

JOKASTINA SVOJTA

Marx, Freud i Edip među novim antifilozofima

Apstrakt: Tema teksta je nedavno iznova pokrenuto pitanje „antifilozofije“ u samorazumijevanju nekih prominentnih suvremenih evropskih filozofa, ali ne samo njih, kao što su Alain Badiou i Slavoj Žižek koji se obojica pozivaju na psihoanalitičara i teoretičara diskursa Jacquesa Lacana. Polazeći od metaforičke analize Marxovog iskaza o „puko interpretativnom“ karakteru filozofije u odnosu na „studij stvarnog života“ i od njegove usporedbe filozofije s masturbacijom, tekst se obraća novim pozivanjima na „antifilozofiju“ tretirajući ih kao primjerke jednog tipa, ili radije kao slučajeve jednog sindroma, povezanog s Jokastinom racionalizacijom Edipovog prokletstva; njezin diskurs utemeljen na općim pravilima racionalnosti nesvjesni je pokušaj izbjegavanja susreta s istinom događaja (incestuozi brak) koji se već dogodio. U tekstu se ispituju pretpostavke i posljedice takve analogije između antičkog i suvremenog tekstualnog materijala s ciljem da se pokaže – na temelju argumenta da je nesvjesno locirano unutar (a ne izvan) racionalnih procesa koje subjekt poduzima da bi udovoljio racionalnim potrebama (tj. nagonima ega) – da suvremeno razumijevanje „antifilozofije“ nosi u sebi neprepoznate (nesvjesne) tendencije na lijevom krilu suvremene filozofije da se Marxov algoritam ozbiljenja filozofije reducira na Hegelovu negaciju negacije i integrira u diskurs akademske filozofije.

Ključne riječi: teorijska svojta, antifilozofija, kritika filozofije, stvarni svijet, masturbacija, racionalizacija, nesvjesno, Jokasta, Marx, Freud, Badiou, Žižek.

Nedavno podignuti ton oko stare teme „antifilozofije“ zvučao bi tek kao još jedno ponavljanje priče o krizi identiteta filozofije kad u njemu ne bi odzvanjao jedan podton nelagode u akademskoj kulturi među radikalnim misliocima na lijevom krilu filozofije koji to ponavljanje pretvara u ipak nešto dublju obiteljsku aferu. Doduše, time nije zajamčeno da je danas društvena i kulturna relevancija jedne metafizofofske diskusije među filozofima veća od medijski nametnutog javnog interesa za događanja u pseudo reality show-u „Big Brother“, i to usprkos okolnosti da je i poneki filozof postao planetarnom zvijezdom tabloida, međutim potencijalna relevancija obnavljanja teme antifilozofije sadrži više od ponavljanja figure „kraja filozofije“ – ono nosi sobom priču o početku stvarnog mišljenja.

Za prvu orijentaciju o predmetu diskusije navest ću ovdje karakterističan iskaz Alaina Badioua, možda najutjecajnijeg današnjeg francuskog filozofa izvan Francuske, čije se ime najprije povezuje s terminom „antifilozofija“ u posebnom smislu koji je predmet ove rasprave. U poznatom i višekratno reproduciranom intervjuu s Peterom Hallwardom za časopis *Angelaki* Badiou kaže:

„Another thing that grabbed my attention: Lacan declared himself to be an ‘antiphilosopher’. It is partly thanks to him that I began to ask myself, in a fairly systematic way, what might be declared antiphilosophical, what was it that characterized antiphilosophical thought, why certain kinds of thought constitute themselves as hostility to philosophy. In the end, my theory is that philosophy should always think as closely as possible to antiphilosophy. For all these reasons, I owe Lacan a real debt, despite having had no relation to the question of analytic therapy as such.“¹

Na ovaj stav vratit ću se pobliže kasnije, a pitanje koje ću slijediti glasi: da li filozofi, koji danas opet, u trećem koljenu nakon Marxa, Kierkegaarda i Nietzschea, ne žele biti samo producenti *diskursa* filozofije o svijetu, nego filozofski proizvođači svijeta koji mišljenjem stvaraju činjenice u svijetu s kapacitetom preobrazbe svijeta iznutra, koji dakle *djeluju* filozofski, postižu išta više osim to da u partikularni svijet filozofije ispod staklenog zvana sačinjenog od akademije i izdavaštva, ne prodre nešto što bi radikalnu filozofiju istjeralo iz toga raja koji ona dijeli s običnom akademskom, politički neambicioznom filozofijom? Taj visoki položaj filozofije izgleda kao njezina istina koju, poput trača, posljednji saznaju oni kojih se ona tiče, koji je proizvode i koji su odgovorni za nju. Nazvat ću to ovdje, u svrhu radne hipoteze, Jokastinim sindromom nove radikalne filozofije ili modusom radikalnosti akademske filozofije.

Poput Edipove žene-majke, koja racionalizacijom incestuoznih snoviđenja nastoji svim silama održati organizaciju svoga života na nesvjesnom znanju da je kletva već ispunjena, čini se da

¹ A. Badiou & P. Hallward, „Politics and Philosophy: an Interview with Alain Badiou“ u: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, sv. 3, br. 3, 1998., str. 113-133 [cit. mjesto 121–122]). Intervju je objavljen i u američkom izdanju Badiouove knjige *Etika*. Za filozofsko-historijsku i sistematsku pozadinu termina „antifilozofija“ upućujem na zbirku Badiouovih metafizofskih studija i eseja u: *Conditions*, Paris: Seuil, 1992., osobito na „L’antiphilosophie: Lacan et Platon“ (str. 306-326). Za daljnje reference o novijoj tematici antifilozofije v. dalje u tekstu.

današnja autokritika filozofije živi od fantazmatske racionalizacije Marxova algoritma samouništenja filozofije, tj. da radikalno filozofsko mišljenje ne može biti zbiljsko a da se ne ukine *upravo kao i ukoliko* je filozofsko. Taj algoritam, koji sadrži više zahtjeva za unutrašnjom emancipacijom mišljenja od sâma sebe nego za invazijom i promjenom svijeta putem filozofije, djeluje, čini se, kao traumatična kletva u samorazumijevanju nekih radikalnih mislilaca. Taj zahtjev nije svodiv na već poznate oblike tzv. „prevladavanja filozofije“, kroz autokritiku ili socijalnoteorijsku preobrazbu, kroz prebolijevanje i zacjeljivanje u pojetičkom mišljenju ili pak kroz dekonstrukciju, niti se može denuncirati kao obično performativno proturječje. On je *traumatičan* i to zato što ozbiljenje predstavlja za filozofiju, kao što ovdje želim pokazati, nužan ali nemoguć nalog, i zato je njegova sudbina to da uzme fantazmatski oblik egzistencije kroz bujnu diskurzivnu racionalizaciju. O tome je vrlo informativan već spomenuti algoritam ozbiljenja; on je osim u slabom obliku preporuke ili *deziderata*, kako ga izražava tzv. jedanaesta teza o Feuerbachu, poznat i u puno jačem retoričkom obliku koji jedini obavezuje. Taj oblik ima u historiji filozofskih ideja rang trača.

Bordel mudrosti?

Marx je u spisu „Njemačka ideologija“ iz 1845-46., koji se vodi pod njegovim i Engelsovim imenom, ilustrirao suprotnost između „filozofije“ i „istraživanja zbiljskog svijeta“ razlikom između masturbacije i pravog snošaja.² Premda ovdje moramo zanemariti složeni književno-referencijalni kontekst ove poznate „sentence“ koji zabranjuje njezino naivno, jednodimenzionalno i pravocrtno čitanje, nužno je uzeti barem toliko u obzir da je ona zapravo Marxova sarkastična parafraza i komentar na račun dijagnostičara bolesti ondašnje njemačke filozofije i profeta kraja filozofije uopće.³ Drugim

² Usp. „Philosophie und Studium der wirklichen Welt verhalten sich zueinander wie Onanie und Geschlechtsliebe“, Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (MEW), Berlin: Dietz Verlag, sv. 3, str. 218. Uočljivo je naglašavanje relacije koje ću detaljnije analizirati u nastavku i koje je još upadljivije u engleskom prijevodu: „Philosophy stands in the same relation to the study of the actual world as masturbation to sexual love“ (engleski citat prema *The German Ideology*, International Publishers, ed. Chris Arthur, str. 103).

