

Peter Klepec*

O TOME GDJE BI SE DELEUZE I LACAN IPAK TREBALI PONOVRNO SRESTI

Sažetak

*Rasprava oko odnosa između teorijskog opusa Lacana i Deleuzea obično završava objavom rada *Anti-Edip*, koji je Deleuze objavio zajedno s Guattarijem 1972. godine. Zajednička biografija o Deleuzeu i Guattariju, koju je objavio François Dosse, ali i većina interpretacija (Žižek, Monique David-Ménard, Kerlake, Hallward, Badiou) slaže se da poslije tog rada praktično nije moguće govoriti o nekim paralelama između dva spomenuta opusa. No tome nije tako, iako Deleuze od 1972. ustrajno žestoko kritizira psihoanalizu te praktički ne spominje Lacana, a taj, s druge strane, Deleuzea od tada gotovo da više ni ne spominje. Međutim, Lacan kojega kritizira Deleuze nije kasni Lacan iz sedamdesetih, kao što ni Deleuze kojega je poznao Lacan nije Deleuze iz šezdesetih godina dvadesetog stoljeća. No to je moguće vidjeti samo ako se ostavi po strani uobičajeno viđenje susreta između Lacana i Deleuzea koje se događa kroz termine *Edip*, *Zakon*, *označitelj*, *nedostatak* itd. Iako postoje ogromne razlike između Deleuzea i Lacana u shvaćanju filozofije, psihoanalize, ontologije, znanosti i politike, moja je teza da itekako postoje paralele između kasnog Deleuzea i kasnog Lacana u pogledu razumijevanja kontingentnog, onoga što Lacan naziva *Realno* i svega što je kod Lacana vezano uz promjene koncepta *nesvjesnog*, koje sada postaje *realno-nesvjesno*.*

Ključne riječi: *Lacan, Deleuze, susret, kontingencija, Realno, nesvjesno*

Na odnos između Jacquesa Lacana i Gillesa Deleuzea obično se danas gleda kroz oči lakanovaca i delezovaca, koji u žaru borbe na razne načine nastoje pokazati kako Lacan i Deleuze od objave djela *Anti-Edip*, koji je Deleuze zajedno s Guattarijem objavio 1972.

* Filozofski inštitut Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Novi trg 2, SL-1001 Ljubljana, peter.klepec@guest.arnes.si

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

godine, postaju neprijatelji i protivnici. Postoji više interpretacija o odnosu između Deleuzea i psihoanalize (Žižek, 2004; David-Ménard, 2005; Hallward, 2010), koje manje-više idu u tom pravcu. Možda najutjecajnija i najpoznatija analiza jest ona Žižekova (2004) koja za sve veću Deleuzeovu distancu u odnosu na Lacana okrivljuje Guattarijev utjecaj s jedne, a unutarnje antagonizme Deleuzeovog vlastitog projekta s druge strane. Na Žižekovu tvrdnju da Deleuze prije i poslije susreta s Guattarijem nije isti Deleuze reagirali su i delezovci (Lambert, 2006; Smith, 2004), a polemika ide u pravcu koji po mojem mišljenju zapravo i nije najproduktivniji. Time ne želim reći da jedni i drugi jesu ili nisu u pravu, nego da postoji još jedan aspekt koji na cijelu tu polemiku baca možda drugačije svjetlo i koji široj publici bolje pokazuje posljedice te polemike za suvremenu politiku, filozofiju i psihoanalizu. Pretpostavljajući takvu publiku, počeo ću s određenim osnovnim stavovima i činjenicama, da bih poslije prešao na ono što nas ovdje zanima.

Ako postoji neki mogući susret između Deleuzea i Lacana, on se nalazi s druge strane biografskih i faktografskih detalja, kako ih predstavlja zajednička biografija o Deleuzeu i Guattariju, a koju je objavio François Dosse (2010). Ona naime samo dodaje materijal tezi kako između Lacana i Deleuzea poslije 1972. godine nema nikakvih interesantnih paralela ili skrivene polemike (Dosse, 2010:183-222). Međutim, ta biografija zasniva se na pozicijama Deleuzea ali i Lacana, dakle, na razumijevanju koje imaju, jedan o drugome, akteri naše priče. No, ono što Dosse (2010) ispušta jesu tri činjenice. Prvo, on navodi da Deleuze osobno nije htio vidjeti Lacana, jer mu, po Guattarijevim riječima, nije vjerovao, tj. kao da se radi o »kugi« (Dosse, 2010:184), tako da je s njim razgovarao samo preko telefona. No, Deleuze je ipak otišao, kako navodi u razgovoru s Didierom Eribonom (Eribon, 1995:50-51; vidi i Roudinesco, 1997:347), do Lacana nekoliko mjeseci nakon telefonskog razgovora. Tamo je dugo čekao u predsoblju (»možda malo predugo«, kaže Deleuze), da bi mu na kraju Lacan u razgovoru pokazao listu svojih učenika i sve (osim Jacques-Alaina Millera) proglasio bezveznjakovićima, a na kraju mu rekao: »Treba mi netko poput Vas!« Drugo, iako Deleuze žestoko kritizira psihoanalizu, on 1977. ipak piše: »Samo je Lacan sačuvao neki smisao smijeha, ali priznaje kako je prisiljen smijati se sam« (Deleuze i Parnet, 2006:60). Treće,

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

Deleuzeu i Guattariju nije bilo svejedno što Lacan misli i što još ima za reći, pa su tako slali Deleuzeovu ženu Fanny da posjećuje njegova predavanja (Wilson, 2008:166). Dakle, ni za Lacana, koji svoj XXI. seminar (Lacan, 1974) posvećuje djelomično Deleuzeu i Guattariju, ni za ovo dvoje *Anti-Edip* nije kraj priče. A što ako je i to (ne)razumijevanje pogrešno, iako je u nekom smislu ipak istinito u smislu vjernosti izjavama i faktima? Naime, Lacan kojega kritizira Deleuze nije onaj kasni Lacan iz sedamdesetih, koji će nas zanimati ovdje, kao ni Deleuze, kakvog je poznao Lacan, nije onaj Deleuze s kojim bi se on ipak trebao sresti. Ne tvrdim da bitne razlike između Lacana i Deleuzea ne postoje, dapače, u nastavku ću ih i predstaviti. Ali ograničit ću se na glavne Deleuzeove argumente protiv psihoanalize (interpretacija, Edip, produkcija, Realno), da bi na kraju teksta pokušao pokazati gdje kasni Lacan ipak dolazi do točke na kojoj stvari postaju interesantne i za filozofiju. To je na određen način moguće vidjeti samo ako »standardnu interpretaciju susreta između Lacana i Deleuzea« ostavimo po strani. Tek onda je moguće vidjeti obrise neke buduće diskusije oko onog što Lacan naziva Realno i svega što je vezano uz njegovu promjenu koncepta nesvjesnog u »realno-nesvjesno«.

Prvo, činjenica je da između Lacana i Deleuzea postoje ogromne razlike, jer oni sasvim različito gledaju na filozofiju i psihoanalizu. To je odlučujuće za njihovo međusobno (ne)razumijevanje: dok je Deleuze jedan od rijetkih filozofa koji danas, poslije toliko priče o kraju filozofije, još želi biti filozof, ali ne samo filozof nego čak i metafizičar, s druge strane, Lacan je psihoanalitičar, ali ne bilo koji psihoanalitičar, nego vjerojatno u svoje vrijeme psihoanalitičar *par excellence*. Zbog toga nije nevažno što Deleuze misli o psihoanalizi, a što Lacan o filozofiji, jer ni psihoanaliza (Lacan) nije ono što o njoj misli Deleuze, a ni filozofija (Deleuze) nije ono što o njoj misli Lacan. Iako Lacan filozofiju ozbiljno čita, citira, prisustvuje predavanjima Kojèvea o Hegelu, u svojim seminarima predstavlja interpretacije Platona, Aristotela, Akvinskog, Descartesa, Spinoze, Hegela, Kanta, Fregea, Russella i mnogih drugih manje poznatih filozofa, iako osobno poznaje Sartrea i Merleau-Pontyja, usprkos tome što u pedesetim godina prošlog stoljeća čak prevodi jedan Heideggerov članak (»Logos«), te se kasnije susreće osobno s Heideggerom barem dva puta, čini se da na kraju krajeva dijeli

