

O SPODLETELO-USPELEM SREČANJU MED DELEUZOM IN LACANOM

PETER KLEPEC

V pričujočem prispevku nas bo zanimalo nekaj vidikov srečanja med Deleuzom in Lacanom oziroma srečanja med Deleuzovo filozofijo in Lacanovo psihoanalizo. Če pri tem govorimo o srečanju, ne pa denimo o zapleteno razvejanem, že kar razvpitem odnosu Deleuzove filozofije do psihoanalize nasploh,¹ se za to poglavitni razlog nahaja najpoprej v tem, da skušamo s strogo omejitvijo tega odnosa, kolikor je to sploh mogoče, po eni strani ta odnos nevtralizirati, ga z omejitvijo na en sam, domnevno osebno-zgodovinski anekdotični vidik razelektirati, da bi morda po drugi strani v razpravi o njem vnesli kaj novega oziroma pokazali na njegove teoretske posledice in zastavke. Drugi razlog je pravzaprav enak prvemu, le da gre za nekoliko drugačen poudarek – govoriti o Deleuzovem razmerju do psihoanalize je sila nevhvaležna in okvire pričujočega spisa tudi presegajoča naloga. V nadaljevanju se tej temi sicer ni mogoče popolnoma izogniti, zato ji tu in tam vendarle namenimo nekaj pripomb, kljub temu pa velja že takoj spomniti na to, da psihoanalize nasploh ali Psihoanalize pravzaprav ne poznamo. Enako velja za Deleuza, čeprav je mestoma videti, da to sam gladko pozablja. A dejstvo je, da Deleuze v resnici pozna in tudi navaja številne psihoanalitske avtorje, od Freuda, Melanie Klein, Daniela Lagacha, do Jacquesa Lacana, in – kar je še posebej zanimivo – tudi prve pomembnejše Lacanove učence, Serga Leclaira, Jeana Laplancha, Jeana Clavreula, Guya Rosolata itn. In da bi bila mera res polna – nedvomno, kot je razvidno iz *Razlike in ponavljanja*, kjer Deleuze navaja nek Milnerjev tekst iz tistega ob-

¹ Tematika »Deleuze in psihoanaliza« je zadnje čase tako rekoč »v zraku«, naj poleg Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse* (PUF, Pariz 2005) omenimo še Slavoj Žižka, *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences* (Routledge, New York & London 2004), in Mladena Dolarja, *Prozopopeja* (DTP, Analecta, Ljubljana 2006, zlasti str. 200–215). O Lacanovi in Deleuzovi teoriji ponavljanja v pričujoči številki *Filozofskega vestnika* piše Alenka Zupančič.

dobja, pozna takrat najmlajšo udarno mladolacanovsko konjenico, saj zagotovo bere *Cahiers pour l'analyse*.

Skratka, če bi govorili o Deleuzu *in* psihoanalizi, bi ne smeli pozabiti dvojega: najprej, osnovnega manevra in vodila, ki ga Deleuze sam pogostokrat uporablja, češ, ne zvajati množva prehitro na Eno oziroma ga ne podrežati klišejem, kalupom, predstavam; nadalje, uporabe tega »et« oziroma »in« v Deleuzovi filozofiji, ki je namenjen kreativnemu jecljanju, tuji rabi, ki naj tako uniči utrjene identitete, kakor tudi vnese razcep v samo množstvo. Skratka, temo »Deleuze in psihoanaliza« je treba, v skladu z deleuzovsko logiko tega »in«, naj se sliši še tako nenavadno, razumeti kot logiko sovpadanj, navezav dveh množtev. Poanta je v tem, da domnevno dva izhodiščna termina nista nič drugega kot dve množvi v nenehnem postajanju in v nenehnem povezovanju drugega z drugim. Ravne te povezave so tisto, kar Deleuza zanima. Torej ne gre za to, da bi morali zajeti Celoto, saj te ni – za Deleuza je Celota vselej Odprto –, temveč za to, kako skozi te nove povezave, te nove »in«, zadeve ugledati v drugačni, novi luči. Ravno zato smo se na tem mestu odločili spregovoriti o *srečanju* med Deleuzom *in* Lacanom. V zadnji instanci tudi zato, ker se skušamo s tem izogniti, postaviti v oklepaj neko drugo srečanje, nek drugi »in«, če že hočete. Prav to srečanje predstavlja tretji razlog, zakaj se je treba pri vprašanju »Deleuze in psihoanaliza« omejiti. Gre za srečanje Deleuza s Félixom Guattarijem, ki je, o tem ni nobene dvoma, od nekega trenutka naprej temeljito zaznamovalo Deleuzovo filozofsko podvzetje. Če govorimo o Deleuzovem odnosu do psihoanalize, je treba pri tem vendarle upoštevati, da je tudi Guattari psihoanalitik, ne le zato, ker je bil pri Lacanu nekaj časa v analizi, temveč, ker je tudi sam prakticiral psihoanalizo. Od petdesetih let dalje je deloval na kliniki La Borde, ki jo je ustanovil skupaj z lacanovskim analitikom Jeanom Ouryjem. Temeljno teoretsko-praktično izhodišče klinike La Borde je bilo ukiniti hierarhično razmerje med analitikom oziroma zdravnikom in pacientom, promovirati takšne človeške odnose, ki ne bodo privzemali obstoječih vlog in stereotipov. Nemara je že iz tega razvidna usoda srečanja Deleuza z Guattarijem – to srečanje tako rekoč mora uspeti, je fatalnega pomena za Deleuzov filozofski projekt, kar pa obenem tudi pomeni, da zelo zaplete zadeve.

