *bimbo girls*. Madonna z całą pewnością nie jest jedną z nich. Brat Madonny uważa, że jeśli kogoś udawała, to raczej księżną Dianę, niż Marylin. W Paryżu w 1979 roku próbowano z niej zrobić nową Edith Piaf, co również jej nie interesowało

(EM 119; AM 51; CL 112, 120). Według Pameli Robertson (1999:274) sceniczne *emploi* Madonny nie nawiązuje bezpośrednio do Monroe, ale do dawniejszych gwiazd kina, jeszcze z lat 30. XX wieku. Roseann M. Mandziuk (1993:179) dostrzegła jednak, że Madonna często przybiera analogiczne pozy, nosi podobne stroje, a nawet stara się przyjmować te same wyrazy twarzy, co gwiazdy ekranu takie jak Greta Garbo, Jean Harlowe, Marlena Dietrich czy Monroe. Georges Claude Guilbert (2002) podkreślał wpływ, jakie wywarły gwiazdy ekranu od Josephine Baker do Lizy Minelli (s. 131-147) a, z drugiej strony, dostrzegł w jej zachowaniu na scenie parodię gwiazd filmu od początku istnienia kina, a skończywszy na współczesnych aktorkach porno (s. 100).

Chcąc zawsze być sobą i mieć nieustannie rację, wyklócała się z koleżankami i kolegami, rodziną i nauczycielami. Nie będąc w stanie znaleźć argumentów, które by ją przekonały, powtarzano jej, żeby się zamknęła. W szkole zakonnice bezskutecznie próbowały różnych metod mających zmusić ją do posłuszeństwa: biły ją po głowie linijkami, myły jej usta mydłem i zaklejały je taśmą (AM 25). Wściekła na ojca za to, że próbuje odwieść ją od decyzji porzucenia studiów, rzuciła talerzem z jedzeniem o ścianę (TM 42).

Dorośla Madonna prowokowała publiczność i robiła wszystko, aby zwrócić na siebie uwagę, a gdy stało się to faktem, miała o to pretensje. Zainteresowanie mediów swoją osobą uznała za objaw choroby społeczeństwa: „To absurdalne i niezdrowe, ile uwagi poświęca się temu wszystkiemu” (TM 235). Taraborelli skomentował to, pisząc:

Być może najlepszym wyjściem z całej tej sytuacji byłoby powstrzymanie szaleństwa... Madonna powinna odmówić udzielania wywiadów, przestać czytać o sobie w gazetach i dzwonić do dziennikarzy, wdając się z nimi w dyskusje o tym, co o niej napisali. Jednak ona nie mogła się powstrzymać (TM 235).

Jedną z wyróżniających cech jej osobowości od dziecka był **ekshibicjonizm**. Robiła wszystko, aby zwrócić na siebie uwagę innych. Raz w tym celu poparzyła sobie rękę. Chciała, aby wszystko kręciło się wokół niej i szło po jej myśli. Wszystkim starała się narzucić swoją wolę. Świat uważała za swoją własność (TM 21-23; AM 25). Według Taraborelliego:

Madonna od małego nie lubiła, żeby ktokolwiek miał nad nią przewagę i (...) nie znosiła, kiedy ktoś mówił jej, co ma robić i jak ma się zachowywać, nawet jeśli byli to rodzice. (...) Ona sama często mówi, że od wczesnego dzieciństwa była typem buntownika (TM 22-23).

Chcąc skupić na sobie uwagę innych, tańczyła na stole jak Shirley Temple, a pod koniec występu pokazywała wszystkim majtki. Podczas zabawy zwieszała się głową w dół na trzepaku, tak aby chłopcy mogli zobaczyć jej majtki. W wieku 11 lat wywołała skandal podczas występu w szkolnym przedstawieniu, ubrana w skąpy kostium bikini i pomalowana jasnozieloną farbą (TM 23, 31-32). Potem powiedziała o tym: „Byłam praktycznie goła, ale popis talentów stanowił jedyną w roku okazję do pokazania wszystkim, kim naprawdę jestem i kim mogłabym być. Chciałam zrobić coś skandalicznego” (AM 24; TM 32). Już jako nastolatka: „Lubiła swoje ciało i nie wstydziła się nagości” (TM 34). W Nowym Jorku w początkach kariery w 1979 roku: „Tańczyła na stołach i rozbijała wszystko, co nawinęło jej się pod nogi. Oblewała się szampanem” (s. 52). W dorosłym życiu kochała się w dzień przy otwartych oknach i z odsuniętymi roletami (AM 97). Co najmniej dwukrotnie zrealizowała swoje fantazje o nagości w miejscach publicznych: raz próbowała zatrzymać nago taksówkę na ulicy w Miami, mając na sobie tylko szpilki a w ręku torebkę, a przy innej okazji w pizzerii zrzuciła futro i nago jadła zamówioną potrawę (TM 34, 52; AM 97; Madonna 1992; Madonna 2006). W jednym z wywiadów przyznała, że uważa się za ekshibicjonistkę (cyt. w: Guilbert 2002:160). Zdaniem jednego z komentatorów w ten sposób uczyniła z ekshibicjonizmu sztukę (por. Madonna 2007).

O ile Madonnę kojarzy się ze scenicznym ekshibicjonizmem, to uważa się, iż Bono podczas występów nawiązuje emocjonalny, a nawet fizyczny kontakt z publicznością. Najbardziej spektakularny popis Bono polegał na zeskoczeniu z wysokiej estrady w tłum widzów podczas Live Aid w 1985 roku, wybraniu jednej z dziewcząt, pocałowaniu jej i odtąnczeniu z nią tańca. Z kolei podczas jednego z koncertów w Londynie (tour Zooropa) na scenę wskoczyła dziewczyna, położyła się na Bono i zaczęli symulować stosunek płciowy (CU 185, 39).

### **1c. Tricksteryzm: bunt, pieniądze, władza, kapitalizm, postmodernizm**

Dla jednych Bono jest postacią typu mesjańskiego, która chce zbawić świat, dla innych szum wokół podejmowanych przez niego akcji charytatywnych to tylko element marketingu mający za zadanie lepsze sprzedawanie produktu U2 czyli muzyki. Madonna sprzedaje siebie w otocze religii, ekshibicjonizmu, seksu i skandali, Bono w otocze chrześcijaństwa i ekscentrycznego emocjonalizmu (zapraszanie fanów na scenę, obłapianie ich, całowanie, polewanie szampanem itp.). Element autopromocji stanowi też reklamowanie przez oboje podczas koncertów prowadzonych przez nich akcji charytatywnych (por. Fry b.d.). Na ogromnych telebimach podczas koncertów U2 pojawiają się fragmenty filmów oraz napisy. Niektóre z nich budzą kontrowersje. Były wśród nich fragmenty filmu Leni Riefenstahl przygotowanego na organizowane przez nazistowską Rzeszę igrzyska w Berlinie w 1936 roku i wizerunki dyktatorów, np. Ceausescu (CU 190). Z jednej strony napisy głosiły: „Wszystko co wiesz, to nieprawda”, a z drugiej: „Wszystkiemu wierz”. „Ciesz się powierzchownością”, „Uwierz” (w co? – J.S.), „Oglądaj więcej telewizji” (SW 124-125). Co sądzić o Bono, który podczas nagrywania teledysku do płyty „Achtung Baby” powiedział do kamery: „Nauczyłem się kłamać” (s. 177). Wydaje się też, że naiwnie stawia on znak równości między nazizmem, komunizmem, zorganizowanymi religiami a Unią Europejską, gdyż – zapewniał – wszystkie one wprowadzają chaos w ludzkie umysły (CU 190).

W 2001 roku Bono zaprowadził dziennikarza Seana O’Hogana na dach Million Dolar Hotel i przywołał słowa Edge’a sprzed 13 lat, z którym stał wtedy na tym samym dachu, mówiąc: „Jeśli masz wiarę i naprawdę wierzysz, że możesz to zrobić, to zrobisz to”. Jednak ani Edge w 1988, ani Bono w 2001 nie skoczyli z dachu. Zdawali sobie sprawę, że ich wiara nie wytrzymałaby takiej próby (SW 169).

Madonnie zawsze towarzyszy kilku **ochroniarzy**. Jest to nie tylko konieczność, od czasów, gdy była napastowana przez Roberta D. Hoskinsa, który podawał się za jej męża, a raz nawet przedostał się przez płot oddzielający jej willę od reszty świata (TM 206-207). Bono, mimo iż w Arizonie członkom U2 grożono śmiercią za popieranie ruchu na rzecz czarnych, porusza się bez ochrony i nie uważa się za gwiazdę (BB 53-54, 133).

Oboje są jednymi z najbogatszych artystów na scenie muzycznej. Krytycy ich działalności społecznej podkreślają, że przyczynia się ona w znaczącym stopniu do zwiększenia sprzedaży ich płyt (Tomlinson, O'Brien 2007:70). Mimo deklarowanego chrześcijaństwa muzycy z U2 niechętnie dzielą się pieniędzmi z uboższymi obywatelami Irlandii. W 2007 roku na kilka miesięcy przed upływem okresu zwolnienia z podatków wyprowadzili znaczną część swoich pieniędzy z Irlandii do Holandii. Z tego powodu dostali się pod ostrzał krytyki członków irlandzkiego parlamentu, charytatywnej organizacji chrześcijańskiej Christian Aid, oraz Jima Aikena, promotora koncertów U2 w latach 80. i 90., który zarzucił im brak patriotyzmu. Vertigo Tour U2 z 2006 roku, odbywany pod hasłem jedności świata, w którym nawoływali Amerykanów do jedności w walce z AIDS i ubóstwem na świecie, przyniosło zespołowi przychód w wysokości 389 milionów dolarów, ale pieniądze te zostały ulokowane w firmach obciążonych najniższym podatkiem. Dlatego Aiken nazwał U2 „arcykapitalistami sprawiającymi wrażenie, że nimi nie są” (cyt. w: Tomlinson, O'Brien 2007:68; por. Bono 2005; Bono b.d.).

