



UMCS

**UNIWERSYTET MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ
W LUBLINIE**

Wydział Filozofii i Socjologii

Mgr Grzegorz Michalik

Nr albumu: 286710

**Od podmiotu sensu do podmiotu popędu
- problem podmiotowości w nauczaniu
Jacques'a Lacana.**

Rozprawa doktorska

napisana pod kierunkiem dr. hab. Pawła Bytniewskiego, prof. UMCS

LUBLIN, ROK 2022

Wykaz stosowanych w pracy skrótów dla prac Lacana

E. – *Écrits*, Paris 1966.

SI.fr – *Le Séminaire, livre I, les écrits techniques de Freud. 1953-1954*, Paris 1975.

SI.pl – *Seminarium I. Pisma techniczne Freuda*, tłum. J. Waga, Warszawa 2017.

SII.fr – *Le Séminaire, livre II, le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris 1978.

SII.en – *Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, tłum. S. Tomaselli, New York – London 1998.

SIII.pl – *Seminarium III. Psychozy*, tłum. J. Waga, Warszawa 2014.

SIV.fr – *Le Séminaire IV. La Relation d'objet, 1956-1957*, Paris 1994.

SV.fr – *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, Paris 1998.

SV.en – *Formations of the Unconscious: The Seminar of Jacques Lacan, Book V*, tłum. R. Grigg, Malden 2017.

SVI.fr – *Le Séminaire, Livre VI, le désir et son interprétation*, Paris 2013.

SVI.en – *Desire and its Interpretation: The Seminar of Jacques Lacan, Book VI*, tłum. B. Fink, Malden 2019.

SVII.fr – *Le Séminaire, Livre VII. L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Paris 1986.

SVII.en – *Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis*, tłum. D. Porter, New York – London 1997.

SVIII.fr – *Le Séminaire, livre VIII, le transfert*, Paris 1991.

SVIII.en – *Transference, the Seminar of Jacques Lacan. Book VIII*, tłum. B. Fink, Cambridge – Malden 2015.

SX.fr – *Le Séminaire, livre X - L'angoisse*, Paris 2004.

SX.en – *The Seminar of Jacques Lacan, Book 10*, tłum. A. R. Price, Cambridge – Malden 2014.

SXI – *Le séminaire. Livre 11. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris 1973.

SXI.en – *Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, tłum. A. Sheridan, New York – London 1998.

AE – *Autres Écrits*, Paris 2001.

FP – *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, tłum. B. Gorczyca, W. Grajewski, Warszawa 1996.

IL – *Instancja litery w nieświadomości albo rozum od czasów Freuda*, tłum. J. Waga, „Psychoanaliza” 2014, nr 5, s. 10-46.

KPTP – *O kwestii przedwstępnej do wszelkiego możliwego traktowania psychozy*, tłum. J. Waga, „Psychoanaliza” 2015, nr 6, s. 8-62.

ZF – *Znaczenie fallusa*, tłum. R. Carrabino, D. Heinrich, J. Kotara, „Psychoanaliza” 2007, nr 2, s. 9-20.

PN – *Pozycja nieświadomego*, tłum. B. Gorczyca, M. Drwięga, „Psychoanaliza” 2010, nr 3, s. 8-29.

W niniejszej pracy przyjęto następujące zasady cytowań i odwołań do dzieł Lacana. W każdym przypisie pojawia się skrót tak oryginału jak i przekładu. Cytaty przytaczam albo w polskich oficjalnych przekładach albo – jeśli taki przekład nie jest dostępny – własne tłumaczenia oryginału francuskiego. W obu przypadkach na pierwotne źródło cytatu wskazuje pierwszy pojawiający się w przypisie skrót np. „IL, s. 23, E, *Intance*, s. 507” oznacza, że cytat pochodzi z polskiego przekładu *Instancji Litery*, jednocześnie wskazując na miejsce właściwego fragmentu w oryginale *Écrits*. Jeśli zaś przypis wygląda w sposób następujący: „SV.fr, s. 31-32; SV.en, s. 39-40”, to oznacza to, że cytat jest autorskim tłumaczeniem fragmentu oryginału, na drugiej pozycji zaś znajduje się miejsce tego fragmentu w przekładzie. Uzasadnieniem dla niniejszego sposobu cytowania jest uczynienie tej pracy przystępniejszej i wygodniejszej dla czytelnika chcącego odnaleźć stosowne fragmenty.

Spis treści

Co nazywamy podmiotem?.....	6
Czy Lacan był filozofem?.....	10
Problematyka podejmowana w pracy	19
Czytanie tego, czego czytać się nie da... - kwestia metody	24
1. Lacan i Symboliczne – od podmiotu sensu do podmiotu znaczącego.....	35
1.1. Od podmiotu sensu... – Lacan i narodziny symbolicznego.....	36
1.1.1. Ja to ktoś inny	37
1.1.2. Źródła agresywności – dialektyka Pana i Niewolnika.....	45
1.1.3. Nieświadomość w nauczaniu Claude’a Lévi-Straussa	49
1.1.4. Co to jest symboliczne?	56
1.1.5. Nieświadome, świadome i podmiot	75
1.1.6. „Sens śmiertelny” jako prawda psychoanalizy	84
1.2.do podmiotu znaczącego – Lacan i językoznawstwo.....	89
1.2.1. Jak działa nieświadome?	89
1.2.2. „Nieświadome ustrukturyzowane jak jakaś mowa”	95
1.2.3. Inny wymiar Inności	116
1.2.4. Przeciw czy z Kartezjuszem?	125
2. Poza symboliczne – od podmiotu pragnienia do podmiotu popędu	140
2.1. Pragnienie jako puste miejsce	141
2.2. Podmiot wobec braku	151
2.3. Podmiot wobec Rzeczy - etyka psychoanalizy	154
2.3.1. Czym jest <i>das Ding</i> ?	155
2.3.2. Nieznośny splendor Antygony	170
2.3.3. Dwie etyki.....	178
2.3. Podmiot wobec bytu	184
2.4.1. Ontologia czy „preontologia”?	185
2.4.2. Pierwsza przyczyna podmiotowości	189
2.4.3. Alienacja i separacja	201
Konkluzje	205
Bibliografia.....	212

Co nazywamy podmiotem?

Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą¹.

Zanim opiszemy bardziej precyzyjnie cel, jaki stawiamy sobie w niniejszej pracy, konieczne jest określenie, czym w zasadzie jest sam „problem podmiotu”, który w kontekście psychoanalizy zamierzmy podjąć. Nie jest to zadanie łatwe, mamy bowiem do czynienia z zagadnieniem, które stanowiło jeden z ważniejszych problemów, z jakimi zmagala się myśl współczesna. W istocie niemożliwa jest nawet próba jego skróconej syntezy. Czy można bowiem mówić o „filozofii podmiotu”, tak jak się mówi o filozofii bytu czy filozofii poznania? Czy może raczej kwestia ta stanowi po prostu przedmiot filozofii w ogóle, gdzie w jej poszczególnych obszarach bada się różne aspekty podmiotu: jego istnienie, jego relacje, jego wolę itd.? Na pewno jednak nie wyczerpuje się problem podmiotu w refleksji uprawianej w ramach „filozofii świadomości”, choć wydawałoby się, że to przez jej negację moglibyśmy ukuć dla naszego projektu formułę, stojącą wobec niej w opozycji, „filozofii nieświadomości”. Niezależnie od tego, jaką perspektywę byśmy przyjęli, narazilibyśmy się na zredukowanie albo pominięcie jakiegoś aspektu podmiotu. Jeśli bowiem psychoanaliza mówi o podmiocie, to nigdy nie jest to jedynie narodzony w drodze abstrakcji moment samopoznania, lecz żywy człowiek, który poznaje świat i siebie, który (wbrew pozorom) dokonuje wyborów etycznych i który – co najbardziej istotne – odczuwa i pragnie. Wciąż jednak pozostaje przedmiotem jakiejś refleksji, tak jak przedmiotem namysłu był podmiot dla szeregu filozofów nowożytności i współczesności. Spróbujmy więc jeszcze nieco rozjaśnić, co mamy na myśli posługując się pojęciem podmiotu.

Najprościej rzecz ujmując, podmiotem nazywamy *subiectum* (podłoże) albo – jak mówi stanowisko przywołane przez Vincenta Descombes’a – byt „wystarczająco stabilny by unieść, w każdym sensie tego słowa (podtrzymać, służyć za fundament, znosić) zmianę i modyfikację”². Niezależnie od tego, jakie przedmioty i jakie przypadłości będą się jawić podmiotowi, to on sam będzie cały czas ze sobą tożsamy. Jest to zatem ujęcie wskazujące na onto-epistemologiczny wymiar podmiotu. Podmiot jest wszak zależny także od tego, co

¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedź autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz i in., Kęty 2001, s. 50.

² V. Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris 1979, s. 94.

poznaje. A poznaje nie tylko rzeczywistość, której jest podłożem, ale także siebie jako określony byt. Znow jednak te dwa aspekty (onto- i epistemologiczny) nie wyczerpują złożoności pojęcia podmiotu. Trzeba przecież brać pod uwagę jego aspekt wolicjonalny, etyczny itd. W rezultacie, próbując dokonać wyczerpującego zdefiniowania pojęcia „podmiot”, skończylibyśmy z nieskończonym katalogiem różnych wymiarów jego istnienia. Brytyjska filozofka Caroline Williams proponuje więc, by traktować problem podmiotu jako pytanie otwarte (Czym jest podmiot? Gdzie odnajdujemy podmiot?), które ciągle zadajemy i na które ciągle udzielamy odpowiedzi będącej zawsze odpowiedzią niewystarczającą³.

Wydaje się, że to dlatego podmiot stanowił jeden z ważniejszych tematów współczesnej filozofii kontynentalnej. Problem dominujący i definiujący refleksję nowożytną doczekał się w dwudziestym wieku szeregu rozwiązań i odpowiedzi, także takich, które to zagadnienie miały marginalizować.

To Kartezjusz określił kształt, jaki przyjęła nowoczesna myśl, która wraz z tym przełomem za centralny przedmiot swoich rozważań obrała podmiot; co więcej, ilekroć o podmiocie się mówiło, tylekroć powracało się do *cogito*. Możemy za Whiteheadem powtarzać, że filozofia stanowi sumę przypisów do Platona, lecz filozofię współczesną trafniej jednak zdefiniowałoby stwierdzenie, że jest to suma przypisów do Kartezjusza i jego wizji *cogito*. Ktoś mógłby postawić zarzut, iż to całe bogactwo problematyki filozoficznej ostatnich dekad redukuje się w ten sposób do kwestii podmiotu, podczas gdy rozwijają się dość dynamicznie rodzaje refleksji, które zwracają się ku poszukiwaniom rzeczywistości poza poznaniem podmiotowym, takie jak ontologia skoncentrowana na obiekcie czy realizm spekulatywny. Projekty te nie powstają jednak w teoretycznej próżni, zaś ich autorzy nieraz zmuszeni są, by ustosunkować się wobec i zmagać z dziedzictwem myśli kartezjańskiej czy kantowskiej nie w mniejszym stopniu niż przedstawiciele tradycji „subiektywistycznej”. Slavoj Žižek słusznie zauważa w na poły żartobliwej parafrazie Marksa, że „widmo krąży nad Akademią, widmo kartezjańskiego podmiotu”⁴. Zdaniem słoweńskiego filozofa niezależnie od tego, czy mowa o „new-age’owym obskurancie” czy heideggeryście, postmoderniście czy zwolenniku Habermasa, wszyscy oni zjednoczyli siły, by widmo podmiotu egzorcyzmować⁵. Szymon Wróbel mówi z kolei o długu nowoczesnej myśli wobec Kartezjusza, który musiał być „wysoko

³ C. Williams, *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*, New York – London 2001, s. 13.

⁴ S. Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London – New York 2000, s. 1.

⁵ Tamże.

oprocentowany, skoro po czterystu latach nie możemy wypłacić się z odsetek, które kartezjanizm nam nieustannie nalicza”⁶.

Projekt Kartezjusza, jak wiele przełomowych osiągnięć, okazał się być szczególnie podatny na krytykę. Autor *Medytacji* stworzył bowiem idealny model samoprzejrzystego *cogito*, które nadaje porządek mechanistycznemu światu pozbawionemu względem jego wcześniejszych, przednowożytnych, wizji pierwotnego sensu. Jak mówi nam Charles Taylor, Kartezjusz nie tylko radykalizował refleksyjność i zwrot ku wnętrzu obecny już w filozofii św. Augustyna, lecz – co najbardziej istotne – inaczej niż Augustyn umiejscowił instancję moralną nie na „zewnątrz”, lecz właśnie we wnętrzu, w samym podmiocie⁷. Podmiot kartezjański to zatem nie tylko *cogito*, lecz – co nie mniej dla nas ważne – także towarzyszące mu określona etyka i wartościowania. To, że Kartezjusz wspaniałomyślnie poszerza domenę myślenia o uczucia, wcale nie oznacza, że pozwala, by w tej domenie odnalazły się elementy nieracjonalne. Wszystko jest myśleniem albo jest mu poddane. Kartezjańska etyka jako etyka antropocentryczna akcentuje więc znaczenie samokontroli. Jak pisze Taylor, wzywa ona „do oderwania się od świata i ciała oraz przyjęcia wobec nich postawy instrumentalnej”⁸.

Tak pojmowany kartezjanizm staje się później wręcz antytezą myślenia psychoanalitycznego. Cios, jaki miał zadać kartezjanizmowi Freud, wymierzony był nie tylko w autorefleksyjność podmiotu, lecz także wskazywać miał na niemożliwość pełnej samokontroli i autonomii. W miejscu demona, który kazał poddać w wątplenie istnienie rzeczywistości, powołana została dużo groźniejsza instancja – już niedająca się w tak prosty sposób wyegzorcyzmować nieświadomość. Jest to niebezpieczeństwo dla podmiotu o tyle większe, że – jak zauważa Agata Bielik-Robson – demon był czynnikiem alienującym, który przychodzi z zewnątrz, a zatem alienacja jest czymś tylko potencjalnym, podczas gdy nieświadomość jest czynnikiem alienującym, który jest uwewnętrzniony. Nieświadomość nie da się anulować w ten wątpliwy sposób, którym posłużył się Kartezjusz egzorcyzmując demona: wywiedzeniem istnienia Boga z przesłanek rozumowych. Skutkiem tego jest sytuacja permanentnego stanu alienacji, w której zawsze istnieje już potencjalność doświadczenia

⁶ S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wrocław 1997, s. 9.

⁷ C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek i in., Warszawa 2012.

⁸ Tamże, s. 291.

obcości w sobie⁹. Jeśli bowiem mówię, to czy mam pewność, że w tym mówieniu nie jest obecny jakiś sens, który przekracza moją intencję, zaś kiedy poznaję siebie w introspekcji, to czy poznaję coś więcej niż tylko jakieś przedstawienie stanowiące reprezentację jedynie części mojego aparatu psychicznego? Nie oznacza to jednak jeszcze, że podmiot należy odrzucić jako niepotrzebny metafizyczny ciężar. Postulat ten byłby rezultatem dość pochopnego utożsamienia samej idei podmiotu z kartezjańskim *cogito*, tak jakby nie było alternatywy. Choć to podmiot kartezjański w największym chyba stopniu kojarzony jest z zagadnieniem podmiotowości w ogóle, to nie oznacza, że ta kartezjańska wykładnia jest wykładnią ostateczną. O ile więc *cogito* musi być punktem odniesienia dla wszelkich rozważań nad podmiotowością, tak nie można samego dążenia do zachowania podmiotu jako przedmiotu refleksji utożsamiać z kartezjanizmem. Jak zauważył Alain Renaut:

Proces wytaczany idei podmiotu (...) rozwinął się w oparciu o wyjątkowo upraszczające podstawy, jak gdyby każde użycie pojęcia podmiotowości musiało nieuchronnie pociągać za sobą temat podmiotu w całości przejrzystego dla samego siebie, suwerena, władcy siebie i wszechświata, i jak gdyby wynikające stąd niezaprzeczalne wyjąłowanie tej postaci podmiotu zmuszało do całkowitego porzucenia jakiegokolwiek odniesienia do podmiotowości¹⁰.

Podobnym tropem podąża Adriana Warmbier, upatrując źródeł niechęci wobec idei podmiotu w „kojarzeniu jej z panowaniem i <<metafizyczną przemocą>>”¹¹. To Kartezjusz miałby, zdaniem niektórych mistrzów podejrzeń, za to zło odpowiadać. Jednak zdaniem Warmbier, sama obrona idei podmiotu nie musi oznaczać nawrotu do „przedkrytycznego” jej pojmowania. Powinna raczej być projektem zdecydowanie poszukującym „pozytywnych ujęć podmiotu”¹².

Jak pokażemy, ta kusząca i wygodna, lecz fałszywa perspektywa, w której mamy wybór tylko pomiędzy idealną samoprzejrzyistością, która powiązana zostaje z nie mniej kontrowersyjną substancjalizacją *cogito*, a porzuceniem rozważań nad podmiotem nie jest też perspektywą podzielaną przez autora *Écrits*. Niniejsza praca służyć ma przede wszystkim ukazaniu, jak niejednoznaczny okazuje się być projekt psychoanalizy Lacanowskiej, który początkowo deklaratywnie antykartezjański i negatywny staje się z biegiem lat próbą

⁹ A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Warszawa 1997, s. 20.