³ Tako je Arnold Ruge „dottore Graziano njemačke filozofije“ koji „misli da smije neprestano lamati uokolo svojim bespomoćnim udovima i pokazivati svima svoju pedantno-burlesku masku“; Max Stirner je „Stirner“ (izvedeno od *Stirn*, čelo)

riječima, spomenutu figuru ne možemo bez daljnega čitati kao kritiku „bankruptne filozofije“ nego kao *kritiku bankrotirane kritike filozofije* (za koju stoje Bauer, Stirner a također i Feuerbach). Stoga je smisao Marxove intelektualno smjele usporedbe seksa i filozofiranja, koja ima metaforički potencijal pjesničke poredbe, efekt višestrukih, unakrsno djelujućih interferencija između manifestnih književno-historijskih referenci i implicitnih pretpostavki Marxove kritike jednog bankrota pod imenom „kritike filozofije“ – bankrota koji ne dovodi do razrješenja ili *proletarizacije* kritičkog mišljenja nego preživljava u laži pokvarenjačkog, lažiranog bankrota.

Marxova retorika je zapravo dvostruka, seksualna i ekonomistička, i stoga, ako se „onanija“ odnosi na „postulat bezmisaonosti“ kojim se „sv. Sancho“ njemačke filozofije (Stirner) „spašava od nemisaonosti u svijetu čistih misli“ u koju je sâm zaglibio, sublimni smisao Marxove usporedbe ne leži toliko u kontrastiranju nečeg autentičnog i nečeg lažnog („istraživanje zbiljskog svijeta“ naspram „filozofije“) i još manje u nižem vrednovanju samozadovoljavanja kao solitarnog i jalovog samoodnošenje subjekta naspram snošaja kao istinskog oblika interpersonalne, intersubjektivne razmjene itd. Smisao je upravo ekonomistički. On se jasnije pokazuje na manje manifestnoj razini, u *spekulativno pretpostavljenoj* vezi tih dvaju navedenih oblika seksualnog samoodnošenja subjekta s kategorijama *imaginarnog* i *stvarnog* koje označavaju njihov ontološki status. Tako dobivamo troslojnu analogiju u kojoj filozofija (zapravo, *banqueroute cochonne* pod imenom kritike filozofije), masturbacija i samootuđeno imaginiranje nečeg višeg stoje na jednoj strani naspram „postajanja proleterom“, „snošaja“ i neotuđene zbiljnosti građanina. Tek ta treća razina Marxove analogije pokazuje da se par ekskluzivnih pojmova filozofija-zbilja ne iscrpljuje u postulatu nekog stvarnog, autentičnog svijeta *izvan* pukog mišljenja, kako to

ili „Sankt Sancho“ koji se iz misaonog posla spašava lažnim bankrotom („*banqueroute cochonne*“) kao građanin iz propale trgovine, ali ne postaje „proleter“ nego upravo „bankrotirani građanin bez sredstava“ („*unbemittelter bankerutter Bürger*“), usp. MEW 3, 218. Riječ je dakle o Marxovu komentaru opće popularne proklamacije da moramo „ostaviti filozofiju po strani“, da moramo „iskočiti iz filozofije i kao običan čovjek baciti se na studij stvarnosti“; no, za Marxa, upravo kad slijedimo proklamaciju, nailazimo na one koji se od „bezmisaonosti u svijetu čistih misli“ spašavaju „postulatom bezmisaonosti“ ili lažnim bankrotom, poput Stirnera, kojeg Marx i naziva „bankruptnim filozofom“.

prema popularnom mnijenju možda sugerira „11. teza“, mišljenja koje samo interpretira i time uvijek ostaje samo pri sebi, poput subjekta u masturbaciji.⁴ Postulat ozbiljenja filozofije pokazuje, obrnuto, da se radi o zbiljskom koje leži *unutar* mišljenja, i to ne kao jedna moguća predodžba, partikularni sadržaj, ideja, zamisao, već kao sama aktualnost mišljenja. Autentična zbilja subjekta, samoodnošenje, postavljeno je dakle kao njegovo *odnošenje s vanmisaonom stvarnošću*, kao sama relacija koja ga konstituira, i zato je doslovno imaginirana, tj. *reprezentirana* kao *snošaj*.

Otud citirano mjesto iz *Njemačke ideologije*, s ekonomsko-kritičkom analizom buržajske „kritike filozofije“ kao stanja permanentno lažiranog bankrota građanstva, lažnog bankrota kao njegove istine, pokazuje da je Marxov algoritam ozbiljenja filozofije u doslovnom i eksplicitnom obliku seksualna fantazma a koncept zbiljskog poprima kontradiktorne značajke nečeg što nije dio stvarnosti subjekta, nečeg ne-stvarnog. Naime, za fantazmatski status ove Marxove metafizofoske retoričke figure nije odlučujući seksualni sadržaj koji Marx priziva. Taj se sadržaj može lako objasniti i apstrahirati ili biografski (bilo kao izraz Marxovih povišenih seksualnih potreba bilo kao efekt seksualne apstinencije) ili pak kao retorički reziduum muškog seksističkog diskursa čitavih generacijâ mislilacâ koji od najstarijih početaka filozofije univerzalno – i dovoljno eksplicitno – koriste figuru snošaja za opis ultimativnog odnosa spoznajnog subjekta s apsolutom kao „najzbiljskijim“ bićem.⁵ Naprotiv,

⁴ Za tematizaciju masturbacije i subjekta usp. na primjer razgovor između Rolanda Barthesa, Andréa Bretona, Gillesa Deleuzea i Raymonda Federmana (1965), dostupno na njemačkom: „Das Anrennen der Grenzen der Sprache – Methoden des Schreibens und Strategien des Lesens“ [„Zalijetanje u granice jezika – metode pisanja i strategije čitanja“], na URL: <http://www.lichtensteiger.de/methoden.html>

⁵ O tome ne svjedoči samo figura *emanacije* najvišeg Bića koja u indijskoj tradiciji datira još od rane vedânte a u zapadnoj od novoplatonizma, i koja se interpretira kao sublimna metafora za „izlijevanje sjemena“. O tome još izravnije svjedoči metafora „ženidbe“ subjekta filozofije: tako D. Laertije koristi izraz ‘aspazómenos’ da bi pojačao značenje elementa ‘philo- u pojmu *philosophia*, a upanišade riječ ‘vara’; oboje u značenju ‘snubljenja’, volje za ljubavnim aktom. Najdalje je u tome dospjela neuvijena seksualna retorika upanišada: najviše Biće (*brahman*) naziva se ženskim organom (*yoni*) a sjedinjenje s njime doživljava se kao vrhunsko ispunjenje sopstva-u-požudi (*kâma-âtman*); ni u najvišem stadiju ostvarenja sopstva (*brahma-âtman*) blaženstvo ne isključuje ispunjenje požudom ukoliko je ona zasićena najvišim znanjem (ôñâna-trpta); bez toga znanja-o-sebi u pravom identitetu subjekta-s-apsolutom muškarac „rasipa sjeme uzalud“ i gubi kontrolu nad seksualnošću

ono fantazmatsko na ozbiljenju filozofije proizlazi iz *figurae mentis*, odnosno iz sâme analogije kao analogije, tj. iz *imaginarnog karaktera operacije* kojom se jedna ontološka relacija (mijenjanje svijeta, rad na stvarima), da bi uopće bila pojmljena kao stvarna, ne supstituira nekom drugom ontičkom relacijom (spolnim snošajem) nego se prenosi ili metaforizira u ontološku dimenziju – u usporedbu relacijâ, takoreći u *relaciju relacijâ*. Otud je status Marxove porno-usporedbe teorijski ili epistemološki a misaona i retorička vrijednost spekulativna, na granici poetske poredbe. Drugim riječima, Marxova pretpostavljena autentična stvarnost za subjekt, naspram špekulativnog poigravanja s *mišljenjem o stvarima*, unutrašnja je stvar mišljenja koja postaje dostupna za diskurs (kritiku bankrotne kritike) i simboličku re-prezentaciju samo preko metaforičkog zijeva. To što je metaforika seksualna, možda nije bezrazložno, ali nije Marxov seksizam ono što ga čini fantazmatskim. Diskurs ozbiljenja filozofije seže preko bankrotne kritike filozofije, i on je fantazmatski u istom smislu u kojem i sâm Freud naziva „fantaziranjem“ najtvrdje jezgro svoga vlastitog znanstveno-metodološkog posla u psihoanalizi – teoretizaciju nesvjesnog. Njezina ambicija nije bila samo novo kritičko utemeljenje psihološke znanosti nego i prevrednovanje filozofije kao filozofije svijesti. Utoliko, Freud je i sâm detektor laži jednog autentičnog kritičkog htijenja u znanostima.⁶

