

Slavoj Žižek

»PATOLOŠKI NARCIS« KOT DRUŽBENO-NUJNA FORMA SUBJEKTIVNOSTI

Tekst najprej kritično predstavi psihoanalitično koncepcijo **borderline** – motenj in »patološkega narcizizma«, nato pa izpostavi družbeno ozadje takšnega libidinalnega ustroja: »patološki Narcis« kot forma subjektivnosti, ki ustreza poznomeščanski »permisivni« družbi, in **borderline** kot točka njegove histerizacije. Drugi del skuša nakazati razliko med »patološkim narcizizmom« in libidinalno ekonomijo, značilno za »realni socializem«, ob tem pa tudi različne moduse libidinalnega funkcioniranja samoupravne ideologije. Za vsem tem je seveda vprašanje, v kaj se bo iztekla tradicionalna slovenska ideologija, v kateri socialni zakon deluje na način materinskega Ideala-Jaza.

*Le texte présente d'abord d'une façon critique les conceptions psychanalytiques du **borderline** et du »narcissisme pathologique«; ensuite, il développe le contexte social d'une telle structure libidinale: le »Narcisse pathologique« en tant que forme de la subjectivité qui correspond à la société bourgeoise avancée et »permissive«, **borderline** en tant que point de son hystérisation. La deuxième partie essaie d'indiquer la différence entre le »narcissisme pathologique« et l'économie libidinale qui caractérise le »socialisme réel«, et en même temps aussi les différents modes du fonctionnement libidinal de l'idéologie autogestionnaire. Derrière ces thèmes il y a la question du sort de l'idéologie »slovène« traditionnelle où la loi sociale fonctionne sur le mode de l'Idéal-du-Moi maternel.*

borderline, patološki narcizem, psihoanaliza, poznomeščanska družba, realni socializem, ideal-jaza, nadjaz

Uvod

Kritika psihoanalize, ki jo najdemo pri D. H. Lawrenceu, (prim. Lawrence, 1977), je v mnogočem zgled razočaranja, ki ga pri nekem določenem tipu intelektualca zapusti Freudova teoretska zgradba. Gre za tip intelektualca, ki vidi glavno nalogo svojega dela v tem, da zanika oziroma »preseže« omejenost intelekta kot takega: glavni vir tako imenovane »krize naše civilizacije« naj bi bila enostranska intelektualizacija, mehanizacija ipd. našega življenja, edina rešitev iz krize je zato reafirmacija ne-civiliziranega, prvinskega, iracionalnega, gonskega, spontanega elementa – odpreti se je treba Onemu, bogastvu nagonskih silnic, ki vrejo pod represivno lupino intelektualiziranega Jaza. Takšna kritika ima lahko različne oblike, od tradicionalne *Lebensphilosophie* do »sodobnejše« levičarsko-antiojdipske, ki ji gre za reafirmacijo predojdipskega »toka želje«. Ko takšen pristop trči ob Freuda, pride zmerom do že omenjenega razočaranja, ki sledi prvotnemu navdušenju: velika zasluga Freuda je res, da je prodril izza zavestnega-racionalnega jaza v brezdanje na-

gonske globine Onega, da je pokazal, kako je Jaz s svojim intelektom zgolj »vrh ledene gore«, pa vendar... nekaj manjka, Freud je nekako ostal na pol poti, ni še dovolj daleč, njegovo »nezavedno« je, če si ga pobljže ogledamo, še vse preveč »intelektualno«, obvladujejo ga kompleksi (Ojdip itd.), ki so plod represije, polno je svoje izumetničene, kompromisarske logike, pravzaprav je zgolj druga, hrbtna stran represivnega intelektualnega Jaza, je onstranskost, kolikor je že »pokvarjena« od represije, intelekta; tako nas odločilni korak še čaka: prodor do *pravega* nezavednega.

Neminljiva zasluga takšnih kritik je, da nehote proizvedejo radikalno heterogenost freudovskega Nezavednega glede na nezavedno *Lebensphilosophie*, skladovnico prvinskih, iracionalnih nagonov: neznosno na freudovskem Nezavednem je prav to, da je – kot pravi nekje Lacan – *vseskoz intelektualno*, da ni na njem prav nič prvinsko-iracionalnega. Vendar pa je to danes že skoraj *lieu commun*: danes že »vsi vedo«, da je nezavedno jezikovno strukturirano, da so to fragmenti potlačene diskurza...; zato je treba poudariti nek drug aspekt te razlike freudovskega in tradicionalnega nezavednega, aspekt, ki ga še danes praviloma spregledajo: radikalno »anti-transgresistični« značaj freudovskega nezavednega. Tega nikakor ni dojeti v običajnem pomenu, da se ne smemo povsem odpovedati Jazu, da se ne smemo brez zadržkov predati Onemu, ker bi s tem padli na raven slepe igre nagonov – da je torej treba ohraniti »pravo mero« med Jazom in Onim, med intelektom in nagoni; pri Freudu je zadeva veliko bolj neugodna. Vzemimo problem Ojdipa, Ojdipovega kompleksa: Freudov prvi korak je seveda prodor »izza Ojdipa«, izza »normalne« genitalne spolnosti, ki se oblikuje kot rezultat razrešitve Ojdipovega kompleksa, razkritje neznanskega kontinenta predgenitalne, otroške spolnosti, ki preživi v obliki raznoterih perverzij in »fiksacij«, torej prodor do tako imenovane »polimorfne perverzности«. Vendar pa je to le prvi korak; naslednji, nemara še odločilnejši korak je v pokazu, kako prehoda predgenitalne »polimorfne perverzности« v »normalno« genitalnost nikakor ne smemo dojeti evolucionistično, kot nekaj »razvoj« skoz vnaprej določene etape (oralnost, analnost...); tudi tu ima sinhronija vseskoz prednost pred diahronijo, t.j. »Ojdip« je že od vsega začetka na delu: že »predojdipske« etape tako rekoč retroaktivno strukturira Ojdip, dojeti jih je kot poskuse zapolnitve nekega manka, ki je »kot tak« izkušen na ravni »Ojdipa«, ki je v izkustvu »Ojdipa« simboliziran kot falični označevalec (označevalec manka). »Simbolna kastracija« (ime tega manka) torej nikakor ni omejena na »Ojdipa«, marveč je na delu že pred tem, že v samem izvornem ne-skladu med otrokom in materjo, »prvobitnim velikim Drugim«. Paradoks je torej v tem: najprej »transgresiramo Ojdip«, prodremo v predgenitalno »polimorfno perverznost«, nato pa odkrijemo, da je že sredi nje na delu »Ojdip« kot tisto, kar jo retroaktivno strukturira.

Ta paradokсна logika bo postala nekoliko jasnejša, če opozorimo še na njen historični analogon, na problem t.im. »matriarhata«. Tudi tu je bil prvi korak etnologije v tem, da je pokazala zgodovinsko omejenost patriarhalne družine, da je razgrnila neznanski kontinent pred-patriarhalnih družinskih oblik, množico variant, ki je zares korelat »polimorfni perverzности«. Kmalu pa se je pokazalo, da je »matriarhat« mitični konstrukt, t.j. da je tudi v družbah, kjer nimamo opraviti z zahodno patriarhalno družino, zmerom že na delu simbolna instanca Imena-Očeta kot tista instanca Zakona, ki ji je podložna mati in za katero nikakor ni nujno, da je utelešena v očetu. Tako kot v individualnem razvoju ključ za njegovo zapopadanje ni na začetku, na izviru, marveč je šele Ojdip, Ojdipov kompleks, tisto vozlišče, iz katerega moramo izhajati, če hočemo dojeti logiko razvoja predhodnih stopenj, tudi na širši historični ravni šele »zahodna patriarhalna družina« nudi ključ za dojetje predhodnih stopenj.

Toda kakšen pomen ima to dejstvo, da je največji »anti-Ojdip«, najhujša transgresija »Ojdipa« *sam Ojdip*, ob vprašanju »patološkega narcisizma« in njegovega korelata, pojavov *borderline*? Vez je neposredna, ker je prav »patološki narcisizem«

(PN) realizacija, dejanskost tistega, kar »transgresisti« s takšnim subverzivnim patosom opisujejo kot »prodor ven iz Ojdipa«. Spomnimo se Marxovega odgovora na očitek Platonu, da v svoji *Državi* opisuje neuresničljiv utopični ideal: to, kar opisuje Platon, ni nič utopičnega, marveč zgolj idealizirana podoba obstoječega, tega, kar je že realizirano v grški *polis*; mutatis mutatis velja isto za ideologe »anti-Ojdipa«: to, kar opisujejo kot skrajno subverzivno transgresijo obstoječega, vladajoče libidinalne ekonomije, je zgolj ideologizirana podoba subjektivne ekonomije, ki že danes prevladuje v t.im. »razvitem kapitalizmu«. Subverzivni lik, ki ga rišejo »transgresisti«: subjekt, osvobojen notranje prisile Zakona, ne-poenoteni, »razpršeni« subjekt, ki ni podrejen Imenu-Očeta, ki se ne pusti ujeti v simbolni dolg, ki do Zakona ohranja distanco, itd., itd., ta lik že danes prevladuje, le da ni na njem prav nič »subverzivnega«, marveč se povsem ujema z »družbeno potrebo«, je »družbeno-nujni značaj« tega, čemur običajno pravimo »post-industrijska družba«.

Toda da se ne bi zgubili v prehitrih posploševanjih, postopajmo bolj metodično, in sicer v štirih korakih: najprej bomo orisali teorijo *borderline* in PN, kakor jo je razvila ameriška psihoanaliza, pri čemer bomo z vsjo možno »naivnostjo« uporabljali pojme njenega lastnega teoretskega polja; nato bomo razvili lacanovsko kritiko te teorije, izpostaviti bomo skušali realno jedro, ki ga v ideološko popačeni obliki proizvede ta teorija; nato bomo skušali pojave *borderline* in PN umestiti v širši zgodovinski kontekst, t.j. pokazati, kako je *borderline* – kot pravi J. A. Miller – sodobna oblika histerije, histerizacija »patološkega Narcisa« kot prevladujočega subjektivnega ustroja poznomeščanske družbe, in ta ustroj postaviti v razmerje s predhodnimi (individuom protestantske etike itd.) in vzporedno obstoječimi (»realnosocialistični« individuom) subjektivnimi ustroji; končno, *last but not least*, bomo skušali nakazati relevantnost te pojmovne mreže za analizo razpotij naše družbe.¹

Katero izkustvo je torej pogojilo izoblikovanje teorije o *borderline* kot posebni klinični entiteti? Že v štiridesetih, predvsem pa v petdesetih letih so ameriški psihoanalitični praktiki čedalje pogosteje srečevali primere, ki se jih ni dalo uvrstiti v klasifikatorični okvir, ki operira s temeljnim razlikovanjem med nevrozami in psihozami. Na eni strani je bilo povsem jasno, da ne gre za psihotike (šlo je za paciente, ki so se še lahko udeleževali socialnega življenja, včasih celo zelo uspešno, ki so socialno prav dobro »funkcionirali«, ob katerih torej nikakor ne moremo govoriti o »zgubi realnosti«, o »norosti« v običajnem pomenu), na drugi strani pa prav tako ni šlo za nevrotike (histerike ali obsesionalce), vsaj v običajnem pomenu ne, saj pri njih naletimo na celo vrsto simptomov psihotične narave: paranoidne ideje, nevrotično potlačitev zamenjajo bolj »primitivni« obrambni mehanizmi (razcep, utajitev koščkov realnosti itd.), predvsem pa opazimo pri njih patološko poudarjeni narcisizem (že Freud je nekje opredelil psihozo kot narcisistično bolezen in res lahko Freudov veliki primer »predsednika Schreberja« tolmačimo kot narcisistično obrambo zoper homoseksualno nagnjenost: ta nagnjenost je za njegovo narcisistično podobo o sebi nekaj tako neznosnega, da se lahko sprijazni z njo le, če privzame vlogo pasivnega spolnega partnerja samega Boga, ki si je izbral Schreberja, da bo z njim zaplodil novo človeštvo...). To je torej bil osnovni šok, osnovno »nemogoče srečanje« na izviri teorije o *borderline*: zrušen, prekoračen je bil ustaljeni klasifikatorični red, os, kjer imamo na enem polu »preveč prilagojenega« histerika, ki se preveč identificira z družbenim zakonom in se mu zato potlačena nagonška substanca vrača v obliki simptomov, na drugem polu pa »nepripravljenega« psihotika, ki se izključni iz (socio-simbolne) realnosti – naenkrat imamo pred sabo nemogočo prikazen psihotika (natančneje: subjekta z vrsto psihotičnih simptomov), ki pa je družbeno povsem prilagojen, ki sijajno »funkcionira«. – Najprej so seveda tovrstne primere skušali odpraviti kot izjemo, odklon od pravila, vendar se je kmalu pokazalo, da so te izjeme na »mejni črti« (*borderline*) med nevrozami in psihozami pravilo in da so

nasprotno tradicionalne nevroze in psihoze čedalje bolj nekaj, na kar v praksi nalletimo le še izjemoma.

Tako se je postopoma izoblikovala nova klinična entiteta, *borderline* motnje, in njen korelat, »patološki narcisizem«: mejni, izjemni pojav je zadobil samostojno teoretsko konsistenco. Pri opisu te klinične entitete se bomo opirali na danes že klasični Kernbergov priročnik (prim. Kernberg, 1978) in podali najprej diagnostiko, nato pa še strukturo in genetsko analizo.

Klinika *borderline*-motenj

Začnimo torej z *diagnostiko*, z elementi, s potezami, na podlagi katerih lahko sklepamo, da imamo opraviti z *borderline* motnjami. Kernberg našteje tri glavne:

1. osnovni, tako rekoč »nulti« indic, podlaga in nevtralni »medij« ostalih simptomov je »prosta«, *nevezana tesnoba*, t.j. tesnoba, ki ni vezana na nek poseben objekt, ki nastopa kot splošno, neopredeljeno psihično stanje – gre za, če naj bomo za trenutek cinični, nekak psihični korelat »prostolebdeči inteligenci«, ki lebdi vmes med razredi;

2. naslednja poteza je *poli-simptomalna nevroza*, t.j. vrsta nevrotičnih simptomov, ki so v »klasičnih« nevrozah nezdružljivi, tu pa nastopajo skupaj (vsaj po dva iz seznama, ki sledi):

– »klasični« simptomi histerične konverzije (telesne motnje, omrtvelost udov, bolečine, vezane na določene dele telesa ali na določena stanja, itd., – ki pa so, kot temu pravimo, »psihično pogojene«, t.j. simbolno naddoločene: če me *boli križ*, tedaj me ne boli zaradi fizioloških razlogov, marveč zato, ker na ta način povem, da »prenašam svoj križ«, ipd.);

– »klasični« obsesionalni simptomi: prisilna dejanja in kretnje, ki pa so pri *borderline* motnjah zmerom racionalizirana (če subjekt čuti prisilo, da si mora umivati roke, tedaj to racionalizira s skrbjo za čistost, z nevarnostjo okužbe ipd.);

– poli-fobija, t.j. mnogotera fobija, ki pa je (za razliko od »klasične« nevroze, kjer imamo praviloma opraviti s strahom pred kakšnim zunanjim predmetom: konjem, odprtim ali zaprtim prostorom ipd.) omejena na lastno telo: patološki strah pred tem, da ne bi zardeli, da ne bi izločali smrdljivega duha...;

– tako imenovane »disociative reakcije«: parcialne amnezije, začasne nezmožnosti opravljanja nekaterih funkcij;

– simptomi tako imenovane »impulzivne nevroze«: izbruhi patološkega apetita, alkoholizma, kleptomanije, ki pa so časovno strogo omejeni in občuteni kot nekaj tujega, kot nekaj, kar ne pripada subjektovemu jazu;

– patološka hipohondrija, ki je praviloma vezana na prisilne in fobične simptome: le-ti so racionalizirani s strahom za zdravje;

– paranoidne ideje, ki so pogosto vezane na hipohondrijo (patološki strah pred mikrobi, zastrupljeno hrano ipd.), ki pa privzamejo tudi splošnejšo obliko: npr. ideje, da nas drugi (vrstniška skupina) nenehno izkoriščajo, da smo žrtve zarote, zgolj lutke v rokah mračnih sil ipd.

3. končno omenimo še to, čemur bi lahko pogojno rekli »*polimorfno-perverzna*« *usmerjenost v spolnosti*: gre povsem preprosto za neurejeno spolno življenje, brez trdnih pravil, brez trajnih, poglobljenih vezi: subjekt teži k promiskuiteti, pogosto menja partnerje, hoče preizkusiti »zmerom nove oblike«, se izogiba vezem, ki bi mu »omejevale svobodo« in ga emocionalno preveč zaznamovale, pogosto je hkrati heteroseksualen in homoseksualen...

Že po tem prvem, še povsem površinskem orisu je podoba *borderline* dovolj jasna: ne-sistematičnost potez poli-simptomalne nevroze, vtis, da gre za poljubno nametane simptome, ki se jih ne da izpeljati iz neke poenotujoče subjektivne-eksistencialne drže, t.j. med katerimi so zgolj parcialne vezi, ta ne-sistematičnost ni slabost našega pristopa, marveč tako rekoč pripada stvari sami – *borderline*-subjekt

ravno je ne-poenoten subjekt, »razpršen« subjekt, pri katerem posamezne simptomalne komplekse »drži skupaj« zgolj – heglovski rečeno – abstraktna negativnost neopredeljene, nevezane tesnobe; ta tesnoba kajpada ni neka pozitivna vez, marveč zgolj »pozitivira« samo ne-povezanost: tesnobni »občutek praznine« pomeni prav to, da se subjektu ni uspelo poenotiti, »totalizirati« v homogeno eksistencialno držo. Tretja poteza *borderline*, »polimorfno-perverzna« spolnost, zgolj izpostavi učinke takšne »razpršene«, ne-totalizirane subjektivne strukture na področju spolnosti. – Da imamo torej pri *borderline* opraviti z ne-poenotenim, »ne-izgrajenim« Jazom, to nam potrdi *strukturna analiza*: Kernberg razvije štiri temeljne poteze strukture *borderline*-subjekta:

1. raznotera znamenja *šibkosti Jaza* (tovrstno nasprotje »močnega« in »šibkega« Jaza je kajpada tipično za ameriško psihoanalizo), med katerimi posebej izstopajo naslednja:

– nizek »tolerančni prag« tesnobe (v primerjavi z »normalno« osebnostjo): neka manj pomembna težava (družabni neuspeh, npr. subjekt pripoveduje neuspešno šalo; subjekt sliši posmehljivo govorico o sebi ipd.) lahko sproži strahotno tesnobo ali padec v depresijo;

– pomanjkljiva, nezadostna kontrola nad lastnimi nagonskimi vzgibi: subjekt »se ne zna obvladati«, popusti vsakemu svojemu impulzu...;

– pomanjkljiva, nezadostna zmožnost sublimacije (kar je pravzaprav zgolj hrbtina stran prejšnje poteze): prevladovanje »primitivnih«, nesublimiranih nagonskih vzgibov (jesti, piti, spolno zadovoljstvo, prosto slehernega globljega čustva, oblast nad soljudmi in njihovo izkoriščanje ipd.) nad »višjimi« vzgibi; natančneje vzeto subjekt ni brez »višjih« vzgibov, vendar so mu le-ti zgolj sredstvo za zadovoljitev kakšnega »nižjega« vzgiba (tako se subjekt v kultivirani družbi sicer lahko ponaša z izbranim okusom in blesti s svojim poznavilstvom, vendar hkrati nenehno čuti, da to počenja le zaradi socialnega uspeha, da mu »v resnici ne gre za stvar«...);

2. to, čemur pravimo »regresija« *k primarnim oblikam mišljenja*: v subjektivnem razmišljanju prevladujejo asociacije in površinske podobnosti nad »racionalnim« sklepanjem. Tudi tu je zadeva prikrita: na videz so *borderline*-subjekti povsem zmožni racionalnega razmišljanja, vendar pa njihovo obnašanje in njihova emocionalna drža sledita povsem drugi logiki. Nekdo, denimo, sicer dobro ve, da neka bližnja oseba ni njegov sovražnik, da nima ničesar zoper njega, vendar pa pride – na podlagi nekega »primitivnega« sklepanja, npr. na podlagi paranoidne interpretacije bežnega nasmeha te osebe ali na podlagi podobnosti te osebe z neko drugo sovražno osebo – do neomajljivega prepričanja, da je ta oseba njegov zakleti sovražnik. (To regresijo najlaže izsledimo s pomočjo projektivnih testov.)

3. »Regresija« *k primitivnim obrambnim mehanizmom*: pri »normalni«, »zreli« osebi je glavni obrambni mehanizem potlačitev (opraviti imajo z razvitim Jazom, ki opravlja funkcijo integracije, poenotenja psihičnega življenja, in vsebina, ki je nesprejemljiva za ta enoten okvir, je potlačena, izrinjena iz zavesti), pri *borderline*-subjekti pa Jaz ni dovolj močan, da bi lahko opravljal to integrativno funkcijo, in zato nastopijo primitivnejši obrambni mehanizmi, ki rušijo enotnost Jaza: razcep, projekcija, utajitev realnosti.

Tu si moramo privoščiti kratek teoretski ekskurz: po Kornbergu (ki na tem mestu sledi ameriški *ego-psychology*) se »normalni« Jaz razvije, izloči iz »primitivnega« nagonskega rezervoarja Onega skoz dva glavna procesa, skoz neko razločitev in neko integracijo:

– razločitev med Jazom in objektivnim svetom, med subjektivno predstavo nekega predmeta in samim tem zunanjim predmetom, ki ustreza predstavi. To je funkcija »preskusa realnosti« in na njej temeljijo eksistenčne sodbe (sodbe o tem, ali zunanji predmet, ki ustreza naši predstavi, obstoji ali ne);

– integracijo »dobrih« (ugodnih) ali »slabih« (neugodnih) potez v enotno predstavo nekega predmeta. Tu gre seveda za odmev znamenite teorije Melanie Klein o »dobrih« in »slabih« objektih: odločilen napredek je v tem, da si lahko subjekt predstavi isti objekt hkrati kot »dober« in »slab« (npr. mati – prvi »objekt« – je hkrati tista, ki hrani, in tista, ki kaznuje). Na tej funkciji temeljijo predikativne sodbe (sodbe o tem, katere lastnosti ima nek predmet).