¹⁰ A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001, s. 15-16.

¹¹ A. Warmbier, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie: Paula Ricoeura filozofia człowieka*, Kraków 2018, s. 16.

¹² Tamże, s. 19.

pozytywnego opracowania podmiotu. W naszej rozprawie nie chodzi więc tylko o opisanie dość oczywistego zagadnienia relacji nieświadomości i samoujmującego się *cogito*, co już stanowiło jedno z zagadnień filozofii po Freudzie, lecz raczej by tę relację opisać jako przyjmującą dość oryginalną formę w myśli i praktyce Jacques'a Lacana. Pokażemy, że to proste przeciwstawienie samo-ujmowania się przez podmiot i nieświadomości wcale nie musi być takie oczywiste i ostateczne.

Czy Lacan był filozofem?

Kim był i kim dla badaczy pozostaje Jacques Lacan? Truizmem byłoby stwierdzenie, że do tej pory jego myśl wywołuje skrajne opinie. Żywe reakcje, z którymi spotyka się ta twórczość zaskakują o tyle, że dzieło to nad wyraz trudne i obszerne, co dość często przecież skazuje autora na ograniczoną recepcję. A mimo to zyskało sobie nie tylko popularność w akademii, ale jest szeroko komentowane i aplikowane w najróżniejszych obszarach humanistyki – od filozofii przez literaturoznawstwo na kulturoznawstwie kończąc. Ale czy na pewno Lacan jest czytany? Czy może popularność jego nazwiska nie znajduje pokrycia w stopniu, w jakim jego myśl została przepracowana i zrozumiana? Niezmiernie często dyskurs Lacana traktowany jest jako synonim bałamutnego języka, „świadomej szarlatanerii”, jak mówił Noam Chomsky, albo nawet „kryminalnej hochsztaplerki”, jak zrecenzował Lacana Roger Scruton¹³. Ten pierwszy w wywiadzie udzielonym w 1989 roku dla *Radical Philosophy* stwierdził:

Mówiąc szczerze, był on [Lacan] świadomym szarlatanem, który po prostu pogrywał z paryskimi intelektualistami, by zobaczyć jak daleko może posunąć się w absurdzie i nadal być traktowany poważnie¹⁴.

Wydaje się, że to właśnie trudność wywodu skłaniała wielu, by traktować Lacana jako paryskiego kabotyna, którego efektowna maniera miała przysłaniać fakt, że nie ma on zbyt wiele do powiedzenia. Powiedzieć trzeba jednak, że te nieraz niezwykle ostre osądy wynikały właśnie z faktu, że Lacan nie jest czytany. Nie twierdzimy oczywiście tutaj, że wszelka krytyka, z którą spotykała się i spotyka jego twórczość jest nieuzasadniana. Zbyt często jednak analitycznie albo scjentyistycznie usposobieni krytycy traktują psychoanalizę bardzo

¹³ R. Scruton, *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*, London 2015, s. 177.

¹⁴ R. Edgley i in., *Noam Chomsky. Interview*, „Radical Philosophy” 1989, nr 53, s. 32.

powierzchnownie, skupiając się na ograniczonym wycinku teorii Lacanowskiej. David Macey w jednej z pierwszych biografii intelektualnych Lacana, wydanej w 1988 roku pracy *Lacan in Contexts* zauważa, że „przez długi czas, czytający Lacana stawał przed dylematem: całkowita akceptacja albo całkowite odrzucenie”¹⁵. Wiele się jednak od tamtej pory zmieniło, zmieniły się badawcze mody, wydaje się też, że spadła temperatura sporów intelektualnych toczonych wokół samej psychoanalizy w ramach tzw. wojen o Freuda¹⁶. Pozwala to spojrzeć na to dzieło w nieco inny sposób – obecnie badacz ma do wyboru nie tylko albo absolutną afirmację albo absolutne odrzucenie, co znajduje też wyraz w dużej liczbie pozycji, które starają się poza tę dychotomię wychodzić.

Jednym z podstawowych przeświadczeń, które stanowią fundament tej pracy jest stwierdzenie, że Lacan jak najbardziej zasługuje, by zostać poddany krytycznemu namysłowi, lecz zasługuje także, by była to krytyka nieco bardziej złożona niż ta polegająca na posługiwaniu się epitetami w rodzaju „szarlatana”, „oszusta” czy „psychiatry z piekła rodem”, jak określił go Raymond Tallis¹⁷. Ta niesprawiedliwa krytyka stanowi niejednokrotnie rezultat uprzedzeń wobec tych nurtów we współczesnej humanistyce, które określa się bardzo pojemnymi terminami, jak „poststrukturalizm” i „postmodernizm”, do których to nurtów często Lacana próbuje się zaliczać¹⁸. Szczególną wagę ma ta druga etykieta, która nie tylko ma wyznaczyć miejsce w krajobrazie humanistyki, lecz także – jak zauważa Bartosz Kuźniarz – „pognębić i napiętnować, a przynajmniej zasugerować kiepską czy wręcz hucpiarską jakość wyznawanych przez tę osobę poglądów”¹⁹. Czy Lacan może być uznawany za postmodernistę – to jedna kwestia; druga jest już nieco bardziej złożona – czy nie zasłużył on sobie poniekąd, by być traktowany przez niektórych jak intelektualny oszust? Czym innym jest bowiem niesprawiedliwa, w naszej opinii, negatywna ocena całej twórczości; czym innym zaś wskazanie nadużyć, których niewątpliwie dopuszczał się niejednokrotnie Lacan poprzez dość

¹⁵ D. Macey, *Lacan in contexts*, London 1988, s. 15.

¹⁶ „Wojny o Freuda” to określenie debaty toczącej się pierwotnie na łamach *New York Review of Books*, dotyczącej prawomocności twierdzeń psychoanalizy. L. Gomez, *The Freud Wars: An Introduction to the Philosophy of psychoanalysis*, London-New York 2005, s. 5-6.

¹⁷ R. Tallis, *Shrink from Hell*, Times Higher Education Supplement, 31 października 1997, s. 20.

¹⁸ O niejednoznaczności tych przyporządkowań świadczą choćby polityczne odczytania i nawiązania do myśli Lacana, w których spotykają się konserwatyzm Pierre’a Legendre’a i komunizm Slavojka Žižka. Ani jeden, ani drugi nie uznałby Lacana za poststrukturalistę czy postmodernistę. Por. P. Legendre, *Zbrodnia kaprala Lortiego. Traktat o Ojcu*, tłum. A. Dwulit, Warszawa 2011.

¹⁹ B. Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*, Toruń 2011, s. 7.

lekkomyślne odwoływanie się do matematyki i topologii. Zwolennik Lacanizmu może oczywiście przyjąć postawę apologetyczną i stwierdzić, że wypowiedzi, w których autor *Écrits* wychodzi daleko poza obszar właściwy psychoanalizie czy filozofii, stanowią metaforykę albo też mają wymiar wyłącznie pedagogiczny, co nie jest do końca zgodne z intencją samego Lacana. Nie da się też nie zauważyć, że sam język, w którym formułuje on swoją teorię jest nad wyraz trudny, nawet jak na standardy myśli francuskiej. Jak twierdził jeden z jego krytyków, posługiwał się Lacan wręcz barokową gramatyką i leksyką²⁰. Objawiało się to przez użycie archaicznych dla języka francuskiego zwrotów (które, co oczywiste, giną częściowo w przekładach) oraz w skomplikowanej i piętrowej składni (która w przekładach wydaje się być już częściowo zachowana). Należy jednak uznać, że autor *Écrits* zasługuje na pewien kredyt zaufania; że pod warstwami dziwacznej leksyki kryje się jakaś koherentna teoria, która daje się opisać. Doskonałym dowodem na możliwość nieco jaśniejszej eksplikacji Lacanowskiego dzieła są oczywiście prace Slavoj Žižka, który, będąc sceptyczny wobec stylu swojego mistrza, wierny jest przekonaniu, że w tym dziele, wbrew pozorowi nonsensu, obecna jest jakaś racja.

Jeśli chodzi o badaczy, którzy nie są tak krytyczni wobec psychoanalizy, wskazać możemy innego rodzaju nadużycie. Zarzut ten dotyczy nie tyle badaczy psychoanalizy jako takiej, co tych, którzy z psychoanalizy korzystają jako narzędzia interpretacyjnego. Częstokroć zastosowaniu psychoanalizy jako specyficznej techniki hermeneutycznej nie towarzyszy głębszy namysł, który brałby pod uwagę nie tylko kliniczny rodowód tej koncepcji, ale też stanowiłby coś więcej niż tylko mechaniczne zastosowanie wyizolowanych koncepcji i nomenklatury, które wydawać się mogą kuszące ze względu na swoją efektywność. Zbyt często jednak autorzy ci ograniczają się do bardzo wybiórczego traktowania psychoanalizy, dość dowolnie wybierając jakiś koncept i na nim budując swoją praktykę interpretacyjną. A przecież nie da się zrozumieć istoty myśli Lacanowskiej bez całego kontekstu, który tej teorii nadał kształt. Nie da się traktować stadium zwierciadła jako koncepcji samodzielnej, która funkcjonować może w teoretycznej próżni²¹. Innymi słowy, zarówno krytyka, jak i afirmujące posługiwanie się psychoanalizą jako narzędziem krytycznym, musi iść w parze nie tylko z pogłębionym namysłem, lecz także pewną rekonstrukcją, której wymaga złożoność i nieraz

²⁰ Georges Mounin, *Quelques traits du style de Jacques Lacan*, "La Nouvelle Revue Française" 1969, nr 193, s. 84-92.

²¹ To właśnie stadium zwierciadła jest chyba najbardziej popularnym z konceptów Lacana, stosowanym jako narzędzie krytyczne w wielu obszarach humanistyki.

wewnętrzna sprzeczność Lacanizmu. Ta rekonstrukcja jest o tyle potrzebna, że dzieło Lacana to nie tylko *Écrits*, które stały się jedną z ważniejszych książek w humanistyce lat 60-tych, lecz także teksty, które z różnych powodów do *Écrits* nie weszły a także zapisy seminariów wygłaszanych przez blisko trzydzieści lat. Rekonstrukcja jest konieczna również z powodu specyficznego rysu twórczości Lacana, uwidaczniającego się szczególnie w latach 50-tych, na początku jego „powrotu do Freuda”, kiedy to pod wpływem rozwijającego się strukturalizmu, jego poglądy podlegają dynamicznym i znaczącym zmianom, co znajduje szczególne odbicie w stosowanej przez niego terminologii.

Ta terminologia zresztą sama jest traktowana przez Lacana na tyle swobodnie, że terminy zapożyczone, kiedy przez niego użyte, nabierają zupełnie nowych sensów; poczynając od heglowskiego „pragnienia” i „uznania”, na „metaforze” i „metonimii” kończąc. Lacan próbuje nadać tej wielości problemów i konceptów jakąś spójność, niemal płynnie przechodzi od stosowania w odniesieniu do języka takich terminów jak heglowsko rozumiane „pojęcie” czy „symbol” do „znaczącego” lingwistyki strukturalnej. Wielu badaczy ulega pokusie, by rzeczywiście traktować teorię Lacanowską jako nieomal monolit czy system, wbrew ciągłym zmianom, którym podlegały jej składowe. Często przyświeca im intencja utrzymania klarowności wywodu, którą ten miałby zyskać właśnie przez czytanie „synchroniczne” nie zaś genetyczne²². Choć jak pokażemy w dalszej części pracy, taka perspektywa traktowania myśli Lacana, jako synchronicznie pojmowanego systemu, ma swoje mocne podstawy, to nie mniej kusząca jest perspektywa opisu rozwoju tej teorii. Tym bardziej, że to właśnie kwestia podmiotu stanowiła źródło i przyczynę tych przeformułowań. Wydaje się więc intelektualnie najuczciwszym, by te nieciągłości, przekształcenia i sprzeczności wynikające z prób pogodzenia nieraz bardzo odległych zagadnień i podejść uznać za jedną z podstawowych cech psychoanalizy Lacana. Te nieciągłości pokazują autora *Écrits* jako niezmiernie chłonnego i synkretycznego myśliciela, u którego Hegel spotyka się z de Saussurem a Sartre z Lévi-Straussem; z drugiej strony interesującym zadaniem wydaje się ukazanie, w jaki sposób ten synkretyzm doprowadził do wykształcenia się specyficznej teorii podmiotowości.

Przejdźmy jednak do pytania fundamentalnego: Czy można badać psychoanalizę z perspektywy filozofii? Do psychoanalizy, tej Lacanowskiej, jak Freudowskiej i postfreudowskiej, podejść można dwojako. Możemy badać psychoanalizę jako praktykę

²² Tak swoje podejście uzasadnia choćby Bruce Fink w sztandarowym wprowadzeniu do myśli Lacana, mając świadomość, że takie podejście spotkać się może z krytyką. B. Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton 1995, s. XVI.

kliniczną, próbować zrozumieć istotę kuracji analitycznej, określić jej skuteczność. Innymi słowy, podchodzić do psychoanalizy jak psycholog kliniczny. Nie da się jednak ukryć – co zresztą udowodnił już szereg prac poświęconych implikacjom psychoanalizy dla nauk humanistycznych – że same założenia psychoanalizy mają konsekwencje jak najbardziej filozoficzne. I choć do tej pory wydaje się sporne i prowokacyjne używanie w kontekście psychoanalizy terminu „filozofia”, to nie da się ukryć, że to tylko z perspektywy filozofii da się uprawiać pozakliniczną refleksję nad psychoanalizą²³, w szczególności jej Lacanowską wersją.

Lacan mimo swojego wykształcenia ściśle medycznego, pochwalić się może dość gruntownym – przynajmniej na tle innych psychoanalityków – przygotowaniem filozoficznym. O ile nie zdobył on nigdy dyplomu, to od lat młodzieńczych żywo interesował się problematyką filozoficzną, nieograniczającą się jedynie do refleksji Karla Jaspersa, popularnego wówczas wśród humanistycznie usposobionych psychiatrów. Nieocenionym źródłem wiedzy na temat jego formacji intelektualnej pozostaje niezmiennie biografia intelektualna pióra Élisabeth Roudinesco. Dowiadujemy się od niej, że w 1933 roku Lacan chciał zdobyć dyplom z filozofii i logiki, co skłoniło go do podjęcia nieformalnej nauki u Pierre’a Verreta, studenta filozofii, który miał przekazać mu wiedzę na temat „wielkich nurtów filozoficznych”. Korepetycje przybrały jednak zgoła inny charakter niż zamierzony, stanowiły raczej – słowami korepetytora – „dialog platoński” niż wykład²⁴. Zainteresowanie dość szybko przerodziło się w zaangażowanie; Lacan zapragnął poznać ważniejsze postacie ówczesnego francuskiego ruchu filozoficznego. Już w 1934 roku zaczyna uczestniczyć on w głośnych wówczas seminariach Alexandra Kojève’a²⁵. To właśnie Kojève, jak zresztą pokażemy wkrótce, stanie się filozoficznym mistrzem Lacana, nie tylko w wymiarze intelektualnym, ale także w sferze specyficznej estetyki, prowokacyjnego stylu bycia i retoryki.

Zastanówmy się jednak jeszcze nad charakterem myśli Jacques’a Lacana. Niewątpliwie tym, co pozostaje – przynajmniej do pewnego stopnia – punktem zbieżnym filozofii i praktyki psychoanalitycznej jest problem podmiotu. W przypadku psychoanalizy tym podmiotem jest oczywiście pacjent czy – jak określał go Lacan – *analizant*. Kiedy mówimy o „podmiocie terapii”, nie mamy na myśli tego samego, co mamy na myśli, kiedy mówimy o podmiocie jako zagadnieniu filozofii. Ten pierwszy ma charakter zdecydowanie bardziej techniczny –

²³ Chodzi tu nie tyle o aplikacje psychoanalizy, które obecne są także w naukach o kulturze czy krytyce literackiej, co próbę opisu teorii.

²⁴ E. Roudinesco, *Lacan. Jego życie i myśl*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2005, s. 133-134.

²⁵ Tamże, s. 148.

psychoanalityk nie zadaje tych samych pytań w odniesieniu do podmiotu, co filozof. Wynika to z różnych pobudek filozofa i psychoanalityka. O ile ten pierwszy za cel rozważań nad podmiotowością obiera wzbogacenie wiedzy o człowieku poprzez poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o epistemologiczny, ontologiczny i etyczny wymiar bycia człowieka, o tyle refleksja psychoanalityka ma na celu sformułowanie albo przeformułowanie zasad techniki terapeutycznej. Innymi słowy, filozof chce człowieka poznać, psychoanalityk przede wszystkim uleczyć, co oczywiście wiąże się też z formułowaniem określonych twierdzeń wzbogacających wiedzę, ale są to twierdzenia o, przynajmniej częściowo, instrumentalnym charakterze. Mimo to, podmiot psychoanalizy stał się także przedmiotem zainteresowania filozofów. Stało się to za sprawą podstawowego założenia psychoanalizy mówiącego nie tylko, że podmiot nie jest w pełni świadomy (to nie jest jeszcze samo w sobie oryginalne), lecz także, że jego nieświadoma część psychiki w znacznym stopniu determinuje jego egzystencję. Więcej jeszcze, ta nieświadoma część psychiki generuje jakieś sensory. Zapewne pisząc o recepcji Freuda we współczesnej filozofii moglibyśmy zapełnić setki stron samą bibliografią. Nas interesuje jednak, w jaki sposób Lacan może być potraktowany nie tak, jak był traktowany przez filozofów Freud-autor teorii psychoanalitycznej, ale jako filozof-autor teorii filozoficznej. Lacan bowiem nie tylko podejmował problem podmiotowości pacjenta, ale nadał temu problemowi zdecydowanie szerszy kontekst, który przekraczał granice techniki analitycznej.