Premda u znanstvenoj zajednici još samo posljednji bornirani logički pozitivisti u akademskim nišama smatraju da je pojam *nesvjesnog* obična kategorijalna pogreška ili da je psihoanaliza

žene u borbi spolova za apsolut. (Za izričite reference na ‘snošaj’ (*mithuna*) u smislu filozofske ekonomike seksualnosti usp. npr. Brhadârnyaka-up. IV. 4.7-8, Chândogya-upanišad II.13.1-2). Platonova diskusija u „Simpoziju“ potvrđuje također da se radi samo o tom postulatu *podudarnosti (homoiôtês) subjekta s apsolutnim* koji propisuje zakone *erosu*. Tako u svome sublimnom vidu filozofija od vedâ do Nietzschea uvijek iznova odaje svoje porijeklo iz neke vrste bordela mudraca.

⁶ Za novije priloge na liniji poznate diskusije „Popper-Grünbaum“, na kojoj je Gellnerova radikalizacija kritike na račun metodološke nepouzdanosti psihoanalize trebala predstavljati posljednju riječ (v. Ernst Gellner, *The Psychoanalytic Movement. The Cunning of Unreason*, London: Fontana Press 1993), usp. temeljitu kontradiskusiju Zvi Lothane, „A Response to Grünbaum’s ‘A Century of Psychoanalysis Critical Retrospect and Prospect’ (and other texts): Requiem or Reveille?“, u: *International Forum for Psychoanalysis* 10 (2001): 113-132, kao i cijeli tematski blok pod naslovom „Epistemology and Psychoanalysis“.

parapsihološka abrakadabrija, ipak nije općepoznato i samorazumljivo da navodna kontradiktornost *pojma* 'nesvjesno' – i s time u vezi, navodni neznanstveni i iracionalni status psihoanalize usljed nedokazivosti njezine teorije – nema u sebi ništa više mistike nego što je Aristotel vidio u nesumjerljivosti dijagonale naspram stranica kvadrata: nad alogičnošću ili iracionalnošću stvari mogao se čuditi još samo onaj tko nije shvaćao sâm odnos u kojoj se ona javlja; samo njemu pripada karakter iracionalnosti a upravo on je opisiv pomoću racionalnog diskursa.⁷ Kao što je iracionalnost dijagonale pronašla svoj put do diskursa u aritmetici upravo zbog racionalnog odnosa i na taj način omogućila generiranje prethodno nezamislivih diskursâ znanjâ koje nazivamo znanostima, i svjesni psihički život pronašao je viši stupanj svoje racionalnosti putem koji ga je doveo do izvjesnosti o nesvjesnom i njezine metodološke razrade. To je dakako put uspostave psihoanalize kao znanosti ili Freudova karijera. Međutim, od Freuda znamo da u psihičkom životu pojedinaca važi suprotno: proces racionalizacije ne znači nužno i izlječenje za subjekt; proces racionalizacije također je modus održavanja ili prezervacije nesvjesnog kompleksa. Vrijedi razmotriti da li ta nelagodna istina važi i za

⁷ Napredniji izdanak te pozitivističke tradicije predstavlja upotreba Edipa kao ustaljenog primjera u kontekstu suvremenih analiza denotacijske semantike, vjerovanja o nečemu, identifikacije i intencije, gdje se (u tradiciji svodenja nesvjesnog na kategorijalni paradoks) analiziraju očiglednosti poput činjenice da Edip nije imao u vidu majku nego Jokastu. Tako npr. Michael Devitt: „...identification is too 'coarse-grained' to serve the purpose of psychological explanation: the difference between believing that Jocasta is on the bed and believing that Mum is on the bed is crucial to explaining Oedipus' behaviour...“, usp. „Naturalistic Representation“, u: *The British Journal of the Philosophy of Science*, 42 (1991): 425-443. Vidi nadalje Bob Hale, „Into the Abyss“ u: *Philosophia Mathematica*, 15 (2007): 94-110 (diskusija o: Graham Priest, *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford: Oxford University Press, 2005). Za primjenu istog eksplanatornog modela u ekonomskoj literaturi usp. Paul Anand, „The Nature of Rational Choice and the Foundations of Statistics“, u: *Oxford Economic Papers*, 43 (1991): 199-216. Premda semanticističko razumijevanje pretpostavlja (neanaliziranu) tezu da Edip djeluje kao akter iz neznanja, a ne kao nesvjesni subjekt, čemu ću se obratiti u daljnjem tekstu, ono u pozadini počiva na brkanju kategorija još-ne-svjesnog i koncepta nesvjesnog, koje doduše također treba privesti svijesti ali koje se opire osvještavanju i ponaša kao upravljač našim svjesnim djelovanjem. U tom smislu, Freudovo *nesvjesno*, koje nije poistovjetivo ni s kategorijom *pred-svjesnog*, nego je moment na njemu kao i na svjesnom, upućuje na to da ni Edipovo nesvjesno ne leži u njemu (u njegovu brkanju majke i Jokaste) nego u njegovu *svjesnom radu protiv proročanstva* koje će ga tek dovesti u nesvjesne odnose s drugima.

istinosne diskurse poput filozofije ili znanosti, kao što je pretpostavljao sâm Freud.⁸

Apstrahirajući ovdje od daljnje epistemološke diskusije o teškoćama filozofije znanosti sa psihoanalizom, osobito u pozitivističkoj i analitičkoj tradiciji, ono što ovdje interesira jest taj *realni* karakter na stvarnom ili efektivnom, na onome što se subjektu događa dok djeluje svjesno, poput Marxa koji – dok razotkriva prazninu kritike filozofije i zahtijeva njezino ozbiljenje, tj. postajanje filozofa proletarom-u-filozofiji umjesto špekulanta – govori o prednosti seksa udvoje pred masturbacijom. Pri tome je riječ, dakako, u već apostrofiranom značenju Lacanova pojma ‘realno’ na kojem osobito insistira Slavoj Žižek: ‘realnim’ nazivamo nešto poput nedjeljivog ostatka stvarnosti, moment na poznatom svijetu, fizičkom ili mentalnom, koji ostaje izvan simbolički uspostavljenog i prerađenog svijeta diskursa kroz koji stvarnost kao takva postoji za empirijski subjekt; prema Žižeku, ‘realno’ je najstvarnije upravo kad je moment samog simboličkog, poput lascivnih pjesmica koje proizvodi militaristički sustav kroz svoje subjekte.⁹ U tom smislu, Lacanovo *realno* može se uzeti i kao alternativno ime za nesvjesno, premda ne izražava toliko *primjenu* Freudovog pojma nesvjesnog koliko *promjenu* u tome središnjem psihoanalitičkom konceptu. Kategorija realnog kod Lacana nosi sobom rehabilitaciju sveprisutnosti i nepresušivosti nesvjesnog u psihičkom životu subjekta nasuprot Freudovoj koncepciji progresivnog osvještavanja i uništenja nesvjesnog kompleksa, amelioracijskog rada na „isušivanju jezera“. U tom smislu, antifilozofski

⁸ Usp. „Das Interesse an der Psychoanalyse“ [„Interes za psihoanalizu“, iz 1913.] u: *Darstellungen der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1969.; riječ je o jednom od Freudovih popularnih akademskih spisâ u kojima je uvijek iznova pokušavao, izravno ili pod pseudonimom, prikazati psihoanalizu i njezino mjesto među znanostima. Za aspekte suvremene nelagode raznih disciplina oko psihoanalize u rasponu od terapije i hermeneutike, seksualnog identiteta, historiografije kulture, teorije svijesti i istine usp. npr. diskusije u: Peter Brooks & Alex Woloch (eds.), *Whose Freud? The Place of Psychoanalysis in Contemporary Culture*, New Haven and London: Yale University Press, 2000.