Psiholog ni zmožen izvršiti nobene teh dveh operacij, t.j. njegov svet sestoji iz halucinatornih objektov, ki so »dobri« ali »slabi«. *Borderline*-subjekt pa ostane tako rekoč na pol poti: prvo operacijo je zmožen izvršiti, zmožen je »preskusa realnosti«, odpove pa pri drugi, t.j. pri njem je objekt (libidinalni objekt, se pravi drugi subjekt) povsem »dober« ali povsem »slab«. Če mu objekt nastopi kot »slab«, potem preprosto utaji, ne upošteva njegovih »dobrih« potez, in nasprotno, če je »dober«, izvrši na njem tako imenovano »primitivno idealizacijo«. Podobno razreši subjekt tudi problem poenotenja podobe svojega Jaza: če zazna v sebi agresivne silnice, nesprejemljive za njegovo podobo o sebi, jih ne potlači, marveč jih preprosto projicira v drugega, ki na ta način postane »slab«, vir nevarnosti, zakleti sovražnik...

Pri tem moramo biti posebej pozorni na to, kako takšni »regresivni« obrambni mehanizmi onemogočijo sleherno enotnost Jaza, tudi psihotično poenotenje v znamenju neke paranoide konstrukcije. Ko je, denimo, za *borderline*-subjekt neki drugi subjekt hkrati »dober« in »slab«, razreši to napetost s preprostim časovnim razcepom: nekaj časa je objekt zanj »dober«, nato pa preprosto preide k nasprotni naravnosti, objekt postane naenkrat »slab«, kar pa ne sproži nikakršnega občutka protislovja, ker subjektov Jaz sploh ni dovolj integriran – v njem lahko soobstojijo protislovne libidinalne drže, ki se izmenjujejo druga za drugo. (Nemara najbolj znan zglede takšne naravnosti bi bil odnos tako imenovanega »malega človeka« do »politike«, kjer se praviloma prav tako izmenjujejo protislovne libidinalne drže: »politika« je včasih »velika stvar«, nekaj, kar vzbuja patriotski patos ipd., včasih pa »kurba«, področje korupcije in intrig, ne da bi »mali človek« skušal poenotiti ti dve drži.) V primeru »normalnega« subjekta bi pač eno izmed drž potlačili, izrinili iz zavesti: če nekoga glede na normativni sistem, ki sem ga integriral, sovražim, potem ljubezen do njega potlačim, in nasprotno...

4. še zadnja poteza, ki je pravzaprav že vsebovana v prejšnji, je *patološko razmerje do objekta*, ki pomeni natanko nezmožnost integriranja različnih potez (»dobrih« in »slabih«) v enotno podobo objekta. Prav iz te poteze lahko razložimo neko temeljno značilnost *borderline*-subjekta: pri njem imamo nenehno občutek, da obravnava drugega kot »lutko«, da je nezmožen odnosa do drugega kot do »osebe«, da je nezmožen pravega intersubjektivnega odnosa. Intersubjektivnost implicira namreč natanko zaznavanje in sprejemanje drugega kot protislovne enotnosti razno-terih potez: ta »protislovnost« daje drugemu »globino«, tisti občutek »brezdanjosti«, značilen za izkustvo »osebnosti«. Pri *borderline*-subjektu imamo zato opraviti s tem, čemur pravimo »kot-da-osebnost /als-ob-personality/«: na površini vse »teče normalno«, subjekt upošteva vsa pravila intersubjektivne igre, navzlic temu pa se nenehno zdi, da nimamo opraviti z »živo osebnostjo«, da nas sočlovek jemlje povsem »plosko«, da je vse skupaj le nekakšna marionetna igra...

Ostane nam še *genetska analiza*, pri kateri pa se bomo omejili na eno samo pripombo, ki zadeva spolnost: *borderline*-subjekt je sicer zmožen »normalne«, genitalne spolnosti, vendar pa nam poglobljena analiza pokaže, da je v njegovi libidinalni ekonomiji spolna dejavnost, četudi po vnanji obliki genitalna, prežeta, opredeljena s pred-genitalno, oralno in analno logiko. Spolni akt je dojet predvsem kot nasilno dejanje, izpričevanje agresivnosti: ženska je v njem ponižana, obvladana, izkoriščana, ali pa se, če ona prevladuje, sam moški izpostavi nevarnosti, da ga bo ženska »požrla«, da bo v aktu zgubil svojo identiteto in avtonomijo. (Takšno doživljanje spolnega akta izpričuje nek preprost, a pomenljiv sociolingvističen po-

datek: danes jemljemo kot samoumevno dejstvo, da vulgarna beseda za spolni akt hkrati konotira agresivno držo (»Zjebal te bom!« ipd.), vendar je to ujemanje prišlo v splošno rabo šele v štiridesetih ali celo petdesetih letih našega stoletja.)

Klinika »patološkega narcisizma«

Pojem, ki v klinični literaturi stalno nastopa kot korelativen *borderline*, je že omenjeni »patološki narcisizem« (PN), in ključnega pomena je, da natančno opredelimo njuno razmerje, njuno notranjo vez. – »Patološki narcisizem« zajema, nekoliko poenostavljeno in v prvem približku, vse simptome *borderline* + tako imenovani »patološki«, »veliki« Jaz. Imamo torej šibek jaz, ki regredira v primarne oblike mišljenja in primitivne obrambne mehanizme, s patološko relacijo do objektov, itd. itd., vendar pa je vse te slabosti nekako »kompenzira« z »velikim Jazom«, patološko tvorbo, ki namesto »normalnega« Jaza opravi integrativno funkcijo. Začnimo tudi tu z *diagnostiko* oziroma – natančneje – s fenomenalnim orisom tipa »patološkega Narcisa«:

– v prvem približku je PN še bolj kot *borderline*-subjekt prilagojen okolju, uspešno »funkcionira«, včasih celo socialno »blesti« in dominira v svojem okolju, vendar pa ob njem kmalu naletimo na neko temeljno protislovje: PN prezira soljudi, jih izkorišča, vidi v njih le sredstvo za svojo afirmacijo, hkrati pa je povsem odvisen od njihovega priznanja in občudovanja, obstoji le prek ugleda, ki ga ima v očeh vrstnikov. V družbi briljira, igra vlogo močnega, ciničnega, učinkovitega duhoviteža brez odvečnih iluzij, hkrati pa lahko pri njem že najmanjše osmešenje ali kak podoben družabni »spodrselj« sproži padec v travmatično depresijo... heglovska dialektika priznavanja je tu tako rekoč prignana do svojega nasprotja: »gospodar« je suženjsko odvisen od priznanja s strani hlapca in ves čas tesnobno opazuje učinek svojega nastopaštva na hlapca – najmanjše znamenje, da ga je hlapec spregledal, da se mu na tihem posmehuje ipd., ga povsem zruši. PN je – za razliko od tradicionalnega gospodarja, ki »misli, da ga drugi priznavajo za gospodarja zato, ker je že sam v sebi gospodar« – tako rekoč paradoks reflektiranega gospodarja, ki ve, da mu njegov položaj daje le priznanje drugih, in zato vse podreja svojemu »nastopu« pred drugimi. Iz tega osnovnega protislovja sledijo ostale temeljne poteze PN:

– skoraj popolna nezmožnost empatije: PN ne more nikoli zares »vstopiti v drugega«, se »vživeti« vanj, izkusiti to, čemur pravimo »globina osebnosti«, brezno subjektivnosti. Vse osebe iz njegovega okolja pripadajo eni izmed naslednjih treh kategorij: (1) *idealni-drugi*, tisti, od katerih pričakuje narcisistično potrditev in ki delujejo v subjektivni ekonomiji PN kot podaljšek njegovega lastnega »velikega Jaza« (to so praviloma močne, nadrejene, slavne ipd. osebe); (2) »*sovražniki*«, »*zartotniki*«, ki ogrožajo njegovo narcisistično afirmacijo; (3) vsi ostali, »*masa*«, »*lutke*«, »*naivneži*« (suckers), ki so tu le zato, da jih izkoristimo in nato zavržemo. Tudi ko se PN naveže na idealnega-drugega, ta vez ni posebno globoka in se zlahka pretrga ali sprevrže v svoje nasprotje: če idealizirani-drugi razočara, če ne izpolni našega narcisističnega pričakovanja, hitro zgubi svoj idealni status in je ponižan na raven navne »mase« (če je sam doživel neuspeh) ali celo »sovražnika« (če je ponižal naš narcisizem, če se ni zmenil za nas ipd.). Vezi se hitro in z lahkoto spreminjajo, današnji Ideal bo jutrišnji »sovražnik« itd., saj v vsem tem Narcis sploh nima odnosa do drugega kot do subjekta...

– od tod je kajpada jasno, da je za PN razpoložljivost soljudi nekaj samoobsebičnega: najbolj naravna stvar na svetu je, da ravnamo s soljudmi brez slehernega obzira, da se jih zgolj poslužimo za naše narcisistično zadovoljstvo. Zato imamo pri PN pogosto občutek globoke indiferentnosti, hladu in preračunljivosti, ki se skrivajo za blestečo masko: Narcis nas skuša očarati, zapeljati, blešči s svojo zgovornostjo in zanesenostjo, spolno zapeljivostjo itd., vendar za vsem tem čutimo neizprosno preračunljiv um. Dokler pričakuje od nas narcisistični dobiček, je ves za-

vzet in zanesen, ko pa »nismo več zanimivi« zanj, se prizadevna očarljivost v trenutku spremeni v popolno ravnodušje;

– iz povedanega je prav tako že jasno, da je PN nezmožen resnične navezanosti na drugega, odvisnosti od drugega: odvisnosti v pomenu zaveze in obveze, angažmaja, zaupanja, predanosti. PN je res suženjsko odvisen od »uspeha« pri vrstnikih, od njihovega priznanja, vendar te odvisnosti nikakor ne smemo zamešati z zaupanjem, predanostjo drugemu: Narcisu gre zgolj za to, da bi izkoristil drugega, izvlekel iz njega čim več narcisističnega dobička, tudi ko brezmejno občuduje idealnega drugega, to počenja izključno iz narcisistične perspektive. Zato ohranja do soljudi zmerom neko temeljno nezaupanje – patološko ga je strah tega, da bi bil preveč odvisen od drugih, da bi se jim preveč »odprl« in se preveč navezal nanje; tako npr. na področju spolnosti daje prednost kratkotrajnim, »hladnim« vezem, ki emocionalno preveč ne »obremenjujejo«, ki nam »pustijo dihati«...

– vsak Narcis se ima v svoji »notranjosti« za izjemo, za nekakšnega »izobčenca«: na zunaj seveda spoštuje »pravila igre«, je konformist, vendar v resnici »igre ne jemlje resno«, »igra jo« le zato, da bi se izognil kazni in socialno uspel... In PN je kajpada prepričan, da isto velja tudi za vse ostale: družbeno življenje je igra, vsi nosijo maske, za konformističnim videzom pa je vsakdo mali zločinec, ki misli zgolj na to, kako bi izkoristil in prevaral druge. Treba je biti »pameten«, se znati potuhiniti in prilagoditi . . .

– pri PN naletimo na patološki strah pred sleherno obliko neuspeha: osamljenostjo, starostjo, boleznijo; zato skrbi za svoje telo (*jogging* je narcisistična dejavnost par excellence!), ostati skuša »večno mlad« in zmerom biti »v središču pozornosti«. Vse je pripravljeno storiti za to, da se ne bi »zgubil v sivi množici povprečnežev«, saj dobro ve, da sta na svetu le dve vrsti ljudi: tisti, ki so uspeli, in »masa« vseh ostalih...

– PN je povsem nezmožen pravega žalovanja: ko je soočen z zgubo bližnje osebe, izbruhne v nemočen bes, zguba mu je preprosto nekaj nesprejemljivega in neznosnega, napad na njegov narcisizem, in nikakor je ni zmožen »ponotranjiti«, preobrniti ihtav bes v umirjeno žalovanje;

– in končno še zadnja poteza, ki nas vrne k začetnemu paradoksu: PN je v temelju nezmožen uživanja, ker je pri njem uživanje povsem odtujeno, povnanjeno v drugem – uživanje sovpada s tem, da mu drugi (vrstniško okolje) prizna njegovo uživanje (klasičen tip bi bil »osvajalec«, ki se ponaša z osvojenimi ženskami, a mu v resnici sploh ne gre zanje, marveč za ugled v očeh vrstnikov, ki mu ga dajejo njegovi podvigi – uživa, kolikor drugi mislijo, da uživa). Takšna subjektivna ekonomija seveda povzroči nekaj »kratek stik«: zadnji smoter uspeha ni tisto, kar z njim dobimo, marveč *sam uspeh* kot socialno dejstvo. Zato ni PN nikoli »pri sebi«, totalno je »povnanjen«, kar se njemu samemu prikazuje v obliki proslulega »občutka notranje praznine«, »zgube lastne identitete« ipd., in kar ga vedno znova žene v še bolj frenetično dejavnost...

Preden preidemo k strukturni analizi, bi veljalo omeniti neko zapažanje, ki se nam vsiljuje že po tem fenomenalnem orisu PN: v njem nam ni težko prepoznati običajne, že kar stereotipne podobe »povprečnega Američana« z njegovim paradoksnim »konformističnim individualizmom« (individualizmom kot družbeno konformno držo), kultom družbenega »uspeha« za vsako ceno, itd. itd. Dejansko imamo včasih občutek, da Kernberg ne opisuje tipa, ki je nastal kot posplošitev izkušnj klinične prakse, marveč prej nek skoraj karikiran model, na katerega naletimo v filmu in v književnosti. Vendar pa tovrsten očitek niti najmanj ne prizadene veljavnosti Kernbergove analize, saj počiva na naivnem razlikovanju med »resničnim življenjem« in ideološkimi »klišeji«: kot da se individui že v svojem »resničnem življenju« ne ravna po modelih, ki jih v čisti, destilirani obliki izraža popularna umetnost – ideološki konstrukt »idealnega Jaza« nikakor ni zgolj »odsev« dejanskih

procesov, marveč aktivno oblikuje, strukturira še kako »dejanski« subjektivni ustroj individuov.

Strukturna analiza nam torej pokaže, da je patološki »veliki Jaz« kot osrednja integrativna instanca PN rezultat fuzije, stopitve treh elementov: (1) *realnega Jaza* (samozaznave subjekta kot posebnega, dejanskega bitja), (2) *idealnega Jaza* (idealizirane podobe, ki jo ima subjekt o sebi) in (3) idealnega objekta (idealnega drugega, bližnjika, ki ga PN doživlja kot podaljšek, kot del lastnega »velikega Jaza«). S to stopitvijo se zgubi kritična distanca med realnim jazom ter idealnim jazom in objektom, distanca, ki »normalnega« subjekta žene k nenehnemu izboljševanju, približevanju Idealu: pri PN je realni Jaz že itak neposredno stopljen z idealnim, idealizirani Drugi pa tudi zgubi kritične poteze in nastopi predvsem v obliki vsemočnega »dobrega Drugega«, subjektovega skritega zaščitnika, ki skrbi za njegovo dobrobit in garantira njegovo narcisistično zadovoljitev. Kritična instanca nastopi v PN zgolj v »regredirani« obliki, kot neka grozljiva, slepa, kruta, paranoidna, ogrožajoča nadjazovska sila, »zla usoda«, utelešena v »sovražniku«, v katerega subjekt kajpada projicira svojo lastno agresivnost.

S tem smo prišli do ključne razsežnosti, ki se skriva v ozadju PN: »patološki Narcis« je v resnici nemočen, zgrožen subjekt, žrtev krutega, neobvladljivega nadjaza, subjekt, ki se ne more znajti, ko je soočen z nedojemljivimi zahtevami okolja in s svojo lastno agresivnostjo. V osnovi imamo tu opraviti s pred-ojdipso situacijo: na eni strani vsemočna varujoča, skrbeča Mati, model »idealnega objekta«, na drugi strani agresivno, grozljivo, neobvladljivo okolje... in narcisistični »veliki Jaz« je zgolj reakcijska tvorba, reakcija na to nerazrešeno, nesimbolizirano konfliktno situacijo, je edini način, kako jo lahko subjekt prenese: tako da si izgradi »imaginarno dopolnilo«, »veliki Jaz«, stopljen z vsemočnim idealiziranim materinskim zaščitnikom. Po tej poti lahko tudi odgovorimo na utečeni očitek, po katerem pojavi *borderline* izpričujejo neaktualnost »Ojdipovega kompleksa« in s tem zastarelost psihoanalitične teorije, vsaj v njeni klasični obliki: »Pri *borderline* problem ni v premočni represiji, v potlačitvi nagonских silnic, kar bi nato sprožilo nevrotične reakcije v obliki simptomalnih »vrnitev potlačenega«, marveč nasprotno v sami slabotnosti jaza, v tem, da se pacientov jaz sploh ni izoblikoval do stopnje, na kateri bi lahko opravljal svojo integrativno funkcijo...« – odgovor je kajpada, da je tu »Ojdipov kompleks« še kako aktualen, saj je prav *nerazrešenost Ojdipa kot taka* temeljni problem *borderline* in PN: subjektu ni uspelo »ponotranjiti« očetovskega zakona, kar je edina pot pretvorbe, natančneje – heglovske – rečeno *Aufhebung*, ukinitvoprevlade krutega, »analnega«, »sadističnega« nadjaza v pomirjajočem »notranjem Zakonu«, Idealu-Jaza.

Sam Kernberg poudarja, da naletimo na *borderline*–motnje in PN skoraj izključno v družinah, kjer je bil »oče odsoten« (kar seveda ne pomeni »empirične« odsotnosti, marveč to, da ni opravil svoje očetovske »funkcije«, da ni deloval kot utelešenje Zakona); zato je otrokovo življenje obvladovala Mati v dvojni fantazmatški podobi »dobre«, varujoče, skrbeče matere in »zle« matere, ki otroka zasipa z »nemogočimi« zahtevami in grozi, da ga bo »požrla«. Tak otrok zaradi »odsotnosti očeta« ni zmožen ukiniti-razrešiti nasprotja med zaščitniškim Drugim in ogrožajočim Drugim, ga dialektično »preseči« skoz notranji Zakon, Ime-Očeta, očetovski Ideal-Jaza, kjer sta v spremenjeni obliki »sintetizirana« oba izhodiščna momenta: subjekt se z Imenom-Očeta simbolno identificira, Zakon zgubi svojo grozovito nadjazovsko tujost, hkrati pa ohrani »kritično« razsežnost, nastopi kot instanca, ki lahko tudi »kaznuje« (notranji »glas vesti«).

Teoretska podlaga koncepcije borderline in »patološkega narcizizma«

Preden preidemo h kritiki te koncepcije, moramo navzlic vsemu skleniti naš opis s kratko pohvalo: doslejšnja mučna pot skozi kliničen dolgčas se je še kako spla-

čala, saj smo dobili dovolj precizno definicijo PN, ki daleč presega moralizirajoče jamranje, v modi pri neoanalitičnih revizionistih (npr. Frommu), ki »narcisizem« uporabljajo kot pol-klinično-pol-moralizirajočo kategorijo, nekako v smislu egoizma, pretirane zaverovanosti vase ipd. Analiza nam je pokazala, da narcisistična »zaverovanost vase«, libidinalna investicija v Jaz, zgolj prikriva oziroma nadomešča strahotno sovraštvo subjekta do sebe, do svoje lastne neobvladane agresivnosti, in neznosno tesnobo pred objektom: subjekt investira libidinalno energijo v Jaz, ker ga je neznanosko groza objekta, ker ni zmožen normalne objektne relacije. Za ravnodušnostjo in prezirom do objekta (t.j. drugega subjekta) se skriva strah pred stikom z objektom, nezmožnost, prepustiti se objektu: »veliki Jaz« je zgolj maska svojega nasprotja. Pri vsem tem tudi ne smemo pozabiti, da je teorijo *borderline* in NP razdelala »tradicionalna« in ne »revizionistična«, neoanalitična smer ameriške psihoanalize: ob vsem jamranju revizionistov o »zastarelosti« klasične psihoanalize je najbolj poglobljen opis psihičnega ustroja individua poznokapitalistične družbe, opis, ki daleč presega ideološke fraze neoanalitikov o »človeku potrošniške družbe« ipd. še vedno dala prav ta »tradicionalna« smer.

Opora teorije *borderline* in PN je kajpada Freudova druga topika (*ego – super-ego – id*); glavna zasluga te druge topike, ki je nadomestila topiko *zavest – predzavestno – nezavedno*, izstopi, če jo beremo na podlagi Freudovih tekstov iz desetih let našega stoletja o narcisizmu: Jaz (*ego*) ni več zgolj racionalna instanca, ki zastopa realnost, zavestno kontrolo ipd. zoper mračne nezavedne nagone, marveč je še kako možna tudi »patologija« samega Jaza, sam Jaz je predmet nezavednih libidinalnih investicij, kar pokriva prav pojem narcisizma; prav tako tudi nadjaz (*superego*) nikakor ni zgolj svetla sila moralnih zakonov, ki pritiskajo na barbarske nagone in jih mukoma krotijo, marveč je sam nenavadno povezan z Onim, lahko deluje kot krut, »iracionalen«, še kako barbarski zakon, ki uteleša uničujoči »nagon smrti«. Vendar pa odpira Freudova druga topika tudi možnost drugačnega, »konformističnega« branja, ki da poudarek na Jaz kot sintetizirajočo instanco, ki »racionalno« usklaja zahteve realnosti in Onega; takšno branje je prevladalo in opredelilo preobrazbo ameriške psihoanalize v konformistično *ego-psychology* v štiridesetih letih: cilj psihoanalize je okrepiti pacientov Jaz, da bo lahko brez iracionalnih prisil opravljal svojo dejavnost prilagajanja (seveda socialni) realnosti... In odveč je pripomniti, da je nasprotje »normalnega« in »patološkega« narcisizma neizbrisno zaznamovano s to tradicijo *ego-psychology*, saj pojem »normalnega narcisizma« meri prav na »močni« Jaz, ki je zmožen opravljati svojo integrativno funkcijo. Tako našteje Kernberg naslednje štiri funkcije »zrelega« Jaza:

- diferencirati Jaz, njegovo subjektivno-doživeto vsebino, od objektivne realnosti;
- integrirati (»dobro« in »slabe«) poteze v enotno predstavo objekta;
- interiorizirati in depersonalizirati nadjazovsko, kaznovalno instanco, jo prevtoriti v Ideal-Jaza;
- sublimirati nagone.

