

Psihopatologija v območju družbenega: od normalnosti k patološkosti in nazaj

Razprava o psihopatologiji družbenega bistveno prej kot tista na običajni ravni individualnega trči ob številne meje. Ne samo zato, ker je sfera družbenega v svoji večplastnosti težje ulovljiva in jo je mogoče analizirati na številne heterogene metodološke načine, ne le, da se lahko analizi družbe približamo s pomočjo zelo različnih in medsebojno nasprotujočih si orodij, s številnimi družboslovnimi ali humanističnimi znanji, težava je predvsem že v jedru teze. Se pravi: O kakšni psihopatologiji vendar govorimo, na kakšen opis z njo merimo? Mar ne velja tudi pri družboslovni metodi načelo »nič človeškega mi ni tuje«, *nihil humani a me alienum puto*, s pomočjo katerega je sleherno vrednotenje človekovih ravnanj lahko že nevaren ideološki precedens, če že ne metodološka napaka? Mar ni patologizacija, ko govorimo o družbenem, takšen sumljiv napačen korak, ki se lahko sprevrže v poskus vrednostne diskvalifikacije in nadvlade neke ideologije nad drugo? Kje se začne naloga proučevalcev človeka in družbe, na kateri točki analiza sme ali spontano postane vrednostni okvir in kakšne vatlje sme pri tem uporabiti? Je pravilna tista razlaga, ki se želi osvoboditi spon ujetosti v družbenoekonomska razmerja, je morda natančnejša tista druga, ki pravi, da takšni ujetosti nikoli ni mogoče ubežati, s tem pa bo tudi patološkost postala nekako odvečen, nelegitimen opis družbenih stanj?

Psihopatologijo družbe razumemo v nasprotni smeri: ne kot motnjo v duševnosti posameznika ali delovanju človeških možga-

nov, abnormalnosti človekovega stika s svetom in dojetanju samega sebe, deviantnosti njegovega obnašanja, odvisnosti, samomorilnosti, kriminaliteti, temveč kot razvoj takšnih stanj, če so kolektivna in izrazito družbeno pogojena – če so stvar družbenega odklona, kjer je odklon družbeno stanje v ravnanju kolektiva. Čeprav so naše predstave in prepričanja o meji med normalnim in patološkim kulturno in družbeno senzitivne, obstajajo norme, vrednostni sistemi in končno zakoni, ki regulirajo sprejemljive vzorce obnašanja. Abnormalnost vselej determinira kontekst aktualnih družbenih norm. Philip Zimbardo, raziskovalec človekove nagnjenosti k zlu in k temu, zakaj se prej moralno neoporečni ljudje v posebnih okoliščinah hitro prelevijo v brezvestne akterje najbolj nečloveških ravnanj, je govoril o ločenih indeksih družbene in individualne patologije. Številna ravnanja je pripisal prvi.

Največji del razprav o psihopatologiji v vseh njenih pestrih fenomenalnih oblikah je verjetno izraz neke potrebe, da bi družbene pojave razložili ali celo kodificirali. Ali povedano natančneje, razložili določene kulturne in družbene pojave z drugimi. V tej gesti še ne moremo zaslediti nikakršne zlorabe. Ko zaznavamo nastop konflikta, sovraštva in nevarnih razmer v družbi, kajti ena pogostejših tem v njej je verjetno prav razprava o fenomenih, kot so nastop kolektivnega sovraštva, strahu, paranoja ali z njimi povezani rasizem, ksenofobija in nestrpnost, sklepamo na pravila človeške psihologije. Zato razprave o psihopatologiji po navadi v prvem koraku za seboj povlečejo psihologizacijski moment, ekstrapolacijo znanj in vedenj, kakršna poznamo v osebni psihologiji ali psihologiji množic. Kaj je v človeški psihologiji, da daje takšno veljavo sovraštvu, nevarnosti in konfliktu? Kako je mogoče, da množica drugače duševno zdravih ljudi sledi očitno paranoičnemu posamezniku? Zakaj je pesem siren sovraštva vedno znova tako privlačen mobilizacijski dejavnik v ljudstvu?