Zakaj pravimo, da predstavlja Deleuzovo srečanje z Guattarijem »uspelo« srečanje? Zato ker poslej Deleuze nastopa skupaj v tandemu z Guattarijem, in od tega trenutka dalje, vsaj na zunaj, močno spremeni stil ter, kot je videti, tudi svojo usmeritev. Večina interpretov tako govori o dveh Deleuzih, o Deleuzu pred srečanjem z Guattarijem in o Deleuzu po njem. In

kot se spodobi, »nič ni več tako, kot je bilo poprej«, vsega, kar je bilo ustvarjeno do tega srečanja, se za samega Deleuza drži pridih univerzitetnega,² skratka nečesa, »kar še ni tisto«. Prava težava pri vsem tem pa je, da je resnično težko ločevati med tem, kaj v to skupno partnerstvo oziroma avtorski tandem prinese eden in kaj drugi. Nekateri interpreti gredo celo tako daleč, da ločujejo »dobrega« Deleuza od »slabega« Guattarija. Na to posredno odgovarja Deleuze v *Pourparlers*, ko spregovori o svojem odnosu do Guattarija, ali bolje, o njunem skupnem delu in ga skuša konceptualizirati, pojmovati s pomočjo kategorije pojmovnega posrednika oziroma falsifikatorja – »drug drugemu nastopava kot posrednika,« pravi Deleuze, »kot vselej falsificirana posrednika, kot falsifikatorja«. Metafora, ki jo Deleuze potem v nadaljevanju uporabi, pa je vseeno nekoliko presenetljiva – »sva kot dva potočka, ki se združita, da bi naredila tretjega, ki sva bila midva.«³ Mar nimamo tu tiste teme, ki je po definiciji platonska – »eno sva«, iz dveh tokov, iz dveh potočkov nastane tretji, ta tretji potoček pa sva »midva«? Kakorkoli že, vse doslej navedeno o Deleuzovem srečanju z Guattarijem govori v prid temu, da to srečanje na pričujočem mestu postavimo v oklepaj, hkrati pa nam lahko služi kot zgleden primer uspelega srečanja, kot pravi protiprimer srečanja, ki nas na tem mestu zanima.

Ob neki anekdoti

Deleuzovo srečanje z Lacanom je namreč nekaj povsem drugega kot Deleuzovo srečanje z Guattarijem, saj v nekem pomenu vsekakor ne gre za uspelo srečanje. A zagata je naposled tudi v tem, da prav tako ne gre za povsem spodletelo srečanje, za čisto zgrešeno srečanje. Deleuze resno bere Lacana (vsaj pred srečanjem z Guattarijem) in tudi Lacan, kot bomo videli, resno bere Deleuza. Torej je v nekem pomenu mogoče govoriti o nekakšnem srečanju. Sta se Deleuze in Lacan tudi fizično kdaj srečala, se srečevala ali vsaj komunicirala? O tem zgodovinarji in interpreti molčijo. Pa vendar, ko Lacan v svojem XVI. seminarju *D'un Autre à l'autre*, ki je potekal v letih 1968–69, omenja izid Deleuzovega dela *Logika smisla*, ki je tedaj izšlo, se takole izrazi: »Sicer pa gre za pravo presenečenje, saj mi Deleuze zadnjič, ko sem ga videl ob promociji njegovih dveh tez, nikakor ni napovedal [izida tega dela].«⁴ Ta »zadnjič« se nanaša torej na nek uradni dogodek, pri katerem je

² Prim. *ibid.*, str. 16. Deleuze se od *Razlike in ponavljanja* distancira na več načinov – o tem prim. tudi Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux*, Minuit, Pariz 2003, str. 283.

³ Prim. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Pariz 1990, str. 187.

⁴ Jacques Lacan, *Seminaire, Livre XVI.: D'un Autre à l'autre*, Seuil, Pariz 2006, str. 218.

Lacan prisostvoval, in kjer je očitno prišlo tudi do nekakšne komunikacije z Deleuzom. Priložnostne, slučajne komunikacije. Iz tega, kar Lacan pove, je razvidno, da Lacan in Deleuze nista bila znanca, ki bi imela redne stike, temveč filozof in psihoanalitik, ki sta spoštovala in brala drug drugega. Ali bolje, ki sta spoštovala teoretski napor drug drugega. Tako je Lacan poln hvale Deleuzovih del – poleg *Logike smisla* na navedenem mestu omenja še *Razliko in ponavljanje*, v XIV. seminarju, predavanju z dne 14. 6. 1967, pa omenja, mimogrede povedano, tudi Deleuzovo delo o Masochu. *Logika smisla* Lacana celo tako navduši, da jo svojemu poslušalstvu priporoča v branje, ne sicer celotne, ker gre za »zajeten zalogaj«, a vseeno je zanj to »knjiga, ki je narejena tako, kot je treba«. Da jo je sam pozorno prebral, priča nenazadnje pripomba v nadaljevanju, da se edino izrecno mesto, kjer se avtorjevo pojmovanje loči od njegovega lastnega, nahaja na strani 289 francoske izdaje *Logike smisla*.

Morda se komu zdi pretirano vztrajati pri naključnosti stikov, ki sta jih imela Lacan in Deleuze. Nemara je res vseeno, za kakšne stike je pri vsem tem šlo, razen v primeru, ko jih skušamo konceptualizirati skozi pojem srečanja. Kajti srečanje je nekaj naključnega in slučajnega, nekaj, kar nastopa kot presenečenje, ni nekaj, kar bi se dogajalo (bodisi vedno bodisi večinoma na isti način), temveč se zgodi enkrat samkrat. Lacanovo pozitivno presenečenje ob izidu *Logike smisla* je primer takega srečanja. Prav lahko bi ga lepo ponazorili z Aristotelovim primerom iz *Fizike* (196a) za *tyche*, slučaj. Slučaj je namreč »to, da je nekdo slučajno šel na trg in naletel na nekoga, ki bi ga sicer hotel [srečati], toda ni menil, da ga bo«. ⁵ In kolikor je srečanje med Lacanom in Deleuzom primer takšnega srečanja, se potem nemudoma postavlja vprašanje, kakšne teoretske konsekvence, če sploh kakšne, ima? Srečanje ima vselej neke konsekvence, je bodisi uspelo ali spodletelo – konec koncev tedaj, ko nima nikakršnih pozitivnih konsekvenc, ko ne prinese ničesar pozitivnega, govorimo o spodletelem srečanju. Nekaj podobnega meni tudi Aristotel, ko na že omenjenem mestu razpravlja o razliki med *tyche* in *automaton*, slučajem in samodejnostjo, kot se glasi omenjeni slovenski prevod, in pri tem sklepe takole: »slučaj pa se imenuje srečen, kadar izhaja od njega nekaj dobrega, nesrečen pa, kadar nekaj slabega«. ⁶ Kaj to pomeni v našem primeru? Lahko govorimo, da je, če si izposodimo Aristotelovo dikcijo, srečanje med Deleuzom in Lacanom prineslo »veliko zlo« ali »veliko dobro«? Ima kakšne

⁵ Aristotel, *Fizika*, prevedel in opombe sestavil Valentin Kalan, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 134. Prim. k temu tudi zanimivo razpravo Filipa Grgiča, »Naključje in človeško delovanje v Aristotelovi *Fiziki*«, prevedla Dragana Kršić, v: *Filozofski vestnik*, XXI, 1, Ljubljana 2000, str. 179–194.

