Prace Kulturoznawcze 23, nr 1 | Wrocław 2019
DOI 10.19195/0860-6668.23.1.8

Anna Gomóła
ORCID: 0000-0002-4773-9246
Uniwersytet Śląski

Kompleks Narcyza: wzór — cechy — elementy. Stare metody i coraz bardziej aktualne problemy

Abstrakt: W artykule zastanawiam się nad dominacją „kultury narcyzmu", czyli takiej, w której rozpowszechnia się narcyzm jako typ postawy z charakterystycznymi dla niego wartościami (inspiracja myślą Ruth Benedict). „Kulturę narcyzmu" ujmuję typologicznie: przeciwstawiam ją „kulturze wspólnego dobra" i charakteryzuję ją jako przenikliwą siatkę cech (inspiracja myślą Alfreda L. Kroebera), która aktualizuje się w konkretnych warunkach lokalnych. „Kultura narcyzmu" opiera się na indywidualizmie, ambicji i dbałości o wizerunek, dystansując się do wartości „kultury wspólnego dobra", to jest prowspólnotowości, honoru, dbałości o twarz i dobre imię. Warunki do rozprzestrzeniania się narcyzmu stworzyła industrializacja z jej sześcioma wskazanymi przez Alvina Tofflera cechami, takimi jak: standaryzacja, specjalizacja, synchronizacja, koncentracja, maksymalizacja i centralizacja, a dzięki kapitalizmowi, co podkreśla Christopher Lasch, postawy narcystyczne umocniły się i zyskały społeczne znaczenie.

Słowa-klucze: kultura wspólnego dobra, indywidualizm, ambicja, dbałość o wizerunek

Nawet jeśli zgadzamy się ze zdaniem Marca Blocha, że „ludzie podobniejsi są do swoich czasów niż do swoich ojców"[1], to warto zadać pytanie, na czym może zasadzać się owo podobieństwo. Przywołana teza oparta jest na założeniu, że „swoje czasy" określonej grupy wyznaczane są kontekstualnym rozumieniem określenia „ojcowie". Ci mogą stanowić zarówno pokolenie bezpośrednich wstępnych krewnych (a wtedy zakres „swoich czasów" ich potomków gwałtownie się kurczy), jak i mniej lub bardziej odległych antenatów, co sprawia, że „swoje czasy" nie obejmują jednego tylko pokolenia.

Obserwacja Blocha dotyczy jednej z ważniejszych, a wciąż nieopracowanej ostatecznie, kwestii zmiany kulturowej. Dostrzeżenie powierzchownych transfor-

[1] M. Bloch, *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, Warszawa 1962, s. 60.

© for this edition by CNS

macji, zwłaszcza w zakresie wytworów materialnych, nie jest trudne, znacznie trudniejsza jest natomiast odpowiedź na pytanie, jaki jest związek tych wytworów z modyfikacjami, które zachodzą w innych obszarach kultury — zależność jest bowiem tyleż pewna, co nieoczywista. Nawet kultura w rozumieniu atrybutywnym, pojmowana jako sieć wielowektorowych relacji między wytworami, zachowaniami i ideami, nie pozwala na konstrukcję zadowalającego modelu, który byłby aplikowalny do badań kultur lokalnych różnego zakresu. Lokalność, będąca wynikiem historycznego współistnienia, w sensie realnym globalizuje się i ten proces wzmacniany jest od końca XIX wieku — w odniesieniu do olbrzymich obszarów — konwergencyjnymi efektami rozpowszechnienia wytworów cywilizacji przemysłowej i panoszącymi się (w etymologicznym znaczeniu tego słowa) mediami różnego rodzaju, które w sobie właściwy sposób rozprowadzają w zunifikowanej formie unifikujące treści. Poza tak zwanymi nieskomunikowanymi, różne zakresowo (i nachodzące na siebie) lokalności wytwarzają pewną warstwę, która oddziałuje na inne wcześniej nawarstwione wytwory.