Če se ustavimo pri zadnjem, kolektivni psihozi in histeriji sovraštva, njegovem generičnem bistvu, ki ga razbiramo v odnosu do Drugega, sovraštvu do tujega in tujcev, sredi aktualne begunske krize nadvse razširjeni ideologiji islamofobije, potem prejkone vidimo, da nekateri biologiji naklonjeni avtorji govorijo celo o bioloških temeljih: kot vrsta smo ljudje ustvarjeni tako, da se bojimo sovražnika, da smo pretirano pozorni na bližnjo nevarnost in da smo nezaupljivi. V kultnem delu *Essays on Human Evolution* (1946) je škotski antropolog Arthur Keith že daleč nazaj zapisal, da sta »od samih začetkov človeške evolucije ravnanje vsake lokalne skupine uravnavala dva kodeksa moralnosti – kodeks prijateljstva in kodeks

sovraštva«. Tudi za potrebo po pomoči in sodelovanju med nami kot pripadniki vrste obstajajo nevrobiološki razlogi; tako v živalskem kraljestvu sobivata nasprotujoči si nagnjeni tekmovanja in sodelovanja. Vendar so v boju med tistimi, ki oddajajo »iskrene« in neskrite znake, in tistimi, ki oddajajo varljive, uspešnejši tisti, ki znajo varati. Biti naivno zaupljiv ima lahko nenadoma smrtonosne posledice. Z vidika strahu pred tujci ali Drugim in obrambne agresivnosti do njih je psihobiološka reakcija nekaj, kar ostaja biološko zakoreninjeno v najbolj primitivnih in refleksnih vidikih človeških možganov. Brutalen biološki svet je namreč poln plenilcev in sovražnikov. Medtem ko smo ustvarjeni tako, da sodelujemo z bližnjimi, smo hkrati nezaupljivi do tujcev in na preži za nevarnostmi, ki nam grozijo v tem za nas vselej nevarnem svetu.

Na ravni družbene metode bi lahko našteali veliko primerov poskusov razlage tistega, kar lahko dovolj nevtralnno in z veliko mero konsenza označimo za psihopatološka stanja v družbi, toda če že sprejmemo koncept in njegovo sporočilo, je veliko vprašanje, ali jih najbolj ustrezno pojasnimo predvsem s psihološkimi in biološkimi razlagami. Predvsem je videti, da se družbena psihopatija lahko hitro sprevrže v hoteni ali nehoteni poskus racionalizacije – pod določenimi pogoji bi torej takšnih stanj, njihovega nastopa, pravzaprav ne mogli šteti za patološkega. Kaj je tisto, kar jih potem dela patološka, posledično za družbeno nesprejemljiva, in ali smo se morda v naših temeljnih ocenah zgolj ujeli v prehitro presojo, v poskus diskvalifikacije nečesa, česar ne znamo ali ne želimo pojasniti? So naše pojasnitvene strategije morda tudi v območju družboslovnih analiz analogne psihologističnemu ali biologističnemu pristopu in utegnejo končati na enak način: z racionalizacijsko gesto, ki nam bo pojasnila družbene razmere, zaradi katerih jih bomo končno poskušali »depatologizirati« in razumeti kot smiselne in v sebi racionalne procese? Glede katerih, v končni instanci, niti ne želimo izvajati presoje, s pomočjo katerih bi vnašali v razumevanje svoj vrednostni sistem, temveč jih predvsem ustrezno razložiti in razumeti?

Vamik Volkan v svoji vplivni knjigi *The Need to Have Enemies and Allies* (1988) opisuje svoje poreklo turškega Ciprčana. Spominja se, kako so ga učili, da naj se dobro počuti v bližini mošeje, okoli ljudi, ki so oblečeni po turško in da naj ima rad turško hrano, medtem ko naj mu bo neprijetno v bližini grške ortodoksne cerkve, okoli ljudi, ki se oblačijo na grški način in ob grški hrani. Pogojevanje ugodja z obzorjem znanega, bližnjega in sorodnega na politični ravni vodi do nacionalizma; pogojevanje strahu s tujim in projiciranje sovraštva

na druge ustvarja sovražnike. Odraščajočemu otroku so primerne tarče za njegovo povnanjenje osebe, ki igrajo v njegovem življenju pomembno vlogo: to so starši, učitelji in sovrstniki. Toda nato sledi preobrat, poanta avtorja je na koncu presenetljiva in šokantna: sovražnike moramo ceniti in ohraniti. So ključnega pomena za našo osebno samoopredelitev, identiteto; in izguba sovražnikov je lahko zelo nevarna. Cena je visoka: posledica tega procesa samoopredelitve je svet, poln skupin, ki gojijo različne stopnje sovraštva, pretiranega samospoštovanja in strahu pred drugimi.