⁶ *Ibid.*, 197a25, str. 138.

konsekvence, in če jih ima, kakšne so? Gre torej za srečno naključje ali za kaj drugega?

Morda ima Aristotel celo bolj prav, kot bi si mislili, ko v nadaljevanju opozarja, da »se upravičeno reče, da je sreča opoteča: slučajnost je namreč nestalna« – v našem primeru bo to kar držalo. Zadeve se namreč kmalu po »presenetljivem srečanju« Deleuza in Lacana takoj obrnejo na glavo – Lacan Deleuza v nadaljevanju svojega opusa, vsaj kolikor nam je znano, nikoli več ne omeni. Kar nekoliko čudi glede na vse spoštovanje in resnično zanimanje za Deleuzovo filozofsko podvzetje, ki ga Lacan v nekem trenutku vsekakor izrazi. Se razlog za to nahaja v Lacanovem vse večjem nezaupanju do filozofov, ki ga na koncu pripelje v antifilozofijo? Toda ali ni pomenljivo, da Lacan svojo izjavo »dvigam se proti filozofiji«⁷ izpostavi v tekstu, ki predstavlja kritiko Althusserja? Drugače rečeno, ali ni pomenljivo dejstvo, da obstaja Lacanov tekst »Monsieur A.«, medtem ko Lacan teksta »Monsieur D.« ni nikoli napisal? Je razlog za to v vse večjem konceptualnem razhajanju z Deleuzom? Kot bomo skušali pokazati v nadaljevanju, je zadeva prejkone obratna – kljub določenemu konceptualnemu razhajanju in razliki, je mogoče najti več stičnih točk, kot je to morda videti na prvi pogled in kot se tudi običajno meni. A pred tem si na hitro oglejmo, kako je z vsem tem na Deleuzovi strani.

Tudi tu je vse v znamenju »opoteče sreče«. Če Lacan nikoli ni napisal spisa z naslovom »Monsieur D.«, je na drugi strani videti, da je celotno Deleuzovo sodelovanje z Guattarijem v znamenju spisov, ki so posvečeni »Madame P.«, torej gospe Psihoanalizi, in »Monsieurju F.«, gospodu Freudu, ter posredno vsekakor tudi »Gospodu L.«. Videti je, da se je Deleuzovo srečanje s tem gospodom L., z Lacanom namreč, skozi srečanje Deleuza z Guattarijem izrodilo, kot bi temu rekel Aristotel, v »nekaj slabega«. »Deleuze«, pravzaprav Deleuze in Guattari, a odslej je to »eno«, mar ne, namreč že v delu *Anti-Œdipe* povsem »obrne ploščo« in postane zagrizeni nasprotnik in kritik psihoanalize. Slednja zanj in za Guattarija predstavlja poskus, da bi željo ujeli v slepo ulico, neko podvzetje, ki je nasprotno življenju in ki predstavlja pesem smrti, zakona in kastracije. Psihoanaliza je zanj celo v temelju poskus ljudem prepričati, da bi povedali tisto, kar imajo za povedati.⁸ V grobem bi lahko Deleuzovo in Guattarijevo kritiko psihoanalize v *Anti-Œdipe* strnili v nekaj točk: Prvič, psihoanaliza je idealizem, ki korenini v kultu Ojdipa. Drugič, psihoanaliza Ojdipa zvaja na družinski okvir, norost in delirij skuša razumeti v družinskem okviru, kar je skrajno zmotno, saj je delirij historično-svetovni, ne pa družinski. Za lapsusom in nesmisлом

⁷ Jacques Lacan, »Monsieur A.«, *Ornicar* 20–21, Pariz 1980, str. 17.

⁸ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 197.

se za Deleuza vselej nahaja neka politika. »Program« se torej glasi: namesto psihoanalize shizo-analiza. Tretjič, nezavedno noče reči ničesar, nezavedno je stroj, za katerega je pomembno le, kako poteka, funkcionira. Da ne gre zgolj za trenutni popadek, temveč za korenito preusmeritev, priča tudi skupno delo *Mille plateaux*, ki izide osem let kasneje in v katerem je eden izmed platojev posvečen Freudovi analizi Volčjega človeka, poanta katerega je, da je že od začetka jasno, kam bo Freudova analiza pripeljala – začetno število volkov v slovitih sanjah Volčjega človeka je na koncu zvedeno na enega samega, ki predstavlja očetovsko figuro. Poanta je torej v tem, da psihoanaliza množstvo materiala vselej zvaja na Eno, na večno zgodbo »očka-mamica«, »papa-maman«.⁹ Psihoanaliza je tako del tipične metafizično-platonistične naveze, ki Mnoštvo zvaja na Eno – »psihoanaliza ne le v svoji teoriji, temveč v praksi nezavedno podreja drevesnim strukturam, hierarhičnim grafom, rekapitulacijskim spominom, osrednjim organom, falosu, drevesu-falosu. V tem pogledu psihoanaliza ne more spremeniti svoje metode: na podlagi diktatorskega pojmovanja nezavednega utemeljuje svojo diktatorsko oblast. [...] Tako v psihoanalizi kot v njenem objektu vselej obstaja general, šef (general Freud).«¹⁰ In če vsakič, ko pride do izdajstva želje, obstaja tudi pridigar, predstavlja nedavni lik duhovnika, pridigarja sedaj psihoanalitik s svojimi tremi načeli: Ugodjem, Smrtjo, Realnostjo.¹¹

Besede so težke, obtožbe hude, videti je, da so vsi mostovi s psihoanalizo podrti in požgani. In kaj dodati k takšni uničujoči kritiki psihoanalize? Da ni dovolj brezobzirna in da v resnici sploh ni kritika! Ta »kritika«, saj ne prinaša ničesar izvirnega, temveč se zgolj predaja bolj ali manj prevladujočim klišejem in duhu časa (nenazadnje gre z roko v roki z Derridajevo kritiko Freuda v *Carte postale*). Najmanj, kar lahko rečemo, je, da Deleuze in Guattari sama storita tisto, kar očitata psihoanalizi – tudi sama zvajata Mnoštvo na Eno,¹² iz številnih psihoanalitskih smeri in usmeritev izdelata enega samega slamnatega možiclja, ki ga potem lahko po mili volji obračata sem ter tja. A pustimo to. Kaj je pri vsem tem z Lacanom? Presenetljivo je, da kljub vsej tej hudi in neprizanesljivi kritiki psihoanalize, ki traja skorajda četrtrt stoletja, na koncu Deleuze v delu *Pourparlers*, ki izide leta 1990, do Lacana vendarle ohrani neko spoštovanje, še več, celo prizna, da sta se tako on kot

⁹ Prim. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Pariz 1980, str. 38–52.