⁹ Žižekov primjer za realno simboličkog je „koračnica“ američkih marinaca: „I don’t know but I was told, Eskimo pussies are pritty cold“, usp. video predavanje „The Reality of The Virtual“, produced by Ben Wright, 2004. Za širi kontekst v. također razgovor s Benom Wrightom „Psihoanaliza i materijalistički film“, razgovor vodio i priredio Srećko Horvat, u: *Tvrđa. Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti*, Zagreb, 1-2/2007., str. 195-201. (tematski blok „Žižek i kinematografija“, priredio S. Horvat).

diskurs u akademskoj filozofiji, u kojem sudjeluje i Slavoj Žižek, ponaša se kao ono realno ili nesvjesno koliko god filozofija bila kraljevski primjerak simboličkog. Upravo to je Jokastin moment.

Protofilozofska obitelj

Da podsjetimo, posebnost Jokastine uloge sastoji se u tome što se ona ponaša kao subjekt *nesvjesnog* djelovanja iz *punog znanja* stvari, za razliku od Edipa koji još kao mladi princ u Korintu djeluje kao svjesni, štoviše investigativni subjekt ali iz *neznanja*. Jokasta postaje takav nesvjesni-subjekt-sa-znanjem na taj način što svoje potisnuto znanje o tome da je svoje prvorođeno dijete dala izložiti na Kiteronu prevodi u racionalizatorski žargon psihopatologije svakodnevnog duševnog života normalnih, prosječnih, bogobojažnih ljudi. Tako ona kaže Edipu: „Čega da se boji čovjek kojim vlada slučaj a predviđanja proroka su nejasna? Najbolje je nasumce živjeti kako tko uzmogne. A ti ne strahuj u vezi s obljubom majke. Mnogi su smrtnici u snoviđenju spavali s majkom, ali tome nipošto nije tako“.¹⁰ Drugim riječima, ono opće znanje o božjem prokletstvu, koje Jokasta posjeduje jednako svjesno kao i Edip i svi Grci i Grkinje od Tebe do Korinta i šire, ona tretira prosvjetiteljski kao praznovjerje iz općeg iskustva o tome da je čovjek izložen slučaju a da su proročanstva vračevâ samo nejasna nagađanja. Međutim, od ove općepoznate, prosječne konstatacije Jokastina je racionalizacija krenula pogubnim smjerom jer ona *izbjegava* premisu koja se može formulirati otprilike na sljedeći način: ‘Neki smrtnici koji u snoviđenju obljubljuju majke, učinili su to i stvarno.’ Umjesto toga, Jokasta računa s trećom pretpo-

¹⁰ Za sljedeće usp. Sophokles, *Oedipus rex*, Heidelberg, 1949 (v. Leipzig-Berlin: Teubner, 1939), stihovi 975-984, u približnom proznom prijevodu. – Kao što je poznato, stih 981, ‘πολλοὶ γὰρ εἰδὲ καν oneirasin brotôn, mêtri ksynēunâsthēsan’ („Mnogi su već smrtnici u snoviđenjima spavali s majkom“) poslužio je Freudu kao glavni oslonac za konstrukciju „Edipovog kompleksa“, po prvi put baš u *Tumačenju snova* (v. Freudov autokomentar iz 1914. u *Die Traumdeutung*: Studienausgabe, sv. II, ur. A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey, Frankfurt a. Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1972., str. 265-268; usp. *Tumačenje snova* u: Odabrana dela Sigmunda Frojda, ur. dr. Hugo Klajn, Novi Sad: Matica srpska, 1984., sv. 6, str. 264-268). Iako je pri tome i sâmom Freudu eksplicitno bilo stalo do priznanja normalnosti, proširenosti ili običnosti fenomena „dječje sklonosti incestu“ (bilj. str. 267/8; bilj. 166, str. 267), ja ću u daljnjem prikazu insistirati na manje tematiziranom aspektu, na lociranju nesvjesnog u racionalnim procesima koje subjekt (Jokasta) poduzima.

stavkom, koja je doduše isto tako faktički istinita i banalno normalna kao i druga neizrečena, ali baš zato dovodi racionalizirajuću metodu u katastrofu. Ta treća i izrečena premisa glasi: 'To što smrtnici sanjaju, ne događa se uistinu, a kako životom vlada slučaj, proročanstva nisu ni jasna ni nužno pouzdana!' Logika implikacije prosječnog svakodnevnog govora pokazuje da je Jokasta zamijenila premise u pozadini da bi *izbjegla najbliži* nužan zaključak iako bi i on još uvijek bio samo hipotetički kao i prethodni govor: 'Ako neki smrtnici ipak i stvarno čine ono što sanjaju, i ti bi, Edipe, mogao biti jedan od tih'. Jedini razlog zašto Jokasta ne produžava taj hipotetički diskurs jest taj što bi sad sama morala stupiti u poziciju jamca istinitosti govora a ne pozivati se na opće iskustvo. Umjesto doista izrečenog „A ti ne strahuj od obljube majke, jer mnogi smrtnici to sanjaju“, ona bi sad morala reći: 'Ali ti, Edipe, iako bi baš na temelju slučaja mogao biti jedan od tih koji su stvarno obljubili majku, sigurno nisi taj'. Tek time bi konstativni i hipotetički govor općeg iskustva nepovratno kliznuo u performativni kojim govornik preuzima odgovornost i jamstvo za iskazano, i tada bi koincidencija pozicijâ iskazivanja označila stvarni događaj istine iskazanog koju jedino Jokasta nesvjesno zna. Upravo da bi izbjegla izravnu negaciju kojom bi nužno morala preuzeti odgovornost za opće istine i banalnosti, Jokasta bježi iz hipotetičkog modusa govora koji bi doveo nju i Edipa izravno do stvari, i skreće u asertorički govor. Njegov paradoks je taj da, premda je izravan, izbjegava, poriče, odlaže, kruži, održava konverzaciju o uvjetima mogućnosti ili zdravorazumski čavrlja o onome o čemu ne može misliti a da se ne uruši sama zgrada života. Upravo zato je Jokasta jedina koja zapravo djeluje nesvjesno u priči o Edipu i zato je – za razliku od Edipova simboličko-epistemičkog akta samoosljepljenja kao samo metaforičke negacije teorijskog dok u stvarnosti i dalje eksploatira nasljeđe prokletstva u odnosu na sinove – jedino Jokastin krajnji odgovor radikalno performativan: samoubojstvo.¹¹

¹¹ V. naprijed bilj. 7. Za kliničko vrednovanje Jokastine uloge v. npr. James Naiman, „Freud's Jokasta and Sophocles' Jokasta: Clinical Implications of Difference“, u: *The International Journal of Psychoanalysis*, 73 (1992): 95-101, gdje autor izlaže dokaze da se Jokasta iz Sofoklova „Kralja Edipa“ znatno razlikuje od Jokaste iz Freudova sažetka drame u *Tumačenju snova*; pri tome, kod Sofokla Jokasta daje prednost sinu pred mužem, i to preferiranje vodi u očeubojstvo i incest. Kliničke implikacije ove razlike autor dalje razmatra u odnosu na skupinu pacijenata čije majke nalikuju Sofoklovoj Jokasti.

