

Eva D. Bahovec\*

## LACANOV POVRATAK FREUDU – ILI UDALJAVANJE OD NJEGA?

### Sažetak

*Freud je definirao svoju invenciju kao »rođenje psihoanalize«, a Lacan je definirao svoj odnos prema Freudu kao »povratak Freudu«. Za taj je povratak karakteristična orijentacija u suprotnom smjeru od američke ego-psihologije, a u »pozitivnoj« definiciji to je povratak »Freudovom pismu«, odnosno povratak kroz jezik i kroz sve ono što Lévi-Strauss i Lacan nazivaju »simboličko«. Prilog je namijenjen filozofskom čitanju Freuda i, u tom kontekstu, pitanju ne gubi li se u Lacanovom strukturalnom povratku Freudu upravo nešto bitno za samu Freudovu invenciju psihoanalize. Prikazani su glavni Freudovi pojmovi koji su potrebni za takvo ispitivanje »lakanovske orijentacije«, a naročita pažnja usmjerena je na Freudovo otkriće da je subjektivnost uvijek definirana spolom i seksualnošću i da ne postoji čovjek kao takav ili dijete kao takvo. Freudovo polazno pitanje »Što hoće žena?« postavljeno je u kontekst pitanja »Kako nastaje žena?«, a Freudova epistemološka kolebanja oko simetrije i asimetrije spolne razlike stavljena su u kontekst filozofske kategorije aleatoričnosti. Prilog završava zaključkom da bismo u tom pogledu Lacanov povratak Freudu mogli okarakterizirati kao povratak esencijalizmu, pa možda čak i implicitnom antifeminizmu. Suprotno tome, Freud je insistirao na spolnoj razlici kao nečemu što ne možemo objasniti, i na tome da pojam biseksualnosti ne možemo jednostavno napustiti. »Neobjašnjivost« freudovske enigme na kraju je rastumačena kao ontološka kategorija slučaja bez uzroka, a sama psihoanaliza kao ono što je bilo najviše potisnuto u Althusserovom »potisnutom toku« aleatoričnog materijalizma.*

**Ključne riječi:** *Freudova invencija psihoanalize, Lacanov povratak Freudu, žena kao enigma, biseksualnost, Edipov kompleks, Lacan i Lévi-Strauss, zabrana incesta i razmjena žena, Beauvoir i kritika Lévi-Straussa, simetrija i asimetrija spolne razlike, kasni Althusser i aleatorični materijalizam, spolna razlika kao slučaj bez uzroka*

---

\* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Aškerčeva 2, SL- 1 000 Ljubljana, [eva.dolar.bahovec@ff.uni-lj.si](mailto:eva.dolar.bahovec@ff.uni-lj.si)

## 1. Uvod<sup>1</sup>

Ako za znanstvenika, koji je pronašao kemijsku formulu, navedemo podatak iz njegovog života, to je sasvim irelevantno za samu formulu – za njezinu znanstvenu, epistemološku i uporabnu vrijednost. U suprotnosti s tradicionalnom znanošću, psihoanaliza, koja inače ima eksplicitnu pretenziju prema znanstvenosti, formirala se kao sasvim posebno područje, u kojem trebamo »Freuda osobno« misliti s motrišta upletenosti u sam nastanak psihoanalize kao i u same glavne pojmove psihoanalize. Kako psihoanalizu nije moguće apstrahirati od Freudove biografije, tako ni psihoanalitičke istine nije moguće reducirati na problem njezine vjerodostojnosti i autentičnosti ili na mogućnost povratka čistoj Freudovoj misli bez bilo kakvih dodataka, skretanja i transformacija.

Psihoanaliza dovodi u pitanje i problematizira, istovremeno pružajući osnovnu polaznu točku za koncipiranje samog pisanja biografije ili autobiografije kao integralnog djela psihoanalize ili svega onoga što Freud naziva »metapsihologijom«. Freudove invencije, koje su tolikih dimenzija da su potpuno protresle stoljeće, ne može se misliti odvojeno od njegovog »osobnog iskustva«, od njegovih vlastitih snova ili osobnih simptoma. Kada Freud kaže štogod suprotnoga od onoga što je htio reći, ili kada zaboravi ime slikara koji mu je toliko blizak kao Signorelli i njegove freske u Orviettu, onda on upravo to stavlja na početak svoje *Psihopatologije svakidašnjeg života*. Kada tumači snove, Freud stavlja vlastite snove ne samo na posebno mjesto nego upravo na mjesto samog rađanja psihoanalize. Kada skuplja viceve za knjigu *Vic i njegov odnos prema nesvjesnomu*, posebno značenje pridaje upravo židovskim vicevima vezanima uz njegovo vlastito židovstvo (Bahovec, 2007:53).

Stoga, nije slučajno da Freud već u svojem inauguralnom djelu *Tumačenje snova* uvodi vlastite snove, koje definira kao uzorak snova uopće. To su slavni snovi o Irminoj injekciji, u kojima Freud sanja o svojoj pacijentici, mladoj udovici Irmi, koja unatoč terapiji ima puno poteškoća: blijeda je i podbuhla, grlo joj je upaljeno, gnojno i krastavo, ima grčeve u truhu i

---

<sup>1</sup> Uredniku časopisa *Holon* Vanji Boršu puno zahvaljujem na ljubaznom pozivu za suradnju na tematskom broju o psihoanalizi, a isto tako i za dragocjenu pomoć kako na sadržajnom tako i na jezičnom nivou.

*Lacanov povratak Freudu...*

upalu kože na lijevom ramenu. A kada je Freud pokuša pregledati, ona se opire. Kada napokon otvori usta, vide se upala i neobične tvorbe koje liče na nosnu školjku. Onda Irma pregleda i dr. M., koji tvrdi da je u igri organska bolest odnosno infekcija. Otto joj daje injekciju propila, propilena, propionske kiseline – trimetilamina, a njegovu kemijsku formulu Freud vidi u svojim snovima napisanu masnim slovima. Takve injekcije ne daju se nepromišljeno, a vjerojatno ni injekcijska igla nije bila čista (Freud, 2000 [1900a]:114-115).

U interpretaciji snova o Irminoj injekciji vidimo da je pacijentica Irma kondenzacija više ženskih osoba: guvernante, koju je Freud liječnički pregledavao, neke druge pacijentice, koja se nije htjela liječiti kod njega, i napokon vlastite kćeri Matilde, koja je bila žrtva pogrešne dijagnoze. Ovoj zajednici žena stoji nasuprot zajednica muškaraca odnosno muških liječnika, kao onih koji znaju, a najbolji je od svih dr. M., glavna osoba našeg kruga, piše Freud (2000 [1900a]:114-115). Ali ipak postoji još netko, tko zna više od svih, tko je još *besserwissend*, a to je Freudov prijatelj Wilhelm Fliess. Freud se u snovima prisjeti Fliessa, u jednostavnim asocijacijama na formulu trimetilamina kao komponente sjemene tekućine, a time je ova asocijacija vezana na seksualnost kao na ono što je najbitnije u etiologiji histerije. A možda bi trebali pomisliti i na utjecaj Fliessa i njegove teorije o biseksualnosti svih ljudskih bića, teoriju koju Freud nije nikada napustio, iako je nije nikada uspio ni utemeljiti ni razviti (Laplanche i Pontalis, 2007:50).

Podjela rada jasna je: sve su pacijentice žene, svi su liječnici muškarci, Irma se opire i zbog toga je sama kriva za svoje poteškoće, dok je Freud kao liječnik nevin. Ono što je stavljeno u fokus u feminističkim kritikama jest upravo sadržaj snova (muškarci nasuprot pasivnim ženama kao žrtvama), a ne to što je Freud u njih otkrio i zbog čega upravo ti snovi kotiraju kao uzorak snova uopće, kao *Traummuster*. To je uzorak koji nam pokazuje da su snovi ispunjenje želje. Snovi su kraljevski put do želje i njezinog ispunjavanja, *Wunscherfüllung*. Ali to ispunjenje nije ništa neposredno ili transparentno; ispunjenje je, upravo suprotno, nekonzistentno i fragmentarno, komično i ironično; ponajviše podsjeća na vic, koji je, uz to što je vic, i čisti paradoks. Naime, ispunjenje želje u snovima uspoređeno je s dosjetkom o

**Lacanov povratak Freudu...**

probušenom loncu: čovjek je od svog susjeda posudio lonac, a vraća mu ga probušenog. Kao opravdanje, on navodi više međusobno kontradiktornih argumenata: prvo, lonac je imao rupu već kada ga je posudio; drugo, lonac u stvari ni nema rupe; i treće, uopće ga ni nije posudio (Freud, 2000 [1900a]:124-125).