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

Heideggerovo mišljenje da je filozofiji više-manje došao kraj. U tome, kako učinkovito prikazuje Badiouov (2004:81) početak *Manifesta za filozofiju* iz 1989. godine, sigurno nije usamljen, jer su u to tada vjerovali svi najveći francuski filozofi od Derridaa do Lyotarda, Nancyja itd. – osim, naravno, Deleuzea. Sasvim je sigurno da je Lacan (1980a:17) u više navrata izjavio ne samo da nije filozof nego da se diže i uzdiže protiv filozofije (“*Je m’insurge contre la philosophie*”). Da, ali koje filozofije? Protiv državne filozofije, kako je naziva Massumi (1993:4-5), protiv filozofije kakvu kritizira Deleuze u svim svojim radovima, filozofije reprezentacije, protiv Althussera (koji je taj gospodin A. iz naslova njegovog rada), ili protiv Deleuzea i Guattarija, kako napominje Žižek (1999:250-251)? I kako bi trebali vidjeti odnos između Lacana i filozofije? Badiou (2004:113-115) je u ovoj točki sasvim jasan: anti-filozof Lacan uvjet je za renesansu filozofije! Ta renesansa, iako Badiou to ne kaže, počinje upravo s Deleuzeom, za kojega je zadatak filozofije kao takve – kreacija pojmova. Ako Deleuze sam sebe opredijeli kao metafizičara, to nije više ona stara metafizika ili filozofija, nego kompletno renovirana i utemeljena na pojmovima mnoštva (*multiplicité*) i događaja (*événement*). A tog istog Deleuzea Lacan (2006a:218) cijeni, osobno upoznaje u Lyonu 1967. i pozitivno se u više navrata izražava o njegovim radovima o Sacher-Masochu (1967), *Razlici i ponavljanju* (1968) te o *Logici smisla* (1969). Međutim, Deleuze 1969. godine upoznaje Félixu Guattarija (1930.-1995.) koji je tada veliki Lacanov pristalica (*afficionado*) i s kojim u suautorstvu počinje zajednički rad na djelima *Anti-Edip*, *Tisuću platoa* i *Što je filozofija?* Zajednički projekt ova tri djela nosi naslov *Kapitalizam i shizofrenija*, a njegova je osnovna nit vodilja pitanje kako je moguća promjena, odnosno kako je moguće revolucionirati kapitalističko društvo i koje mjesto u tome pripada filozofiji. Radi se, naravno, o dosta složenoj i širokoj tematici. Generalno gledajući mogli bismo mjesto koje u njoj zauzimaju politika, filozofija i psihoanaliza rezimirati ovako: dok je u prvom djelu politika u prvom planu, radi se naime o refleksiji svibnja 1968. i pitanju o revoluciji, u drugom djelu politika je svedena na pitanje »manjinske« politike protiv države, dok je u trećem djelu više naglasak na »otporu« (*résistance*) medijima, komunikaciji i mnijenju. I dok je filozofija u prvom djelu manje-više izjednačena s projektom shizoanalize, u drugom je svedena na borbu s filozofijom države, a tek u trećem ona dolazi zaista u prve redove. Tu je zadaća filozofije stvaranje,

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

kreiranje koncepata, a svako stvaranje je istovremeno već i otpor. Filozofija nije jedina misao, postoje još i znanost i umjetnost. Svaka ima svoj način rada i funkcioniranja, ali ni jedna misao nema dominaciju ili prevlast. No, upravo je obrnuto kod psihoanalize, koja se u posljednjem, trećem zajedničkom djelu Deleuzea i Guattarija čak više ni ne spominje, dok je u prvom, naravno, u središtu kritike, dok je u *Tisuću platoa* samo jedan od platoa posvećen kritici psihoanalize.

Kao što vidimo već na tom najopćenitijem nivou, cijeli se projekt tijekom godina dosta mijenjao. Ako se na početku zasnivao na spoju marksizma i psihoanalize, kasnije psihoanaliza sve više postaje redundantnom. Prvi dio, *Anti-Edip*, treba razumjeti, dakle, u kontekstu revolucionarnih događaja u razdoblju od 1968. do 1972. godine u Francuskoj, a publika kojoj je namijenjen jest, kako su kasnije priznali Deleuze i Guattari (Deleuze, 1995:7), zapravo revolucionarna omladina u dobi od petnaest do dvadeset godina. Radi se, dakle, o političkom pitanju: kako proizvesti revolucionarni kolektiv i kako je moguća revolucionarna želja, želja revolucije i produkcije novog društva. Želja je tako definirana kao nešto pozitivno i produktivno, a ne kao nedostatak. Nesvjesno nije teatar, nego tvornica, stalna proizvodnja novoga. Nesvjesno i želja zapravo su mašine (*machine*), a svaka mašina proizvodi i vezuje se opet dalje na druge mašine i na druge tokove. U središtu analize nalazi se, dakle, želeća mašina, *machine desirante*, mašina koja proizvodi, producira, a predmet je kritike sve što tu mašinu pokušava ograničiti i svladati. Psihoanalizi ovdje pripada dvostruka uloga. S jedne strane ona je pozitivno polazište, a s druge je predmet oštire kritike. Čini se da psihoanaliza već unaprijed zna kakva će interpretacija na kraju biti – okvir te interpretacije predstavlja buržoasko shvaćanje obitelji i ono što se u psihoanalizi naziva Edipovim kompleksom, koji se pronalazi svugdje i u svemu. Osnovni argument protiv psihoanalize jest dakle njeno zasnivanje na interpretaciji i značenju, u njenom ograničenju na terapiju, dok je ona zapravo teorija i praksa revolucionarne promjene. Ovo je pitanje u središtu već kod Freuda, kod kojega uvijek postoji određena dilema: je li psihoanaliza terapija, koja pojedinca prilagođava društvu, ili teorija, koja pokazuje kako u tom društvu postoje tenzije i antagonizmi, koje Freud vidi kao nelagode u kulturi? (više o tome u: Jacoby, 1977)

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

O kakvoj je psihoanalizi riječ kod Deleuzea i Guattarija i kakve veze ona ima s Lacanom? Ako pogledamo izbliza sudbinu psihoanalize poslije Freudove smrti, vidimo da je ona s postfrejdovcima pala u ponor, iz kojeg se nije moglo vidjeti izlaz (više u: Jacoby, 1977). Ako je još u tridesetim godinama dvadesetog stoljeća psihoanaliza bila u žiži događaja i revolucionarnog vrenja kod Frankfurtske škole i s projektom Wilhelma Reicha, ona poslije Drugog svjetskog rata postaje sve više konformistička. Heinz Hartmann, Lacanov analitičar u tridesetima, koji prije rata bježi u SAD, jedan je od proponenata ego-psihologije koja uz podršku Anne Freud (ali i snažnu podršku Marie Bonaparte u Francuskoj, što nije bez posljedica za Lacana) psihoanalizu sve više približava američkom načinu života (*The American way of life*). Ako je Freud u dvadesetim godinama prošloga stoljeća ljudsku psihu podijelio na ja, ono i nad-ja, ego-psihologija u središte postavlja ja (ego), kao zdravu silu koja treba kontrolirati ono (id) i nad-ja (super-ego), i koju terapija treba još više ojačati slijedeći vrijednosti društva. Terapija naglašava identifikaciju s analitičarom, koji postaje autoritet, koga bi pacijent trebao na kraju krajeva slušati. Time se otupljuje oštrica koju psihoanaliza ima kod Freuda. Lacan već od samog početka polazi od uvjerenja da ja ili ego nikako nije zdrava sila, naprotiv, ego je zapravo izvor problema. Već od svoje disertacije o paranoji iz 1932. godine, gdje mu je bliži Clérambault nego Freud, Lacan (1966:114) polazi od toga da ja zapravo vodi u paranoju. Sa svojom tezom o stadiju ogledala (1936. i 1949.) Lacan (1966:93-100) kasnije samo još produbljuje kritiku, te pokazuje kako ja nije ništa supstancijalno, nego rezultat identifikacija, zbirka, ropotarija identifikacija bez nekog reda i smisla, *bricolage*. Da bi ja uopće postao ja, treba se prepoznati u drugom, kako nam pokazuje Hegelova (1987) dijalektika gospodara i roba u *Fenomenologiji duha*, a to vodi u stalnu borbu i u takmičenje s drugima. Imaginarno je izvor agresije i na kraju krajeva vodi i u rat. Ako je imaginarno uvijek neka prepreka, pakt i pomirenje donosi tek simboličko, riječ, govor, jezik, koje se nalazi u središtu Lacanovog »povratka Freudu«. Lacan polazi od toga da Freuda prvo treba pažljivo čitati, uzeti ga doslovce (*à la lettre*), a ne po svaku cijenu reformirati i prilagođavati. Kao dio tog projekta počinju Lacanovi javni seminari, koji se održavaju svake srijede od 1951. do 1980. godine. Ti su seminari, što se prve dvije godine održavaju u Lacanovom privatnom stanu, a kasnije u bolnici Sainte-Anne u Parizu, prvih deset godina posvećeni isključivo čitanju