Madonna jest w kulturze współczesnej postacią wyjątkową. Uważa się ją za „królową muzyki pop”, Na kilku uniwersytetach amerykańskich prowadzono kursy o jej życiu i twórczości (EM 1-2). W 2003 roku widzowie kanału VH1 uznali ją za największą żeńską ikonę muzyki pop wszechczasów (Pecknold 2006:445). Autor artykułu zamieszczonego w czasopiśmie „Machina” zapewnia, że „Madonna jest boska”, a redakcja zilustrowała jego tezę okładką przedstawiającą królową pop ubraną w szaty częstochowskiej Maryi (Makarenko 2006:26). Włoski artysta Antonio de Felipe namalował jej portret jako Maryi z Dzieciątkiem Jezus (reprodukcja w: EM 140).

Madonna była pierwszą artystką na scenie muzycznej, która miała pełną kontrolę nad tworzoną przez siebie muzyką i swoim scenicznym wizerunkiem (Queenan 2008:42). Była też jedną z pierwszych piosenkarek, które promowały swój wizerunek poprzez sztukę wideo, jaka pojawiła się w latach 80. (EM 181). Udało jej się wykreować wielu nowych trendów mody. Słynny kreator mody Jean-Paul Gaultier powiedział: „Madonna jest modą” (EM 66). Madonna zapoczątkowała modę na *wannabes* (od *wanna be Madonna*, „chcę być taka, jaka Madonna”) (TM 79-80). Słowo *wannabes* podobnie jak termin *Desperately*

*seeking* pochodzący od tytułu filmu z jej udziałem weszły na trwałe do języka potocznego (Pecknold 2006:445).

Cathy Schwichtenberg (2003a:3) uważa ją za „probiez dla dyskusji teoretycznych o moralności, seksualności, relacjach między płciami, polityce gejowskiej, wielokulturowości, feminizmie, rasie, rasizmie, pornografii i kapitalizmie” (por. McNair 2004:144-146). Madonna wskazuje na umowność granic między płciami, rasami, preferencjami seksualnymi, a także religią i kulturą, oraz erotyką i religią (por. OB 293). Jest aktywną uczestniczkę rewolucji seksualnej i walki o prawa mniejszości seksualnych. Russell Brand nazwał ją „mistrzem reinkarnacji” i, jako taką, porównał do Davida Bowie i Jezusa (Madonna 2008). Guilbert (2002:195, przyp. 123) uznając ją za ucieleśnienie „mitu postmodernistycznego” i Daniel Harris stwierdzając, że postmodernizm „jest Madonną” (cyt. tamże), postawili w istocie znak równości między nią a najbardziej wpływowym nurtem myśli współczesnej. Nic więc dziwnego, że Madonna stała się tematem wielu prac naukowych.<sup>8</sup>

Wszystko, co robi Madonna, ma jeden cel: pokazanie, że jej prawdziwe „ja” jest nieuchwytnie i w związku z tym nie może być publicznie eksponowane. To, co pokazuje innym, to tylko maski, jakie zakłada na pewien czas, aby potem odrzucić i zastąpić innymi maskami. We współczesnym, złożonym świecie wszystko jest grą wzajemnie przenikających się znaczeń. W jednym z wywiadów powiedziała, że ludzie nigdy nie poznają, jaka naprawdę jest.

Madonna opiera się patriarchalnemu stereotypowi, skupionemu na władzy, kontroli, dominacji, manipulacji, oraz ścisłym, nieprzekraczalnym podziałom na płci i pokazuje liminalność granic nie tylko między kobietą i mężczyzną, ale także między rasami (w wielu wideoklipach towarzyszą jej tancerze o różnym kolorze skóry), dominacją i podporządkowaniem, tym co właściwe i tym co niewłaściwe itp. (Kaplan 1993:149-150; Guilbert 2002:112-114).

Może to jednak oznaczać, że Madonna przejmuje męski stereotyp i stosuje go do samej siebie jako kobiety. Jeśli – jak każdy kapitalista – wszystko podporządkowuje zyskowi ekonomicznemu swojego (jednoosobowego) przedsiębiorstwa i na wszystkich wokół siebie –mężach, dzieciach, kochankach, współpracownikach – wymusza posłuszeństwo zgodnie ze swoją wolą, zawsze

---

<sup>8</sup> Najpełniejsza bibliografia prac naukowych o Madonnie znajduje się w: Guilbert 2002.

(nawet w łóżku) chcąc być na górze, to czym ona się różni od każdego innego (męskiego) szefa firmy? Być może Madonna, jak zauważyła Melanie Morton (1993:233), próbuje „metaforycznie dzierżyć fallusa, chociaż w jej przypadku fallus jest pochwą (*pussy*)”. Patrząc na Madonnę z tej perspektywy można zmodyfikować ujęcie Davida Tetzlaff (1993:239). Otrzymujemy wtedy ciąg przyczynowy: Madonna → pieniądze → władza → postmodernizm → patriarchy. Jeśli odrzucimy z niego postmodernizm, ciąg ten znajdzie zastosowanie w przypadku prawie każdego kapitalisty-mężczyzny. Zdaniem Guilberta (2002:36) Madonna, zwłaszcza w swojej książce *Seks*, pokazała jak bardzo nasze życie jest zdominowane przez cztery siły społeczne: płeć, rasę, kapitał i władzę.

Nie sposób jednak Madonny uznać za symbol agresywnego bezdusznego kapitalizmu nastawionego na zysk, którego istotą jest wyzysk, gdyż jest ona uosobieniem sprzeczności i nieustannie zmienia swój publiczny wizerunek. Jej publicznego wizerunku nie da się sprowadzić do jednego członu alternatyw: dziewica/wamp, święta/prostytutka, matka/nierządnica, działaczka społeczna/bezwzględna kapitalistka, gdyż Madonna nie tylko uosabia każdą z nich, ale także przekracza te dychotomie jako powierzchowne (por. Guilbert 2002:35, 91-110). Formowanie jednoznacznych opinii na jej temat nie ma sensu, gdyż systematycznie rozmontowuje wizerunki, które jej już nie służyły: prowokującej nastolatki kolekcjonującej chłopców i traktującej ich jak zabawki, seksualnej buntowniczkę, materialnej dziewczyny, głodnej sławy gwiazdy, szpetnej amerykańskiej megiiery i uduchowionej matczki (OB 293; Pecknold 2006:450).

Madonna jest pełna sprzeczności. Choć deklaruje się jako agnostyczka, to jednak modli się, wierzy w reinkarnację i praktykuje kabałę (TM 32; EM 34, 147; Frister 2010:96-97). Łączy w sobie materializm z antymaterializmem, duchowość chrześcijańską z żydowską i hinduską, mitologiczne, boskie dziewice i święte/przeklęte nierządnicę. Materialna Dziewczyna, którą była przez większą część kariery, zmieniła się w Mistyczną Dziewczynę, która na rzecz wspólnoty kabalistycznej przeznaczyła 18 milionów dolarów (Pecknold 2006:447, 449; CL 28). Nominalna katoliczka zmieniła się w „postkatoliczkę, antymaterialną indyjską księżniczkę” (M.A. Tata, cyt. w: Pecknold 2006:449). Być może jej niezliczonym transformacjom należy przypisać, że John Izod dostrzegł w niej trickstera, na poły mityczną postać łączącą w sobie cechy



człowieka, boga i zwierzęcia, której specjalnością jest czynienie tricków, uwodzenie i składanie próżnych obietnic. Umieścił ją także obok panteonu siedmiu wielkich bogiń greckich: Demeter, Persefony, Hery, Hestii, Ateny, Artemidy, a zwłaszcza Afrodyty.<sup>9</sup> Tutaj postać trickstera wiąże się z archetypem wielkiej bogini oraz kompleksem szamańsko-magicznym.

## 2a. Kryteria osobowości narcystycznej

Archetypową osobowością narcystyczną jest Narcyz.<sup>10</sup> Najbardziej znana wersja mitu pojawia się u Owidiusza (1933:46-50): Narcyz umiera, zakochany w swoim obrazie odbitym w wodzie (rozd. III 339-510). Pauzaniusz (1989:233-234, ks. IX 31.7-8) przytoczył dwie wersje mitu. Zgodnie z pierwszą Narcyz nie wiedząc, że w źródle widzi własne odbicie, zakochał się w sobie i z tego powodu umarł. Wedle drugiej Narcyz zakochał się w siostrze bliźniacze. Po jej śmierci chodził nad źródło i przyglądał się swemu odbiciu w wodzie, wyobrażając sobie, że widzi siostrę. Narcyz „nie kochał siebie, tylko swoje odbicie!”. Narcyz nie potrafił kochać nikogo poza sobą. Zakochana w nim nimfa Echo także nie potrafiła wyznać mu swojego uczucia (Pospiszyl 1995:6). W wywiadzie w 1982 roku Jacques Derrida powiedział, że „Echo i Narcyz to dwoje zakochanych w sobie ślepców”, którzy nie widzą niczego poza sobą (Dick, Ziering Kofman 2002).

W interpretacji francuskich badaczy François Frontisi-Ducroux i Jeana-Paula Vernanta opisana przez Owidiusza w *Przemianach* historia Narcyza nabiera nowego znaczenia. Ich zdaniem Narcyz nie tyle kocha sam siebie, co swój fantazmat (gr. *eidolon*; łac. *simulacrum*) innego, ciągnący się za nim jako jego własny cień. Stwierdzenie, że ten inny to w istocie on sam, było przeżyciem tak frustrującym, że spowodowało jego śmierć.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> J. Izod, *Madonna as Trickster*, w: F. Lloyd (red.), *Deconstructing Madonna*, BT Batsford Ltd, London 1993. Por. Guilbert 2002:36-37.