Neka oseba ima torej »zreli Jaz«, kadar ima normalni smisel za realnost in realistične predstave o objektih, kadar je arhaični, analno-sadistični, personalizirani nadjaz nadomestila z depersonalizirano moralno instanco Ideala-Jaza, notranjega zakona, in kadar je uspešno sublimirala primitivne nagone. V tem primeru lahko govorimo o »normalnem narcisizmu«, o upravičeni investiranosti libidinalne energije v Jaz, o narcisističnem zadovoljstvu z lastno osebnostjo, ki ni »patološke« narave. *Borderline*-osebnost pa je tako rekoč ostala na pol poti med psihozo in normalnim Jazom: pri nji je relacija do objektov patološka, nadjaz ostane na primitivni, sadomazohistični stopnji, nagoni ostanejo nesublimirani, sam Jaz ni zadostno poenoten, da bi lahko opravljal svojo integrativno funkcijo, in kot reakcija na to slabotnost se izbolikuje patološka integrativna instanca, »veliki Jaz«. (Tu je prišlo do

zanimive polemike med Kernbergom in Kohutom: medtem ko je po Kohutu patološki »veliki Jaz« izraz preproste regresije v stanje prvobitnega otroškega narcizma, pa Kernberg upravičeno poudari, da je podobnost PN s tem otroškim narcizmom zgolj površinska – »veliki Jaz« ima strukturno vzeto povsem drugo vlogo, je že »posredovan« s kasnejšim razvojem, nastopi kot »patološka« integrativna instanca funkcij, ki se izoblikujejo kot rezultat razrešitve Ojdipovega kompleksa; Kohut torej uporablja naivni, pred-strukturalni pojem »regresije«.)

Kritika koncepcije borderline in »patološkega narcizma«

Ta razlika med »normalnim« in »patološkim« narcizmom je nedvomno »dejanska« v preprostem pomenu, da v klinični praksi naletimo na primerke, ki jo potrjujejo; problem je v tem, da v nji, natančneje: v teoretskem okviru, ki ga implicira, *nekaj manjka* – pojem Simbolnega, poseg simbolne ureditve. Grobo povedano: razlike »normalnega« in »patološkega« narcizma ne moremo teoretsko pojasniti brez reference na pojem Simbolnega, ker vse poteze, po katerih se »normalni« narcizem razlikuje od »patološkega« (zmožnost zavezanosti drugemu in odvisnosti od drugega, zmožnost žalovanja, integracija »dobrih« in »slabih« potez v enotno predstavo objekta itd.), izpričujejo prav poseg Simbolnega. Kraj, kjer se v resnici odloča usoda subjektovega Jaza, njegova »normalnost« ali »patološkost«, ni sam Jaz, marveč subjektivno razmerje do Simbolnega, in izoblikovanje »normalnega« Jaza je zgolj sekundarni učinek »interiorizacije« simbolnega Zakona.

Vzemimo nezmožnost PN, da bi vzpostavil pravo odvisnost od drugega, zavezanost, zaupanje drugemu: za kar gre v tej odvisnosti oziroma zavezanosti, je natančno to, čemur Lacan pravi *simbolna zaveza*, pakt, angažma – to, da nekemu »dam besedo«. Tu ne gre za nikakršna čustva in občutke, iskrenost, življenje v drugem, sočutje – vsega tega ima PN še preveč, njegov problem je zgolj v tem, da ga beseda, ki jo da, notranje ne zaveže, ne zagrabi: obljube, zaveze, pakti, vse to so zanj zgolj »pravila igre«, ki jih je treba zunanje spoštovati, jih upoštevati, ki pa ga eksistencialno ne zavezujejo. PN se v osnovi »počuti prostega«, ne pozna notranje-zavezujočega zakona, marveč zgolj zunanja »pravila igre«, in na tej podlagi je dojeti prosluli »občutek notranje praznine«, »zgube lastne identitete«, ki ga preganja: to, kar mu manjka, niso podobe, ki bi mu dale imaginarno identiteto, marveč »zaveza«, ki bi mu dodelila mesti v intersubjektivni simbolni mreži. Drugače povedno, če naj doslejšnji »metaforični« opis nadomestimo s strokovnejšim terminom, »patološkemu Narcisu« preprosto manjka *performativna* razsežnost govornice – trditev, ki na prvi pogled nedvomno zveni paradokсно, saj je prav PN tisti, ki mu gre bolj za »učinek« kot pa za »vsebino« povedanega: ves smisel njegovega govorjenja je v tem, da bi zablestel, sogovornika očaral, zapeljal... vendar pa moramo na tem mestu strogo upoštevati ključne razlike (ki jo npr. povsem zgreši Marcuse v svoji kritiki domnevnega Austinovega »behaviorizma«) med *performativno* (ilokutivno) in *pragmatično* (perlokutivno) razsežnostjo govornega dejanja (prim. Austin, 1962). Performativna razsežnost ni isto kot pragmatični »učinek« neke izjave; performativ meri na dejanje, ki ga izvršimo s samim izjavljanjem, na novo intersubjektivno realnost, ki jo vzpostavi govorno dejanje, pragmatika pa obsega »dejanske« učinke izjave. Vzemimo skrajno elementaren primer: če nekemu v škripcih rečem »Obljubim, da ti bom pomagal!«, je performativna razsežnost samo dejanje obljube, ki ga s tem izvršim – drugemu sem dal besedo, med nama je vzpostavljeno novo simbolno razmerje, dolžan sem mu pomagati *ne glede na to, ali mu bom tudi zares pomagal*, – pragmatična razsežnost pa obsega »dejanske« učinke tega dejanja obljube: drugi bo najbrž drugače ravnal, če bo verjel moji obljubi, moja obljuba ga bo nemara očarala, navdušila, prepričala ga bo o moji poštenosti in zavzetosti, do mene se bo obnašal hvaležno in spoštljivo ipd. In v tem je problem »patološkega Narcisa«: izvrstno ob-

vlada pragmatično moč govornice, zna jo večje uporabljati kot sredstvo za manipuliranje, za zavajanje, zaslepljevanje, očaranje drugih, vendar pri vsem tem sam ni zavezan lastni besedi, ohranja do nje distanco kot do sredstva manipulacije...

Kaj torej, natančneje vzeto, pomeni dejstvo, da PN ni zmožen razmerja do drugega (subjekta) kot takega, da ni zmožen prave intersubjektivnosti? Zadevi bi se lahko približali skoz problematiko teorije deskripcij oziroma Kripkejeve kritike te teorije, Kripkejevega spodbijanja tega, da lahko pomen nekega naziva reduciramo na sveženj pozitivnih lastnosti, ki jih mora imeti nek predmet, če naj bo denotat tega naziva, t.j. da lahko naziv zmerom nadomestimo z opisom svežnja lastnosti. (Prim. Kripke, 1982.)

»Patološkega Narcisa« bi lahko opredelili natanko kot subjekta, ki ravna v skladu s teorijo deskripcij: zanj se drugi reducira na sveženj opisnih lastnosti, predvsem tistih, ki zadevajo njegovo narcisistično zadovoljitev, se pravi tistih, glede na katere lahko iz objekta potegne narcisistični dobiček; ljubljena ženska je zanj ljubljena, ker... (ima lepe lase in noge, je duhovita, se zanima za iste filme kot on itd. itd.). PN je torej tisti, ki lahko na večno-mučno vprašanje ženske »Zakaj me imaš rad?« odgovori z natančno listo razlogov: ker imaš lepe oči, ker se znaš duhovito pogovarjati... druga, hrbtna stran te redukcije na sveženj opisnih lastnosti je kajpada, da objekt, čim zgubi katero izmed teh lastnosti, zgubi tudi svoj libidinalni status, postane nezanimiv. Oguljen domislek »Moja zaročenka nikoli ne zamudi na zmenek, saj čim bi ga zamudila, ne bi več bila moja zaročenka!«, natanko ponazarja to logiko »patološkega Narcisa«: zaročenka je reducirana na vrsto pozitivnih lastnosti, med drugim na to, da »ne zamuja na zmenek«, in čim zgubi to lastnost, t. j. čim zamudi, zgubi svoj status, preneha biti zaročenka... Odveč je opozoriti na to, kako daleč je tovrstno razmerje od pravega odnosa do drugega kot takega; že preprost »čut« nam pove, da odgovor, ki na vprašanje »Zakaj me imaš rad?« navede natančno definirano listo, deluje kot groba, posmehljiva žalitev, kot direktna negacija ljubezni, da je z njim drugi »objektiviran«, zničen kot subjekt. Edini pravi odgovor je »Sam ne vem, zakaj, nekaj je v tebi, neki X, ki čudežno obarva vse tvoje lastnosti...« – k »pravi« ljubezni spada občutek, da bi osebo še vedno ljubili, tudi če bi se spremenile vse njene pozitivne lastnosti. Drugače povedano, ljubljena oseba je nekako »postavljena v brezno«, vse njene »pozitivne« lastnosti so podvržene »transsubstanciaciji«, zažarijo na podlagi neke neujemljive praznine, so zgolj »pozitivacija« te praznine, tega X (katerega lacanovsko ime je kajpada *objet petit a*).

Istemu teoretskemu sklopu bi se lahko približali tudi na podlagi Lacanovega razlikovanja med logiko stavka »ti si tisti, ki mi *bo* sledil« in stavka »ti si tisti, ki mi *boš* sledil« (prim. Lacan, 1982). Opredelitev, ki jo prinaša odvisnik, radikalno spremeni svoj status glede na to, ali je glagol v odvisniku v tretji ali v drugi osebi: če je v tretji osebi, potem imamo opraviti s preprosto konstatacijo, z opisom neke (tvoje) lastnosti, če pa je v drugi osebi, potem ne gre za opis; marveč za performativno »podelitev mandata«, za simbolni angažma, za zavezo in obvezo – ti si tisti, ki mi moraš slediti (tudi če mi dejansko ne boš sledil)... Razliko lahko lepo pokažemo ob različni reakciji na negativno izkustvo – kaj se zgodi, če drugi subjektu *ne* sledi? V prvem primeru (»Ti si tisti, ki mi bo sledil«) smo se preprosto zmotili, drugemu smo pripisali napačno lastnost, izkaže se, da je drugi pač tisti, ki mi ne bo sledil. V drugem primeru (»Ti si tisti, ki mi boš sledil«) pa *ti še naprej ostaneš tisti, ki mi boš sledil*, ki bi mi moral slediti, saj je to, da »mi boš sledil«, simbolna zaveza, »mandat«, ki opredeljuje tvoj intersubjektivni status, in dejstvo, da mi v resnici nisi sledil, ne spremeni tega statusa, marveč pomeni zgolj, da nisi držal svoje besede, da nisi izpolnil svoje obveze. In od tod se lahko povrnemo k domisleku o zaročenki: mandat, zaobljuba »zaročenka« seveda praviloma implicira vrsto pozitivnih lastnosti, med drugim to, da bo oseba, ki sprejme ta mandat, pravočasno prihajala na zmenek (če pustimo ob strani vprašanje, koliko ni v določenih kulturnih okoljih

prav zamujanje na zmenek dojeto kot izpričevanje tako imenovanega »ženskega šarma« in s tem vključeno v igro...), vendar pa ni zvedljiva na te lastnosti, pomeni simbolno opredelitev (v lacanovskih matemih: S_1), ki presega in totalizira verigo pozitivnih lastnosti (S_2). Kar pomeni, da bo zaročenka, tudi če zamudi na zmenek, še naprej ostala zaročenka; četudi izpričuje tovrstne »slabe«, neprijetne poteze, ostaja moja zaročenka, saj naju veže simbolni pakt, ki seže onstran drobnih narcisističnih razočaranj...

S tem pa smo končno prišli do tega, za kar v resnici gre v znameniti zmožnosti integracije »dobrih« in »slabih« potez v enotno predstavo objekta: možna je zgolj na podlagi neke simbolne enotujoče poteze, simbolne opredelitve, »onstran dobrega in zlega«, t.j. onstran imaginarne opozicije »dobrih« in »slabih« lastnosti. Enotna, integrirana »predstava« zaročenke nikakor ni stvar tega, da si lahko preprosto »predstavimo isti objekt hkrati z nekaterimi dobrimi in nekaterimi slabimi lastnostmi«, marveč je potreben enotujoči simbol, simbolna opredelitev, ki določa osebo kot »zaročenko« onstran njenih (imaginarnih) lastnosti, ki torej ohrani svojo veljavo, četudi oseba razočara glede pozitivnih lastnosti, ki jih implicira ta mandat, ta opredelitev. Integracija *predstave* objekta kot skupka njenih (imaginarnih) lastnosti implicira neki *ne-predstavni* moment, simbolno oznako, ki je performativne narave in se je ne da utemeljiti v pozitivnih lastnostih objekta.

Od očetovskega Ideala-Jaza k materinskemu nadjaz

Na tej podlagi lahko pojasnimo tudi ostale poteze PN, denimo njegovo nezmožnost žalovanja: žalovanje je simbolno dejanje par excellence, zgubljeni objekt je skozenj »interioriziran«, *aufgehoben* v simbolnem ritualu – zato žalovanje implicira spravo, pomiritev, pristanek, sprijaznjenost z zgubo, nemočen bes zaradi zgube se sprevrne v spoštljivo občudovanje zgubljenega objekta (dokaz: zadrega oziroma kar komičen učinek, ko sredi rituala žalovanja naenkrat opazimo, da objekt pravzaprav ni zgubljen, da je »truplo še živo«, tako kot na maši za Tomom Sawyerjem in Huckom Finnem). PN pa ni zmožen sprewniti besa nad zgubo v žalovanje, lahko zgolj preprosto pozabi na zgubljeni objekt ali ugotovi, da mu v resnici itak ni šlo zanj, in svojo libidinalno energijo investira v nov objekt... Toda da se ne bi zgubili v vnovičnem naštevanju potez, se raje vrnimo k tisti odločilni potezi, ki strukturira vse ostale: temeljnega pomena za PN je spodletela integracija simbolnega Zakona, ki ga zastopa Ime-Očeta, očetovski Ideal-Jaza, spodletela simbolna identifikacija z Idealom-Jaza (kar je rezultat »normalne« razrešitve Ojdipovskega kompleksa), nadomestitev očetovskega Ideala-Jaza s pred-ojdipskim, »sado-mazohističnim«, »analnim«, »materinskim« nadjazom. Zasluga Christopherja Lascha je, da je (v knjigi *Kultura narcisizma*) prvi – sicer v značilni ameriško-»naivni« teoretski formi – opozoril na to nadomestitev Ideala-Jaza z »analnim« nadjazom kot na temeljno potezo poznokapitalistične »birokratske« družbe: za navideznim »zlomom (očetovske) avtoritete«, za »permissivnostjo«, značilno za psihični ustroj Narcisa, se skriva vzpon veliko bolj »iracionalnega« in krutega, pred-ojdipskega, »arhaičnega« nadjaza:

»Nadjaz, agent družbe v duhu, zmeraj sestoji iz interioriziranih predstav staršev in drugih simbolov avtoritete; toda pomembno je, da jasno razločimo predstave, ki izvirajo iz arhaičnih, pred-ojdipskih vtisov, od predstav, ki so se izoblikovale na podlagi kasnejših vtisov in ki torej zrealijo bolj realistično oceno starševske oblasti. Ta drugi tip predstav strogo vzeto prispeva k oblikovanju »ideala-jaza« – ponotranjenih pričakovanj drugih in potez, ki jih ljubimo in občudujemo pri drugih; nadjaz se razlikuje od idela-jaza po tem, da izvira iz otroških fantazem, ki vsebujejo veliko mero agresije in besa, povzročenih s strani staršev, ki nikakor ne morejo zadovoljiti vseh strokovnih nagonskih zahtev. Toda agresivni, kaznovalni in celo samouničevalski del nadjaza praviloma modificirajo kasnejša izkustva, ki ublažijo otroške fantazme, v katerih starša nastopata kot požrešni pošasti. Če ne pride do teh kasnejših izkus-

tev – kar je pogosto primer v družbi, ki je radikalno razvrednotila vse oblike avtoritete –, sadični nadjaz teži k temu, da bi se razvil na račun ideala-jaza, rušilni nadjaz pa na račun strogega, toda pozornega notranjega glasu, ki mu pravimo vest.« (Lasch, 1980)

Ta pojem »arhaičnega«, opresivnega materinskega nadjaza se zdi na prvi pogled ne-lacanoovski, celo pred-lacanoovski, vendar pa ga sam Lacan razvije v seminarju iz leta 1957–1958 o tvorbah nezavednega, ko omenja »materinski nadjaz, bolj arhaičen kot klasični nadjaz, opisan na koncu Ojdipa«:

»Mar se za očetovskim nadjazom ne skriva ta materinski nadjaz, še bolj zahteven, še bolj opresiven, še bolj divjaški, še bolj vztrajen v nevrozi kot pa očetovski nadjaz?«

Vendar pa drži, da prehitro operiranje z »arhaičnim nadjazom« pušča odprta vrata obskurantizmu jungovske vrste; zato je treba še posebej na tem mestu ohraniti strogo konceptualno raven in ločiti med *nadjazom*, *Idealom-Jaza (Ich-Ideal)* in *idealnim jazom (Idealich)* – trojica, ki se prekriva s trojico Realno–Simbolno–Imaginarno. Poteza, ki Ideal-Jaza in idealni jaz loči od nadjaza, je seveda *identifikacija*: Ideal-Jaza in idealni jaz sta dva modusa identifikacije, simbolni in imaginarni oziroma, v lacanovskih matemih, I(A) in *i(a)*, identifikacija z »enotujočo potezo«, S₁, označevalcem v Drugem, ki zastopajo subjekt, in identifikacija z zrcalno podobo, medtem ko – kot opozarja J. A. Miller – nadjaz izključuje sleherno identifikacijo, nastopa kot ireduktibilno tuji, neponotranjeni, traumatični, nedojeti, grozljivi ukaz, torej kot nekaj *realnega* v pomenu nemogočega-nesimboliziranega. Kar zadeva razliko med Idealom-Jaza in idealnim jazom, zadošča, da si prikličemo v spomin Lacanovo opredelitev Ideala-Jaza, točke simbolne identifikacije, v *Seminarju XI*: tista točka v Drugem, iz katere, od koder se subjekt vidi v obliki, ki je vredna ljubezni, od koder se prikaže kot vreden ljubezni Drugega. Vzemimo, da smo opravili neko težavno nalogo, da smo žrtvovali svoje neposredne interese in izpolnili svojo dolžnost, izpričali svojo zvestobo neki višji instanci – v tem primeru občutimo notranjo zadostitev, notranje zadovoljstvo, da smo bili »na višini svojega poslanstva«. V tem se nedvomno skriva tudi moment narcisistične zadovoljitve, »sami sebi smo všeč«, vendar pa zadeva nikakor ni zvedljiva na imaginarni narcisizem, marveč je v njej na delu tudi in predvsem moment simbolne identifikacije: identifikacije s Stvarjo, Idealom, Zakonom, ki smo ji prodani in ki presega narcisistični interes jaza, saj tvori del simbolno ureditve, v katero smo integrirani. »Občutek notranjega zadovoljstva« je prav »nagrada« za to, da smo se podredili višji Stvari, da smo v njenem imenu žrtvovali svoj narcisistični interes – narcisizem, ki je na delu v samem tem »notranjem zadovoljstvu«, je tako rekoč sekundarne narave, je že »posredovan« s Simbolnim.