Samo zainteresowanie filozofią wydaje się nie być jeszcze wystarczające, by może nie tyle uznać, co potraktować Lacana jak filozofa; trzeba pokazać jeszcze, że jego refleksja układa się w teorię, zespół twierdzeń, które mogą być już potraktowane jak twierdzenia filozoficzne. Wydaje się, że nie ma więc drogi ucieczki od pytania w tym kontekście o charakter samej filozofii, zarówno w sensie deskryptywnym (jaka jest?) i preskryptywnym (jaka powinna być?)²⁶. Najprościej i najbardziej inkluzyjnie rzecz ujmując, powiedzielibyśmy, że filozofem jest każdy, kto pracując na uniwersytecie, za takiego się uważa i którego prace bibliotekarz przyporządkuje do kategorii „filozofia”. Jest to stanowisko wyrażane choćby przez Quine’a²⁷. Przeglądając prace Lacana i na temat Lacana najczęściej odnajdujemy je pod kategorią „filozofia” albo „psychologia”. Jednak taka inflacyjna definicja nie ma żadnego wpływu na rzeczywistą treść tego, co pod nią podpada. W rzeczywistości bowiem pod kategorią „filozofia” odnajdujemy tak różne teksty, jak pisma przyrodnicze Arystotelesa i prace Wittgensteina. Moglibyśmy też spojrzeć na filozofię jako w tym odrębną od nauk przyrodniczych, że posługuje

²⁶ S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*. Cambridge 2013, s. 12.

²⁷ Tamże, s. 20.

się ona określoną metodologią opierającą się na metodach *a priori*. W tym sensie, projekt Lacana byłby tylko częściowo filozofią, bo znaczna część jego rozważań jest oparta – podobnie jak teorie Freuda – o materiał empiryczny z własnej praktyki analitycznej. Możemy jednak wysunąć kontrargument, że i niektóre gałęzie filozofii posługują się empirią, by wymienić choćby współczesną filozofię umysłu, a zatem częściowy empiryzm Lacana jeszcze nie czyni zeń nie-filozofa²⁸. Oczywiście Lacan nie jest też na pewno filozofem w klasycznym sensie – poszukiwacza prawd wiecznych i niezmiennych. Trzeba zaznaczyć jednak, że takie zawężone podejście metafizyczne wykluczyłoby z dziedziny filozofii rzeszę myślicieli dwudziestowiecznych, szczególnie tych kojarzonych z hermeneutyką i egzystencjalizmem. W zasadzie uznać nawet należy, że to rys antymetafizyczny, zwrot ku egzystencji i partykularnym sensom, którego manifestacją były egzystencjalizm i hermeneutyka, stanowi cechę dość znaczącego obszaru filozofii współczesnej, bliskiej – do pewnego stopnia – Lacanowi. To w tym niewątpliwie punkcie – obierania podmiotu, który wymyka się totalizującym projektom metafizycznym jako przedmiotu namysłu – odnajdujemy wspólny obszar psychoanalizy i filozofii współczesnej.

Ellie Ragland-Sullivan, autorka pracy *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, uznaje, że choć znaczącą różnicą między psychoanalizą a filozofią pozostaje metodologia, którą kierują się obie dyscypliny, to zakres przedmiotowy ich zainteresowań pozostaje zbieżny: tak jak filozofia, psychoanaliza zajmuje się takimi problemami jak „miłość, pragnienie, śmierć, uczucie, ciało”²⁹. Ta zbieżność przedmiotu często nie była zauważana przez to, że w obiegowej opinii psychoanaliza to dziedzina tego, co antyracjonalne. Zdaniem części krytyków, psychoanaliza miała stanowić nie metodę naukową, lecz quasi-mistyczną spekulację, która nie zajmuje się racjonalnym wymiarem ludzkiego umysłu a wydobywa z niej mroczne tajemnice, często o charakterze seksualnym.

Właśnie Lacan miał – jak pokażemy, z inspiracji strukturalistycznej – zatrzeć to pozorne w zasadzie przekonanie, pokazując psychoanalizę nie tylko jako dziedzinę emocji, ale także płaszczyznę, w której prowadzi się refleksję nad umysłem i racjonalnością. Być może nie pozwala to jeszcze na określenie Lacana mianem filozofa, ale na pewno pozwala powiedzieć,

²⁸ Nie mówiąc już o potencjalnym zarzucie wobec tego skoncentrowanego na *a priori* podejścia metafizycznego, który wskazuje na te wszystkie dziedziny badań, które są aprioryczne, lecz nie stanowią filozofii.

²⁹ E. Ragland-Sullivan, *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, Urbana– Chicago 1986, s. XV. Tutaj jednak należy zauważyć, że przedmioty te mogą być – w zależności od perspektywy oceniającego – uznane za tak filozoficzne jak i wybitnie niefilozoficzne.

że podejmował on tę samą problematykę, co filozofowie. Lacanowska refleksja nad umysłem zdecydowanie bowiem przekracza tradycyjne pojmowanie tej problematyki właściwe choćby dla psychologii, zaś sposób w jaki Lacan formułuje sądy i w jaki sposób przebiega jego rozumowanie, choć nie daje się sprowadzić do metodologii filozofii, to do pewnego stopnia stanowi o potencjalnie filozoficznym charakterze jego myśli, czego przejawem jest choćby wpływ, jaki Lacan wywarł na współczesną myśl francuską.

Zastanówmy się jednak jeszcze, co począć z dość znanym stanowiskiem Lacana, wyrażonym w postaci twierdzenia, że psychoanaliza nie jest filozofią, lecz działa na przekór filozofii, że jest antyfilozofią, działalnością mającą w dalszej perspektywie filozofię wręcz zastąpić. Jak autor *Écrits* rozumiał antyfilozofię? Choć termin ten pojawia się dopiero w jego twórczości w 1975 roku, to już od lat czterdziestych otwarcie wyraża on nieufność wobec wszelkich totalizujących dyskursów, które porządkowałyby świat w koherentny system, co stanie się podstawowym zarzutem z jego strony w kierunku filozofii. Wzorcowym zaś filozofem dążącym do totalizującego poznania staje się dla Lacana Hegel, zresztą stanowiący w tamtym czasie zarazem źródło – jak pokażemy w niniejszej pracy – dość znaczących inspiracji³⁰. Psychoanaliza w swej istocie jest zaś daleka od jakiegokolwiek totalnego opisu rzeczywistości, skoro sama opiera swoje badanie na błędzie, pomyłce i nieciągłości. Czy w tej dość powierzchownej krytyce metafizyki Lacan jest choć minimalnie oryginalny? Należy wątpić, skoro taki sam zarzut – jak już wspomnieliśmy – stawiali nie tylko współcześni Lacanowi filozofowie, lecz szereg filozofów nowożytnych. Znaczące jest tu zresztą stanowisko Alaina Badiou³¹, który mianem „antyfilozofa” określał nie tylko Lacana, lecz takie postaci jak Nietzsche czy Wittgenstein. Istotna dla tej etykiety jest nie tyle nie-filozoficzność działalności antyfilozoficznej, co jej właściwy stosunek do tego, co ta działalność obrała sobie jako przedmiot krytyki. Antyfilozofia według Badiou objawia się, z jednej strony, krytycznym stosunkiem wobec roszczeń filozofii, jej nieoczywistej motywacji przykrywanej innymi szlachetnymi dyskursami, z drugiej zaś formułuje jakiś program alternatywny. Ta charakterystyka³² uwidacznia się w dziele Lacanowskim w postaci krytyki Dyskursu Mistrza, który zatrzymywać ma bieg ruchu wiedzy. Filozofia – zdaniem Lacana – rości sobie bowiem

³⁰ Wydaje się, że dla Lacana, jak i wielu innych myślicieli, Hegli było dwóch – z jednej strony totalizujący metafizyk, z drugiej filozof negatywności wydobywający z człowieczeństwa jego skończoność, śmiertelność i dążenie do panowania.

³¹ A. Badiou, *Le Séminaire-Lacan: L'antiphilosophie 3*, Paris 2013.

³² Szerzej o antyfilozofii w dziele Lacana także w przywoływanym tu kontekście seminarium Badiou, pisze Michał Gusin. Tenże, *Symptomy psychoanalizy. Od filozofii do antyfilozofii*, Kraków 2018.

prawo do ustanowienia Prawdy stanowiącej kres wszelkich dążeń. Innymi słowy, filozofowie dzielą przekonanie, że ich dyskurs może być poprzez zatrzymanie ruchu ku wiedzy samowystarczalny, stanowić jakiś metajęzyk wobec innych dziedzin działalności ludzkiej. Filozof miałby posiadać prawo do refleksji nadrzędnej wobec innych dyskursów.

Co więcej, filozof nie dopuszcza myśli, że coś może pozostać poza obszarem jego działalności porządkującej rzeczywistość. Tak kluczowe dla Lacana pojęcia jak realne, które uciekać ma wszelkim sensom, dla filozofii stanowi kolejny przedmiot refleksji, któremu może nie tyle zostaje nadany sens, co zostaje on przyporządkowany do zrodzonego w ramach filozofii podziału na to, co sensowne i bez-sensowne. Sens miałby zatem dominować nad bez-sensem, tak jak rozum dominuje nad nierozumem. Dla Lacana miałyby być to jednak jedynie fantazja, która nie tyle warunkuje ruch filozofii ku wiedzy, lecz stanowi jej reakcję na fakt, że to bez-sensowna przyczyna wprowadza nieciągłości w porządek sensu. Z tym wiąże się też charakter relacji filozofii wobec realnego, twardego rdzenia rzeczywistości. Czy możemy sobie jednak wyobrazić bardziej ugruntowaną na realnym dziedzinę niż ontologia? Lacan w swojej refleksji ma – zdaniem Badiou – wydobywać paradoks właściwy refleksji wielu filozofów – choć wciąż oni o Rzeczy mówią, to „nie chcą nic o niej wiedzieć”³³. Rozwijając nieco ten argument Badiou, należałoby dodać, że choć filozof wciąż postuluje powrót do Rzeczy, to jest to powrót zawsze już zbudowany na fundamencie transcendentalizmu, potencjalna traumatyczność „czystej” rzeczywistości zostaje zneutralizowana właśnie przez sensotwórczy wymiar filozofii.

To w tym leży oryginalność myśli Lacana. Przeciwwstawiając się wszystkim formom wiedzy totalizującej, przeciwstawia się on również tym projektom, które choć antymetafizyczne z założenia, to zbyt mocno obstają przy wolnym, autonomicznym i świadomym sobie podmiocie. Choć relacja Lacana wobec Sartre’a, będącego wówczas jeszcze najważniejszą figurą intelektualnego życia Francji, jest bardziej złożona i nie opiera się na negacji całości jego myśli, to właśnie w kierunku autora *Bytu i Nicości* zdaje się on kierować swoją krytykę. To, że horyzont poznania wyznaczony jest przez stronę podmiotową, jak postulują przedstawiciele tradycji pokartezjańskiej, nie oznacza jeszcze, że podmiot ten jest w pełni przejrzysty i ze sobą tożsamy. Nie oznacza też jeszcze, że z obszaru refleksji należy wykluczyć, to co wyłania się spoza tego horyzontu jako Rzecz.

Powiedzieliśmy o podstawowych różnicach, jakie charakteryzują podejście do podmiotu w psychoanalizie i filozofii. Jednocześnie jednak, to tylko filozofia dostarczyć może fundamentów dla refleksji nad podmiotowością w teorii Lacana. Przede wszystkim – jak już

³³ A. Badiou, *Le Séminaire...*, dz. cyt., s. 166.

pokazaliśmy – teoria Lacana albo wykształca się na określonym fundamencie danym przez filozofię albo też pozostaje wobec tej tradycji w pewnej opozycji. Nie da się mówić o podmiocie nieświadomego, jeśli nie mówimy o *cogito*, będącym przecież podstawą nowożytnej i współczesnej refleksji nad podmiotem. Innymi słowy, chcemy pokazać, jakiej odpowiedzi udziela Lacan na pytanie o podmiot.

Problematyka podejmowana w pracy

Celem, jaki obraliśmy sobie w tej pracy będzie próba odpowiedzi na **pytanie o status podmiotu w psychoanalizie Jacques’a Lacana**. Pytanie to musi mieć wymiar onto- i epistemologiczny.

Z jednej strony jest to zatem kwestia tego, **w jaki sposób istnieje i ująć się może podmiot psychoanalizy**. Doprecyzujmy, co mamy na myśli. Nie chodzi tutaj bowiem wyłącznie o kwestię świadomości, ale także samą istotę podmiotowości, jaka by ona nie była: czy mogłaby się ujmować w akcie refleksji, czy też nie, wydaje się fundamentalne pytanie o to, w jaki sposób istnieje jako specyficzny byt. Podmiot jest przecież pojęciem, które ma źródło wybitnie metafizyczne – *subiectum* wszak jest łacińskim tłumaczeniem *hypokeimenon* (ὕποκειμενον)³⁴. Choć sam Kartezjusz nie posługuje się tym terminem, to ten metafizyczny rys jest także mocno obecny w jego *Medytacjach*, czego najpełniejszym chyba wyrazem jest szczególnie podatne na krytykę, ponieważ pochopne, przejście od ujęcia siebie jako ujmującego *cogitationes* do substancjalizacji, określenia podmiotu jako *res cogitans*. Marek Drwięga upatruje przyczyn tego stanu rzeczy w przywiązaniu Kartezjusza do *de facto* przednowoczesnych form myślenia o rzeczywistości w kategorii substancji³⁵. Jest to jednak substancja, która daje się poznać, inaczej niż podmiot, który postuluje już Kant; jego rozumienie podmiotowości opiera się bowiem na daleko idącej redukcji, która doprowadza do wyłonienia się podmiotu jako założonego, jako w istocie tożsamego z transcendentalną jednością apercpepcji. Odchodzimy już tutaj od porządku, w którym da się łatwo znaleźć punkt styyczny myślenia i bytu, skoro podmiot jako taki jest poznaniu niedostępny.

Nie bez powodu wskazujemy tutaj na te dwa projekty, są one bowiem do pewnego stopnia modelowe, jeśli chodzi o sposób, w jaki podejmują kwestię istnienia podmiotu. Z jednej strony

³⁴ M. Drwięga, *Spór o podmiot w filozofii*, w: A. Warmbier (red.), *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna*, Kraków 2016, s. 23.

³⁵ Tamże, s. 25.

kartezjańska implikacja „myślenie to byt”, która stanowi rezultat przekonania o możliwości ujęcia siebie w myśli. Z drugiej strony Kantowskie przekonanie o tym, że takie ujęcie jest niemożliwie i wskazujące na inne przesłanki mające dowodzić istnienia podmiotu, które w skrócie stanowią wyraz przekonania Kanta, iż podmiot stanowić musi założony warunek wszelkiego poznania. Kiedy więc mówimy o „sposobie istnienia” podmiotowości, to mamy na myśli to, w jakiej relacji pozostaje podmiot psychoanalizy wobec tych dwóch kategorii – bytu i myślenia.

Drugą stroną tego podstawowego pytania jest zatem także kwestia poznania w ścisłym sensie. Truizmem byłaby uwaga, że nie daje się tej kwestii podjąć w oderwaniu od ontologicznego statusu podmiotu. Nie ulega jednak wątpliwości, że jest to problem nieco innej natury. Dotyczy bowiem tego, co podmiotowi się jawi, czego podłożem jest podmiot poznający. Jest to zagadnienie tyleż interesujące, co trudne, skoro – jak powiedzieliśmy – psychoanaliza nie daje się sprowadzić do klasycznie rozumianej filozofii. Mimo to, spróbujemy określić, **w jaki sposób poznaje i kształtuje rzeczywistość podmiot psychoanalizy**. Interesujące jest tu bowiem napięcie obecne od pewnego momentu w nauczaniu Lacana: pomiędzy strukturą, która stanowi podstawową optykę, swoisty warunek poznania rzeczywistości, a realnym – samym twardym rdzeniem rzeczywistości, którego rozumienie jednak w ostateczności przekraczało domyślne traktowanie go jako kolejnej manifestacji Kantowskiej rzeczy samej w sobie.

Jest to pytanie najbardziej ogólne, w odpowiedzi, na które odnaleźć możemy daleko idące implikacje przekraczające jego onto-epistemologiczny charakter, a odnoszące się do kwestii takich jak wolność czy etyka.