<sup>10</sup> Podstawową pracę o micie Narcyza w dawniejszej literaturze zachodniej napisał L. Vinge (*The Narcissus Theme in Western European Literature up to the Early 19th Century*, Lund 1967). Odnośnie związku tego mitu z magią zob. Nelson (1999/2000). Por. też Sugerma (2008:21-25).

<sup>11</sup> F. Frontisi-Ducroux, J.-P. Vernant, *Dans l'oeil du miroir*, Paris 1997. Por. Sikora 2004:186-200.

Tomasz Sikora (2004:199), odwołując się do ich interpretacji oraz mitów o pierwotnej androginii człowieka doszedł do wniosku, że:

Działanie Narcyza jest w istocie próbą cofnięcia się do pierwotnego stanu doskonałego erotycznego *coincidentio oppositorum* sprzed podziału na płci, do którego doszło za sprawą bogów zazdrosnych o szczęście niepodzielonych istot. Narcyz dzieli siebie, aby stworzyć przestrzeń reprezentacji dla zmarłej połowy i w ten sposób przywrócić pełnię. Żywy Narcyz przyzywa martwą siostrę w lustrzanej powierzchni źródła, które reprezentuje wody Styksu. Narcyz daje swoje odbicie/cień (*skia*), aby w nim pojawił się obraz (*eikon*) siostry.

Ponieważ wody Styksu reprezentują nie tylko śmierć, ale i odrodzenie się, dlatego symbolika Narcyza jest tak złożona i wieloznaczna: dla Narcyza odrzucającego prawa życia są to wody śmierci, dla inicjowanych – wody odrodzenia się w świecie niezmaconej błogości.

Termin „narcyzm” wprowadził do nauki pod koniec XIX wieku psychiatra Henry Havelock Ellis. Miał on negatywny stosunek do narcyzmu będącego, jego zdaniem, miłością do samego siebie (por. Dessuant 2005:29). Klasyczna literatura realizacja mitu Narcyza, jaką jest wydany w 1891 roku *Portret Doriana Graya* Oscara Wilde’a poprzedza o 23 lata *Wprowadzenie do narcyzmu* (1914) Freuda, będące pierwszym, klasycznym ujęciem tematu z punktu widzenia psychologii (por. Pospiszyl 1987). Freud (1991:273) pisał w nim:

Termin „narcyzm” wywodzi się z opisu klinicznego i został wybrany przez P. Näckeego w 1899 r. do określenia zachowania, w którym jednostka traktuje własne ciało w sposób podobny do traktowania obiektu seksualnego, a więc z upodobaniem je ogląda, głaszcze, pieści, aż do osiągnięcia tymi środkami pełnego zaspokojenia. W tym kształcie narcyzm oznacza perwersję, która wchłonęła całe życie seksualne drugiej osoby.

Zdaniem Freuda (1991) o narcystycznym charakterze jednostki można mówić w czterech aspektach, stosownie do tego, czy ona kocha „(a) to, czym się jest (siebie), (b) to, czym się było, (c) to, czym chciałoby się być, (d) osobę, która była częścią nas samych” (s. 285). Choć wybór obiektu miłości może mieć charakter narcystyczny, to sama miłość sprawia, że narcystyczne indywidualum po-

korniej, ale narcyzm ulega transformacji dopiero po odwzajemnieniu uczuć (s. 291).

Freud (1996a:148) wyróżniał trzy stadia w rozwoju indywiduum: autoerotyzm czyli miłość do samego siebie, narcyzm jako normalną, przejściową fazę rozwoju, oraz miłość do innego indywiduum. Jego zdaniem „wiele osób zatrzymuje się na tej (= narcystycznej – J.S.) fazie niezwykle długo i że ze stanu tego wiele wynika dla późniejszych faz rozwojowych”.

Także Isidor Sadger, Otto Rank, Otto F. Kernberg i Heinz Kohut uważali narcyzm za normalny okres w rozwoju jednostki (por. Pulver 1986:97-101; Taggart White 1986:158; Dessuant 2005:29-30; Pospiszyl 1991:133). Klasyczna psychoanaliza odróżnia *narcyzm pierwotny*, w którym miłość człowieka do samego siebie poprzedza jego miłość do innego indywiduum od *narcyzmu wtórnego*, polegającego na wycofaniu miłości do innego (innych) i ponownym skierowaniu jej do samego siebie (Dessuant 2005:9).

Bela Grunberger wprowadził pojęcie *narcyzmu moralnego*, będącego „odniesieniem instynktu samozachowawczego do ściśle indywidualnego aspektu psychiki podmiotu”,<sup>12</sup> a Kernberg ukuł pojęcie *narcyzmu złośliwego*, z którym mamy do czynienia wtedy, gdy „prymitywna agresja zespoli się z patologicznym poczuciem własnej wspaniałości”.<sup>13</sup>

Zdaniem chrześcijańskiego psychologa Heinza-Petera Röhra (2007) narcyzm to „umiłowanie samego siebie”. Jak pisał: „Każdy człowiek potrzebuje pewnej rozsądnej dawki miłości własnej. Wsparcie udzielane samemu sobie w sposób pozytywny i pełen miłości jest warunkiem szczęśliwego i spełnionego życia. Wyrażają to słowa Biblii: ‘Będiesz miłował bliźniego swego jak siebie samego’” (s. 5). Röhr pominął jednak to, że nakaz miłości bliźniego jest absurdalny (nie można nakazać kochania na rozkaz ego innych ludzi, ani doskonałego, Boskiego Ego Chrystusa) i nierealistyczny (jego przestrzeganie doprowadziłoby społeczeństwa do upadku).<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> B. Grunberger, *Narcissism: Psychoanalytic Essays*, Free Association Books, London 1989, cyt. w: Dessuant 2005:59.

<sup>13</sup> O.F. Kernberg, *Severe personality disorders: Psychotherapeutic strategies*, Yale University Press, New Haven 1984:195, cyt. w: Pospiszyl 1991:133.

<sup>14</sup> Nakaz miłości za absurdalny uznał Lowen (1995:44). Zdaniem Ballardiniego (2008:199) jest to fikcja, wymyślona przez marketing Kościoła katolickiego.

Zdając sobie z tego sprawę, Röhr wprowadził pojęcie *zdrowego narcyzmu*. Pod tym pojęciem rozumie „[d]ążenie do bycia zauważonym i uznanym”. Z *narcyzmem zaburzonym* mamy zaś, jego zdaniem, do czynienia wtedy, „gdy potrzeba miłości, podziwu i uznania jest w sposób patologiczny wyolbrzymiona” (s. 6).

Zdrowy narcyzm pozwala ludziom przyznać, że nie zawsze muszą być perfekcjonistami, że nie trzeba być zawsze lepszym od innych, że ma się prawo zawieść itp., a mimo to być „w porządku”. Jednak u ludzi o narcystycznych zaburzeniach osobowości „ja” jest przeinwestowane, rozdmuchane. To, kim są, kim myślą, że muszą być, jest w nich zespolone w *wielkościowe „ja”*. W swojej wyobraźni identyfikują się oni z własnym ideałem samego siebie, aby w ten sposób uniezależnić się od oceny innych. Wszystkie negatywne części, które nie dają się dopasować do ideału, są przez nich wypierane, a czasem nawet projektowane na innych. Idealizowanie własnej osoby i własnych zdolności jest w ich wypadku w wysokim stopniu dalekie od rzeczywistości i prowadzi do stanu, w którym ludzie ci tracą zdolność dokładnego rozpoznania, kim właściwie są (s. 33, podkr. H.-P.R.).

Wartość zdrowego narcyzmu akcentował także Kazimierz Pospiszyl (1995:5). Swoją pracę o narcyzmie rozpoczął słowami: „Miłość do własnej osoby jest podstawowym, a zarazem najpotrzebniejszym uczuciem! Gdy go zabraknie, kończy się życie”. Brak narcyzmu odbiera człowiekowi radość życia, motywację do działania, a może go nawet wpędzić w rozpacz i doprowadzić do samobójstwa.

Natomiast według Aleksandra Lowena (1995) narcyzm powstaje „w wyniku zaprzeczania uczuciom, utraty ‘ja’ i rzutowania obrazu w celu skompensowania tej utraty” (s. 98). „Narcyzów cechuje brak człowieczeństwa” (s. 12). Jego zdaniem: „aktywność autoerotyczna stanowi przejaw miłości do siebie, natomiast narcyzm jest formą miłości do ego lub obrazu własnej osoby” (s. 42). Innymi słowy, zainteresowanie własnym ciałem i własną seksualnością jest czymś naturalnym, bo wiąże się z „ja” biologicznym. Z kolei ego psychiczne tworzy się wraz z rozwojem samoświadomości. Lowen jest przekonany, że narcyzm jest wytworem kultury zachodniej, a kulturę zachodnią uważa „za nieco szaloną” (s. 13). Siłą napędową narcyzmu jest zaś władza (s. 98).

Zdaniem Christophera Lascha (1991) współczesna kultura świata zachodniego jest kulturą narcyzmu (s. 245, 231-232): „Współczesne społeczeństwo kapitalistyczne nie tylko umożliwia narcyzom osiągnięcie rozgłosu, ale także ujawnia i wzmacnia u wszystkich narcystyczne cechy charakteru” (s. 232). Ludzie wyznają „kult jaźni”, a nad pracę dla dobra społecznego przekładają samorealizację. Samorealizacja ta nie oznacza jednak tego samego, co w religiach. Nie chodzi o chrześcijańską *metanoię*, hinduskie wyzwolenie czy buddyjskie oświecenie, ale o urzeczywistnienie potencjału zawartego w egoistycznej jaźni. Własne życie uznaje się za najważniejsze a innych ludzi za środki do realizacji samego siebie.