Če Volkanovo izhodišče vzamemo zares, ni mogoče ubežati tezi o psihološki neizogibnosti konstrukcije sovražnika: zato utegne biti naš boj proti družbeni psihopatologiji in paranoji ničnen, če privolimo v tezo, da je ustvariti sovražnike neizogiben del pridobitve jasne identitete v otroštvu; tako kot identiteta se v adolescenci utrdi tudi nekakšna politična identiteta. Zrel posameznik se nauči, da je »sovražnik« zgoj nasprotnik, s katerim ne čuti povezanosti. Toda vse prepogosto, še zlasti pod stresnimi vplivi, se zgodi, da postane naš »sovražnik« tisti, ki se ga bojimo, sovražnike pa je treba uničiti, drugače bodo oni uničili nas.

Predpostavili smo, kar je morda nevarno dejanje, da notranje in globoko zakoreninjene težnje po idealiziranju lastne skupine in demoniziranju tuje skupine ali skupnosti ni mogoče izkoreniniti. In ko je naša skupnost v nevarnosti, se lahko ta dinamika paranoje sprosti. V reakcijah na teroristični napad 11. septembra 2001, verjetno novodobnem svetovnem emblemu travmatičnega dogodka, ki sproža strah in paranojo, so Američani prepoznavali napad na simbol svoje nacionalne identitete. Sledila je obrambna okrepitev domoljubja, povsod so vihrale ameriške zastave. Državljanji so se začeli oklepali vseh, ki so bili njim podobni, toda hkrati so se začeli poglobljeno bati vseh, ki so drugačni. In tako so povsem lojalni arabski Američani postali predmet strahu in tarča napadov, ki jih je gnala jeza napadenega naroda.

Vzemimo zgodovinski primer Poljske, v kateri tako rekoč ni več Judov, toda vseeno je bila medijska in »javna« domišljija obsedena z judovsko navzočnostjo v vladi, parlamentu, tisku, na televiziji in drugod, zato je takšno stanje mogoče označiti za »antisemitsko paranojo«. Pred drugo svetovno vojno je bila Poljska središče svetovnega judovstva, saj je tam živelo več kot tri milijone Judov. V holokavstu jih je umrlo najmanj 2,9 milijona. Leta 1991 je Poljska štela 38 milijonov prebivalcev, od tega samo 10.000 Judov. Uničenje judovstva je bilo še posebej hudo v prestolnici Varšavi. Pred vojno je bilo približno trideset odstotkov prebivalstva Varšave judovskega,

po holokavstu pa je v mestu ostalo samo od tristo do štiristo Judov. Toda četudi jih je znotraj njenih meja ostala le še peščica, je Poljska ohranila spomin na tradicionalne sovražnike. In ko po izginotju komunističnih gospodarjev nista takoj nastopila mir in blaginja, je bil za poljske težave okrivljen v veliki meri neobstoječi Jud. Psihiater Jerrold Post (2005) opisuje dogodek, ko je pred dogovorjenim intervjujem z vodilnim poljskim sociologom imel priložnost obiskati koncentracijsko taborišče Auschwitz-Birkenau: kraj najhujših pobojev med holokavstom in spomenik človeške nehumanosti in zverinskosti do sočloveka. Po vrnitvi v Varšavo je pred sestankom s sociologom obiskal še spomenik borcem iz varšavskega geta, na katerem je bil svež grafit: »Samo mrtev Jud je dober Jud.« Post je pozneje tistega popoldneva pod vtisom groze zaradi tega svežega dokaza tlečega antisemitizma vprašal sociologa, kako je mogoče, da je še vedno prisoten tako močan antisemitizem, ko pa na Poljskem pravzaprav ni več Judov. Nalahno je odvrnil: »Ah, temu pravimo platonski antisemitizem.« Njegovo čudenje, na kaj meri s tem, je pripeljalo do pojasnila: »Če je platonska ljubezen ljubezen brez seksa, potem je platonski antisemitizem antisemitizem brez Judov.«