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

Freuda. U to vrijeme, konkretnije od 1953. i »Rimskog govora« (Lacan, 1966), Lacan polazi od uvjerenja koje neće nikada mijenjati: jedino oružje i oruđe psihoanalize jest riječ (*parole*) pacijenta u analizi. Psihoanaliza nije ništa drugo nego *talking cure*, koja govorom liječi simptome, a to je moguće zato što je nesvjesno od istog materijala: »nesvjesno je strukturirano kao jezik«. Iste godine Lacan (2005b:9-64) predstavlja i tri osnovne kategorije koje neće nikada mijenjati: imaginarno, simboličko i Realno. Iako je počeo s imaginarnim, Lacan ubrzo prelazi na simboličko i pokazuje njegovu moć i nemoć. Od Saussurea preuzima razliku između označitelja i označenog, *signifiant* i *signifié*, ali tu razliku sasvim prerađuje: označitelj djeluje na označeno i kreira ga, označitelj ima prvenstvo, što ima brojne posljedice koje tu ostavljam po strani, no upravo to Lacanovo insistiranje na označitelju kasnije će biti predmet kritike Deleuzea i Guattarija. Ali označitelj nije jedino na čemu Lacan gradi svoj projekt. Imaginarni lik u ogledalu kasnije će postati model za *objet petit a*, objekt-uzrok želje, ono oko čega kasnije kruži nagon (*pulsion*) te ono što susrećemo u pogledu i glasu, višak užitka (*surplus-jouissance*), ono skriveno blago u drugoj osobi (*agalma*) u koju se zaljubljujemo (onog što je »u tebi više nego ti«) itd. (Lacan, 1998a:263). Isti taj objekt postat će važan za razumijevanje transfera, jer i u analitičara se u neku ruku zaljubljujemo, odnosno u njemu tražimo neko skriveno blago, znanje, znanje koje će nam pomoći. Analitičar nije autoritet, nego samo nužna pretpostavka, za Lacana će kasnije postati *sujet supposé savoir*, subjekt za kojeg se pretpostavlja da zna, no terapija je moguća samo uz fizičko prisustvo analitičara i uz pretpostavku njegovoga znanja. Tog elementa transfera kod Deleuzea i Guattarija nema, iako se oni, kako ćemo vidjeti, pozivaju na Lacanov koncept *objet petit a*. Drugo, što je kasnije isto tako važno za njihovu kritiku, jest nešto što Lacan nikada ne mijenja, a to je da na početku ne postoji određeno jedinstvo i identitet, nego je svaki identitet tek stečen putem nekog procesa. Subjekt, koji kod Lacana nije ego ili osoba, nema identitet i baš zbog toga piše ga kao \$, *sujet barré*. Teza da na početku nema identiteta znači i to da nitko na početku ne zna što želi, ali pretpostavlja da bi mogao Drugi znati kako i što željeti: »želja je želja Drugoga«. Samo posredstvom Drugoga moguće je doći do onoga što želimo, iako mora pacijent sam naći odgovor na pitanje što želi. Želja je za Lacana uvijek metonimija, uvijek je nezadovoljena, a putem nje subjekt pokušava doći i do bića kojeg

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

nema: *manque-à-être*. Nedostatak kao osnovno određenje želje zapravo je *manque-à-être*, nedostatak k biću ili *want-to-be*, za razliku od Sartrea i njegovog nedostatka-bića, *manque d'être*. Na neki se način kod Lacana u želji, ljubavi i užitku radi o tome kako doći do onoga čega nemamo: *objet petit a*. U seminaru XI. iz 1964. godine Lacan (1998a:203-229) tako postavlja dvije operacije koje određuju sudbinu subjekta: alijenaciju u govoru i jeziku, koja je neminovna, te separaciju, koja u središte stavlja Realno i *objet petit a*, ono što subjekt traži u Drugom iako, paradoksalno, toga Drugi ne samo da nema nego taj Drugi, zapravo, za Lacana (1998a) ni ne postoji. Kod Lacana dakle postoji jedna konstanta, konstanta koja preko imaginarnog i simboličkog vodi k onom što naziva Realno ili nemoguće. Ako je najprije Lacan davao primat simboličkom i želji, kasnije on sve više daje primat Realnom, dakle nagonu, užitku i uživanju. Kod kasnog Lacana (1998b) tako i sam govor postaje način uživanja, uživanja u smislu (*jouis-sense*), dok ono što je nekada bio nesmisao, simptom, isto tako postaje način uživanja, a Lacan ga redefinira kao *sinthome*, kako bi podvukao da se radi o nečemu što je proizvedeno, sintetično. Time smo došli do Lacana kakav je u vrijeme *Anti-Edipa*.

No, taj veoma kratki smjer Lacanovog razvoja, koji nam je nužan da bismo razumjeli kritiku Deleuzea i Guattarija, treba nužno dopuniti i mjestom koje Lacan poprima u povijesti francuske psihoanalize, zbog kojeg on i postaje tako privlačan za buntovničku parišku omladinu 1968. godine. Lacanova kritika ego-psihologije naravno nije mimoišla Međunarodno psihoanalitičko udruženje (*International Psychoanalytic Association (IPA)*), njegova popularnost bila je nedvojbeno, a njegov utjecaj postajao je sve veći zbog brojnih učenika koje je imao u analizi i koji su se time formirali u nove analitičare. Tako je došlo do brojnih sporova unutar francuskog psihoanalitičkog miljea: prvo 1953. do velikog rascjepa ili *scission*, čija je posljedica bila zabrana Lacanu da stvara nove analitičare, te uvjetni status njegovog psihoanalitičkog društva, da bi zatim, 1964. godine, Lacan bio trajno i neopozivo isključen iz same IPA-e. Upravo to isključenje, ili ekskomunikacija, kako je Lacan (1998a:3-4) naziva u svojem XI. seminaru uspoređujući je sa Spinozinim isključenjem iz crkve 1656. godine, dodijelila je Lacanu još više imidž nekoga koji ne samo što nije uključen u institucije

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

nego postaje i problem za njih. Lacan dakle ima 1968. imidž buntovnika protiv establišmenta. Jedan od učinaka Lacanovog isključenja iz IPA-e bila je i selidba njegovih seminara 1964. godine iz bolnice Sainte-Anne, u kojoj su se održavali od 1953. pred više-manje medicinskom publikom, na École Normale Supérieure (ENS), koja se nalazi u ulici Ulm, u samom središtu Pariza, pred bitno većom i, prvi put, laičkom publikom, što je još doprinijelo njegovoj popularnosti i, što je najvažnije, odvijalo se pred pariškom revolucionarnom mladom inteligencijom. Zbog svoje podrške studentskom buntu 1968. godine, Lacan je kasnije ljubazno zamoljen od strane dekana ENS-a da svoje seminare preseli gdje drugdje, čime se on 1969. seli na Pravni fakultet, gdje ostaje do kraja i gdje mu prisustvuje još više ljudi. U vremenu kada *Anti-Edip* izlazi iz tiska, u proljeće 1972. godine, publika seminara broji oko tisuću ljudi. U to doba, dakle, Lacan uživa veliki kredibilitet ali i notornost, koju je, uzgred rečeno, oduvijek uživao, a na koju se odnosi i njegovo isključenje iz IPA-e. Jedan od uzroka te notornosti nalazi se i u takozvanim »kratkim seansama« po kojima je Lacan poznat. Iako je statut IPA-e određivao fiksno trajanje seansi od 45 minuta, Lacan se toga nikako nije pridržavao i umjesto toga prakticirao je neodređeno duge seanse, koje su bile puno kraće od standarda. Lacan (1966:247-265), međutim, u toj točki polazi od svog bitnog uvida: postoji, naime, razlika između *parole pleine*, pune riječi, koja za nekoga poprima bitno egzistencijalno određenje, i *parole vide*, prazne riječi, koja više ili manje predstavlja tlapnju, govor tek tako. Tu je razliku Lacan uveo slijedeći Heideggerovu razliku između egzistencijalno pune riječi i *Gerede* već u svojem »Rimskom govoru« iz 1953. (Lacan, 1966:227-322). Lacan polazi od uvjerenja da ako pustimo pacijenta da govori, on će skoro cijelo vrijeme pričati svašta, da bi tek na kraju, ili pred sam kraj, rekao ono što je najvažnije (to su kasnije, uzgred rečeno, i dokazali transkripti nekih seansi analitičara IPA-e, objavljeni u šezdesetima prošloga stoljeća). Kao što vidimo, već na samom početku nalazi se jedna teza koja će biti bitna i kasnije: govor tek tako, bla-bla-bla, kasnije postaje puko uživanje, a upravo na toj točki se u seminaru XX. (Lacan, 1998b) pokazuju i granice vezivanja svega na označitelj i na strukturu. Iako Lacan u pedesetima pokušava utemeljiti psihoanalizu uz pomoć strukturalne antropologije Lévi-Straussa i strukturalne lingvistike Jakobsona, iako je u šezdesetima uz Foucaulta, Barthesa i Althussera jedna od pop zvijezda strukturalizma, teško bismo za Lacana

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

rekli da je strukturalist. Razlog je tome što on ima kategoriju subjekta, koje, uzgred rečeno, kod Deleuzea i Guattarija nema, i u tome što za njega struktura nikada nije cijela i nikada nije bez antinomija. No, zašto spominjem Lacanov strukturalizam? Zato što *Anti-Edip* predstavlja i snažnu kritiku strukturalizma. Umjesto o strukturi, sada je riječ o mašinama, pa tako i sama želja postaje mašina, želeća mašina. Upravo u toj točki počinje najpoznatija kritika psihoanalize od Deleuzea i Guattarija: želja ne poznaje nedostatak, ona je sve vrijeme puna, pozitivna i produktivna. Diskusiju o pitanju pozitivno-negativno ovdje ću više-manje ostaviti po strani, iako se radi o važnom političkom i filozofskom pitanju: odakle dolazi bijeda? Da li samo i uvijek izvana (Spinoza, Sartre: pakao su drugi), ili postoji nešto u čovjeku, što ga na neki način formira, ali i blokira? Slično pitanje, ali s drugih pozicija, postavlja *Anti-Edip*: zašto ljudi žele vlastito ropstvo? Kako je moguć fašizam, zašto ljudi žele fašizam?

