

Izvorni članak UDK 159.964.2:177.74Rousseau, J.-J.

Primljeno 9. 4. 2013.

Karla Lončar¹, Željka Matijašević²¹Leksikografski zavod »Miroslav Krleža«, Frankopanska 26, HR-10000 Zagreb²Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb
karla.loncar@yahoo.com; zmatijas@ffzg.hr**Rousseauovo poimanje samilosti:
suvremene psihoanalitičke perspektive****Sažetak**

Članak analizira Rousseauovu upotrebu pojmova ljubavi prema sebi (sebeljublja), samilosti i samoljublja te njihov odnos prema modernim psihoanalitičkim pojmovima. Ljubav prema sebi dovodi se u vezu s Freudovim pojmom samoočuvanja; samoljublje je povezano s narcističkom veličajnošću i bahatošću, dok samilost ukazuje na sličnost s modernim konceptom empatije. Rousseauovo razlikovanje između navedena tri pojma u skladu je s temeljnom raspravom u psihoanalitičkoj teoriji: onoj između nagonskih i objektnih (relacionalnih) teorija. Rousseauova misao može se, predpsihoanalitički, protumačiti u smislu obuhvaćanja objiju strana: njegovo naglašavanje ljubavi prema sebi blisko je nagonskom individualizmu, dok bi samilost bila oblik objektnog odnosa. U konačnici, Rousseauov pojam ljubav prema sebi preklapa se s Kohutovim pojmom zdravog narcizma koji je središnji za razvoj ličnosti, budući da je odsutnost zdravog narcizma podjednako problematična kao i bilo koji patološki oblik narcizma (veličajni ili idealizirajući narcizam).

Ključne riječi

Jean-Jacques Rousseau, samilost, psihoanaliza, narcizam, empatija

Uvod

Paul Audi, autor knjige *Rousseau: une philosophie de l'âme* (2008), smatra da se Rousseauova najveća modernost sastoji u značaju koji pridaje samilosti te da za Rousseaua razum, odijeljen od afektivnog zahvaćanja, pristupa s predrasudama pojedincu kao i svijetu te tvrdi da se od Rousseaua, i u velikoj mjeri, zahvaljujući njemu, čovječnost ljudskog bića odmjerava prema njegovoj sposobnosti da suosjeća s nedaćama svojih bližnjih. Istovremeno, Audi kaže da upravo Rousseauov naglasak na ograničenju racionalnosti, utoliko što ona ne prepušta ništa iracionalnosti, snažno odzvanja u našem društvu. Audi smatra da je naglašavanje samilosti usko povezano s Rousseauovim shvaćanjem moralnosti jer je mjera moralnosti, prvotno, imanentna, upisana u ono što čovjek osjeća – u srcu – te što mu njegova savjest, odnosno srčanost, nalaže da učini li ne učini. Samilost u Rousseaua omogućuje rađanje i potvrdu moralne svijesti kao takve te ublažava instinkt sebeljublja/ljubavi prema sebi (*amour de soi*) u čovjeka.¹

Rousseau smatra da bi čovjekova moralnost, bez urođenog osjećaja samilosti, proizvela samo čudovišta. Tako je za Rousseaua samilost prirodan i

¹Zbog veće jasnoće, Rousseauove pojmove *amour de soi* te *amour-propre* u tekstu navodim kao ljubav prema sebi (*amour de soi-mê-**me*) te samoljublje (*amour-propre*) koje je izopačenje zdrave ljubavi prema sebi.

pred-racionalan temelj moralnosti uopće. U članku »Rousseauova politika samilosti« (2006) Nicolas Martin tvrdi da se teškoća Rousseauove pozicije sastoji u tome što je kao prirodno stanje definirao ono stanje u kojem čovjek sa svojim bližnjima nema nikakav moralan odnos, a kako, u tom stanju, samo instinktivna samilost ublažava grubu brutalnost ljubavi prema sebi, istinska moralnost je moguća samo u građanskom stanju. N. Martin, navodeći Roberta Derathéa, iz tog se razloga slaže da »*Rasprava o nejednakosti* služi kao uvod *Društvenom ugovoru* i ne smije se od njega razdvajati« (Martin, 2006). Društvo aktualizira tu moralnu svijest koja je prije uspostave društva bila samo virtualna te je samilost urođena vrlina koja omogućuje utemeljenje moralnosti i društvenog života. Predpolitičko društvo ne poznaje moralnost kao takvu budući se ona može razviti samo pažljivim odgojem u građanskom društvu.

Najznačajnija kritika Rousseauova poimanja samilosti kao temelja moralnosti nalazi se u djelu *O revoluciji* (1963) Hanne Arendt, koja smatra da je samilost imala ključnu ulogu i u srcima i umovima onih koji su pripremali i izveli Francusku revoluciju, uključujući i teror iste. Arendt tvrdi da je Rousseau, budući da je samilost smatrao najprirodnijom ljudskom reakcijom na patnju drugih, upravo tu sposobnost za samilost postavio nasuprot sebičnosti društva, s jedne strane te, s druge strane, nasuprot nepomućenoj samoći uma koji je uključen u dijalog sa samim sobom. Najveći prigovor Arendt odnosi se na činjenicu da je u tom »naporu« da iznađe temelje opće ljudske solidarnosti Rousseau izdvojio upravo samilost – sposobnost da se izgubimo u patnjama drugih – kao središnju, a nipošto pojam aktivne dobrote. Istovremeno, ono što je u Rousseaua pogrešno predstavljeno kao najopasnije jest sebičnost, kao neka vrsta urođenog manjka, a ne radikalno zlo, čime Arendt iscertava nesretan put od rusoovske samilosti do revolucionarnog terora.

U razmatranju suvremenog značaja Rousseauova pojma samilosti naznačit ćemo ponajprije kako se Rousseauovo naglašavanje ljubavi prema sebi preklapa s Freudovim pojmom samoočuvanja, specifično ljudske varijante instinktivnog samoodržanja; zatim ćemo se usredotočiti na odnos između ljubavi prema sebi i samoljublja gdje samoljublje može biti shvaćeno kao izopačenje zdrave ljubavi prema sebi te, na taj način, dovedeno u vezu sa suvremenim teorijama narcističke ličnosti, kao i postuliranjem zdravog nasuprot patološkom narcizmu, što bi pokrivalo Rousseauovu razliku između ljubavi prema sebi i samoljublja. Naposljetku, što je i najvažnije, Rousseauovo naglašavanje samilosti bit će dovedeno u vezu s kapitalnim značajem modernog pojma empatije u psihonalizi te je temeljna tvrdnja ovog članka da se Rousseauova definicija samilosti uvelike preklapa s poimanjem empatije u psihoanalizi, empatije koju ćemo razmotriti kao urođenu ljudsku osobinu, a ne kao specifično tehnički pojam, oruđe psihoanalitičara, čime bi ona bila prvenstveno vezana uz procese prijenosa, protuprijenosa te projektivne identifikacije u terapijskom procesu. Istovremeno ćemo naznačiti kako je empatija, na pozadini narcističke kulture, odnosno zbog izrazite učestalosti blažih ili težih narcističkih poremećaja ličnosti, ključan pojam u suvremenoj psihoanalizi.