Na tej podlagi bi lahko podelili več teoretske konsistence Kernbergovemu razlikovanju »normalnega« in »patološkega« narcisizma: pri »normalnem« narcisizmu je *i(a)*, narcisistična imaginarna identifikacija, »posredovana« z I(A), simbolno identifikacijo, t.j. simbolna identifikacija z Imenom-Očeta, z očetovskim Idealom-Jaza, je tista, ki strukturira, uravnava imaginarno narcisistično zadovoljitev, medtem ko pri »patološkem« Narcisu umanjka ta moment Ideala-Jaza, simbolne identifikacije; *i(a)*, imago Jaza, sam zase, brez opore v I(A), opravlja funkcijo »integracije« – to je tisto, s čimer imamo opraviti v tako imenovanem »velikem Jazu«, značilnem za PN. Navesti velja daljši odlomek, v katerem Lasch živo oriše ta zlom očetovskega Ideala-Jaza in prehod k prevladi »patološkega Narcisa«. Njegov neposredni predmet kritike je postfreudovska terapija s svojim mitom »homo psychologicus« – zastavek te »psihologizacije«, iskanja zadnjega ključa vseh problemov v zatrtih psihičnih kompleksih, neizživetosti osebnosti, je redukcija subjektivnosti na psihično razsežnost »doživetega«, t.j. Imaginarnega, in kar se na ta način zgubi, je predvsem »avtonomija« reda Simbolnega kot radikalno ne-psihološkega. Na prvi pogled se zdi, da je prav psihoanaliza sprožila proces »psihologizacije«, s tem ko je prevajala vse dejanske družbene probleme v izraz psihičnih kompleksov ipd., vendar velja to zgolj za ideologizirano *egopsychology*, medtem ko je Lacanova »vrnitev k Freudu«

v znamenju kar najbolj radikalne de-psihologizacije, in sicer ne le »zunanje« de-psihologizacije v smislu, da se poudari opredeljenost psihičnega s širšimi družbenimi procesi, marveč veliko odločilnejše »notranje« de-psihologizacije, izpostavitve tega, kako sama struktura subjektivnosti, o kateri je govor v psihoanalizi, ni v svoji temeljni razsežnosti nič »psihičnega«, marveč učinek radikalno »ne-psihološke« simbolne ureditve. V nasprotju s tem pa so postfreudovske terapije direktno v službi prevladujočega PN: njihov zadnji smoter je natanko »osvoboditi« subjekta simbolnega »angažmaja«, pakta, zaveze, podrejenosti stvari, ki presega njegov narcisistični interes – vse to naj bi omejevalo »svobodni razvoj« njegovih »kreativnih potencialov« in tako delovalo kot »represivni« dejavnik »odtujitve«:

»Psihološki človek' dvajsetega stoletja, ki ga napadejo tesnoba, depresija, nejasno nezadovoljstvo in občutek notranje praznine, v resnici ne išče niti svojega lastnega razvoja niti duhovne transcendence, marveč duševni mir v vse bolj neugodnih pogojih. Njegovi glavni zavezniki v tem boju, da bi dosegel osebno ravnotežje, niso niti duhovniki, niti apostoli avtonomije (jaza), niti modeli uspeha, kakršni so bili industrijski kapetani, marveč terapevti. Obrača se nanje z upanjem, da bo z njihovo pomočjo dosegel moderni ekvivalent odrešitve: »mentalno zdravje«. Terapija je postala naslednik divjega individualizma in religije, kar pa ne pomeni, da je »triumf terapevtike« postal sam v sebi nova religija. Terapija je v resnici antireligija, a ne zato, ker bi se navezovala na racionalne razlage ali na znanstvene metode zdravljenja, v kar bi nas radi prepričali njeni praktiki, marveč zato, ker moderna družba »nima prihodnosti« in potemtakem ne posveča nikakršne pozornosti temu, kar ne zadeva neposrednih potreb. Tudi ko terapevti govorijo o nujnosti »ljubezni«, »pomena« ali »smisla«, definirajo te pojme izključno v terminih zadovoljitve pacientovih afektivnih potreb. Komaj da jim pade na misel – in če upoštevamo naravo terapevtskega dejanja, zakaj naj bi tudi na to pomislili? – da bi spodbudili klienta, naj podredi svoje potrebe in interese potrebam in interesom nekoga drugega, komu drugemu, neki stvari ali tradiciji, ki je zunanja njegovemu ljubemu jazu. »Ljubezen« kot žrtvovanje sebe ali ponižnost, »pomen« ali »smisel« kot podreditev višji lojalnosti, vse to so sublimacije, ki se terapevtični senzibilnosti prikazujejo kot neznošen pritisk, žalitev zdrave pameti in nevarnost za zdravje in dobrobit posameznika. Osvoboditi človeštvo takšnih zastarelih pojmov, kakršna sta ljubezen in dolžnost, to je poslanstvo postfreudovskih terapij, še posebej pa njihovih učencev in vulgarizatorjev, ki jim duševno zdravje pomeni odstranitev inhibicij in takojšnje zadostitev nagonom.« (Lasch, 1980)

»Žrtvovanje sebe«, »podreditev višji lojalnosti« itd., vse to so zgolj »patetična« imena za simbolno zavezo, »angažma«, za podreditev simbolni avtoriteti Ideal-Jaza. Osnovna Lascheva teza – ki jo potrjuje tudi klinična analiza ustroja »patološkega Narcisa« – pa je, da je ta toliko slavljene »zlom očetovske avtoritete«, očetovskega Ideala-Jaza, zgolj sprednja stran procesa, katerega hrbtina stran je vznik nekakega neprimerno bolj »iracionalnega« in »krutega« zakona, materinskega nadjaza, ki ne prepoveduje, marveč zapoveduje, nalaga uživanje (v podobi nenehnega hlastanja za »socialnim uspehom«, dominacijo nad drugimi in njihovim izkoriščanjem za potrditev lastnega narcisizma itd.) in ki morebitni »neuspeh« kaznuje še bolj kruto kot »glas vesti« Ideala-Jaza, v obliki neznozne tesnobe, skrajnega mazohističnega samoponiževanja, ki gre tja do zgube identitete subjekta ipd. Pri »patološkem Narcisu« imamo torej namesto $i(a)$, »posredovanega« z $I(A)$, opraviti z $i(a)$, ki se neposredno opira na kruti, nori, »iracionalni«, »analni« nadjaz. In Lasch veže ta proces na neko temeljno spremembo v družbenih razmerjih poznega kapitalizma: na nastop tako imenovane »birokratske družbe«:

»Rast birokracije je ustvarila kompleksno mrežo medosebnih razmerij, ki favorizira spretnost v družbenih odnosih in v kateri ni več mesta za neobzdrani egotizem ameriškega Adama. Toda hkrati je spodkopala vse oblike patriarhalne avtoritete in tako oslabilo družbeni nadjaz, ki so ga od nekdaj zastopali očetje, profesorji in duhovniki. Vendar pa zaton institucionalizirane avtoritete v domnevno permissivni družbi nikakor ne pripelje do »zaton nadjaza« pri individuu. Prav nasprotno spodbuja razvoj krutega in kaznovalnega nadjaza, ki ob odsotnosti socialnih prepovedi, veljavnih z avtoriteto, črpa največji del svoje psihične energije iz agresivnih in destruktivnih vzgibov, ki izvirajo iz *Omega*. Nezavedni in iracionalni elementi nadjaza prevzemajo nadzor nad njegovim delovanjem.« (Lasch, 1980)

»Patološki Narcis« kot forma subjektivnosti poznomeščanske družbe...

Ta teza se zdi na prvi pogled paradokсна: mar si »birokratskega človeka« običajno ne predstavljamo kot direktno nasprotje Narcisa, kot »človeka aparata«, anonimneža, predanega Organizaciji, reduciranega na kolešček v birokratski mašineriji ipd. – po Laschu pa je psihološki tip, natančneje: libidinalna ekonomija, ki ustreza sodobni birokratski družbi, prav »patološki Narcis«, ki ne jemlje resno socialnih »pravil igre«, zakrknjeni izobčenec, ki gleda le na to, kako bi zmanipuliral druge za svojo narcisistično zadostitev... Rešitev tega paradoksa se skriva v dejstvu, da obstoje tri etape v razvoju tega, čemur bi lahko rekli »libidinalni ustroj subjekta v meščanski družbi«, tri in ne zgolj dve: individuum protestantske etike, heteronomni »človek organizacije« in »patološki Narcis«; Laschev dosežek je, da je med prvimi jasno zarisal prehod od druge k tretji etapi. Še danes se namreč pogosto govori zgolj o pojavu, ki mu pravimo zaton, zlom individualistične protestantske etike. Klasična opisa tega procesa sta *Človek organizacije* Williama Whytea in *Osamljena množica* Davida Riesmana; Riesman je vpeljal temeljno pojmovno nasprotje med »avtonomnimi«, *self-directed*, in »heteronomnim«, *other-directed*, individuom. »Vase usmerjeni« individuum je temeljni tip 19. stoletja in prvih desetletij 20. stoletja: individuum »protestantske etike«, katerega temeljno načelo sta individualna odgovornost in individualna iniciativa: »Pomagaj si sam in Bog ti bo pomagal!« Vsak je odgovoren zase, vsak je sam odgovoren pred Bogom, ne sme se slediti slepi množici, pomembnejše od ugleda v očeh drugih in uspeha pri drugih je notranje zadovoljstvo, da smo opravili svojo dolžnost. Temeljna poteza protestantske etike je zato razlika med legalnostjo in moralnostjo: eno so socialna pravila in zunanji zakoni, nekaj drugega pa je notranji zakon, »glas vesti«, t.j. ponotranjeni očetovski Ideal-Jaza.

Tu imamo seveda opraviti z ideologijo, ki ustreza liberalnemu kapitalizmu, družbi »boja vseh proti vsem«: družbo vodi »nevidna roka« trga, vsak naj sledi svojim interesom in na ta način bo največ prispeval k dobrobiti celotne družbe...

Z razvojem birokratsko-korporativnega kapitalizma pa se zgubi ta individualna avtonomija, prevladujoča drža postane heteronomna: »ne-konformizem« protestantske etike zamenja usmerjenost k priznanju s strani socialne skupine, ki ji individuum pripada; Ideal-Jaza radikalno spremeni svojo vsebino in se nekako »povnanji«, sestoji iz pričakovanj vrstniške skupine, okolja, vir moralnega zadovoljstva ni več občutek, da smo navzlic pritisku okolja ostali zvesti sami sebi in izpolnili svojo dolžnost, marveč nasprotno občutek, da smo lojalnost do skupnosti postavili nad vse. V svojem Idealu-Jaza se subjekt gleda z očmi vrstniške skupine, gleda se takšen, kakršen bi moral biti, da bi bil vreden ljubezni te skupine. V konfliktu med posameznikom in institucijo se mora posameznik podrediti, odpovedati se svoji nični samostojnosti in najti mesto v družbenem organizmu, ki mu pripada in ki daje pomen njegovemu življenju – največja vrednota je to, čemur pravimo občutek pripadnosti (*belonging*). »Nevidno roko« trga zamenja »nevidna roka« institucije, posameznikovo upiranje instituciji je zgolj rezultat njegove ozke, narcisistične zaslepljenosti, institucija mu v resnici noče nič slabega, le da posameznik v svoji omejenosti tega zmerom ne opazi. S tem se ne spremeni le »vsebina« Idealov, marveč tudi in nemara celo predvsem sam njihov *status*: pri »heteronomnem« individu u ne gre zgolj za to, da je individualizem nadomeščen s konformizmom ipd., marveč postane zmožnost prilagajanja zahtevam okolja, hitrega reagiranja na zmerom nove, spreminjajoče se zahteve okolja sama v sebi vrednota, celo vrhovna vrednota.

V štiridesetih in petdesetih letih je bila posneta cela vrsta hollywoodskih filmov, ki so propagirali takšno »heteronomno« etiko; skrajni primer, ki ga navaja Whyte, je tudi pri nas prevajani *Upor na ladji Caine* (po istoimenskem prav tako prevedenem romanu H. Wouka). Kratek povzetek vsebine: Vojna ladja Caine je v nevarnosti, da bo potonila v viharinem vremenu, ker njen paranoični, nori kapetan ni sposoben dati ustreznih ukazov. Skupina oficirjev ga odstavi, sama prevzame ko-

mando in reši ladjo. Kasneje, na kopnem, morajo uporniški oficirji pred sodiščem upravičiti svoje dejanje, t.j. dokazati, da je bil kapetan dejansko nor in nesposoben. S pomočjo veččega odvetnika jim to tudi uspe; konec pa prinese popoln preobrat: sam ta odvetnik na sprejemu, na katerem uporniki proslavljajo svojo zmago, pove, da jih je sicer po dolžnosti branil, da pa ga je pred samim sabo zaradi tega sram, ker so v resnici krivi – kapetan je med drugim postal paranoik tudi zato, ker so se mu podrejeni oficirji cinično posmehovali, namesto da bi potrpeali njegove morebitne muhe in mu skušali čim bolj obzirno pomagati; oficirji so torej krivi, ker je bila njihova vnaprejšnja drža cinično nezaupanje namesto predanosti skupnemu podjetju... Galanten paradoks odvetnikovega lika je kajpada v tem, da je prisiljen po dolžnosti braniti dejanje, ki je plod individualistične etike, s svojo individualno, »notranjo« etično držo pa je na strani »heteronomne«, povnanjene etike, ki daje prednost zvestobi Instituciji: torej natanka sprevernitev običajnega lika, ki »na zunaj« igra podrejenost Institucij, v svoji »notranjosti« pa skuša ohraniti avtonomno etično držo.

V vsem tem procesu preobrazbe protestantske etike v »heteronomno« etiko »človeka organizacije« pa ostaja neka konstanta: »družbeno-nujni značaj« (če naj uporabimo to marksovsko sintagmo) se oblikuje na podlagi simbolne identifikacije, ponotranjenega Ideala-Jaza. Tretja etapa, ki jo oriše Lasch, pa zlomi sam ta okvir: samo formo Ideala-Jaza nadomesti narcisistični »veliki Jaz«, nimamo več opraviti z individuom, ki mora integrirati zahteve okolja, strukturirane v simbolni instanci Ideala-Jaza, marveč z »Narcisom«, ki »igre ne jemlje resno«, ki so mu zahteve okolja zgolj zunanja »pravila igre« – tako imenovani »družbeni pritisk« se pri njem uveljavi na povsem drug način, ne v obliki Ideala-Jaza, marveč v obliki »analnega«, »sado-mazohističnega« nadjaza. V tem je ključni moment: danes ni družba nič manj »represivna« kot za časa »človeka organizacije«, predanega služabnika Institucije, prav nasprotno, razlika je zgolj v tem, da »družbena zahteva« ne privzema več oblike Ideala-Jaza, integriranega, »ponotranjenega« simbolnega koda, marveč ostaja na ravni pred-ojdipskega nadjazovskega ukaza:

»V družbi, ki zahteva, da se v družbenih razmerjih podrejamu nekim določenim pravilom, hkrati pa noče teh pravil zasidrati v kodu moralnega ravnanja, se mora individuum boriti za to, da bi ohranil psihično ravnotežje; vse to spodbuja obliko osrediščenosti na sebe, ki spominja na primarni narcisizem imperialnega jaza. V strukturi osebnosti vse bolj prevladujejo arhaični momenti.« (Lasch, 1980)

Temeljna poteza te tretje etape je torej, da socialni »veliki Drugi«, mreža socio-simbolnih razmerij, s katero je soočen in v katero je vpet subjekt, v subjektivni ekonomiji le-tega vse bolj deluje kot »Mati-od-katere-je-odvisna-zadovoljitev-naših--potreb«, ta – po Lacanu – prvi lik velikega Drugega. Zahteva Drugega privzame obliko nadjazovskega ukaza uživanja (v obliki »socialnega uspeha« ipd.) pod zaščitniško skrbjo materinskega »velikega Drugega«, podaljška narcisističnega »velikega Jaza«. Stanje odvisnosti, ki je značilno za pred-ojdipsko konstelacijo, v kateri je zadovoljitev potreb odvisna od »kaprice Drugega«, se reproducira v razmerjih subjekta do socio-simbolnega Drugega, ki čedalje bolj nastopa kot Drugi-zunaj-zakona, Drugi tega, čemur bi lahko rekli »dobrohotni despotizem«:

»Narcisizem je psihološki izraz te odvisnosti. V svoji patološki obliki se prikazuje kot obramba zoper občutek nemočne odvisnosti v zgodnjem otroštvu, ki ga skuša premagati s »slepim optimizmom« in grandioznimi iluzijami osebne avtarkije. S tem ko moderna družba podaljšuje ta občutek odvisnosti tja do odrasle dobe, spodbuja pri ljudeh, ki bi v drugačnih okoliščinah morda sprejeli neizogibne omejitve svoje svobode in svoje osebne oblasti – omejitve, notranje samemu človekovemu položaju – z razvijanjem svojih starševskih in delovnih kompetenc, razvoj stopnjevalnih narcisističnih stanj. Družba vse bolj otežkoča posamezniku najdevanje zadovoljive v ljubezni in delu, vendar pa ga hkrati obkroža s sfabriciranimi fantazmami, ki naj bi mu preskrbeli totalno zadostitev.« (Lasch, 1980)

Nemara najbolj opazno znamenje te preobrazbe je nadomeščanje kaznovalnega prava (in sodstva) s terapevtskim pravom: subjekt ni več kriv, ker tudi ni odgovoren, ker je njegovo dejanje proizvod spleta psihičnih in družbenih okoliščin; mesto strogega sodnika vse bolj prevzema socialno skrbstvo, prestopnika je treba ozdraviti, ne pa kaznovati, ustvariti je treba takšne družbene in psihične pogoje, ki ga ne bodo več pognali v zločin... Vzporedno gibanje se oblikuje tudi na področju šolstva: smisel izobraževalnega sistema ni več vsaditev neke določene vednosti in nekega določenga sistema pravil socialnega obnašanja v učenca, takšna šola je dojeta kot nekaj »odtujenega«, »represivnega«, kot institucija, ki se ne ozira na učenčeve individualne potrebe ipd.; smisel šole naj bi nasprotno bil omogočiti učencu, da prepozna in v skladu z družbenimi potrebami usmeri in razvije svoje ustvarjalne potenciale, da si ustvari prostor za svobodni izraz svoje osebnosti... Na vseh ravneh družbenega življenja naletimo na ta kult »avtentičnosti«, zavreči je treba »maske«, »odtujene družbene vloge«, »represivna pravila«, in pustiti prosto pot svojemu »pravemu jazu«, sleherno področje udejstvovanja, od športa do religije, od politike do seksualnosti, od službe do hobbyja, naj bi v čim večji meri postalo področje izražanja in afirmacije »avtentične« osebnosti, področje razvijanja njenih kreativnih potencialov... zasluga Lascha je v tem, da je pokazal, kako ni ta kult »avtentičnosti«, ta kult prostega razvoja »velikega Jaza«, osvobojenega »mask« in »represivnih« pravil, nič drugega kot *pojavná oblika svojega nasprotja, pred-ojdipske odvisnosti*, in kako pelje edina pot k preboju iz te odvisnosti skozi identifikacijo z neko razsrediščeno, tujo, jazu zunanjo instanco simbolnega Zakona. Poznomoščanski individualizem narcisističnega »velikega Jaza« je le na površini vrnitev k zgodnjemeščanskemu individualizmu »protestantske etike«, v resnici pa naznanja še hujšo odvisnost, kot je tista »človeka organizacije«. – Slabost Lascha bi bila (poleg immanentne nezadostnosti njegovega analitičnega konceptualnega aparata) predvsem v tem, da ne opredeli na teoretsko zadovoljiv način tistega preloma v družbenoekonomski dejanskosti poznega kapitalizma, ki je korelat prehodu »človeka organizacije« v »patološkega Narcisa«; na esejistični, pred-teoretski ravni nam tega preloma seveda ni težko opredeliti: gre za preobrazbo birokratsko-kapitalistične družbe štiridesetih in petdesetih let v družbo, ki ji pravimo »permisivna«, »post-industrijska« – proces, ki so ga na tej ravni obravnavali avtorji à la Toffler s svojo teorijo »tretjega vala«. Doslejšnja marksistična kritika tovrstnih obravnav, češ da gre za modne poskuse, ki zgrešijo družbeno bistvo obravnavanih fenomenov, načelno drži, vendar zgolj maskira lastno nemoč, razdelati pozitiven odgovor na vprašanje družbenega dometa pojava, kakršen je, denimo, sodobna informatika, nemoč, ki je kajpada strukturne narave, saj bi nas ustrezen odgovor prisilil postaviti pod vprašaj vrsto temeljnih postavk historičnega materializma.

... in *borderline* kot njegovalna histerizacija

Od tod pa se lahko končno vrnemo h ključnemu vprašanju razmerja med »patološkim narcisizmom« in *borderline*-motnjami: v nasprotju z ameriško kliniko, ki *borderline* umešča bližje psihozam kot pa nevrozam (pač zaradi svoje obsedenosti z »močnim jazom« kot znamenjem »normalnosti«, zaradi česar ji odsotnost tega jaza takoj sproži sum psihoze...), moramo pritrditi J. A. Millerju, da pomeni *borderline* natanko »sodobno obliko histerije«. Kolikor je »patološki Narcis« prevladujoči libidinalni ustroj subjekta poznomoščanske »permisivne« družbe, pomeni *borderline* točko njegove histerizacije, točko, na kateri vznik histeričnega vprašanja, naslovljenega Drugemu, pretrga krogotok njegove frenetične aktivnosti, točko, na kateri je subjekt soočen z – že orisano – osnovno paradoksnostjo oziroma protislovnostjo svojega PN.²

Miller veže preobrazbo histerije v smeri *borderline* na spremenjeno vlogo znanosti v ideološkem vsakdanu našega časa – znanost danes v raznoterih oblikah, od

ekspertov, ki nam z nasveti in napotki uravnavajo celotno življenje tja do največje »intime«, do mikroelektronskih gadgetov, s katerimi nas zasipa industrija, vse bolj postaja notranji konstituens same vsakdanje *Lebenswelt*. Ta prežetost *Lebenswelt* z znanostjo radikalno subvertira sam pojem *Lebenswelt* kot polje vsakdanjega, predznanstvenega samorazumevanja, predteoretske življenjske prakse, iz katerega prejme svoj pomen znanstvena dejavnost. Eksemplaričen je tu poskus poznega Husserla, izpostaviti zakoreninjenost prirodoslovnega načina mišljenja v predznanstvenem svetu življenjske prakse – eksemplaričen zato, ker je danes postal nemogoč, ker je danes *Lebenswelt* tako rekoč »zgubila svojo nedolžnost« in je že sama notranje opredeljena z znanostjo: sklicevanje na predznanstveno *Lebenswelt* pomeni danes isti mit kot sklicevanje na pristno, nepokvarjeno domačijskost v ideologiji *Blut-und-Boden*. Husserl ima povsem prav, ko zatrjuje, da je možno znanosti opredeliti njen pomenski horizont, t.j. hermenevitično vprašanje, na katerega znanost s svojo dejavnostjo odgovarja, le skoz nanos na predznanstveno *Lebenswelt*; drugače povedano, ne da se reči, da znanost pač nadomesti izvorna tla življenjske prakse z drugim, svojim lastnim pomenskim horizontom oziroma hermenevitičnim vprašanjem – znanost je sama v sebi v strogem hermenevitičnem pomenu *brezpomenska*, in čim znanost od znotraj načne samo *Lebenswelt*, celota zgubi svojo pomensko utemeljenost, znajdemo se v nekakšnem breznu, znanost je s svojo brezpomenskostjo že na delu sredi tistega, kar bi ji moralo podeliti pomenski horizont. V tem smislu je dojeti Millerjevo trditev, da se danes mnogoteri načini, kako je znanost navzoča v vsakdanjem *Lebenswelt*, v svoji temeljni razsežnosti prikazujejo kot *odgovori brez vprašanja*:

»Histerija našega časa se prilagaja obliki vednosti, ki je postala dominantna: znanosti – kolikor se le-ta izraža v permanentnem izbruhu gadgetov, ki pomenijo toliko odgovorov brez vprašanj. Nekdo iz Silicon Valley je pred kratkim lepo opredelil obrat, ki ga pred našimi očmi doživlja nelagodje v kulturi: »home computer is a solution without a problem«. Na tej podlagi naredi histerik iz svoje biti vprašanje.« (J. A. Miller, 1984)