Za razliku od klasične mitske tragike čini se da nikakav tragički afekt ne može pogoditi subjekte akademskog diskursa, osobito ne danas i ne u filozofiji. Jer osim što u filozofiji poslije Sokrata novac isplaćuje ljubavni ulog a autokritika filozofije uvijek ima špekulativni efekt ostajanja u igri, performativna dispozicija toga diskursa ne čini stvarnim jamcima istinitosti i agente koji u njemu sudjeluju, poput predavača filozofije. Zato diskurs o antifilozofiji odaje istu gestu umetanja konverzacije, ili istrajavanja u konverzaciji, umjesto naloга ozbiljenja filozofije kao i Jokastina racionalizatorska intervencija u famu o Edipovu prokletstvu (izuzimajući radikalnost u njezinu načinu izlaska iz igre). Za ilustraciju navest ću ovdje ponovo i komentirati već citirani iskaz Alaina Badioua s početka koji se tiče njegova odnosa prema Jacquesu Lacanu, rodonačelniku nove antifilozofije:

„Još nešto je zaokupilo moju pažnju: Lacan se proglasio ‘antifilozofom’. Tako sam se djelomice zahvaljujući njemu počeo pitati, na dosta sistematičan način, što se može proglasiti antifilozofskim, što je to što obilježava antifilozofsko mišljenje, zašto se određene vrste mišljenja uspostavljaju kao neprijateljstvo prema filozofiji. Na kraju, moja teorija je da bi filozofija uvijek trebala misliti što bliže antifilozofiji. Zbog svega toga imam stvarni dug prema Lacanu premda nisam imao nikakav odnos prema pitanju analitičke terapije kao takve.“¹²

Premda se izraz „neprijateljstvo prema filozofiji“ ili fraza „da bi filozofija trebala misliti što bliže antifilozofiji“ čine jasnim i razumljivim, ipak nisu lišeni ni dvoznačnosti pa čak ni zbunjujućeg proturječja ni međusobno niti sa slovom i duhom njegova „Manifesta za filozofiju“ iz već davne 1989.¹³, napisanog protiv vulgarnog relativizma i intelektualne kontrarevolucije današnjice, protiv vazalnog odnosa filozofije prema etabliranom svjetskom poretku.¹⁴

¹² Za referenciju i izvornik usp. naprijed bilj. 1.

¹³ Objavljeno prvi put kod Seula, 1989; spis je ostao potpuno nepoznat, kao uostalom i sva ostala djela Alaina Badioua, uključujući i knjigu *L'Être et l'événement* [Bitak i događaj] iz 1976., sve do puno kasnijih prijevoda na engleski u Americi (v. *Manifesto for Philosophy*, New York, Sunny Press, 1999; hrv. izdanje *Manifest za filozofiju*, Zagreb: Jesenki i Turk, 2001., prev. Gordana V. Popović); vidi također i tekst „L'aveu du philosophe“ (2004.), u arhivu radova online: <http://bull-dog.unca.edu/~kjarlan/badiou/>

¹⁴ Premda ne dijeli istu motivaciju s diskusijom o antifilozofiji od Marxa preko Lacana do Badioua, ovdje nipošto ne treba izostaviti najčistiji odjek Jokastinog izuma

Badiouova nova matematizacija ontologije i napose centralno mjesto pojma istine kako u *teoriji događaja* tako i u teoriji etike posve su jasno usmjereni protiv dekonstrukcije filozofije, kao i Marxova kritika bankrotne kritike filozofije, da se mogu nazvati samo *anti-anti-filozofskim*, a to i sâm Badiou naziva svojom „platoničkom gestom“.¹⁵ Pored svega toga, njegove riječi su u proturječju – barem prema općem slaganju komentatora, sugovornika i egzegeta – sa stvari o kojoj on ovdje govori, to jest, s Lacanovim *odnosom prema filozofiji* i još više s Lacanovim *mjestom u filozofiji*.¹⁶ Otud pravi razlog ovim inkonzistencijama može biti taj da izraz ‘antifilozofija’ zapravo počiva na prešutnoj negaciji negacije, na elipsi jednoga *anti-*, i zato se nipošto ne može uzeti kao „neprijateljstvo prema filozofiji“. Samo to daje prepoznati da se u ovome citatu o antifilozofiji prije misli na *politiku* filozofskog mišljenja, tj. na način teorijske *prakse*, nego na protufilozofske *sadržaje* (usljed čega je „platonička gesta“ barem podjednako i nepriznata marxovska gesta). Ali ako je time razjašnjeno da „antifilozofija“ označava određeni vid teorijske prakse današnje filozofije koji Badiou odbacuje, nije razjašnjen njegov imperativ „da filozofija mora misliti što bliže antifilozofiji“. Dobiveni su samo obrisi logike njezina smisla. Što znači zapravo to Badiouovo „što bliže“, ta asimptotička koincidencija između filozofije i antifilozofije, između odbacivanja i onoga što treba odbaciti, nećemo saznati tako lako od njega kao iz načina na koji njegov brbljivi nećak po Lacanu, Slavoj Žižek, razlaže isti argument.

Na jednom relevantnom mjestu o temi antifilozofije u svojoj knjizi na engleskom jeziku *Zadržavanje pri negativnom. Kant, Hegel i kritika ideologije* iz 1996. Slavoj Žižek daje ovoj evazivnoj

konverzacije na kraju Rortyjeve knjige *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1979.; prijevod: *Filozofija i ogledalo prirode*, Sarajevo: Veselin Masleša 1989., bibl. „Logos“). Rortyjevo rješenje za krizu filozofije jest disolucija same filozofije, odnosno zamjena epistemologije hermeneutikom, zamjena filozofske konfrontacije konverzijom, doslovno „održavanja konverzacije“ („carying on the conversation“), i to kroz traženja „novih vokabulara“ umjesto traganja za istinom; tako umjesto epistemološkog, sistematskog i filozofskog zadatka, mislioci sad imaju hermeneutički, „građevni“ (edifying) i poetski zadatak (v. Rorty, 1979: 315 id.).

¹⁵ Za noviju diskusiju v. Daniel Bensaid, „Alain Badiou and the Miracle of the Event“ (2004), na URL: <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article1644>

¹⁶ Eleanor Kaufmann, „Why the Family is Beautiful (Lacan Against Badiou)“, u: *Diacritics*, Volume 32, Number 3-4, Fall-Winter 2002, str. 135-151.

interpretaciji Lacanova filozofskog statusa tipično decidan, premda ujedno neodređen ili višestruk smisao. Mjesto glasi:

„Teza da je Lacan u bitnome filozof ipak se čini previše riskantnom, jer otvoreno proturječi Lacanovim ponovljenim tvrdnjama koje eksplicitno odbacuju filozofiju kao jednu verziju ‘diskursa gospodara’. Nije li Lacan uvijek iznova naglašavao radikalno antifilozofski karakter svoga učenja sve do onog patetičnog ‘Je m’insurge contre la philosophie’ [Ja ustajem protiv filozofije!] iz posljednje godine njegovog života? Međutim, stvari postaju složenije čim se sjetimo da već sama post-hegelovska filozofija, u svoje tri glavne grane (analitičkoj filozofiji, fenomenologiji, marksizmu) shvaća sebe kao „antifilozofiju“, kao „ne-više-filozofiju“ (...) Ukratko, ono što se danas prakticira kao „filozofija“ jesu upravo različiti pokušaji da se „dekonstruira“ nešto što se naziva klasičnim filozofskim korpusom („metafizika“, „logocentrizam“ itd.). Stoga smo u iskušenju riskirati hipotezu da je ono čemu se Lacanova „antifilozofija“ suprotstavlja sama filozofija kao antifilozofija: što dakle ako Lacanova vlastita teorijska *praksa* uključuje neku vrstu *povratka filozofiji*?“¹⁷

Ako se ne može bez daljnjeg proniknuti u narcizam finih razlika između Badiouove *filozofije kao antifilozofije* i Lacanove *antifilozofije kao filozofije*, između platoničke geste jednoga i „neke vrste povratka filozofiji“ kod drugoga, itsl., puno bolje možemo saznati o čemu se zapravo radi iz Žižekove retorike.¹⁸ Apostrofiranje „rizične“

¹⁷ Usp. S. Žižek, *Tarrying With The Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press, 1996, str. 3-4: „This thesis that Lacan is essentially a philosopher seems nonetheless all too hazardous, since it blatantly contradicts Lacan’s repeated statements which explicitly dismiss philosophy as a version of the „discourse of the Master.“ Did not Lacan emphasize again and again the radically antiphilosophical character of his teaching, up to the pathetic „Je m’insurge contre la philosophie“ from the last years of his life? However, things get complicated the moment we recall that it is already the post-Hegelian philosophy itself which, in its three main branches (analytical philosophy, phenomenology, Marxism), conceives of itself as „antiphilosophy“, „not-anymore-philosophy“ (...) In short, what is today practiced as „philosophy“ are precisely different attempts to „deconstruct“ something referred to as the classical philosophical corpus („metaphysics“, „logocentrism“, etc.). One is therefore tempted to risk the hypothesis that what Lacan’s „antiphilosophy“ opposes is this very philosophy qua antiphilosophy: what if Lacan’s own theoretical *practice* involves a kind of *return to philosophy*?“