Rousseau kao protopsihoanalitičar: empatija i narcizam

Zašto bi Rousseau mogao biti zanimljiv psihoanalitičarima? Očigledan razlog jest što za Rousseaua razum odvojen od afektivnog zahvaćanja i afektivne

interakcije sa svijetom izobličuje čovjekovo razumijevanje, čime bi se Rousseauova zanimljivost za psihoanalitičare sastojala u naglašavanju primarnih psihičkih procesa nasuprot sekundarnima, u vrlo općenitoj temi ograničena racionalnosti, u smislu u kojem razum niječe i afektivne potpornje vlastitih sudova i činova. Time bi se potvrdio i predobro poznat status Rousseaua kao najizrazitijeg protuprosvjetitelja među prosvjetiteljima, zagovornika osjećajnosti koji sebe upisuje u filozofijsku tradiciju »logike srca« nasuprot temeljima racionalističke političke i ine filozofije koja uspostavlja razum i samo razum kao osobinu koja definira čovječnost čovjeka nasuprot životinji. Rousseau nam saopćava: »Ja sam svjestan da imam dušu, poznajem je pomoću osjećanja i mišljenja; znam da ona postoji, iako ne znam u čemu je njezina suština« (Rousseau, 1989: 322) te, također, naglašava svoje istraživanje čovjekove čovječnosti: »Mi nemamo posla sa svim tim časnim aparatom filozofije, možemo biti ljudi, a da ne budemo naučnici« (Rousseau, 1989: 332).

No, uvelike je zanimljiviji manje očišćen, slabije istražen, ali za suvremenost puno važniji razlog, a to je odnos između ljubavi prema sebi, samoljublja i samilosti u Rousseaua. Empatija, sekularizirano milosrđe, jest pojam koji je u psihoanalizu uveo Sándor Ferenczi, da bi, naposljetku, u danas najutjecajnijoj grani psihoanalize, psihologiji sebstva Heinza Kohuta (*self psychology*), empatija bila stavljena u prvi plan. Heinz Kohut, američki psihoanalitičar austrijskog podrijetla identificirao je empatiju kao upravo onu osobinu koja Narcisu kronično nedostaje. Istovremeno, empatija je najvažnije oruđe psihoanalitičara te je Kohut proročanski najavio kako će u budućnosti psihoanaliza biti ne znanost o nesvjesnom, nego znanost o empatiji. U svojem temeljnom djelu *Analiza sebstva* Kohut je na sljedeći način definirao četiri cilja analitičke terapije: empatija, mudrost, kreativnost i humor. To su istovremeno ideje i duševnog zdravlja i ostvarene ličnosti, odnosno zrelog, cjelovitog sebstva, jer je Kohut razne inačice narcističkih patologija, kao i manjak zdravog, pozitivnog narcizma, smatrao odgovornima za sve ljudske tegobe.²

Temeljna je tvrdnja ovoga rada da je Rousseauova koncepcija odnosa ljubavi prema sebi, samoljublja i samilosti izrazito slična psihoanalitičkom učenju Heinza Kohuta. Spomenimo i Lacanovo naglašavanje sućuti kao najviše etičke kategorije, u *Etici psihoanalize*, koju preuzima iz budizma kako bi zaobišao glorifikaciju kršćanskog sveca kao morbidan nalog super-ega, što je spojeno s beskrajnim užitkom (*jouissance*) koji svecu pribavlja preklapanje s vlastitom idealiziranom narcističkom slikom (sveca). Jacques Lacan je, osim što je sućut smatrao temeljnom etičkom kategorijom, identificirao i analitičke ideale, a to su »ideal ljudske ljubavi, autentičnosti i ideal neovisnosti« (Lacan, 1986: 17–19) te se također upitao »Tko smo mi analitičari? Jesmo li mi oni koji zaprimaju zahtjev molećeg, zahtjev da se više ne pati, u nadi da ćemo jednom razumjeti i da će patnja i bol nestati?« (Lacan, 1986: 16–17). Sućut, empatija, temeljni je osjećaj psihoanalitičara, su-osjećanje, koje je nemoguće bez razumijevanja, ali je nemoguće i bez ljubavi.

Klasična, rana psihoanaliza, od svojih se početaka pokušavajući distancirati i od filozofije i od političkih teorija, kao i zauzimanja ideoloških strana, ne zaziva Rousseaua. Izuzetak je gotovo cijeli opus Marthe Nussbaum koja nije psihoanalitičarka, ali u svojem cijelom opusu povezuje psihoanalizu i političke teorije, postavljajući suosjećanje kao (idealnu) temeljnu kohezivnu snagu društva.

²

Vidi: Jacoby, 1990.

Značaj empatije nemoguće je razmatrati bez barem kratkog uvoda u narcizam koji je, prije Freuda, opisan kao seksualna perverzija te se vezuje uz ime Havelocka Ellisa koji je detaljno proučio njegove korijene u mitovima i literaturi te povezoao klasični mit o Narcisu s psihološkim poteškoćama, određivši ga kao patologiju samoljublja. U Ellisovom opisu (Ellis, 1898) narcizam je tako proširen i na oblike ponašanja koji nemaju isključivo seksualnu dimenziju već uključuju divljenje samome sebi. Sadger uvodi narcizam kao psihoanalitički koncept u svojem izlaganju prezentiranom na sastanku Bečkog psihoanalitičkog udruženja 1908., a 1910. uvodi ga u svoju misao Freud koji ga veže prvenstveno uz specifičnu perverziju.

Sljedeći korak u razvoju koncepta narcizma slijedi 1911. godine člankom Otta Ranka. Iako je i u tom članku narcizam primarno vezan uz senzualnu ljubav prema samome sebi, on se veže i uz psihičke fenomene koji nemaju prvenstveno senzualno, seksualno značenje: taština i divljenje samome sebi. Osim toga, Rank po prvi puta opisuje obrambenu funkciju samoljublja, što kasnije postaje jedna od ključnih točaka u tumačenju fenomena narcizma. Od 1911. termin 'narcizam' koristi se za opis razvojnog stadija, a u psihodinamskim okvirima njime se objašnjava taština i divljenje samome sebi dok se koncept narcizma kao libidnog zaposjedanja sebstva spominje samo sporadično.

U prijelomnom djelu *Borderline Conditions and Pathological Narcissism* (1975) američki psihijatar i psihoanalitičar Otto Kernberg iznosi temeljna obilježja patološkog Narcisa i *borderline* subjekta: krhkost Ja; regresija prema primarnim oblicima mišljenja nasuprot sekundarnima; regresija prema primitivnim, arhaičnim obrambenim mehanizmima (umjesto potiskivanja – rascjep, projekcija i poricanje stvarnosti); patološki odnos prema objektu, odnosno nemogućnost integriranja različitih stavova prema objektu (dobrih i loših) u jedinstveni lik objekta te je svaki objekt, u skladu s unutarnjim cijepljenjem, označen isključivo kao ili dobar ili zao.