Odatle se u neku ruku i postavlja pitanje vezano za psihoanalizu, a to je je li psihoanaliza na strani emancipacije ili snaga koje nas porobljavaju? Pitanje za Deleuzea i Guattarija znači: osloboditi psihoanalizu od onoga što je u njoj konzervativno i što joj onemogućuje da postane prava revolucionarna snaga. Kao što smo vidjeli, to znači da treba drugačije definirati želju, da je treba redefinirati kao produktivnu, a ne reaktivnu. Isto važi i za sam koncept nesvjesnog – nesvjesno nije nešto što se pokazuje i manifestira, nego nešto što proizvodi. Nesvjesno je produkcija, praksa, i na kraju krajeva nije toliko važno odrediti njegov smisao i značenje. Drugačije rečeno, da bi želja i nesvjesno producirali, oni ne trebaju biti unaprijed zatvoreni u neki okvir, koji zapravo predstavlja psihoanalitički mit o Edipu. Upravo je zbog toga ovaj predmet kritike, a s njim i problem »zabrane incesta«, te širi problem granica i nemogućeg. Iako namjera Deleuzea i Guattarija nije kritika Lacana, u ovoj točki meta je izravno Lacanova tvrdnja o Realnom kao nemogućem. Uistinu, o Lacanu možemo pročitati i ovo:

Čini nam se da Lacanova divna teorija želje ima dva pola: jedan vezan za ,objekt malo a' kao želeća-mašina, koji definira želju u terminima realne produkcije, koji nadilazi svaku

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

ideju potrebe i ideju fantazije, a drugi vezan za ‚velikog Drugog‘ kao označitelj, koji unosi neki pojam nedostatka (Deleuze i Guattari, 2009a:27).

Potez, koji je sa striktno lakanovske pozicije nelegitiman, jer Realnog nema bez simboličkoga, namijenjen je prije svega kritici lingvistike i kritici psihoanalize kao interpretacije. Ako je, naime, Lacan cijeli svoj poduhvat bazirao na strukturalnoj lingvistici i na svojoj definiciji označitelja, koji stvara označeno, Deleuze i Guattari sve će se više oslanjati ne na Saussurea, nego na Hjelmsleeva, dok najdetaljnije viđenje uloge jezika donose njihovi *Kafka* (1975) i *Tisuću platoa* (1980). Iako u tim radovima idu dalje od Lacana, svima je ipak zajedničko uvjerenje da jezik i govor ne služe samo komunikaciji i diskusiji. Tako je za Lacana (1966:41) svaka komunikacija nesporazum, jer odašiljač poruke, onaj koji govori, »svoju vlastitu poruku prima natrag od primaoca u izvrnutoj formi«. O tome što je zapravo rečeno ne odlučuje intencija onoga koji govori, nego primalac (odnosno Drugi). Smisao ili značenje uvijek ovisi od toga što drugi (ili Drugi) vidi, razumije, shvaća, čuje u onome što je zapisano ili izrečeno, ali on sve to razumije samo u okviru svoje pozicije i svoje fantazme: »razumijemo samo svoje fantazme« (Miller, 1990:XXVI). Iako Deleuze donekle odbacuje pojam Drugoga, kako ga razumije Lacan, kod njega uvijek postoji neka slična logika. U *Logici smisla* (Deleuze, 2004b:341-359), na primjer, govori se o strukturi Drugog, dok kasni Deleuze dobro zna da su za svako stvaralaštvo važni medijatori ili posrednici, bez njih nema akta stvaranja. Ali ta medijacija ne dolazi u obliku diskusije ili komunikacije. U *Što je filozofija?* (Deleuze i Guattari, 2009b:61-84) susrećemo tako konceptualni lik, *personnage conceptuel*, bez kojega nema filozofije. Međutim, filozofija kao stvaranje novih koncepata nikada za njega nije stvar diskusije ili komunikacije:

Već je podosta teško razumjeti što netko želi reći. Diskusija je samo vježba iz vlastitog narcizma, gdje svatko želi samo blistati. [...] Diskusiji nema mjesta u filozofiji. Fraza ‚ajmo prodiskutirati malo o tome‘ akt je nasilja (Deleuze, 2007:384).

Upravo zbog toga »svaki filozof pobjegne kada čuje ‚Da raspravimo‘.« (Deleuze i Guattari, 2009b:28) Ako je teško shvatiti što tko želi reći, ipak ono što netko kaže treba istražiti, igrati

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

se terminima, obrnuti i povezati s nečim – važne su konekcije, veze, a ne konsenzus, komunikacija i traženje odgovora na sve. To eksperimentiranje, naravno, ide uz neki rizik, rizik da se misliocu stalno nešto događa iza njegovih leđa: »Baš kad misliš da si stigao u luku, shvatiš da si zapravo na otvorenom moru.« (Deleuze, 1995:94; Deleuze i Parnet, 2006:3) Filozofija je stvar paradoksa, gdje nema jednog jedinog smisla i samo jednog jedinog mogućeg pravca, usmjerenja. Filozofija nije stvar dobre volje i intencije, nije stvar *sens commun* i *bon sens* nego se zapravo radi o mizozofiji:

Ono prvo u mišljenju jest provala, nasilje, neprijatelj, a filozofija ne pretpostavlja ništa: sve počinje mizozofijom. [...] Postoji nešto u svijetu što primorava na mišljenje. To nešto objekt je temeljnog *susreta*, a ne rekognicije. Moguće je susresti Sokrata, hram ili demona. Taj se susret može shvatiti u različitim afektivnim tonalitetima, kao divljenje, ljubav, mržnja, bol (Deleuze, 2009:231).

Lacan se s time, naravno, slaže, ako te »afektivne tonalitete« razumijemo kao transfer u psihoanalitičkom smislu riječi. Kod transfera zapravo se radi o nekoj supoziciji, bez koje nema ni znanosti ni znanja ni filozofije ni psihoanalize: *sujet supposé savoir*, subjekta, za kojeg se pretpostavlja da zna. Kraj analize donosi upravo konstataciju da je subjekt, za kojega se pretpostavlja da zna, upravo to: puka supozicija i iluzija, koja je dapače nužna, ali i iluzorna. No, Lacan se slaže s Deleuzeom i u još jednoj točki: čovjek, biće koje govori, zapravo nije vođen nekom *Wissentrieb*, nekim porivom za znanjem, kao što je tu i tamo još mislio Freud, nego upravo obrnuto, nekim »o tome ne želim znati ništa«.

Uz to neko općenito slaganje između Lacana i Deleuzea, treba spomenuti i temeljni spor. Taj spor u *Anti-Edipu* odnosi se na pitanje: je li psihoanaliza stvar unaprijed određene interpretacije, koja sve svodi na buržoasku obitelj i strukturu Edipa? Takvo pitanje pretpostavlja da psihoanaliza po definiciji nije na visini svoje zadaće. Ako, naime, analitičar sve svodi samo na neki određeni okvir, onda tu zapravo nema prave analize. U načelu, on bi ili ona trebali polaziti od nulte točke sa svakim novim pacijentom, a ne ga tjerati u neke

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

kalupe, klišeje i modele. Upravo zbog toga primjeri u psihoanalizi nisu *Beispiel*, ilustracije, nego *Fall* – svaki je primjer poseban i singularan. Istina je da Lacan (1966:377) ističe da su jedini otpori u analizi zapravo otpori samog analitičara, da su granice analize, ako smijemo tako reći, granice analitičara, ali istovremeno on navodi i to da ako interpretacija nije ujedno iznenađenje za pacijenta i za analitičara, ona nije prava interpretacija. Ukratko, ni kod Freuda ni kod Lacana nema ni govora ni o kakvoj unaprijed pripremljenoj interpretaciji. S druge strane nalazi se pitanje o obitelji kao takvoj. Ako se iz jedne perspektive u šezdesetima prošloga stoljeća činilo da će seksualna revolucija ne samo raznijeti sve buržoaske institucije, kao što su brak i obitelj, nego i doprinijeti jednom neviđenom oslobođenju, danas, najkraće rečeno, vidimo da stvari nisu tako jednostavne kao što su se činile recimo Guattariju, koji je svojedobno iz redova svojih prijatelja u klinici La Borde formirao grupu »erotičke kamikaze«, koji su, čim bi vidjeli da se oformila neka veza, slali svoje članove u akciju, da bi je raskinuli, jer ljubav je na kraju krajeva kapitalistička (Dose, 2010:68). U toj točki možemo vidjeti i drugu, možda bismo mogli reći, čak i tamniju stranu imperativa koji stoji iza poziva koji nam upućuju Deleuze i Guattari – da trebamo stalno eksperimentirati, tražiti nove konekcije, nigdje stati. Taj imperativ zapravo je neizdrživ i graniči s tendencijama koje idu uz najnoviju promjenu kapitalizma (Boltanski i Chiapello, 1999), koji danas imenujemo kao neoliberalizam. Stvar je ovdje složena, ali jedno je jasno: puki zahtjev za uživanjem (”*jouir sans entraves*” glasio je grafit iz svibnja 1968. godine) ne ide samo odlično zajedno s potrošačkim društvom nego nailazi na paradokse, jer je uživanje, kako nas opominje Lacan (1998b:3), vezano na imperativ nad-ja. Nikada nitko nikoga ne tjera na uživanja, osim nad-ja, kome, kako je dobro znao već Freud, nikada nije dosta.