Nim podejmiemy jednak poszukiwania tej odpowiedzi, musimy zadać pytanie wyjściowe – o warunki, które należy spełnić, by w ogóle tę próbę podjąć. Problemem, przed którym staje badacz psychoanalizy Lacana jest bowiem dość znaczące zróżnicowanie jego dorobku. Ujmując rzecz nieco dobitniej – nie można mówić o jednej teorii podmiotowości Lacana, ta bowiem podlegała zmianom na tyle znacznym, że próba pogodzenia różnych ujęć tego zagadnienia w jego dziele skończyć musiałaby się porażką. Należałoby raczej poszukiwać nie jednej teorii podmiotowości, lecz jakiegoś wspólnego fundamentu. Stawiam tezę, że fundamentem tym może być wyłącznie ciągłość samego nauczania Lacana. Słowem, które chyba najlepiej oddaje istotę tego nauczania jest proces. Proces przypominający czasami heglowski postęp Rozumu, czasem jednak – kolokwialnie mówiąc – wyboistą drogę, w której trzeba się czasem cofnąć, by pokonać większe wzniesienie. Czytelnik niniejszej pracy zauważy zresztą, jak często Lacan powraca do jakiegoś problemu, by go na nowo podjąć i ująć w

mniejszym lub większym stopniu w inne ramy. Skoro jednak jako proces musimy rozumieć nauczanie Lacana, to także kwestia podmiotu postawiona musi być w podobny sposób. Dlatego też należy poszerzyć katalog naszych pytań o pytanie nieco bardziej szczegółowe, które przyjmie następujące brzmienie: „**jakim zmianom podlegało rozumienie podmiotu w psychoanalizie Lacana?**” Konieczne jest również określenie zakresu czasowego, który nas interesuje. Wydaje się bowiem niemożliwe, by podjąć się trudu opisu rozwoju podmiotowości w kontekście całości nauczania Lacana, którego trwanie obejmowało przecież ponad czterdzieści lat. Dlatego też wyznaczyć i uzasadnić musimy czasowe cezury niniejszej rozprawy. Pewne jest, że podstawowym punktem odniesienia muszą być dla nas *Écrits*. Podkreślić jednak należy, że nie stanowią one ani całego ani tylko wyłącznie zapisu nauczania z okresu „powrotu do Freuda”. Postulat ten sformułował Lacan w 1953 roku i tę datę należałoby jednocześnie potraktować jako punkt wyjścia naszych rozważań, wraz z tym postulatem zaczyna się bowiem dynamicznie rozwijać jego refleksja, której moglibyśmy przyznać miano „nauczania”. Należy jednak też pamiętać, że pierwszy, oryginalny wkład Lacana w teorię psychoanalizy stanowiła jego koncepcja stadium zwierciadła i implikacje, jakie niosła ona dla rozumienia intersubiektywności. Te dwie kwestie opisuje Lacan w 1948 i 1949 roku. I to od tego momentu rozpoczniemy naszą refleksję. Trudniej wyznaczyć jakąś cezurę zamykającą, nauczanie to trwało niemal do śmierci Lacana w 1981 roku, uczynienie przedmiotu rozprawy z nauczania tak rozciągniętego w czasie byłoby szaleństwem. Granica ta będzie więc pozornie bardziej arbitralna i stanowić ją będzie rok 1966, czyli data opublikowania *Écrits*. Jak jednak pokażemy, ma to swoje poważne uzasadnienie metodologiczne.

Właściwa część rozprawy składa się z dwóch części, które poprzedzam wyjaśnieniami metodologicznymi i metateoretycznymi odnoszącymi się do samych warunków mojej refleksji.

Część pierwszą poświęcam rozwojowi rozumienia podmiotowości w teorii Lacana w latach 50-tych, a zatem w okresie, w którym rozpoczyna się jego „powrót do Freuda”. Powrót ten nie byłby jednak możliwy, gdyby nie koncepcja stadium zwierciadła. Wydaje się, że poszukiwania odpowiedzi na pytanie o możliwość – innej niż lustrzana i alienowana – podmiotowości zawiadły Lacana w obszar antropologii i tego, co symboliczne. Koncepcja stadium zwierciadła to niejako „wewnętrzny” dla teorii Lacana kartezyjizm, wobec którego będzie się on starał wysunąć szereg rozwiązań. Skoro bowiem, to *Ja* jest iluzją, „ortopedyczną” protezą, *nierozpoznaniem*, to gdzie odnajdujemy podmiot? Od sformułowania tego problemu zaczyna się w zasadzie „powrót do Freuda”, nim zostanie *explicite* wyrażony przez Lacana kilka lat później.

Możemy wskazać na dwa podstawowe rozwiązania problemu podmiotowości, które sformułował Lacan w ciągu pięciu lat (1953-58). Oba oparte są o jedno założenie: to mowa i mówienie stanowią fundament psychoanalizy. Te dwa warianty różnią się jednak tym, w jaki sposób kwestia mowy i mówienia jest rozumiana. Pierwszy wariant tej odpowiedzi nazywam, dość prowizorycznie, hermeneutycznym – opiera się on na przekonaniu o „sensotwórczym” wymiarze podmiotowości. Wynikało to z faktu, że Lacan nie porzucił bagażu współczesnej mu filozofii, która stanowiła dla niego podstawowe źródło inspiracji już w latach 40-tych. Jest to dla nas dość interesujący wątek z powodu tego, jak Lacan jest powszechnie postrzegany. Mówi się przecież o nim jako o jednym z ważniejszych przedstawicieli strukturalizmu albo nawet jako ojcu poststrukturalizmu³⁶. W odniesieniu do wczesnego etapu „powrotu do Freuda” jest to tylko częściowo prawda. Owszem, Lacan zainspirowany pracami Lévi-Straussa z przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych próbuje formułować taką koncepcję nieświadomego, która korespondowałaby z tym, co nazywa autor *Smutku tropików* „skutecznością symboliczną”. Jest jednak druga strona ówczesnych rozważań Lacana, kiedy posługuje się on innym słownikiem, zdecydowanie już filozoficznym. W tym hermeneutycznym rozumieniu, nieświadome staje się czymś na kształt dokumentu archiwalnego, wtórnie historyzowanego i poddawanego interpretacji w procesie analitycznym. Obraz tego konglomeratu – odległych nieraz od siebie – myśli dopełnia inspiracja heglowska, której źródłem było specyficzne odczytanie *Fenomenologii Ducha* w wykonaniu Kojève’a. Podmiot, o którym mówi Lacan w pierwszej połowie lat 50-tych to – jak mówi Jacques Alain Miller – podmiot znaczonego. Lacan zdawał się wtedy uznawać, że jest możliwe wypowiedzenie, jakieś narracyjne skonstruowanie swojej podmiotowości, która choć w swej istocie nieświadoma, to dająca się wpisać w to, co Uniwersalne w ramach kuracji analitycznej.

Drugi z wariantów odpowiedzi na pytanie o podmiotowość ma już charakter bezdyskusyjnie strukturalistyczny. Seminarium, które prowadził Lacan w latach 1954-55 zdaje się ukazywać pewną zmianę w jego sposobie myślenia. Choć nadal obstaje on przy autonarracyjnym rozumieniu podmiotowości, to nie da się ukryć, że wizja nieświadomości, którą zaczyna postulować w tamtym czasie, różni się dość znacznie od wizji wcześniejszej, w dużym stopniu opierającej się na sensie. Tym razem Lacan odwołuje się już do cybernetyki; wydaje się, że poszukuje jakiejś logiki, która organizowałaby porządek symboliczny. O ile wcześniej koncentrował się na sensach, które wyrastają z nieświadomości, tak od 1955 roku

³⁶ Taką tezę stawia choćby Bogna Chońska. Taż, *Podmiot i dyskurs w świetle myśli wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*, Kraków 2014.

szuka on raczej warunków możliwości tych sensów. Dalsze poszukiwania skłoniły Lacana do rewizji językoznawstwa Ferdinanda de Saussure'a³⁷, na tyle zresztą znacznej, że niektórzy krytycy oskarżali go o niezrozumienie teorii genewskiego językoznawcy. W znacznym stopniu przekształca on bowiem podstawowe twierdzenia wyrażone w *Kursie językoznawstwa ogólnego*. Znak traktowany jest nie jako złączenie równoważnych znaczącego i znaczonego, lecz jako związek pomiędzy znaczącym a wynikającym z niego efektem znaczonego. To specyficzne rozumienie znaku pozwala Lacanowi na przeformułowanie teorii nieświadomości: to znaczące stanowią jej „budulec” i to na znaczących opiera się praktyka analityczna.

To, że Lacan zwraca się ku językoznawstwu miało oczywiście wpływ na jego teorię podmiotowości. Podmiot przestaje być już efektem jakiejś opartej na rozumieniu narracji, a staje się tym, co odnajdujemy „za maską znaczącego”. Rozważania te kazały też pytać o istotne różnice pomiędzy „hermeneutycznym” a strukturalistycznym traktowaniem podmiotu przez Lacana. Każdy z tych wariantów ma bowiem daleko idące konsekwencje. Strukturalistyczne rozumienie podmiotu ma już zdecydowanie nie-strukturalistyczne implikacje. Wiąże się to ze sposobem, w jaki Lacan dokonuje rewizji kartezjańskiego *cogito*. Skoro znaczące, które mogłyby określać moją podmiotowość jawią się tylko jako momenty zerwania w moim dyskursie (jako formacje nieświadomego), to, ilekroć jestem w stanie to świadomie ująć, to ujmuję zawsze jako coś przeszłego. Istnieje czasowa wyrwa pomiędzy moim świadomym dyskursem o mnie a momentami, w których mógłbym ująć swoją podmiotowość. Jak pokażemy, rezultatem takiego rozumienia jest jednak podmiot dość klasyczny, stanowiący w istocie *subiectum* – podłoże, które stanowi warunek możliwości tego, że znaczące pozostają ze sobą w jakichś relacjach.

W drugiej części pracy skupiamy się na tym, w jaki sposób Lacan rewiduje swoje rozumienie rzeczywistości i podmiotu pozostającego do niej w relacji. O ile przez niemal całe lata 50-te podstawę teorii podmiotu stanowiło symboliczne, to już pod koniec tej dekady Lacan zdaje się poszukiwać jakiegoś „poza”. Kontynuuje więc on refleksję nad skończonością podmiotu, próbując przy tym nadać tej skończoności jakiś bardziej pozytywny wymiar. Wydaje się, że punktem wyjściowym tego nowego otwarcia była refleksja nad genezą pragnienia. To właśnie pragnienie, stanowiąc podstawowy modus aktywności podmiotu, odsyła poza symboliczne – ku realnemu, czyli temu obszarowi bytu, który pozostaje poza zasięgiem

³⁷ Paragraf, w którym podejmuję te kwestie, stanowi zmienioną i poszerzoną wersję mojego artykułu. Zob. G. Michalik, *Być w mówieniu i być mówionym – o teorii języka Jacques'a Lacana i jej konsekwencjach dla podmiotowości*, „Przestrzenie Teorii” 2020, nr 33, s. 103-125.

symbolicznego, który z jednej strony może być rozumiany jako pre-symboliczna pierwotna materia, z drugiej jednak jako to, co z tej materii pozostaje jako niemożliwe do przyswojenia przez dyskurs. Podstawowym pytaniem, jakie zadaje sobie Lacan w pierwszej połowie lat 60-tych jest więc pytanie o możliwość „wychylenia się” podmiotu ku samym granicom poznania.

Lacan proponuje tutaj dwa podstawowe rozwiązania. Pierwsze, którego najwyraźniejszą ilustracją stanowi seminarium o etyce z lat 1959-60, zdaje się prezentować rozwiązanie słabe problemu. Innymi słowy, Lacan zdaje się wyznaczać dość sztywne granice ludzkiego poznania i doświadczenia. Podmiot pozbawiony jest dostępu do realnego, które prezentować może się tylko jako Rzecz przesłonięta przez obraz i znaczące. Jakiegokolwiek doświadczenie poza symbolicznym wymaga radykalnego aktu transgresji.

Zgoła inaczej prezentuje się teza, którą wyraził najpełniej Lacan w trakcie Seminarium w roku 1964. Realne już nie jest Otchłanią, staje się raczej realnym punktowym, które objawia się w nieciągłościach (kluczowa jest tu liczba mnoga) podmiotu. Tę wizję uznajemy za najbardziej reprezentatywną. Ukazuje ona bowiem podmiot, który nie tylko jest podmiotem-efektem bezosobowych struktur, lecz także podmiotem popędu, który w niemal „znormalizowany” sposób doświadcza realnego własnej cielesności. Chodzi więc tutaj o taką wizję podmiotu, który rozciągałaby się od sensu, który wydobywa on wciąż z systemu znaczących, do rozkoszy, która już w tych znaczących nie może być wypowiedziana. Mamy tutaj *de facto* do czynienia z tym zagadnieniem, które stawiali niejednokrotnie filozofowie czytający Freuda. Chodzi mianowicie o pytanie, jak możliwa jest dwoistość aparatu psychicznego, którą postuluje psychoanaliza, wskazując na nieustanne napięcie pomiędzy sensem i popędem.

Czytanie tego, czego czytać się nie da... - kwestia metody

Julian Kutyla w przedmowie do polskiego wydania *How to read Lacan* Slavoją Žižka, dość niepozornej pracy, której jednak wydanie stanowiło jeden z przejawów wzrostu zainteresowania psychoanalizą w Polsce lat dwutysięcznych, zadał pytanie o to „jak czytać coś, czego nie ma, by coś z tego jednak było?”³⁸ Pytanie to, zadane w 2008 roku, odnosiło się do faktu niedostępności dla polskiego czytelnika oficjalnych przekładów Lacana. prócz trzech tekstów dość ważnych z punktu widzenia badaczy lacanizmu, lecz stanowiących w gruncie

³⁸ J. Kutyla, *Jak czytać coś, czego nie ma, by coś z tego jednak było*, w: S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Kutyla, Warszawa 2008, s. 5.

rzeczy wcale nie tak znaczny wycinek *Écrits*³⁹. Choć od tamtej pory wiele się zmieniło, choćby ze względu na projekt PWN, w którym wydano już dwa tomy seminariów i trzy inne pozycje zawierające pomniejszych prelekcje, to by poznać w nieco większym stopniu twórczość autora *Écrits*, polski czytelnik musi sięgać albo po oryginalne francuskie wydania albo też liczne przekłady na angielski, niemiecki czy hiszpański.

Czy jednak niedostępność Lacana należy rozumieć dosłownie, jako związaną z dostępnością jego dzieł? Wydaje się bowiem, że tym, co problematyczne w tej lekturze jest jej legendarna nieprzystępność. W dobrym wręcz tonie jest zaczynać pracę poświęconą Lacanowi od właśnie tego specyficznego rysu jego twórczości „parapisarskiej”, bowiem problem czytania Lacana wyznacza horyzont, w którym możemy go rozumieć i nie rozumieć. Michał Gusin określa lekturę tekstów Lacana jako *work in progress*⁴⁰. Ilekroć bowiem uznamy, że już jakieś pojęcie bądź koncept uchwyciliśmy, już je zrekonstruowaliśmy i jesteśmy w stanie wskazać nie tylko na jego znaczenie, ale też inne konteksty, jego genezę itd., to nasze przekonanie bardzo szybko może ulec zmianie, kiedy odnajdziemy w dziele Lacana taki fragment, który burzyłby naszą z wielkim trudem budowaną precyzyjną konstrukcję.

Zastanówmy się więc nad przyczyną tych problemów. Na dzieło Lacana składają się z jednej strony *Écrits*, będące w zasadzie jedyną książką, w której wyklada on zasady swojego powrotu do Freuda, oraz Seminaria stanowiące zapis najpierw szpitalnych, a potem uniwersyteckich spotkań. Niezależnie jednak, czy mówimy o *Écrits* czy seminariach, to mamy do czynienia przede wszystkim z nauczaniem mówionym. *Écrits* nie stanowią bowiem, jak to ma zazwyczaj miejsce w przypadku innych autorów, których dzieło wydane zostaje w podobny sposób, zbioru artykułów i esejów, lecz w przeważającej mierze zredagowane zapisy referatów wygłaszanych przez Lacana z okazji konferencji czy kongresów. Spośród dwudziestu ośmiu tekstów wchodzących w skład książki, tylko siedem z nich stanowią w ścisłym sensie artykuły napisane z myślą o publikacji, resztę zaś rozszerzone wersje referatów i seminaryjnych lekcji. Sam zresztą autor zauważył w kilka lat po publikacji, że „pisma” to tytuł dość ironiczny⁴¹.

Lacan więc więcej mówił, niż pisał i ma to swoje konsekwencje. Mówiony charakter dzieła nieodłącznie związany jest z istotą jego nauczania – jako psychoanalityk

³⁹ Chodzi tu kolejno o: J. Lacan, *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję Ja w świetle doświadczenia psychoanalitycznego*, tłum. J. W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia” 1987, nr 63, s. 5-9; tenże, *Kanta Sadem*, tłum. T. Komendant, „Twórczość” 1989, nr 45, s.38-58; tenże, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, tłum. B. Gorczyca, W. Grajewski. Warszawa 1996.