¹⁸ Za specijalne probleme u vezi s Lacanovom kritikom filozofskih teorija, pogledajte teorije percepcije, usp. noviji prilog Collete Soler, „Lacan kot antifilozof“, u: *Filozofski vestnik*, 2/2006.; v. također tekst Slavoj Žižeka, „Psychoanalysis in

teze o Lacanu razvija se od negacije jedne dokse i nastavlja afirmacijom te iste negacije kroz promjenu gledišta iz kojeg govori. Ta evazivna dinamika paralaktičkog pogleda zakriva zapravo nekoliko stvari odjednom: najprije, postupak dvostruke negacije ili negaciju negacije, potom, implicitno obrtanje asertoričke tvrdnje, koja sa svoje strane ostaje neizrečena ili implicitna, u retoričko pitanje koje i sâm skriva performativni karakter, budući da je više određeno gestom iskazivanja ili stavom subjekta nego iskazanim sadržajem. Samo ta troslojna retorička strategija implicitnog iskazivanja proizvodi jednu jedinu tvrdnju: to nije ona eksplicitna ali neodređena tvrdnja da Lacanova teorijska praksa uključuje neku vrstu povratka filozofiji; to je neizrečena tvrdnja da je ta antifilozofija za subjekt iskazivanja, Žižeka, pravo i autentično filozofsko mišljenje. Samo ta strategija iskazivanja stvara izvjesnost o iskazanom iz koje se sâm subjekt govora može povući onoliko puta koliko često mijenja perspektivu.

No, neovisno o toj performativnoj dispoziciji Žižekova govora, koja podsjeća na Gorgijin dolazak u Atenu ili, možda još više, Karneadov show filozofije u Rimu, vidimo da koncept antifilozofije skriva u sebi *hegelovsku* figuru negacije negacije a ne Marxov zahtjev za proletarizacijom filozofije umjesto špekulantske kritike. Stoga smo – da se poslužimo Žižekovom retorikom – u iskušenju riskirati sumnju da i ishodište a možda i domet toga koncepta u suvremenoj diskusiji određuje igra Hegelove dijalektičke logike koja apriori zna da sva zbiljnost filozofije leži samo u radu pojma a ne u intervenciji misli prema vanjskom svijetu. No, važnije od toga, retorika Žižekove argumentacije, bez koje bi hegelovski smisao pojma „antifilozofija“ ostao manje vidljiv i kod samog Badioua, odražava na neki način i političko-organizacijsku poziciju samog Žižeka u antifilozofskoj obitelji. O tome simptomu faksije ili sektaške solidarnosti, na kojem se neću duže zadržavati, govori jedna usputna suptilna opservacija u članku Eleanor Kaufmann, posvećenom etici dvojice fundamentalno-filozofskih antifilozofa Lacana i Badioua:

„Čudnovato je da se lakanovci poput Žižeka, Copjec i Zupančič – svi s nijansiranom analizom etike i njezine neiskorjenjive povezanosti sa željom – tako pozitivno oslanjaju na Badiouove radove,

Post-Marxism: The Case of Alain Badiou“, na <http://www.egs.edu/faculty/zizek/zizek-psychoanalysis-in-post-marxism.html> (izvorno u: *The South Atlantic Quarterly*; Durham; Spring 1998)

doduše ne bez vidljivo poentirane kritike, ali nikad ne provode te kritike na prihvatljiv način. Tako na primjer, dok Žižek, Copjec, i Zupančič dubinski razmatraju pitanje radikalnog zla, Badiou posve odbacuje taj termin¹⁹.

Neovisno o mogućnosti da se motiv antifilozofije razmotri i kroz pitanje Badiouova „prelaska u drugi rod“, što u odnosu na teorijsku produkciju predstavlja njegovu „Političke organizacije“²⁰, zaplet oko antifilozofske filozofije kod radikalnih filozofa pokazuje se dovoljno jasno kao ponavljanje kroz negaciju nego kao ukidanje postmodernističkog postulata da naslijeđeni kategorijalni parovi poput pojmova *zbilja-mišljenje* ne predstavljaju međusobne alternative, nego kooperativne modele koji postaju operativni tek kad shvatimo barem dvoje: prvo, da je mišljenje alternativa uvijek samo drugom mišljenju a ne stvarnosti, jer za ovo drugo mu treba nešto radikalno drugo, poput aparata moći; nadalje, da su relacionalnost, referencijalnost i kompetitivnost jedini *stvarnosni* markeri teorijskog mišljenja. Tome bismo mogli dodati i treće: ono zbiljsko na dihotomijskoj alternativi stvarnost-mišljenje ne leži na strani stvarnosti kao jednog od relata nego upravo na strani onog faktora koji proizvodi samu relaciju pod imenom „stvarnost“, a to je samo kapacitet mišljenja koji nazivamo teorijskom praksom.

Utoliko, novi antifilozofi izgledaju kao posljednji jahači radikalnog formalnog univerzalizma u uvjetima globalne razgradnje ne samo političke i ideološke disidencije unutar vladajućeg sistema nego i svake intelektualne alternative globalnoj hegemoniji decen-triranog sistema moći općenito. Izvorom njihove antifilozofske nervoze čini se opća spoznaja da *globalno stanje* nije takvo da bi mišljenje uopće bilo ono što proizvodi alternative nego da sustav svrhovitih procedura proizvodi odnose koji su preparirani upravo u kuhinjama inteligencije, koji dakle već jesu uradak tima subjekata tehnološkog znanja u rasponu od prirodnih znanosti, preko društvenih do humanističkih, od genetičke medicine i socijalnih teorija do etike.²¹

¹⁹ Kaufman, p. 146.

²⁰ Vidi L'Organisation politique, URL: <http://www.orgapoli.net/>

²¹ Usp. osobito A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Paris: Hatier, 1993., novo izdanje Caen: Nous, 2003. s predgovorima za grčko i englesko izdanje gdje Badiou precizira svoje uporište ovako: „J'oppose alors à l'animal humain,

U postmodernim uvjetima Edipov tragički epistemički nagon, kojemu je modernu klasičnu formulaciju dao Schopenhauer – ići do kraja bez obzira na posljedice po subjekt istraživanja – zaštićen je cinizmom svijesti o tome da su isključene bilo kakve dramatične posljedice i za subjekte sistemskog akademskog i za subjekte radikalnog antifilozofskog mišljenja. Ono danas ostaje samo književna kulturna produkcija, kao što je to uostalom i akademska filozofija. Otuđ, Schopenhauerovo tragičko ‘ići do kraja’ može danas, za radikalne anti-antifilozofe, koji jednim udarcem tuku po dvije muhe, i postmodernizmu i akademizmu, značiti isto što i za postmoderniste i akademike u filozofiji – ići što dalje od svakog pretpostavljenog zbiljskog kraja, od marxovske točke „proletarizacije“ iza koje se u filozofiji ne može izgubiti ništa osim uvjeta reprodukcije laži. Tako se Badiouova radikalna filozofija sastoji od tri teško reducibilna dijela: visoke hermetične teorije, političke agitacije i komičko-književne produkcije. Kod Žižeka, povratak filozofiji ima značajke metastaze narcističkog uživanja kroz produžene oblike akademskog diskursa, uključujući repetitivnost i skolastička cizeliranja, poput njegova video predavanja „The Reality of the Virtual“.²² Taj preinačeni *remake* Lacanova predavanja pod naslovom „Télévision“²³ snimljen je u ambijentu koji je sâm sukus viktorijanskog akademizma – biblioteka sa starim knjigama u zastakljenoj vitrini, stol od rezbarenog drveta, stolice obložene kožom i škripavim parketom, predavač bez auditorija koji se obraća producentu emisije.