In če upoštevamo dejstvo, da je »odgovor brez vprašanja« nemara najbolj koncizna opredelitev *realnega* kot nesimbolizabilnega (realno kot danost, ki »ne odgovarja na nobeno vprašanje«, ki mu manjka pomenski horizont), lahko na tej podlagi tudi razumemo, v katerem smislu je znanost temeljno *realno* sodobnega sveta. – To razsežnost »odgovora brez vprašanja« lahko ponazorimo s tremi parcialnimi potezami sodobnosti: vlogo ekspertov v vsakdanjem življenju, mikroelektronskimi gadgeti in reklamami. Osnovni paradoks sodobnega »kulta avtentičnosti« je, da je njegov notranji konstituens in celo gonilo gora priročnikov, ki z videzom znanstvene legitimacije subjektu natanko predpisujejo, *kako* lahko doseže svojo »avtentičnost«, *kako* lahko sprosti »ustvarjalne potenciale svojega jaza«, *kako* lahko zavrže »masko« in pusti do besede »pravemu jazu«, *kako* naj torej izvrši obrat k intuitivni spontanosti in pristnosti; toda bolj kot dejstvo, da se s tem področje največje »intime« pokaže kot nekaj, kar je mogoče doseči le s (psevdo– ali ne, to tu ni bistvenega pomena) znanstvenimi tehnikami, znanstveno legitimiranimi postopki, nas tu zanima nekaj drugega. Praviloma se ob tovrstnih pojavih govori o praznini, osamljenosti, odtujenosti, izumetničenosti itd. »sodobnega človeka« kot tisti realni potrebi, ki jo omenjena poplava priročnikov skuša zadovoljiti na individualno-psihološki način, z mistifikacijo njenih dejanskih družbenih temeljev; ob tem se spregleda nasprotno razsežnost, ki je nemara bolj ključnega pomena: prvi učinek tovrstnih priročnikov ni, da predpišejo zadovoljitev potrebe, marveč da »potrebo« šele ustvarijo, da vzbudijo neznošen občutek »praznine« našega vsakdana, nezadostnosti našega seksualnega življenja, neustvarjalnosti našega početja, nepristnosti našega stika s soljudmi itd., in hkrati občutek naše popolne nemoči in nesposobnosti, da bi sami našli pot iz zagate – če naj parafraziramo Molièra, preden nam ti priročniki ponudijo svojo poezijo, nas učeno poučijo, da smo dotlej govorili prozo. Drugače povedano, osnov-

no »hermenevtično« dejstvo, izhodiščna »hermenevtična« situacija, v kateri se znajdemo ob tovrstnih priložnostih, je, da so »odgovori brez (našega) vprašanja«, da nam ponujajo rešitev za nekaj, kar sami ne čutimo kot problem – zato morajo najprej sami ustvariti problem, ki ga rešujejo. Takšen »hermenevtični« stroj izstopi še čisteje pri reklamah: danes je že splošna modrost, da njihov »trik« ni v tem, da bi nam ponujale svoj proizvod kot tisti, ki bolje zadovoljuje potrebo konkurenčnega, marveč pred tem že v tem, da nam sploh vzbudijo »potrebo« po nečem, česar pravzaprav sploh ne rabimo, s čemer ne vemo kaj početi. Vzemimo naval mikroelektronskih gadgetov, mikro-računalnikov, video-iger itd.: gotovo da ima uporaba vsega tega v proizvodnem procesu ključen pomen in bo revolucionirala stroj le-tega tako radikalno, da pravzaprav sploh ne bo več uporaben, da bo zgubil veljavo tisti najelementarnejši, najbolj samoumevni pojem dela, ki ga Marx razvije v 5. poglavju *Kapitala I.*³; vendar pa zaradi tega nič manj ne drži, da se v našem vsakdanu, če naj ponovimo Millerja, kompjuter prikazuje kot »rešitev brez problema«: v jedru ne vemo, kaj z njim početi, je kot nekak »organ brez funkcije«, ob katerem (kot opredeli Lacan občo zagato subjekta ob njegovih organih) čutimo »etično« potrebo, da bi z njim nekaj koristnega počeli, da bi ga funkcionalno uporabili – in si tako izmišljamo vse mogoče, tja do najbolj bebavih igrice, vse z zavestjo, da smo s tem »na ravni sodobnosti«, da smo s tem, ko z njim le nekaj počnemo, razrešili neko neznosno nelagodje...

In razliko PN od *borderline* bi lahko opredelili prav na podlagi te dialektike odgovora in vprašanja: »patološki Narcis« se tako rekoč »brez vprašanja« prepušča krogotoku zmerom novih odgovorov, ob vsakem odgovoru se s pravcato »etično« obsedenostjo loti izmišljanja funkcij, ki bi jim zadeva lahko služila, potreb, ki bi jih lahko zadovoljevala, itd., vse zato, da bi bil čimprej zamaskiran osnovni paradoks »odgovora brez vprašanja«, medtem ko pomeni *borderline* točko, na kateri se ta krogotok zlomi, na kateri se subjekt sooči z brezpomenskostjo odgovora kot tako, na kateri ponujanje zmerom novih »odgovorov brez vprašanj« ne sprejema več »brez vprašanja«, marveč zastavi znamenito *histerično vprašanje*, vprašanje Drugemu, od katerega pričakuje nek drug odgovor, odgovor na to, kaj pomenijo sami ti odgovori brez vprašanja...

Seveda bi v tradicionalni perspektivi ves ta sklop lahko na hitro odpravili, češ da gre preprosto za tako imenovane »lažne potreb«, za vzbujanje »lažnih potreb« v interesu reprodukcije kapitala ipd. – vendar takšno tolmačenje zadevo povsem zgreši, ker je njegova predpostavka obstoj tako imenovanih »pravih potreb«. Seveda ima vsak individuum nekaj »bazičnih« potreb, ki jih mora zadovoljiti, če naj preživi, vendar se, čim vstopimo v polje Simbolnega, zadeva povsem sprevrne, sama simbolna artikulacija potrebe jo spremeni v zahtevo Drugemu, onstran zahteve pa zeva brezno ne-artikulizabilne, zgolj evocirane želje, in podrejenost potrebe želji izpričuje že banalno dejstvo, da je subjekt v imenu želje (= Zakona) pripravljen žrtvovati zadovoljitev katerekoli še tako »bazične« potrebe, gnati gladovno stavko do smrti, živeti v popolni spolni vzdržnosti itd.⁴ Temeljni paradoks, temeljno dejstvo psihoanalize pa je, da subjekt, kolikor je konstitutivno vpet v mrežo govornice, izvirno in ireduktibilno »ne ve, kaj hoče«, da mu objekt želje konstitutivno uhaja, da vsako artikulacijo želje v obliki simbolne zahteve spremlja izkustvo »to ni tisto«, kar odpre možnost celi vrsti premestitev in sprevrnitev, tja do tega, da se kot skrajna točka želje pokaže sama pozicija »nič želeti«, t.j. želeti sam »nič«, manko, ki poganja željo. In pozicija histerika ni strogo vzeto nič drugega kot sama pozicija subjekta, ki »ne ve, kaj hoče«, kolikor je vpet v mrežo označevalca; tako imenovano »histerično vprašanje« je prav vprašanje velikemu Drugemu, naj nam končno pove, kaj hočemo, naj nam pove našo lastno željo. Zato je Lacanov odgovor na Freudovo nerešeno vprašanje »kaj hoče ženska?« (t.j. histeričarka) – *ženska hoče Gospodarja*, nekoga, ki bi ji povedal, kaj sama hoče, nekoga, katerega želja bi bila njena lastna želja

(»želja histerika je želja Drugega«). Tu moramo upoštevati ključno dejstvo, da je želja zmerom intersubjektivna – subjektova želja je zmerom »posredovana« z željo Drugega, in sicer v raznoterih oblikah: želja, želeti tisto, kar želi Drugi, želeti samega drugega, želeti, da bi sami bili objekt želje Drugega...

Problem tako imenovane »permisivne«, »potrošniške«, družbe zato nikakor ni v tem, da bi nam namesto »pravih potreb« vsiljevala »lažne potrebe«, marveč – skoraj bi lahko rekli: nasprotno – v tem, da skoz nenehno zasipavanje z novimi potrošnimi objekti in vzbujanje zahtev po njih zapira prostor želji, maskira tisto »prazno mesto«, ki poganja željo, konstituira zasičeno polje, v katerem se ne more več artikulirati »nemogoča« želja. Nekoliko poenostavljeno povedno, »patološki Narcis« je tako zasičen z »odgovori brez vprašanj«, s toliko koncev mu dopovedujejo, kaj »v resnici hoče«, da sploh ni več zmožen izkusiti paradoks želje, razkorak med želeti in hoteti, dejstvo, da ob objektu želje konstitutivno »ne vemo, kaj hočemo«. *Borderline* pa pomeni prav točko, na kateri se ta nori krogotok zlomi, na kateri se subjekt histerizira, izkusi, da ob vseh odgovorih pravzaprav »ne ve, kaj hoče«, in se s tem končno odpre razsežnost želje.

Paradoks razmerja med PN in *borderline* je torej v tem, da dejansko stanje nasprotuje videzu, po katerem je *borderline* bliže patološkemu razkroju osebnosti, PN pa že korak k normalizaciji, poskus izgradnje nekakšne, četudi nadomestne, enotnosti Jaza, ki naj sintetizira razkrojene elemente. Nasprotno moramo reči, da je »patološki narcisizem«, klinično rečeno, če že ne psihoza pa vsaj to, čemur pravimo »predpsihotično stanje«, stanje, značilno za tako imenovano »als-ob-personality (kot-da-osebnost)« – stanje subjekta, ki površinsko »funkcionira«, upošteva socialna »pravila igre«, vendar pa ga socialni zakon od znotraj ne »držii«, lacanovsko rečeno: pri njem umanjka »točka prešitja (point de capiton)« (glede tega termina prim. Lacan, 1982, in Žižek, 1983); zato imamo pri »patološkem Narcisu« grozljivi občutek, da »ni za masko nič«, da govorimo z marioneto, da je maska *res zgoj maska*, da je tisto, kar se skriva za njo, nekaj povsem drugega, dialektično neposredovanega z masko. *Borderline* pa ni – kot bi se nemara zdelo – prehod iz predpsihotičnega stanja v psihozo, zlom maske, nadomestnega, »patološkega« Jaza, ki je ohranjal vsaj videz enotnosti, marveč nasprotno prvi korak k »normalizaciji« patološkega Narcisa: točka njegove histerizacije, točka, na kateri subjekt zgubi zunanjo distanco in se ujame v paradoks želje, paradoks Simbolnega.

Tukaj se ameriški psihoanalizi, kot že rečeno, maščuje njena konformistična obsedenost s problemi Jaza kot agensa socialne prilagoditve: ker v *borderline* manjka »močan jaz«, zadevo brž razglasi za psihotično, ne more pa dojeti tega, da je lahko psihotičen nekdo, ki je socialno povsem »prilagojen«, ki socialno blesteče »funkcionira« – njena predstava psihoze se pač v osnovi giblje na ravni subjekta, ki je »zgubil nadzor nad sabo«, ki »ne obvlada svojih nagonskih silnic«, skratka, katerega obnašanje je »asocialno«. Paradoks »patološkega Narcisa« pa je natanko v tem, da imamo pri njem opraviti s *psihotikom kot normalno osebnostjo*: po vseh »pozitivnih«, empirično opazljivih potezah lahko PN ravna »normalno«, »socialno prilagojen«, pa vendar je v nekem pomenu »vse narobe«, nenehno imamo neoprijemljivi občutek, da imamo opraviti z grozljivo travestijo, z nekom, ki zgoj skrajno spretno »igra normalnost«. Tu bi morali pritegniti znano šalo, ki jo navaja Freud v *Šali in njenem odnosu do nezavednega*, o tem, kako Shakespearjevih del ni napisal Shakespeare, marveč nekdo drug, nek njegov sodobnik z istim imenom – to je psihotična razsežnost PN: »patološki Narcis« je dobesedno »nekdo drug« glede na samega sebe, t.j. glede na svojo simbolno identiteto oz. identifikacijo. Tako je dojeti Lacanovo misel, da je današnji »normalni človek« psihotik.

»Represivna desublimacija«

Na tej podlagi bi lahko dali terminu »represivna desublimacija«, s katerim »kri-

tična teorija« opredeljuje libidinalno ekonomijo poznomeščanske družbe, mnogo strožji smisel kot sicer: če »represijo« dojamemo kot nasprotje simbolnega Zakona, t.j. kot nadjazovski pritisk, ukaz, desublimacijo pa v strogem lacanovskem pomenu, ki je skoraj nasproten običajnemu. Običajno se namreč sublimacijo enači z deseksualizacijo, s premestitvijo od golega predmeta, ki zadovolji nagonsko potrebo, k »višji«, »kulturni« obliki zadovoljevanja: namesto da osvajamo ženske, osvajamo občinstvo s poezijo, namesto da pretepamo soljudi, jih trgamo s kritiko ipd.; vulgarna psihoanalitična »interpretacija« nas nato pouči, da je dotičnemu umetniku stik z občinstvom zgolj sublimirana oblika agresije ipd. Ni težko opaziti, da takšno pojmovanje znova predpostavlja nekakšno »bazično«, »nesublimirano« obliko zadovoljevanja, ki jo nato podvržemo procesu sublimacije... Lacan pa tudi tu izhaja iz praznega mesta, nič, okoli katerega se artikulira želja, iz tega, da je objekt-razlog želje neki realni-nemogoči, nesymbolizabilni objekt, grozljiva, oslepljujoča Reč (*das Ding*), ki je sam ta »nič«, ki sovpade s svojim lastnim izostankom; in sublimacija pomeni natanko dejstvo, da je neki »empirični«, pozitivni predmet »povzdignjen v digniteto Reči«, da doživi svojsko »transsubstanciacijo« in začne v subjektovi libidinalni ekonomiji delovati kot utelešenje. pozitivacija »niča«, nemogoče Reči, razloga-objekta želje. Sublimni predmet je zato paradoks predmeta, ki lahko »živi« le »napol v senci«, kot evociran – čim ga skušamo »eksplicirati«, spravi na svetlo, se porazgubi, skopni... v filmu *Fellini Roma* najdemo izjemen zgled krhkosti sublimnega objekta: pri kopanju predorov pod Rimom za podzemsko železnico naletijo delavci na neraziskano podzemsko votlino; brž pokličejo arheologe, ki prebijajo zid, onstran katerega je votlina, in pred njimi se odpre prekrasen pogled na stare rimske dvorane, katerih stene so polne fresk z otožnimi, melanholičnimi liki (ki – v tem je, mimogrede povedano, temeljni Fellinijev trik že v *Satirikonu* – so otožni zato, ker nekako vnaprej vedo, da so pogani, da so prezgodnji za krščansko resnico, da so zato obsojeni na pogubljenje; v njih je zato več resnice, bližje so resnici kot »pravi« kristjani, ki jih Fellini praviloma upodablja kot hinavske, obscene like); toda freske so preveč krhke, da bi prenesle svetlobo, čim je prišel do njih zrak, začenjajo bledeti, in obupani gledalci lahko nemočno opazujejo, kako se jim objekt, ker so se mu preveč približali, izmika kot pesek med prsti. To je sublimni objekt: dokler ostaja v »vmesnem«, nejasnem, senčnem svetu, evocira grozljivo Reč, ko se mu preveč približamo, postane navaden »pozitivni« predmet in znajdemo se pred banalno realnostjo. Mimogrede povedano, zato lahko Lacan ponovi Rilkejevo misel, da je lepota zadnja maska pred grozljivo Rečjo – lepota je način, kako v svetu videza evociramo grozo Reči. In zato je tudi jasno, da sublimacija nima nič opraviti s tako imenovano »deseksualizacijo«: predmet še kako »telesne« erotične strasti (če gre res za strast) je zmerom sublimen. Nasprotno pa pri »patološkem Narcisu« upravičeno lahko govorimo o »desublimaciji«: a ne zato, ker ne bi bil zmožen »preusmeriti libidinalne energije v višje cilje«, marveč zato, ker je pri njem libidinalni objekt zveden na golo »pozitivnost«, ker Narcis zgubi razmerje do nemogoče Reči, praznine, ki konstituira željo – Narcis gre pri vsaki stvari »do kraja«, hoče »razčistiti«, prav zato pa zgreši tisti »nič«, ki ga objekt evocira, kolikor ostane v »vmesnem stanju«.

Če torej rečemo, da je *borderline* sodobna oblika histerije, t.j. točka histerizacije »patološkega Narcisa« kot prevladujočega libidinalnega ustroja subjekta poznomeščanske družbe, to ne pomeni, da imamo opraviti s preprosto preobrazbo predhodne, »tradicionalne« oblike histerije; lahko bi rekli, da šele z *borderline* izstopi ustroj histerije v svoji »destilirani«, prečiščeni obliki, kot vprašanje Drugemu subjektu, ki »ne ve, kaj hoče«, medtem ko je v »tradicionalni« histeriji ta temeljna konstelacija še zamaskirana z videzom tako imenovane »spolne represije«. »Tradicionalno« histerijo namreč lahko še vedno tolmačimo na podlagi naivne, nevprašljive opozicije »ponotranjen« instance potlačitve in njej zoperstavljenih potlačenih na-

gonov: nagone oziroma oblike zadovoljevanja nagonov, ki niso sprejemljivi za ponotranjeni vrednostni sistem, subjekt potlači v nezavedno, in potlačeno se nato vrača v obliki histeričnih simptomov... Z izoblikovanjem tako imenovane »permisivne družbe« kajpada takšna naivna opozicija zgubi svojo težo, od koder običajno vulgarno dojetje psihoanalize brž potegne sklep o njeni »zastarelosti«, medtem ko nam pristop, ki ohrani čut za resnično subverzivno jedro Freudovega odkritja, pokaže, kako šele zdaj izstopi paradokсно jedro histerične pozicije. Da ameriška psihoanaliza v *borderline* ne prepozna sodobne oblike histerije, marveč prej teži k temu, da bi postavila *borderline* – motnje v bližino psihoze, vse to je zgolj učinek njene zaslepljenosti za omenjeno subverzivno jedro psihoanalize: histeričnega vprašanja dobesedno *ne sliši več*.

Nadaljnji sklep, ki ga moramo potegniti iz pravkar povedanega, je kajpada notranja, imanentna zgodovinskost ne le psihoanalitične teorije in prakse, marveč hkrati samega njenega »predmeta« ter odnosa psihoanalize do svojega »predmeta« – *histerija/historija* je več kot naključna besedna igra. Vendar pa te imanentne zgodovinskosti Nezavednega ne smemo dojeti v običajnem smislu »vselejšnje zgodovinsko-praktične posredovanosti inertne nagonске substance človeka«, t.j. tako, da spremembe praktično-zgodovinskih oblik podružbljanja vzvratno delujejo tudi na svojo inertno nagonsko podlago; zgodovinsko-dialektična »posredovanost« Nezavednega ni v tem, da bi bilo Nezavedno »odtujeni«, »reificirani« del subjektivne nagonске substance, del, ki si ga mora subjekt s pomočjo analitika refleksivno prisvojiti, se v njem prepoznati in ga tako pripoznati za svojega – ta »posredovanost« je veliko bolj imanentna, stvar je v tem, da je – kot pravi Lacan v *Seminarju XI* – že sam psihoanalitik, sama pozicija psihoanalitika kot »subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve«, vključena v subjektovo Nezavedno, da tvori imanentni del Nezavednega. Drugače povedano, (histerično) Nezavedno je že samo v sebi dialektično-dialogično, nosi ga vprašanje Drugemu o resnici lastne želje, in vse govorjenje o refleksivni prisvojitvi domnevno »inertnega« Nezavednega gre prehitro preko te njegove imanentne »refleksivnosti« oziroma dialektičnosti.

Očitek, da smo z opredelitvijo lepote kot načina, kako v svetu videza evociramo grozo Reči, ostali na ravni tradicionalnega metafizičnega razmerja med videzom in bistvom, »pravo realnostjo«, celo na ravni vulgarnega (povsem neustreznega) razumevanja Hegla, ki mu pripisuje pojmovanje estetskega kot svetenja, prikazovanja ideje v mediju čutnega videza, ta očitek povsem zgreši miselni poudarek, za katerega nam gre: paradoks je v tem, da lahko grozljivo Reč evociramo zgolj v »vmesnem svetu« videza – čim »gremo do kraja«, čim hočemo (kar je pač osnovna metafizična kretanja) stvari »prignati na svetlo«, prodreti izza videza do »stvari same«, že zgrešimo Reč, ki se evocira v videzu. Freudovska Reč (ki jo je Lacan kasneje »matemiziral« kot *objet petit a*) je paradoks objekta, ki ga tako rekoč »retroaktivno« proizvede sam »videz«, t.j. izvorno, konstitutivno varljiva simbolna artikulacija – čim hočemo prodreti »skoz besede k stvarem«, čim gledamo v besedah zgolj sredstvo ali medij za označevanje stvari, zgrešimo razsežnost Reči, ki jo evocira beseda.