¹⁰ *Ibid.*, str. 27.

¹¹ Prim. *ibid.*, str. 192.

¹² Kar je glede analize Freudovega *Volčjega človeka* prepričljivo pokazala Catherine Malabou. Prim. Malabou, Catherine, »Who's Afraid of Hegelian Wolves«, v: *Deleuze: A Critical Reader*, ur. Paul Patton, Blackwell, Oxford 1996, str. 114–138.

Guattari od Lacana veliko naučila!¹³ In da bi bila mera res polna, lahko že v delu *Anti-Œdipe*, ki predstavlja tako površno in navidez ostro kritiko psihoanalize, najdemo tudi naslednji odlomek: »Zdi se nam, da ima občudovanja vredna teorija želje Jacquesa Lacana dva pola: enega v razmerju do *objet petit a*, kot želečega stroja, ki željo definira z realno produkcijo in ki presega vsako idejo potrebe in fantazme, ter drugi pol, velikega Drugega kot označevalca, ki ponovno vpelje neko določeno idejo manka.«¹⁴

Ta tonaliteta nekoliko preseneča glede na kontekst, v katerem sicer nastopa. Spoštovanje in ostra kritika? Čemu spoštovanje in zakaj tako ostra kritika? Je razlog v tem, da gre na neki drugi, konceptualni ravni za nekaj skupnega, za nek skupni zastavek? Prepričani smo, da nedvomno obstajajo takšne skupne točke, skupni zastavek, ki ga na svojstven način predstavlja tudi anekdota o srečanju med Deleuzom in Lacanom, kolikor srečanje, tako kot za Deleuza objekt, »ni tam, kjer ga iščemo, temveč [...] ga, nasprotno, najdemo tam, kjer ga ni«.¹⁵

Od anekdote h konceptu

Kaj konkretno to v našem primeru pomeni? Najpoprej to, da Lacan ni (samo/več) tam, kjer ga išče (in najde) Deleuze, Deleuze pa tudi ni (samo/več) tam, kjer ga išče (in najde) Lacan. Ne gre enostavno za to, da so edina uspela srečanja spodletela, zgrešena srečanja, ali pa za to, da ohranimo »uspelost«, »afirmacijo« in se v velikem loku izognemo »zgrešenosti«, »spodletelosti«, tudi za to ne, da eno preprosto zoperstavimo drugemu. Vprašanje je namreč v tem, za kateri pogled, s katerega gledišča so edina uspela srečanja zgrešena srečanja, drugače rečeno, kaj je tisti presežek, ki neko (navidez) zgrešeno srečanje naredi za uspelo? Drugače rečeno, če je videti, da gre pri srečanju med Lacanom in Deleuzom za zgrešenost proti spodletelosti, manko proti polnemu, negacija proti afirmaciji, tistega, »kar ne gre«, »kar šepa«, spodleti, kar je zgrešeno, proti uspelosti, proti tistemu, »kar teče«, »poteka«, navsezadnje Hegla proti Spinozi,¹⁶ želje in manka proti stroju in afirmaciji, so zadeve, vsaj po našem mnenju, vendarle nekoliko bolj zapletene, kar ko-

¹³ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 25.

¹⁴ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Minuit, Pariz 1972, str. 34.

¹⁵ Gilles Deleuze, »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, Krtina, Ljubljana 1995, str. 57.

¹⁶ Mestoma se zdi, da to trdi tudi Monique David-Ménard v *Deleuze et la psychanalyse* (prim. str. 10, 16 ff.)

nec koncev skušamo, ko govorimo o tem srečanju, nakazati s paradoksnim zlepljenjem obeh predikatov, spodletelega in uspelega. Na drugi strani gre, kot bomo videli in kar nemara ni tako očitno skozi sam anekdotičen primer srečanja med Deleuzom in Lacanom, tudi za konceptualni status tega, kaj sploh srečanje je. Je srečanje nekaj slučajnega ali samodejnega? Kako sploh pride do srečanja? Je tudi pri tem treba zoperstaviti slučaj samodejnosti, postaviti *tyche* nasproti *automaton*, ali pa ju misliti skupaj? Kako, se pravi, na kakšen način?

Kaj za srečanje med Lacanom in Deleuzom pomeni, da Lacan ni tam, kjer ga najde Deleuze, in Deleuze ne tam, kjer ga najde Lacan? Najprej to, da Lacan v vsej svoji hvali v XVI. seminarju Deleuza umesti na raven strukturalizma in označevalca. Videti je, da ga s tem umesti na raven *automaton*, simbolnega, medtem ko sam odločno – kot da bi vedel, da je zastavek v razmerju do *Logike smisla* in Deleuza nasploh drugje – krene v drugo smer, smer *tyche* in realnega, tistega, kar v simbolno zvrta luknjo, kar je *trou-matique*. Seveda to ne pomeni, da Lacan zoperstavlja *tyche* in *automaton*, temveč, da ju skuša misliti skupaj. Eno izmed različic tega predstavlja Lacanova konceptualizacija razmerja med vzrokom in zakonom. Na eni strani imamo zakon kot regularnost, kot ponavljanje, kjer zakon omogoča predvidevanje tega, kar se bo zgodilo. Če isti vzrok povzroča isti učinek, potem dobimo kontinuirano verigo vzrokov, kjer je vsak vzrok istočasno učinek drugega vzroka. Tako dobimo, pravi Jacques-Alain Miller, na katerega se v tej točki opiramo,¹⁷ tedaj ko vzrok vpišemo v zakone, verigo nujnosti, determinizem samodejnosti, kjer težko s prstom pokažemo na en sam vzrok, na točko, kjer se ta veriga vzrokov prične. Drugače rečeno, kontinuirana veriga vzrokov in učinkov na tak ali drugačen način implicira tudi neko teorijo Boga. Na drugi strani pa imamo vzrok, kolikor ni vpisan v zakon regularnosti in kontinuitete, namreč humovski vzrok, vzrok kot ločen od verige, vzrok kot prelom z verigo. Vprašanje po takšnem ločenem vzroku se lahko pojavi šele in zgolj takrat, ko obstaja prelom z verigo, ko verigi spodleti, ko obstaja *missing link*, manjkajoči člen verige. Z drugimi besedami, takšen vzrok je kot srečanje, je nekaj naključnega in slučajnega, nekaj, kar nastopa kot presenečenje, in ne nekaj, kar bi se dogajalo (bodisi vedno bodisi večinoma na isti način), temveč se zgodi enkrat samkrat. Temeljna opredelitev takšnega vzroka je diskontinuiteta, takšen vzrok je na strani *tyche* in ne *automaton*. Takšen vzrok je lahko samo neumestljiv, točka, ko verigi označevalcev itn. spodleti, oziroma,