Ako se vratimo osnovnom argumentu protiv psihoanalize, koja tobože već unaprijed zna kakva će biti interpretacija, a to bi navodno trebao biti Edipov kompleks, onda treba napomenuti da za Lacana Edip nije alfa i omega, jer se već dugo prije djela *Anti-Edip* nalazi s druge strane Edipa, u svojem seminaru XVII., na primjer, kada predlaže »analizirati Edipov kompleks kao Freudove snove« (Lacan, 2007:117; vidi i: Lapeyre, 1997). Slično je s pitanjem interpretacije kao takve, koja, za Deleuzea i Guattarija (2009a:187), graniči s teologijom i

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

religijom: »Interpretacija je naš moderni način vjerovanja i pobožnosti«. Lacan (1998a:8) već od svojega XI. seminara iz 1964. godine upozorava baš na to: »hermeneutika s druge strane upotrebljava već izvedenu interpretaciju. Barem u tom pogledu možemo vidjeti koridor koji povezuje psihoanalizu s religioznim registrom.« Kasnije, 1974. godine u predavanju *Trijumf religije*, Lacan (2013) prognozira u budućnosti trijumf religije, koju on razumije kao nešto dijametralno psihoanalizi. Ako psihoanaliza daje naglasak na simptom, dakle, na ono u psihičkom životu »što ne ide«, »što ne valja«, *ce qui ne vas pas*, religija ljudima omogućuje da osmisle simptom ne kao simptom, nego ga stavlja u neki drugi, »viši« kontekst, tako da ljudi ne obraćaju pažnju na njega i ne vide što zapravo ne valja i što ne ide dobro. Zatim, 1980. godine Lacan (1980a:19) ističe: »religiozni smisao doživjet će procvat o kakvome nitko ni ne sanja. Religija je naime izvorno mjesto smisla.« Psihoanaliza se nalazi s druge strane i naglašava ono što ne ide i ono što nema smisla, simptom: »Tada kada mjesto omaške više ne nosi nikakav smisao (ili interpretaciju), samo tada smo sigurni da se nalazimo u nesvjesnom« (Lacan, 1998:vii). Upravu tu, uz omašku, lapsus, Lacan uvodi drugačiji koncept nesvjesnoga: »realno nesvjesno«. Time dolazimo do tematike koja se nalazi u seminaru XX., *Encore*, koja je dosta složena i koju ću predstaviti samo u osnovnim crtama.

Seminar XX. održava se od studenoga 1972. do lipnja 1973. godine, počinje dakle pola godine nakon objave *Anti-Edipa* u proljeće 1972. Sam seminar počinje Lacan (1998b) s pojmom *jouissance*, užitka. Ako je prije toga jezik, govor i označitelj stavlja na prvo mjesto, sada Lacan daje primat užitku. Time se mijenja i stav prema lingvistici, zbog čega Lacan govori o »lingvisteriji«, koja spaja riječi histerija i lingvistika, i uvodi *lalangue*, jezik, s kojim u prvi plan postavlja nekomunikacijsku dimenziju jezika, a definira ga kao tumbanje (*elucubration*) znanja o njemu. Ako je čovjek još uvijek prije svega biće koje govori (*parlêtre*), i ako još uvijek insistira da praksa jezika dominira društvom, on sada ne pridaje važnost toliko strukturi, koliko praksi. Ono što je u prvome planu jest diskurs, diskurs kao društvena veza. Za Lacana (1998b) postoji četiri ili pet varijanti diskursa (diskurs gospodara, histerika, sveučilišta, analitičara, kasnije im dodaje i diskurs kapitalizma), svaki od njih sastavljen je od ista četiri mjesta i od ista četiri elementa, koji između sebe imaju uvijek isti redoslijed; međutim,

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

njihovo se djelovanje i učinak mijenjaju u odnosu na ono mjesto koje zauzimaju u nekom diskursu. Teorija četiri diskursa vjerojatno je Lacanov posljednji pokušaj da misli pojam strukture do kraja. U neku ruku, dakle, Lacan privilegira praksu, a ruši koncept strukture. U tom smislu on ide u pravcu što su ga nagovijestili Deleuze i Guattari, koji označitelj definiraju kao despotski, dok ga Lacan definira kao glupog i imperativnog. Međutim, ako naglasak nije na komunikaciji i označitelju, to za Lacana ne znači da društvena veza ne postoji. Usprkos tome što postavlja teoriju kako iz jednog diskursa prelazimo u drugi, diskurs kao takav uvijek ostaje – uvijek se nalazimo u diskursu. Drugim riječima, nema realnosti koja ne bi bila definirana na osnovu diskursa, koji zapravo predstavlja teorije veze između označitelja i užitka: svakoj realnosti prilazimo s aparatima užitka. U neku ruku stavlja tako Lacan u prvi plan užitak, *jouissance*. Postoji užitak, to je prvo, a ne označitelj i simboličko, a taj je užitak prije svega užitak u vlastitom tijelu (naslov seminara je dvosmislen: *encore* znači još, ali i upućuje na ono *en-corps*, u tijelu). Time postaje problematična veza s drugim – uživa li drugi, odnosno Drugi, jedno je od pitanja koja ga u tom seminaru vode. Iako Lacan bezbroj puta govori o tome da Drugi ne postoji, to ne znači da Drugoga možemo tek tako odbaciti, kao što su uvjereni Deleuze i Guattari. Za razliku od njih, Lacan (1974) će sljedeće godine, u seminaru XXI. *Les non-dupes errent* ustrajati na tome da je neka medijacija, neko posredstvo nužno, inače završavamo u bludnji. Drugim riječima, oni koji ne dopuste da ih se prevari, blude, završavaju u bludnji. Upravo tu, gdje Lacan do kraja insistira na tome da jezik i nesvjesno idu zajedno, da Realnog nema bez simboličkoga, Deleuze i Guattari, kao što smo vidjeli, vide osnovni problem. Guattari tako Lacanov *objet petit a* prihvaća, prema vlastitom priznanju, upravo zato što mu se čini da njime bježi iz označiteljskih lanaca (Deleuze, 2004a:224), a tu nužnost izlaza iz jezika kasnije u njegovom radu *Mašinsko nesvjesno* iz 1979. (Guattari, 2010) predstavlja i program izlaska iz jezika. Kako je pokazao Jean-Jacques Lecercle (2002:255) i kod Deleuzea postoji anti-lingvistički obrat, ali usprkos tome jezik za Deleuzea ostaje do kraja ne samo problem nego Problem, jer »problematika jezika apsorbira čitavu Deleuzeovu prvu filozofiju, kod Deleuzea jezik je svugdje«.

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

Upravo zbog toga Deleuze (2004b:208) traži druge pristupe, i jedan od njih je sigurno teza da je i sam jezik ovisan o događajima: »događaji omogućuju jezik«. Što to znači? Da jezik nije ništa nužno, nego puke slučajnosti određuju kakav je i kako se mijenja. Time dolazimo do toga da zapravo nema nekog zakona kako se razvija jezik, odnosno do onoga što Lacan naziva *lalangue*. Upravo u toj točki shvaćanja događaja kao nečeg kontingentnog, kao nečeg što ide protiv zakona, Deleuze je puno bliži Lacanu nego što se obično pretpostavlja:

U historijskim fenomenima, kao što je revolucija 1789., Pariška komuna, revolucija 1917., uvijek postoji jedan dio *događaja* koji je nemoguće svesti na bilo kakav društveni determinizam, na kauzalne lance (Deleuze, 2007:233-324).