Omenjeno izvorno, konstitutivno varljivost Simbolnega se praviloma razume v vulgarnem pomenu, da je pač, čim smo v govorici, čim smo znotraj razkoraka med »besedami« in »stvarmi«, mogoče lagati, varati. Vendar je takšno dojetje nezadostno, saj je očitno mogoče varati že na ravni podob, s podobami: zgradimo pač lažno podobo, podobo, ki vzbudi lažni videz, podobo, ki prikriva resnično, »pravo stanje« stvari. Prevara, ki jo implicira Simbolno, pa je – v tem je eden klasičnih toposov Lacana – bolj zapletena, je prevara s samo resnico: prevara, ki je v tem, da rečemo resnico, računajoč s tem, da bo vzeta kot laž; takšna prevara pa ni več možna na ravni Imaginarnega. Da tu ne bi spet ponavljali zguljenih zgledov s samoupravno »antibirokratsko« ideologijo kot nemara najčistejšim družbenopolitičnim zgledom tovrstne prevare (prim. Žižek, 1984), vzemimo zgled iz *vojne strategije*, saj je le-ta pod-

roče prevare par excellence. Običajna vojna prevara se giblje na predsimplni ravni, na ravni vzburjanja lažne podobe: gre preprosto za to, da sovražniku vzbudimo napačen vtis, tako da ga nato naš resnični manever preseneti in ujame nepripravljenega. Seveda je lahko tudi takšna prevara zelo zapletena, rezultat dolgotrajnih priprav, vendar to nič ne spremeni na njenem temeljnem ustroju. Med najbolj znanimi primeri takšne prevare je nedvomno znameniti podtaknjeni lažni angleški kurir, ki ga je spomladi leta 1943 zaneslo na portugalsko obalo. V svoji zapečateni kurirski torbi je imel vrsto (potvorjenih) dokumentov, ki so namigovali, da pripravljajo zavezniški invazijo na Sardinijo – Nemci so dikumentom verjeli, bili veseli srečnega naključja in premestili velik del svojih čet iz Sicilije, pravega cilja invazije... Zapleteno, toda v jedru enostavno. Veliko bolj zanimiv pa je primer izkrcanja v Normandiji poleti 1944. Vsi so pričakovali invazijo in vedelo se je, da sta za izkrcanje primerni v glavnem dve obalni področji: Normandija in severna obala ob francosko-belgijski meji. Strategija zaveznikov je bila tu povsem drugačna kot pri invaziji na Sicilijo: še ko je bila invazija že v teku, so z vrsto zvijač pri Nemcih vzbujali vtis, da je invazija v Normandiji zgolj prevara, ki naj zvabi nemške čete na jug, in da bo šele čez nekaj tednov sledila prava invazija na severu; Nemci so zvijači nasledili in so v prvih dveh tednih bojov, ko je bilo stanje za zaveznike precej kritično (saj so osvojili le ozko mostišče), glavnino svojih sil ohranili v Belgiji, pričakujoč »pravo« invazijo, ki pa je seveda nikoli ni bilo... Prevara je bila torej v tem, da je invazija v Normandijo res bila »prava« invazija, da je videz ustrezal resnici. Očitek prevaranih Nemcev zaveznikom bi se torej lahko oglasil kot parafraza freudovske šale o dveh Judih, ki si lažeta glede cilja potovanja: »Zakaj delate, kot da je invazija v Normandijo prava invazija, ko pa je invazija v Normandijo res prava invazija?«

Če bi že hoteli takšno prevaro, ki implicira medij Simbolnega, njegov »kod« (kod, ki nam pravi, da moramo pričakovati prevaro, in glede na katerega je videz, ki ustreza resnici, prevara), izraziti na ravni Imaginarnega, na ravni varljivih podob, potem bi morali, kot razvije Lacan v *Seminarju XI*, nekoliko zaplesti oziroma podvojiti običajno predstavo o varljivosti podob. Lacan navaja zgodbo o dveh grških slikarjih, Zeuksisu in Parrasiosu, ki sta tekmovala, kdo bo naslikal bolj prepričljivo varljivo podobo. Prvi, Zeuksis, je naslikal tako prepričljivo, tako »realistično« sadje, da so se v sliko zaletavale ptice, hoteč se najesti; Lacan pripominja, kako ni naključno, da so bile tu prevarane živali, saj gre za preprost lažen videz, za podobo, ki jo vzamemo za »stvar samo«. Drugi slikar, Parrasios, pa naslednjega dne sobo na steni poslika kot zaveso, in ko si pride njegov prijatelj ogledat sliko, mu pravi: »No, pa odgrni zaveso in pokaži, kaj si naslikal!« – to je šele specifično »človeška« prevara, ko nimamo več opraviti s preprostim dualnim razmerjem videza in resnice, marveč se videz tako rekoč sam v sebi podvoji: videz tu ne prikriva »stvari same«, marveč to, da ničesar ne prikriva, da ni za njim nič.⁵

Iz tako dialektizirane razmerja med »masko« in tem, kar se za njo skriva, bi lahko tudi natančneje pokazali, v čem je lažnost kulta avtentičnosti kot temeljne sestavine »patološkega Narcisa«. Kolikor se uvidi to lažnost, se jo namreč običajno zvede na dejstvo, da je tudi »avtentični« Jaz, ki naj bi se skrival za socialnimi vlogami, »maskami«, že lažen, že »maska«, izumetničen, produkt pritiska družbenega okolja, ki natančno predpiše, kako odigrati »avtentičnost«. Vendar pravo vprašanje ni v tem; že sam problem je zastavljen mistificirajoče, kolikor implicira, da je »socialna maska«, ki jo nosimo, »vloga«, ki jo igramo, *zgolj to* – zgolj maska, zgolj vloga. Obsedenost sodobne ameriške sociologije in socialne psihologije s tem motivom vlog, ki jih ljudje igrajo v družbenih odnosih, in s problemom, kako se otresti odtujenih vlog, »lažnega jaza«, in pustiti do besede »pravi jaz«, sama na sebi onemogoči ustrezno zastavitev problema. Če naj vprašanje nekoliko patetično zaostriamo: sama tovrstna zastavitev pomeni padec v nekulturno barbarstvo, saj je za »kulturo«, če naj ima ta termin sploh kakšen resen smisel, konstitutivno dejstvo, da je v »mas-

ki«, ki jo »nosimo«, t.j. v simbolni »vlogi«, ki jo »igramo«, v Mandatu, ki ga vzamemo nase, *več resnice kot pa v tistem, kar se skriva za njo*, v psihološkem individuu, ki prenaša to »vlogo«. Vzemimo »kulturo« v najbolj običajnem, tako rekoč »elementarnem« pomenu medčloveškega vljudnostnega rituala: »kultura« je v tem, da se znamo pogovarjati, da vljudno odgovarjamo, tudi če nas »v resnici stvar pravi nič ne zanima« – in čeprav bo sogovornik vedel, da smo v nekem smislu »neiskreni«, našega ravnanja ne bo vzel kot »laži«, marveč kot izkazovanje kulturnega odnosa do sočloveka.

Zadeva je potemtakem zgubljena tisti trenutek, ko nam je simbolni ritual zgolj »maska«, za katero se skriva »pravi Jaz«: s tem smo nepovratno v psihologizmu. Paradokсно povedano: edina možnost »avtentičnosti« je v tem, da »avtentično« sprejmemo nase simbolni Mandat, da se »avtentično odtujimo« v simbolni potezi, Idealu-Jaza, ki nas zastopa v simbolni mreži, da se, »naj stane, kolikor hoče«, ne izneverimo simbolnemu »poslanstvu«, ki smo ga vzeli nase.

Materinski nadjaz, očetovski nadjaz in materinski Ideal-Jaza

Pomen oziroma domet te analize »patološkega Narcisa« kot libidinalnega ustroja poznomeščanskega subjekta in njegove histerizacije v *borderline* je predvsem v tem, da nam omogoči izpostaviti »lažni«, ideološki značaj pojma »*endodimensionalne*«, »*birokratske*« ipd. družbe, h kateri naj bi konvergirale tako zahodne poznokapitalistične družbe kot vzhodne realnosocialistične družbe. Občost »birokratske družbe« prikriva dejstvo, da imamo v poznem kapitalizmu opraviti s povsem drugačnim libidinalnim ustrojem kot pa v realnem socializmu, tudi v njegovi »posodobljeni«, neostalinski različici, osvobojeni stalinskih »iracionalnih ekscesov« (čistk ipd.): »patološki Narcis« nikakor ni isto kot subjekt realnosocialistične »totalitarne« družbe. Resda imamo v obeh primerih opraviti z »regresijo« na ravni zakona iz Ideala-Jaza v nadjaz, vendar je odločilna razlika v tem, da je *pri »patološkem Narcisu« nadjaz »materinski«, pri subjektu realnega socializma pa »očetovski«*. To razliko materinskega in očetovskega nadjaza bi lahko pojasnili ob Racinovi *Athalie*, katere prvi prizor služi Lacanu kot izhodišče za razdelavo pojma »točke prešitja« (Lacan, 1982): v njem Joad, veliki svečenik, pomiri preplašenega Abnerja, častnika tiranske in samovoljne kraljice Atalije, tako da evocira strah pred Bogom – zares se nam je bati le Boga, božjega srda, in ta strah pred Bogom izniči vse posvetne strahove, da nam posvetno hrabrost:

»V svojem komentarju k prvemu prizoru *Athalie* pokaže Lacan, kako veliki svečenik Joad, soočen z Abnerjem, ki ga terorizira nadjazovski lik *Athalie*, skoz lepo metaforo nadomesti ta strah s strahom pred Bogom, ki pa je, kot poudari Lacan, nekaj povsem drugega kot strah, ki je celo njegovo nasprotje. Strah pred Bogom je označevalec zveze, ki veže judovsko ljudstvo z Bogom, zaradi katere je Bog na strani tega ljudstva. Zakon, ki si ga prisvoji, je istoveten z njegovo željo, in zaradi njega mu ne moreta do živega ne strah ne sočutje, si ga ne more podvreči nikakršen lik tiranije.« (Millot, 1984)

Nekoliko poenostavljeno povedano: materinski nadjaz pomeni podrejenost kaprici tiranskega Drugega, ki ni podvržen Zakonu, partikularnega Drugega, ki ni integriral vase razsežnosti univerzalnega Drugega, ki ni integriral vase razsežnosti univerzalnega Zakona, medtem ko je očetovski nadjaz druga, hrbtna, obscena in kruta plat samega univerzalnega Zakona. Vzemimo najčistejši politični zgled, prehod predmeščanske monarhije v meščansko-pravno državo: skozenj se tiranija partikularne kaprice (ki je lahko bolj ali manj »dobrohotna«) razreši v univerzalnem mediju zakonitosti; na mesto iskanja ljubezni Drugega (monarha), na mesto tega, da skušamo ugoditi monarhovim zahtevam in tako doseči, da nas bo monarh obdaroval s posebnimi ugodnostmi, torej na mesto spleta partikularnih ugodnosti, ki jih monarh »po svoji milosti« ponuja posameznikom, cehom, korporacijam itd., stopi jasno uzakonjeno razmerje pravic in dolžnosti. Natančen korelat temu je kajpada prehod pred-kantovske heteronomne etike v kantovsko avtonomno etiko: v pred-kan-

tovski etiki je subjekt podložen kaprici nekega heteronomnega Vrhovnega Dobra (Boga itd.), prizadeva si dobiti njegovo naklonjenost in milost, z »dobrimi deli« skuša ugoditi zahtevi Drugega, računajoč na (posmrtno ali že tostransko) plačilo, medtem ko je kantovski moralni subjekt podložen le svojemu notranjemu Zakonu, »glasu vesti« – ta notranji Zakon ga osvobodi služnosti heteronomnim vrednotam, postavi ga »onstran načela ugodja«, subjekt se – kolikor ravna kot moralni subjekt – ne meni za tostrana plačila in ugodja; pri tem pa je kajpada jasno, da ima sam ta notranji Zakon tudi svojo nadjazovsko razsežnost: je brezobziren, zlohотно-nevtralen, zahteva svoje ne glede na okoliščine, je, skratka, po svoje še bolj krut in obscen gospodar kot heteronomni Bog, saj se ga ne da podkupiti z nikakršnimi obljubami in izkazovanjem ljubezni... V tem bi torej bila razlika med materinskim in očetovskim nadjazom: materinski nadjaz pomeni tiranijo partikularne kaprice Drugega, ki še ni podvržen Zakonu, medtem ko je očetovski nadjaz druga, hrbtna, obscena plat samega univerzalnega Zakona: če je podoba materinskega nadjaza notranji-korumpirani, dekadentni, arbitrarni teror predrevolucionarne oblasti, pa je podoba očetovskega nadjaza sam revolucionarni teror (npr. jakobinstvo) kot hrbtna plat revolucionarne vzpostavitve univerzalne zakonitosti.

In če naj si privoščimo vzporednico med »ontogenezo« in »filogenezo«, ključnega pomena je, da uvidimo, kako je pomen Ojdipovega kompleksa oziroma njegove razrešitve prav v tej nadomestitvi vladavine partikularne kaprice Drugega (Matere) z vladavino univerzalne simbolne instance očetovskega Zakona, Imena-Očeta. Ta vpeljava, integracija Zakona še zdaleč ne pomeni nekakšne »represijek« želje, marveč nasprotno željo »osvoboditi« njene podrejenosti zahtevi Drugega in ji tako šele »odpre prostor«; v tem pomenu je dojeti Lacanovo trditev, da je želja istovetna z Zakonom. V pred-ojdipski situaciji je namreč subjekt podrejen kaprici Drugega-Matere, njegova želja se reducira na zahtevo po ljubezni Matere, v podarjenem ali odklonjenem predmetu vidi izpričevanje ljubezni ali zavrnitev ljubezni Matere, in ista »matrica« strukturira tudi subjektivno razmerje do ostalih: suženjsko je ujet v to dialektiko zahteve, Drugi mu nastopa kot nadjazovski lik, subjekt je povsem odvisen od njegove naklonjenosti – v nekem pomenu je povsem »povnanjen«. Z integracijo očetovskega Zakona pa se subjekt iztrga tej podrejenosti kaprici Drugega, zadobi »notranjo samostojnost«, odpre se mu razsežnost želje, ki ni več ujeta v mrežo dualnega razmerja do materinskega Drugega, Drugi, ki ga zdaj opredeljuje, ni več materinski Drugi-zunaj-Zakona, Drugi tiranske kaprice, marveč Drugi kot sam univerzalni Zakon. Prehod od materinskega k očetovskemu Drugemu zato ni simetričen, ni preprosto v tem, da se en lik Drugega nadomesti z drugim, ni preprosto prehod od »dominacije matere« k »dominaciji očeta«, marveč je njegovo jedro v tem, da otrok izkusi, kako je že sam Drugi, materinski Drugi, podložen nekemu Zakonu, neki »besedi«, očetovski besedi – Zakon je izvorno Zakon, ki velja predvsem za samega Drugega, za tistega, ki je dotlej subjekta obvladoval, katerega kaprici je bil subjekt podvržen. Subjekt se reši podrejenosti kaprici tiranskega Drugega skozi nastop nekega univerzalnega Zakona, ki se mu podreja sam Drugi – ta Zakon osvobodi njegovo željo ujetosti v zahtevo Drugemu. (prim. Žižek, 1984) Z razrešitvijo Ojdipovega kompleksa se torej

»nadjaz, v Lacanovih terminih, zvede na istovetnost želje in zakona. To ustreza Freudovemu post-ojdipovskemu nadjaz, ki konstituira hrbtnično oporo subjekta in ki ga naredi neodvisnega od slehernega zunanjega vpliva... Po razrešitvi Ojdipa subjektu v nekem smislu ni treba od nikogar nič več zahtevati. Ta nadjaz v lacanovski perspektivi komaj da še zasluži to ime, ker je rezultat tega, da subjekt integrira zakon, ki ga osvobaja zahteve in hkrati konstituira njegovo željo.« (Millot, 1984)

Če pa ta razrešitev Ojdipa oziroma integracija simbolnega Zakona spodleti, subjekt še naprej ostane v stanju odvisnosti od nekega (»materinskega«) realnega Drugega, svoj nadjaz »ima nekako zunaj«: »Drug, na katerega se naslavlja njegova

zahteva – kdorkoli od trenutka, ko zavzame mesto velikega Drugega – je v položaju, da subjekta podredi svojim eventualno brezmejnimi zahtevam. Postavljen je na mesto nadjaza, ki subjektu manjka kot znotrajpsihična instanca.« (Millot, 1984) Kot poudari že Lasch, v takšni situaciji nikakor ni »posesivna mati«, ta »realni Drugi«, tista, ki nadomesti očeta, marveč ga v libidinalni ekonomiji razmerja med subjektom in njegovim »materinskim« realnim velikim Drugim nadomesti *sam subjekt*: subjekt se (znova) znajde v položaju naslovnika zahteve matere, njenega nadjazovskega ukaza, naj ji »priskrbi manjkajoči falos« (v raznoteri fantazmatski obliki: od zvestega služenja do socialnega uspeha...), in kolikor se subjekt identificira z očetom, se ta identifikacija zdaj ne giblje na ravni simbolne identifikacije, integracije Imena-Očeta, marveč na ravni imaginarnega, zrcalnega razmerja, oče je njegov podobnik, konkurent za materino ljubezen, oba sta ujeta v dualno igro *a-a'*. S tem subjekt kajpada, kot smo že videli, »pade pod udar neke nadjazovske zahteve, ki je ni mogoče zadovoljiti, namreč natanko zahteve, dati falos materi, zahteve, ki subjekt neizbežno drži v nenehni tesnobi...« (Millot, 1984)

Od tod lahko, mimogrede povedano, pojasnimo dve že kar mitični potezi ameriške družine: nenehno »napetost« med očetom in sinom ter nenehen pritisk, »vzgojiti popolnega otroka«, omogočiti mu popoln razvoj brez sleherne »represije«; omenjena »napetost« med očetom in sinom je strogo zrcalne narave, je napetost dveh podobnikov-konkurentov na ravni *a-a'*, medtem ko pritisk, omogočiti otroku »prost razvoj«, uspeh in uživanje brez »represivnih« pregraj, tako rekoč v čisti obliki uteleša nadjazovski imperativ »Uživaj!«, s katerim se materinski Drugi naslavlja na subjekta – problem oziroma paradoks je kajpada v tem, da subjekt prav ta imperativ sproščenega razvoja, uživanja, socialnega uspeha itd. občuti kot tesnoben nadjazovski pritisk, ki ga v resnici povsem zaslužuje »kaprici« vrstniškega okolja. – Toda, če naj se vrnemo k izhodišču te digresije, za nas je bistvenega pomena zgolj to, da se »patološki Narcis« opira na »materinski« nadjazovski imperativ, medtem ko se subjekt realnega socializma opira na »očetovski« nadjaz, na hrbtno, obsceno, »sadiščno« plat samega univerzalnega »očetovskega« Zakona: subjekt realnega socializma je histerizirana-razcepljena žrtev (\$) ali objekt-instrument, agent, (*a*) »krute« nadjazovske volje. (Prim. Žižek, 1984 a.)

Ne nazadnje nam takšna analiza »patološkega Narcisa« omogoči natančneje opredeliti tudi libidinalni ustroj, ki je značilen za oblikovanje in reprodukcijo slovenske nacionalne identitete. Tu bi morali v luči novih rezultatov popraviti oziroma specificirati doslejšnje ugotovitve (prim. Žižek, 1982, 1983 in 1984b): specifična za slovensko nacionalno identiteto ni bila instanca materinskega nadjaza, marveč materinskega Zakona, materinskega Ideala-Jaza. »Lik slovenske matere« ni nadjazovski lik, ki bi služil kot opora »patološkega Narcisa« in subjektu nalagal uživanje ter brezobziren boj za socialni »uspeh«, marveč je specifična podoba simbolnega Zakona, ki subjekta »notranje zadolži«, mu naloži simbolno Poslanstvo, Mandat; specifično »materinska« črta te točke simbolne identifikacije pa je, da kot simbolni Mandat nalaga »mazohistično« žrtvovanje: sam socialni uspeh v »tujem svetu« je dojet kot izdaja domačije, ne pa kot izpolnitev Mandata, nastopi kot pozaba »nemega trpljenja« Matere – fantazmatski scenarij »izpolnitve materinskega poslanstva« je nasprotno subjekt, ki se sredi tujega sveta »zave dolga domačiji«, zavrne »tuyo učenost« in se vrne k svojim »koreninam« (čisti zgled takšne vrnitve je kajpada sin-duhovnik, ki se vrne v rodni kraj...). Temeljni dolg, ki opredeli subjektovo simbolno identifikacijo, I(A), je dolg »trpeči materi«, tuji svet pa nastopi kot svet pokvarjenosti, uživanja, izdaje ipd.; klasična situacija, v kateri oče uteleša razsežnost Zakona, simbolne identifikacije, Ideala-Jaza, mati pa razsežnost predojdipskega nadjaza, se torej sprevrne: lik matere je nosilec simbolne identifikacije s točko I(A), prevzema simbolnega Mandata, medtem ko oče uteleša »pokvarjeni«, »uživaški« klic nadjaza.