W tym artykule chciałabym zastanowić się nad jednym z wyraźnych efektów ostatniego z nawarstwień, odwołując się do dwóch — wydawałoby się — zupełnie przebrzmiałych koncepcji wzoru kulturowego. Wzór kultury jako jedno z podstawowych narzędzi antropologii amerykańskiej przez mniej więcej trzy dekady (od lat trzydziestych do sześćdziesiątych XX wieku) był ważny w refleksji między innymi Ruth Benedict, Alfreda L. Kroebera, Ralpha Lintona i Clyde'a Kluckhohna. Każdy z wymienionych antropologów inaczej wyjaśniał termin „wzór kultury", co więcej nie o szczegóły chodziło, choć i te zasadniczo różniły badaczy, lecz o rzecz fundamentalną — rozumienie tego, co nazywa się kulturą. Dla Benedict, Lintona i Kluckhohna wzór kultury był narzędziem do badania zachowań ludzkich, a także związanych z nimi postaw, celów, wartości czy szerzej sposobów życia danego społeczeństwa, zbiorczo nazywanych kulturą. Stąd można ich uznać za reprezentujących opcję psychologiczną, „nominalistów". Inaczej rzecz widział Kroeber, rozumiejący kulturę jako zintegrowaną nadrzędną całość, która nie może być redukowana do sumy jednostkowych zachowań[2]. Stąd też, jak napisał, analizując koncepcję Kroebera, Piotr Sztompka: „Kultura nie jest przedmiotem dającym się wyodrębnić ontologicznie. Jest raczej pewnym szczególnym aspektem innych przedmiotów"[3].

Wzór kultury rozumiał Kroeber na kilka sposobów, na potrzeby tych rozważań przypomnę jedynie jego koncepcję wzoru podstawowego (fundamentalnego), czyli trwałej i przenikliwej formy, będącej siatką elementów tworzących koherentną strukturę i na jej podstawie działający jako całość. Wzory podstawowe są stosunkowo trwałe, nawet wtedy, gdy rozpowszechniają się i przenikają do

[2] Z. Mach, *Kultura i osobowość w antropologii amerykańskiej*, Warszawa-Kraków 1989, s. 10–12.

[3] P. Sztompka, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] A.L. Kroeber, *Istota kultury*, przeł. P. Sztompka, Warszawa 1973, s. XXXVII.

© for this edition by CNS

kolejnych kultur, przemieszczają się jako całości, choć oczywiście w konkretnych warunkach ulegają modyfikacjom[4]. Podając jako przykład podstawowego wzoru kultury alfabet, Kroeber przekonywał:

> Taki wzór, podobnie jak wzór monoteizmu, stanowi system, który rozciąga się ponad poszczególnymi kulturami i nie pokrywa się ani w czasie, ani w przestrzeni z którąkolwiek z nich. Możliwe, że to samo odnosi się ogólnie do wszystkich zbiorów czy kompleksów zjawisk kulturowych, które układają się w podstawowe wzory. Stanowią one czyste wynalazki czy serie wynalazków, odpowiadające mniej więcej mutacjom czy seriom mutacji w obrębie przyrody organicznej[5].

W części badań nad narcyzmem główną winą za rozprzestrzenianie się tej osobowej przypadłości obarcza się kapitalizm, ale uważam, że przede wszystkim należy zacząć od industrializacji z jej sześcioma wskazanymi przez Alvina Tofflera cechami, to jest standaryzacją, specjalizacją, synchronizacją, koncentracją, maksymalizacją i centralizacją[6]. Oczywiście dzięki kapitalizmowi, co podkreśla Christopher Lasch, narcyzm umocnił się i szybko zyskał społeczne znaczenie, ale to właśnie gwałtowna industrializacja, która wyrwała olbrzymie rzesze ludzi ze stosunkowo stabilnych, mało dynamicznych wspólnot opartych na relacjach *face to face* i rzuciła w monstrualny — w pierwszym z nim zetknięciu — świat przemysłu, odegrała zasadniczą rolę. Cechy, które wskazał Toffler, działały bezpośrednio lub *à rebours*: standaryzacja i synchronizacja wymagały unifikacji, a jednocześnie mogły budzić przeciwdziałanie, maksymalizacja natomiast wraz ze specjalizacją dawały złudne poczucie wyjątkowości, a przynajmniej pewnej oryginalności. Świat stworzony przez dominację — powiedzmy tautologicznie — rozprzestrzenionej industrii[7], na nowo zagospodarowywany przez moce o coraz szerszym — aż wreszcie globalnym zasięgu „„okryty" został wspomnianą warstwą wytworów (i wytworów tych wytworów) modyfikujących w różnym stopniu i zakresie wcześniejsze struktury gospodarcze, społeczne i residua wyobrażeniowe kultur lokalnych.