Če je paranoja eden klasičnih in prepoznavnih psihopatoloških vzorcev, s pomočjo katerega lahko preprosto razložimo moč, ki jo pripisujejo Judom antisemiti, in v navedenem primeru odraža nemoč, ki jo čuti poljski narod in da zato potrebuje nekoga, na katerega lahko zvrne vso krivdo, kot takšna ni vedno kolektivno stanje. Standardni primeri razlage družbenega dogajanja začenjajo s prepoznanjem posamične individualne paranoje posameznika, ki prevzame oblast, uvede avtorski nadzor nad družbo in jo nato preoblikuje tako, da ustreza njegovi mentalni sliki in potrebam. Analitik in politični svetovalc Zbigniew Brzezinski opisuje fenomen Stalina tako, kot da je v zarot polnem Kremlju človek moral biti do neke mere paranoičen, da se je zavedal nevarnosti okoli sebe. Toda Stalinova paranoja se je čedalje bolj širila in danes ocenjujemo, da je pripeljala do smrti od 20 do 40 milijonov resničnih in namišljenih sovražnikov. Ti so življenje izgubili v njegovih čistkah, sredi tridesetih let dvajsetega stoletja pa je zaradi velike lakote umrlo več milijonov ukrajinskih kmetov. Ključni vidik dinamike, ki vodi paranoika do oblasti in ga ohranja na njej, je ta, da se s tem, ko se pobijanje namišljenih sovražnikov čedalje bolj širi, ustvarja resnične sovražnike, ki vedno znova in še močneje potrjujejo zle slutnje paranoičnega voditelja po načelu samouresničujoče se prerokbe.

O tem, da danes govorimo o psihopatskih vodjih in politikih,

obstaja dovolj velik konsenz. Videti je, da manj omahujemo uporabljati klinične izraze takrat, ko so posledice dejanj posameznikov tragične in grozljive. Danes, ko se številni ob izvolitvi Donalda Trumpa za novega ameriškega predsednika sprašujemo o morebitnem vzponu ne samo novih oblik ksenofobije, neprikritega rasizma in sovraštva, temveč o novi obliki protofašizma, so pogoste tudi primerjave z Adolfom Hitlerjem. Te so dejansko prisotne ves čas in namenjene obojemu: nečemu, kar je videti kot strašenje (*fear-mongering*) in obenem očitku, da politični in ideološki nasprotniki takšno strašenje uporabljajo. Dejanski obrazec tega, kar se je zgodilo v dvajsetih in tridesetih letih dvajsetega stoletja, v dogodkih, ki so vodili do druge svetovne vojne, pa ostaja enak: ranljivemu in ogroženemu prebivalstvu lahko voditelj, ki podpihuje nacionalistično, rasistično ali kakšno drugo mržnjo, ponudi sovražnika v obliki skupnosti in jo okrivi za svoje težave.

Toda iz česa se razvija ta potreba po identifikaciji sovražnika? Največkrat pravzaprav iz projekcijske potrebe: Robert G. Waite navaja prepričljive dokaze, da je Hitler najverjetneje verjel v to, da je bil sam eno četrtno Juda. Njegova obsedenost s tem, da Judje kvarijo čistost arijskega prebivalstva, je bila njegova osebna obsedenost, ki jo je razširil in projiciral na obseg vsega naroda. Analiza njegovih govorov, ki jo je opravil Richard Koenigsberg (1975), je pokazala, da je silno rad uporabljal številne medicinske metafore: »Jud je bacil tuberkuloze, ki je okužil arijsko državo«, »Jud je strup, ki zastruplja arijski narod«, »Jud je rak, ki ga je treba izrezati iz arijskega naroda«. Govorica, ki je vlivala pogum nemškemu narodu, ki se je čutil ponižanega zaradi posledic strogih pogojev versajske pogodbe. Politična retorika je bila predvidljiva in vedno podobna: ne mi, oni, Judi, so krivi za naše težave. Z njihovo odstranitvijo bo naš narod spet užival zaslužen ugled. In ko so bili tako razčlovečeni, kot jih je razčlovečil Hitlerjev učinkovit propagandni stroj in končno fizična likvidacija in pobijanje, razčlovečenost in sovražstvo hitro postanejo moralni imperativ.