Nezavedno verovanje in nezavedna vednost

Na vprašanje, kakšna je libidinalna ekonomija, kako libidinalno »deluje« instanca družbenega zakona, ki opredeljuje identiteto Slovencev, bi torej nemara lahko tvegali odgovor, da je odločilen proces, ki je danes na delu, prehod materinskega Zakona (*Ideala-Jaza*) v materinski nadjaz, čemur bi v nekoliko poenostavljeni obliki lahko rekli tudi razkroj tradicionalne slovenske »domačijske« ideologije, njen direkten prehod v ideološko konstelacijo, ki jo na ravni libidinalne ekonomije opredeljuje »patološki narcisizem«. Vendar moramo biti pri tem pozorni na dvoje: (1) v vladajočem ideološkem polju je še vedno navzoč tudi očetovski nadjaz kot način libidinalnega »delovanja« realnosocialistične, »(neo)stalinistične« ideologije, t.j. podoba je pluralna, prepleta se več »modusov« libidinalne ekonomije temeljnega socialnega zakona, zakona, ki uravnava so-žitje subjektov, pri čemer tudi ne smemo ostati na ravni abstraktnega »upoštevanja mnogoterosti«, marveč bi bilo treba v analizi, ki bi bila bolj temeljita kot je tu naša, razviti tudi konkretni ustroj prepletanja teh modusov ter določiti dominantno tega prepletanja; (2) kar skušamo tu zajeti, se giblje na ravni »formne opredeljenosti« ideologije (če naj si sposodimo ta Marxov izraz): ne zanima nas neposredno »vsebina« ideoloških sklopov, marveč libidinalna forma, način, kako njihova »vsebina«, ukaz, klic, s katerim se obračajo na individue, deluje v intersubjektivni libidinalni ekonomiji. Seveda lahko pri tem vzpostavimo nekatere splošne korelacije: tradicionalna ideologija »slovenstva« deluje na način materinskega Ideala-Jaza, »stalinizem« na način očetovskega nadjaza itd., vendar je za konkretno zgodovinsko konstelacijo zmerom značilen prav razkorak, odmik od splošnega pravila, abstraktno vzeto »ista« ideološka postavka (npr. neka temeljna teza samoupravne ideologije) lahko deluje na način materinskega Ideala-Jaza ali očetovskega nadjaza itd. – Preden se lotimo konkretnega ideološkega gradiva, bi zato veljalo razdelati vsaj osnovne mehanizme tega, kako v simbolni ekonomiji deluje ta razkorak, razcep. Njegova temeljna oblika je razkorak med »vednostjo« in »verovanjem«, ki ga izražajo stavki tipa »saj vem, da ni tako, pa vendar... (verjamem, da je tako)«. Drugi del izpričuje neko verovanje, ki se opira na nezavedno fiksacijo in ga zato ne more omajati zavestna vednost, da ni tako. Pa vendar – če naj si privoščimo samonanašanje in logiko takšnega tipa stavkov apliciramo na samo našo razlago – pa vendar je treba to našo razlago odločilno dopolniti: vednost namreč nikakor ni omejena na polje zavesti-predzavestnega, poleg nezavednega verovanja obstoji tudi neka nezavedna vednost. Najčistejši zgled vznika nezavedne vednosti le kajpada to, čemur v tradicionalni psihoanalitični terminologiji pravimo »iracionalni, neutemeljeni občutek krivde« – počutimo se krivi, ne da bi vedeli, kaj smo zagrešili, ali za dejanja, za katera vemo, da jih nismo zagrešili. Freudovska rešitev tega paradoksa je seveda, da je ta občutek krivde še kako utemeljen: počutimo se krivi za naše nezavedne, potlačene želje. Subjektov zavestni jaz ne ve ničesar o teh izrinjenih željah, njegov nadjaz pa »vse vidi in vse ve« in ima zato subjekta povsem upravičeno odgovornega za želje, ki jih ta skriva pred sabo... Navedimo odlomek iz *Das Ich und das Es*, v katerem Freud razvije to idejo:

»V prisilni nevrozi (v nekaterih njenih vrstah) se občutek krivde izrazi silovito, vendar se ne more upravičiti pred jazom. Bolnikov jaz se torej upira obtožbam, da je kriv, in zahteva od zdravnika (analitika), naj podpre njegovo zavrnitev teh občutkov krivde. Zelo nespametno bi bilo popustiti jazu, ker bi to ostalo brez učinka. Analiza nam pokaže, da so na nadjaz delovali procesi, ki so neznani jazu. Dejansko lahko najdemo potlačene silnice, na katerih temelji občutek krivde. Tukaj je nadjaz vedel več kot jaz o nezavednem onem (Es).« (Freud, 1923)

Mimogrede povedano je s tem izpričana utemeljenost Lacanovega terapevtskega vodila, da ne smemo analizanda nikoli, za nobeno ceno »dekulpabilizirati«, ga razbremeniti občutka krivde – takšna »pomoč« služi zgolj njegovemu narcisizmu. Od tod je tudi treba dojeti Freudovo sarkastično izpostavitev razlike med analizo

in spovedjo: psihoanaliza ne le da ni bolj »obzirna«, »humana« od spovedi, marveč je še neprimerno hujša od nje – v spovedi se od subjekta zahteva zgolj to, da odkrito pove in prizna vse, kar ve, da je zagrešil, v psihoanalizi pa se od subjekta zahteva, da prizna tudi grehe, o katerih sploh ne ve, da jih je zagrešil... Toda vrnimo se k navedenemu odlomku iz *Das Ich und das Es*: sklep, ki ga je treba iz njega povleči, je sicer očiten, vendar zruši vsakdanjo, utečeno predstavo o »nezavednem«: nezavedno ni zgolj »ono«, potlačene pulzionalne silnice, nezaveden je tudi nadjaz, pravila, etični ukazi, ki so travmatično zarezani v subjektov simbolni univerzum. Opustiti je torej treba utečeno podobo nezavednega kot skladovnice divjih, nedopuščenih nagonov – nezavedno so tudi in nemara celo predvsem ukazi, fragmenti nekega travmatičnega, nedojetega, krutega, »iracionalnega« zakona. Drugače povedano, človek ni le bolj nemoralen kot misli, da je, ne skriva v sebi le »pekla« divjih nagonov, marveč je tudi veliko bolj moralen kot pa misli, da je – Freudova dobesedna formulacija tega paradoksa se glasi takole:

Če postavimo paradoks, da normalen človek ni le veliko bolj nemoralen, kot pa to verjame, marveč je tudi veliko bolj moralen, kot pa to ve, potem nima psihoanaliza, katere rezultati potrjujejo prvi del te trditve, tudi ničesar proti njenemu drugemu delu.« (Freud, 1923)

K temu stavku je Freud priključil naslednjo pripombo:

»Ta trditve je le navidez paradoks. Pomeni zgolj to, da človekova narava tako v dobrem kot v zlem daleč presega to, kar človek verjame o sebi, se pravi to, kar je njegovemu jazu znano prek zaznavanja zavesti.« (Freud, 1923)

Kot lahko vidimo, se v pripombi že zgubi odločilna distinkcija med vednostjo in verovanjem, ki jo Freud tako rekoč mimogrede, kot po lapsusu, proizvede v glavnem tekstu: normalen človek je bolj nemoralen kot *verjame* in bolj moralen kot *ve*. Pri Freudu pogosto naletimo na neko takšno distinkcijo, proizvedeno kot po naključju in takoj nato opuščeno, in odveč je pripomniti, da je prav na takšnih mestih Freud teoretsko najbolj produktiven, da proizvede »več, kot pa ve« – pomislimo le na mimogrede, na enem samem mestu vpeljana in teoretsko povsem neeksplicirano razliko med idealom jaza (Ichideal) in idealnim jazom (Idealich) v *Množični psihologiji in analizi jaza*, ki jo je Lacan tako plodno razdelil v razliko med simbolno in imaginarno identifikacijo.

Za kaj torej gre v omenjenem Freudovem »teoretskem lapsusu«? Radikalno vzeto je možen le en sam sklep: če je človek veliko bolj nemoralen kot pa to verjame in veliko bolj moralen, kot pa to ve, če ima torej do Onega, do nedopuščenih nagonovskih silnic, razmerje verovanja oziroma neverovanja, do nadjaza, do travmatičnih zapovedi in prepovedi pa razmerje vednosti oziroma nevednosti, potem zato, ker *že samo Ono tvorijo nezavedna, potlačena verovanja* in ker je *že sam nadjaz neka vednost*, vednost, ki ne ve zase, nezavedna vednost. V navedenem odlomku sam Freud zapiše, da ima nadjaz status neke vednosti (»Tukaj je nadjaz vedel več kot jaz...«); kje lahko to vednost zgrabimo tako rekoč v otipljivi obliki? V *paranoji*, kjer se ta instanca, ki »vse ve in vse vidi«, utelesi v realnem, v osebi preganjalca. Kar pa zadeva Ono, se nam je treba zgolj spomniti slavnega Lacanovega izziva poslušalcem svojega seminarja, da med njimi ni človeka, ki ne bi nezavedno verjel v svojo nesmrtnost, ki ne bi nezavedno verjel v boga... formula ateizma je, kot pravi Lacan, »Bog je nezaveden«. Tako smo znova naleteli na Lacanov »anti-transgresizem«: Ono niso nikakršne osvobajajoče nagonovske silnice, v Onem najdemo še kako konservativno, teistično itd. vsebino.

Prav na podlagi tega razlikovanja med nezavednim verovanjem, ki je lastno Onemu, in nezavedno vednostjo, ki je lastna nadjazu, lahko lepo razločimo histerijo od obsesionalne (prisilne) nevroze: v histeriji imamo opraviti predvsem s subjektivimi potlačenimi, nedopuščenimi, za njegov jaz nesprejemljivimi željami, histerični simptom kot »vrnitev potlačenega« uprizori, »realizira« potlačeno željo, histerični subjekt je torej bolj nemoralen kot pa si je to pripravljen priznati, simptom je zanj neznošen, ker uprizori neko njegovo »nemoralno« željo; v primeru obsesionalne

nevroze pa imamo nasprotno opraviti s subjektom, ki je bolj moralen kot pa ve, ki ga opredeljujejo potlačene, traumatične zapovedi in prepovedi, in zato obsesionalni simptom (za razliko od histeričnega) ne uprizori potlačene »nemoralne« želje, marveč sankcijo, kazen za neko željo, za neko dejanje, ki je lahko za subjektov zavestni jaz povsem sprejemljivo, ki pa je za njegov nezavedni nadjaz nesprejemljivo. Vzemimo skrajno poenostavljen fiktiven primer felacije: kako bi na prepoved felacije delovala histeričarka in kako obsesionalec? Pri histeričarki bi šlo za subjekt, ki si svoje želje po prakticiranju felacije sploh ne bi hotel priznati, in njen simptom bi pač skoz metonimično-metaforične premestitve realiziral to željo – bodimo skrajno vulgarni in recimo, da bi bil simptom naše histeričarke v tem, da bi rada jedla banane, lizala lizike ali kaj podobnega... Obsesionalec pa bi v svojem simptomu nasprotno uprizoril nekaj, kar bi subjektu delovalo kot *kazen* za felacijo: njegov simptom, bi, denimo, bil, da bi ga »patološko« bolelo grlo, da bi sanjal o tem, kako mu trgajo jezik, ali kaj podobnega...

Iz povedanega kajpada sledi, da histerija in obsesionalna nevroza nista preprosto dve vrsti rodu nevroze nasploh, marveč gre za dialektizirano razmerje, kjer je – kot pravi Lacan – obsesionalna nevroza »dialekt histerije«: histerija kot temeljna opredelitev nevrotične pozicije se členi na samo sebe (histerijo) in obsesionalno nevrozo, histerija ima dve vrsti, sebe in obsesionalno nevrozo. Konkretno vzeto: obstoji cela vrsta diferencialnih potez, pomenskih opozicij, po katerih lahko razločimo histerijo in obsesionalno nevrozo in ki, v prvem približku, dajejo vtis simetrične opozicije: histerični simptom uprizori potlačeno *željo*, obsesionalni simptom *kazen* za realizacijo te želje; histerik ne vzdrži čakanja, *prehiteva* se, objekt zgreši, ker hoče prehitro do njega, obsesionalec zgradi cel sistem, ki naj mu omogoči, da bi srečanje z objektom *odlagal* v neskončnost, nikoli še ni »pravi trenutek«; histeriku daje objekt *premalo* užitka, ob vsakem objektu zmerom znova izkusi, kako »to ni tisto«, zato se prehiteva, da bi končno prišel do objekta, problem obsesionalca je, da mu objekt daje *preveč* užitka, tako lepo mu je, da je kar grozljivo neznosno, in zato srečanje odlaga; ko histerik izkusi, da »ne ve, kaj hoče«, naslovi svoje histerično vprašanje *drugemu*, tistemu, ki zanj v transfernem razmerju igra vlogo »subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve«, obsesionalca pa muči dvom, ne more se odločiti, t.j. vprašanje zastavlja *sebi*, itd. itd. Vendar pa nam stroga pojmovna analiza brž pokaže, da je videz simetrije, simetrične opozicije lažen: v terminih klasičnega strukturalizma povedano, eden izmed obeh pomenskih polov, histeričen, je zmerom »nemarkiran«, neobeleden, t.j. je hkrati obči medij same opozicije, medtem ko je drugi, obsesionalni, obeležen, vnese specifične razlike. Tako nam ni težko pokazati, da je obsesionalna uprizoritev kazni za realizacijo želje zgolj sprevrnjen, »posredovan«, specifičen način uprizoritve realizacije same želje; da je obsesionalno vprašanje sebi (»obsesionalni dvom«) zgolj maskirana oblika zahtevka, ki ga naslavljamo Drugemu; da je obsesionalno odlaganje srečanje z objektom iz strahu, da ne bi mogli prenesti toliko užitka, zgolj pretanjen način, kako se izogniti razočaranju, izkustvu ob srečanju, da »to ni tisto« itd.

Osnovna pozicija človeka kot »bitja govornice« je torej *histerična*: pozicija subjekta, ki »ne ve, kaj hoče«, ki od Drugega zaman pričakuje odgovor na vprašanje o lastni želji, ki torej vedno znova izkuša manko v samem Drugem – odgovora ne dobi, ker sam Drugi ne ve, kaj hoče; »trik« obsesionalca je v tem, da zamaskira ta manko v Drugem, s tem da vprašanje Drugemu obrne nase, da iz njega naredi dvom o sebi, o tem, ali je pravilno uganil željo Drugega... Arhetip obsesionalca je zato Ignacij Loyolski: temeljni problem njegovih »duhovnih vaj« je prav v tem, kako razločiti prave od lažnih (zlih) duhov, kako razločiti božje sporočilo od satanovega mamila, kajti – kot Ignacij dobro ve – najbolj pretanjeno je tisto zlo, ki se ponuja kot dobrota sama. Tej jezuitski liniji je zato treba zoperstaviti jansenistično linijo, kjer je vernik nasprotno v poziciji histeričnega subjekta, soočenega z enigmo »mračne-

ga«, brezdanjega Boga, Boga, ki – vsaj na določeni točki – *sam ni vedel, kaj je hotel* (ko je naredil lapsus s kreacijo človeka, lapsus, ki ga je nato brž skušal spraviti s predestiacijo).

Argumentacija ob raztrganem dežniku

Način, kako se izraža omenjena distanca, razkorak »verovanja« in »vednosti«, lepo kaže znana šala, ki jo Freud navaja v *Tolmačenju sanj* kot zgled sanjske logike: prijatelja, ki mi očita, da sem mu dežnik, ki mi ga je bil posodil, vrnil raztrgan, zavrnem takole: »Prvič, dežnik sem ti vrnil cel, drugič, raztrgan je bil že, ko si mi ga ti posodil, tretjič, dežnika mi sploh nisi posodil...« – problem je v tem, da je argumentov preveč, t.j. da navajamo argumente, ki se med sabo izključujejo; takšna argumentacija je kajpada zmerom zanesljiv indic, da mi sami implicitno priznavamo resničnost očitka, resničnost dejstva, da mi je prijatelj posodil cel dežnik in da sem mu ga vrnil raztrganega. Tak je torej pogosto način, kako sanje »realizirajo željo: željo, da bi se izognili nekemu travmatičnemu dejstvu, »realizirajo« tako, da uprizorijo vrsto protislovnih, med sabo izključujočih se negacij tega dejstva. In kajpada nas ne sme presenetiti, če na takšno paradokšno logiko naletimo predvsem ob subjektivem razmerju do travmatičnega–»nemogočega« objekta-razloga želje – vzemimo nezavedno željo par excellence, željo incesta: incest je (1) nemogoč, (2) sicer mogoč, toda nevaren in zato strogo prepovedan, (3) tudi če ne bi bil prepovedan, ne bi bil nič posebnega, se ne bi splačal... Zaporedje teh treh stopenj ni naključno: najprej je objekt postavljen kot realen–»nemogoč«, nato je postavljen kot predmet simbolne prepovedi, končno je postavljen kot nezadovoljiv na ravni samega imaginarnega ugodja. Da je tovrstna logika bolj razširjena kot pa si to zamišljamo, izpričuje, denimo, Marcusejeva argumentacija (v *Erosu in civilizaciji*), ki skuša premagati čer travmatične zapovedi/odpovedi kot konstitutivnega momenta človeške seksualnosti: (1) takšna travmatična prepoved je zgodovinsko pogojena, je učinek odtujene družbe, ki implicira represivno libidinalno ekonomijo, in bo zato odpravljena z revolucionarnim procesom, ki bo pripeljal do novega Narcisa, stopljenega s svetom; (2) prepoved je resda neukinljiva, vendar je neka prepoved nujni del same človeške seksualnosti, ki – za razliko od živalske »direktne« zadovoljitve: z revolucionarnim procesom prepoved ne bo odpravljena, bo pa zgubila svoj travmatični značaj in sama postala vir stopnjevanja erotičnega uživanja; (3) prepoved resda zmerom ohrani travmatični značaj, nasprotje Erosa in Thanatosa je resda neukinljivo, Eros ne more nikoli povsem povzeti vase Thanatosa, vendar bo z revolucionarnim procesom to nasprotje zgubilo »antagonistični« značaj, prišlo bo do stopitve Erosa in Thanatosa...

Toda obrnimo se iz sublimnih višin postrevolucionarne utopije k nižinam našega (postrevolucionarnega) vsakdana: primerov tovrstne logike ne manjka. Tako smo pred nedavnim lahko v *Delu* brali »uradni« odgovor na trditev, da obstoje skriti arhivi o partizanskih pokolih in da bi bilo treba le-te odpreti javnosti – argumentacija odgovora se je glasila: (1) teh arhivov sploh ni, so mit, ki ga je sfabriciral sovražnik naše revolucije; (2) tudi če ti arhivi obstoje, bi se iz njih lahko prepričali, da je bilo takšnih revolucionarnih »ekscesov« mnogo manj, kot pa se to razglaša; (3) sicer pa so itak vse velike revolucije doslej, od francoske do oktobrske, imele svoje teroristične »ekscese«... Kar nas tu zanima, nikakor ni vprašanje dejstvene resničnosti oziroma neresničnosti, marveč zgolj to, da *sama takšna argumentacija* implicira priznavanje resničnosti očitka, ki ga pobija. Isto logiko reproducira tudi argumentacija zoper »liberalistično« težnjo po uvedbi večstrankarskega pluralizma oziroma »formalne«, »meščanske« demokracije pri nas – navajajo se tri glavne skupine argumentov: (1) večstrankarski sistem bi pomenil korak nazaj glede na samoupravni pluralizem, ki preseže nasprotje enostrankarskega in večstrankarskega sistema, t.j. ki formalno demokratičnost nadomesti z resnično, vsebinsko demokracijo,

odločanjem delovnih množic o ključnih vprašanih družbe; (2) ne glede na njegovo abstraktno zaželenost ali ne bi večstrankarski sistem v sedanjih razmerah pri nas pripeljal do hegemonije ene same nacionalno usmerjene stranke v posamezni republiki in tako izredno nevarno zaostрил nacionalna nasprotja; (3) sploh pa ob vsem govorjenju o človeških pravicah in svoboščinah ne smemo pozabiti, da temeljne pravice in svoboščine ljudi niso formalno-demokratske, marveč pravice do dela, izobrazbe, zdravja, zadostne prehrane ipd. – šele ko bo tem zares temeljnim pravicam zadoščeno, pridejo na vrsto formalne svoboščine, govoriti o demokraciji v deželi, kjer ljudje stradajo in kjer so množice brezposelnih, je navaden cinizem... Ta tretji argument, kritika formalnih svoboščin v imenu prvenstva »vsebinskih« svoboščin in pravic, se pri nas seveda ne poudarja preveč pogosto, ker je preveč očitno »totalitarne« narave, najdemo ga tako v realnosocialistični propagandi kot v fašizmu – že Hitler je povsem obvladal tovrstno izigravanje »formalnih« svoboščin v imenu »vsebinskih« pravic (do dela itd.). Njegov osnovni paralogizem je kajpada v tem, da med obema poloma vzpostavi razmerje izključitve: kot da se »formalne« in »vsebinske« svoboščine izključujejo, t.j. kot da je ukinitelj »formalnih« svoboščin nujen pogoj razvijanja »vsebinskih« svoboščin in pravic.

Sicer pa nas tu znova ne zanima vprašanje vsebinske resničnosti oziroma neresničnosti posameznih argumentov (čeprav bi veljalo omeniti očitno dejstvo, da takšen strah pred »formalno demokracijo« nujno izpričuje temeljno, radikalno nezaupanje v socialistično usmerjenost množic, t.j. njegova tiha podmena je, da bi se množice, čim bi dopustili »formalno demokracijo«, pustile »zapeljati« demagoškemu meščanskemu nasprotniku), marveč zgolj »formalni« moment, dejstvo, da tovrstna argumentacija implicira, kako sami njeni nosilci v resnici verjamejo, da je konec koncev edina »prava« demokracija »formalna« meščanska demokracija... Drugače si pač ni mogoče razložiti, denimo, reagiranja oblasti ob delu Čavoškega in Kuštunice o večstrankarskem sistemu pri nas v letih 1944–1947: če smo res prepričani in to, da je šlo tedaj zgolj za ukinitelj formalne-meščanske demokracije, zakaj potem ne podpreti odkritega pisanja o tem procesu, zakaj se obnašati, kot da sta pisca dregnili v neko občutljivo, travmatično temo? Paradoks je v tem, da bi zgolj odkrito priznanje lastnih »stalinističnih ekscesov« od dachauskih procesov do prvih let kolektivizacije kmetijstva pomenilo resnično znamenje »destalinizacije«: dokler pa se na tovrstne očitke še vedno odgovarja s proslulim sklicevanjem na takratne razmere, s tem, da je partija v takratnih razmerah imela prav, dokler se vpeljuje samoupravljanja ne jemlje kot protislovnega procesa, kot smotra, ki se je postopoma izoblikoval skoz protislovja našega razvoja, marveč kot od samega začetka prisotno klico, ki je »v bistvu« usmerjala dejavnost partije že tedaj, ko o tem še nihče ničesar ni vedel, že dolgo pred zadnjo vojno, in ki so ji okoliščine leta 1950 zgolj končno pustile, da pride do izraza, dotlej ostaja osnovni okvir še zmerom »stalinističen«, in to prav tedaj, ko poudarjamo »antistalinizem« kot legitimacijsko osnovo našega sistema.

Edina dejanska »destalinizacija« bi torej bila priznati radikalno *odprtost* zgodovinskega procesa: moment »resnice«, ki je v samoupravljanju, ni bil od vsega začetka navzoče jedro, ki se je »čedalje bolj uveljavljalo«, marveč je »resnica« dobesedno izrasla iz »zmot«, je plod cele vrste kritičnih izkustev in zato tudi ni vnaprej zagotovljena, ni dovolj, če zgolj »odločno vztrajamo na naši poti«, marveč jo je treba vedno znova izboriti.

Socializem nasploh, realni socializem...