¹⁷ Prim.: Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, prevedli Miran Božovič et al., Analecta, Ljubljana 2001, str. 21 ff.

kot pravi Lacan v Seminarju XI., takšen »vzrok je lahko samo vzrok nečesa, kar šepa«. ¹⁸

Ravno zaradi tematizacije takšnega vzroka se pri poznem Lacanu v ospredje postavlja kategorija realnega, toda za to so tudi še drugi razlogi. V predavanju XVI. seminarja, kjer omenja Deleuza (in tudi še v naslednjem), Lacan namreč razvije neko re-vizijo, kot bi rekel naš vodilni državni filozof, revizijo, ki zadeva sublimacijo, o kateri je sicer sam obširno že spregovoril v VII. in XI. seminarju. Novi premislek sublimacije pa je zgolj še en korak na poti od simbolnega k realnemu, od želje h gonu, ki prevladuje pri poznem Lacanu. Glede na to, da je želja vselej intersubjektivna, se tako ponovni obravnavi Hegla ni mogoče izogniti. Pomenljivo je, da Lacan v nadaljevanju, v XVII. seminarju, nenehno niha glede Heglovega statusa: izmenično ga umešča v vse diskurze razen analitičnega, zdaj je Hegel paradigma Gospodarja, zdaj Profesorja, zdaj Univerzitetnika. ¹⁹ Ravno zato, ker pri poznem Lacanu v ospredje prideta realno in gon, gon pa vselej išče zadovoljitev, pride do novega premisleka objekta, objekta, ki ustreza gonu, do premika k drugačnemu statusu *zadovoljitve* in *objekta*, objekt *a* je zadovoljitev kot objekt. Na drugi strani nov premislek gona potegne za seboj drugačen status perverzije – ker je perverzija prvotnejša od norme, postane perverzija norma gona. In če so goni Freudov mit, skuša Lacan z objektom *a* razložiti notranjo logiko freudovskega mita o gonu in v isti sapi tudi freudovski mit o Ojdipovem kompleksu – gon konec koncev pomeni, da od nikogar več nič ne zahtevamo, saj ne vprašuje za svojo pot. In ker se zato postavlja vprašanje, kaj sta sploh norma in kaj perverzija, od tod izhaja problematični status izjeme. V enem primeru je to Ime-Očeta, v drugem mazohizem, pri katerem je privolitev drugega bistvena. (V tej točki se Lacan ponovno sreča z Deleuzom, z njegovim delom o mazohizmu, a to je že neka druga zgodba.)

Vse to pa pomeni, da Deleuze in Guattari s svojim *Anti-Ojdipom* glede na Lacana v nekem pomenu trkata na odprta vrata, no, kaj trkata, s srednjeveškim ovnom skušata prodreti skozi domnevna vrata in jih uničiti. Vrata Postave? Morda, seveda, če vemo, da je temeljna lekcija Kafke ravno v tem, da so vrata postave vselej *naša* vrata, vrata, ki so bil namenjena le *nam*, kar v našem primeru pomeni, da je treba Deleuzovo in Guattarijevo trkanje na odprta vrata razumeti tudi skozi Lacanovo trditev, da vselej razumemo le svoje fantazme. To pa konec koncev pomeni, da Lacan tudi ni tam, kjer ga iščeta (ter naposled najdeta) Deleuze in Guattari. Kakorkoli že, bistvena po-

¹⁸ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Seminar, knjiga XI.*, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996, str. 26.

¹⁹ Prim. Mladen Dolar, »Hegel na narobni strani psihoanalize«, *Razpol 13, Problemi*, XLI, 6–8/2003, Ljubljana 2003, str. 227–256.

anta pri vsem tem je, da se Lacan vse od prekinjenega seminarja o *Imenih očeta*,²⁰ na koncu premakne onstran Ojdipa, že prej pa onstran figure očeta kot nosilca prepovedi, saj je prepoved dodeljena anonimni instanci govornice, prepoved je strukturna – »užitek je prepovedan tistemu, ki kot tak govori«²¹, kot se glasi v »Subverziji subjekta in dalektiki želje« iz leta 1960. Temu sledi tudi postopna opustitev modela transgresije, ki jo je kot model etike ustoličil VII. seminar. Če je tako še v XI. seminarju »pot pulzije edina oblika transgresije, ki je dopuščena subjektu v razmerju do načela ugodja«,²² je že v XVII. seminarju poudarek na tem, da »ne gre za nobeno transgresijo«, kajti »transgresija [je] opolzka beseda«. ²³ In kateri termin Lacan zoperstavi transgresiji? Čisto in enostavno označevalno ponavljanje, ki velja za ponavljanje užitka. Tu pa smo že krepko na Deleuzovem terenu.²⁴ In če je za Lacana gon vselej gon »brezglavega subjekta«, ni nezanemarljivo, da je po tej »brezglavosti« podoben mašinam oziroma strojem, kakor jih v delu *Anti-Oedipe* zastavita Deleuze in Guattari: »Ono funkcionira povsod, zdaj neprestano, zdaj prekinjeno. Ono diha, ono se razvema, ono jé. Ono serje, ono fuka. Kakšna napaka je reči Ono [le] ça]. Povsod so to mašine, nikakor ne v metaforičnem pomenu: mašine mašin, z njihovimi stiki, povezavami. Mašina-organ je priključena na mašino-vir: prva oddaja tok, ki ga druga preseka. Prsi so mašina, ki proizvaja mleko, usta so povezana z njimi.«²⁵