Benedict zaprojektowała swoją koncepcję wzoru kultury, rozumianego jako konfiguracja cech (i składających się na nie elementów), dla tradycyjnych kultur prostych względnie odrębnych albo nawet izolowanych. Prowadząc badania, miała jednak świadomość postępującej dezintegracji tychże społeczności i zarazem degradacji tradycyjnych wzorów. Przyjmowała, jak inni spadkobiercy intelektualnej spuścizny Franza Boasa, że każdorazowy stan danej kultury jest efektem jej dotychczasowej historii, niewolnej przecież od transformacji i zwrotów, i o takich

---

[4] A.L. Kroeber, *Struktura, funkcja i wzór w biologii i antropologii*, [w:] *idem*, *Istota*…, s. 218–219.

[5] *Ibidem*, s. 212.

[6] Zob. A. Toffler, *Trzecia fala*, przeł. E. Wojdyłło, Warszawa 1986, s. 78–96.

[7] To zamazane znaczenie znajdziemy jedynie w praindoeuropejskim rdzeniu: *stere-, który oznacza 'rozprzestrzeniać', od tego pochodzi łac. struere, czyli 'budować', co wraz z cząstką indu znaczącą tyle co 'w, wewnątrz' (pie. *endo-pochodzace od pie. *en 'w') tworzy industrius 'pracowity, pilny' i industria 'pracowitość, przemysł'; https://pl.glosbe.com/la/pl/industrius, https://pl.glosbe.com/la/pl/Industria, https://www.etymonline.com/word/industry?ref=etymonline_crossreference (dostęp: 21 listopada 2018).

© for this edition by CNS

przypadkach pisała we *Wzorach kultury*[8]. Ale patrząc na społeczności plemienne, stan przed kontaktem z cywilizacją oceniała jako zintegrowany, czyli „właściwy". Michael Carrithers, spoglądając na *Wzory kultury* przez pryzmat refleksji nad problemem zmiany kulturowej, zauważył: „Jako krytyk społeczeństwa Benedict z łatwością i bez wahania wykorzystywała fakt zmienności; jako teoretyk antropologii po prostu go ignorowała"[9].

Jej rozpoznania, zwłaszcza opis kultury Zuni, przekonują zdaniem Carrithersa, że ci, których badała, byli (i wciąż są) „permanentnie w pół drogi, między jednymi a drugimi warunkami, między przeszłością a przyszłością, między jednym społeczeństwem a drugim"[10].

Uchwycenie różnicy między synchronią a diachronią to nie tylko problem ustalenia maksymalnego zakresu temporalnego przekroju warstwowego, lecz także kwestia wskazania zakresu (w sensie zawartości treściowej danej kultury), głębokości (przenikania między poszczególnymi sferami życia) oraz rozpiętości (w sensie społecznym, ale i terytorialnym) potencjalnych zmian — życie jest ciągłe, a opisy prze/krojowe muszą dostrzegać i nadwartościowywać przecięcia. Im bliżej do współczesności, tym wyraźniej dostrzegamy owe przecięcia, biorąc za takie również te, które mają charakter wyłącznie deklaratywny.

Benedict interesowały swoiste orientacje psychologiczne, postawy i zbiorowe cele poszczególnych społeczeństw, które były wynikiem statystycznej dominacji rodzaju osobowości; przekonywała, że normę psychiczną można określać kontekstualnie, odnosząc ją do tychże postaw i orientacji osobowościowych. Kroeber, porównując koncepcję Benedict i swoją, zauważył:

> Kiedy takie orientacje są silnie rozwinięte, mogą uzyskać nader silny wpływ, jednakże tylko w sensie selektywnym i tylko na szczególne rysy pojedynczej kultury, podczas gdy wzory podstawowe, które tu rozważaliśmy, oddziałują twórczo i często w skali międzynarodowej[11].

A co jeśli — trzeba zadać to pytanie — pewien wzór kultury zawładnie tyloma obszarami życia ludzi różnych kultur lokalnych i tak je zmajoryzuje, że wytworzy specyficzne dla siebie, choć oczywiście wariantywne orientacje? Myślę, że w przypadku narcyzmu właśnie z takim zjawiskiem mamy do czynienia. W literaturze, zwłaszcza psychologicznej, narcyzm jest określany jako właściwości jednostki — Grzegorz Ptaszek, autor wstępu do książki Lascha, skrótowo ujmuje je w następujący sposób:

> Jednostka dba tak naprawdę tylko i wyłącznie o dobro własnego „ja" (*self*), skupia się na zaspokajaniu własnych pragnień, które wciąż jednak pozostają niezaspokojone. Miota się między poczuciem winy a lękiem, odcina się od własnej przyszłości […].