Štoviše, snovi o Irminoj injekciji, koji su snovi o Freudovom vlastitom rađanju psihoanalize (u vrijeme kada je njegova žena trudna s kćerkom Anom – kao da je bila »inficirana prljavom injekcijom«), jesu u stvari snovi Freudove samoironije: trebao sam pozdraviti pacijenticu, a nisam uspio. Dapače, trebao sam »roditi« psihoanalizu, a psihoanaliza još uvijek nije ugledala svjetlo dana. Tako da bismo ovu situaciju jako teško nazvali situacijom dominacije, bilo muške dominacije, bilo dominacije kao takve (Felman, 1993:111). Snovi o Irminoj injekciji jesu uzorak snova, a to su isto tako – ili upravo – zbog toga što nam pokazuju Freudovo vlastito mjesto u nastanku psihoanalize, u njegovom konceptu nesvjesnog i o njegovoj tjelesnoj upletenosti, kako on – pogotovo po modelu simptoma histerije – osjeća Irminu upalu kože na vlastitom ramenu (Felman, 1993:101).

**2. Lacanov povratak Freudu – ne bez Lévi-Straussa**

Lacan je definirao svoje filozofsko čitanje Freuda kao povratak Freudu. To naravno nije povratak Freudu kao nekakvom prvom izvoru ili povratak psihoanalizi u kristalnoj čistoći njezinog nauka. Lacanov povratak jest povratak u suprotnom smjeru od devijacije i skretanja, koje je snašlo psihoanalizu u Americi: u američkoj ego-psihologiji, koja gubi iz vida upravo značenje nesvjesnog i rascijepljenog ega, i sve stavlja na cjeloviti, snažan, dobri ego, što je povezano s američkim načinom života (*The American way of life*), kojem se Lacan isto tako odlučno suprotstavlja u slavnom predavanju o povratku Freudu, objavljenom u njegovim *Spisima* (Lacan, 1999, I:209).

Umjesto da putuje za New York, kao u svoje vrijeme Freud, Lacan se vraća u suprotnom geografskom pravcu i svoje predavanje održava u Beču, »vječitom gradu frojdovskog otkrića«. To je predavanje iz 1955. godine, s punim naslovom »Frojdovska stvar ili

*Lacanov povratak Freudu...*

smisao/smjer povratka Freudu« (Lacan, 1999, I:209). Francuski *sens* u naslovu ima dvostruko značenje: i smisao i smjer, odnosno pravac. A »frojdovska stvar« jeste Freudovo pismo, što znači element ili dio jezika, u Lacanovom ili strukturalističkom jezičnom obratu (*linguistic turn*) Freudu. To nije povratak Freudu kao pukom autoru ili ocu psihoanalize, nego Freudu kao autorskoj funkciji ili »osnivaču diskurzivnosti«, o čemu je sam Lacan pričao u diskusiji nakon slavnog Foucaultovog predavanja »Što je autor?«, za Francusko filozofsko društvo 1969. godine; Lacan se na kraju i zahvalio Foucaultu na njegovu tumačenju »povratka«, na kojem je sam toliko insistirao (Foucault, 1994, II:820).

Nikada ne možemo dovoljno naglasiti kako Lacanov povratak Freudu ne možemo zamisliti bez Lévi-Straussa, što uvijek iznova ističe i sam Lacan. Njegova djela u prvom periodu puna su referencija na Lévi-Straussov rad i na njegovu ličnost, s obzirom na to da bili i vrlo bliski prijatelji. Ali ne i obrnuto – Lévi-Strauss ne citira Lacana, ili barem jako rijetko. Možda i zbog toga Markos Zafiroopoulos, danas vjerojatno jedan od najpouzdanijih epistemoloških čitatelja Freuda (uz Paul-Laurenta Assouna i već preminulog Jeana Laplancha), razvija čak ideju o Lacanovom transferu na Lévi-Straussa, koji ide uz transfer na samog Freuda (Zafiroopoulos, 2003:33, 38), a ima i važno mjesto u samom psihoanalitičkom otkriću. To je transfer u psihoanalitičkom smislu, što znači da se Lacan, uz to što je od njega preuzeo glavne pojmove, služio Lévi-Straussom i kao »subjektom, za kojeg se pretpostavlja da zna«, što je u stvari uvjet i motor same psihoanalitičke terapije. Dok Lacanov transfer na samog Freuda mora biti nešto još kompleksnije, što Zafiroopoulos (2003:33) stavlja u kontekst njegovog otpora prema postfrojdovcima.

Lacanova ideja o subjektu, za kojega pretpostavljamo da posjeduje neko odlučujuće znanje, koje sami nemamo ili nam nije dostupno (znači neka vanjska instancija, u kojoj je pretpostavljeno znanje, a isto tako pretpostavljen je i subjekt – jedno i drugo), čini se plodonosnom i u širem smislu. Ovu Lacanovu konceptualno snažnu invenciju mogli bismo staviti u kontekst autorske funkcije i povratka Freudu. Kao takva, ona može imati značajnu ulogu u povijesti znanosti i povijesti ideja. Naime kada znanstvenik otkrije nešto sasvim novo

*Lacanaov povratak Freudu...*

i bez presedana, on i tada, štoviše tada ili upravo tada, treba nekako pretpostaviti svog »prethodnika«: neku povijesnu osobu ili, još bolje, neko simboličko mjesto, koje za njega, u retroaktivnoj projekciji, taj znanstvenik može zauzeti. Tako dobije mjesto onoga, koji »je znao prije mene«, što bismo mogli po analogiji definirati i kao »subjekt, za kojeg se pretpostavlja da je već znao« nekada u prošlom vremenu (Bahovec, 1991:30). Poznato je da je i sam Freud uvijek nanovo »pronalazio« svoje prethodnike, negdje između Popper-Lynkeusa za pojam cenzure i Empedokla za dualizam nagona. Pa čak i sam učitelj i autoritet Lacanu, i mnogim drugim »strukturalistima«, Georges Canguilhem, koristeći se radom Clarka i Koyréja, analizirao je problem »virusa prethodnika«, odnosno izmišljanja nekog imaginarnog prethodnika za vlastitu invenciju nečega sasvim novoga kojega bismo isto tako mogli staviti u kontekst proširenja same Lacanove invencije (Bahovec, 1991:24).

U svakom slučaju, nema Lacana bez Lévi-Straussa. Ono što je Lacan tražio kod njega, uz to što ga je postavio na mjesto subjekta pretpostavljenog znanja, jest metoda za daljnje utemeljivanje Freudovog pojma Edipovog kompleksa u širem društvenom kontekstu i u kulturi kao takvoj (u filogenezi, koja se po Freudu ponavlja u ontogenezi). Lacanu je bila potrebna tematizacija edipovske enigme – edipovske ljubavi sina prema majci, kojemu stoji na putu Edipov otac kao Jokastin muž, pa ga zbog toga treba ukloniti sa scene – kao kulturnu činjenicu i društveni, što znači ne prirodni, ne biološki, ne unaprijed dani zakon.