Jednostavnijim rječnikom, Kernberg je u kliničkoj kategoriji »narcističkog poremećaja ličnosti« opisao ličnost koju obilježuju usmjerenost na sebe, neprestano traženje potvrde od drugih objekata, izrazita zahtjevnost prema drugima, precjenjivanje vlastitih sposobnosti i dostignuća, zavist, manipulativnost i izrazit manjak skrbi za druge. Kernberg je također uputio na činjenicu da se u Narcisa ispod, na prvi pogled, grandioznog doživljaja vlastite vrijednosti krije duboka depresija, osjećaj praznine i vrlo krhko samopoštovanje. Svi narcistički simptomi kao očitovanja destruktivne zavisti, mogli bismo reći, usmjereni su k jednom cilju: potrebe da se negira značenje objekta, odnosno da se svaki objekt kao takav poništi. Holmes (2000) upućuje da nesamilosno narcističko sebstvo posjeduje tri razine osjećaja: negiranje ovisnosti o drugima i samodivljenje; ispod toga je preplavljujući oralni bijes i zavist; a na samom dnu je bezgranična i bezuvjetna potreba za ljubavlju, pažnjom i potvrdom, izostanak kojih uzrokuje narcističku depresiju i prazninu.

Narcizam, također, valja promatrati i kao klinički i društveni fenomen. Psihoanalitički koncept narcizma vezujemo uz njegove ključne teoretičare Otta Kernberga i Heinza Kohuta. Narcizam kao društveni i kulturalni fenomen razradili su, ponajprije, autori generacije Frankfurtske škole Adorno, Horkheimer i Marcuse smatrajući narcizam jednim od Freudovih najveličanstvenijih otkrića. Za svu trojicu autora fenomen razvijenog kapitalizma podudara se s usamljenim pojedincem, društvenim atomom, a ne s obitelji kao osnovnom ćelijom društva, što označava pomak od represivnog familijarizma do narcističkog individualizma.

Postoje dva temeljna aspekta vezivanja narcizma kao kliničkog i društvenog fenomena, njegov negativni i djelomično pozitivni pol. S jedne je strane pozicija Horkheimera, Adorna (i poslije C. Lascha) koji upućuju na dominaciju narcističke ličnosti koja je oslabljena i fragmentirana i sve više podložna izravnoj društvenoj manipulaciji; radi se o uzurpaciji očinske figure od strane masovnih medija te se njihovo negativno viđenje narcizma povezuje s Kernbergovim kliničkim uvidima. S druge strane, uvidi Marcusea i Aronowitza upućuju na potencijalno emancipacijske aspekte narcizma koje možemo povezati s kliničkom teorijom Heinza Kohuta. Joel Whitebook smatra kako »upravo Marcuse najavljuje Kohutovu rehabilitaciju određenih aspekata narcizma nasuprot Freudovom gotovo posve negativnom shvaćanju narcizma u usporedbi s objektom ljubavi« (Whitebook, 1995: 35).

Nakon frankfurtovaca, značajni su teoretičari narcizma američki psihoanalitički marksist Joel Kovel koji je u ključnom eseju »Narcizam i obitelj« (1980) istražio spone između narcizma i razvijenih kapitalističkih društava. Američki povjesničar Christopher Lasch u dvije svoje najpoznatije knjige *Narcistička kultura* (1979) i *Minimalno sebstvo* (1984) rabi psihoanalitičku teoriju da bi istražio odnos između narcizma i suvremene individualističke kulture. Kovel patološki narcizam vidi kao proizvod kapitalističkih odnosa, a Lasch ga veže uz tijek i nepredvidivost same modernosti. Rezultat tog izravnog poistovjećivanja s društvenom moći širenje je onoga što Dews naziva »savitljivim narcističkim tipom ličnosti«, kojoj nedostaju unutarnje sposobnosti za samoupravljanje koje je starinski očinski autoritet jednom dobavljao: »pojedinci koji su prividno dobro prilagođeni, ali su unutra hladni i lišeni emocija, skloni obožavanju moći i mazohističkom podređivanju« (Dews, 1995: 58).

Rousseauova definicija samilosti

Temeljni projekt Marthe Nussbaum, posve rusooovski, poseban je po tome što je za Nussbaum put otkrivanja čovječnosti put osjećaja te bi suosjećanje trebalo postati temeljna socijalna emocija, a najbolja učiteljica suosjećanja jest grčka tragedija. U tekstu »Suosjećanje – temeljna socijalna emocija« (2000), Martha Nussbaum naglašava važnost empatičke identifikacije, raščlanjujući sam pojam sućuti i njezinih uvjeta na temelju analize Sofoklova *Filokteta*. Nussbaum upućuje na to kako su branitelji samilosti bili tragički pjesnici te Aristotel i Rousseau, dok su Sokrat i stoička tradicija koja ga je slijedila pokrenuli »tradiciju mišljenja koje se protivi samilosti kao moralnom osjećaju: samilost je osjećaj koji nije vrijedan dostojanstva ni onoga tko žali ni onoga kojega se sažalijeva« (2000: 222) te su naglašavali važnost razuma i volje. U djelu *Terapija žudnje: teorija i praksa u helenističkoj etici* (1994) Nussbaum iznosi ideju da iz filozofijske tradicije Zapada treba izlučiti ideju praktične i suosjećajne filozofije koja postoji radi ljudskog bića kako bi se bavila njegovim najdubljim potrebama. Martha Nussbaum ustvrđuje kako »zanemarivanje helenističkog razdoblja znači ne samo zanemarivanje najboljeg materijala u zapadnoj tradiciji, nego i središnjeg utjecaja na kasniji filozofijski razvoj« (Nussbaum, 1994: 4), utjecaja koji su helenistički filozofi izvršili na kršćanske mislioce koji svoje razmatranje Božjeg bijesa ili milosti za ljudske slabosti duguju rimskim stoicima, sve do Rousseauova razmatranja i naglašavanja važnosti samilosti.

U razmatranju Rousseauove ideje samilosti osvrnut ćemo se na ona Rousseauova djela gdje se najjasnije vidi njegova definicija odnosa ljubavi prema sebi,

samoljublja te samilosti, na djela *Émile ili o odgoju* te *Raspravu o podrijetlu i temeljima nejednakosti među ljudima*.³

Ljubavi prema sebi (*amour de soi*) suprotstavljena je samoljublju (*amour-propre*) što je pojam koji Rousseau preuzima od francuskih klasicista, ponajprije La Rochefoucaulda i njegovih *Maksima*, prvo izdanje kojih započinje analizom djelovanja samoljublja. La Rochefoucauld krajnje ciničkim tonom prokazuje »gnjusne« ljudske motive koje opisuje kao krajnje sebičan interes i samoljublje; iza naizgled čestitog, vrllog vladanja kriju se taština i veličajnost. Nasuprot tomu, u *Maksimama* je pak prisutna pozitivna klasicistička vizija, odnosno ideal časnog čovjeka. Pascal, u svojim *Misljima* posvećenima bijedi čovjekova postojanja bez Boga, mračnoj jansenističkoj viziji, samoljublje smatra uzdizanjem čovjeka naspram bogu, ohološću – najgorim smrtnim grijehom, izobličenjem istine i pogrešnim odnosom prema bližnjem.