Do tego, co pisał Lasch, nawiązał Zenon W. Dudek (2007), opisując typ psychologiczny „niewiniątko”, który uznał za personifikację raję. Typ ten doskonale koresponduje z niedojrzałą, narcystyczną osobowością konsumenta jako wiecznego dziecka, żyjącego w sztucznym raję własnych iluzji. Dudek uznaje go za „stan świadomości ‘przedheroicznej’, stan dziecka żyjącego według zasad psychologii raję – świat jest cudowny, ja jestem piękny, życie jest wspaniałe, nadzieja wiecznie żywa, nie ma powodów do niepokoju, problemy same się rozwiążą (rodzice czuwają, Bóg pomoże, manna spadnie z nieba)” (s. 14). Jeśli tego typu świadomość nie zostanie przewyżczona wraz z wyjściem z dzieciństwa, psychikę dorosłego osobnika zdominują narcyzm, idealizm, naiwność i infantylizm, optymizm, realizm, pesymizm i cynizm. Żyją w kręgu fantazji i idealizacji. Wieczni chłopcy i wieczne dziewczynki nierzadko chorują na różne postaci schizofrenii i psychozy (s. 15).

Nie sposób nie wspomnieć o tym, że *Diagnostyczny i statystyczny podręcznik dolegliwości psychicznych*, będący swego rodzaju biblią psychiatrów, wymienia syndrom osobowości narcystycznej (*Narcissistic Personality Disorder*). Autorzy podręcznika wymieniają dziewięć cech tej jednostki chorobowej i uznają osobę za cierpiącą na ten syndrom po stwierdzeniu jednoczesnego wystąpienia co najmniej pięciu cech:

- (1) nadmiernie rozwinięte poczucie własnej ważności (czyli wyolbrzymione osiągnięcia i talenty, oczekuje, że zostanie uznana za najlepsza bez wybitnych osiągnięć)
- (2) pochłonięcie fantazjami o nieograniczonym sukcesie, władzy, blasku, pięknie, albo idealnej miłości

- (3) wiara we własną wyjątkowość i w to, że może zostać zrozumiana i kojarzona z innymi wyjątkowymi ludźmi bądź instytucjami o wysokim statusie
- (4) domaganie się przesadnego podziwu
- (5) posiadanie nieuzasadnionych oczekiwań, chce być traktowana w sposób wyróżniony, oczekuje też, że inni automatycznie podporządkują się jej oczekiwaniom
- (6) wykorzystuje innych do osiągnięcia własnych celów
- (7) brak empatii, niechęć do utożsamiania się z uczuciami i potrzebami innych
- (8) często zazdrości innym, albo wierzy, że inni mu (jej) zazdroszczą
- (9) okazuje innym arogancję i wyniosłość (DSM-IV-TM 2000:661, kod 301.81).

Syndrom osobowości narcystycznej jest znacznie poważniejszym problemem społecznym od schizofrenii, gdyż w samych tylko Stanach Zjednoczonych cierpi na niego 5,3% populacji (Pinsky, Young, Stern 2009:98). Co więcej, dla wielu narcyzm nie jest chorobą, lecz immanentną cechą kulturową.

W poniższej tabeli wyszczególniono cechy narcyzmu oraz ich potwierdzenie (lub nie) w postaciach Madonny i Bono.

Cecha narcyzmu	Źródło	Madonna	Bono
wybór obiektu miłości na wzór własnej osoby	Freud 1991:283	?	?
nadmierne znaczenie seksu w życiu	Freud 1991:284	+	?
oczekiwanie podziwu za sprawność seksualną	Brown 2008:238	?	?
skłonności do flirtowania i uwodzenia	Brown 2008:15, 200, 238	+	?
odpychanie osób uwodzonych przez siebie	Brown 2008:238	+	?
miłość do matki jako odrodzony narcyzm rodziców	Freud 1991:286	+	?
miłosny romans z całym światem	Kohut 1986:77	+	+
homoseksualizm, lesbianizm	Freud 1996a:148-151; Freud 1976a:402-404; Dessuant 2005:40-41; Pospiszyl 1987:32-44; Pospiszyl 1995:121-134	+	-
męska, dominująca natura	Freud 1976b:333-334	+	?
autorytarianizm	Pinsky, Young, Stern 2009:112-113	+	?

stosowanie wszystkich dostępnych środków w celu zdobycia tego, czego się pragnie	Brown 2008:14	+	?
próba zdominowania i podporządkowania sobie innych	H. Kohut, w: Pospiszyl 1995:43; Lowen 1995:87; DSM-IV-TM 2000:661; Brown 2008:14	+	?
wykorzystywanie innych	DSM-IV-TM 2000:661; Pinsky, Young, Stern 2009:118-119	+	?
umniejszanie wartości innych, poniżanie ich	Brown 2008:15, 171-172	?	?
traktowanie innych jakby byli sługami	H. Kohut, w: Gościniak, Mocek 2008:15	?	?
„ubóstwo emocji i sposobów ich wyrażania”	Brown 2008:41	-	-
chłód i wyniosłość	Brown 2008:238	-	-
obojętność na potrzeby innych (brak empatii)	DSM-IV-TM 2000:661; Brown 2008:14-15, 35, 41	-	-
„niewłaściwe poczucie humoru lub jego brak”	Brown 2008:42	?	?
patologiczna potrzeba odzwierciedlania	H. Kohut, w: Gościniak, Mocek 2008:22; Lasch 1991:10	?	?
„nadmiernie rozwinięte poczucie własnej ważności (czyli wyolbrzymione osiągnięcia i talenty, oczekuje, że zostanie uznana za najlepsza bez wybitnych osiągnięć)”	DSM-IV-TM 2000:661; Reich 1986:44-59; Pulver 1986:103-107; Brown 2008:238	-	-
urojenia wielkościowe	H. Kohut, w: Gościniak, Mocek 2008:22; J. Chasseguet-Smirgel, w: Dessuant 2005:103	-	-
poczucie wyjątkowości (ang. <i>entitlement</i> )	DSM-IV-TM 2000:661; Pinsky, Young, Stern 2009:113-114; Lowen 1995:117-121; Brown 2008:41	-	-
perfekcjonizm	Röhr 2007:33	+	?
„wiara w wartość i moc jaźni”	Westen 1988:163, przyp. 1	+	+
samowystarczalność (wysoki stopień wiary we własne zdolności lub słuszność własnego punktu widzenia)	Pinsky, Young, Stern 2009:119-120	+	+

poczucie wyższości	Brown 2008:200; Pinsky, Young, Stern 2009:120-121	?	?
poczucie niższości, niska samoocena	H. Kohut, w: Gościniak, Mocek 2008:22; Brown 2008:41	–	–
dzielenie ludzi na bogatych, wielkich i sławnych oraz pospolity tłum	Lasch 1991:84	?	?
identyfikowanie się ze zwycięzcami a nie przegranymi	Lasch 1991:85	+	+
skupianie się na neurotycznej obsesji typu <i>idée fixe</i>	Lasch 1991:99	+	?
„pochłonięcie fantazjami o nieograniczonym sukcesie, władzy, blasku, pięknie, albo idealnej miłości”	DSM-IV-TM 2000:661; por. Kohut 1986:70	?	?
pochłonięcie sobą	Brown 2008:15	+	+
nieustanne domaganie się od innych zaspokajania wszystkich swoich potrzeb	Brown 2008:13	+	?
oczekiwanie, że jego potrzeby będą zawsze stawiane na pierwszym miejscu	DSM-IV-TM 2000:661; Brown 2008:14	+	?
infantylnizm: dąsanie się i kapryśnienie	Brown 2008:14	?	?
okazywanie innym pogardy	Brown 2008:14, 200	?	?
arogancja	DSM-IV-TM 2000:661; Brown 2008:15, 41	?	?
zazdrość	DSM-IV-TM 2000:661; Brown 2008:15	+	?
odczuwanie zawiści	Brown 2008:42	?	?
satysfakcja z budzenia u innych zawiści	Brown 2008:200	?	?
oczekiwanie od innych odgadnięcia własnych oczekiwań, pragnień i potrzeb	Brown 2008:13	?	?
oczekiwanie od innych szczególnych względów, ale nie okazywanie ich nikomu	Brown 2008:15, 42	+	?
oczekiwanie od innych podziwu	DSM-IV-TM 2000:661; Brown 2008:14, 42	?	?
„nieumiejętność rozpoznawania i poszanowania cudzych granic”	Brown 2008:42	?	?
wykorzystywanie sygnałów niewerbalnych, np. kontaktu wzrokowego, do manipulowania i kontrolowania otoczenia	Brown 2008:35	?	?
manipulowanie innymi i zwodzenie ich	Brown 2008:35, 200	+	?



manipulowanie innymi w celu uzyskania ich podziwu	Brown 2008:15	+	?
niezasadnione oskarżanie innych o nieczułość i obojętność	Brown 2008:14	?	?
nieumiejętność zapomnienia doznanych krzywd	Brown 2008:15	?	?
fiksacja (np. ponowne założenie rodziny, mimo negatywnych doświadczeń z poprzednich związków)	Pospiszyl 1995:103	+	–
kompensacja (wynagradzanie sobie doznanych porażek w jednej dziedzinie dążeniem do sukcesu i dominacji w innej)	Pospiszyl 1995:103	+	+
ekshibicjonizm	Kohut 1986:69-71; J. Chasseguet-Smirgel, w: Dessuant 2005:103; Pinsky, Young, Stern 2009:114-118	+	+
histrionizm: teatralne wejścia i wyjścia, odgrywanie przedstawienia przed innymi	Brown 2008:238	+	+
potrzeba zwracania na siebie uwagi innych	Brown 2008:14-15, 42	+	–
próżność	Pinsky, Young, Stern 2009:121-122	+	+
przechwalanie się	Brown 2008:15, 200	+	+
wywyższanie się	Brown 2008:14, 41	+	+
mówienie lub robienie pewnych rzeczy tylko w celu zwrócenia na siebie uwagi innych	Brown 2008:238	+	+
głośne mówienie i przerywanie innym	Brown 2008:238	?	?
impulsywność, lekkomyślność, brawura	Brown 2008:15, 238	?	?
przesadna koncentracja na swoim wyglądzie	Brown 2008:238	+	–
nieograniczone kształtowanie własnego stylu życia na przekór dominującym trendom społecznym	Lowen 1995:23-24	+	?
złość i zdenerwowanie z powodu krytyki	Brown 2008:14	–	–
agresja i wściekłość	H. Kohut, w: Gościniak, Mocek 2008:16, 21; Taggart White 1986:154-162	+	?
posługiwanie się kłamstwem, przeinaczanie faktów	Brown 2008:14, 200	–	–

przyłapany na kłamstwie nie czuje zakłopotania ani winy	Brown 2008:200	–	–
obwinianie innych o własne błędy	Brown 2008:200	–	–
wstyd jako motywator obronny wściekłości i przejaw narcystycznego wycofania się	Kohut 1986:71	?	?
depresja, poczucie pustki i wyobcowania	H. Kohut, w: Gościniak, Mocek 2008:22; Brown 2008:42	?	?
hipochondria	Kohut 1986:69	?	?
pragnienie zjednoczenia z wyidealizowanym obiektem, np. z Bogiem	H. Kohut, w: Gościniak, Mocek 2008:22	?	?