Na tej, sicer dokaj splošni ravni je videti, da sta Deleuze in Guattari precej bližje Lacanu, kot se morda zdi in kot se običajno dopušča. A hudič, kot vselej, se seveda nahaja v podrobnostih, zato bo najbolje, če pustimo to vprašanje na tem mestu odprto, ter se lotimo vprašanja, ali je Deleuze dejansko v času *Logike smisla* in *Razlike in ponavljanja*, torej v času, ko ga Lacan še omenja, tam, kamor ga slednji umešča, tj. na ravni strukturalizma, označevalca, simbolnega? Lacan namreč Deleuza pohvali, da je dojel glavni trik strukturalizma, da ima struktura vselej prazno mesto, praznino, manko in objekte, ki nimajo svojega mesta, blodeče objekte, ki potem to mesto zapolnijo ali pa tudi ne. Še v spisu »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, ki je izšel leta 1972, a je bil napisan leta 1967, Deleuze omenja »objekt = x«, ki je »vedno premeščen glede na samega sebe. Njegova značilnost je, da ni tam, kjer ga iščemo, tem-

²⁰ Prim. Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, Seuil, Pariz 2005.

²¹ Jacques Lacan, *Spisi*, DTP, Analecta, Ljubljana 1994, str. 298.

²² Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar, knjiga XI.*, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, DTP, Analecta, Ljubljana 1996, str. 168.

²³ Prim. Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, prevedla Alenka Zupančič, v: *Razpol 13, Problemi*, XLI, 6–8, Ljubljana 2003, str. 19, 23.

²⁴ Prim. k temu Mladen Dolar, *Prozopopeja*, DTP, Analecta, Ljubljana 2006, str. 200–215 in prispevek Alenke Zupančič v pričujočem Filozofskem vestniku.

²⁵ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, str. 7.

več da ga, nasprotno, najdemo tam, kjer ga ni. Rekli bi, da 'manjka na svojem mestu' (zato ni nekaj realnega). Prav tako manjka svoji podobnosti (zato tudi ni podoba) in manjka svoji identiteti (zato ni koncept).²⁶ Objekt torej za Deleuza ni ne realen, ne imaginaren, pa tudi ne identičen sam s seboj, ni koncept v običajnem pomenu besede. »Igre torej potrebujejo prazno mesto, saj bi se brez njega nič ne premaknilo, nič ne bi funkcioniralo. Objekt = x se ne razlikuje od svojega mesta, toda za to mesto je značilno, da se ves čas premika, prazno mesto ves čas skače.«²⁷ Ista logika komplementarnosti mesta brez lastnika in lastnika brez mesta zanima Deleuza tudi v *Logiki smisla*, iz česar tudi izhaja »naloga današnjega dne: skrbeti za kroženje praznega predalčka in za to, da spregovorijo predindividualne in neosebne singularnosti, skratka producirati smisel.«²⁸ Produkcija smisla pa ni nič drugega kot produkcija dogodka, ki ga Deleuze vselej pojmuje kot *srečanje*, in sicer kot srečanje vsaj dveh heterogenih serij. To srečanje nekaj proizvede in to nekaj, kar poizvede kot znak, je tisto, za kar Deleuzu gre: »Ko se vzpostavi komunikacija med heterogenimi serijami, iz tega v sistemu izhaja cela vrsta konsekvenc. Nekaj se 'zgodí' na robovih; pride do nastopov dogodkov; vznikov fenomenov – tipa prebliska ali strele.«²⁹ Še več, »slučajnost ali naključnost srečanja zagotavlja nujnost tistega, kar sili k mišljenju.«³⁰

Iz navedenega je lepo razvidno, da Deleuza nenehno zanima navezava *tyche* in *automaton*, navezava naključja, slučaja v razmerju do določene samodejnosti. Čeprav lahko Deleuza *Logike smisla* zoperstavimo Deleuzu iz *Anti-Oedipe*,³¹ in četudi obstaja določena sprememba tonalitete med zgodnjim in poznim Deleuzom, je vendarle mogoče reči, da vsem nihanjem navkljub Deleuza nenehno obseda en in isti problem. Ta problem je zaobsežen v razmerju med postajanjem in dogodkom. Čeprav v delu *Anti-Oedipe* obstaja eno samo postajanje, to pa je izenačeno z zgodovino,³² postajanje torej je zgodovina, in četudi kasneje Deleuze v *Pourparlers* izrecno poudarja, da »zgodovina ni postajanje«,³³ vsa ta nihanja zadevajo neko zagato, ki ima pri Deleuzu posebno mesto. Ime te zagate je kajpak »dialektika«, ali bolje, vprašanje, kaj je »motor dialektike«: »Ko mišljenje tako postaja negativno«, pripominja zgodnji Deleuze, »vidimo, kako se življenje razvrednoti, preneha biti aktiv-

²⁶ Gilles Deleuze, »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, str. 57.

²⁷ *Ibid.*, str. 58.

²⁸ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 78. Prim. tudi str. 48, 32 in sq..

²⁹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 155.

³⁰ *Ibid.*, str. 189.

³¹ *Ibid.*, str. 21.

³² Prim. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, str. 43.

³³ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 231.

no. [...] Dialektika sama podaljšuje to čarovnijo. Dialektika je tista umetnost, ki nas vabi da znova najdemo odtujene lastnosti. Vse se vrne k Duhu kot motorju in produktu dialektike; ali pa k samozavedanju; ali pa celo k človeku kot generičnemu bitju.«³⁴ Problem, ki Deleuza nenehno zanima, je torej v tem, kako misliti ta »motor«, ki ga je v dialektiki predstavljal duh oziroma negativnost?