Čeprav si danes prizadevamo iskati družbene razloge za nastanek vojn, recimo za vzpon radikalnega islamizma, in zanj vidimo začetek v neupravičenih vojaških intervencijah Zahoda v muslimanskem svetu, kar je pripeljalo do krepitve radikalnih muslimanskih teženj in nastopa radikalnih islamistov, se ne smemo slepiti, da postopki paranoidizacije tečejo na obeh straneh; fanatičnost in agresivnost, širjenje vere z ognjem in mečem ni le nekaj, kar kot najbolj travmatično izkušnjo pripisujem islamu in se ga neskončno bojimo, celo v obliki islamizacije Evrope, ampak velja tudi naspro-

tno: radikalni islam na popolnoma enak način dojema krščanstvo. Ne le, da je danes terorizem na Zahodu prejkone posledica razvoja fanatičnega islamizma zato, ker je bil islam, gledano zgodovinsko, vselej religijsko in politično stigmatiziran, odrivan in potlačen, spirala sovraštva in paranoje se izmenično odvija z obeh smeri, s strani napadalca in napadenega. Zato je nemogoče razumeti vzpon etničnega sovraštva, katerega koli nastopa ksenofobije, rasizma ali antisemitizma, če obenem ne razumemo dovzetnosti ranjenega prebivalstva na paranoidni dispozitiv s strani voditeljev, ki podpihujejo mržnjo. Nemogoče je razumeti mikavnost nasilne poti terorizma, če ne upoštevamo tudi dinamike paranoje, ki nastopi v kontekstu viktimizacije in sovraštva, v katerem pride do razcveta tovrstnih gibanj. Potreba po oblikovanju sovražnika je globoko zakoreninjena v človeški psihologiji; ko dobiva zunanjo spodbudo v obliki radikalnih voditeljev in gibanj, lahko mobilizira čustva in pripelje do nastanka sovražnih množičnih gibanj ali do najbolj zloveščih trenutkov človeške zgodovine.

Če kaj, je razumevanje psihopatoloških stanj v družbi oziroma vsaj njihovo ustrezno »prevajanje« v dihotomijo med normalnim in patološkim ključnega pomena v sodobnih teorijah. Kakorkoli že lahko takšna stanja depatologiziramo, jih poskušamo osmisliti in pojasniti, tega ne moremo storiti s podcenjevanjem sofisticiranih oblik družbene teorije, ki so omajale načela liberalnega individualizma. Če se znova vrnemo k paranoji kot zgolj nekemu partikularnemu fenomenu abnormalnosti družbenega: dejansko je neverjetno razmerje med splošno paranojo in resno družbeno teorijo pred kratkim spodbudilo precejšen znanstveni interes za vprašanja glede prve. Ali, povedano drugače: v kritičnem vzdušju, v katerem prevladujejo takšni avtorji, kot so Louis Althusser, Jacques Lacan in Michel Foucault, se trditve, da smo žrtve nevidnih sil, nič več ne zdijo tako zelo nore, saj spominjajo na poststrukturalističen vpliv politične moči na ideologijo, jezik in znanstveni diskurz.

Pozitivističen, ali bolje rečeno nepatološki pogled na zgolj domnevno družbeno psihopatijo opozarja na dejstvo, da smo že prestopili točko, ko lahko začnemo razlikovati med paranojo in čim drugim, kar je pomensko v nasprotju z izrazom. Občutek, da nekdo manipulira z nami in nas nadzira, ne more biti lažen, ker smo resnično žrtve razmerij nedoumljive in neizogibne manipulativne moči političnih elit in velikih korporacij; niti ne more biti resničen, ker bi to pomenilo korak nazaj v mit o popolnosti metafizičnega diskurza, ki je eden od učinkov politične oblasti same. Velike teorije zarote, ki največkrat poganjajo paranojo, danes predvidevajo, da je obstoječi

svetovni red zgolj fasada, za katero ne potrebujemo nikakršnih političnih ali socialnih razlag, še manj pa teorij o mogoči gospodarski preobrazbi držav ali celo sveta. Ne merijo le na politično teorijo v njenem relativno ozkem klasično-liberalnem pomenu, saj je zarota, katere namen je skrivni nadzor vlade, le eden od vidikov njihove razlagalne moči.