Spośród 72 cech narcyzmu wyszczególnionych w tabeli, 35 znajdują potwierdzenie w osobie Madonny, a tylko 11 u Bono; 11 nie znajduje potwierdzenia u Madonny, a 16 u Bono. W przypadku pozostałych cech brak danych lub pewności, czy wyszczególnione cechy znajdują u nich potwierdzenie. Potwierdzeniem narcyzmu Madonny jest także to, że pasuje do niej pięć z dziewięciu kryteriów syndromu osobowości narcystycznej (nr 3, 5-7 i 9).

## 2b. Bono i Madonna a narcyzm

Jak na tle tego, co powiedziano wyżej o obojgu, podejść do kwestii narcyzmu? Wydaje się, że odpowiedź na pytanie czy artysta w ogóle może nie być narcystyczny, musi być negatywna. Czy to, co oboje mówią i robią w przestrzeni publicznej i życiu prywatnym stanowi tylko odpowiedź na zapotrzebowanie rynku ich odbiorców, czy może wynika z głębokiej potrzeby samorealizacji? Innymi słowy, czy zachowania i wypowiedzi, które można uznać za narcystyczne, mają na celu zaspokojenie narcystycznych oczekiwań ich fanów, czy stanowią przejaw ich osobistego narcyzmu? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba wcześniej wiedzieć, na ile rockmani swoim zachowaniem zmienili obyczaje, a na ile dostosowali się tylko do zmian, jakie zaszły w obyczajowości od połowy lat 50. Bez poważnych, wielowymiarowych badań socjologicznych nie jest to jednak możliwe. Dlatego w tym miejscu odniesiemy jedynie wypowiedzi i zachowania Bo-

no i Madonny do specjalistycznych prac o narcyzmie i na tej podstawie wyciągniemy wnioski.

Z całą pewnością oboje mają **świadomość własnego gwiazdorstwa**. Zdaniem przychylnego jej biografą, Taraborelliego, stworzyła narcystyczny image swojej osoby (TM 80). Madonna jednak nigdy by nie powiedziała tego, co Bono rzekł do tłumu kłębiącego się przed domem aukcyjnym, w którym licytowano jego rysunki: „Cześć, nazywam się Bono i jestem gwiazdą rocka” (WB 302). Bono zdaje sobie sprawę z tego, że sukces i sława wzmacniają egoizm i pozbawiają tożsamości. Z drugiej strony zapewnia, że stara się, aby gwiazdorstwo nie zmieniło go na gorsze (SW 111; BB 62-63, 127). Jak powiedział: „wychodzę na estradę i udaję gwiazdę, mimo że poza nią niezbyt przypominam idola ani się tak nie zachowuję” (BB 54). Nie zgadza się z tymi, którzy uważają, że status gwiazdy rocka „nadyma ego”. Jego zdaniem „rozwała ego. Rozbija je na drobne kawałki i dlatego tak wielu ludzi robiących to co ja, jest tak bardzo popieprzonych” (WB 187-188). Komentując słowa swego rozmówcy, który stwierdził, że ludzie mają obsesję na punkcie własnego „ja”, Bono odparł: „odrobina narcyzmu jest konieczna, czasem trzeba popatrzeć na swoje odbicie w wodzie” (BB 44). Ma świadomość tego, że „Gwiazda rocka to ktoś z pustką w sercu wielkości własnego ego” (s. 127).

Madonna zanim jeszcze zdobyła status gwiazdy otwarcie i bez hipokryzji mówiła to, co myśli. Harvey Weinstein powiedział o niej: „Madonna jest uczciwa: mówi to, co czuje, nie cenzuruje siebie i ma awanturniczego ducha” (cyt. w: EM 117). Jej wypowiedzi na konferencji prasowej w 1983 roku, która mogła wyglądać na chęłpienie się początkującej gwiazdki, nie sposób jednak uznać za przejaw narcyzmu, gdyż z perspektywy ćwierć wieku widać, że ona po prostu miała rację. Stwierdziła wtedy: „Ludzie jeszcze nie wiedzą, jaka jestem dobra (...) Ale niedługo się dowiedzą. Za kilka lat wszyscy będą mnie znali. Mówiąc szczerze – dodała – mam zamiar zostać jedną z największych gwiazd tego stulecia” (TM 9). Tę wypowiedź byłaby narcystyczną, gdyby nie udało się jej odnieść kolosalnego sukcesu. Nie sposób też doszukać się w niej (wymienionych wyżej) patologicznych cech syndromu osobowości narcystycznej.

Krytycy Madonny popełniają błąd utożsamiając jej sceniczne *emploi* i wykreowane przez nią i media jej wizerunki z rzeczywistą Madonną. Traktują dosłownie wszystko, co mówi i robi. To tak jakby utożsamiać pisarza z każdym zdaniem,

które włożył w usta wymyślonych przez siebie postaci. Pochopnie zakładają, że jedną z najbardziej znanych kobiet świata została obrażając miliony ludzi (AM 71). Bez talentu, olbrzymiej pracy, charyzmy i trafnego przewidywania szybko zmieniającej się koniunktury nigdy by jej się to nie udało. W epoce politycznej poprawności mówienie tego, co się myśli z reguły przeszkadza w karierze, a czasami ją uniemożliwia albo przerywa. A Madonnie nie tylko nie złamało to kariery, ale nawet w niej pomagało.

Powierzchowni krytycy nie wiedzą tego, co jest oczywiste dla samej Madonny i badaczy jej twórczości: że jak mapa nie jest terytorium, tak rola nie jest człowiekiem. Odnosząc to, co robi na scenie, do roli Marleny Dietrich w *Błękitnym aniele*, Madonna powiedziała: „Ona *jest* wulgarna. Ja *gram* [osobę] wulgarną” (cyt. w EM 50; podkr. M.R.). Także Guilbert (2002:162) zauważył, że Madonna nigdy nie przekracza na scenie ani w telewizji pewnych granic, np. nigdy nie użyła dilda podczas symulowania masturbacji. Rettenmund uważa jednak, że ona nie tyle promuje pewne treści, np. wyzwolenie seksualne, co ucieleśnia je (EM 50). To prawda: taki odbiór Madonny może być powszechny, ale czy jest on prawdziwy? Oddzielenie wizerunku sceniczno-medialnego od rzeczywistej Madonny jest bardzo trudne, gdyż granica między nimi jest zamazana.

O ile jej słowa: „Jestem swoim własnym obrazem, swoim własnym eksperymentem, swoim własnym dziełem sztuki” (EM 10), można traktować jako jej wyznanie wiary, to słowa „Jestem sztuką” (OB XIII) są dwuznaczne, bo można je rozumieć tak jakby stawiała znak równości między sobą a sztuką i uważała siebie za uosobienie sztuki jako takiej.

Madonna jest, a przynajmniej przez jakiś okres w życiu była, całkowicie skupiona na sobie. Zauważono, że zaczyna nudzić się, gdy nie ona jest przedmiotem rozmowy w towarzystwie. Bernstein (2004:193) zaliczył to do jednej z klasycznych cech narcyzmu: „Wampiry narcystyczne, jeżeli tematem rozmowy nie jest ich wielkość, zaczynają się nudzić”.

Za przejaw narcyzmu można też uznać wyniosłe traktowanie fanów. Choć na jej koncerty przychodziło wiele 12-letnich fanek. Madonna gardziła nimi. Któregoś razu miała powiedzieć grupie 4-5-letnich dziewczynek, które przez cały dzień siedziały w holu hotelu czekając na nią, że są nikim i nic dla niej znaczą. Bywało, że na scenie ścisnęła dzieci, nie znosiła jednak, żeby przeszkadzały jej w wolnym czasie. Zanim urodziła dwoje dzieci i adoptowała trzecie uważano, że

nienawidzi dzieci i że brakuje jej instynktu macierzyńskiego. Zdarzyło się, że wyrzuciła przez okno bukiety róż, jakie otrzymała od fanów na urodziny (AM 120, 123-124, 190; EM 12).

Zbyszko Melosik (2006:62) zarazem ma i nie ma racji, pisząc, że Madonna to „najbardziej niebezpieczna forma kobiecości: narcystyczna, nienasycona i zoorientowana na spektakl seksualny. Seksualność Madonny nigdy nie była interpretowana w aspekcie przyjemności, jakiej mogłaby ona dostarczać mężczyznom, zawsze – w aspekcie przyjemności, jakiej dostarczała samej sobie”. Jak wspomniano wyżej, z powodu jej ambiwalencji wszelkie próby jednoznacznej interpretacji jej postaci są z góry skazane na niepowodzenie, gdyż jest ona zarówno narcystyczna jak i współczująca.