Vprašanje, ki nas zanima, je torej, ali znotraj deleuzovskega gledišča nastopa neka napetost, podobna tisti med realnostjo in realnim pri Lacanu. Navidez sta si pojmovanji povsem v nasprotju. Pozni Lacan, kot je znano, poudarja realno kot nemožno: »Realno je nemožno – kjer se diskurz zaleti v nekaj, se opoteče in ne more nikamor naprej, kjer se sreča z »ni« [il n'y a pas] – in to v skladu s svojo lastno logiko – tam je realno.«³⁵ V *Anti-Oedipe* lahko, nasprotno, beremo: »Realno [le réel] ni nemožno, v realnem je, nasprotno, vse možno, vse postane možno.«³⁶ Toda to še ne pomeni, da Deleuza ne zanima podoben problem kot Lacana (in kasneje seveda Badiouja s konceptualizacijo biti in dogodka), le terminologija je nemara nekoliko drugačna. Vzemimo na primer *Logika smisla*: »Svet perverzneža je nek svet brez drugega, se pravi svet brez možnega. Drugi je tisti, ki naredi možno. Perverzni svet je svet, v katerem je kategorija nujnega popolnoma nadomestila kategorijo možnega: gre za nenanavaden spinozizem, kjer ni kisika, zato pa je tam neka bolj elementarna energija in nek bolj razredčen zrak.«³⁷ Kako potem vse to združiti s poudarkom, ki ostaja vseskozi isti in ki nastopa tudi še pri poznem Deleuzu – »*Du possible, sinon j'étouffe ...*«, »Možnega, če ne se zadušim ...«.³⁸

Videti je, da je Deleuzov univerzum brez prelomov in prekinitev, zaradi česar je Badiou temeljno enačbo Deleuzove filozofije zapisal kar kot »bit = dogodek«.³⁹ Navidez je Deleuzovo pojmovanje ontologije družbenega, ki izhaja iz aksioma o imanenci, o Enem-Vsem, v resnici takšno. Obstaja »ravnina imanence, enoglasnosti, sestave, kjer je vse dano, in v čemer plešejo neoblikovani elementi in materiali, ki se ločijo zgolj po hitrosti.«⁴⁰ Takšno pojmovanje družbe ne dojema skozi protislovje, binarno logiko, temeljni antagonizem dveh razredov, v njem ni prostora za nobeno transcendenco, a v njem

³⁴ Gilles Deleuze, »Nietzsche«, prevedla Alenka Zupančič, v: *Problemi*, XXXVII, 3–4, Ljubljana 1999, str. 66, 67.

³⁵ Jacques-Alain Miller, »Mikroskopija: Uvod v branje *Televizije*«, prevedel Boris Čibej, v: Jacques Lacan, *Televizija*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi-Eseji*, XXXI, 3, Ljubljana 1993, str. 34.

³⁶ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, str. 35.

³⁷ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 301.

³⁸ Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux*, str. 216.

³⁹ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, str. 71.

⁴⁰ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, str. 312.

tudi ni prelomov in diskontinuitet. Družba nikoli ni cela, polna, popolna ali sklenjena, »vselej namreč kaj uhaja ali beži«. ⁴¹ »Družbeno polje nenehno animirajo raznorazne vrste gibanj dekodacije in deteritorializacije, ki aficirajo 'mase', glede na svoje različne hitrosti in tempo. To niso *protislovja*, temveč pobegi«. ⁴² V nekem pomenu torej »vse teče« in edino, kar je pomembno, je hitrost. Česa? Tega, kar Deleuze in Guattari imenujeta hitrost tokov in bežiščnic. Ker torej družbo nenehno prečijo sile molekularnega in ker jo te sile, bežiščnice, v resnici določajo, je v temelju zaznamovana z naključnostjo in nedoločenostjo. To ne pomeni, da v njej vlada anarhija – družbeni svet ni niti povsem neracionalen, niti povsem racionalen, pač pa je v resnici nedovršen, v njem se nenehno »začenja«, nenehno in vselej smo »vmes«. Prva tarča takšnega pojmovanja je heglovsko-marksistično pojmovanje protislovja: »Zmotno pravijo (še posebej v marksizmu), da družbo določajo njena protislovja. A to drži zgolj v velikem merilu. Z gledišča mikro-politike družbo določajo njene bežiščnice, ki so molekularne«. ⁴³ Drugače rečeno, »družbeno polje ne določajo toliko konflikti in protislovja, pač pa bežiščnice, ki ga prečkajo.« ⁴⁴ Zanimivo je, da protislovja torej *obstajajo*, ter da Deleuze in Guattari tudi *ne* trdita, da ta pojem v določeni meri ni operativen, vendar so bežiščnice tiste, ki »v zadnji instanci določajo družbo«, če lahko temu tako rečemo. Natančneje rečeno, »dejansko bi bilo tisto *prvo*, absolutna deteritorializacija, neka tako kompleksna in množstvena bežiščnica ravnine konsistence ali telesa brez organa (absolutno deteritorializirane zemlje)«. ⁴⁵ Z drugimi besedami, »deteritorializacija je torej tu od začetka«, ⁴⁶ prava moč je v tem »potencialu, ki ne vsebuje niti sestva niti jaza« in ki vselej predhaja »genezi individuov in oseb«. Ta potencial, singularnost, dogodek, svet svobodne in nevezane energije, zaznamujejo označbe, predikati, ki so bili sicer včasih prihranjeni najvišjemu bitju: v prvi vrsti neskončnost, kot neskončni rezervoar, neskončna hitrost in neskončna moč. Ali to gibanje, ta proces večnega vračanja, nima pravila in regularnosti? Čeprav, poudarjamo, Deleuze trdi, da ne gre za vnaprej določena pravila, pač pa za igro, pri kateri »vsak met prinaša svoja pravila oziroma se nanaša na svoje lastno pravilo«, ⁴⁷ igro, ki jo imenuje *jeu idéal* – idealna igra, kjer ni ne pravil ne zmagovalcev ne poraženec, kjer je vsak met kock fragment kaosa, so zadeve vendarle nekoliko dru-

⁴¹ *Ibid.*, str. 264.

⁴² *Ibid.*, str. 268.

⁴³ *Ibid.*, str. 263.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 114.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 74.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 90.