Na pozadini tih svakako još uvijek kontingentnih detalja, preliminarno možemo riskirati hipotezu da iako put racionalizacije traume, kojim subjekt održava nesvjesni kompleks, nije put znanosti, racionalnost ipak nije ni u većoj a kamoli isključivoj vlasti istinosnih diskursâ poput filozofije, psihoanalize ili znanosti općenito. Ona je prije izraz racionalizirajućeg kapaciteta mišljenja kroz pripo-

dont on ne peut dire quels sont les ‘droits’, le sujet proprement dit, fragment local d’une procédure de vérité, et création immortelle d’un événement“ (str. 10).

²² Slavoj Žižek, *The Reality of the Virtual*, a film by Ben Wright (2004). Usp. naprijed bilj. 9.

²³ Jacques Lacan, *Télévision. Psychanalyse I et II. Deux émissions préparées par Jacques-Alain Miller, réalisation Benoît Jacquot*, Paris: Les éditions du Seuil-I.N.A. 1973. Protivno mojoj pretpostavci, u dokumentarnom filmu „Žižek!“ (Zeitgeist Films 2005., autor Astra Taylor), u kojem između ostalog pojašnjava i svoj odnos prema Lacanu, Žižek se čak s gestom gađenja distancira od Lacanova emfatičnog stila izlaganja nazivajući ga „fake“.

vijedanje u rasponu od deskripcije, preko fikcije do trača. Stoga se znanost, psihoanaliza i filozofija nalaze u istom položaju u odnosu na istinu kao i Jokasta, samo s obrnutim ulozima. Dok znanost i filozofija nastoje pogoditi istinu angažirajući diskurzivni aparat koji apriori generira istinosne vrijednosti, Jokasta izbjegava istinu tako što angažira govorne procedure koje općim istinama i zabludama zastiru neumoljivu izvjesnost osobne sudbine.

Na toj pozadini, kao što smisao antifilozofskog govora u današnjoj filozofiji nije marxovski zahtjev za ozbiljenjem filozofije, premda i on počiva na kritici kritike, nego takoreći vjernost Hegelu koja ukida taj zahtjev kroz dvostruku negaciju filozofije da bi održala kritički naboj bez prijelaza u stvarnost, ni smisao Jokastine racionalizatorske intervencije ne leži nipošto samo u očiglednom postupku poricanja i uzaludnog odlaganja istine. Jokasta donosi takoreći tehnički izum razumske fantazme, konstrukt sazdan od diskurzivne racionalizacije, semantičkog razlaganja ili čak dekonstrukcije kao mjesta u stvarnosti subjekta na kojem njezina obiteljska nesreća, koja je proizvela sâmu obitelj, postaje održiv, racionalan i diskurzivno razrađen stupanj razvoja pogubnog konflikta bez kojeg bi se obitelj kao obitelj obeskorjenila i usahla. Ona postoji samo zahvaljujući nesvjesnom koje nije nestalo s Jokastinim samoubojstvom i Edipovim kathartičkim samokažnjavanjem nego se, naprotiv, upravo tim činovima priznanja, dokazima svjesnog odnosa i racionalizacije, zapravo tek uspostavilo kao sudbina obitelji koja je konstituirala i koja joj daje identitet. Ona će se zapravo tek iskazati kao nesvjesno na posve novoj priči, na sukobu između Antigone i ujaka Kreonta. Njih po obiteljskoj liniji povezuje upravo Jokasta čija uloga na čudnovat način ostaje potpuno izvan obzora čak i novijih teorijskih interpretacija koje slijede dalekosežnu ambiciju da rekonceptualiziraju zabranu incesta u odnosu prema srodstvu, kao kod Judith Butler.²⁴

Stoga ću ovdje samo usput istaknuti, bez daljnjeg obrazlaganja, neke karakteristične točke i obrasce ponavljanja u zamršenoj dinamičkoj strukturi obitelji koje ukazuju na središnje mjesto Jokaste, a koje je zapravo točka Jokastina bijega ili disolucije njezina racionalizatorskog diskursa poput rastapanja Marxove kritike bankrotne

²⁴ Usp. Judith Butler, *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, New York: Columbia University Press, 2000 (The Welleck Library Lectures 1998). Za noviju analizu Antigone v. i prethodno citirani članak Eleanor Kaufmann (2002), u kojem autorica, jednako kao i Butler na koju se poziva, potpuno zanemaruje figuru Jokaste.

kritike filozofiji u dvostrukoj negaciji anti-antifilozofije. Da upotrijebim Marxovu formulaciju iz istog konteksta o „također literarno ogromnoj građi koja je filozofima naravno nepoznata“ – riječ je o lažiranom bankrotu koja u mitološkom materijalu održava podnošljivim stanje „građanina bez sredstava“.

S jedne strane, to je okolnost da su pred-edipovski akteri sudbine, i Laj i Jokasta, pa i sama Sfinga, u različitim verzijama mita predstavljeni kao različiti slučajevi, učinci ili otjelovljenja incestuoznih veza između demonskih bića, dakle kao prenosnici jedne sudbine ili sindroma odnosa koji je stariji od njih. S druge strane, i post-edipovski likovi poput Edipovih sinova Polinika i Eteokla, koji se međusobno uništavaju u borbi za vlast u Tebi, predstavljeni su kod Sofokla kao žrtve slijeda iste sudbine ali tek pošto ju je interiorizirao sâm Edip i takoreći preveo u nov, racionalni oblik performativnog govora kletve (v. kraj „Edip na Kolonu“). Mitsko i nasljedno nije dakle *per se* i nesvjesno. Nesvjesno se javlja tek *na planu racionalnog*. Sudbina obitelji kao njezino nesvjesno izbija tek na višestruko ambivalentnom sukobu Jokastine kćeri-i-unuke Antigone s ujakom Kreontom na položaju tiranina. Kreont nije samo personalizacija novog zakona polisa kojim on suspendira važenje običaja utemeljenih na vječnim zakonima bogova. To je samo vidljiva strana konflikta. Ono latentno na tome odnosu jest okolnost da Kreont, koji je Jokastin brat, sada na položaju tiranina, stoji na mjestu Antigonina oca Edipa, kao što je prije dolaska Edipa u Tebu bio na položaju regenta umjesto ubijenog kralja Laja. Kreont prekida izravnu liniju vlasti Kadmovog roda, i to je ono što politički povezuje Antigonu s poginulim bratom Polinikom, koji je htio povratiti vlast u Tebi od brata Eteokla nakon što se ovaj urotio protiv njega s ujakom Kreontom. Na toj pozadini, ako Antigona nije suučesnica u borbi za vlast po izravnoj obiteljskoj liniji, svakako je svjesni akter naknadnog legitimirajućeg diskursa u kojem se teološko-etički poredak vrijednosti, božansko-prirodni zakon ili jezik naslijeđenih običajnih principâ, ponaša kao maska nad političkom istinom ili maskiranje jedne istine drugom.

Drugim riječima, u simboličkom mediju ili političkoj areni, dakle na *svjesnom* planu dinastičke borbe unutar šire porodice, Antigona nesvjesno ponavlja incestuozni kompleks svoje majke, samo iz pozicije kćeri: kao što Jokasta racionalno izlaže svoju predanost mužu-kralju iako već nesvjesno zna da je Edip njezin sin, tako Antigona

legitimira svoju predanost (jednom) bratu na temelju dužnosti prema prirodnim božanskim zakonima, iako zna da svoj individualni život neprirodno žrtvuje ostavši neudana i bezrodna. Ona se uspostavlja kao subjekt preko vjernosti *imenu-oca*. Ako je Jokasta, želeći održati muža-ljubavnika, djelovala prema nagonu erosa kojim je stvorena obitelj i otvoren put katastrofi, Antigona, koja želi rehabilitirati ime-i-zakon oca, sigurno djeluje prema nagonu *thanatosa* koji donosi obitelj, barem u njezinoj tragičkoj herojskoj liniji. Obje međutim slijede isti racionalizatorski diskurs koji je proces nesvjesnog.