Zato je posebej zanimivo raziskati omenjeno dialektiko vednosti in verovanja, implicitnega verovanja, ki ga predpostavljajo eksplicitne »kritične« postavke, ob razmerju naše »uradne« ideologije do dežel realnega socializma. Kakšna je resnična narava teh dežel? Legitimacijska osnova naše družbe je seveda antistalinizem, zato takoj naletimo na opozicijo našega, samoupravnega sistema in realnosocialističnega

etatistično-birokratskega sistema, vrstijo se bolj ali manj ostre kritike, ki upravičeno kažejo, kako je proces »destalinizacije« zgolj odpravil »iracionalne ekscese«, pustil pa nedotaknjeno jedro, temeljno družbeno razmerje moči, vladavino odtujene državno-partijske birokracije... pa vendar, vzemimo naslednji zgled iz srednješolskega učbenika:

»Proces, sprožen na XX. kongresu KP Sovjetske zveze, je bilo treba razširiti tudi na druge socialistične države vzhodne Evrope. Ta pričakovanja pa se niso uresničila zaradi odpora tamkajšnjih prostalinističnih vodstev. Na Poljskem in Madžarskem so zavrla začetne procese, kar je povzročilo povečano revolto množic in zelo kritične situacije. V Madžarski je bil v nevarnosti socialistični red nasploh, ne pa samo iznakažena stalinistična enačica le-tega.« (Čepo, 1978)

Enigmatičen je prav zadnji stavek – kaj natanko pomeni oziroma implicira? Predvsem je jasno, da na Madžarskem – tako kot v vseh deželah realnega socializma – ni obstajal in ne obstoji *po leg* »iznakažene stalinistične enačice« še neki drugi socializem, marveč je edina zgodovinska dejanskost »socialističnega reda nasploh« prav dejanskost te »iznakažene stalinistične enačice«. Navedeni stavek torej implicira, da stalinistična enačica, naj bo še tako »iznakažena«, še zmerom ostaja utelešenje, realizacija »socialističnega reda nasploh« in kot taka »napredek« glede na meščansko družbo. Od tod tudi praktično-politični sklep, ki je opredeljeval naše stališče do dogodkov na Madžarskem 1956, Češkoslovaškem 1968, Poljskem 1980 itd.: blagohotno se je gledalo na reformistično znotrajsistemske poskuse (z argumentacijo, da pravzaprav hočejo to, kar mi že imamo, t.j. samoupravljanje), čim pa je kritika oziroma kritična praksa prekoračila določen prag in hotela radikalno poseči v družbena razmerja moči (vlada Imre Nagyja v svoji drugi fazi, proglas »dva tisoč besed« v ČSSR, radikalno krilo Solidarnosti in KOR na Poljskem), smo začeli opozarjati, da je tu »v nevarnosti socialistični red nasploh« in smo se zato bili bolj ali manj pripravljeni strinjati tudi s skrajnimi represivnimi ukrepi. Tipično je tu bilo naše ravnanje ob madžarskih dogodkih leta 1956: ruski vojaški poseg smo *podprli*, naša kritika se je omejila le na to, da smo opozorili, kako je krivda za stanje, v katerem je tak poseg postal nujen, predvsem na sami partiji, ki ni znala obračunati z lastnim stalinizmom in je tako odprla prostor za delovanje reakcije, ki ga je pač bilo treba zatreti... Naše ravnanje ob poljskih dogodkih 1980 pa je nemara še jasneje pokazalo notranjo blokiranost naše pozicije: resda smo nenehno poudarjali, da je za poljsko krizo kriva zavožena birokratsko-tehnokratska politika Gierekove garniture, da vlada med PZDP in delavskim razredom nezaupanje in prepad itd. itd., vendar pa nam že površno prebiranje poročil v naših javnih občilih pokaže (napol) prikrito, neizrečeno *radikalno nezaupanje, nelagodje* ob pojavu Solidarnosti: grobo rečeno, bila nam je odveč, ni nam »šla v račun«, kar se je medlo skušalo nevtralizirati z naknadnimi ideološkimi floskulami, češ da ni naključno, da je bila Solidarnost samoupravni sindikat, da široke delavske množice niso proti socializmu, marveč hočejo tisto, kar mi že imamo – samoupravni socializem ipd. Takšna notranja blokiranost seveda ob vojaškem udaru ni mogla proizvesti drugega kot votlih, meglenih fraz tipa »rešitev poljske krize je stvar poljskega ljudstva, delavskega razreda in njegove partije« (*ne* sindikatov, v katerih je bil tedaj poljski delavski razred dejansko organiziran – to bi bilo že preveč!). Drugače povedano: temeljna implicitna identifikacija, ki je opredeljevala naše stališče, je bila identifikacija s poljsko partijo oziroma z vladajočim sistemom oblasti. Od tod neka dvoznačnost naše reakcije na vojaški udar: verbalno smo ga (bolj ali manj) obsodili, v bistvu pa je bilo še kako čutiti velikansko olajšanje, da je mimo neka morasta, travmatična, nepredvidljiva situacija... V Leninovih tekstih večkrat naletimo na ostro kritiko hinavskega ravnanja liberalne buržoazije, ki na besedah obsodi konservativni teror, kadar konservativci grobo obračunajo z delavci, v resnici pa čuti globoko olajšanje, da so konservativci za njo opravili potreben umazan posel: *mutatis mutandis* je bilo to naše temeljno stališče ob poljskih dogodkih.

Ta dvoznačnost v osnovi opredeljuje naše stališče do tako imenovanega »socialističnega tabora«: diskurzivni dispozitiv »neuvrčenosti«, v katerem se zavrača vsakršno obliko hegemonije in tudi vsakršno obliko delovanja, ki bi impliciralo »naravno zavezništvo« med neuvrčenimi deželami in realnim socializmom, dopolnjuje na (bolj ali manj) neizrečeni, prikriti, a zato nič manj »učinkoviti« ravni dispozitiv, ki implicira neko temeljno identifikacijo z »realnim socializmom«: vednost, da »smo le na istem«, da so v zadnji liniji le oni tisti, ki so »naši«... Ta drugi dispozitiv prihaja na dan predvsem v nekem tabuju: socialistična revolucija je *irreverzibilna*, t.j. naj bo enačica socializma še tako »iznakaženo stalinistična«, naj pripelje do še tako divjih čistk in pogromov nad lastnim prebivalstvom, še vedno gre za napredek glede na buržoazno družbo, še vedno je takšna družba boljša od najbolj odprte socialnodemokratske »meščanske« vladavine, zato je vrnitev v »meščansko« ureditev v *vsakem* primeru obsojanja vredna. »Neuvrčenost« postaja kajpada v takšnih primerih podobna »nevtralnosti«, ki jo izpričujejo anekdote o velikih, a politično desno usmerjenih glasbenikih iz prvih let po zadnji vojni v Avstriji: sodelovanje na javnih koncertnih prireditvah, ki so jih organizirale desne stranke, so redno sprejemali, sodelovanje na levih pa redno odklanjali, pri čemer so v obeh primerih navajali *isti* argument, svojo apolitičnost in nevtralnost – le da so vsakokrat potegnili iz njega nasproten sklep, v prvem primeru »politika me ne zanima, sem nevtralen, na prireditvi ne sodelujem zaradi politike, marveč kot glasbenik...«, v drugem pa »na prireditvi ne morem sodelovati, ker je levo obarvana, jaz pa se s politikom ne ukvarjam in hočem ostati nevtralen«...

Takšna dvoznačnost ni nikakršen zgolj »zunanjepolitični kompromis«, marveč je natančen indic mere, v kateri ostaja ob vsej samoupravni ideologiji temeljna »diskurzivna« ekonomija oblasti še zmerom ista kot tista, ki je na delu v realnem socializmu: diskurzivna ekonomija, značilna za subjektivno pozicijo, ki sebe jemlje kot utelešenje, kot agent-instrument »objektivne« zgodovinske Nujnosti, kot orodje-realizator zgodovinske Volje, in ki jo lahko prepoznamo po celi vrsti na prvi pogled nepomembnih potez: temeljna vera v lastno nezmotljivost (ki ima v socializmu obliko sklicevanja na »konkretne okoliščine«: danes se nam zadeva lahko zdi sporna, toda v tistih razmerah je pomenila edino ustrezno stališče...; lahko da je imel /nasprotnik/ abstraktno vzeto prav, toda v tistih razmerah je to pomenilo... itd. itd.), hitro zavračanje alternativ s sklicevanjem na to, kaj »v bistvu« pomenijo (leporečanje o demokraciji in svobodi v bistvu pomeni odprt prostor za sovražnike naše ureditve... itd. itd.) in podobno.⁶

... in samoupravljanje

Skoz orisano podvojenost, »dvojno dno«, se torej nakazuje ideološki sklop, ki na »eksplicitni« izjavni ravni prinaša ostro kritiko realnosocialističnega etatizma, t.j. katerega osnovna pomenska os je nasprotje samoupravnega in etatistično-birokratskega socializma, ki pa obenem na ravni svojih predpostavk in skoz samo svojo simbolno ekonomijo implicira temeljno realnosocialistično pozicijo agenta-instrumenta zgodovinske Nujnosti: tudi samoupravna ideologija lahko glede na svojo »formno določenost« funkcionira še kako »realnosocialistično«. Ni se nam torej treba zatekati v neposredno-naivno soočanje ideologije z »realnostjo«: do »laži« takšne samoupravne ideologije ne pridemo tako, da jo soočimo z dejanskimi razmerji moči in nato ugotovimo, kako je to le maska, v resnici pa še vedno vlada odtujeni državno-birokratski sloj – ideologija je zmerom že notranje-razsrediščena, njena »laž« pride do izraza v samem imanentnem razkoraku med »vsebino« in »formo«, t.j. sama »formak«, sam njen način delovanja, že spodbije vsebino.

V prvem približku bi tako lahko rekli, da imamo danes opraviti s tremi glavnimi modusi simbolne ekonomije, ki opredeljuje delovanje samoupravne ideologije: *materinski Ideal-Jaza* (samoupravna ideologija, stopljena s tradicionalno ideo-

logijo slovenstva: korporativno-»krekovska« različica samoupravljanja, ki da težišče na zakoreninjenost v partikularni »bazi« (prim. Žižek, 1982, 1983 in 1984b), očetovski nadjaz (samoupravna ideologija, ki funkcionira na realnosocialistični način) in materinski nadjaz (samoupravna ideologija, ki se staplja z elementi t.im. »postindustrijske«, »permisivne« družbe: samoupravno sporazumevanje tu deluje kot »dogovor« o »pravilih igre« med samoupravnimi subjekti – »patološkimi Narcisi«). Polje je odprto, rezultat ni prejudiciran: bo prevladala korporativno-»krekovska« ekonomija in bo torej samoupravljanje bolj in bolj postajalo legitimacijski okvir za zapiranje v psevdo-domačijsko zakoreninjenost? bo prevladala »realnosocialistična« ekonomija in bo torej samoupravljanje postalo legitimacijski okvir za neostalinsko »avantgardo«, ki bo odločno ubranila »delavski razred« pred raznoraznimi anarho-liberalnimi, tehnokratskimi itd. sirenam? ali pa bo postalo okvir za prvo socialistično različico »permisivne družbe«, okvir »dogovarjanja« patološko-narcisističnih »samoupravnih subjektov«?⁷

Četrti modus delovanja – očetovski Ideal-Jaza, očetovski Zakon – smo namerno pustili prazen, ker v sedanji konstelaciji prav ta odpira polje možnega vznika nekega zgodovinskega Novuma. Drugače povedano, naša sklepna hipoteza je, da bo, če bo samoupravljanju uspelo proizvesti dejansko alternativo trem obstoječim »družbenim vsebinam« samoupravne ideologije (korporativno-domačijski, realnosocialistični, »postindustrijsko-« »tehnokratski«), ta Novum glede na svojo libidinalno ekonomijo deloval prav na način starega, dobrega, »patriarhalnega« Ideala-Jaza.

¹ Tekst prinaša predelano gradivo letnika 1984 raziskovalne naloge o vlogi nezavednih fantazem v procesih oblikovanja identitete Slovencev, ki poteka v okviru ISU, financira pa jo RSS. Poleg tega velja dodati, da je bil velik del tega gradiva (predvsem prva polovica) že javno predstavljen v obliki predavanj za Šolo Sigmunda Freuda, ki deluje v okviru Društva za teoretsko psihoanalizo.

² To razliko med »patološkim Narcisom« in *borderline*-tipom bi lahko ponazorili z dvema umetnostnima zgledoma, enim iz književnosti in enim iz filma: lik Ripleya v seriji romanov Patricie Highsmith in običajni lik glavnega junaka v filmih Woodya Allena. Ripleyovo geslo je »ubijati ne smemo – razen kadar se temu res ne moremo izogniti«, t.j. *simbolna prepoved* »Ne ubijaj!« postane *pravilo* »socialne igre«, postavljena je na raven pravil lepega vedenja, ki jih tudi po možnosti ne kršimo; kadar Ripley koga umori, je zato iskreno slabe volje, jezen na okoliščine, ki so ga prisilile v takšno neprijetno dejanje. Lik, ki ga v lastnih filmih igra Woody Allen, pa je že histerizirani »patološki Narcis«; to histerizacijo izpričuje predvsem nenehna, kompulzivna »samorefleksija« – tako v *Manhattanu* allenovski lik takoj po spolnem aktu začne s partnerico pogovor v slogu »je bilo res dobro? mar nisem tam na sredi malo popustil?« ipd.

³ Ta prelom je zaznal tudi Alvin Toffler, pri katerem sicer praviloma prevladuje predteoretsko-zdravorazumsko razvijanje vsebine:

»Industrije Drugega Vala uporabljajo tehnologije grobe sile – bijejo, kujejo, valjajo, tolčejo, režejo in sekajo, vrtajo in meljejo surovine v oblike, ki jih rabimo ali si jih želimo. Ti temeljni izdelovalni procesi so analogni človekovi senzo-motorni dejavnosti. Celo jamski človek je rezal in sekal. Industrijska družba je ustvarila stroje, ki so bili podaljški moči človekovih mišic in ostrine njegovega čutnega zaznavanja.

Industrije Tretjega Vala delujejo na povsem globlji ravni. Namesto da bi nekaj pretolkli v (zaželeno) obliko, posežemo nazaj v sam material in ga tako reprogramiramo, da privzame zaželeno obliko. Ustvarimo lahko povsem nove materiale. Delujemo na molekularni in podmolekularni ravni. Namesto iznajdevanja preprosto-usmerjenih (simple-minded) strojev, ki repetitivno režejo, tolčejo ali kujejo stvari, podelimo orodjem razum, tako da se lahko hitro prilagodijo spreminjajočim se okoliščinam in ekonomično proizvedejo individualizirane produkte.

Če je tukaj še neka analogija s človekovim naporom, potem z njegovim umom prej kot z mišicami. Namesto da bi bile podaljšek grobe sile, nove tehnologije podaljšujejo moč človekovega uma.« (Toffler, 1983)

Glavna past, v katero se tu lahko ujamemo, je, da to novost »Tretjega Vala« zvedemo na radikalizirani »manipulativni um«, radikalizirano »zvijačnost uma«, kjer pač material *samega sebe* preoblikuje, namesto da bi ga *od zunaj* preoblikovalo orodje oziroma stroj; s tovrstno zvedbo se zgubi temeljna novost tako imenovane »informatiške revolucije«, ki je v tem, da se v »predmet dela« prenese moment delovnega procesa, ki ga Marx jemlje kot »specifično človeški«, moment »načrtovanja«, »zamisli« – »načrtovalni« moment postaja del povnanjnega »izvršilnega« momenta.

⁴ To podrejenost potrebe želji lahko pokažemo z vsakdanjim zgledom, ko nezaželeno pomoč hladno zavrnamo »Hvala, nič ne potrebujem!« – ta izjava je kajpada izjava, v kateri vdre želja v čisti obliki, v svoji neodvisnosti od potrebe: seveda dejansko še kako potrebujem moč, toda intersubjektivna želja mi je pač več od potrebe po predmetu.

⁵ Nemara bi od tod lahko dojeli Heglovo razrešitev dialektike pojava in nadčutnega bistva ob koncu poglavja o zavesti v njegovi *Fenomenologiji duha*, t.j. enigmatično zveneči stavek, da je onstransko, nadčutno bistvo »pojav kot pojav«. Ne gre le za plehkost, da je »vsa resnica nadčutnega bistva v pojavu«, da ni bistvo »nič drugega kot samoposredovanost pojava«, da je globoko bistvo bistvo le toliko, kolikor se izraža v pojavu, ipd. – da je skrito bistvo »pojav kot pojav«, pomeni predvsem, da pojav ne vara tako, da vzbuja lažen vtis o bistvu, ki ga v resnici prikriva; pojav nasprotno vara tako, da vzbuja vtis, da prikriva resnično bistvo...

⁶ Običajna zahodnolevičarska reakcija na realni socializem pa ni nič manj lažna: če je laž pozicije v tem, da implicira logiko »saj vem, pa vendar...« (»saj vemo, da prihaja v realnem socializmu do resnih etatističnih iznakaženj socializma, pa vendar ostajajo te dežele v temelju socialistične...«), je laž zahodnolevičarske reakcije v tem, da se temeljnega problema, temeljnega travmatičnega dejstva »realnega socializma« preprosto reši tako, da zanika njegov socialistični značaj – »to ni socializem, marveč se zgolj ideološko legitimira kot socializem, v resnici pa je...«; obstojita dve glavni varianti odgovora: državni kapitalizem in nova birokratsko-etatistična družbena formacija. Logiko takšne reakcije lepo izpričuje naslednja anekdota: ko se je John K. Galbraith odpravil na obisk v SZ, je prijatelju Sidneyu Hooku, bivšemu komunistu in tedaj že anti-komunistu, pred odhodom pisal: »Bodi brez skrbi, ne bom se vrnil kot prepričan komunist!«, Hook pa mu je odpisal: »Saj me ne skrbi to, marveč me skrbi, da se ne boš vrnil prepričan, da *oni* niso komunisti...«. Drugi odgovor (»nova birokratsko-etatistična družbena formacija«) ima pred prvim vsaj to prednost, da ohranja odprt prostor za resno teoretsko analizo; govoriti ob realnem socializmu o »državnem kapitalizmu« pomeni preprosto izogniti se problemu, zvesti neugodno novo na staro – realni socializem je razočaral, v njem je odtujitev še hujša kot v kapitalizmu, *torej* ne more biti sam »v bistvu« nič drugega kot nova enačica kapitalizma... tako smo si »umili roke«, nasprotje kapitalizem/socializem ostaja kljub vsemu zgodovinskemu izkustvu neproblematično v veljavi. Vse pojmovno še tako pretanjeno dokazovanje, da je stalinistična družba do vrhunca prignana kapitalska logika ipd. ne more odpraviti svoje temeljne neustreznosti: nezmožnosti, konkretno-zgodovinsko zapopasti anatomijo družbenega ustroja »realnega socializma«. Mimogrede povedano, edini primer, ko se je realni socializem za las zares približal »državnemu kapitalizmu«, je bilo obdobje Solidarnosti na Poljskem oziroma znameniti sporazum med delavci v Gdansk in okolstjo, s katerim se je končala velika pribaltska stavka: tu je država zares nastopila kot »kapitalist«, lastnik proizvodnih sredstev, ki se je kolektivno pogodilo z delavci... Laž drugega odgovora (»nova birokratsko-etatistična družbena formacija«) pa je, kot že rečeno, da se z vztrajanjem na tem, kako »to ni socializem«, izogne radikalno-kritičnemu preizprašanju lastne pozicije, dejstva, da se je sistem, ki se legitimira kot »realni socializem«, navzlic vsemu izoblikoval kot notranji sestavni del socialističnega delavskega gibanja. Edina rešitev je *torej*, da, kolikor govorimo kot socialisti, samokritično v polni meri prevzamemo zgodovinsko odgovornost za »stalinistično iznakaženje«, brez iskanja alibijev v »zaostalih okoliščinah, ki so pogojile stalinizem« ipd., in to prevzete odgovornosti izkoristimo za radikalno preizpraševanje lastnih predpostavk.

⁷ Sedaj potekajoča »informatiška revolucija« kajpada ponuja velike možnosti samoupravljanju: doslej se je ideje samoupravljanja zmerom držal pečat nečesa naivno-arhaičnega, nečesa, kar je obsojeno na propad v soočenju z organizacijskimi nujnostmi velike industrije ipd., sedaj pa se je prvič zgodilo, da celo sami vodilni ideologi »Tretjega Vala« poudarjajo, kako je družbena oblika proizvodnje, ki najbolj ustreza »post-industrijski« proizvodnji, prav decentralizirana samoupravna organiziranost, t.j. kako je ideja velikega, centralnega, vse-nadzirajočega Kompjuterja kot utelešenja orwellovskega Velikega Brata naivna projekcija

industrijske logike: stvari sami najbolj ustrezajo mreža parcialnih, lateralnih, spreminjajočih se vezi, ne pa podrejenost delov enemu samemu Središču. Vendar je takšno hitro afirmiranje pluralnosti, lateralnih vezi večih središč itd. zoper »staro« centralistično logiko večkratno navivno in mistificirajoče: prvič zamegljuje alternativne možnosti razvoja oziroma družbene vsebine same te toliko slavljene decentraliziranosti, pluralnosti ipd. – nova decentralizirana samoupravna družba bo lahko, če bo razvoj še stopnjeval »patološki narcizem« kot družbeno-nujno libidinalno ekonomijo subjekta, neprimerno bolj »represivna« kot industrijsko-centralizirana družba, kar pa se ne bo odločilo na ravni same tehnike; drugič zamegljuje še kako »unificirane« simbolne pogoje, ki odpirajo polje decentralizacije, pluralnosti itd. – kot da sam računalniški jezik kot pogoj nove »pismenosti« ni nekakšna nova latinščina, zunanji, mrtev jezik, ki ga moramo vsi obvladati, če naj se gremo decentralizirano igro pluralnosti.

LITERATURA:

- Austin, John Langshaw (1962), *How to do things with words*, Oxford University Press.
- Čepo, Zlatko (1978), *Temelji marksizma*, Zavod za šolstvo, Ljubljana.
- Freud, Sigmund (1900), *Die Traumdeutung*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1961.
- Freud, Sigmund (1923), *Das Ich und das Es*, v Studienstausgabe, Bd. III, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1975.
- Kernberg, Otto F. (1978), *Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Kripke, Saul (1982), *La logique des noms propres*, Editions de Minuit, Paris.
- Lacan, Jacques (1980), *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Lacan, Jacques (1982), »Psihoze (Seminar III.)«, v *Problemi* 4–6/1982, Ljubljana.
- Lasch, Christopher (1980), *The Culture of Narcissism*, Abacus, London.
- Lawrence, David H. (1977), »Psihoanaliza protiv moralnosti«, v *Tajne feniksa*, Rad, Beograd.
- Marcuse, Herbert (1965), *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb.
- Marcuse, Herbert (1968), *Čovjek jedne dimenzije*, Veselin Masleša, Sarajevo.
- Miller, Jacques-Alain (1984), »Liminaire«, v *Ornicar?* 29, Paris.
- Millot, Catherine (1984), »Le surmoi feminin«, v *Ornicar?* 29, Paris.
- Riesman, David (1965), *Usamljena gomila*, Nolit, Beograd.
- Toffler, Alvin (1984), *Previews and Premises*, Pan Books, London.
- Whyte, William (1970), *Človek organizacije*, Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- Žižek, Slavoj (1982), »Kako so Slovenci postali pridni«, v *Problemi* 11/1981 – 1/1982, Ljubljana.
- Žižek, Slavoj (1983), »Tri predavanja«, v *Problemi* 4–5/1983, Ljubljana.
- Žižek, Slavoj (1984a), *Filozofija skoz psihoanalizo*, DDU Univerzum, Ljubljana.
- Žižek, Slavoj (1984b), »Krekovstvo«, v *Družboslovne razprave* 1, Ljubljana.