Zato se večina sodobnih akademskih interpretacij teorij zarote, ali vsaj morda večina tistih do kulturnega preobrata, ki je na področju študij teorij zarote nastal v poznih devetdesetih letih 20. stoletja, osredinja na njihovo politično plat, se pravi na njihove vzroke, ki naj bi imeli korenine v »spopadu ideologij«, na njihove učinke na politične sisteme in politiko določenih zgodovinskih obdobj ter pomen za splošno razumevanje politike. Richard Hofstadter v svoji kulturni knjigi *Paranoidni slog v ameriški politiki* (1967) opozarja na vzporednost med klinično in družbeno perspektivo paranoika. Prvi v odnosu do sveta in družbe ravna na pretiran, sumničav, agresiven način, vidi ga skozi optiko grandioznosti in apokalipse predvsem kot nekaj, kar se je zarotilo ravno proti njemu; na drugi strani nekdo, ki uporablja to, čemur on pravi »paranoidni slog« in ga ne razume v klinični perspektivi, svet razume na bolj neosebni ravni, kot zaroto proti narodu, kulturi in načinu življenja, katerega usoda posledično ne zadeva le njega samega, temveč tudi milijone drugih. Družbena psihopatija je, gledano skozi tradicionalne razlage, velikokrat opredeljena skozi zaznavo zarote v običajnih družbenih dogodkih: političnih konfliktih, policijskih preiskavah, pravnih postopkih, korporacijskih manevrih, zveznih pobudah, predsedniških volitvah – celo v samem ustroju družbe, za katero se včasih zdi, da je namerno oblikovana tako, da nadzoruje določene sloje prebivalstva zaradi koristi drugih slojev. Vprašanje je, ali nismo morda z nastopom begunske krize tudi v Evropi dobili podobnega momenta, kot ga je opisala ameriška vojna proti terorizmu zadnjih let, nevrvalgične točke družbene percepcije zunanjega sovražnika v podobi islama, proti kateremu je treba na tisoč načinov strniti vrste. Politične in ekonomske agende, ki temu sledijo, videvajo v konstrukciji sovražnika nenehen vir legitimacij za svoje nelegitimno ravnanje.

Zato se pričujoča tema v tej številki *Časopisa za kritiko znanosti* poskuša skozi različne perspektive, avtorske zaznave in teoretske utemeljitve približati ravno tej v evropski znanstveni literaturi manj navzoči dimenziji mišljenja družbene abnormalnosti: kaj jo oblikuje, kaj legitimira, od kod črpa svojo prepričljivost? In, ne nazadnje, kaj legitimira naš diskurz o njej in kaj ga naredil za ustreznega, če ga naredi? Ne domišljamo si, da nam je uspelo razpreti nove dimenzije

proučevanja v odpiranju problematike. Domišljamo si zgolj, da smo opozorili nanje.

Literatura

- BRZEZINSKI, ZBIGNIEW (1989): *The Grand Failure: The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century*. New York: Charles Scribner's Sons.
- HOFSTADTER, RICHARD (1996): *The Paranoid Style in American Politics, and Other Essays*. Cambridge: Harvard UP.
- KEITH, ARTHUR (1946): *Essays on Human Evolution*. London: Watts & Co.
- KOENIGSBERG, RICHARD A. (1975): *Hitler's ideology: A study in psychoanalytic sociology*. New York: Library of Social Science.
- POST, JERROLD (2005): When Hatred is Bred in the Bone: Psycho-Cultural Foundations of Contemporary Terrorism. *Political Psychology* 26(4): 615–636.
- WAITE, ROBERT G. L. (1977): *The Psychopathic God: Adolf Hitler*. New York: Basic Books.