Tako Freudov Edipov kompleks kod Lacana – kroz Lévi-Straussov zabranu incesta i njegov pojam razmjene – postaje osnovni zakon simboličkog i reprezentant simboličkog kao takvog. To je zakon imena oca, a taj otac je otac kao jezična i lingvistična instancija, koja samom zabranom u stvari uvjetuje ulaz malog *infans* u jezik i kulturu (jezik i kultura su za Lacana svojstveni sinonimi). To je Lacanovo »ime oca«, koje je Lacan mogao elaborirati poslije uvođenja instancije mrtvog oca (Zafiroopoulos, 2003:53). Ono što je zabranjeno jest upravo prirodni odnos sina sa svojom – prirodnom, biološkom ili punokrvnom – majkom. Ono što je zabranjeno jest krvno srodstvo, odnosno brak i seksualan odnos, između sina i majke, sestre i brata, nećakinje i ujaka. Zabrana ili zakon uvjet je za uspostavljanje razmjene, preciznije:

*Lacanov povratak Freudu...*

zabrana krvne veze uvjet je za uspostavljanje alijanse, što znači međusobnu razmjenu žena između muškaraca različitih klanova ili biološkog srodstva (ali ne i unutar njih – razmjena unutar klanova nije dozvoljena).

Prva velika Lévi-Strassova knjiga, kao i njegova disertacija, upravo je bila namijenjena analizi zabrane incesta, uspostavljanju recipročnosti na toj osnovi i razmjeni (žena) kao osnovnom društvenom djelovanju, pa i svemu onome što na taj način nastaje kao ljudska kultura. To su njegove slavne *Elementarne strukture srodstva* (Lévi-Straus, 1949). A prvu skicu i nacrt za taj prvi veliki strukturalistički rad Lévi-Strauss objavio je u Jakobsonovoj reviji *Word* u New Yorku, gdje su se njih dvojica u ranim pedesetim godinama susreli u egzilu te bili bliski prijatelji i suradnici. U kontekstu te suradnje, 1945. godine izašao je Lévi-Straussov programski članak »Strukturalna analiza u lingvistici i antropologiji«, koji danas kotira kao prvo proširenje lingvističkog strukturalizma ili strukturalne lingvistike koja počinje 1928. godine na konferenciji u Haagu (Milner, 2003:159). To je proširenje strukturalne analize na antropologiju, a isto tako i sam početak strukturalizma kao takvog.

Tek na toj osnovi, tek iz ovog prijateljstva lingvистa i antropologa, toliko važnog za povijest ideja, Lacan je bio u stanju vratiti se Freudu. Prije njegovoga »drugog povratka Freudu« u lévi-strossovskom razdoblju; kako je pokazao u svojim istraživanjima Zafiropoulos, Lacan se u prvom razdoblju svojega povratka Freudu puno oslanjao na Durkheima; ali u drugom je razdoblju zbog jako naklonjenog i (u psihoanalitičkom smislu) transfernog odnosa Lévi-Straussa došlo do nečega što Zafiropoulos (2003:27) naziva »epistemološko potiskivanje«, vezano na Lacanovu idealizaciju filozofskih referencija. Tako da trebamo tom složenom odnosu posvetiti punu pažnju. Možda bi još bilo suviše dodati kako čak i sam izraz »simboličko«, koji je danas već nekako identificiran s imenom Jacquesa Lacana, proizlazi iz Lévi-Straussovog rječnika (Laplanche i Pontalis, 2009:475).

### 3. Feministički povratak Lacanu – ne bez Simone de Beauvoir

Što hoće žena? To je pitanje na koje sam odgovarao više od tri desetljeća, ali još uvijek ne znam odgovor, pisao je Freud u slavnom pismu Marie Bonaparte (prema Felman, 1993:71). Razrađujem i razrađujem, istražujem i istražujem, a nigdje ne stignem. Kao da zajedno s psihoanalitičkim znanjem napreduje i neznanje, a privilegirani teritorij tog neznanja jeste žena, i privilegirani *the dark continent* ženska seksualnost. Ovdje nema nikakvog progressa, ne možemo napredovati, jer problem nije nekakva privremena pogreška koju bismo mogli razvojem spoznaje ukloniti, nego ta poteškoća predstavlja samu imanentnu jezgru njegove *Weiblichkeit*.

Umjesto da se pitamo *Što hoće žena?* moramo, dakle, postaviti drugo pitanje, nastavlja Freud, koje glasi: *Kako nastaje žena?* Freud ide dalje ovim putem i istražuje kako od malog djeteta »nastaje« dječak i djevojčica, kako se uspostavlja razlika između spolova i koje su »psihičke posljedice anatomske razlike između spolova«, kako glasi naslov njegovog (uz »Propast Edipovog kompleksa« [1924d]) možda i najslavnijeg spisa o spolu i seksualnosti (Freud, 2006 [1925j]:119). U igri djeca primjećuju da djevojke nemaju penis, i odmah im je jasno, jednima i drugima, dječacima i djevojčicama, da tu nešto ne valja. To je za Freuda osjetni dokaz. To je samorazvidnost pogleda, koji proizvodi spoznaju. To je povezano sa strahom, anksioznošću i sa svim onim što Freud naziva »kastrijski kompleks«, koji postaje nepogrešiva i neodvojiva druga strana samog Edipovog kompleksa. Rezoniranje glasi nekako ovako: dječaci imaju strah od kastracije (bilo realne bilo fantazirane), i to predstavlja uvjet za početak i ulaz u Edipov kompleks, dok je za djevojke kastracija »gotova činjenica« i one to kao takvo i prihvate (Freud, 2006 [1925j]:126). S tim je povezana i Freudova ne tako dobro utemeljena ideja o zavisti na penisu, *Penisneid*, koja je bila i još uvijek jest predmet snažnih feminističkih kritika.

Ali kako nastaje sama razlika? Otkud ovakva asimetrija? Freud je uvijek puno stavljao na spekulaciju, koja proizlazi, a istovremeno i dopunjuje njegove kliničke opservacije. Ali ovdje, na terenu žene, on polazi samo od čistih činjenica. Freud to ističe već u samom početku svog



*Lacanov povratak Freudu...*

novog predavanja za uvođenje u psihoanalizu: »Dame i gospodo! To o čemu ću vam danas govoriti jesu same čiste činjenice, i u tome je toliko malo spekulacije kao rijetko gdje« (Freud, 1995 [1933a]:139). A u isto vrijeme i isti Freud priča o tome kako se žene stide svojega tijela, stide se »čiste činjenice« da su kastrirane, da im u usporedbi s muškarcima nešto nedostaje, i da su upravo zbog te činjenice toliko sklone pletenju, kukičanju i tkanju, da bi onda mogle proizvodom te djelatnosti, tkaninom ili pletenjem, sakriti svoj nedostatak (Freud, 1995 [1933a]:153). To vjerojatno nije više ni Freudovo »neznanje« ni epistemološka kategorija »neznanja u znanju«, a pogotovo ni njegovo veliko pitanje, nego treba predstavljati nešto sasvim drugo.

Možda bismo mogli ovim putem napokon istaknuti ono, što od Lévi-Straussa nije bilo uključeno u Lacanov povratak Freudu (ali što je inače nešto jako važno). U pitanju je upravo elaboracija drugog ključnog Freudovog pojma, kojega nije moguće odvojiti od Edipovog kompleksa: naime, elaboracija kastracijskog kompleksa kao temeljnog koncepta Freudove teorije seksualnosti. A možda je razlog tome upravo suviše transforni povratak »kroz Lévi-Straussa«, gdje je (zbog Lacanovih vlastitih otpora?) problem zabrane ograničen na problem alijanse, egzogamnih pravila i razmjene žena između bioloških klanova ili skupina krvnog srodstva. Što je nama zabranjeno, vama je moguće i obrnuto; na prvi je pogled razmjena nešto sasvim simetrično. Ali, mogli bismo se pitati, gdje su ovdje, u toj prividnoj simetriji, ostale žene?

Ako nije pitanje u tome *Što hoće žena?*, nego u tome *Kako nastaje žena?*, što bi onda bilo u Lévi-Straussovom kontekstu ekvivalentno ovome novom pitanju? Mogli bismo se poslužiti njegovim vlastitim pitanjem, postavljenim u spomenutom programskom članku o »Strukturalnoj analizi u lingvistici i antropologiji«: u ljudskoj kulturi muškarci mijenjaju žene, a ne obrnuto (Lévi-Strauss, 2001:26). To su čiste činjenice, ali nismo još pronašli kulture u kojima bi egzogamna pravila bila vezana uz međusobnu razmjenu muškaraca. Usprkos tome ili bez obzira na to, mi moramo postaviti pitanje koje je od središnjeg značenja za

*Lacanov povratak Freudu...*

strukturalizam kao takav: Bi li bilo moguće upravo obrnuto? Je li u načelu – ne *de facto* – moguća kultura u kojoj bi žene mijenjale muškarce?