⁴⁰ Michał Gusin, *Symptomy...*, dz. cyt., s. 15.

⁴¹ AE, *Lituraterre*, s. 12.

skoncentrowany na mówieniu miał tego świadomość. Dlatego też należałoby rozumieć jego dyskurs nie jako dzieło skończone, z którego wynikają ostateczne sensy; wręcz przeciwnie, należałoby raczej – jak proponuje Michał Gusin – podchodzić do lektury jako metonimii „aktu analitycznego”. Tekst miałby bowiem nie tylko prezentować ostateczny sens, co „migotać, tworzyć znaczenia dodatkowe w stosunku do literalnych”⁴². Czy nie jest to jednak tylko wymówka mająca rozgrzeszyć Lacana z obskuranckiego stylu? To dość wygodne dla autora podejście, by to na czytelniku spoczywał cały ciężar nadania sensu temu, co podczas lektury odbierane, podczas gdy on sam nie musi się troszczyć o klarowność swojego wyводу. Jest to dla nas o tyle znaczący problem, że dotyczy warunków możliwości ujęcia Lacana jako myśliciela. By sprostać zadaniu, jakie sobie postawiliśmy w niniejszej pracy, pomocne wydaje się wykazanie, że teoria Lacana stanowi właśnie teorię, zbiór twierdzeń, które możemy opisać i skonfrontować, nie zaś jedynie zbiór izolowanych konceptów i aforyzmów. Musimy więc niejako przeciwstawić się Lacanowi, by go zrozumieć.

Kwestię charakteru teorii Lacana, chyba w najbardziej pogłębiony sposób, traktuje Jean-Claude Milner w pracy *Dzieło jasne. Lacan, nauka, filozofia*⁴³. Punktem wyjścia Milnera jest stwierdzenie, że twórczość Lacana stanowi „Dzieło”. Dzieło należy rozumieć jako rezultat zastosowania zasady jedności, sprawiającej, że autor i jego twórczość zostają ujęte w jakąś zjednoczoną formę, której chyba najbardziej wyrazistym przykładem był *Kurs* de Saussure’a, za sprawą uczniów i wydawców stający się jednością jednoczącą wielość wykładów, która nie przyszłaby nawet do głowy genewskiemu językoznawcy⁴⁴. To, co wydawało się trudnością w nadaniu formy dziełu de Saussure’a, w przypadku Lacana musi wydawać się zadaniem niemożliwym. *Pisma* były o wiele bardziej zróżnicowane i rozłożone w czasie niż *Kurs*. Zróżnicowanie nie pod względem tematyki, co samych poglądów Lacana, które – co nieuniknione na przestrzeni dwudziestu lat – musiały ulec zmianie. Inaczej jednak niż w przypadku de Saussure’a, Lacan sam dokonał wtłoczenia swojego dotychczas rozproszonego dorobku w ramy dzieła: „publikacja *Écrits* dokonuje się w horyzoncie dzieła. Lacan dokonał więc wyboru”⁴⁵. Dokonał tego wyboru przeciwstawiając się w istocie samemu sobie, który w jednym z napisanych już po wydaniu *Écrits* tekstów posługuje się terminem *poubellication*⁴⁶ –

⁴² Michał Gusin, *Symptomy...*, dz. cyt., s. 15.

⁴³ J.-C. Milner, *Dzieło jasne. Lacan, nauka, filozofia*, tłum. M. Gusin, Warszawa 2017.

⁴⁴ Tamże, s. 10-12.

⁴⁵ Tamże, s. 16.

⁴⁶ AE, *Lituraterre*.

neologizmem określającym produkcję śmieciowych publikacji („bublikacji”, jak wdzięcznie przełożył ten termin Michał Gusin). Lacan był sceptyczny wobec dzieł o tyle, że już opublikowane stają się niejako odpadem. Dzieło skończone to dzieło stracone.

Czy *Écrits* również jest takim odpadem, resztą, która istnieć musi niezależnie od tego, co Lacan rozwinął po ich wydaniu? Jaki jest stosunek pism wobec seminariów? Sprawa nie jest jednoznaczna, wiele zależy też od naszej intencji, która znajduje odbicie w tym jak czytamy Lacana. Milner proponuje podejście tyleż interesujące, co kontrowersyjne – należy jako dzieło potraktować nie całą twórczość Lacana, lecz *Écrits* i teksty, które ukazały się już po publikacji w 1966 roku – to *Écrits* są skończone i wydane w przeciwieństwie do seminariów, których publikacja do tej pory nie została ukończona⁴⁷. Autor *Dzieła Jasnego* proponuje, by zastosować właściwy dziełom Platona podział na nauczanie ezoteryczne i egzoteryczne. Choć w odniesieniu do Lacana ta dystynkcja „daleka jest od oczywistości”, to jednak tak jak mieliśmy do czynienia ze spisаныmi i ogłoszonymi dla szerszej rzeczy odbiorców dialogami i skierowanym do odbiorcy wtajemniczonego nauczaniem ustnym Platona, tak u Lacana rozróżnienie to zostaje odwrócone – nauczanie ustne seminariów staje się nauczaniem egzoterycznym, pisma zaś mają charakter ezoteryczny⁴⁸. Innymi słowy, o ile w seminariach nie odnajdujemy niczego, czego nie ma w pismach, to w pismach odnaleźć możemy to, czego nie ma w seminariach. Michał Gusin, podążający tropem Milnera, również podchodzi do seminariów z pewną rezerwą. O ile seminaria, zdaniem Gusina, pokazują ewolucję myśli Lacana, to obarczone są dość istotną wadą: już pojedyncze jego tomy zawierają w sobie twierdzenie wobec siebie sprzeczne, a zatem nie mogą w zadowalający sposób pomóc w wyjaśnieniu pojęć⁴⁹. W kontekście niniejszej pracy zarzut ten – przynajmniej częściowo – nie utrzymuje swej ważności, skoro planujemy czytać Lacana genetycznie, wskazując na daleko idące przekształcenia teorii i sprzeczności, które doprowadziły do owych przekształceń. Nieważne jest również to, czy te sprzeczności wyłaniały się w obrębie jednego czy też kilku seminariów.

Oczywiście Milner, a za nim Gusin, nie twierdzą, że pisma Lacana pozbawione są tych sprzeczności. Natomiast jako dzieło-już-napisane pozwalają się ująć jako pewna jedność, czego nie można powiedzieć o seminariach, które nie dość, że liczne, to jeszcze nie do końca wydane.

⁴⁷ J.-C. Milner, *Dzieło jasne...*, dz. cyt., s. 25. Jedynym Seminarium traktowanym przez Milnera jako część *scripta* jest Seminarium XX *Encore*.

⁴⁸ Tamże, s. 22.

⁴⁹ Michał Gusin, *Symptomy...*, dz. cyt., s. 30.

Moglibyśmy oczywiście stwierdzić, że każde poszczególne *Seminarium* stanowi dzieło osobne. O ile rzeczywiście seminarium stanowić może jakąś ograniczoną tematycznie treść, to nie daje się ująć inaczej, jak w pełnym kontekście dzieła, który zapewniają dopiero *Écrits*. Seminarium w niniejszej pracy odgrywają jednak rolę niemal równie fundamentalną – wiele konceptów Lacana wydaje się rozwiniętymi w jasny sposób dopiero w toku nauczania seminaryjnego. Stanowią więc one istotny składnik procesu rozumienia *Écrits*, nie będąc jednak działem samodzielnym. Seminarium są raczej „migotaniem” teorii w tym sensie, że jesteśmy w stanie uchwycić w nich jakiś bardzo konkretny moment, który zaważył na teorii Lacana, a który niekoniecznie stanowi właściwą treść ostatecznego twierdzenia. Wydaje się być to szczególnie wyraźne w przejściu Lacana od heglowskiego traktowania języka do inspiracji teoriami de Saussure’a i Jakobsona. Doskonałą ilustracją tego przejścia jest *Seminarium II*, w którym choć dominuje już myślenie strukturalistyczne, to nie jest to jeszcze myślenie strukturalistyczno-językowe w pełni rozwinięte, zapewne z tego względu, że nie podjął wtedy Lacan rewizji Saussure’owskiego rozumienia znaku. *Seminarium II* nie może o tyle stanowić odrębnej całości, gdyż to dopiero wraz z suplementem w postaci sformułowanej nieco później – a opisaną najpełniej w tekście stanowiącym część *Écrits* – teorii języka nabiera właściwego znaczenia. W innym wypadku, *Seminarium II* jest tylko migotaniem teorii, punktem rozwoju, w którym Lacan skupia się na dość wyraźnie ograniczonym wycinku doświadczenia psychoanalitycznego.

Dlatego też, choć w niniejszej pracy istotną rolę odgrywa chronologiczne traktowanie myśli Lacana, to już nie może być to lektura **czysto** chronologiczna (o ile taka w ogóle jest możliwa), w ramach której po kolei referowalibyśmy teksty i seminarium. Każdy bowiem tekst, który stanowił będzie przedmiot naszych rozważań rozpatrywany musi być w całej konstelacji tekstów towarzyszących. Kiedy więc czytamy najważniejszy tekst z początku lat 50-tych – *Funkcję i pole mówienia i mowy*, to konieczne jest odwołanie się do jego rozwinięcia, które stanowiło *Seminarium I*. Tutaj należy zaznaczyć, że nie da się wszystkich tekstów i seminarium przyporządkować do określonego etapu myśli Lacana⁵⁰. Wspomniane *Seminarium II* jest tak samo ważne dla rozumienia wczesnej teorii *Ja* jak i dla późniejszej teorii języka. Choć więc zgadzamy się co do zasady z twierdzeniem Milnera o niewspółmiernie większej wadze *Pism*

⁵⁰ Wynika to również z faktu, iż Seminarium nie były wydawane na bieżąco. Część z nich była wydana (i wciąż jest wydawana) już po śmierci Lacana. Pamiętać też należy, że Seminarium są problematyczne pod jeszcze innym względem. Często podnoszony w środowisku badaczy Lacanizmu jest zarzut, jakoby redaktor seminarium Jacques-Alain Miller ingerował w zbyt dużym stopniu w ich treść, także jeszcze za życia Lacana.

dla zrozumienia myśli Lacana, to niniejszy projekt opierać się jednak musi, ze względu na sposób, w jaki podejmowane są w nim rozważania, także na lekturze seminariów.

Choć należy uznać *Écrits* za jedyne Dzieło Lacana, to nadal pozostaje faktem, że nie jest to dzieło w klasycznym znaczeniu, w jakim pojmuje się dzieło filozoficzne, w rodzaju *Fenomenologii ducha* czy nawet (nieukończonego) *Bycia i czasu*. Tym, co bowiem charakteryzuje *Écrits*, jest znaczna różnorodność poszczególnych tekstów w ich skład wchodzących. O ile oczywiste wydaje się, że zachodzą znaczące różnice między twierdzeniami z poszczególnych seminariów, to mniej oczywisty wydaje się fakt, że sprzeczności i znaczące przekształcenia dotyczą także *Écrits*. Zdawałoby się, że skoro Lacan zdecydował się na wydanie książki, to winno to być dzieło, jeśli nie jednolite w tematyce, to chociaż prezentujące określoną perspektywę na szereg różnych zjawisk. Nie tylko odnajdujemy w Pismach rozważania tak na temat podstaw techniki analitycznej, jak i kryminologii czy dialektyki. To samo w sobie nie powinno budzić wątpliwości, skoro Lacan postulował przekraczanie przez psychoanalizę tematyki ściśle psychologicznej. To, co jednak sprawiać może trudność, tak czytelnikowi jak badaczowi, są znaczące różnice, jeśli chodzi o teoretyczny wydźwięk wybranych tekstów. Pomimo powierzchownych podobieństw, zdają się one nieraz znajdować na przeciwległych teoretycznych biegunach. Z jednej strony zapis hermeneutycznego w wymowie referatu *Funkcja i pole mówienia w psychoanalizie*, z drugiej już wybitnie strukturalistyczna *Instancja Literary*. Lacan poniekąd przeczuwał, że jest to projekt u swych podstaw ryzykowny. Derrida w *Pour l'amour de Lacan* przytoczył słowa autora *Écrits*, który wypowiedział się na temat objętości nie tylko fizycznej przedsięwzięcia, lecz – mamy prawo przypuszczać – także i ciężaru teoretycznego następującymi słowami: „<<Przekona się pan>> – powiedział i pokazał rękoma – <<że tego nie utrzymamy>>”⁵¹. Nie oznacza to jeszcze, że Lacan nie poczynił starań, by tę antologię nieco ujednolicić. Choć najwcześniejsze i najpóźniejsze teksty wchodzące w skład *Écrits* dzieliło ponad dwadzieścia lat, to chciał on, by ten swoisty zapis historii jego myśli w swej formule sugerował ciągłość myśli – nie tyle polegającą na ewolucji poglądów, co na w zasadzie „retroaktywnej” obecności późniejszego Lacana w tekstach wcześniejszych. Możemy wskazać na dwa podstawowe sposoby tej obecności: z jednej strony Lacan może powoływać się na – jak to ujmuje – „już tam” (*déjà là*) albo „już wtedy”. Polegać by to miało na czytaniu tekstów wcześniejszych w kontekście tekstów późniejszych. Byłby to w istocie niewinny anachronizm. Problem może pojawiać się wtedy, kiedy Lacan znacząco ingeruje w tekst oryginalny. Tutaj stosuje on dwie strategie.

⁵¹ Cyt. za. E. Roudinesco, *Lacan...*, dz. cyt., s. 457.

Pierwszą z nich zastosował w tekście otwierającym *Écrits (Seminarium o Skradzionym Liście)*⁵², gdzie do tekstu oryginalnego dodaje kolejne części powstałe dekadę później. Co najwyżej zmieniać to może wymowę tekstu wskazując na jakieś „już wtedy”. Druga strategia jest jednak dużo bardziej zdradliwa dla badacza. W ramach redakcji tekstu Lacan nieraz znacząco ingerował w treść materiału oryginalnego, albo też pisał go zupełnie od postaw nie zważając na pierwotną treść. Moglibyśmy na ten problem odpowiedzieć na co najmniej kilka sposobów. Dokonując choćby czytania absolutnie chronologicznego, w którym analizujemy kolejno poszczególne teksty w ich oryginalnej formie, które weszły w skład *Écrits*. Jest to strategia o tyle dyskusyjna, że polegałaby ona na pewnym arbitralnym wyborze teksów, tylko ze względu na to, że takiej selekcji dokonał Lacan w nieraz kilkanaście lat po pierwotnej publikacji. Nie mówiąc już o tym, że część tekstów powstała w ogóle dopiero na użytek *Pism*. Musimy też dokonać innego rodzaju przemocy na Dziele Lacana, siłą rzeczy, ze względu na charakter i zakres refleksji określony na poprzednich stronach rozprawy nie będziemy odwoływać się do wszystkich tekstów z *Pism*, lecz jedynie tej części, która stanowi korpus „powrotu do Freuda”.

Prócz tych zastrzeżeń, do pewnego stopnia chcemy polegać na Dziele Lacana takim, jakim zapewne chciał, by ono było⁵³. Nie chcemy w niniejszej pracy uprawiać historii filozofii, lecz dokonać pewnej rekonstrukcji w oparciu o określone dzieło. Tym dziełem zaś mogą być tylko *Écrits*, nie tylko z powodu tego, że Lacan włączył do nich rzeczywiście najbardziej wartościowe prace. Istotny pozostaje nadal fakt, że *Pisma* stanowią niewątpliwie ambitny zamysł, by wprowadzić pewną jednolitość teorii. Jeżeli zaś chcemy szukać jakiejś teorii podmiotowości, to wydaje się najsensowniejszym, by szukać podstaw dla tej teorii na jakichś stabilnych podstawach. W innym wypadku skazywalibyśmy się na błądzenie po mniej lub bardziej istotnych utworach w labiryncie Lacanowskiej myśli.

Interesująca jest więc perspektywa, w której Milner podejmuje refleksję nad samymi *Pismami* jako manifestacją pewnej teorii. Innymi słowy, w jaki sposób dzieło Lacana organizować ma mnogość bardzo różnorodnych twierdzeń w *Écrits*. Autor *Dziela Jasnego* pyta więc o to czy „istnieją u Lacana na tyle solidne twierdzenia, by dały się z właściwego im pola,

⁵² Umieszczenie tego tekstu na początku to zresztą jeden z nielicznych przykładów odejścia od zasady chronologii, która wyznacza kolejność tekstów.