Także Bono zdarzają się wypowiedzi, które mogą świadczyć o jego narcyzmie (choć w niektórych można dostrzec ironię). Bono podczas nagrywania teledysku do płyty „Achtung Baby” powiedział do kamery: „Nauczyłem się kłamać” (SW 177). Uważa, że „artyści to oszuści” (BB 224), „utalentowani kłamcy i kłamstwem zarabiają na życie” (s. 48). Na pytanie, czy nie traci kontaktu z rzeczywistością, Bono odparł: „Pracuję w imieniu (sic!) miliarda ludzi, którzy żyją za mniej niż dolara dziennie” (BB 163). Sam Bono uważa się raczej za nawiedzonego kaznodzieję lub proroka.<sup>15</sup> Laurie Britt-Smith (2008) dopatrzyła się w słowach i działalności Bono politycznej i społecznej retoryki odwołującej się do prorockiej tradycji żydowskiej, motywowanej sprawiedliwością i współczuciem.

### 3a. Dyskusja

Aby stwierdzić, które z ich wypowiedzi czy zachowań można uznać za narcystyczne, zobaczymy, co na ten temat piszą klasycy zagadnienia.

Freud uznałby zapewne Madonnę za modelowy, choć nie doskonały, przykład osobowości narcystycznej. Świadczą o tym choćby jej męska, dominująca natura, oraz skłonności do kobiet. Z drugiej strony, nie widać u niej deseksualizacji, która – według Freuda (1976c:111) – towarzyszy transformacji „*libido* związanego z obiektem w *libido* narcystyczne”. Z perspektywy Lowena jest inaczej,

---

<sup>15</sup> BB 49. Za „proroka owładniętego misją” uważa go też Pęczak (2008:81).

gdyż – jak wspomnieliśmy wyżej – autoerotyzm uznaje on za coś najzupełniej normalnego, a nie, jak Freud, za przejaw narcyzmu dziecięcego.

Z kolei mając na uwadze słowa Freuda (1991:291) o narcyzmie przekształcającym się w miłość po odwzajemnieniu uczuć, nie mamy danych, które pozwoliłyby zakwestionować tezę o szczerości uczuć Madonny a zwłaszcza Bono wobec swoich partnerów życiowych.

Jeśli chodzi o Lowena (1995) charakterologię narcyzmu, to Madonna lepiej wpisuje się w charakter histeryczny, który cechuje „pewność siebie, arogancja, żywotność i umiejętność wywierania wrażenia na innych”, niż w charakter narcystyczny (osoby narcystyczne jego zdaniem „mają potrzebę doskonałości i chcą być postrzegani przez innych jako doskonali”) (s. 31). Należy jednak dodać, że według Lowena narcyzm jest przeciwieństwem hysterii (s. 22-24). Jednak Lowen już sam fakt wyboru przez nich zawodu wokalisty pop-rockowego mógłby uznać za przejaw narcyzmu, gdyż nadmierna stymulacja, np. poprzez bodźce słuchowe, „dostarcza jednostce narcystycznej poczucia żywotności. Ale muzyka rockowa i taniec disco pogłębiają również wewnętrzną martwość narcyza, czyniąc z nadmiernej stymulacji sposób życia” (s. 190).

Zdaniem Rettenmunda w świadomości typowego psychoanalityka Madonna to narcystyczna ekshibicjonistka, mająca obsesję na punkcie Marilyn Monroe, cierpiąca na zaburzenia obsesyjno-kompulsywne, ze stłumieniem analnym, kompleksem Edypa i tendencjami samobójczymi (EM 7). Obraz Madonny jako postaci narcystycznej uwielbiającej robić z siebie widowisko – to jeden z podstawowych wyobrażeń, jakie funkcjonują na jej temat (Schulze, White, Brown 1993:17). Przyczyną manipulatorskiego charakteru Madonny, chcącej sprawować nad wszystkim władzę i kontrolę, dla Lowena (1995) będącą jedną z cech narcyzmu (s. 87), mogą być upokorzenia doznane przez nią w dzieciństwie. Do zdobycia przez nią władzy nad umysłami tysięcy zwolenników przyczynił się zmierzch autorytetów i kryzys rodziny (s. 91-97). Także Röhr (2007:33) uznałby Madonnę za narcyzkę, gdyż powiedziała: „Jestem perfekcjonistką. Działam pod ogromną presją” (Michael 2004:71), a perfekcjonizm jest dla niego jedną z cech narcyzmu.

W jednym z wywiadów Madonna (1998a) przyznała, że jej film *W łóżku z Madonną* można interpretować jako przejaw narcyzmu. Za narcystyczne moż-

na uznać jej osobiste Credo: „Żadnych zahamowań, żadnych restrykcji, żadnych tabu. Całkowita wolność” (cyt. w: Guilbert 2002:99).

Z kolei inna uwaga Lowena (1995:31), że „charaktery narcystyczne mają liczne osiągnięcia i sukcesy” pasuje w równym stopniu do Madonny, co do Bono.

Jeśli natomiast spojrzeć na Madonnę i Bono z psychoanalitycznej perspektywy Fritza Erika Hoevensa (1997:239), to różnice w mentalności między nimi należałoby przypisać ich wychowaniu: matka Madonny był katoliczką, a matka Bono protestantką. W jego ujęciu „wszystkie charaktery historyczne są katolikami, wszystkie charaktery z nerwicą natręctw protestantami, a te ze szczególnym nasileniem jej oznak kalwinistami”. Jednak oba społeczeństwa – amerykańskie i irlandzkie – są zdominowane przez charakter anankastyczny, co przejawia się w protestanckim nacisku na skrupulatność i dokładność. Widać to zwłaszcza w rygoryzmie Madonny. Z tej perspektywy, paradoksalnie, Madonna jest bliższa protestantom niż Bono.

Także w oczach Wielkiego Sieciowego Brata Madonna jest bardziej narcystyczna niż Bono. Po wpisaniu w wyszukiwarce Google 13 maja i 13 listopada 2010 roku poniższych haseł w języku polskim i angielskim okazało się, że ilość stron Internetowych wiążących Madonnę z narcyzmem jest znacznie większa od tych, które wiążą z narcyzmem Bono:

Madonna + narcyzm: 9150 i 184 000 stron

Madonna + narcissism: 85 100 i 53 600 stron

Bono + narcyzm: 4820 i 42 600 stron

Bono + narcissism: 33 700 i 23 400 stron.

### **3b. Wnioski**

W porównaniu z Madonną Bono jest z pewnością mniej narcystyczny. Ale dla ludzi żyjących w narcystycznej kulturze konsumpcyjnej, zdominowanej przez konkurencję, nie ma to większego znaczenia. Madonna jest ucieleśnieniem i wzorem kultury zachodniej, uznanej za Lascha za narcystyczną. Gdyby nie zachowywała się jak uosobienie narcyzmu, prawdopodobnie nigdy nie zdobyła by rozgłosu i nie wpłynęła znacząco na życie innych. Z drugiej strony warto wspomnieć, że to nie Madonna, a właśnie Bono wraz z innymi uczestnikami koncertu „Live 8” został poddany krytyce za ignorowanie „uzasadnionych gło-

sów Afryki i [przemianę] światowego ruchu na rzecz sprawiedliwości w wielką orgię narcystycznej filantropii” (Ahmad 2005).

## SKRÓTY

- AM – C. Andersen, *Madonna: Królowa skandali*, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1997  
BB – Bono o Bono: rozmawiał Michka Assayas, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007  
CL – C. Ciccone, W. Leigh, *Life with My Sister Madonna*, Simon and Schuster, London 2008  
CU – V. Cogan, *U2: An Irish Phenomenon*, Collins Press, Wilton 2006  
EM – M. Rettenmund, *Encyclopedia Madonnica*, St. Martin’s Press, New York 1995  
OB – L. O’Brien, *Madonna: Like an Icon*, Bantam Press, London 2007  
SW – S. Stockman, *Walk On: Duchowa Podróż U2*, PPUH „EMIR”, Łomianki 2006  
TM – J.B. Taraborelli, *Madonna: Biografia intymna*, Grupa Wydawnicza Bertelsmann Media, Warszawa 2002  
WB – M. Wall, *Bono: Święty i grzeszny*, In Rock Music Press, Poznań 2005

## BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW CYTOWANYCH

Wszystkie źródła internetowe wg stanu na 2.12.2009

Ahmad M.I. (2005), *Platform: Live 8 – A movement robbed of its colors*, 15.08.2005, [http://keywords.dsvr.co.uk/cpbf\\_newsite/body.php?subject=international&id=1104](http://keywords.dsvr.co.uk/cpbf_newsite/body.php?subject=international&id=1104)

Ballardini B. (2008), *Jezus: i biel stanie się jeszcze bielsza – jak Kościół wymyślił marketing*. Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2008

Bernstein A.J. (2004), *Emocjonalne wampiry*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2004 (2001<sup>1</sup>)

Bono (2005) [w:] *Encyclopedia of World Biography*, <http://www.encyclopedia.com>

Bono (b.d.), <http://en.wikipedia.org/wiki/Bono>

*Bono and Bob* (2007): *Bono and Bob Geldof increase Africa’s problems say charity*, „New Musical Express”, 23.11.2007, <http://www.nme.com/news/bono/32704>