Lévi-Straussov odgovor jednoznačan je: Da, to je moguće. A pitanje kako da do toga nije došlo jest nešto sasvim drugo. Primjeri razmjene muškaraca među ženama bili bi jako rijetki, dodaje Lévi-Strauss (2001:26). Ali iz njegove argumentacije mi ne možemo saznati zašto bi bili rijetki. Kao da je ovdje i sam Lévi-Strauss ušao u spekulaciju koju nije razvio, ili su to ipak naprosto njegove predrasude o ženama (kao na primjer kada se protivio ulasku žena u Francusku akademiju znanosti i umjetnosti). Za našu argumentaciju bitno je upravo samo to, da je u načelu ili *de jure* isto tako kako je moguća razmjena žena među muškarcima, moguća i obrnuta situacija u ljudskoj kulturi: razmjena muškaraca među ženama. Ali onaj tko je kod Lévi-Straussa to i prvi primijetio i istaknuo kao teorijski pogotovo najviše značajnim, nije bio Lacan. Ni Lacan ni sam Lévi-Strauss, pa čak ni Derrida, koji je tako žestoko kritizirao Lévi-Straussa, a za tu njegovu kritiku vezan je početak novog pravca u strukturalizmu, nazvan poststrukturalizam (Derrida, 1993:63).

Dakle, to nije bio nitko drugi nego Simone de Beauvoir, kojoj je za samu definiciju »drugog spola« i odgovora na pitanje zašto je žena »drugi«, nužno trebala Lévi-Straussova analiza »drugoga«. Kako *Elementarne strukture srodstva* za vrijeme njezinog pisanja *Drugog spola* još nisu bile izašle, ona se poslužila njegovim tekstom u tisku (Beauvoir, 2013:16). Lévi-Strauss bio joj je toliko značajna karika u lancu argumentacije zbog toga što je to bio jedini način da objasni ne zašto je žena drugi, nego kako je do toga uopće moglo doći. To bi bio u krajnjoj konsekvenciji i odgovor na pitanje kako bismo mogli ukinuti asimetriju, a time i hijerarhije i muške dominacije kao takve.

#### 4. Lacanov (implicitni) antifeminizam

Zakon zabrane incesta, na osnovi kojega Lacan definira Freudov Edipov kompleks kao simbolični zakon, koji mu omogućuje povratak Freudu kroz red simboličkog a što je za njegovu psihoanalizu od središnjeg značenja, isto tako je vezan i na drugi Freudov

*Lacanov povratak Freudu...*

metapsihološki kontekst i drugi Lacanov kontekst »temeljnih koncepata psihoanalize«, koji stoje u naslovu njegovog najslavnijeg i najviše filozofskog *Seminara XI*. (Lacan, 1973). Zakon je zabrane incesta kod Lacana definiran i u kontekstu Freudove polazne točke: njegovog pojma psihičkog aparata, koji je razvijen već u 7. poglavlju *Tumačenja snova*, i koji je Freud detaljno elaborirao u kasnom metapsihološkom spisu *Ja i ono* iz 1923. godine (Freud, 2012:295). U tom kontekstu, Freud nam napokon predstavlja novu instanciju psihičkog aparata, koja se zove nad-ja ili super-ego i koja nastaje na osnovu introjeksijske (ili inkorporacijske), kako Freud kaže, instancije »roditelja ili oca«.

Zakon super-ega kod Lacana u stvari je paradoksalan, jer zajedno sa zabranom on i zapovijeda i nameće upravo ono što je zabranjeno. Lacanov zakon super-ega nameće nam *jouissance* ili užitak. To je falični ili odsutni užitak, »minus phi«, koji je u isto vrijeme definiran kao prekomjerni užitak. Lacanova (1999, II:302) formula u tom kontekstu glasi: *J'ouis!*, što je igra riječi i zvukova i što zvuči kao zapovijed *Uživaj!* i kao »Ja kažem da« (užitku) ili »Potvrđujem«. Ovaj Lacanov paradoks u stvari nije toliko bitan za naše razmatranje njegovog povratka Freudu, u kojem želimo ustanoviti je li se, odnosno što se, u tom povratku – kao ono najviše vlastito Freudu i psihoanalizi – moglo izgubiti i kakve su konsekvencije toga za lakanovsku psihoanalizu na jednoj strani i na drugoj za teorijski feminizam. Ali problem užitka, koji je definiran u konačnoj konsekvenciji kao ženski užitak (i to je jedna od upravo onih lakanovskih definicija koje obično dolaze na kraju), zanimljiv je u kontekstu filozofskog čitanja Freuda, njegovih epistemoloških problema i s time povezanih muških slijepih pjega (Felman, 1993:82), koje Lacan »rješava« upravo tamo gdje Freud insistira na neodređenosti i nedeterminiranosti.

Na tom mjestu, u Lacanovom povratku Freudu, nailazimo na epistemološki problem koji je vezan na ono što je Freud uvijek stavljao u središte svojih analiza i svoje psihoanalize. To bismo mogli točnije eksplicirati sljedećim pitanjem: Zašto je tamo gdje je Freud nastavio tražiti eksplicaciju za enigmu kralja Edipa i njegove sfinge, a u isto vrijeme insistirao na zagonetki »vječito ženskog« i pitanju *Was will das Weib?*, Lacan toliko insistirao pronaći svoj

*Lacanov povratak Freudu...*

odgovor i svoje rješenje? Bilo da je to moglo biti »rješenje« sa slavnom formulom *La femme n'existe pas*, »žena ne postoji«, bilo s »formulama seksuacije« u ništa manje slavnom »ženskom« seminaru *Encore* iz 1970. godine (Lacan, 1973:99)?

U tom seminaru Lacan piše o onom što je prekomjerno, odnosno što zahtijeva *encore*, »još«, još više i više, upravo kao o ženi i njezinom odsutnom, a istovremeno i prekomjernom ženskom *jouissance*. Upravo u tom seminaru možemo napokon pronaći njegovu možda najelaboriraniju razradu Freudovog vječitog pitanja: o ženi i njezinoj zagonetnosti, tajanstvenosti i božanstvenosti (Lacan, 1973:83). U suprotnosti s Lacanom, Freud ženskost demistificira i transformira u epistemološku kategoriju nerazrješivosti, a time otvara put za uvođenje ontološke nedeterminiranosti specifično ženske seksualnosti. To je drugo Freudovo veliko pitanje: o *Weibliche Sexualität*. Možemo se onda pitati ne bi li bilo legitimno formulirati novu freudovsku formulu, koja bi – u parafrazi Lacana – glasila »ženska seksualnost ne postoji« (Bahovec, 2007:109), i kakve konsekvencije bi moglo takvo epistemološko proširenje Lacanovog povratka Freudu donijeti teorijskom feminizmu, a i samoj lakanovskoj psihoanalizi?

Umjesto Freudovog pitanja – Lacanova formula (Lacan, 1975:99)? Umjesto Freudovog kolebanja i umjesto njegovog »neznanja« kao epistemološke kategorije koja napreduje zajedno s njegovim znanjem i raskrivanjem tajanstvenosti ženske posebne i posebno zagonetne seksualnosti (Hamon, 1991:83), mi se moramo suočiti s tim da su ženska i muška pozicija uvijek postavljene na jednu ili drugu stranu podjele i rascjepa. Kod Lacana nema mogućnosti obrnutog stanja, iako on, zajedno s Lévi-Straussom (i drugima) uvijek polazi od toga da su prvo simbolička mjesta u njihovoj razlici, razmaku i distanci, a onda elementi, koji bi mogli u takvim ili drugačijim, ali uvijek slučajnim kombinacijama, da ih popune. Upravo je to bitno za strukturalizam: što god, u krajnjoj konsekvenciji sve, može se staviti na bilo koje simboličko mjesto. Ništa nije i ne može biti *a priori* odlučeno.