Upravo taj aspekt istaknuo je Lacan (1998a:22) u seminaru XI. iz 1964. godine, u kojem je suprotstavio uzrok, *cause*, i zakon, *loi*: »Uzrok treba razlikovati od onoga što je u nekom lancu određujuće, drugim riječima, od zakona.« Takav uzrok za Lacana nije svediv na regularnost i kontinuitet zakona, kako se pojavljuju u modernoj znanosti. »Susret s realnim«, *tyche*, nalazi se iza Aristotelovih četiri uzroka (iza kojih se nalazi i *automaton*, ali to je druga priča). Upravo tu nailazimo na kauzalnost u psihoanalizi, koju uvijek interesira ono što ne radi, što zaglavi, što ne ide dobro (”il n’y a de cause que ce qui cloche”, kaže Lacan (1998a:22)). Takav uzrok uvijek nastupa kao iznenađenje, na isti način za Lacana nastupa nesvjesno, koje se manifestira i pojavljuje slučajno, kontingentno, nemoguće je prognozirati njegovo pojavljivanje. Tu se, naravno, otvara cijela jedna problematika koju ostavljam po strani, jer jedino što je za nas ovdje važno jest da upravo u tom pravcu kasnije Lacan dolazi do »realnog nesvjesnog« (Soler, 2009:52-53). Zbog toga Lacan (1998:vii) kasnije i kaže: »nesvjesno je, rekao bih, realno«, ali realno, dodaje on u XXIII. seminaru, »je bez zakona«. (Lacan, 2005a:137; vidi i: Miller, 2001a)

Tu dolazimo do jednog iznenađujućeg obrata, naime iznenađujućeg s pozicije ranog Lacana, koji je sve do svog VI. seminara »stalno pokušavao odrediti što su zakoni jezika, zakoni govora, zakoni označitelja« (Miller, 2013b:20), koji je dakle pokušavao podvući prije svega

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

zakon odnosno zakone, da bi sada, skoro dvadeset godina kasnije, postavio tvrdnju da je realno bez zakona. O kakvom je realnom riječ? O čemu se radi? Nedvojbeno je, kao prvo, da se Deleuze i Lacan ne slažu oko toga što je realno, i da se tu radi o jednom veoma složenom pitanju. Sam Lacan (1994:31) priznaje, da treba realno »razumjeti u više nego jednom smislu«, da ga nije lako shvatiti, jer se »ono nalazi na granici našeg iskustva«. No, realno za Lacana nije ono što se nalazi vani, napolju, nego je rezultat, ostatak intervencije simboličkog i diskursa u svijet. Tamo gdje neki diskurs, slijedeći svoju vlastitu logiku, dolazi do slijepe ulice, *impasse*, gdje nema dalje, tamo se nalazi realno kao nemoguće, koje se za Lacana stalno vraća na isto mjesto. Takvo realno za Lacana ne predstavlja neke cjeline, nego možemo uvijek govoriti samo o malim djelićima realnog. Upravo suprotno dojmu da do takvog realnoga mi nikada nemamo ni pristupa Deleuze i Guattari (2009a:37) kažu: »realno nije nemoguće; naprosto je sve više artificijelno«. Još više, »nesvjesno je realno po sebi« (Deleuze i Guattari, 2009a:60), dok s druge strane nesvjesnim »nikada ne ovladamo« (Deleuze i Parnet, 2006:58).

Upravo je o takvom nesvjesnom oduvijek zapravo kod Freuda i kod Lacana riječ. Nesvjesno nema gospodara, njime nije moguće vladati ili ovladati. Međutim, Deleuze (2007:81) se s tim ne slaže i predlaže da se Freuda preokrene: »Nesvjesno *moraš* proizvesti. Proizvesti, biti sretan sa svojim simptomima, svojim egom, i sa svojim psihoanalitičarom.« Upravo u točki gdje Lacan ističe lapsus i veže ga na pojam »realnog nesvjesnog«, Deleuze se ne slaže. Za njega (Deleuze, 2007:81) »nesvjesno nema ništa s freudovskom omaškom«, nego »je supstancija koju treba kreirati, postaviti na mjesto, učiniti tekućim; nesvjesno je društveno i političko mjesto koje treba osvojiti«, *à conquérir*. Međutim, kao što sam već podvukao, da – to je nešto sasvim različito i drugačije od Lacana. Iako se i on slaže da nesvjesno producira, ta produkcija nema ničeg zajedničkog s produkcijom o kojoj govori Deleuze. Za Lacana nesvjesno prije svega govori, *ça parle*, i kao takvo proizvodi ne samo simptome, formacije nesvjesnog nego i užitak, ono proizvodi produkte kulture putem sublimacije i sam užitak: *ça jouit*. Ako je kod Deleuzea u središtu Spinozin aforizam da nikada nećemo znati za što je sposobno neko tijelo, kod Lacana to tijelo je tijelo bića koje govori i uživa. Kod Lacana

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

nesvjesno govori i uživa, dok je kod Deleuzea i Guattarija nesvjesno mašinsko, inženjersko, ono proizvodi. I za Lacana je nesvjesno neumorno, on ga u svojoj *Televiziji* (Lacan, 1990:14) naziva čak idealnim radnikom, ali i kod tih proizvoda moguća su i iznenađenja, »susret s realnim«. Zapravo, nesvjesno nije ništa drugo nego »realno nesvjesno«.

Nedavno je Jacques-Alain Miller (2013a) u svojem tekstu "The Real in the 21st Century" predstavio nekoliko posljedica Lacanove tvrdnje da je »realno bez zakona«. Ta je tvrdnja, prema Milleru, logički slijedila iz sve manje uloge mjesta koje je imalo ime Oca kod Lacana, da bi to bilo u jednom trenutku posve ukinuto. Kada jednom tu točku izuzetka ukinemo, dobivamo logičku posljedicu za kliniku: *tout le monde est fou* (svi su ljudi). To znači da je svatko tko govori na svoj način lud: *tout le monde errent* (svi blude) ide uz *les non-dupes errent* (oni koji ne dopuste biti prevarenima blude). Druga logička posljedica promjene koncepta realnoga jest ukinuće hipoteze da u realnom postoji znanje. Međutim, ako to ukinemo, ako »u realnom nema znanja«, dobivamo mnoge posljedice. Stav da u realnome postoji znanje ide, naime, uz iluziju o regularnosti, predskazanju, prognozi, a to je povezano s tezom da se realno vraća uvijek na isto mjesto. Prema Milleru (2013a), takvo realno pretpostavlja neki regularitet, jedno viđenje prirode i prirodnih zakona. Ali takve prirode od moderne znanosti nadalje više nema, i baš zbog toga Miller (2013a) postavlja osnovnu tezu kako »u realnom postoji veliki nered«. To je u neku ruku nemoguće tolerirati, to nam teško pada, pa se zbog toga tako lako vraćamo natrag tradiciji i tobožnjim izgubljenim vrijednostima. Uz to ide i poziv, naročito znanosti, *noli me tangere* (*ne diraj me*), koji se tiče prirode i tradicije. U toj točki Miller (2013a) sigurno ima pravo, jer vidimo koliko se žestoke političke borbe vode oko »tradicionalne obitelji« i ostalih pitanja vezanih uz ravnopravnost istospolnih parova. I ne samo to, baš zbog toga danas živimo u doba koje nastoji na sve načine, s etičkim pozivima i formiranjima etičkih povjerenstava, postaviti granice znanosti, kojoj se šalje poruka: »ne petljaj se u (ljudsku) prirodu« i ne diraj stvari koje bi mogle uništiti svijet. Ali taj isti trend nema samo neokonzervativnu nego i, takoreći, neoprogresivnu stranu, jer možemo baš u pokušaju pronalaženja zakona realnog vidjeti velike napore suvremene

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

znanosti, suvremenog materijalizma i neuroznanosti da pronađe temeljne zakone kako ljudsko biće funkcionira – i naravno, kako njime ovladati, kako ga kontrolirati.

Miller u spomenutom tekstu ustanovljava još jednu stvar koja je za nas ovdje važna. Naime teza, da »u realnom nema znanja« redefinira frejdovsko nesvjesno u tom smislu da naglašava susret između jezika i tijela, a taj susret ponovo nema zakona, jer kakav će užitak slijediti iz toga susreta nemoguće je odrediti u odnosu na to što bi uopće trebao biti neki užitak. Užitak je uvijek devijacija, *clinamen*, u odnosu na to što bi trebao biti. Sve to ima i posljedice za psihoanalizu kao praksu i subjekt za kojeg se pretpostavlja da zna: međutim, kod psihoanalize ne radi se o nekom znanju upisanom u realno, nego znanju o realnom. Umjesto interpretacije, zadaća psihoanalize jest obrana pred realnim bez zakona, ali i bez smisla kaže Miller (2013a).