U Rousseaua je samoljublje shvaćeno kao izvor sukoba i frustracija, ono je želja da si osiguramo status i značaj u društvu što dovodi do brojnih društvenih i psiholoških izobličenja.⁴ Rousseau smatra da je samoljublje izobličenje prirodne i zdrave ljubavi prema sebi (*amour de soi*). U *Émileu*, upućujući poziv na čovječnost (1989: 61), Rousseau razlikuje dva tipa nagona: »Uzimam kao neposredno načelo da su prvi prirodni nagoni uvijek dobri; u čovječjem srcu nema urođene pokvarenosti« (1989, 78). Jedna je čovjekova strast, koja se može smatrati kao »miraz prirode«, ljubav prema sebi ili sebičnost u širem smislu te ona za Rousseaua postaje dobra ili loša samo upotrebom koju činimo od nje (1989: 78–79). »Izvor svih naših strasti, početak i prouzrok svih ostalih strasti, jedina strast koja se rađa s čovjekom i koja ga nikad ne ostavlja dokle god je živ jest ljubav prema sebi« (Rousseau, 1989: 233), koja nam je potrebna za naše održanje te je ona prvi osjećaj svakog djeteta. Međutim, Rousseau odmah dodaje: »Drugo osjećanje koje potječe iz prvog, jest ljubav prema onima koji ga [dijete] okružuju, jer u stanju nemoći, u kojem se ono nalazi, ono poznaje svaku pojedinu osobu jedino po pomoći i brizi koja mu se poklanja« (Rousseau, 1989: 233–234).

Dakle, druga važna čovjekova urođena vrlina je samilost. U određenim djelovima Rousseau povlači razliku između ljubavi prema sebi i samilosti definirajući ih kao međusobno ovisne strasti koje dijelimo sa životinjama. Kako se u pokvarenom društvu ljubav prema sebi može izobličiti, tako se i samilost može izobličiti u osjećaj ugone kada smo izbjegli patnje koja je pogodila druge. Primijetimo da Rousseau, što je sasvim normalno, ne povezuje izobličenje samilosti s njezinim mazohističkim, svetačkim polom, što su psihoanalitičari identificirali kao posvemašnju paralizu načela ugone i što je svakako paralela koju u suvremenosti valja povući.

Samilost, prema francuskom izvorniku – *la pitié* (lat. *pietas*), kao kršćansko milosrđe, trebalo je ipak, doduše vrlo djelomično, sekularizirati.⁵ Samilost, omražena Nietzscheu koji je shvaća u njezinu kršćanskom značenju, kao milosrđe, kao osobinu suprotnu afirmaciji vitalističkog načela, također je odbaćena prethodno u Kanta, zbog racionalističke perspektive koja drži samilost osobinom koja vrijeđa dostojanstvo čovjeka kao bića razuma. Kršćanska samilost, odnosno milosrđe jest istovremeno dijeljenje Kristove patnje te patnje bližnjeg, a samilost je i u Rousseaua, no svakako na drugačiji način, metafizički zajamčena čime Rousseau i u ovom djelu očituje svoju pripadnost spiritualizmu nasuprot materijalizmu enciklopedista. Prirodna načela dobra jamči Bog koji je čovjeku dao pojam o dobru, kao i obećanje istog:

»Pravednost je nerazdvojna od dobrote; jer dobrotu je nužna posljedica bezgranične moći i ljubavi prema sebi koje je bitna osobina svakog bića koje sebe osjeća. Onaj koji sve može, pro-

dužuje, takoreći, svoje postojanje pomoću postojanja drugih bića (...) Bog nije bog mrtvih, on ne bi mogao uništavati i biti zao, a da sam sebi ne škodi« (Rousseau, 1989: 321).

Iz ove rečenice shvaćamo da je Bog, kao i čovjek, obdaren pozitivnim načelom ljubavi prema sebi koja ga sprečava da nanosi štetu sebi.

U djelu *Émile ili o odgoju*, u »Predgovoru«, Rousseau kaže: »Rađamo se sposobni da osjećamo (...) Prisiljeni da se borimo protiv prirode ili protiv socijalnih uredaba, moramo se odlučiti hoćemo li obrazovati čovjeka ili građanina, jer se ne može postići u isto doba i jedno i drugo« (1989: 14) te govori da otuda proizlaze dva tipa odgoja: javni i zajednički te posebni i domaći zaključujući: »Kad bi se dva tipa odgoja spojila u jedan, uklanjanjem proturječja u čovjeku uklonila bi se velika prepreka njegovoj sreći« (Rousseau, 1989: 16). Jedna od temeljnih postavki dobrog odgoja jest sljedeća: »Onaj tko najbolje zna podnijeti patnje i radosti ovog života, taj je za mene najbolje odgojen« (Rousseau, 1989: 17). Teško se oteti dojmu bliskosti ove definicije s Freudovom definicijom »normalnosti«, koja pokriva sposobnost za rad i za ljubav, odnosno, prvo znači uspostavu načela stvarnosti, a drugo neokrnjeno i dobro funkcionirajuće načelo ugone. Rousseau od početka povezuje nužnu uspostavu i patnje i radosti, a upravo je definicija empatije ne samo to što se možemo uživjeti u tuđu nesreću, već i uživati u tuđoj radosti.

U četvrtoj knjizi *Emilea*, gdje opisuje razdoblje buđenja spolnosti i sazrijevanja, Rousseau kaže da u dobi od 16 godina mladi znaju što znači patiti jer su već sami patili, ali teško znaju da i druga bića moraju patiti.

»Ali čim prvi razvoj čulnosti raspali u njemu oganj uobrazilje, ono počinje da dijeli osjećanja svojih bližnjih, da se uzbuđuje njihovim tugovanjem i da pati zbog njihovih bolova. U tom trenutku mora tamna slika patničkog čovječanstva izazvati u njegovom srcu prvu ganutost koju je ikada osjetio (...) Samilost je prvo osjećanje koje se odnosi na druge, a pokreće ljudsko srce prema redu prirode« (Rousseau, 1989: 245).

Za Rousseaua samilost podrazumijeva izlazak iz sebe, identifikaciju s drugim te zamjenu bića drugog našim vlastitim (Rousseau, 1989: 245). Naglašava kako su dobroti, čovječnosti i samilosti kao prirodnim načelima suprotstavljene zavist, lakomost i mržnja, pojavu kojih treba sprečavati (Rousseau, 1989: 246).