*Lacanov povratak Freudu...*

U lakanovskom čitanju Freuda problem Freudovog neznanja o ženi, Freudovo vlastito insistiranje, definirano je kao epistemološko neznanje koje je sastavni dio samog znanja, kao što je u lakanovskoj reviji *Ornicar?* pokazala i Marie-Christine Hamon (1991:83). Ali ono što bismo trebali ovdje još dodati jest proširenje epistemološkog konteksta već spomenute Canguilhemove analize prethodnika u naš psihoanalitičko-epistemološki kontekst »subjekta, za kojeg se pretpostavlja da je već znao«, kao proširenje Lacanove vlastite kategorije *sujet supposé savoir* na samu povijest znanosti i povijest psihoanalitičkog pokreta (Bahovec, 1991:28). Za Freuda takav »subjekt« nije mogao biti nitko drugi nego Wilhelm Fliess, a među njegovim pojmovima ništa drugo nego Fliessova ozloglašena teorija biseksualnosti. Tako se Freudovo neznanje prekriva, paradoksalno, s potpuno besmislenim, čak i delirantnim znanjem njegovog »drugog ja« ili lakanovskog »pretpostavljenog subjekta«. To su naravno sve Fliessove ideje o tome kako su gotovo sva živa bića biseksualna, kako sva prolaze kroz cikluse po modelu ženske menstruacije i kako su ženske genitalije formirane po modelu – univerzalnih – nosnih školjki (Bahovec, 1991:28).

U tom kontekstu i u toj usporedbi mogli bismo Freudovo »neznanje o ženi« napokon razumjeti kao negativ Lacanovog pretpostavljenog znanja u njegovoj konceptualizaciji subjekta, za kojeg se pretpostavlja da zna (da je već znao prije njega). S jedne strane Freud kaže: ja nisam otkrio ništa novo, za moja otkrića mogli bismo pronaći prethodnike, a s druge strane: ja ništa ne znam, a pogotovo kada je u pitanju ono najzagonetnije i najenigmatičnije u ljudskoj prirodi – kada je u igri ženska duša. A što onda postaje najzanimljivije jest upravo Freudova nemogućnost da u vezi sa ženom, o kojoj on raspravlja samo u kontekstu čistih činjenica i uz najmanju spekulaciju (Freud, 1995:9), nikada nije ni pomislio na bilo kojeg prethodnika i bilo koga drugog, nego na samog sebe: pokušam, trudim se tridesetak godina, i još uvijek ništa nisam saznao – i na Fliessa koji »najviše zna«, ali nikada ne možemo saznati što bi to znanje upravo moglo biti.

Kako Freud nije uspio ozdraviti Irmu i riješiti enigmu rađanja psihoanalize u inauguralnim snovima o Irminoj injekciji u *Traumdeutung*, tako ni poslije tri desetljeća ne može riješiti *das*

*Lacanov povratak Freudu...*

*Rätsel der Weiblichkeit*. Problem za Freuda nije u pronalaženju jednostavnog rješenja, i ono što je on ponajviše kritizirao kod Fliessa jesu upravo oni zaključci koji su Fliessa navodili u seksualizaciju samog nesvjesnog i samog potiskivanja, što je u krajnjoj konsekvenciji značilo biologizaciju (Laplanche i Pontalis, 2007:50). »Za« neznanje i u isto vrijeme »protiv« Fliessa, iako u prekomjernom transferu na Fliessa, i na njegovo pretpostavljeno znanje, u tom kontekstu znači da izvor nije moguće pronaći u biologiji i biološkim osnovama. Možda bismo upravo to mogli uzeti kao polaznu točku teorijsko-feminističkog povratka Lacanu.

**5. Što hoće žena? ili *Che vuoi?***

Druga, možda ništa manje značajna polazna točka za daljnje promatranje Lacanovog povratka Freudu i našeg pitanja kakve bi mogle biti epistemološke zamke vezane uz povratak, koje bi mogle postati čak fatalne za teorijski feminizam i za lakanovsku psihoanalizu, jest samo Freudovo polazno pitanje: *Što hoće žena?* Kod Freuda je pitanje želje specifično vezano za spol i spolnu razliku. Freud ne postavlja pitanja *Što hoće muškarac?* Freud može inaugurirati psihoanalizu upravo kroz žensku želju, točnije, kroz želju histeričarke (Irme, Dore i drugih), a ta je želja obrnuto simetrična njegovoj želji kao želji (muškog?) analitičara. Možda bi se moglo činiti pomalo ironičnim, da je ovu novu instanciju, želju analitičara, koje nema kod Freuda, uveo upravo Lacan. To je u stvari isti Lacan, za kojega s druge strane izgleda kao da je izgubio iz vida pitanje »ženske želje« i da je napokon u svoj slavni »graf želje«, koji predstavlja kulminaciju njegovog objašnjenja želje kao, osim užitka, njemu možda i najviše vlastite kategorije, postavio novo pitanje: *Che vuoi?* (Lacan, 1999, II:295; Žižek, 1988:130).

*Che vuoi?* To nije više pitanje o spolno obilježenom biću u trećoj osobi, nego je to pitanje s pozicije izjavljivanja »ja« u prvoj osobi tebi kao drugoj »osobi«: Što ti (Drugi) želiš od mene, što očekuješ, što trebam činiti da bi bio vrijedan tvoje ljubavi? To onda nije više problem simetrije ili asimetrije između žene i muškarca, nego simetrije ili asimetrije između mene i tebe u lingvističkoj formi prvog i drugog lica jednine. A gdje smo ostavili ženu i njezinu

*Lacanov povratak Freudu...*

specifičnu seksualnost? Kakvog spola su »ja« i »ti« ili Drugi – pošto znamo, ili barem Lacan zna, da je žena jedna od likova Drugoga?

Uvođenjem novog pitanja *Che vuoi?* kod Lacana se problem univerzalizira, a time se gubi Freudovo insistiranje da u Edipovom kompleksu kao da uopće nema čovjeka, nego da u Edipov kompleks ulaze bilo dječaci bilo djevojčice u simetričnom ili asimetričnom odnosu do kastracijskog kompleksa (asimetrija je u kronologiji). A Lacan, koji definira »subjekt uopće« u njegovom odnosu prema Drugome, na kraju različitih definicija Drugoga jednostavno dodaje ženu kao jednu od definicija ili figura Drugoga. Na kraju krajeva, trebamo voditi računa o tome, kaže Lacan, da je Drugi uvijek seksualizirani Drugi, i to znači: ženski drugi kao Drugi (Miller, 1983:66), odnosno kao jedna od njegovih varijacija. Žena, a ne muškarac, je jedna od figura Drugoga i tu se onda ništa više ne može učiniti.

Konceptualni kontekst naravno da nije isti, ali ono što je isto jest »činjenica« da Lacan opet, prvo, gubi iz vida Freudovo osnovno insistiranje na razlici između žene i muškarca i na teoriji biseksualnosti, i drugo, on na kraju ipak dodaje ženu – ali samo ženu – kao nekakav apriorni ili esencijalni entitet (iako je bila ispražnjena od svakoga »bitka«). A tamo gdje Lacan ženu ne gubi iz vida, on je koncipira kao već uvijek asimetričnu, već uvijek kao »Ženu, koja ne postoji« bez načelne mogućnosti analognog stava o muškoj poziciji. To je žena koja je izuzetak u odnosu prema univerzalnoj muškosti i koja je definirana relativno u odnosu prema poziciji muškarca. Iako univerzalne pozicije kod Lacana ne možemo misliti bez ženskog izuzetka, u krajnjoj konsekvenciji baš je u tome i problem koji predstavlja i dodaje još jedan fragment u slagalicu Lacanovog implicitnog antifeminizma.

Što je bilo moguće kod Lévi-Straussa nije moguće kod Lacana. Zafiroopoulos (2010:127) uvijek ističe koliko toga je Lacan u svom povratku Freudu posudio od Lévi-Straussa, a također on je pogotovo siguran da je Lacan time upravo riješio Freuda njegovih slijepih pjega. Na prvi pogled se čini kao da je Lacan pronašao rješenje upravo tamo gdje je Freud neuvjerljiv i gdje njegova čista ženskost (kao i čista muškost) ostaje nešto neizvjesno. Štoviše, da je tamo gdje

*Lacanov povratak Freudu...*

je Freud reducirao ženu na majku, Lacan uvođenjem lika »prave žene« Medeje, koja se za svog muškarca odriče vlastite djece, riješio i problem Freudovog redukcionizma ženskosti na materinstvo (Zafiropoulos, 2010:132, 135, 138). Lacanov antifeminizam tako kod Zafiropoulosa dobiva, paradoksnno, privid samog feminizma.