---

[8] Zob. R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 75–84, 104–105.

[9] M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994, s. 35.

[10] *Ibidem*, s. 36.

[11] A.L. Krober, *Struktura*…, s. 218.

© for this edition by CNS

> Religia została wyparta przez psychologię. Człowiek zatem poszukuje ukojenia swoich lęków nie w duchowym religijnym wyciszaniu (duchowej transcendencji), ale terapii, która odnosi się do racjonalnego działania lub naukowych metod[12].

Źródłem zaburzeń narcystycznych są wedle Lascha media, w tym kino rozniecające pragnienie sławy, a na pewno popularności (teraz prawdopodobnie znalazłby jeszcze bardziej skuteczne narzędzia kształtowania narcyzmu, ale sądzę, że mamy tu raczej do czynienia ze wzajemnym wpływem, owe wytwory są efektem pewnych tendencji, a zarazem je wzmacniają).

> Człowiek oddala się od prawdziwego *self*, poszukując protez powodujących w konsekwencji pustkę i rozgoryczenie. Podobnie jest z reklamą, która już nie służy reklamowaniu produktów, ale promocji konsumpcji jako określonego sposobu życia, w którym tworzy się iluzję ukojenia wszelkich trosk i kłopotów. Pod tym względem do reklamy, zdaniem Lascha, podobna jest propaganda [...][13].

W tym tekście „kulturę narcyzmu" mam zamiar potraktować w sposób typologiczny, przeciwstawiając ją „kulturze wspólnego dobra"[14]. Przyjmuję określenie „kultura narcyzmu", choć zdaję sobie sprawę, że jest ono co najmniej nadużyte, a ponadto — w tym rozumieniu, które zaproponuję, ma charakter oksymoroniczny — kultura bez relacji z innymi jest niemożliwa, tak jak niemożliwe jest życie Narcyza odwróconego od innych (zresztą w najgłębszej, odwołującej się do praindoeuropejskich rdzeni etymologii, w słowie, a zatem i w imieniu Narcyz ukrywa się **(s)nerq-* oznaczający tyle, co 'by się odwrócić, skręcić'[15]). Za frazą „kultura narcyzmu" przemawia jednak to, że na wczesnym etapie pracy nad problemem pozwala mi skonfrontować własną refleksję z propozycjami innych badaczy oraz korzystać z wypracowanych przez nich stanowisk i zgromadzanego materiału empirycznego. „Kultura narcyzmu" jest zatem pewną globalną tendencją widoczną w różnych wariantach lokalnych[16]. Lasch miał nadzieję, że będzie zanikać, ale badania przede wszystkim Jean Twenge pokazują, że jest zupełnie inaczej. Myśle-

---

[12] G. Ptaszek, *Kapitalizm jako źródło kulturowego narcyzmu w epoce późnej nowoczesności. Wprowadzenie do* Kultury narcyzmu *Christophera Lascha*, [w:] Ch. Lasch, *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, przeł. G. Ptaszek, A. Skrzypek, Warszawa 2015, s. 14.

[13] *Ibidem*, s. 15.

[14] Wspólne dobro" w polszczyźnie nie nosi znamion etymologicznej redundancji. Jednakże sięgnięcie do zasobu rdzeni praindoeuropejskich przekonuje, że znaczenie 'dobry, właściwy' i 'związek, połączenie' mogą się z sobą zazębiać. Odnajdujemy je w rdzeniu **ghedh-* 'łączyć, dopasowywać, być ściśle związanym, odpowiednim', stąd angielskie: *gather*, *good*, *together* i polskie: *godny*, *godność*, *godzić*, *zgoda*. Zob. W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2010, s. 169–170; oraz https://www.etymonline.com/word/good?ref=etymonline_crossreference#etymonline_v_9043 (dostęp: 14 stycznia 2019).

[15] Zob. https://www.etymonline.com/word/narcissus#etymonline_v_2282 (dostęp: 14 stycznia 2019). A może w tym kontekście warto pomyśleć, jeśli bawi nas jeszcze zastanawianie się nad zwrotami w kulturze, nad zwrotem narcystycznym.