Paralelno s time, postoji još jedan, malo analizirani sindrom incesta na svjesnom simboličkom planu koji potkrepljuje plan nesvjesnog: Antigona je naime zaručena za Hemonu, svoga najbližeg rođaka, sina majčinoga brata Kreonta; Hemon se na kraju, pokušavši prethodno ubiti oca, ubija iz vjernosti Antigoni a ne živi dalje iz dužnosti prema svojoj lozi, iako ga je Antigona ostavila, kao što se njegova majka Euridika također ubija vješanjem iz akta vjernosti sinu a ne mužu Kreontu. Čitava piramida relacija urušava se u točki pod imenom „Edipa“ koje više ne označava jednu osobu nego sustav relacija. Ostavivši živog polu-brata, Hemonu, za mrtvog brata, Polinika, Antigona simbolički uzima oca za muža, iako joj je on stvarni (zapravo „realni“) brat, kao što je Jokasta simbolički održavala muža, iako joj je on stvarni sin.²⁵ Ako je Lacanova etička interpretacija „Antigone“ na kraju estetička (Kaufmann), onda Kreont, koji ostaje potpuno sâm, izgleda kao jedini etički lik u smislu Badiouove etike – vjeran događaju vlasti.

Nova srodstva po sklonosti?

Analogno sudbini Jokastine porodice, ono što danas generira pleme radikalnih mislilaca bio bi diskurs neurotičara zbog nemoguć-

²⁵ Iako na sličnim pretpostavkama, Butler operira suprotnim zaključkom, naime da Antigona, poštujući i odbijajući Edipovu kletvu nad svojom djecom, izrečenu na kraju „Edipa na Kolonu“, „prenosi svoju ljubav za oca na brata“ (str. 60). Za analizu daleko složenijih obiteljskih odnosa u Kadmovu rodu i drugačije posljedice po teoriju „srodstva“, do koje je stalo J. Butler u navedenom radu, usp. kritiku kod Rachel Bowlby, „The Constancy of Kinship“, u: *The Cambridge Quarterly* 32, br. 1, 2003., str. 77-80; v. također i opširniji rad autorice, „Family Realisms. Freud and Greek Tragedy“, u: *Essays in Criticism*, sv. 56, br. 2, str. 111-138, u kojem je kritika reduktivnog čitanja građe kod Butler opširnije fundirana.

nosti da se sama stvar filozofije, ono što ona *hoće* ili samo njezino praktičko htijenje, pojavi u neotuđenom obliku a da ne presahne sama filozofija, a s njome i kritička funkcija intelekta prema etabliranom poretku. To je mjesto Badiouova otpora. Govor o antifilozofiji obilježen je neodređenošću koju nipošto ne objašnjavaju izrazi poput „neprijateljsko prema filozofiji“ ili mišljenje „koje više nije filozofija“. To ne odgovara ni duhu Marxova koncepta zbiljskog prevrata filozofije, tj. postajanja proleterom koji nema više ništa izgubiti osim uvjeta svoga otuđenja, niti konceptualizacijama danas vodećih aktera antifilozofskog govora u samoj filozofiji. Antifilozofija nije bilo koji oblik religijskog, umjetničkog, pjesničkog ili znanstvenog uobličavanja krajnjih pitanja o ustrojstvu svijeta i smislu života, koji ostaje nasuprot filozofskog mišljenja kao njegova alternativa. Antifilozofiju možemo zamisliti kao zijev kroz koji ono što još nije filozofsko *hoće* stupiti na mjesto pozitivne filozofije i dovesti u pitanje njezinu otuđenu stvarnost posebnog ili specijalnog diskursa. To je nietzscheanski smisao u pozadini Badiouova izraza „što bliže antifilozofiji“, ili, kako on još formulira, „filozofija je uvijek nasljednica antifilozofije“.²⁶

Međutim, to što antifilozofija zakriva svoje porijeklo iz dvostruke autonegacije filozofije, znači da se Marxov studij zbiljskog svijeta nasuprot pukom filozofskom, koji je on nazvao njemačkom ideologijom, danas vraća izvrnut naglavačke, ali istinito – kao nesvjesni organizator svjesnog govora čiji je efekt, ako ne i funkcija, da održava bankrotno stanje i zadržava prodor realnog. To realno nije dakako neka posebna istina o svijetu, koju tek treba otkriti, niti opća teorija istine koju filozofija kao način intelektualne proizvodnje treba isporučiti svijetu. To je jednostavna i jedina istina koja konstituira filozofiju tako da joj uvijek već prethodi. Naime, istina da filozofija nije zbiljska po tome što uspijeva ostvariti svoje ideje; ona je zbiljska

²⁶ Usp. Badiouov rezime predavanja pod naslovom „Nietzsche, filozofija i antifilozofija“, održanog u Valparaísu 1994. na konferenciji o Nietzscheu, koje je u finalnoj verziji iz 1998. dostupno na španjolskom (<http://www.nietzscheana.com.ar/badiou.htm>): „La antifilosofía es siempre lo que, en la plenitud de sí misma, anuncia el nuevo deber de la filosofía, o su nueva posibilidad en la figura de un nuevo deber. Pienso en la locura de Nietzsche, en el extraño laberinto de Wittgenstein, así como en el mutismo final de Lacan. En los tres casos la antifilosofía se sitúa en la dimensión de un legado. Algo es legado más allá de sí misma a eso mismo que ella combate. La filosofía es siempre la heredera de la antifilosofía.“

samo i jedino kao događanje ili akt potencijalno beskonačnog mišljenja koje može izgubiti samo lažno interpretirani svijet.

Suprotno ambiciji filozofa da filozofiju prevedu iz otuđene sistematske apstrakcije u tzv. pravu stvarnost, da je dovedu do identiteta, čini se plodonosnijim ispitati mogućnost da je ono što mišljenje zapravo ne može dovoljno afirmirati njegova razlika spram stvarnosti a ne identitet ili istovjetnost s njome. Čini se da realni moment filozofije nije fantazma identiteta sa zbiljskim svijetom izvan sebe nego upravo ta razlika spram stvarnosti koja se oduvijek već gubi s aktom filozofiranja, s njegovom zbiljnošću koju filozofija ne može *ostvariti* i još manje *opredmetiti* a da se sama ne postvari kao historija oblika mišljenja ili da postane muzej filozofskih ideja, kako kaže sâm Alain Badiou. Rečeno novim žargonom ozbiljenja, filozofija je onoliko istinska, neotuđena i neideološka koliko istrajava u vjernosti stvari koju *nije* preradila u svoj diskurs. To negativno nije moment unutar dijalektike, već realno na njoj koje joj daje otvoren smisao i proizvodi nalog za ozbiljenjem. Zato, između ostalog, i ono Lacanovo „Ja ustajem *protiv* filozofije“ može glasiti kod Badioua „Ja se bunim *sa* filozofijom“ bez dubinske kontradikcije.

Borislav Mikulić

JOCASTA'S KINSFOLK. MARX, FREUD AND OEDIPUS
Among Contemporary Antiphilosophers

Summary

The text deals with the recently renewed issue of “antiphilosophy” in the self-understanding of some prominent contemporary continental philosophers, but not only them, such as Alain Badiou and Slavoj Žižek, both referring to the psychoanalyst and theoretician of discourse Jacques Lacan. Starting with a metaphorical analysis of the verdict made by Marx of “merely interpretive” character of philosophy in relation to “the study of real world” and with his comparison of philosophy with “masturbation”, the text addresses new appeals to “antiphilosophy” as samples of a token or rather, as cases of a syndrome, connected with Jocasta’s rationalisation of Oedipus’ curse. It was her discourse based on general rules of rationality with which she unconsciously attempted to avoid the confrontation with the truth of an event (incestuous marriage) which had already occurred. In the text, presuppositions and consequences of such an analogy between ancient and contemporary philosophical material are discussed in order to show—on the basis of arguing that the unconscious is located within (and not beyond) rational processes that subjects undertake in order to respond to rational needs (viz. impulses of the Ego)—that contemporary discussion about “antiphilosophy” by left-wing philosophers bears unacknowledged tendencies to unconsciously reduce Marx’ algorithm of “realization of philosophy” to the Hegelian negation of the negation and to integrate it into the discourse of academic philosophy.

Keywords: theoretical kinsfolk, antiphilosophy, critique of philosophy, real world, masturbation, rationalisation, unconscious, Jocasta, Marx, Freud, Badiou, Žižek.