Ako sve to uzmemo u obzir, kako je onda moguće da je Lacan ispustio ono gotovo najvažnije za feminizam i najaktualnije kod Lévi-Straussa, naime, njegovo insistiranje na simetriju spolne razlike? I još više, kako to da upravo tamo gdje u kontekstu formacije super-ega kod Freuda stoje »otac ili roditelji« kod Lacana možemo pronaći samo oca? Kod Lacana to postaje simbolički otac ili ime oca; iako sama ideja »instancije oca« nekako proizlazi iz Lévi-Straussove analize mane ili »plutajućeg označitelja«, Lacan mu napokon kazuje upravo religiozno: Ime oca (Zafiropoulos, 2010:115).

Tako su lakanovski super-ego i njegov zakon u stvari definirani u suprotnosti s Freudom: zakon oca kao takvog, kao »monoteističkog« oca, a ne više kao Freudov zakon »oca ili roditelja«. Što je kod Freuda bilo prisutno u najmanju ruku kao mogućnost, kod Lacana nije više moguće. Lacan naravno zna da živimo u kulturi patrijarhata i instancije oca i »muža Mojsija i monoteističke religije«, ali kao da mu to ne smeta, odnosno kao da baš to i nije nešto što bi bilo od velike, ako ne i najveće važnosti za promjenu represivne civilizacije kao takve (a pogotovo za Lacanov prividni feminizam u Zafiropoulosovom čitanju).

Drugim riječima: problem nije žena, koja kod Freuda sprečava razvoj civilizacije, nego je problem upravo civilizacija, koja je utemeljena u Imenu oca, s čime je vezan i Lacanov prijenos teorijskog interesa sa Sofoklovljeve drame na Claudelovu kršćansku logiku uspostavljanja društvenih veza (Zafiropoulos, 2010:180). Napokon, čini se kao da Lacanu, koji je toliko toga preuzeo od Lévi-Straussa i imao ga za svojeg »subjekta, za kojeg se pretpostavlja, da je već znao«, nikako nije ni moglo pasti na pamet pitati se zašto je za Lévi-Straussa moguć upravo obrnuti kulturni poredak od »patrijarhalnog«. Lacan jednostavno



*Lacanov povratak Freudu...*

zaboravlja Lévi-Straussovu načelnu mogućnost simetrije i »matrijarhalne« kulture. Sve to Lacanu ostaje nevidljivo; čini se, kao da skreće svoj pogled na drugu stranu.

Ali, kako bi mogli sve to detaljnije razmotriti u našem kontekstu filozofskog čitanja Freuda i samog Lacana, potreban nam je teorijski osvrt na ono što je najnevidljivije od svega nevidljivog u povijesti – ne samo psihoanalize, nego i same filozofije. Time se bavio veliki Lacanov čitatelj i obožavatelj, Louis Althusser, i taj njegov tekst o povijesti filozofije i novom utemeljenju materijalizma kao takvog, izašao je posthumno pod naslovom *Podzemni tok materijalizma susreta*.

**6. Zašto je aleatorični materijalizam značajan za psihoanalizu?**

U povijesti filozofije možemo slijediti »podzemni tok« materijalizma, koji je u filozofskoj tradiciji bio potisnut (Althusser, 2000:160). To ne znači da je filozofija taj tok zapostavila ili se uopće nije brinula za njega, piše Althusser u svojem iluminativnom kasnom spisu, nego da je potiskivanje bilo potrebno, kako bismo ga mogli transformirati u idealizam slobode. U suprotnosti s ovako nastalim i drugim idealizmima, koji su mogli ostati neskriveni, taj potisnuti materijalizam, koji »nazivamo materijalizam susreta«, bio bi suviše opasan ako ne bi bio zamaskiran. Materijalizam susreta znači materijalizam aleatoričnog i kontingentnog, koji se »kao sasvim druga misao suprotstavlja različitim službenim materijalizmima«, u sukobu je i s »materijalizmom teleologije, znači prerađenom i zamaskiranom formom idealizma« (Althusser, 2000:160). Drugo ime za materijalizam susreta je »aleatorični materijalizam«, koji Althusser (2000:185) kasnije stavlja u naslov jednog od svojih posljednjih tekstova.

U knjizi koja je bila postumno objavljena kao *Podzemni tok materijalizma susreta*, Althusser navodi kao genealogiju svojeg aleatoričnog materijalizma različite filozofe u različitim kombinacijama. Ali, u svakom slučaju, na početku je bio Epikur sa svojim atomima, koji paralelno padaju kroz prostor, i Lukrecije s onim što je on nazvao *clinamen* ili otklon (u padanju) atoma, a neka stručnjaci presude tko je od njih uveo sam koncept susreta

*Lacanov povratak Freudu...*

(Althusser, 2000:161). U nastavku tu su Spinoza, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Marx, a i Heidegger i Derrida (Althusser, 2000:159). U drugim kontekstima Althusser pridodaje Montesquieua, i Wittgensteina, a sve su to u stvari nekakve »preliminarnosti k onome čime bih želio pokušati razjasniti Marxa« (Althusser, 2000:181). Althusser (2000:182) ne zaboravlja dodati kako to ne ide bez »filozofije bez obaveznog početka«, koju smo usvojili od Nietzschea do Deleuza i Derridaa.

Aleatorični materijalizam filozofija je koja se više ne bavi izvorom svih stvari, nego njihovom kontingencijom i »djelovanjem, da je nužnost podređena slučaju« (Althusser, 2000:162). Izostavljeno je pitanje o izvoru, piše Althusser, a time i sva velika metafizička pitanja o uzroku, smislu, cilju, mjestu čovjeka među njima itd. Program izgleda sveobuhvatan, možda i suviše pretenciozan, ali ipak se čini da je filozofija napokon suočena sa svojim vlastitim potiskivanjem. Zadatak, koji bih htio ispuniti, zaključuje Althusser (2000:162), jest riješiti ovaj materijalizam njegovog potiskivanja.

Nešto se dogodilo, i »na nekoj točki jedva poremetilo paralelizam«, dogodilo se, a »ne znamo ni gdje ni kada ni kako«; to je otklon, koji je uvjet za susret (Althusser, 2000:161). Odavde onda unatrag i retrogradno pretpostavimo neki predvremenski smisao: stanje prirode bez susreta među atomima i stanje ljudskog društva bez susreta među ljudima. Upravo je to za Althussera (2000:176, 180; 2012:53, 184) opasan put i potisnuti tok koji povezuje antički atomizam s Rousseauovom *Raspravom o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*.