[16] J.M. Twenge, J.D. Foster, *Mapping the scale of the narcissism epidemic: Increases in narcissism 2002–2007 within ethnic groups*, „Journal of Research in Personality" 42, 2008, z. 6, s. 1619–1622.

© for this edition by CNS

nie o kulturze narcyzmu w kategoriach typologicznych skłania mnie do wskazania cech, które charakteryzują ją na tle formacji wcześniejszej. To, co przedstawię, jest efektem wstępnych rozważań opartych na stosunkowo wąsko zakrojonych (w sensie terytorialnym i środowiskowym) badaniach surveyowych (przede wszystkim obserwacji uczestniczącej). Dlatego też jest to jedynie propozycja odnosząca się do kultury polskiej, ale i zapewne szerzej (być może w ograniczonym zakresie) — europejskiej. Sądzę jednak, że może być inspirująca w badaniach także nad innymi kulturami. Cechy, które wskazuję jako charakterystyczne dla „kultury narcyzmu", istniały już wcześniej w większym lub mniejszym natężeniu w konkretnych kulturach etnicznych/narodowych lub środowiskowych, empiria przekonuje jednak, że różnica pierwotnie ilościowa może być podstawą różnicy jakościowej.

Dla Lascha kultura narcyzmu jest efektem, a zarazem schyłkowym etapem „kultury rywalizującego indywidualizmu" (stąd próby łączenia jej z dominacją kapitalizmu). Nie jestem skłonna uznać, że narcyzm zbudowany na nadmiernym indywidualizmie jest domeną jedynie naszych czasów, ale na pewno jest problemem skali. W chłopskich kulturach Europy, dominujących demograficznie — w zależności od terytorium — nawet do końca XIX wieku, ale i w społecznościach niewielkich miast prowspólnotowość była przeważnie wysoko waloryzowana. Stabilne, niewielkie społeczności zapewniały wsparcie grupy (wspólnoty w rozumieniu Ferdinanda Tönniesa[17]), choć wymagały często rezygnacji, przynajmniej częściowej, z autonomii. Indywidualizm ceniły elity i ci, którzy do nich aspirowali; sprzyjał także, jak można przypuszczać, ludziom gościńca.

Osiadłość, stabilność, zamknięcie w stosunkowo niewielkim gronie (do którego, jak przekonują etolodzy, jesteśmy historycznie przystosowani) wpływała na budowanie i kultywowanie silnych relacji, na odpowiedzialność wobec wciąż tej samej grupy. Takie środowisko obejmowało człowieka holistycznie, rozbicie na role społeczne miało wyłącznie charakter funkcjonalny, a widownia pozostawała (poza sporadycznymi przypadkami) ta sama w przeciwieństwie do kultur złożonych, stanowiących podstawę współczesności, kiedy to role społeczne odgrywane są dla różnych grup odbiorców.

[17] Dla Tönniesa wspólnota (genetycznie prymarna) i stowarzyszenie (wtórne, charakterystyczne dla grup o większej złożoności) mają wartość typologiczną. Zakreślając różnice między nimi, napisał: „Przedmiotem teorii stowarzyszenia jest krąg ludzi, którzy żyją i mieszkają obok siebie w pokoju — podobnie jak członkowie wspólnoty — w istocie jednak nie są związani ze sobą, lecz rozdzieleni. Członkowie wspólnoty pozostają związani mimo rozłąki, członkowie stowarzyszenia zostają rozdzieleni mimo powiązań. Toteż nie ma w nim miejsca na działania wynikające z apriorycznej i koniecznej jedności, wyrażające wolę i ducha tej jedności, nawet jeśli podejmuje je pojedynczy człowiek, a więc podejmowane ze względu na ludzi z nim związanych, a nie ze względu na niego samego. W stowarzyszeniu każdy ma na uwadze wyłącznie siebie […]" (zob. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008, s. 67).