⁵³ Oczywiście nie rościmy sobie tutaj prawa do ostatecznego ustalenia intencji Lacana. Czynimy jedynie pewne założenie, które wydaje się być dość prawdopodobne.

by wytrzymały zmiany pozycji i modyfikacje dyskursywnej przestrzeni”⁵⁴. Chodzi zatem o takie twierdzenia, które stanowiłyby o jakiejś solidniejszej spójności różnorodnej myśli Lacana, dawały wymiar synchroniczny diachronii następujących po sobie tekstów. Takim twierdzeniem jest choćby formuła mówiąca, że „nieświadome ustrukturyzowane jest jak jakaś mowa”, która zdominowała w zasadzie niemal całość Lacanowskiego powrotu do Freuda przed publikacją *Écrits*. Choć twierdzenie to nie występuje w każdym tekście, przejawia się w dziele Lacana z taką częstotliwością, że stanowić może właśnie wzorzec „solidnego twierdzenia”. Nie chodzi tutaj tylko o jego jednoznaczność, bo ona pozostaje raczej wątpliwa, ale o to, że organizuje ono do pewnego stopnia myśl Lacanowską. Co innego miał konkretnie Lacan na myśli, kiedy wypowiadał to zdanie będąc pod przemożnym jeszcze wpływem filozofii, a co innego, kiedy padały one z jego ust w 1957 roku, w momencie wyraźnego zwrotu ku lingwistyce.

Odnajdujemy u Lacana nieco więcej takich formuł, chwytliwych, czasem niejasnych, których patos miał uwodzić czytelnika/słuchacza: „nieświadomość jest dyskursem Innego”, „pragnienie podmiotu jest pragnieniem Innego” itd. Oczywiście twierdzenia te niewiele nam mówią, jeśli nie spojrzymy na cały kontekst, w którym były formułowane. I nie chodzi tu po prostu o ich położenie w tekście; Lacan nie ułatwia tutaj zadania – czasem wydaje się, że jakieś twierdzenie nie jest istotne, by w szerszym kontekście urosnąć do rangi niemal aksjomatu. Wyznacznikiem wagi tych twierdzeń wydaje się być przede wszystkim to, z jaką częstotliwością Lacan je powtarza. Z drugiej strony, każde z tych twierdzeń zdaje się być dominujące dla poszczególnych etapów jego myśli, co być może uda się nam zilustrować w niniejszej pracy. Możemy więc mówić o synchronicznym jak i diachronicznym wymiarze teorii Lacana. Synchroniczny wymiar jego teorii wyznacza zestaw pewnych twierdzeń, które z biegiem lat stanowiły o pewnej niezmienności teorii, a które zostały sformułowane dość wcześnie. Diachroniczny wymiar to implikacje tych twierdzeń, które zmieniały się na przestrzeni lat. Inaczej rozumieć należy powtarzaną przez Lacana za Kojève’em formułę, że „pragnienie podmiotu jest pragnieniem innego” w kontekście choćby stadium zwierciadła a inaczej w kontekście Lacanowskiej teorii języka.

Konieczne wydaje się więc określenie metody, która wyznaczy sposób, w jaki prezentowany będzie wywód. Praca, co do zasady, zorganizowana jest w porządku chronologicznym: zaczyna się od opisu wczesnych tekstów wyznaczających „powrót do Freuda” zawartych w *Écrits* a kończy na opisie tych najpóźniejszych. Nieuniknione jednak okazało się odstępianie od tej zasady w nielicznych punktach, jak choćby w kwestii realnego,

⁵⁴ J.-C. Milner, *Dzieło jasne...*, dz. cyt., s., 4.

które pozostaje poza obszarem naszych zainteresowań w rozdziale pierwszym, by stać się głównym zagadnieniem rozdziału drugiego. Wynika to z faktu niezbyt znaczącego wpływu koncepcji realnego na istotę podmiotowości w nauczaniu Lacana we wczesnym okresie oraz z faktu, że w ograniczonym stopniu tę koncepcję w ogóle wówczas rozwijał.

Wreszcie kwestia stanowiąca jedną z bardziej dojmujących trudności, których doświadcza w zasadzie każdy badacz podejmujący się trudu opisu psychoanalizy „z zewnątrz”. Nie ulega dla nas wątpliwości, że potraktowanie psychoanalizy jako przedmiotu refleksji filozoficznej ma swoje uzasadnienie, co próbowaliśmy już pokazać. Nie oznacza to jeszcze, że nie pojawia się szereg innych wątpliwości metodologicznych. Doskonale ujął je Andrzej Leder wskazując na problematyczność tak psychoanalitycznej „gramatyki” jak i „leksyki”⁵⁵. Pierwsza z nich odnosi się do ukrytych założeń tak epistemologicznych jak i ontologicznych. Sam Freud nie dysponował takim aparatem metodologicznym, który pozwoliłby mu na samoświadome wyartykułowanie tych założeń. A takie – tutaj nie ma żadnych wątpliwości – istniały i wpłynąć musiały na ostateczną treść teorii freudowskiej. Wskazuje Leder na jeszcze drugą kwestię, która stanowić może źródło niemałych dla filozofa problemów. A jest nim właśnie leksyka, specyficzny słownik psychoanalizy, dla niej swoisty i inny tak od słownika nauk o duchu. Ten słownik, skomponowany przez Freuda, pełen jest terminów, które pozornie mając konotacje biologiczne, odsyłają zgoła gdzieś indziej. Nie dają się jednak łatwo zrozumieć na gruncie samej humanistyki. Swoistość leksyki psychoanalitycznej może być nieraz odrzucająca, w najlepszym przypadku zaś dziwaczna. Leder ma słuszość zapytując „jak się ma pierś do bytu?”⁵⁶. Psychoanaliza Lacana stanowi jednak trudniejszy orzech do zgryzienia. I to pomimo faktu, że był Lacan nieco bardziej niż Freud samoświadomy w kwestii tak metody jak i założeń filozoficznych, które stanowiły fundament jego teorii. Mamy bowiem do czynienia z sytuacją, w której Lacan – jak już zresztą wspomnieliśmy – zapożycza szereg terminów o filozoficznym charakterze, przekształca je i w końcu zderza z terminami o już ściśle psychoanalitycznej proveniencji. Spotykają się więc w jego słowniku tak „byt”, „podmiot”, z jednej strony, oraz „fallus” czy „popęd” z drugiej. Pozornie mamy do czynienia z niebywałym pomieszaniem. Możemy jednak przypuszczać, że istnieje w tym jakaś prawidłowość. Odnajdujemy ją, kiedy przyjrzymy się najbardziej ogólnemu poziomowi Lacanowskiej metapsychologii. Wtedy bowiem wydaje się Lacan posiłkować słownikiem najbardziej zbliżonym do tego filozoficznego. Odnosi się więc w tych sytuacjach nieustannie do takich kategorii, jak byt czy

⁵⁵ A. Leder, *Nauka Freuda w epoce Sein und Zeit*, Warszawa 2007, s. 8-9.

⁵⁶ Tamże, s. 9.

myślenie. Schodząc jednak na poziomy bardziej szczegółowe, dotyczące choćby genezy podmiotowości czy psychopatologii, uwidacznia się u Lacana tendencja do stosowania już bardziej freudowskiej leksyki. Ma to oczywiście uzasadnienie, filozofia bowiem w perspektywie Lacana nie dostarcza słownika do opisu tego, co najbardziej partykularne, osobliwe i patologiczne. Miał jednak uciekać w literaturę, jak to czynił choćby Sartre, to Lacan sięga po to, co mu najbardziej znane. Twierdzenie to oczywiście zahacza o truizm. Jak bowiem można oczekiwać po psychoanalityku, by ten nie używał psychoanalitycznego języka? Można jednak to pytanie odwrócić. Jeśli Lacan był psychoanalitykiem, to po co był mu słownik filozofii i nieustanne nawiązania do ówczesnych prądów myślowych? Możemy domniemywać, że powodów skłonności Lacana do filozofii było więcej niż jeden. Pierwszy, to ten wynikający ze stylu Lacana, jego retoryki. Lecz i samych pobudek, które skłaniałyby go do przyjęcia takiego a nie innego stylu wypowiedzi nie da się sprowadzić tylko do arogancji, chęci wpisania (i popisania się) w to, co było wówczas modne wśród paryskich elit (Kojève, Heidegger). Ten quasi-filozoficzny styl miał uzasadnienie również dydaktyczne. Zauważa Fredric Jameson, że wpływ na to mógł mieć także charakter publiczności Lacana⁵⁷. Początkowo bowiem składała się ona przede wszystkim z analityków w trakcie szkolenia, by w ostateczności być (przynajmniej częściowo) zastępowana przez studentów filozofii, przede wszystkim althusserystów i maoistów (tym był sam Jacques-Alain Miller, protegowany i intelektualny spadkobierca Lacana). Chodziłoby zatem o przyciągnięcie nowej publiczności. Drugi powód sięgania przez Lacana po metodę i słownik filozofii jest już bardziej merytoryczny i leży on w ograniczeniach samej psychoanalizy. Autor *Écrits* miał bez wątpienia ambicje nieco większe niż Freud, chciał nie tylko dokonać opisu podstawowych dla psychoanalizy kategorii, lecz wskazać także na same fundamenty czy też warunki możliwości leżące u podstaw teorii psychoanalitycznej. Innymi słowy, interesowało go to, co Freuda interesować mogło w bardzo ograniczonym stopniu albo wcale. Freud ograniczał się do sformułowania twierdzeń na temat aparatu psychicznego, które miały być swoiste dla tworzonej przez niego dziedziny. Nie miał ambicji, by te twierdzenia osadzać w kontekście choćby historii podmiotowości. Lacan jednak nie tylko chce powtarzać Freudowskie tezy, lecz także poddać je dekonstrukcji wraz z całym potencjalnie towarzyszącym mu kontekstem, dostarczanym przez filozofię, czego chyba najdobitniejszym przykładem była refleksja Lacana nad narodzinami *Ja*, która nie ograniczała

⁵⁷ F. Jameson, *Lacan i dialektyka: fragment*, tłum. K. Lebek, „Er(r)go. Teoria - Literatura - Kultura” 2010, nr 20/21, s. 127-128.

się jedynie do modyfikacji freudowskiej metapsychologii, lecz obejmowała zderzenie tejże z myślą kartezjańską i jej współczesnymi iteracjami.

Nie oznacza to jeszcze, że te dwa poziomy ogólności i dwa słowniki są w jakikolwiek sposób od siebie odrębne. To niekoniecznie musi stanowić problem, choć na pewno wpędzać musi rzetelnego humanistę w zakłopotanie zestawienie w jednym akapicie „bytu” i „fallusa”. Paradoksalnie jednak fakt, że łatwiej (o ironio) wskazać nam predykaty terminu filozoficznego niż psychoanalitycznego działać może na korzyść badacza psychoanalizy. Zestawianie przez Lacana terminów filozoficznych i psychoanalitycznych ułatwia nam zarazem zrozumienie tych drugich.

Żeby jednak nie było zbyt łatwo, o czym już wspomnieliśmy, Lacan poddaje zapożyczone terminy, kategorie i metody pewnym modyfikacjom. Stanowi to istotę swoistej psychoanalitycznej poetyki, rezultat zderzenie słów wywodzących się z różnych tradycji. Wciąż jednak mamy jakiś punkt zaczepienia. Wydaje się nawet, że dla badacza, który pragnie lepiej zrozumieć istotę teorii Lacanowskiej, jej dynamikę, te liczne nawiązania stanowią koło ratunkowe. Łatwiej nam zrozumieć choćby specyfikę wczesnego etapu nauczania Lacana, kiedy *explicite* mówi on o byciu ku śmierci (nawet jeśli moglibyśmy zarzucić mu niezrozumienie Heideggera).

Na koniec uzasadnić musimy dość kontrowersyjną decyzję, która choć niełatwa, to należało ją podjąć. W niniejszej pracy rezygnujemy niemal zupełnie z odwołań do Lacanowskiej algebry i topologii. Czynimy to w przekonaniu, że da się opisać dzieło Lacana bez tej więcej zaciemniającej niż wyjaśniającej metaforyki. Nie ulega wątpliwości, że fetysz Lacana, by wyrażać pewne kwestie za pomocą grafów i wzorów jest jednym z najbardziej dyskusyjnych aspektów jego nauczania. I choć nie mniej dyskusyjne wydaje się być zrezygnowanie z opisu tej strony teorii Lacanowskiej, to chcemy pokazać jednak, że opisując to dzieło obyć możemy się bez tego bagażu.

1. Lacan i Symboliczne – od podmiotu sensu do podmiotu znaczącego.

1.1. Od podmiotu sensu... – Lacan i narodziny symbolicznego.

Poszukując pierwszych śladów recepcji myśli Jacques'a Lacana w polskiej humanistyce, odnajdujemy w pracy Tadeusza Płużańskiego *Humanizm i Struktury* taki oto zaskakujący fragment:

J. Lacan, twórca i dyrektor paryskiej *Ecole Freudienne* znalazł się, ze swą teorią „śmierci” człowieka na skrajnie antyhumanistycznym skrzydle strukturalizmu, tuż obok Foucaulta, który wychodząc z odmiennych przesłanek doszedł przecież do zbliżonych wniosków o „śmierci” człowieka⁵⁸.

Zaskakujące to słowa, ponieważ prócz – dość oczywistego w tamtym okresie – przyporządkowania myśli Lacana do paradygmatu strukturalistycznego, Tadeusz Płużański przypisuje mu powinowactwo z koncepcją „śmierci człowieka”. Autor miał zapewne na myśli krytykę, jaką podjął autor *Écrits* wobec tradycji kartezjańskiej, co z drugiej strony nie stanowi stanowiska jakoś oryginalnego w kontekście myśli francuskiej po drugiej wojnie światowej. Nie chodzi tu jednak o to, by zbadać zasadność czy faktyczność takiego a nie innego przyporządkowania, a raczej o zbadanie jego źródeł. A zatem skąd przekonanie o strukturalistycznym charakterze twórczości Lacana oraz skąd przekonanie, że jest on przedstawicielem „antyhumanistycznego skrzydła strukturalizmu”? Czy strukturalizm wymazuje podmiot, czy jest, słowami Paula Ricoeura, „kantyzmem bez podmiotu transcendentnego?”⁵⁹. Jeśli tak, to jakie stanowisko wobec tego aspektu strukturalizmu zajmuje Lacan?

W niniejszym podrozdziale chcemy ukazać, jak kształtowała się myśl Lacana w okresie, kiedy ogłosił on swój „powrót do Freuda”. Konieczne są zatem jakieś uściślenia chronologiczne. Punktem wyjścia są dla nas teksty, które pierwotnie ukazały się w latach 1948-49: *Agresywność w psychoanalizie* oraz *Stadium zwierciadła*. Nie jest to jeszcze moment owego powrotu, lecz problematyka wypracowana pod koniec lat 40-tych stanowić będzie dla Lacana podłoże, na którym zbuduje on swoją teorię symbolicznego.

Lacan zaczyna prowadzić swoje seminaria już w 1951 roku, jednak w związku z niedostępnością stenogramów dla pierwszych dwóch lat, numeracja przysługuje tylko tym później opublikowanym. Można powiedzieć jednak, że dla komentatorów Lacana – jak i

⁵⁸ T. Płużański, *Humanizm i struktury*, Warszawa 1980.

⁵⁹ P. Ricoeur, *Struktura i hermeneutyka*, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. K. Tarnawski, Warszawa 1975, s. 118.

samego Lacana – „powrót do Freuda” rozpoczyna się w 1953 roku, wraz z wygłoszeniem *Wykładu Rzymskiego* oraz seminarium o pismach technicznych Freuda. Uznajemy za datę końca „okresu wczesnego” rok 1957 – jest to rok, w którym Lacan opublikował *Instancję Literary* będącą wykładem jego poglądów na język. Lacan nie tylko wyartykułował wtedy w pełni swoją strukturalistyczną teorię nieświadomego, lecz jednocześnie – jak pokażemy – do pewnego stopnia chciał przezwyciężyć implikacje strukturalizmu dla teorii podmiotowości.

Stawiamy sobie także za cel ukazanie, że Lacan na tym wczesnym etapie był nie tylko strukturalistą, lecz że ujawniają się w jego twórczości także inne inspiracje. Mikkel Borch-Jacobsen opisując charakter myśli Lacana, stwierdził, iż „autodydakta nie zawdzięcza nic nikomu – nie dlatego, że zawdzięcza wszystko sobie, lecz dlatego, że zawdzięcza wszystko wszystkim”. Nie można go też jednak uznać za „plagiatora”, skoro „symbol należy do każdego”⁶⁰. Właśnie taki „kompilacyjny” charakter ma twórczość Lacana w okresie lat 50-tych.

1.1.1. Ja to ktoś inny

Doświadczenie [psychoanalityczne] ustanawia nas w opozycji do wszelkiej filozofii wyrosłej z *cogito*⁶¹.

Nim przejdziemy do opisu właściwego „powrotu do Freuda” konieczne jest określenie jakiegoś punktu wyjścia, impulsu, który skłonić miał Lacana do podjęcia rozważań nad miejscem podmiotu. Mowa tutaj o jednym z popularniejszych, jeśli chodzi o recepcję poza polem psychoanalizy, konceptów – stadium zwierciadła.

Wiadomo, że koncepcję tę opracował Lacan już przed wojną i ogłosił na Kongresie Międzynarodowego Towarzystwa Psychoanalitycznego w Marienbadzie w 1936; nie zachował się niestety tekst tego referatu, dysponujemy natomiast wersją drugą, wygłoszoną na Kongresie w Zurychu w 1949 roku i opublikowaną jako *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*⁶².