⁴⁷ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 66.

gačne. Kaj je pravzaprav večno vračanje? »Skrivnost večnega vračanja [...] ni nič drugega kot kaos, moč, ki zatrjuje kaos«. ⁴⁸ In kaj je kaos? »Značilnost kaosa namreč ni toliko odsotnost določil, temveč neskončna hitrost, s katero se zasnujejo in izginijo: to ni gibanje od enega k drugemu, temveč, narobe, nezmožnost razmerja med dvema določiloma, saj se eno ne pojavi, dokler ni drugo že izginilo; eno se pojavi kot izginevajoče, medtem ko drugo že izginja kot osnutek: Kaos ni inertno ali stacionarno stanje, ni naključna mešanica. Kaos kaotizira, v neskončnost razkrajja sleherno konsistenco.« ⁴⁹ Edino pravilo, tisto eno samo samcato, a zato nič manj pomembno, ki vlada večnemu vračanju, je, da bo (na koncu) prevladal kaos. Naj »nanj vržemo še takšno mrežo«, naj se skušamo pred njim še tako obvarovati – je na koncu en sam zmagovalec, ki ga Deleuze imenuje zdaj kaos zdaj singularnost, spet drugič nori shizofreni Drugi, Eno-Vse, »neoblikovana materija, anorgansko življenje, nečloveško postajanje oziroma kaos« ⁵⁰ ali pa čisto enostavno »mogočno anorgansko življenje, ki zaobsega ves svet«. ⁵¹

Kljub temu, da je videti, da »vse (samodejno) teče«, Deleuza vendarle zanima tudi tisto, kar nastopa kot prekinitiv. Takšen je pri poznem Deleuzu vznik pojma kot novega – »bolj ko se filozofija spopada z nesramnimi in bedastimi tekmeci, bolj jih srečuje v svojem lastnem nedrju, bolj jo ima, da bi zares izpolnila svoje poslanstvo, se pravi ustvarjala pojme, ki so prej aeroliti kot pa tržna roba« ⁵² Drugače rečeno, pojmi kot taki – če so kajpak na nivoju, če »ustrezajo svojemu pojmu« – so *aérolithes*, meteorji, kar pomeni, da jih ni mogoče vnaprej predvideti, planirati, izračunati, prodati, z njimi manipulirati itn. S tega gledišča je mogoče reči, da je nenaden nastop, hipna pojavitev-izginotje določenih pojmov v Deleuzovem opusu, kakršen je na primer pojem enoglasja in kakršen je konec koncev koncept srečanja, za Deleuza kvečjemu prednost, saj predstavlja pogloblitno določitev in lastnost »pravega« pojma kot takega.

Po eni strani je celoten Deleuzov filozofski napor mogoče zvesti pod enačaj: mišljenje-ustvarjanje-upor, kar je tudi najbolj znana Deleuzova plat. Mišljenje je za Deleuza vselej nekaj nepredvidenega, vselej neka nora gesta. Najprej zato, ker je tisti, ki misli, razcepljen – je dvojna osebnost, je »ljubosumen«, kolikor ujema znake, ki nanj delujejo nasilno in ki jih mora absolutno dešifrirati in hkrati »idiot«, kolikor se odvrne od dogmatične podobe

⁴⁸ *Ibid.*, str. 247.

⁴⁹ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 47.

⁵⁰ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, str. 628.

⁵¹ Gilles Deleuze, *Image-temps, Cinéma 2, Minuit*, Pariz 1985, str. 109.

⁵² Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 17.

misli in kolikor »mu ne uspe vedeti tistega, kar vé ves svet«. ⁵³ Zaradi vsega tega Deleuze tudi pravi, »misliti, to je eksperimentirati, to je problematizirati« in zaradi tega je mišljenje za Deleuza vselej ustvarjanje, »penser, c'est créer«, mišljenje je vselej povezano z vznikom novega, ki ga ni mogoče misliti izhajajoč iz sedanjosti, ki je z gledišča sedanjosti nekaj »neprimernega« in v zadnji instanci tudi »nemožnega«. Misliti torej za Deleuza pomeni zarezati v sedanjost, danost, jo vreči iz tira s pretresi, šoki, sunki in z rafali, mišljenju pa je potemtakem vselej inherentno nekaj »šokantnega«, »neprimernega«, »popačenega«. V tem pomenu za Deleuza filozofija ustvarja realno v lacanovskem pomenu besede kot tisto, kar je času travmatično, neznosno, nemožno: »V zgodovinskih fenomenih, kot je revolucija 1789, pariška komuna, revolucija 1917 vselej obstaja nek del *dogodka*, ki je nezvedljiv na družbene determinizme, na kavzalne serije. Zgodovinarji tega vidika dogodka ne marajo in naknadno vzpostavljajo nekakšno kavzalno zvezo. Toda dogodek sam nastopa kot odklop [*décrochage*] oziroma prelom s kavzalnostmi: gre za razcep, za oddaljitev v razmerju do zakonov, za nestabilno stanje, ki odpre novo polje možnosti.« ⁵⁴ Temeljni zastavek je torej v tem, da »možno ne obstaja vnaprej, temveč ga ustvari dogodek«. ⁵⁵ Dogodek kot primer *tyche* torej zvrta v »tisto, kar je«, v *automaton*, v tisto, kar poteka samodejno, v možno, neko vrzel, ki odpre novo polje možnosti. Tudi za Deleuza bi lahko rekli, da ga zanima *tyche*, kolikor je »vrzel v *automaton*. V zarezi med eno ponovitvijo in naslednjo se že proizvede košček realnega. V vsakem ponavljanju vselej v minimalni obliki vznikne nekaj, kar se izmika simbolizaciji kot mehanizmu ponavljanja znakov – vznikne kontingentni objekt, ki kvari čisto ponavljanje istega, tako da isto, ki se vrača, nikoli ni čisto isto, čeprav ga ne moremo razločiti od predhodne ponovitve po nobeni pozitivni lastnosti ali razločevalni potezi. Kontingentni drobec naseljuje samo vrzel, proizvede se v vrzeli, in ta drobec, ki ga ni mogoče zaznati ali opisati«, ⁵⁶ je naposled tudi tisti motor, ki ga tako pozni kot zgodnji Deleuze nenehno išče. Ali je to iskanje zares konsekvantno in uspešno in kje, v katerih točkah je pri srečanju z Lacanom povsem zgrešilo, kje mu je spodletelo in kje bolje uspelo, pa je že druga zgodba, dejstvo je, da je do nekakšnega srečanja med Deleuzom in Lacanom dejansko prišlo in da to srečanje ni ne povsem spodletelo in ne povsem uspelo. Odgovor na vprašanje, kaj nam je/bo to srečanje prineslo, torej zaenkrat še vedno ostaja neodločljiv.

⁵³ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 171.

⁵⁴ Gilles Deleuze in Félix Guattari, »Mai 68 n'a pas eu lieu«, v: Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux*, str. 215.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 216.

⁵⁶ Mladen Dolar, »Komedijski in njen dvojnik«, *Problemi*, XLII, 3–4, Ljubljana 2004, str. 274.