© for this edition by CNS

Człowiek wspólnoty postrzegał się w oczach krewnego, powinowatego, sąsiada. To inni byli dla niego źródłem wiedzy o nim samym, „chcesz wiedzieć, jaki jestem? Zapytaj sąsiada". Określenie „kontakty typu *face to face*" wskazuje na ważność twarzy jako podstawy istnienia w grupie. Stąd „utrata twarzy" była stratą niepowetowaną, czasem ostateczną. Twarz nie tyle reprezentowała człowieka jako przedstawiciela wspólnoty: krewnego czy domownika (a nie osobę, czyli kogoś 'oddzielonego, osobnego'), ile synekdochicznie była człowiekiem[18]. Człowiek miał jedną twarz, jej strata była nie do odzyskania. Mit Narcyza pokazuje różnicę, dotyczy problemu wizerunku. „Odwrócony" od innych Narcyz nie ma twarzy w tradycyjnym rozumieniu — twarzy, czyli tego, co go tworzy. Narcyz nie zakochuje się w swojej twarzy, tylko w jej wizerunku, to obraz jest przedmiotem fascynacji i pożądania — zmienne, migocące w wodzie odbicie. W kulturze narcyzmu nie twarz, lecz wizerunek, a właściwie wizerunki (czasowe i wymienne, aspektowe i kontekstualne) określają człowieka, który nie jest już spójny i całościowy, ale rozbity na odrębne przekazy kierowane do różnych grup. Utrata wizerunku może być bolesna, ale nie jest ostateczna, nie podważa całości istnienia. Przed utratą twarzy chroni wstyd (w znaczeniu greckiego *aidos*), narcyz unika raczej potknięcia wizerunkowego[19].

Twarz jak honor, dobre imię, jest realną wartością. W kulturze narcyzmu honor jest zbędnym obciążeniem, jeśli sankcja nie jest ostateczna, to i gwarancja nie musi być silna. Kultura narcyzmu kształtowana w porządku prawnym, koniecznym w kulturach złożonych, gdzie to, co nie jest zakazane, jest dopuszczalne; ceni raczej ambicję jako impuls zmiany i wystarczającą przyczynę działań. W kulturze narcyzmu boli raczej zraniona ambicja, a nie utracony honor. Narcyzm rozbija zatem dawne mechanizmy prowspólnotowe, odczuwa je jako zagrażające indywidualizmowi (wspartemu ofertą samorealizacji) i ma w tym oczywiście — jak chce Lasch — silne wsparcie w kapitalizmie, wielorakie formy kulturowej wymiany sprowadzającym do ceny, która — na co zwraca uwagę Tönnies — jest miarą korzyści. Raoul Vaneigem w *Rewolucji życia codziennego* przeciwstawił dar wymianie — nie w pełni zgadzam się z jego ujęciem, bliższa jest mi myśl Marcela Maussa, który nie sprowadza wymiany do ceny, ale pokazuje zasadę *do ut des* jako fundament bliskości. Niemniej Vaneigem ma rację, twierdząc, że ekonomia od pojawienia się pieniądza wciąż się autonomizuje, a dawna „gra daru" istnieje jedynie, jak pisze:

> pod postacią gościnności przyjaźni i miłości — skazanych zresztą na wymarcie przez dyktaturę wymiany ilościowej (wartości rynkowej) kolonizującej życie codzienne i przekształcającej je w rynek.

---

[18] Polszczyzna w słowie „człowiek", spokrewnionym z „czeladź", mającym znaczenie 'rodzina, ród, domownicy, służba domowa', ukrywa etymologiczne znaczenie wspólnotowości budowanej na związkach krwi i bliskości wynikającej z miejsca zamieszkania i kolektywnej pracy. Zob. W. Boryś, *op. cit*., s. 93, 98–99.

[19] Zob. E. Kosowska, A. Gomóła, *Od wstydu do obciachu*, [w:] *Strach, wstręt, wstyd i inne fobie*, red. M. Czapiga, K. Konarska, Wrocław 2017, s. 9–20.

© for this edition by CNS

> Kapitalizm merkantylny i kapitalizm przemysłowy przyspieszyły opanowanie wymiany przez kategorie ilościowe. Feudalny podarunek został ściśle zracjonalizowany, zgodnie z wzorcem wymiany handlowej. Gra wymiany przestała być grą — stała się kalkulacją[20].