- Britt-Smith L. (2008), *Is Bono a Prophet?*, <http://www.interference.com/9100-is-bono-a-prophet>
- Brown N.W. (2008), *Kocham narcyza: Jak żyć z zakochanym w sobie partnerem*, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co, Warszawa 2008 (2003<sup>1</sup>)
- Cross M. (2007), *Madonna: A Biography*, Greenwood Press, Westport 2007
- Cuellar M. (2009), *Poza horyzontem*, „Forum”, 2009, nr 17, 30-33
- DeCurtis A. (2001), *Bono: The Beliefnet Interview*, <http://www.beliefnet.com/Entertainment/Music/2001/02/Bono-The-Beliefnet-Interview.aspx>
- Dick K., Ziering Kofman A. (reż.) (2002), *Derrida*, film dokumentalny, USA, 2002
- Dessuant P. (2005), *Narcyzm: Przegląd koncepcji psychoanalitycznych*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005 (1983<sup>1</sup>)
- Drażnię, więc jestem* (2009), „Forum”, 2009, nr 32, 55
- DSM-IV-TM (2000): *DSM-IV-TM: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: Text Revision*, American Psychiatric Association, Washington <sup>4</sup>2000
- Dudek Z.W. (2007), *Archetypowe wzorce inicjacji bohaterkich*, „Albo albo”, 2007, nr 3, 9-28
- Freud Z. (1976), *Poza zasadą przyjemności*, PWN, Warszawa 1976
- Freud Z. (1976a), *Leonarda da Vinci wspomnienia z dzieciństwa* [w:] tenże (1976) 359-446 (1917<sup>1</sup>)
- Freud Z. (1976b), *Psychologia zbiorowości i analiza ego* [w:] tenże (1976) 269-357 (1920<sup>1</sup>)
- Freud Z. (1976c), *Ego i id* [w:] tenże (1976) 91-144 (1921<sup>1</sup>)
- Freud Z. (1991), *Wprowadzenie do narcyzmu* [w:] Pospiszyl (1991) 273-294 (1914<sup>1</sup>)
- Freud S. (1996), *Charakter a erotyka*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996
- Freud S. (1996a), *Psychoanalityczne uwagi o autobiograficznie opisanym przypadku paranoi (dementi paranoides)* [w:] Freud (1996) 105-165 (1911<sup>1</sup>)
- Freud S. (1996b), *Uwagi na temat pewnego przypadku nerwicy natręctw* [w:] Freud (1996) 23-82 (1909<sup>1</sup>)
- Frister R. (2010), *Z Madonną po mamonę*, „Polityka”, 2010, nr 12, 94-97

- Fry M. (b.d.), *Bono Biography from @U2*, <http://www.atu2.com/band/bono/index.html>
- Gościński J., Mocek M. (2008), *Narcyzm i patologia narcystyczna w ujęciu psychologii self Heinza Kohuta*, „Roczniki Psychologiczne”, 11:2 (2008) 7-26
- Guilbert G.C. (2002), *Madonna as Postmodern Myth: How One Star's Self-construction Rewrites Sex, Gender, Hollywood and the America Dream*, McFarland & Company, Jefferson 2002
- Hawkins J. (b.d.), *The Bono Interview*, „Right Wing News” (Conservative News and Views), <http://www.rightwingnews.com/humor/bono.php>
- Hoevels F.E. (1997), *Katolicyzm i protestantyzm – dwie nerwice zbiorowe* [w:] tenże, *Psychoanaliza i religia: Pisma zebrane*, Ahriman-International, Wrocław 1997, 225-250
- Kaplan E.A. (1993), *Madonna Politics: Perversion, Repression, or Subversion? Or Masks and/as Master-y* [w:] Schwichtenberg (1993) 149-165
- Kaplan E.A. (1998), *Badania feministyczne a telewizja* [w:] R.C. Allen (red.), *Teledyskursy: Telewizja w badaniach współczesnych*, Wydawnictwo Zumacher, Kielce 1998, 225-259
- Kohut H. (1986), *Forms and Transformations of Narcissism* (<sup>1</sup>1966) [w:] Morrison (1986) 61-87
- Lasch C. (1991), *The Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectations*, W.W. Norton & Company, New York 1991 (<sup>1</sup>1979)
- Lentz K.M. (1993), *Chameleon, Vampire, Rich Slut* [w:] L. Frank, P. Smith (red.), *Madonnarama: Essays on Sex and Popular Culture*, Pittsburgh 1993, 153-168
- Lowen A. (1995), *Narcyzm: zaprzeczenie prawdziwemu Ja*, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co, 1995
- Madonna (1991): *Madonna Interview*, „US Magazine”, June 13 1991, <http://allaboutmadonna.com/madonna-interviews-articles/us-magazine-june-13-1991>
- Madonna (1992): *Madonna Interview*, „Vanity Fair”, October 1992, <http://allaboutmadonna.com/madonna-interviews-articles/vanity-fair-october-1992>
- Madonna (1994): *Madonna Interview*, „Esquire Magazine”, August 1994, <http://allaboutmadonna.com/madonna-interviews-articles/esquire-magazine-august-1994>
- Madonna (1996): *Madonna Interview*, „Spin”, January 1996, <http://allaboutmadonna.com/madonna-interviews-articles/spin-january-1996>

Madonna (1998a): *Madonna Interview*, „Q Magazine”, March 1998, <http://allaboutmadonna.com/madonna-interviews-articles/q-magazine-march-1998>

Madonna (1998b): *Madonna Interview*, „Elle”, April 1998, <http://allaboutmadonna.com/madonna-interviews-articles/elle-april-1998>

Madonna (2000), *Madonna Interview*, „The Face”, August 2000, <http://allaboutmadonna.com/madonna-interviews-articles/the-face-august-2000>

Madonna (2006): *Madonna Interview*, „Q Magazine”, November 2006, <http://allaboutmadonna.com/madonna-interviews-articles/q-magazine-may-2006>

Madonna (2007): *Madonna: Dziki anioł*, dokument filmowy, USA, 2007, „Planete”, emisja 28.11.2009

Madonna (2008): *Madonna Interview*, „Q Magazine”, May 2008, <http://allaboutmadonna.com/madonna-interviews-articles/q-magazine-may-2008>

Madonna (b.d. 1): *Madonna (entertainer)*, [http://en.wikipedia.org/wiki/Madonna\\_\(entertainer\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Madonna_(entertainer))

Madonna (b.d. 2): *Madonna's Biography & Awards*, <http://allaboutmadonna.com/madonna-biography-awards>

Makarenko V. (2006), *Reklamodawcy uciekają z „Machiny”*, „Gazeta Wyborcza”, 2006, nr 35, 26

Mandziuk R.M. (1993), *Feminist Politics & Postmodern Seductions: Madonna & the Struggle for Political Articulation* [w:] Schwichtenberg (1993) 167-187

McNair B. (2004), *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, WWL „Muza SA”, Warszawa 2004

Melosik Z. (2006), *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2006

Michael M.S. (2004) (red.), *Madonna In Her Own Words*, Omnibus Press, London 2004

Morrison A.P. (1986) (red.), *Essential Papers on Narcissism*, New York University Press, New York 1986

Morton M. (1993), *Don't Go for Second Sex, Baby!* [w:] Schwichtenberg (1993) 213-235

Moyo D. (2009), *The Anti-Bono: Questions for Dambisa Moyo*, „New York Times”, 19.02.2009, <http://www.nytimes.com/2009/02/22/magazine/22wwln-q4-t.html>

- Nelson M. (1999/2000), *Narcissus: Myth and Magic*, „Classical Journal”, 95 (1999/2000) 369-383
- O'Brien L. (2009), *Grzeszna Madonna*, In Rock Music Press, Poznań 2009 (2007<sup>1</sup>)
- Owidiusz (1933): P. Ovidius Naso, *Przemiany*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1933
- Pauzaniusz (1989): J. Niemirska-Pliszczyńska, H. Podbielski (tł.), *U stóp boga Apollo-na: Z Pauzaniusza 'Wędrowki po Helladzie' księgi VIII, IX, X*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1989
- Pecknold D. (2006), *Madonna* [w:] D.R. Hall, S.G. Hall (red.), *American Icons: An Encyclopedia of the People, Places, and Things that Have Shaped Our Culture*, Greenwood Press, Westport 2006, 445-451
- Pęczak M. (2008), *Rockument*, „Polityka”, 2008, nr 18, 80-81
- Pinsky D., Young S.M., Stern J. (2009), *The Mirror Effect: How Celebrity Narcissism is Seducing America*, HarperCollins e-Books 2009
- Pospiszyl K. (1987), *Oscara Wilde'a portret Narcyza: Psychologiczne rysy „Portretu Doriany Graya”*, „Przegląd Humanistyczny”, 1987, nr 4, 31-44
- Pospiszyl K. (1991), *Zygmunt Freud: człowiek i dzieło*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991
- Pospiszyl K. (1995), *Narcyzm: drogi i bezdroża miłości własnej*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1995
- Pulver S.E. (1986), *Narcissism: The Term and the Concept* (<sup>1</sup>1966) [w:] Morrison (1986) 91-111
- Queenan J. (2008), *Zmieńcie płytę!*, „Forum”, 2008, nr 8, s. 40-43
- Raising Malawi (2009): *11 mln \$ dla Raising Malawi*, [http://www.madonnaewera.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=266:11-mln-dla-raising-malawi&catid=2:news&Itemid=24](http://www.madonnaewera.com/index.php?option=com_content&view=article&id=266:11-mln-dla-raising-malawi&catid=2:news&Itemid=24)
- Reich A. (1986), *Pathological Forms of Self-Esteem Regulations* (<sup>1</sup>1961) [w:] Morrison (1986) 44-59
- Robertson P. (1999), *Guilty Pleasures* [w:] A. Metz, C. Benson (red.), *The Madonna Companion: Two Decades of Commentary*, Schirmer Books, New York 1999, 268-290
- Röhr H.-P. (2007), *Narcyzm: zakłete ja*, Wydawnictwo „W Drodze”, Poznań 2007 (2005<sup>1</sup>)

Schulze L., White A.B., Brown J.D. (1993), „*A Sacred Monster in Her Prime*”: *Audience Construction of Madonna as Low-Other* [w:] Schwichtenberg (2003) 15-37

Schwichtenberg C. (1993), *The Madonna Connection: Representational Politics, Subcultural Identities, and Cultural Theory*, Westview Press, Boulder 1993

Schwichtenberg C. (2003a), *Introduction* [w:] Schwichtenberg (2003) 1-11

Sieradzan J. (2009), *W co wierzą Madonna i Bono? Gwiazdy popu i rocka o religii*, „Rita Baum”, 2009, nr 14, 104-111