Iako je Millerov tekst kratak, on ima programsko značenje i otvara puno pitanja koja ovdje zbog nedostatka prostora ne mogu dotaknuti. Ali ipak treba objasniti dvije ili tri stvari. Prvo, iako Lacan govori o tome da se realno vraća na isto mjesto, čini se da Miller govori kako i kod Lacana postoji neka tendencija da se vraćanje stavlja u kontekst prirode. Istina je da Lacan, što Miller ovdje ne spominje, ponekad uvodi gubitak kod ljudskoga bića, recimo u seminaru XI., kao određeni prirodni gubitak. Ali izvan je svake sumnje da su za njega psihoanaliza i nesvjesno mogući samo kod bića koje govori. Prema tome, tu ne možemo govoriti o prirodi u običnom smislu riječi. Psihoanaliza nije ni stvar prirode ni kulture, nego onoga viška koji rezultira iz njihovog susreta. Miller sam dobro zna da za Lacana Freudov *Trieb* nije instinkt, nego nagon, i da je za Lacana odnos između spolova nemoguć: "il n'ya pas de rapport sexuel". Da ne bi bilo nesporazuma, on Lacana itekako smješta uz modernu znanost, no čini se, da ne baš konzekventno. Istina je, da su tu stvari složene. Ako je Lacan dugo bio uvjeren da između moderne znanosti i psihoanalize postoji neka veza i alijansa, realno koje ona predstavlja, ukratko rečeno, nije realno znanosti, nego realno psihoanalize. Ako je dakle rani Lacan (2003:64) tvrdio da »pojam realnog sa sobom donosi uvjerenje kako realno nije nešto što vara« ujedno je i podvlačio, kako je to nevarajuće realno (Descartes, Einstein) »bitno za

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

konstituciju svijeta znanosti«. Upravo protiv zakona znanosti Lacan izdvaja Realno u seminaru XI., dok u seminaru XVIII. jasno kaže da Realno, kako ga sam razumije, u znanosti zapravo »čini rupu« (Lacan, 2006b:28). Međutim, fraza »realno bez zakona« (Lacan, 2005a:137) ipak je u neku ruku začuđujuća, jer strogo gledajući realno u psihoanalizi *nikada* nije bilo vezano uz zakon, uvijek je bilo nešto kontingentno, nepredvidivo. Zašto onda uopće istaknuti da je »realno bez zakona«? Možda govor o »realnom bez zakona« treba razumjeti u kontekstu teze da je psihoanaliza moguća samo na temelju moderne znanosti (Lacan, 1966:855-877), da između moderne znanosti i psihoanalize postoji neka alijansa, dok psihoanaliza ipak *nije* znanost. Ovdje se radi o sličnoj logici, koju je iz vica o »kavi bez vrhnja«, "coffee without cream", u Lubitshevovom filmu *Ninočka* ističe Alenka Zupančič Žerdin: »kada nešto negiramo ono što je negirano ne nestaje sasvim, jer ostaje kao svoj vlastiti trag, koji ustraje unutar negacije« (Zupančič Žerdin, 2010:63). Drugim riječima, »realno bez zakona« *nije* realno znanosti, nego upravo realno psihoanalize.

No, izgleda kako Miller u svojem tekstu prešutno uvodi i neke pojmove, kao što je razlika između reda i nereda, *order-disorder*, razlika između vremena kao cikličkog i vremena bez određenog smjera itd., koji nisu znanstveni, nego filozofski. Štoviše, Deleuzeovi su – što li je drugo shvaćanje vremena kao redovitog kruženja i vremena koje ne ide u nekom pravcu, nego Deleuzeova koncepcija Kronosa i Aîona? To nije jedina točka gdje Miller u svojem radu dolazi u blizinu problematika koje se inače pojavljuju kod Deleuzea. Miller možda ulazi u polemiku s Deleuzeom ni ne znajući da se radi o tome. Kada, recimo, uvodi dva diskursa, koji su određujući danas za sam koncept Realnog, govori, na primjer, o diskursu znanosti i diskursu kapitalizma, upravo o onim diskursima, dakle, koji se nalaze u središtu projekta »kapitalizam i shizofrenija« kod Deleuzea i Guattarija. Upravo u toj točki Žižek (1999:276) navodi da je »i sam Kapital realno našeg doba«. Dalje, kada Miller govori o kapricu s druge strane zakona, kada raspravlja o tijelu-događaju i kada raspravlja o lakanovskoj biologiji, on se zapravo nalazi na Deleuzeovom terenu (Miller, 2000; 2001b; 2001c; Chiesa, 2009; Ansell-Pearson, 1999). Još više, kada uvodi pojmove kao što su *clinamen* užitka, ulazi i u raspravu koju je otvorio ne samo Deleuze nego i kasni Althusser (2006) sa svojim tezama o

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

podzemnom toku materijalizma susreta. Althusser (2006:189) naime u taj tok svrstava i Deleuzea upravo zbog prioriteta koji ovaj pridaje pozitivnosti, *clinamen* i neredu. Upravo je tu raspravu s konceptima *tyche*, *clinamen*, den Mladen Dolar (2013) postavio u sasvim novo svjetlo (vidi o tome i Žižek, 2012). Dakle, kako vidimo, *neki drugi* susret između suvremene filozofije i suvremene psihoanalize danas je itekako aktualan i zapravo je već na stolu.

Iako Lacan o filozofiji nema baš neko dobro mišljenje, on (Lacan, 2011) u spomenutom *Trijumfu religije* navodi raspravu između Henrija Poincaréa i Émilea Boutrouxa, koja se tiče evolucije zakona. Iznenadujuće je, kaže Lacan (2013:81-82), kako je jedan filozof, a ne matematičar, bio u pravu u točki *la loi qui bouge*, zakona koji se giba, mijenja. Ovo je mjesto jedino mjesto kod Lacana, koliko mi je poznato, gdje on ovu raspravu navodi, i koju, uzgred rečeno, Miller u gore spomenutom tekstu a ni nigdje drugdje, koliko mi je poznato, ne navodi. Radi se dakle samo o ideji, međutim, ta ideja možda nas upućuje na neki novi pravac i upućuje na mjesto gdje bismo mogli otvoriti neku novu raspravu ne samo između Lacana i Deleuzea nego i između filozofije i psihoanalize. Na kraju krajeva to je mjesto i simptom cijele diskusije oko odnosa između Lacana i Deleuzea, simptom koji nagovještaju čak i zadnje riječi, kako sam gore napomenuo, koje je Lacan uputio Deleuzeu na kraju njihovog zadnjeg susreta: »Trebam netko poput Vas!« I što zapravo Lacan kaže na tom mjestu?

Slučajno sam naletio na kratak tekst Henrija Poincaréa o evoluciji zakona. Sigurno ga niste čitali, jer su izvodi već odavno ponestali, samo ih bibliofili mogu naći. Émile Boutroux, koji je bio filozof, postavio je pitanje je li nemoguće misliti da i sami zakoni evoluiraju. Poincaré, koji je bio matematičar suprotstavio se toj ideji, jer ono što znanstvenici traže upravo je zakon koji ne evoluiraju. Veoma je rijetko da je neki filozof inteligentniji od matematičara, ali upravo je filozof pokrenuo jedno važno pitanje. Zašto, uistinu, zakoni ne bi evoluirali, ako svijet promatramo kao mijenjajući? Poincaré nefleksibilno insistira na tome da je određujuća karakteristika zakona upravo da kada je nedjelja znamo ne samo što će se desiti u ponedjeljak i utorak nego, pored toga, i ono što se desilo u subotu i petak. Ali meni nije baš jasno zašto realno ne bi dopuštalo zakon, koji se mijenja. Jasno je, da se tu nalazimo u mutnom. [...] Zašto ipak ne bismo

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

mogli misliti da ćemo jednog dana znati nešto više o realnom? [...] Možda ćemo jednoga dana imati pojam evolucije zakona. U svakom primjeru ne vidim realno kao nešto transcendentno. Ovdje se radi o nekom pojmu, s kojim je teško baratati, pojmu, kojega su do sada ljudi dotaknuli s najvećim oprezom (Lacan, 2013:81-82).

Kao što vidimo Lacan ovdje raspravlja o zakonu u znanosti, o evoluciji zakona u znanosti, a ne u psihoanalizi. Baš zbog toga nije nevažno da je on, kako sam naveo ranije, uveo i pojam »realnog bez zakona«, a s takvim ima posla psihoanaliza. Ali, donekle, i filozofija, jer nije li se Lacan (1998a:21) u seminaru XI. pozivao na Kanta te posredno i na Humea, koji upravo uvodi uzrok protiv zakona? Primjer koji on navodi, iz diskusije Poincaré-Boutroux, zapravo podsjeća na Humeova pitanja možemo li unaprijed reći hoće li sutra sunce izaći ili ne? To pitanje, naravno, ostaje u središtu filozofije i danas, i čini mi se da je upravo kod Deleuzea u središtu uvijek pitanje promjene, mijenjanja, promjene zakona, evolucije, koje obrađuju različiti Deleuzeovi koncepti od deterritorijalizacije do postajanja, *devenir*. Upravo tu susrećemo ne samo Deleuzea nego i neke druge suvremene filozofe, kao što je Badiou (Nije li njegov koncept istine upravo koncept o zakonu, koji se stalno mijenja? Nije li istina za Badioua nešto što čini rupu u znanju?), pa Kripke (Nije li njegov "Wittgenstein's skeptical paradox" pokazao implikacije kapricioznog i kontingentnog mijenjanja pravila od *plus* ka *quus*?), tu su i Žižek, Dolar, Zupančič itd. Ili, kako je to rekao Lacan: da, »radi se o filozofskom problemu. Rijetka su područja gdje filozofija ima još što za reći.[...] Štoviše, ona nikada ne kaže nešto što interesira sve. I kada nešto kaže to interesira dva ili tri čovjeka.« (Lacan, 2013:82-83). Ovdje može izgledati da je Lacan, kao i uvijek, sarkastičan u pogledu filozofije, jer navodi dva ili tri čovjeka koje možda ti problemi zanimaju. No, treba ujedno znati da je sam za sebe bio »puno skromniji«, u pogledu zanimanja za njegov osobni rad dovoljan mu je bio već samo jedan što ga čita (»najmanje jedan koji ga [Lacana] čita«, "l'au-moins à le lire"), tako je barem u svojem pismu od 24. siječnja 1980. godine časopisu *Le Mondeu* Lacan označio Jacques-Alaina Millera (Lacan, 1980b:13). Naravno da u neku ruku to nije dovoljno, zašto bi inače Lacan Deleuzeu rekao da mu treba netko poput njega? I naravno, to što zanima više od dva ili tri čovjeka, možda je i ovdje jedna problematika koja se tek otvara za filozofiju i psihoanalizu. Vrijeme

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

njihovoga nekog drugog i drugačijeg odnosa, odnosno bolje ne-odnosa (*non-rapport*), o gore navedenim pitanjima »realnog bez zakona« i »zakona koji se mijenja« možda tek dolazi. No, to ne znači da filozofija treba pokazati put psihoanalizi, ni obrnuto, ali sigurno znači da gore navedena tematika zanima više od dva ili tri čovjeka.