Na ovome mjestu možemo vidjeti zašto je feminizmu nužno potrebna aleatorična perspektiva – ali i obrnuto: kako ni Althusser, ni Lacan, ni napokon sam Lévi-Strauss, ne mogu nastaviti bez feminističkog uvida o nužnosti sasvim kontingentnog i akcidentalnog »otklona« (Bahovec et al., 2014:40). Ali kako bismo to saznali, moramo polaziti od onoga što je bilo potisnuto u samom Althusserovom potisnutom toku materijalizma susreta. A do toga možemo stići kroz njegovo vlastito čitanje Lévi-Straussa u spisu s naslovom »O Lévi-

Straussu«, koji možemo sada dodati njegovom, inače ingenioznom, čitanju Rousseaua u sada konačno objavljenim i svima dostupnim *Predavanjima o Rousseauu* (Althusser, 2012). Vidjeli smo da Lévi-Strauss dolazi do samog ruba strukturalizma time što ističe da su u ljudskim kulturama objekt egzogamne razmjene samo žene, iako bi to s isto takvim pravom mogli biti i muškarci. To bi bilo za Lévi-Straussa *de jure* moguće, ali se *de facto* nije dogodilo. Što je od odlučujućeg značenja, jest upravo njegovo insistiranje da je mogućnost uvijek ista – da nema otklona ni u jednom ni u drugom smjeru, te da posljedično nema asimetrije između dva spola, odnosno između žena i muškaraca. Vjerojatnost je uvijek ista. Ono što se čini pogotovo i najviše zanimljivim jest to kako je Althusser fokusirao svoju kritiku Lévi-Straussa upravo u tu neuralgičnu točku, u kojoj se sam Lévi-Strauss nije mogao snaći (kada dodaje da bi obrnuti primjeri bili jako rijetki). Althusser u spomenutoj kritici čak procjenjuje da Lévi-Straussova argumentacija nije ništa više nego tautologija i da ne objašnjava ono najvažnije. Althusser (1997:441) to precizira novim pitanjem koje glasi: »Zašto ovo moguće, a ne neko drugo moguće?« Zašto, drugim riječima, nešto što je u načelu moguće ne može biti realizirano? Što je izvor toj asimetriji, ako ne flisovske biološke činjenice, koje za Freuda, u njegovoj distanci od Fliessove teorije biseksualnosti, nikako nisu bile prihvatljive?

### **7. Umjesto zaključka: Zašto ne neko drugo moguće?**

U kontekstu feminističke misli, ne bez vrlo značajne referencije na psihoanalizu, to je upravo naše pitanje o kontingentnoj i akcidentalnoj asimetriji, koja nekako ulazi u realizaciju Freudovog pitanja »Kako nastaje žena?«, a ne znamo gdje i ne možemo ustanoviti zašto. To je ono naše polazno pitanje o simetriji ili asimetriji među muškarcima, koja ulazi u realizaciju Freudovog pitanja o »nastanku«, ali, kako kaže Althusser (2000:161) u svojem materijalizmu susreta: mi ne znamo ni gdje ni kada ni kako je došlo do nužnog otklona.

Čini se da je jedini mogući odgovor koji nam preostaje upravo odgovor aleatoričnog materijalizma, koji je inače danas već predmet dubokog razmatranja (Bourdin, 2008; Ibrahim, 2012 itd.). Zabrana incesta i razmjena žena nemaju nikakve osobite funkcije, nikakvog smisla ili ničemu ne služe. To Lévi-Strauss jasno i toliko lucidno ističe na gotovo

*Lacanov povratak Freudu...*

svim glavnim mjestima u svojem opusu. Ali, ono što se danas retrospektivno čini ponajviše zanimljivim, jest da je to upravo onaj »puki slučaj«, čista akcidentalnost i neobjašnjiva kontingencija, koju su u interpretacijama Lévi-Straussa u njegovo vrijeme i dugo poslije toga tumačili kao njegovu teorijsku naivnost (Derrida, 1993:74; Žižek, 1972:98).

U logici ovih danas već klasičnih kritika Lévi-Straussa njemu se pripisuje prividan paradoks: kako da Lévi-Strauss na jednoj strani pretpostavlja strukturu i red simboličkog, a na drugu stranu stavlja nekakav čisti, vanjski, predsimbolički, slučajni, puki događaj. Činilo se kao da su svi prihvatili da sam, svojevrsni, otac strukturalizma nije bio dovoljno strukturalist i da je napokon popustio vlastitim načelima i pretpostavio nešto ne-strukturno (kao da nije ni mogao vidjeti unutrašnje nemogućnosti same strukture, objekta x, ekscentričnog centra itd., odnosno da možemo kod njega pronaći samo prve i nedovoljne »početke«). Ali Althusserov aleatorični materijalizam, pogotovo u kontekstu njegovog tumačenja »izvora« ljudske kulture kroz Rousseaua, jasno pokazuje da to upravo nije tako i da su kritike naivnog, predteorijskog ili nedovoljno strukturalističkog Lévi-Straussa bile jednostavno preuranjene.

To nam je Althusser omogućio, ali ne i eksplicirao. Naime, kada Althusser analizira Rousseauovu *Drugu raspravu*, ono što on ne vidi, ne može da vidi ili gleda na drugu stranu (što inače sam Althusser poriče Rousseauu), jest upravo ono čime se bavi Lévi-Strauss i što je za teorijski feminizam od bitnog značenja. Ali to možemo vidjeti tek danas i tek retrogradno. To je pitanje, koje kod Freuda, kao i u manifestu teorijskog feminizma, u *Drugom spolu* Simone de Beauvoir, nastupa upravo u formi pitanja »Kako nastaje žena?«. Kod Freuda je odgovor: ne znam, ne mogu odgovoriti, to je neka nepoznata količina, *the dark continent* i tako dalje. Kod Beauvoir odgovor glasi da je to rad čitave naše civilizacije i svih različitih faktora, ali, i u tome je ingenioznost Beauvoir, to je nešto epistemološki neobjašnjivo i ontološki nedeterminirano (Bahovec, 2014:36).

Kako postupa Beauvoir? Što je osnovna nit njezine argumentacije u *Drugom spolu*, gdje imaju toliko značajno mjesto i Lévi-Strauss i Lacan, a ne napokon i sam Freud?

*Lacanaov povratak Freudu...*

Za Beauvoir, za njezinu osnovnu argumentaciju, od bitnog je značenja upravo to da ne možemo ustanoviti (ne ona osobno ili zbog povijesnih ograničenja itd.) kako je do toga uopće došlo. Zašto je razlika između žena i muškaraca uvijek već postojala kao asimetrija, hijerarhija i dominacija? Zaključak Beauvoir, koji je pogotovo od najveće važnosti, jest upravo taj da ni biologija, ni psihoanaliza, pa čak ni historijski materijalizam, koji je Beauvoir najbliži, ne mogu objasniti »kako nastaje žena«. Točnije bismo trebali reći da možemo opisati kako je žena nastala u povijesti naše civilizacije, u svim različitim fenomenološkim varijacijama, u ontogenezi ženskog duha, čemu je Beauvoir posvetila skoro čitavu drugu knjigu *Drugog spola*, koja dopunjuje »filogenezu« u prvoj knjizi. Ali nikako ne možemo razjasniti zašto (Bahovec, 2014:37).

Ono što je najviše teorijski interesantno, moderno i »strukturalno« kod Beauvoir, jest upravo njezino insistiranje na pukom slučaju, na čistoj kontingenciji i nužnoj aleatoričnosti izvora razlike između muškaraca i žena. Izvor razlike nikako ne možemo objasniti, i to upravo znači da je u igri čista aleatoričnost »bacanja kocke«, koju tako dobro poznajemo od gotovo svih strukturalista. Na kraju svoje argumentacije da ni biologija ni psihoanaliza, pa čak ni historijski materijalizam ne mogu objasniti izvor spolne razlike, hijerarhije i dominacije, upravo iz tog razloga Beauvoir (2013, I:19) i eksplicitno ističe, da »najznačajniji događaji neočekivano izniknu iz kaprica misterioznog slučaja.«

U tome je bitna razlika između Lacana i Lévi-Straussa. Tamo gdje Lacan pretpostavlja neku *a priori* asimetriju, gdje on samorazumljivo stavlja poziciju žene na stranu izuzetka, a poziciju muškarca na stranu univerzalnosti, Lévi-Strauss dopušta i mogućnost upravo obrnutog kulturnog poretka od postojećega. »Činjenica« da su uvijek žene one koje su objekt razmjene nije prouzrokovana nikakvim pravim uzrokom (ne prirodnim zakonom, ne društvenom zabranom kao zakonom), nego je kvazi-uzrok. Posljedično možemo i samu razliku, koja je uvijek već bila asimetrična i vezana na dominaciju, objasniti samo kao nešto sasvim kontingentno – kao ništa drugo nego puki slučaj. Objekt međusobne razmjene među klanovima u tzv. hladnim društvima, koje detaljno proučava Lévi-Strauss, mogu biti žene, a

**Lacanov povratak Freudu...**

mogu biti i muškarci. Nemamo nikakvog dovoljnog razloga da tu drugu mogućnost jednostavno i *a priori* poričemo. A to je i odgovor na samo, ranije, Althusserovo pitanje Lévi-Straussu: Zašto je upravo ovo moguće? Odgovor sada glasi: bez ikakvog razloga. Ne znamo gdje, kada ni kako, ali ima »događaja«, ima otklona, koji dolaze *au bon moment*, u Althusserovom pravom trenutku.