Lacan zauważył, że pomiędzy 6 a 18 miesiącem życia dziecka występuje szczególna fascynacja lustrzanym odbiciem. Dziecko obserwuje swój odbity obraz i śledzi ruchy odzwierciedlające jego aktywność. Wszystko to ma miejsce, nim uzyska ono pozwalającą

⁶⁰ M. Borch-Jacobsen, *Lacan. Absolute Master*, tłum. D. Brick, Stanford 1991, s. 1-2.

⁶¹ E, *Le stade du miroir...*, s. 93.

⁶² Tamże, s. 93-100.

samodzielnie się poruszać koordynację i panowanie nad własnym ciałem. Doświadczenie to stanowi fundament zjawiska określanego w psychoanalizie jako identyfikacja. Skutkiem tej identyfikacji jest wyłonienie się mającego charakter przedstawienia wzorca – Ja idealnego. Dziecko jako nie w pełni ukształtowana istota, nieskoordynowany ruchowo „naturalny wcześniak”⁶³, ma zarazem niezwykle rozwinięty zmysł wzroku; to wzrok pozwala antycypować w lustrzanym odbiciu jego przyszłe panowanie nad własnym ciałem: „Całościowa forma jego ciała poprzez którą podmiot antycypuje dojrzewanie swojej mocy (*puissance*) jest mu dana tylko jako *Gestalt*”⁶⁴. W trakcie *Seminarium I* Lacan powtórzy ten pogląd:

Już samo ujrzenie całościowej formy ludzkiego ciała, daje podmiotowi wyobrazeniowe panowanie nad jego własnym ciałem – przedwczesne w stosunku do rzeczywistego panowania [nad nim] (...)⁶⁵.

Zresztą uzyskane później panowanie nie jest czymś bezspornym; jest dla podmiotu bowiem tym, co w każdym momencie może stracić, stąd wszelkie fantazje o pokawałkowanym ciele obecne w snach oraz w kulturze⁶⁶, dla których drugim biegunem jest senne wyobrażenie *Ja* jako fortecy. Wydaje się, że to ten aspekt antycypacji, stawania się w przyszłości stanowi – jak zobaczymy – jedną z podstawowych cech ludzkiej podmiotowości, w czasach formułowania teorii stadium zwierciadła ograniczonej jedynie do kontytuowania ego.

Lacan odwołuje się tutaj także do badań etologów, które wykazały, że ujrzenie przez gołębicę przedstawiciela jej gatunku prowadzi do procesu dojrzewania gonad⁶⁷. Ten sam efekt badacze osiągnęli prezentując gołębiczy lustro. Podobny mechanizm występuje u szarańczy wędrowniej w przejściu od formy samotniczej do formy stadnej, które następuje, gdy tylko osobnikowi przedstawić obraz wystarczająco zbliżony, by rozpoznał w nim przedstawiciela swojego gatunku. Lacan proponuje, by uznać, że również i dla człowieka obraz ma formujący wymiar. Tym, co jednak odróżnia człowieka od zwierzęcia jest to, że charakteryzuje go daleko

⁶³ Tamże, s. 96. Lacan odwoływał się do badań Lodewijka Bolka, które wskazywały na fakt, że człowiek w odróżnieniu od innych zwierząt charakteryzuje się przedwczesnością narodzin.

⁶⁴ Tamże, s. 94-95.

⁶⁵ SI.pl, s. 152; SI.fr, s. 128.

⁶⁶ „To pokawałkowane ciało – kolejny termin, który przyjął się we francuskiej psychoanalizie - manifestuje się w snach, gdy analiza osiąga pewien poziom dezintegracji jednostki. Pojawia się także w postaci rozczłonkowanych kończyn lub narządów (...) uwiecznionych na obrazach Hieronima Boscha”. E, *Le stade du miroir...*, s. 97.

⁶⁷ Tamże, s. 95.

posunięte niedopasowanie do tego, co nazywamy Naturą. Ludzkie pragnienie – jak niebawem pokażemy – osadzone jest w nieco innym porządku niż zwierzęcy popęd. Sam zresztą wspomniany już fakt, że człowiek, w odróżnieniu od innych istot żywych, rodzi się nieskoordynowany świadczy o „przedwcześnieści narodzin” skutkiem czego, ludzka psychologia formuje się w pewnym dystansie wobec porządku Natury⁶⁸.

Kondycją właściwą człowiekowi jest alienacja – człowiek wyobcowuje się, ponieważ to w innym odnajduje ową „ortopedyczną tarczę”, która wprowadza jedność tam, gdzie jej w istocie nie ma i być nie może. Podmiot staje się przedmiotem. I to przedmiotem zewnętrznym, skoro doświadczenie mojej cielesności jako jedności nie wyłania się we mnie, lecz poza mną. Rzecz jasna mamy tutaj do czynienia z pewnym odwróceniem, bowiem to w ostateczności przedmiot zewnętrzny okazuje się jedynym podmiotem, który może być dany w akcie autorefleksji.

Kluczowe jest tu także doświadczenie odbicia. Jak zauważa Dany Nobus „w związku z tym, że imago pojawia się w lustrze, jest niedostępne, ponieważ nie ma ani głębi ani treści ani też nie można nad nim panować”⁶⁹. Lacan nie był oczywiście pierwszym, który wskazywałby na słuszność formuły Rimbaud – „ja to ktoś inny”. Jak zauważa Jacques-Alain Miller⁷⁰, urzeczowienie, jakiemu poddaje *Ja* Lacan przywodzi na myśl rozważania Jeana-Paula Sartre’a z wykładu *Transcendencja Ego*⁷¹ pochodzącego jeszcze sprzed publikacji *Bytu i Nicości*. Przytoczmy pokrótce podstawowe tezy argumentacji Sartre’a.

Sartre swój wywód rozpoczyna od problemu świadomości transcendentalnej, próbując odpowiedzieć na pytanie o sposób istnienia *Ja* ujmowanego przez świadomość. Stwierdza on, że świadomość ujęta przez fenomenologię jako świadomość intencjonalna obyć się może bez istnienia *Ja*, bowiem to świadomość odgrywa tę rolę: „fenomenologiczna koncepcja świadomości czyni jednoczącą i indywidualizującą rolę *Ja* całkowicie zbędną”⁷². Zbędność

⁶⁸ „U człowieka, jak wiemy, przejawy funkcji seksualnej charakteryzują się wybitnym nieładem. Nic tam nie ma (takiego), co by się adaptowało. Ten obraz, wokół którego my, psychoanalitycy, poruszamy się, ukazuje - czy to o nerwice chodzi, czy o perwersje - jakiś rodzaj fragmentacji, rozbicia, pokawałkowania, niedostosowania, nieadekwatności.” SI.pl, s. 262; SI.fr, s. 219.

⁶⁹ D. Nobus, *Life and Death in the Glass: A New Look at the Mirror Stage* w: tegoż (red.), *Key concepts of Lacanian psychoanalysis*, New York 2017, s. 117.

⁷⁰ J.-A. Miller, *An Introduction to Seminars I and II Lacan 's Orientation Prior to 1953 (II)*, w: R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus (red.), *Reading Seminars I and II: Lacan's Return to Freud*, New York 1996, s. 22.

⁷¹ J. P. Sartre, *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, tłum. U. Idziak, Warszawa 2006.

⁷² Tamże, s. 13.

jeszcze nie oznacza jednak nieistnienia; dla autora *Bytu i Nicości*, *Ja* może być ujęte, ale nie będzie już czymś, co jak u Husserla – w opinii Sartre’a – stanowiło jako *Ja* transcendentalne „tło każdej świadomości”⁷³. Choć niewątpliwie istnieje, pojawia się jednak tylko wtedy, gdy staje się przedmiotem aktu refleksyjnego, różniąc się zarówno od świadomości ujmującej oraz zwykłych przedmiotów ujętych przez świadomość⁷⁴. Dla Sartre’a świadomość jest zupełnie pusta, stanowi bezosobowe pole transcendentalne. Dla pojawienia się w tym polu jakiegokolwiek przedmiotu nie jest konieczna obecność indywidualnego *Ja*, które objawia się dopiero w refleksyjnym akcie intuicji. Konsekwencją takiego podejścia jest uczynienie z ego przedmiotu, który pojawia się w momencie, kiedy pierwotnie bezrefleksyjna świadomość skierowana zostaje na samą siebie, z samej siebie czyniąc przedmiot – „świadomość myślana”. Przedmiot ten jest więc transcendentny, będąc przedmiotem świadomości refleksyjnej, podobnie jak i transcendentne są „działania często psychiczne” takie jak wątplenie Kartezjusza. *Ego* jest „spontanycznym zjednoczeniem naszych stanów i działań”⁷⁵. Wbrew tradycji kartezyjskiej, moje własne *Ja* nie jest jednak jakimś uprzywilejowanym przedmiotem, który dzięki sile introspekcji poznaję najpewniej. Co do tego, jakie rzeczywiście jest, mogę się mylić⁷⁶, tak jak mogę się mylić co do innych przedmiotów transcendentnych. *Ja* będąc przedmiotem wytworzonym przez świadomość jest – co oczywiste – wobec niej wtórne.

Z pewną dozą niezbędnej ostrożności uznać możemy więc, że Lacan opisując w stadium zwierciadła narodziny *Ja*, w jakimś stopniu pozostawać mógł – jak sugeruje Miller – pod wpływem wykładu Sartre’a. Z drugiej jednak strony, rzekoma inspiracja może stanowić po prostu przejaw „ducha epoki”; innymi słowy, Lacan dochodzi niezależnie od Sartre’a do podobnych wniosków. Tutaj trzeba zaznaczyć, że o ile Lacan zgodziłby się z Sartrem-autorem *Transcendencji ego* co do istoty *Ja*, to wizję podmiotowości, którą proponuje w *Stadium zwierciadła* przeciwstawia *explicite* projektowi Sartre’a-egzystencjalisty. Choć jak mówi Lacan „współczesna filozofia bytu i nicości” podejmuje kwestię negatywności, to czyni to jednak pojmując tą negatywność „tylko w granicach samo-wystarczalności świadomości”⁷⁷. Innymi słowy, choć egzystencjaliści rozpatrują problem alienacji, to nie są w stanie porzucić przekonania o autonomii świadomości. Zapewne też Sartre’a miał na myśli Lacan, kiedy mówi

⁷³ Tamże, s. 12.

⁷⁴ Tamże, s. 23.

⁷⁵ Tamże, s. 41.

⁷⁶ Tamże, s. 49.

⁷⁷ E, *Le stade du miroir...*, s. 93.

o „wszelkiej filozofii wywodzącej się od *cogito*”. Jak zauważa Dany Nobus, krytyka Sartre’a wiąże się również z faktem, że Lacan pod koniec lat 40-tych nie czyni z negatywności cechy właściwej podmiotowi, więcej nawet – wydaje się przyznawać *Ja* jakąś formę bycia, z nicością zaś kojarzy to, co wobec *Ja* zewnętrzne. A zatem odwraca on stanowisko Sartre’a, który nicość przypisywał samoświadomości stawianej naprzeciw bytu świata zewnętrznego⁷⁸.

Nie ulega jednak wątpliwości, że *Ja* Lacana jest w najpierwotniejszej formie przedmiotem transcendentnym względem samej ludzkiej istoty, a którego pierwszym przejawem jest lustrzana identyfikacja. W kilka lat późniejszym *Seminarium II* Lacan stwierdzi:

[...] ja [*moi*] to nie ja [*je*], nie jest też pomyłką, w takim sensie jak klasycznie rozumie się częściową prawdę. Jest czymś innym – szczególnym obiektem w doświadczeniu podmiotowym. Dosłownie, Ja [*moi*] jest przedmiotem – przedmiotem, który wypełnia określoną funkcję, którą my nazywamy funkcją wyobrażeniową⁷⁹.

Zdaniem Lacana takie rozumienie *Ja* obecne było już u Freuda, który w tekście noszącym tytuł *W kwestii wprowadzenia narcyzmu* z 1914 roku proponował hipotezę mówiącą, że „porównywalna do „ja” jedność nie występuje w indywiduum już od samego początku; ja musi przejść proces rozwoju”⁸⁰ W *Ja i To* ojciec psychoanalizy pisał z kolei o *Ja*, że stanowi „projekcję powierzchni ciała”⁸¹. Oczywiście Freud nie określa *Ja* jako przedmiotu transcendentnego. Lacan swoją teorią stadium zwierciadła pokazuje, że jego powrót do Freuda to powrót bardzo specyficzny, nie tyle oparty o literalne odczytanie, co mający polegać na wierności duchowi Freudowskiej teorii i próbach dekonstrukcji podstawowych psychoanalitycznych pojęć w kontekście przekraczającym psychoanalityczną ortodoksję. Choć to lektura nieraz kontrowersyjna i wybiórcza, oparta jest o te same postulaty odkrycia tego co ukryte i tego co, być może, niewygodne. Jak mówi Paweł Dybel, Lacan radykalizuje „sformułowaną przez Freuda krytykę autonomii ludzkiego Ja”, ponieważ Freud mimo, iż nazywał *Ja* sługą, to „przyznawał mu zarazem rodzaj autonomii”⁸². W rozumieniu Lacana *Ja*

⁷⁸ D. Nobus, *Life and Death in the Glass...*, dz. cyt., s. 118.

⁷⁹ SI.fr, s. 67; SII.en, s. 44.

⁸⁰ S. Freud, *W kwestii wprowadzenia narcyzmu*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 28.

⁸¹ “<<Ja>> jest przede wszystkim cielesne, jest ono nie tylko powierzchniowe, lecz samo stanowi projekcję powierzchni”, S. Freud, *Ja i To*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 233.

⁸² P. Dybel, *Rozum i nieświadome. Filozoficzne eseje o psychoanalizie*, Kraków 2020, s. 307.

staje się jednak symptomem tej autonomii pozbawionym, nie istotą, ale przypadłością ludzkiej podmiotowości.

Alienacja objawia się na dwa sposoby: po pierwsze podmiot odnajduje siebie na zewnątrz, w obrazie innego; z drugiej strony, to ujęcie siebie pozwala podmiotowi zarazem na uznanie siebie za jedność wbrew wszelkiej faktyczności. Istotą tej alienacji jest to, że jest ona jako taka nieuznawaniem⁸³. Nieuznawane jest niedostosowanie człowieka do natury i nierozpoznawane jest to, że odpowiedź na to dopasowanie stanowi pewną iluzję. Lorenzo Chiesa wskazuje, że jest to niejako odwrócenie przykładów przytaczanych przez Kartezjusza uznającego za szaleńców tych, którzy myślą, że są kimś innym – nie mniejszym szaleństwem jest w myśl teorii Lacana uznanie, że jesteśmy tym, kim jesteśmy, że istnieje absolutna tożsamość między mną a moim *Ja*⁸⁴.

Pozostaje jednak jeszcze jeden problem, który związany jest z tym, że Lacan nie dysponuje fenomenologiczną koncepcją świadomości, jaką dysponował Sartre. Zresztą, czy nie byłoby absurdalne, przypisywać niemowlęciu jakąś absolutną i spontaniczną świadomość? Lacan nie jest fenomenologiem a freudystą, podąża zatem tym tropem. Dla Lacana świadomość jako samoświadomość konstituuje się dopiero gdy dojdzie do zróżnicowania pomiędzy istotą ludzką a rzeczywistością:

U początków zakładamy istnienie wszystkich id, obiektów, instynktów, pragnień, dążeń itp. Jest to zatem surowa realność, która niczym się nie ogranicza, która nie może być jeszcze przedmiotem żadnej definicji, która nie jest ani dobra, ani zła, lecz jest zarazem chaotyczna i absolutna, pierwotna. To jest ten poziom, do którego odnosi się Freud w *Die Verneinung*, kiedy mówi o sądach egzystencjalnych – albo to [coś] jest, albo tego nie ma. I to tam obraz ciała nadaje podmiotowi pierwszy kształt, który pozwala mu sytuować to, co pochodzi z ja, a co z nim nie jest⁸⁵.

Dość paradoksalnie, to przedmiot, jakim jest obraz, w który została pochwycona istota ludzka, pozwala jej odróżnić się od innych przedmiotów. To jednak nie wyczerpuje swoistości Lacanowskiej wizji Ja. Samo to odróżnienie jest *de facto* powtórzeniem tez Hegla z *Fenomenologii ducha* odnoszących się do rozróżnienia na samoświadomość i to, co

⁸³ Lacan posługuje się rzeczownikiem „méconnaissance” znaczącym „ignorancję”, „nieuznawanie”. „Nieuznawanie to nie jest niewiedza. Nieuznawanie stanowi o pewnej organizacji twierdzeń i przeczeń, do których podmiot jest przywiązany. Byłoby więc ono nie do pomyślenia bez korelatywnego poznania (*connaissance*). O ile podmiot może nie-uznawać czegoś, to trzeba, by wiedział, względem czego zadziałała ta funkcja”. SI.pl, s. 313; SI.fr, s.261.

⁸⁴ L. Chiesa, *Subjectivity and Otherness. Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge — London 2007, s. 16.