Literatura:

Althusser, Louis (2006). *Philosophy of the Encounter: Later Writings 1978-1987*, New York & London: Verso

Ansell-Pearson, Keith (1999). *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*, London & New York: Routledge

Badiou, Alain (2004). Manifest za filozofiju, u: Badiou, Alain (2004). *Ali je moguće misliti politiko? Manifest za filozofiju*, Ljubljana: Založba ZRC, str. 79-130

Boltanski, Luc; Chiapello, Ève (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard

Chiesa, Lorenzo (2009). The World of Desire: Lacan between Evolutionary Biology and Psychoanalytic Theory, *Filozofski vestnik*, 30(2):83-112

David-Ménard, Monique (2005). *Deleuze et la psychanalyse*, Pariz: PUF

Deleuze, Gilles (1995). *Negotiations*, New York: Columbia University Press

Deleuze, Gilles (2004a). *Desert Islands and Other texts 1953-1974*, Los Angeles: Semiotext(e)

Deleuze, Gilles (2004b). *The Logic of Sense*, London: Continuum

Deleuze, Gilles (2007). *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*, Los Angeles: Semiotext(e)

Deleuze, Gilles (2009). *Razlika i ponavljanje* (preveo Ivan Milenković), Beograd: Fedon

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1975). *Kafka. Pour une littérature mineur*, Pariz: Minuit

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1980). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Pariz: Minuit

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2009a). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, London: Continuum

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2009b). *What is philosophy?*, New York & London: Verso

Deleuze, Gilles; Parnet, Claire (2006). *Dialogues II*, New York & London: Continuum

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

- Dolar, Mladen (2013). Tyche, clinamen, den, *Continental Philosophy Review*, 46(2): 223-239
- Dosse, François (2010). *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, New York: Columbia University Press
- Eribon, Didier (1995). Le 'Je me souviens' de Gilles Deleuze, (intervju s Didierom Eribonom), *Le Nouvel Observateur* 1619 (16–22 Nov.):50-51
- Guattari, Félix (2010). *Machinic Unconscious*, Los Angeles: Semiotext(e)
- Hallward, Peter (2010). You Can't Have it Both Ways: Deleuze or Lacan, in: De Bolle, Leen (ed.). *Deleuze and Psychoanalysis: Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis*, Leuven: Leuven University 2010, p. 33–50
- Hegel, F. W. G. (1987). *Fenomenologija duha*, Zagreb: Naprijed
- Jacoby, Russell (1977). *Social amnesia: A critique of conformist psychology from Adler to Laing*, Brighton: Harvester Press
- Lacan, Jacques (1966). *Écrits*, Pariz: Seuil
- Lacan, Jacques (1974). *Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent 1973-1974* (neobjavljeno!)
- Lacan, Jacques (1980a). Monsieur A., *Ornicar*, 21-22:17
- Lacan, Jacques (1980b). L'Autre manque, *Ornicar*, 21-22:11-13
- Lacan, Jacques (1990). *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, New York: W.W. Norton
- Lacan, Jacques (1994). *Séminaire, Livre IV, La relation d'objet 1956-1957*, Pariz: Seuil
- Lacan, Jacques (1998a). *The Seminar, Book XI, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, New York: W.W. Norton
- Lacan, Jacques (1998b). *The Seminar, Book XX, Encore: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge*, New York: W.W. Norton
- Lacan, Jacques (2003). *The Seminar, Book III. The Psychoses*, New York: W.W. Norton
- Lacan, Jacques (2005a). *Séminaire, Livre XXIII: Le sinthome 1975-1976*, Pariz: Seuil
- Lacan, Jacques (2005b). *Des noms-du-père*, Pariz: Seuil
- Lacan, Jacques (2006a). *Séminaire, Livre XVI.: D'un Autre à l'autre*, Pariz: Seuil
- Lacan, Jacques (2006b). *Séminaire, Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas de semblant*, Pariz: Seuil

O tome gdje bi se Deleuze i Lacan...

Lacan, Jacques (2007). *The Seminar, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis*, New York: W.W. Norton

Lacan, Jacques (2011). La troisième, *Cause freudienne*, 79:1-33

Lacan, Jacques (2013). *The Triumph of Religion preceded by Discourse to Catholics*, Cambridge: Polity Press

Lambert, Gregg (2006). *Who's afraid of Deleuze and Guattari?*, London: Continuum

Lapeyre, Michel (1997). *Au-delà du complexe d'Edip*, Paris: Economica

Lecerclé, Jean-Jacques (2002). *Deleuze and Language*, Basingstoke & New York: Palgrave MacMillan

Massumi, Brian, (1993). *A user's guide to Capitalism and Schizophrenia*, Mass. & London: MIT Press

Miller, Jacques-Alain (1990). Microscopia: An introduction to the reading of television, in: Jacques Lacan (1990). *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, New York: W.W. Norton, pp. XI-XXXI

Miller, Jacques-Alain (2000). Théorie du caprice, *Quarto*, 71:6-12

Miller, Jacques-Alain (2001a). Le reel est sans loi, *La Cause freudienne*, 49:7-19

Miller, Jacques-Alain (2001b). Lacanian Biology and the Event of Body, *Lacanian Ink*, 18:6-29

Miller, Jacques-Alain (2001c). The Symptom and Body-Event, *Lacanian Ink*, 19:4-47

Miller, Jacques-Alain (2013a). The Real in the 21st Century, *Hurly-Burly: The International Lacanian Journal of Psychoanalysis*, 9:199-206

Miller, Jacques-Alain (2013b). Other without Other, *Hurly-Burly*, 10:15-30

Smith, W. Daniel (2004). The Inverse Side of the Structure: Žižek on Deleuze on Lacan, *Criticism*, 46(4):635-650

Soler, Colette (2009). *Lacan, l'inconscient réinventée*, Pariz: PUF

Roudinesco, Elisabeth (1997). *Jacques Lacan*, Cambridge: Polity Press

Wilson, Scott (2008). *The Order of Joy: Beyond the Cultural Politics of Enjoyment*, New York: State University of New York Press.

Zupančič Žerdin, Alenka (2010). Med dvema ne, *Problemi*, XLVIII(8-9):61-84

Žižek, Slavoj (1999). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, New York &

London: Verso

Žižek, Slavoj (2004). *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, New York & London: Routledge

Žižek, Slavoj (2012). *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London & New York: Verso

Peter Klepec*

ON WHERE LACAN AND DELEUZE SHOULD NEVERTHELESS MEET AGAIN

Abstract

The debate on the relationship between Lacan's and Deleuze's theoretical opus usually stops in 1972 when Anti-Oedipus was published, a work Deleuze published with Guattari. The biography written on Deleuze and Guattari by François Dosse and most of the interpretations (Žižek, Monique David-Ménard, Kerlake, Hallward, Badiou) agree that one cannot speak about any parallels between the two opuses after this work. However, it is not really so despite continuous critique of psychoanalysis by Deleuze failing to once mention Lacan and despite the fact that Lacan also fails to mention Deleuze's name again. But Lacan whom Deleuze is criticizing is not a later Lacan from the seventies, just like the Deleuze Lacan knew is not the Deleuze of the 60's any longer. This can only be seen if we put aside the usual arsenal with which one approaches the Deleuze-Lacan encounter, i. e. Oedipus, Law, signifier, lack etc. Despite unsurpassable differences concerning their understanding of philosophy, psychoanalysis, ontology, science and politics, my thesis here is that there are many parallels between a later Deleuze and a later Lacan in terms of understanding the contingent, that which Lacan calls The Real and all that is related to a change in the conception of the unconscious in Lacan, which now becomes the real-unconscious.

Key words: Lacan, Deleuze, encounter, contingency, Real, unconscious

* Institute of Philosophy, Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, Novi trg 2, SL- 1 001 Ljubljana, peter.klepec@guest.arnes.si