Samog Freuda mogli bismo možda staviti nekako između oba velika kreatora strukturalizma. Kada Freud insistira na simetriji, onda je blizu Lévi-Straussu, kada ističe asimetriju, njegov rad više liči na Lacana i njegov implicitni antifeminizam. Ali kako ova asimetrija napokon nije nikakva sudbina, nego je više na strani onoga o čemu Žižek (2009) piše kao da je autor »nešto proizveo, a da nije ni sam znao što«, možda bismo mogli »u zagovor izgubljenih stvari« zaključiti, da i sama »izgubljena freudovska stvar« nije daleko od »altuserijskog« rješenja Simone de Beauvoir: ono što razlikuje muškarce i žene nije ništa drugo nego strukturalno »bacanje kocke«, čisti hazardni događaj bez ikakve funkcije ili smisla. Puki je slučaj da živimo u civilizaciji muške dominacije. Ali kao takav, kao kontingentan, on može pokazati ono najviše potisnuto u samom potisnutom »podzemnom toku« aleatoričnog materijalizma.

A to možemo vidjeti samo s »njezine« pozicije (Mesec, 2007:54), sa strane i samo u opisanoj teorijsko-feminističkoj anamorfozi: u filozofskom čitanju Lacanovog povratka Freudu kroz Lévi-Straussa i paralelnom čitanju Beauvoir (i njezinog Lévi-Straussa) kroz Althusserov aleatorični materijalizam, za koji je danas sve jasnije da bismo mogli upravo kroz analizu njegovog »potisnutog toka« održati racionalnu jezgru strukturalizma kao takvog i reflektirati njegove filozofske konsekvencije.

**Literatura:**

Althusser, Louis (1997). *Écrits philosophiques et politiques*, 2 vols, Paris: STOCK/IMEC

Althusser, Louis (2000). Podtalni tok materializma srećanja, u: *Izbrani spisi*, Ljubljana: Založba /<sup>\*</sup>cf: 157-197

*Lacanov povratak Freudu...*

- Althusser, Louis (2012). *Cours sur Rousseau*, Paris: Le Temps des cerises
- Bahovec, D., Eva (1991). *Kopernik, Darwin, Freud. Študije iz filozofije in zgodovine znanosti*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo
- Bahovec, D., Eva (2007). *Freud, ženska in popotnikova senca*, Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave
- Bahovec, D., Eva; Bida, Grega; Mlakar, Gašper; Pan, Maja (2014). *Uganka, skrivnost, čudež ali naključje?*, Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave in Oddelek za filozofijo FF
- Beauvoir, Simone de (2013). *Drugi spol*, 2 vols, Ljubljana: Krtina
- Bourdin, Jean-Claude (ur.) (2008). *Althusser. Une lecture de Marx*, Paris: Presses Universitaires de France
- Derrida, Jacques (1993). Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti, *Literatura*, 50(24-25):63-75
- Felman, Shoshana (1993). *What does a Woman Want? Reading and Sexual Difference*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press
- Foucault, Michel (1994). *Dits et écrits*, 4. vols, Paris: Gallimard
- Freud, Sigmund (1995). Ženskost (1933a [1932]), *Delta*, 1(1-2):139-155
- Freud, Sigmund (2000). *Interpretacija sanj* (1900a), Ljubljana: Studia humanitatis
- Freud, Sigmund (2006). O ženski seksualnosti (1931b), u: *Spisi o seksualnosti*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, str. 138-158
- Freud, Sigmund (2012). *Metapsihološki spisi*, Ljubljana: Studia humanitatis
- Hamon, Marie-Christine (1991). Freud in Ojdip pri deklici, u: Bahovec, D., Eva (ur.). *Ženska seksualnost: Freud in Lacan*, Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave, str. 83-120
- Ibrahim, Annie (ur.) (2012). *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives*, Paris: Le temps des cerises
- Lacan, Jacques (1973). *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychoanalyse. Le Séminaire XI*, Paris: Seuil
- Lacan, Jacques (1975). *Encore. Le Séminaire XX*, Paris: Seuil
- Lacan, Jacques (1999). *Écrits*, 2 vols., Paris: Seuil

***Lacanov povratak Freudu...***

Laplanche, Jean; Pontalis, Jean-Bertrand (2009). *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: Presses Universitaires de France

Lévi-Strauss (1949). *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton: La Haye

Lévi-Strauss, Claude (2002). Strukturalna analiza v lingvistiki in antropologiji, *Delta*, 7 (3-4):9-30

Mesec, Polona (2007). Mesto izjavljanja. Kdo? Od kod? Ona?, u: Bahovec, D., Eva; Bida, Gregor; Herbst, Mateja (ur.). *Filozofija in življenje*, Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, str. 54-70

Miller, Jean-Jacques (1983). Pet predavanj o Lacanu v Caracasu, u: Žižek, Slavoj (ur.). *Gospodstvo, vzgoja, analiza*. Ljubljana: DDU Univerzum, str. 6-110

Milner, Jean-Claude (2003). *Strukturalizem. Liki in paradigma*, Ljubljana: Krtina

Zafiroopoulos, Markos (2003). *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud 1951-1957*, Paris: Presses Universitaire de France

Zafiroopoulos, Markos (2010). *La Question féminine de Freud à Lacan. La femme contre la mère*, Paris: Presses Universitaires de France

Žižek, Slavoj (1972). Temna stran meseca I, *Problemi*, 50(113-114):90-109

Žižek, Slavoj (1988). Graf želje, u: Božović, Miran (ur.). *Želja in krivda*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, str. 121-140

Žižek, Slavoj (2009). *In Defense of Lost Causes*, London: Verso

**Eva D. Bahovec\***

## LACAN'S RETURN TO FREUD – OR TURNING AWAY FROM HIM?

### Abstract

*Freud defined his discovery as “the birth of psychoanalysis”, whereas Lacan defined his relation to Freud as “a return to Freud”. The main characteristic of this return was its orientation into the*

---

\* Faculty of Arts, University of Ljubljana, Aškerčeva 2, SI- 1 000 Ljubljana, [eva.dolar.bahovec@ff.uni-lj.si](mailto:eva.dolar.bahovec@ff.uni-lj.si)



*Lacanov povratak Freudu...*

*opposite direction of the American ego-psychology, its positive definition being a return to the "letter of Freud", or a return through language, and all what Lévi-Strauss and Lacan called "the symbolic". The paper aims to present a philosophical reading of Freud, and the question whether, in Lacan's "structural" return, something has not been lost, what might have been of crucial importance for the discovery of psychoanalysis as such. In this context, some of the main Freud's concepts, needed for such a re-examination of "Lacanian orientation", are being discussed, focusing upon Freud's insistence that subjectivity has to be defined by sexual difference and sexuality, and that beyond men and women there is no universal Man or Subject as such. Freud's initial question "What does a woman want?" is contextualized through his other question "How one becomes woman?", whereas Freud's epistemological hesitations around symmetry and asymmetry of sexual difference are related to philosophical category of the aleatory. The paper concludes with the conclusion that in this perspective Lacan's return to Freud could be characterized as a return to essentialism, or even to implicit antifeminism. In opposition to Lacan, Freud always insisted on the difference between women and men as something that cannot be explained, and that the notion of bisexuality should not be abandoned. Using Beauvoir's critique of Lévi-Strauss, Freud's hesitations and his undecidedness of symmetry or asymmetry is explained as ontological category of a chance without a cause, and as the most repressed part of what later Althusser addressed to as "the repressed current" of aleatory materialism.*

**Key words:** *Freud's discovery of psychoanalysis, Lacan's return to Freud, the enigma of the woman, bisexuality, Oedipus complex, Lacan and Lévi-Strauss, prohibition of incest and exchange of women, Beauvoir's critique of Lévi-Strauss, symmetry and asymmetry of sexual difference, later Althusser and aleatory materialism, sexual difference as chance without a cause*