Odnos ljubavi prema sebi i samilosti u Rousseaua i u psihoanalizi

Rousseauov prikaz odnosa ljubavi prema sebi i samilosti možemo povezati s dvjema granama psihoanalitičke teorije i prakse. Prededipsko nasuprot Fre-

3

U razmatranju Rousseauova *Émilea* valja spomenuti ranu kritiku Rousseauove pedagoške koncepcije Mary Wollstonecraft u *Obrani ženskih prava* (1792), posebice u poglavlju »Prigovori na neke pisce koji su žene prikazivali kao predmet sažaljenja, što graniči s prijezirom«, gdje je njezina kritika usmjeren na Rousseauovoj definiciji ženskog položaja, identiteta i ženskog odgoja. Problem ograničavanja žena na kućni, privatni prostor, zbog potencijalnog nereda koje bi uzrokovale u javnoj sferi te problem ženskog pristanka temeljito i izrazito argumentirano obrađuje Carole Pateman u djelu *Ženski nered: demokracija, feminizam i politička teorija* (1998),

kojeg je temeljna teza da je naličje liberalizma stroga podjela na privatno i javno, podrijetlo koje locira u temeljnim postavkama teoretičara društvenog ugovora, Hobbesa, Lockea te Rousseaua.

4

Rousseau je, također, autor komedije *Narcis ili samodopadnik* (1752).

5

La pitié je riječ koja danas ima i izrazito pejorativno značenje – gledati, postupati prema nekome sa sažaljenjem, primjerice: »Il chante à faire pitié« – »On pjeva da je to za plakati ili za žaljenje...«

udovom edipskom, odnos prema majci nasuprot frojdovskom odnosu prema ocu, koji su središnji u teoriji Melanie Klein, kao i u teoriji objektnih odnosa – predstavljaju posve drugačije formuliranje odnosa Ja i drugog, kao i odnosa unutarnjih i vanjskih objekata. Dok »Freudov robusni individualizam konstruira ustrojstvo sebstva na temelju seksualnih nagona i nesvjesnih želja« (Elliott, 2002: 69), u postfrojdoških teoretičara postoji temeljna veza između formiranja sebstva u odnosu prema drugim objektima te nagona teorija biva dopunjena objektom. Ovo razlikovanje uvelike doprinosi razumijevanju Rousseauova razlikovanja između ljubavi prema sebi kao vezivoj uz Freudov nagonski individualizam, dok se samilost može povezati s ljubavlju prema objektu, dakle s postfrojdoškim teorijama objektnih odnosa. Kako je u suvremenoj psihoanalizi temeljna raspra između tzv. nagonskih i objektnih teorija, čini se da je ta sinteza već naglašena u Rousseauu.

Kako upućuje Gadi Taub (2008), pitanja prirode objektnih odnosa, uloge nagona, autoriteta analitičarvog znanja i kliničkih tehnika počela su se prelijevati u filozofijsku domenu pitanja o pozitivizmu, postmodernizmu i socijalnom konstruktivizmu. Nagona teorija tvrdi da su objektni odnosi sekundarni u odnosu na nagona praznjenje, dok relacionalna teorija tvrdi da su oni primarni. Taub s pravom tvrdi da je cijela relacionalna psihoanaliza (objektna, odnosna) izazov Freudovom i Hobbesovom modelu egoističkih monada te, na taj način, predstavlja u velikoj mjeri i izazov moralnom i političkom mišljenju. Individualističko društvo, tj. narcističko još uvijek je, prema njezinom mišljenju, pod sjenom Thomasa Hobbesa te još uvijek općenito prihvaćamo portret ljudskih bića kao izoliranih jedinica okrenutih vlastitom, sebičnom interesu.

»Više nego ijedna druga disciplina u suvremenom intelektualnom okruženju, psihoanaliza nudi temelje za propitivanje tog portreta – izolirane jedinke, isključivosti samointeresa neublaženog empatijom te sklonosti da se automonija izjednači s dobiti« (Taub, 2008: 13).

Prikladan odgovor na ponešto umjetnu razliku nagona i relacionalne teorije bio bi da je libido podjednako usmjeren i objektu i ugodi, naime da su podjednako objektni odnosi kao i seksualni i agresivni nagoni primarni. Psihoanalitička, ali i Rousseauova sinteza glasi: imamo dobar odnos prema objektu jer on doprinosi našoj dobiti.

Temeljni aspekt teorije Melanie Klein svakako je povezan s Rousseauom – pitanje zavisti, odnosno kako je Klein definira: »osjećaja srdžbe zbog toga što druga osoba posjeduje i uživa u nečemu što je poželjno, a zavidan poticaj sastoji se u tome da joj se to oduzme i uništi« (Klein, 1983: 208). Klein proširuje opseg zavisti kako bi pokazala da su osjećaji zavisti često ili uvijek u temelju različitih odnosa među ljudima, skupinama i klasama te na taj način postavlja zavist kao okosnicu društvene interakcije među ljudima. U teoriji Melanie Klein zavist i zahvalnost su dijametralno suprotni pojmovi i ključni pojmovi te se dosta toga može svesti na prevladavajuću narcističku zavist ili na prevladavajuću empatičku zahvalnost u ljudskih bića, što odista upućuje na Rousseauovo razlikovanje samoljublja kao izopačenja zdrave ljubavi prema sebi i samilosti. Zavist je primaran, negativan i destruktivan osjećaj prema objektu koji uskraćuje, uzima, a zahvalnost je primaran pozitivan osjećaj prema objektu koji se poima kao onaj koji daje.

Tri elementa samilosti prema Rousseauu valja razmotriti u odnosu na problem poistovjećivanja s onim koji pati te postaviti pitanje je li snaga poistovjećivanja vezana uz naše sebstvo:

1. »Nije osobina čovječjeg srca da se stavi na mjesto onih koji su sretniji od nas, nego se stavlja jedino na mjesto onih koji su za veće žaljenje nego-

- li mi«, (Rousseau, 1989: 246), što upućuje na prethodno formuliran stav zahvalnosti.
2. »Samo one nedaće drugih bude naše sažaljenje, od kojih ni sami nismo slobodni« (Rousseau, 1989: 247). Ovdje se postavlja pitanje zadržava li samilosnik svijest o odvojenosti, kako upućuje Nussbaum, dok »istodobno priznaje da je, poput patnika, i on imao slične mogućnosti i da je bio na sličan način ranjiv« i da može na sličan način biti pogođen patnjom (2000: 218). No, čak i tada, kaže Nussbaum, »tim privremenim činom identifikacije, uvijek ostajemo svjesni svoje odvojenosti od patnika – suosjećamo, naime, s drugim, a ne sa sobom«. (2000: 218). Upravo je tu razlika kojom treba samo dopuniti Rousseaua: svijest o odvojenosti patnje drugog od moje vlastite patnje temeljna je razlika između narcističke identifikacije i identifikacije u samilosti. Međutim, čini se da je i tu razliku Rousseau imenovao kada je naznačio kako se samilost može izobličiti u osjećaj ugođe kada smo izbjegli patnji koja je pogodila druge. Istovremeno, međutim, Martha Nussbaum smatra da je samilost uvijek usko povezana sa strahom, što je iznimno važno jer »bol drugoga će biti predmetom moje pozornosti samo ako prihvatim neku vrstu zajedništva između mene i drugoga, i uvidim kako bi meni bilo da se suočim s takvim zlom, za suosjećanje je nužan osjećaj zajedništva« (Nussbaum, 2000: 218).
 3. »Sažaljenje koje osjećamo prema patnjama drugih ne mjerimo prema veličini tih patnji nego prema osjećanju što ga pripisujemo onima koji ih podnose« (Rousseau, 1989: 248). Krajnje intuitivan Rousseauov uvid da samilost nema veze s veličinom patnje, već s boli koju onaj koji pati osjeća jest istinski protopsihoanalitički uvid: analitičar pristupa podjednako ozbiljno svakoj patnji bez obzira koji je objektivni uzrok te patnje. Nussbaumova smatra da je »pri procjeni ozbiljnosti patnje, čini se, važno pokušati tu patnju izmjeriti onako kako to čini osoba koja pati« (2000: 218). Psihoanaliza počiva na načelu da afektivni odgovor, afektivna reakcija, analiziranog na probleme koji objektivno nisu klasificirani kao teške traume može biti uvelike pretjeran, hipertrofiran, ali upravo je empatija koju analitičar osjeća prema takvoj afektivnoj reakciji temeljna za psihoanalitički terapijski proces, budući da katkada iznimno mali vanjski poticaj u pacijentu izaziva neizmjernu subjektivnu patnju – razina traumatskog je krajnje individualna i ona je uvijek u vezi s unutarnjom psihičkom realnošću koja obrađuje vanjske poticaje ovisno ili neovisno o njihovom objektivnom značenju.