Dar w ujęciu Vaneigema (podobnie jak wymiana w rozumieniu Maussa) jest wyrazem relacji, otwarcia na innego. Wymiana w wielu dawnych kulturach była sankcjonowana potencjalną utratą i twarzy, i honoru. Cena jest wyrazem zamknięcia, strachu, a nawet ucieczki przed odpowiedzialnością za relację, sprowadza działania innego do „zewnętrznych" wartości ekonomicznych, deprecjonuje go i uprzedmiotawia, ale pozostawia narcyzowi złudne uczucie autonomii i bycia poza opresywną, kontrolującą grupą[21]. Ceną za to (absolutnie nie w znaczeniu ekonomicznym, oczywiście) jest bezdomność, ciągłe pomiędzy, brak zakorzenienia. Odrzucający innych gestem odwrócenia, skupienia na własnym wizerunku narcyz jest tym, który sam zostaje odrzucony.

Uniwersalne cechy postawy narcystycznej, które wskazałam, mogą być realizowane na wiele sposobów, rozpisywane na konkretyzujące elementy (by odwołać się do opisu Benedict) — treść ambicji bywa przecież różna, bo zależna od wielu czynników, podobnie jak zarys kreowanych wizerunków. Tylko wewnętrzna pustka i odczucie narkotycznej martwoty bywają podobne.

Nie wszyscy chcą się zgodzić na taki stan, niektórzy marzą o tym, by choć trochę upodobnić się do swoich być może idealizowanych przodków — stąd doraźne neoplemienności, efemeryczne relacje, namiastkowe wspólnoty i ucieczki. Bo piętno odbitego spojrzenia Narcyza jest paraliżujące, odrętwiające jak kawałki rozbitego lustra Królowej Śniegu.

Narcissus complex: Pattern and traits. Old concepts and problems that keep being valid

Abstract

In this paper I ponder on the dominance of the "narcistic culture," or a culture in which narcissism disseminates as a basic behaviour type, with its characteristic values (inspired by Ruth Benedict's idea). I describe the "narcissism culture" typologically: I put it in an opposition towards the "culture of common good" and characterise it as a diffusive net of traits (inspired by Alfred L. Kroeber's idea), which actualises itself in concrete local conditions. "Narcissism culture" is based upon individualism, ambition, and care for keeping up the image, while distancing itself from the "culture of common good," i.e. community oriented, honour, caring for keeping up the image and reputation. The conditions for the narcissism to spread were possible because or were created by industrialisation, with its six traits indicated by Alvin Toffler: standardisation, specialisation, synchronisation,

[20] R. Vaneigem, *Rewolucja życia codziennego*, przeł. M. Kwaterko, Gdańsk 2004, s. 73–74.

[21] Zob. np. D.R. Collins, A.A. Stukas, *Narcissism and self-presentation: The moderating effects of accountability and contingencies of self-worth*, „Journal of Research in Personality" 42, 2008, z. 6, s. 1629–1634.

© for this edition by CNS

concentration, maximalisation, and centralisation, whereas due to the development of capitalism the narcistic behaviours were reinforced and gained social importance.

Keywords: culture of narcissism, culture of common good, individualism, ambition, care for details, image

Bibliografia

Benedict R., *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.

Bloch M., *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, Warszawa 1962.

Carrithers M., *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994.

Collins D.R., Stukas A.A., *Narcissism and self-presentation: The moderating effects of accountability and contingencies of self-worth*, „Journal of Research in Personality" 42, 2008, z. 6.

Kosowska E., Gomóła A., *Od wstydu do obciachu*, [w:] *Strach, wstręt, wstyd i inne fobie*, red. M. Czapiga, K. Konarska, Wrocław 2017.

Kroeber A.L., *Istota kultury*, przeł. P. Sztompka, Warszawa 1973.

Lasch Ch., *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, przeł. G. Ptaszek, A. Skrzypek, Warszawa 2015.

Mach Z., *Kultura i osobowość w antropologii amerykańskiej*, Warszawa-Kraków 1989.

Ptaszek A., *Kapitalizm jako źródło kulturowego narcyzmu w epoce późnej nowoczesności. Wprowadzenie do* Kultury narcyzmu *Christophera Lascha*, [w:] Ch. Lasch, *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, przeł. G. Ptaszek, A. Skrzypek, Warszawa 2015.

Toffler A., *Trzecia fala*, przeł. E. Wojdyłło, Warszawa 1986.

Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.

Twenge J.M., Foster J.D., *Mapping the scale of the narcissism epidemic: Increases in narcissism 2002–2007 within ethnic groups*, „Journal of Research in Personality" 42, 2008, z. 6.

Vaneigem R., *Rewolucja życia codziennego*, przeł. M. Kwaterko, Gdańsk 2004.

© for this edition by CNS