Sieradzan J. (2010), *Medialne wizerunki Madonny a rzeczywistość* [w:] D. Hejwosz, W. Jakubowski (red.), *Kultura popularna – tożsamość – edukacja*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010, 245-265

Sikora T. (2004), *Euoi: Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2004

Stern G. (2006), *Episcopal 'U2-charist' uses songs in service*, „USA Today”, 25.10.2006, [http://www.usatoday.com/life/music/2006-10-25-u2-churches\\_x.htm](http://www.usatoday.com/life/music/2006-10-25-u2-churches_x.htm)

Sugerman S. (2008), *Sin and Madness: Studies in Narcissism*, Barfield Press, San Rafael 2008 (<sup>1</sup>1976)

Taggart White M. (1986), *Self Relations, Object Relations, and Pathological Narcissism* (<sup>1</sup>1980) [w:] Morrison (1986) 144-164

Tetzlaff D. (1993), *Metatextual Girl: → patriarchy → postmodernism → power → money → Madonna* [w:] Schwichtenberg (1993) 239-263

Tomlinson R., O'Brien F. (2007), *Bono Inc.*, „Bloomberg Markets”, March 2007, 68-74

Wenner J.S. (2005), *Interview: Bono*, „Rolling Stone”, Issue 986, 3.11.2005, [http://www.rollingstone.com/news/story/8651280/the\\_rolling\\_stone\\_interview\\_bono](http://www.rollingstone.com/news/story/8651280/the_rolling_stone_interview_bono)

Westen D. (1988), *Self and Society: Narcissism, Collectivism and the Developments of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1988 (<sup>1</sup>1985)

Wróblewski J. (2008), *Kino bezpiecznej kontestacji*, „Polityka”, 2008, nr 22, 99-101

**Czesław Dziekanowski**  
**KLĄTWA NARCYZA**

Nie wiem, skąd to wiem, ale wiem, że prowadząc pacjenta narcystycznego, trzeba się ostrożnie posługiwać techniką. Zwłaszcza nie spieszyć się z interpretacją przeniesienia, cały czas powściągać ją. Zamiast uciekać się do analitycznych interwencji, uprzywilejowywać postawę empatii, pamiętać, że ma ona pierwszoplanowy charakter. To przecież empatia zawiera największy potencjał terapeutyczny.

Zawsze do głębi wzruszał mnie mit o Narcyzie. Jego bohaterem jest piękny młodzieniec, który pochylając się nad lustrem wody zakochał się we własnym odbiciu. Wygląda na to, że zakochał się, lecz nic o tym nie wiedział. Zawsze więc zastanawiałem się, czy jest możliwe literackie przedstawienie tej tragicznej sytuacji, tego psychologicznego problemu.

Pacjent ten zgłosił się do mnie tylko z jednego, jak się wydawało, powodu – świat go nie rozumiał. To był singiel, stary kawaler.

– Cały świat? – spytałem.

– Nikt, dosłownie nikt mnie nie rozumie – odparł smutnym głosem i rozpoczął litanie.

– Ani ojciec, ani matka, ani siostra, ani brat. Nie mówiąc o dziadkach, ciotkach, wujkach, nauczycielach, księżach, jednej, drugiej, trzeciej dziewczynie.

Epizodycznie uczestniczył w dwóch grupach terapeutycznych. Na jednej go opłakano, na drugiej wyszydzono, że sam jest sobie winien. Uważa się za wyjątkowca, stawia ponad społeczeństwem, jest wyjątkusem, wyjątkutasem.

Na proces terapeutyczny, w dużej mierze będący improwizowaną interakcją, spojrzeć można równie czule jak na proces literacki, nadając mu formę artystyczną. Kusi mnie, a zarazem czuję wewnętrzny opór przed angażowaniem się w tak zaprojektowany eksperyment.

Opowiadał, że dużo czyta. Rozejrzał się po gabinecie i powiedział: – Jakoś nie widać u pana książek. Czyżby je pan przeniósł do Internetu?

Chodził do szkół, ale nauka nic mu nie dała, była za powierzchowna. Chodził do teatru, filharmonii, do galerii, ale sztuka nic mu nie dała, była za płytka. Chodził do kościoła, ale nie spotkał tam Boga, religia nic mu nie dała. Wypowiadał się, ale ksiądz nie udzielił mu rozgrzeszenia. Może dlatego, że zamiast wyznać grzechy, opowiedział dwa sny, w dodatku, na nieszczęście, o zerowym ładunku pornograficznym.

W pierwszym śnie siedział na gigantycznej huśtawce podczepionej do nieba, była szeroka jak chmury i zawieszona kilometry nad ziemią. Był wysoko, wysoko. Ogarniał go lęk na przemian z euforią. W dole roztaczała się winnica po horyzont. Cały naród był pod nim, spał. Był to zachwycający widok. Tak wygląda wszechświat, myślał z lękiem przed utratą kontaktu z ziemią, czyli rzeczywistością. Czuł, że jest mieszkańcem nieba. Kołysanie się było modlitwą do Boga, z którym czuł się zespolony. Bóg nie potępiał go za brawurę, za izolację wskutek nierealistycznej wielkościowości. Powinien był się wstydzić, ale Bóg go nie potępiał, gdyż rozumiał jego potrzeby, a zwłaszcza pragnienie wybicia się ponad przeciętność, ponad zwykłość. Była to boska, błogosławiona bujanka. Iluzja wyjątkowości. W dole las, pola zbóż, winnice.

A w drugim śnie jedzie sobie rowerem przez głęboki śnieg, który się przed nim rozstępuje, żeby miał gładką drogę pod kołami. Nagle widzi papieża w białej szacie, z tiarą na głowie, w towarzystwie Murzyna. Papież idzie przez pola w przepaścistym śniegu, do miasteczka, podpira się laską. Raptem zatrzymuje się i zwraca, ponieważ mieszkańcy gapią się zamiast składać mu hołd, nikt nie pada na kolana.

– Tym papieżem, jak pan się domyśla, jestem ja sam – roześmiał się Gigant.

– Ja nie schodzę poniżej głowy kościoła.

Ja, jako terapeuta zasłuchany w jego snach, po swoim ujrzałem papieża. Ojciec święty podróżował, był tu więc wędrowcem. Wędrowcy objawiają się często jako symbol tęsknoty. Nostalgii, która nigdy nie odnajdzie swego zagubionego przedmiotu – utraconej matki. Pomyślałem, że bohater motywowany jest potrzebą uwolnienia się od matki, ale nie jest w stanie tego dokonać. A jego wędrowka jest oscylacją pomiędzy pragnieniem łączności z matką a pragnieniem bycia od niej niezależnym. Zresztą pierwszy sen także skutecznia podróż. Ta huśtawka-bujanka, niby przyczepiona do nieba, tak naprawdę przemieszcza

się, wędruje nad ziemią. Dzięki temu śniący widzi ciągle nowe lasy, pola zbóż, winnice.

Te dwa sugestywne sny odegrały inspirującą rolę. W moim umyśle skryształizowała się interpretacja, że mój pacjent uciekał w narcyzm pod presją przeżywanego konfliktu - pozostać z matką i być od niej zależnym, czy też odejść i wyzwolić się od niej. Wygląda na to, że on nie bez powodu uciekał w narcyzm. W jego przypadku, chowanie się w narcyzm zdaje się być swoistym mechanizmem obronnym.

Wychowywała go babka. Bardzo słabo sobie z nim radziła, a właściwie w ogóle sobie z nim nie radziła. Gdy szli razem przez wieś, a on był mały, za mały, aby dowodzić, chciała trzymać go za rękę. Tymczasem on wyrwał się i biegł przed siebie – uciekał. Babka pędziła za nim, on jednak był szybszy, ona dostawała palpacji serca i kaszlu z zadyszki. Wyzywała go od niewdzięczników, urwisów i nicponi. Ona tak się oń stara, jest mu przecież u niej najlepiej na świecie, ale on tego nie docenia.

To wszystko prawda, ale też prawdą jest, że on się na ten świat nie prosił. Skoro nie ma dłań miejsca w rodzinie – u matki i ojca – to korzystniej będzie dla wszystkich, jeśli zniknie z tego świata. Babka naprawdę troszczyła się o niego, ale marnowała swój wysiłek, niepotrzebnie zdzierając swoje serce, ponieważ on jej nie cierpiał, nie tolerował. On tęsknił za powrotem do domu, żył jak na wygnaniu. Czuł się jak służący u dziadka, któremu pomagał w warsztacie stolarskim. Wynieś, przynieś, pozamiataj. Dziadek miał szeroki gest, pragnął jednego, żeby wnuk został jego następcą – stolarzem.

Na jednej z sesji Gigant przypuścił atak na matkę. Oskarżył ją o to, że się go pozbyła. Krótko mówiąc, że była złą kobietą. Nie radziła sobie z dziećmi.

Cierpliwie słuchałem tych skarg, ale zapalił się we mnie dzwoneczek alarmu. Ta krytyka wydała mi się przesadzona, przynajmniej odrobinę.

– Słuchaj pan. Może pańska matka chciała być dobrą kobietą, ale nie umiała, nie potrafiła – powiedziałem.

Zatkało go. Łzy pojawiły się w jego oczach. Był to nagły wgląd. Od tego momentu przestał atakować matkę. Zresztą to był sygnał, że ja również jestem jak jego matka – złym analitykiem. Ale nie dlatego, że chcę być złym. Przeciwnie, ja chcę być bardzo dobrym terapeutą, ale nie umiem, nie potrafię. Moje możliwości są ograniczone.



– Nie potrafiłem cię uleczyć w ciągu dziewięciu miesięcy, jak sobie tego życzyłeś na początku. Nie potrafiłem w ciągu roku, w czasie, który mi wyznaczyłeś jako drugą szansę.

Powiedziałeś: „Daję panu rok na wyleczenie mnie!” I co? Rok minął, minęła połowa drugiego, wkrótce zacznie się trzeci, a pan ciągle przychodzi do mnie.