Rousseau i Kohut

U *Raspravi o podrijetlu i osnovama nejednakosti među ljudima*, u »Predgovoru«, Rousseau kaže, nakon što ostavimo po strani sve znanstvene knjige što nas uče gledati ljude onakvima kakvi su postali i razmišljajući o prvim i najjednostavnijim djelovanjima ljudske duše,

»da je u njima moguće zamijetiti dva načela što su prethodila razumu, od kojih nas jedan žarko zanima zbog vlastita blagostanja i očuvanja nas samih, a drugi nam udahnjuje prirodnu odvratnost da gledamo kako svako osjećajno biće, naročito naš bližnji, umire ili pati. Od stjecanja i ukrštanja koja je naš duh kadar da izvede sa ta dva načela, a da nije nužno da tu uđe i načelo o društvenosti, čini mi se da proizlaze sva pravila prirodnog prava koja je razum zatim bio prisiljen da ponovo uspostavi na drugim osnovama kada je svojim neprestanim razvojem dospio do toga da zatomi prirodu« (Rousseau, 1978: 26–27).

Na početku rasprave, u »Glavi prvoj«, kaže da u ljudskom rodu sagledava dvije vrste nejednakosti, prirodnu ili tjelesnu koja je povezana s kakvoćom

tijela i duše, te drugu, koja je moralna ili politička nejednakost, »jer ovisi o nekoj vrsti sporazuma koji se uspostavlja ili barem potvrđuje privolom ljudi« (Rousseau, 1978: 29).

»Ne vjerujem da bi bilo ikakve proturječnosti koje bi se trebalo bojati kada bi čovjeku pridali jednu prirodnu vrlinu koju bi bio prisiljen priznati i najgorljiviji klevetnik ljudskih vrlina. Govorim o milosrđu, sklonosti svojstvenoj isto tako slabim bićima i podložnima zlu kao što smo i mi, vrlini to sveobuhvatnijoj i korisnijoj čovjeku što u njemu prethodi svakom razmišljanju i toliko prirodnoj da katkada o njoj osjetne znakove pokazuju čak i životinje« (Rousseau, 1978: 45),

navodi Rousseau upozoravajući da ne zaključujemo s Hobbesom »da je čovjek, zato što nema nikakve ideje o dobru, po prirodi zao, da je poročan, jer ne poznaje vrlinu« (Rousseau, 1978: 43). Osvrćući se na Mandevillea, Rousseau potvrđuje njegovu tezu: »A što su zapravo velikodušnost, milostivost, čovjekoljublje, ako ne milosrđe primijenjeno na slabe, grešne ili na ljudsku vrstu uopće?« (Rousseau, 1978: 45). »Sasvim je dakle sigurno da je milosrđe prirodno osjećanje koje, ublažujući u svakom pojedincu djelovanje ljubavi prema samome sebi, pridonosi uzajamnom održanju čitave vrste« (Rousseau, 1978: 46). »Ostvari svoje dobro a da pri tome učiniš što je moguće manje zla drugom« (Rousseau, 1978: 46).

Ovdje možemo Rousseaua tumačiti preko teme pomirenje dviju tendencija psihoanalize, preko razmatranja dvaju osjećaja – ljubavi prema sebi i samilosti kao supostojeća, i u kontinuiranom, paralelnom razvoju. Za takvu shemu zaslužan je psihoanalitičar Heinz Kohut te valja naglasiti Kohutov značaj upućivanjem na psihoanalitička poimanja narcizma gdje se on dijeli u tri kategorije: libidni narcizam, destruktivni narcizam i zdravi narcizam. Freud je govorio o primarnom narcizmu, stupnju koji prethodi objektivnim odnosima te sekundarnom narcizmu, povlačenju libida od objekata i zaposjedanju vlastitog Ja. Karl Abraham i škola Melanie Klein, posebice njezin nastavljivač Otto Kernberg ističu destruktivne aspekte narcizma kada Narcis patološki zavidi, mrzi i aktivno želi uništiti objekt, drugoga.

Treći i za naše razmatranje najzanimljiviji pristup je onaj Heinza Kohuta koji prvi uvodi tezu o zdravom narcizmu. Rusoovskim rječnikom, zdravi narcizam tj. ljubav prema sebi ili sebeljublje i objektna ljubav – tj. samilost, za Kohuta su dva odvojena razvojna smjera koji traju cijeli život. Kako upućuje Holmes, narcizam se ne zamjenjuje objektivnom ljubavlju, nego se postupno ublažava, ali, i u zrelosti, narcizam leži u osnovi samopoštovanja i realističnih ciljeva. Nesposobnost ljubavi prema sebi potječe od narcističkih rana koje često nastaju roditeljskim zanemarivanjem ili zlostavljanjem. Posebnost Kohutove pozicije, kako upućuje Holmes (2000) u tome je što je ustvrdio, umjesto da vidi narcizam samo kao nešto loše, kakvog ga nalazimo kod duševno bolesnih ili narcistički nezrelih pojedinaca, da je zdrav narcizam preduvjet za emocionalnu zrelost i realiziranu ličnost.

U Kohutovoj shemi nedostatni narcizam jednako je problematičan, patološki kao i pretjerani narcizam. Patološki aspekti narcizma: ponašanje prema drugima kao prema sredstvu za ostvarenje cilja, okrutna usmjerenost prema sebi, manjak empatije – sve su to manifestacije potrebe da se porekne važnost objekta. Kohut pokazuje kako upravo narcizam nastaje iz različitih oblika relacija među objektima što znači da su

»... neki od najžešćih narcističkih doživljaja vezani za objekte. To su objekti koji se koriste u službi sebstva i održavanja njegovih nagonskih investicija, ili oni objekti koje osoba sama doživljava kao dijelove sebstva« (Kohut, 1990: X).

Objekte koji su u službi sebstva Kohut naziva objektima sebstva (*selfobjects*).⁶ Takvi objekti jednim su dijelom shvaćeni kao dio sebstva, ali drugim dijelom kao nešto što sasvim ne pripada sebstvu, nego izvanjskome svijetu pa su zbog toga vrlo bliski Winnicottovom konceptu prijelaznih objekta i prijelaznoga prostora. Pod objektima sebstva podrazumijevaju se osobe koje s djetetom prvotno stupaju u interakciju, a to su roditelji jer predstavljaju prve posrednike preko kojih se uspostavlja odnos djeteta s vanjskim svijetom. U Kohutovoj teoriji postoje dvije vrste razmatranih objekata koji se dijele na zrcaleće objekte sebstva te idealizirane objekte sebstva. S jedne je strane Kohutova koncepcija grandioznoga, odnosno veličajnog sebstva (»Ti si savršen jer te ja-roditelj tako vidim«) za koji je karakterističan zrcaleći prijenos, a s druge strane je idealizirana roditeljska slika za koju je znakovit idealizirajući prijenos (»Ti-roditelj si savršen, a ja sam dio tebe«).

Tijekom formativnih godina veličajnost i grandioznost sebstva postupno se ograničavaju, čemu doprinosi takozvana optimalna frustracija, postupan proces razočaranja koje djetetu sugerira kako ne može uvijek imati ono što želi. Na taj se način prihvaćaju zahtjevi vanjskoga svijeta nužni za integraciju u zajednicu te se »cjelokupna struktura na kraju integrira u ličnost odrasle osobe i nagonским gorivom snabdijeva naše ambicije i ciljeve podešene prema egu, snabdijeva nas nagonским gorivom da bismo mogli uživati u svojim aktivnostima i ostvariti značajne aspekte samopoštovanja« (Kohut, 1990: 34).

Pojmovi samilosti, ljubavi prema sebi i moderni pojam empatije

Kohut (1959) smatra da empatija ne znači poistovjećivanje s drugim, niti postajanje drugim u smislu da nas preplavljuje intenzitet tuđih osjećaja. U kliničkom smislu, ona znači da analitičar polako dolazi u doticaj s pacijentovim iskustvom na temelju dugotrajnog procesa ispitivanja, metode pokušaja i pogrešaka, zadržavajući pri tome svoju objektivnost. Klinička empatija nije djelovanje, ali je relevantna za ljudsku interakciju ako rezultira odgovorom ili djelovanjem koje proizlazi izravno iz vlastita iskustva. Tako Kohut povezuje empatiju i djelovanje naznačujući i njihove razlike, upućujući da podjednako introspekcija i empatija oblikuju primjereno djelovanje. Jedino na temelju naše sposobnosti da vidimo svijet tuđim očima sposobni smo proizvesti vlastiti odgovor koji je autentičan, ispravan i prikladan. Kohut smatra da je temeljna sposobnost da prepoznamo tuđe emocije urođena, iako smatra da se empatija može razvijati.⁷

Simon Baron-Cohen (2003) upućuje kako postoje dvije temeljne sastavnice empatije, prva je njezina kognitivna komponenta koja uključuje razumijevanje tuđih osjećaja i sposobnosti da zauzmemo perspektivu drugog, dok je druga sastavnica empatije – afektivna, a ona označava promatračev primjeren emotivni odgovor na emocionalno stanje druge osobe. Ovo razlikovanje kognitiv-

6

Kohut je napustio Freudovu podjelu na id – ego – super-ego te je njegov ključan pojam onaj tripartitnog sebstva (*self*) koje predstavlja cjelovitost psihičke ličnosti, a njegova razvojna shema utemeljena je na različitim stanjima sebstva, kada su vlastiti osjećaji samopoštovanja i psihičkog dobrostanja ostvareni u odnosima s drugima. Kohut pokazuje kako stvaramo vlastiti osjećaj sebstva, koristeći narcizam kao model.

7

Englesku riječ *empathy* skovao je 1909. Edward B. Titchener kao prijevod njemačke riječi *Einfühlungsvermögen*, novog fenomena koji je istraživao Theodor Lipps krajem 19. stoljeća te je izvedena iz grčke riječi *empathia*. Vidi: Berlant, 2004.

ne i afektivne komponente očigledno je u težim, psihopatskim poremećajima ličnosti, putem sadizma i *Schadenfreude* (užitka u tuđoj nevolji/boli), budući da psihopati mogu pogoditi/razumjeti emocije drugih, hiniti skrb i prijateljstvo na uvjerljiv način, dok su posve lišeni afektivne komponente empatije.

U osoba koje boluju od različitih razina narcističkog poremećaja ličnosti, kroničan manjak empatije pojavljuje se zbog vlastite narcističke ranjivosti. Nesprijetnost da prepozna ili da se poistovjeti s emocijama i potrebama drugih vezana je u Narcisa uz potrebu da održi sigurnu emocionalnu distancu, štiteći sebe na taj način od rizika postajanja ranjivim. Otto Kernberg tvrdi da do poremećaja ličnosti dovode vanjski, obiteljski čimbenici, ali smatra da postoje i unutarnje dispozicije o kojima još uvijek manje znamo, a koje su u vezi s biološkim i genetskim *hardverom*, urođene dispozicije vezane uz abnormalna emotivna uzbuđenja te Kernberg tvrdi da postoje ljudi koji su rođeni s patološkim emotivnim reakcijama ili potpunim manjkom emocionalnih reakcija.

Posljednjih godina ubrzano se razvijaju istraživanja neuroloških temelja empatije. Ta istraživanja pokazuju da promatranje emotivnih stanja druge osobe aktivira dijelove neuronske mreže koja je uključena u procesiranje istih emotivnih stanja u osobe koja ih sama doživljava, radilo se o gađenju, dodiru ili boli. Ova istraživanja zadobila su značaj objavom članka Stephanie Preston i Fransa de Waala (2002), koji su predložili naziv »zrcalnih neurona«, također nazvanih »neuroni empatije«, za neuronsku aktivnost u majmuna. Zrcalni neuroni su oni neuroni koji se aktiviraju kada majmun gleda drugog majmuna kako izvodi neku radnju te, također, kada on sam izvodi tu radnju.

Zaključak

Kako nakon psihoanalitičkih i inih definicija empatije možemo konačno procijeniti značaj i modernost Rousseauove samilosti? Naglasimo teme urođenosti empatije te urođenosti zdravog nagona za samoočuvanjem, no ono što nedostaje u Rousseauovoj shemi jest urođeno odsustvo samilosti u određenih osoba koje odista manifestiraju ono što je, ispravljajući Rousseaua, Arendt na tragu Kanta nazvala »radikalnim zlom«.

S druge strane, ustoličenje empatije kao središnje vrline može dovesti i do neurotskog osjećaja krivnje jer u dovoljnoj mjeri ne suosjećamo te je, svakako, nužno uspostaviti granice empatičke identifikacije kada ona ugrožava naše samoočuvanje te dovodi do ili obnavlja predpostojeće temelje mazohistički strukturirane ličnosti. Rousseauova shema je iznimno mudra budući da uključuje: zdrav narcizam, odnosno zdravu ljubav prema sebi i samopoštovanje, dok samilost ispravlja ljubav prema sebi. Ono što je temeljno u Rousseaua jest, ipak, prvobitnost samoočuvanja, dok je samilost korektiv ljubavi prema sebi kako se ista ne bi preokrenula u svoje izobličenje – samoljublje. Dok je izobličenje ljubavi prema sebi kvantitativno jer uključuje pretjeranu zaokupljenost sobom, taštinu, samodopadnost, izobličenje samilosti je kvalitativno budući da se samilost u svom izobličenom, odnosno psihopatološkom obliku izokreće u vlastitu suprotnost te postaje radovanje zbog tuđe muke, nevolje i boli čime se urođena samilost poništava i preobražuje u izopačeno narcističko samoodržanje. Dvije urođene ljudske emocije, koje je Rousseau definirao kao temeljne, ali i različite i komplementarne slijede isti proces izobličenja, odnosno, psihodinamski kazano, imaju isti psihopatološki oblik – narcistički.

Zaključit ćemo tvrdnjom kako je Rousseauovo naglašavanje samilosti, današnje empatije, dodatno pojačano sviješću o dominaciji narcističke kulture što je završni pečat odlične knjige Anthonyja Elliotta, *Psihoanalitička teorija: uvod*

(2002). U drugom poglavlju »Moderna kultura i njezino potisnuto«, Elliott tvrdi da narcistička kultura promovira i propagira intenzivno bavljenje sobom te dolazi do snažne potrebe za razvijanjem individualizma i autentičnosti koja je, međutim, praćena prevladavajućim tjeskobnim osjećajem praznine. Odišta, Eliottov zaključak o narcizmu kao temeljnom znaku vremena u kojem živimo okuplja sva temeljna određenja zapadnog društva i kulture, na temelju kliničkog pogleda Otta Kernberga: krkhlost Ja, fragmentiranost Ja; rascijepljenost unutarnjeg objekta na dobar i zao, regresija prema arhaičnim obrambenim mehanizmima poput projekcije; zatim, vlastito Ja kao posredovano sebi samom i drugima slikom o sebi; zamagljivanje granice između stvarnog i imaginarnog; narcistički bijes i agresija; manjak socijalne empatije.

Svakako treba spomenuti da je narcistička pošast bila dodatno pojačana nacrtom novog DSM-a, br. 5 (*Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders*) koji izdaje Američko psihijatrijsko udruženje, a koji je izašao 2013. godine. Naime, nacrt je predložio izbacivanje narcističkog poremećaja ličnosti čime se impliciralo da narcizam više ne treba smatrati psihološkom devijacijom, već dominantnom društvenom normom, čime smo dobili nov, paradoksalan oblik društvene prilagodbe – narcistički konformizam. Na ironiju takvog oblika konformizma odlično je uputio autor članka u *The New York Timesu* o sudbini narcizma u tada nadolazećem DSM-u, naslovom »A Fate That Narcissists Will Hate: Being Ignored«. No, u objavljenom DSM-u za razliku od nacрта, narcistički poremećaj ličnosti je zadržan.

Literatura

- Arendt, Hannah, 1963, *On Revolution*, New York: Penguin.
- Audi, Paul, 2008, *Rousseau: une philosophie de l'âme*, Pariz: Verdier.
- Baron-Cohen, Simon, 2003, *The Essential Difference: Men, Women and the Extreme Male Brain*, London: Penguin/Basic Books.
- Berlant, Lauren, ur., 2004, *Compassion: The Culture and Politics of an Emotion*, London: Routledge.
- Dews, Peter, 1987, *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London: Verso.
- Diamond, Diana, 2004, »Narcissism as a Clinical and Social Phenomenon«, u *Relatedness, Self-Definition and Mental Representation*, ur. John S. Auerbach, Kenneth N. Levy, Carrie E. Schaffer, New York: Brunner/Routledge.
- Elliott, Anthony, 2002, *Psychoanalytic Theory*, London: Palgrave.
- Holmes, Jeremy, 2000, *Narcizam*, Zagreb: Jesenski i Turk.
- Jacoby, Mario, 1990, *Individuation & Narcissism: The Psychology of the Self in Jung and Kohut*, London: Routledge.
- Kernberg, Otto, 1975, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, New York: Jason Aronson.
- Klein, Melanie, 1983, *Zavist i zahvalnost*, Zagreb: Naprijed.
- Kohut, Heinz, 1959, »Introspection, Empathy, and Psychoanalysis: An Examination of the Relationship Between Mode of Observation and Theory«, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, br. 7, str. 459–483.
- Kohut, Heinz, 1990, *Analiza sebstva*, Zagreb: Naprijed.
- Lacan, Jacques, 1986, *Le séminaire – Livre 7: L'Éthique de la psychanalyse (1959–1960)*, ur. J.-A. Miller, Pariz: Seuil.

Nussbaum, Martha, 1994, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press.

Nussbaum, Martha, 2000, »Suosjećanje – temeljna socijalna emocija«, *Zbornik Trećeg programa hrvatskog radija*, br. 57, str. 215–225.

Martin, Nicolas, 2006, »Politique de la pitié chez Rousseau«, dostupno na <http://www.sens-public.org/spip.php?article216&lang=fr>.

Preston, Stephanie D.; de Waal, Frans B., 2002, »Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases«, *Behavioral Brain Sciences*, br. 25, str. 1–72.

Rousseau, Jean-Jacques, 1978, *Rasprava o podrijetlu i osnovama nejednakosti među ljudima*, Zagreb: Školska knjiga.

Rousseau, Jean-Jacques, 1989, *Emil ili o vaspitanju*, Valjevo/Beograd: Estetika.

Taub, Gadi, 2009, »A Confusion of Tongues between Psychoanalysis and Philosophy: Is the Controversy over Drive versus Relational Theory a Philosophical One?«, *International Journal of Psychoanalysis*, br. 90/3, str. 507–527.

Whitebook, Joel, 1995, *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge, MA/London: MIT Press

Karla Lončar, Željka Matijašević

**Rousseau's Understanding of Compassion:
Contemporary Psychoanalytic Perspectives**

Abstract

The paper analyses Rousseau's use of the concepts of self-love, pity (compassion) and vanity, and their relation to modern psychoanalytic concepts. Self-love is brought into relation with Freud's self-preservation; vanity is coupled with narcissistic grandiosity and arrogance, while pity (compassion) bears resemblances to the modern concept of empathy. Rousseau's distinction between the three resonates well with the main controversy within psychoanalytic theory: the one between drive theories and object (relational) theories. Rousseau's thought can be interpreted as embracing both sides avant la lettre: his emphasizing of self-love is close to instinctual individualism, while pity would be a form of objectal relations. In final analysis, Rousseau's self-love overlaps with Kohut's concept of healthy narcissism which is central to the development of personality, as the absence of healthy narcissism is equally problematic as any pathological form of narcissism (idealizing or grandiose narcissism).

Key words

Jean-Jacques Rousseau, compassion/pity, psychoanalysis, narcissism, empathy