⁸⁵ SI.pl., s. 152; SI.fr, s. 128.

samoświadomością nie jest. Nadal jednak mamy wówczas do czynienia z rozróżnieniem na Ja i to, co przez Ja postrzegane. Lacan jest dużo bardziej radykalny. Ja staje się bowiem przedmiotem pośród przedmiotów. Jednocześnie jednak określenie siebie samego jako przedmiot pozwala na jakiegokolwiek poznanie innych obiektów – jedność ciała staje się matrycą poznania: „obraz (...) ciała jest zasadą wszelkiej jedności, jaką dostrzega on [podmiot] w obiektach”⁸⁶. W ten sposób rodzi się samoświadomość. Lacan w pełni świadomie posługuje się tym terminem:

Początkowo podmiot namierza i rozpoznaje pragnienie za pośrednictwem nie tylko swego własnego obrazu, lecz za pośrednictwem ciała kogoś podobnego jemu samemu [*semblable*]. W tym dokładnie momencie **wyodrębnia się u istoty ludzkiej świadomość jako samoświadomość**. To o tyle, o ile w ciele innego rozpoznaje on swoje pragnienie, dokonuje się wymiana. To o tyle, o ile jego pragnienie przeszło na drugą stronę, przywłaszcza on sobie ciało innego i rozpoznaje siebie samego jako ciało⁸⁷.

Gdzie jest jednak miejsce podmiotu? Czy odnajdujemy go w miejscu samoświadomości? Przecież w jakimś polu *Ja* musiało się wyłonić. Lacan w swoich najwcześniejszych tekstach tego problemu nie rozwiązuje w sposób zadowalający. Możemy jedynie domniemywać, że Lacan zakłada istnienie jakiejś instancji czy zjawiska, które istniałoby przed narodzinami *Ja*. W *Agresywności w psychoanalizie* – tekście chronologicznie o rok wcześniejszym od *Stadium zwierciadła* – stwierdza on bowiem: „*Ja* oznacza dla nas rdzeń (*noyau*) **dany świadomości**, choć odwrócony w odbiciu (...)”⁸⁸. Nie odnajdujemy w obu tekstach też dość istotnego dla Lacana rozróżnienia na *Moi* i *Je*⁸⁹. Choć w *Stadium* Lacan posługuje się obydwoma terminami, to zdaje się on nie przywiązywać wagi do ewentualnych różnic między nimi.

Co ciekawe, Lacan dystansując się jakby od rozważań nad jakąś permanentną, ahistoryczną „naturą ludzką” określa współczesne *Ja* jako zjawisko historyczne. Stwierdza on bowiem w *Seminarium II*, że „rejestr ego” jest czymś, co „otrzymaliśmy w toku historii”, przybliżoną zaś datą wykształcenia się *Ja* jest „połowa szesnastego, początek siedemnastego

⁸⁶ SII.fr, s. 229; SII.en, s. 166

⁸⁷ SI.pl, s. 279 ; SI.fr, s. 233.

⁸⁸ E, *L'agressivité en psychanalyse*, s. 109.

⁸⁹ *Je* to w późniejszych tekstach Lacana – co widać było w przytaczanym przed chwilą fragmencie Seminarium – podmiot „prawdziwy”, *Moi* to zaś *Ja*. W języku francuskim mamy dwa podstawowe słowa oznaczające *Ja*. Z jednej strony jest to *Je* oznaczające stronę podmiotową zdania („*Je parle*” – „*Ja mówię*”), z drugiej strony w niektórych kontekstach posłużymy się *moi* (np. „*c'est moi!*” – „*to ja!*”). Jako *moi* zostało też przetłumaczone freudowskie *Ich* (oraz analogicznie *Uber-Ich*, które stało się *Surmoi*, *Ich-Ideal* – *L'Idéal du Moi* itd.).

stulecia”⁹⁰. Lacan popada tu w wyraźną sprzeczność – z jednej strony bowiem osadza on swoje rozważania na temat *Ja* na gruncie psychologii oraz etologii, z drugiej, jakby podążając tropem Hegla, próbuje budować historię narodzin nowoczesnego podmiotu. A przecież wydaje się, że nie da się obstawać przy tym, że *Ja* stanowi jednocześnie rezultat biologicznych uwarunkowań (przedwczesne narodziny), jak i przypisywać mu jakiegoś wymiaru historycznej przypadkowości. Lacan nigdy tego problemu jednak nie rozwiąże, raczej będzie on odchodził od polegania na eksperymentalno-psychologicznych podstawach teorii zwierciadła, polegając już tylko na klinicznej empirii.

Nie mniej interesujące jest również to, że Lacan z jakiego powodu odczuwał potrzebę, by ugruntować swoje rozważania na gruncie psychologii, od której przecież później się dystansował. Nie ma w ciągu jego nauczania innego takiego konceptu, który w takim stopniu próbowałby on uzasadnić odwołaniami do eksperymentalnych nauk o człowieku. Bywało wręcz odwrotnie: jeśli Lacan przywoływał wyniki badań eksperymentalnych (jak choćby badań behawiorystów), to robił to tylko po to, by zaprezentować stanowisko odrębne. Jednak w przypadku *Stadium zwierciadła* Lacan odwołuje się nie tylko do badań Wolfganga Köhlera, który swoimi badaniami ptaków i naczelnych ugruntował naukowe podstawy gestaltyzmu, ale także do ewolucjonistycznych badań Jamesa Marka Baldwina. Być może Lacan – jak zauważa David Macey⁹¹ – chciał w ślad za Heglem i Kojève⁹² wyznaczyć wyraźną granicę, w zasadzie o ontologicznym charakterze, pomiędzy światem zwierzęcym (w którym obraz działa w sposób samorzutny i skuteczny) oraz światem ludzkim, w którym obraz stanowi o pewnym rozdarciu, zerwaniu z naturą.

Nieco na marginesie wypada zauważyć też, że Lacan przemilcza wpływ, jaki na wykształcenie się jego teorii stadium zwierciadła miały badania Henri Wallona, francuskiego psychologa. To właśnie Wallon już w latach 1931-32 dochodzi do podobnych wniosków, do których dojdzie Lacan pół dekady później: dziecko chwyta swój obraz na zewnątrz, zaczyna postrzegać siebie jako „ciało pośród ciał”. Ta przemilczana inspiracja nie odbiera jednak całej oryginalności koncepcji Lacana. Jak bowiem słusznie zauważa Mikkel Borch-Jacobsen oryginalność ta nie leżała w samym pierwszeństwie Lacana, lecz w tym, że osadza on rezultaty badań psychologicznych w kontekście filozoficznym heglizmu⁹².

⁹⁰ SI.fr, s. 16; SII.en, s. 7.

⁹¹ D. Macey, *Lacan in contexts...*, dz. cyt., s. 95.

⁹² M. Borch-Jacobsen, *Lacan...*, dz. cyt., s. 47.

1.1.2. Źródła agresywności – dialektyka Pana i Niewolnika

Piekło to są Inni⁹³.

Niewątpliwie to dialektyka Pana i Niewolnika opisana przez Hegla w *Fenomenologii Ducha*, a „przefiltrowana” przez Kojève’a, miała spośród filozoficznych koncepcji największy wpływ na Lacana na przełomie lat 40 i 50. I choć wpływ ten nie równa się temu nieco późniejszemu w czasie, jaki miała wywrzeć antropologia Lévi-Straussa, która zdefiniowała kształt teorii i stanowiła warunek możliwości samej psychoanalizy Lacana dając podstawy teorii symbolicznego, to jednak to refleksja heglowska stanowiła początkowo o potencjalnie filozoficznym wymiarze psychoanalizy. Był to bowiem jeden z pierwszych momentów w twórczości Lacana, w którym próbuje on zastosować koncept filozoficzny w obszarze refleksji zdecydowanie klinicznej. Próba ta jest o tyle zadziwiająca, że Lacan już w początku lat 50-tych jednocześnie powoływał się na dialektykę oraz na zdecydowanie antydialektycznie usposobionego Lévi-Straussa⁹⁴. Sam jednak fakt zastosowania kategorii filozoficznej i to jeszcze o tak spekulatywnym źródle pozwala wpisać projekt Lacana w bieg ówczesnych debat filozoficznych, które – jak pokazuje Descombes – ogniskowały się wokół trzech H: Husserla, Heideggera i Hegla⁹⁵. Z tej trójki, to Hegel poprzez Kojève’a miał największy wpływ na poglądy Lacana.

Kluczowy jest tu tekst z 1948 roku noszący tytuł *Agresywność w psychoanalizie*⁹⁶. Lacan dość wcześnie zauważa pewną pierwotność odruchów agresywnych u ludzkiej istoty, idzie on zresztą drogą wyznaczoną przez Freuda w *Poza zasadą przyjemności*. Szukając odpowiedzi na pytanie o źródła agresywności, zwrócił on szczególną uwagę na paranoję, będącą zresztą

⁹³ J. P. Sartre, *Dramaty: Muchy. Przy drzwiach zamkniętych. Ladacznica z zasadami. Niekrasow*, tłum. J. Kott, Warszawa 1956, s. 176.

⁹⁴ Tu należy jednak zaznaczyć, że przeciwstawienie to jest poniekąd uproszczeniem. Jak zauważa bowiem Małgorzata Kowalska, postrzeganie Lévi-Straussa jako twórcy zaprzysięgłego antydialektycznego nie jest do końca słuszne. Należałoby raczej tę antydialektyczność postrzegać jako antyheglizm. Dla strukturalizmu głównym zarzutem wobec Hegla był nadmiar subiektywizmu (nota bene, dla egzystencjalisty tym zarzutem byłby raczej jego niedobór), Heglowskie rozumienie historii było zaś dla niego przede wszystkim wtórnym, zależnym od człowieka, nadawaniem historii sensów. M. Kowalska, *Struktury, historia i praxis. O sporze Sartre’a z Lévi-Straussem z dzisiejszej perspektywy*, „Praktyka teoretyczna” 2016, nr 22, s. 105-131.

⁹⁵ V. Descombes, *Le Même et l'Autre...*, dz. cyt.

⁹⁶ E., *L'agressivité en psychanalyse*, s. 101-124.

pierwszym przedmiotem jego zainteresowań w karierze psychiatry. To pierwotne zainteresowanie skłoniło Lacana do ukucia terminu „wiedza paranoiczna”. Wiedza paranoiczna to wiedza sztywna, tak jak pozbawione płynności i stałe, będące przecież obiektem pewnej fiksacji – bo dające oparcie – jest *Ja*. Związane jest to z samą strukturą owej pierwotnej, wyobraźniowej podmiotowości. Agresywność stanowi główną cechę „stanów osobowościowych” określanych jako paranoje lub psychozy paranoiczne⁹⁷. Autor *Écrits* upatruje źródeł owej agresywności w najpierwotniejszej konstytucji *Ja*:

Poznanie zwane paranoicznym jest poznaniem osadzonym w rywalizacji zazdrości, w trakcie owej pierwotnej identyfikacji, którą starałem się zdefiniować, wychodząc od stadium lustra⁹⁸.

Dzieje się tak dlatego, że dla wyodrębnienia nas samych jako odrębne ciało i świadomość konieczna jest obecność kogoś drugiego, kto również ma ciało. Lecz przecież ta relacja naznaczona musi być wzajemnością – skoro moje *Ja* staje się przedmiotem, to tylko z powodu tego, że postrzegam innego również jako przedmiot. Analogicznie, nie jestem dla niego niczym innym niż przedmiotem. Inny może być dla mnie tylko nieprzeniknioną rzeczą, którą będę starał się zniszczyć, a on mnie, po to, by zniwelować wszelką inność, która zagrażałaby z trudem zdobytej integralności. Tutaj dochodzimy do narodzin ludzkiego pragnienia, które nim będzie zapośredniczone przez mowę, jest „widziane tylko w innym”. Innymi słowy, pierwszym pragnieniem jest pragnienia panowania. Nim podmiot uzyska poczucie sprawczości i jedności w zewnętrznym obrazie, jego pragnienie jest również czymś rozbitym, jedność pragnienia wyłonić się może dopiero w procesie identyfikacji z innym. Skoro zaś „ja to inny”, to również przedmiot jego pragnienia jest przedmiotem mojego, tak jak w przywoływanym przez Lacana kilkakrotnie fragmencie *Wyznań* św. Augustyna: „na własne oczy widziałem zazdrość małego dziecka: jeszcze nie umiało mówić, a pobladłe ze złości spoglądało wrogo na swego mlecznego brata”⁹⁹. To rozumienie intersubiektywności jako walki subiektywności ugruntowuje Lacan w dialektyce Pana i Niewolnika Hegla, któremu zresztą oddaje sprawiedliwość, stwierdzając, iż to „Hegel dostarczył ostateczną teorię funkcji jaką sprawuje agresywność w ludzkiej ontologii”¹⁰⁰.

⁹⁷ Tamże, s. 110.

⁹⁸ SIII.pl, s 76.

⁹⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2018, s. 34-35.

¹⁰⁰ E, *L'agressivité en psychanalyse*, s. 121.

Tutaj dochodzimy do kwestii wpływu, jaki miał wywrzeć na Lacana Hegel i jego *Fenomenologia Ducha*. Nie był to jednak wpływ bezpośredni. Dla autora *Écrits* podstawowym źródłem wiedzy na temat Hegla były wszak wykłady Alexandre'a Kojève'a prowadzone w Paryżu w latach 1933-1938¹⁰¹. Wskażmy na podstawowe punkty tej relacji, która – trzeba zaznaczyć – nie wyczerpuje się jedynie w kojève'owskim odczytaniu dialektyki panowania i niewoli. To jednak ten aspekt heglizmu stanowił podstawowy klucz pozakliniczny, którym posługiwał się Lacan formułując podstawy swojej teorii¹⁰², dlatego też to na nim się teraz skupimy. Pisze Hegel:

Uznawaniem jest dla samowiedzy pewna inna samowiedza; wyszła ona poza siebie. Ma to podwójne znaczenie: po pierwsze, utraciła ona samą siebie, znajduje bowiem siebie jako inną istotę; po drugie, niosła w ten sposób to, co inne, jako istotę, bo nie postrzega także tego, co inne, jako istoty, lecz widzi samą siebie w tym, co inne¹⁰³.

Dla Hegla o samoistności samowiedzy stanowić może tylko zniszczenie innej samowiedzy. Jednak immanentna tej relacji wzajemność wyklucza możliwość unicestwienia, ponieważ unicestwienie innej samowiedzy prowadziłyby do unicestwienia jej samej, skoro „inną istotą jest ona sama”¹⁰⁴. Relacja dwóch samowiedz jest zatem relacją lustrzaną, w której jedna robi to samo, co druga. Niemożliwa jest też jednak stała symetryczność tej intersubiektywności, każda intersubiektywność prowadzić musi do walki o uznanie, w której tylko jedna z samowiedz uzyska pozycję panującą wobec drugiej. Panem staje się ta samowiedza, która gotowa jest poświęcić swoje życie, wznieść się ponad zwierzęce pragnienie przeżycia. Samowiedza panująca choć nie uznaje, to jest uznawana. Dla Lacana ten permanentny stan walki stanowi podstawowy wzorzec pozbawionej symbolicznej matrycy relacji międzyludzkiej. *Ja* dąży bowiem do uzyskania samoistności. W kontekście stadium zwierciadła, inny stanowi dla człowieka obiekt, który cechuje totalność leżąca na przeciwległym biegunie odczuwanego

¹⁰¹ Co ciekawe, choć powinowactwo psychoanalizy Lacana z heglizmem wydaje się być w obecnych czasach czymś mało zaskakującym (wystarczy spojrzeć na znaczną liczbę poświęconych temu zagadnieniu monografii), to do lat 90-tych nie było to takie oczywiste. David Macey przytacza wspomnienie Luce Irigaray, jakoby na Wydziale Psychoanalizy Uniwersytetu Paryskiego VIII Vincennes popularne było przekonanie, że dialektyka Pana i Niewolnika to koncept stworzony przez samego Lacana. D. Macey, *Lacan...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁰² Wpływ Kojève'a na Lacana jest uderzający, Słuszność ma David Macey, kiedy stwierdza, że lektura *Wykładów* Kojève'a dla kogoś, kto zapoznał się wcześniej z psychoanalizą Lacana, może być dość zaskakująca, gdy rozpozna w teorii Kojève'a znajome tropy. Tamże, s. 98.

¹⁰³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia Ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2010, s. 133.

¹⁰⁴ Tamże.

przez podmiot zagrożenia rozpadem, osunięcia się z powrotem w „ciało pokawałkowane”. W tej intersubiektywności pragnienie drugiej istoty staje się moim pragnieniem. Jak pisze Kojève, pożądanie¹⁰⁵ stanowi zasadę konstytuującą ludzką rzeczywistość społeczną:

Jeżeli rzeczywistość ludzka jest rzeczywistością społeczną, to społeczeństwo jest ludzkie tylko jako całość Pożądań pożądających siebie nawzajem jako Pożądanie, Pożądanie ludzkie, albo - jeszcze lepiej - antropogenne, konstytuujące wolną i historyczną jednostkę świadomą swej indywidualności. swej wolności. swej historii i wreszcie swej historyczności, różni się więc od Pożądania zwierzęcego (konstytuującego istotę naturalną, tylko żyjącą i mającą Jedynie poczucie swego życia) tym, że nie kieruje się na przedmiot rzeczywisty, „Pozytywny”, bezpośrednio dany, ale na inne Pożądanie¹⁰⁶.

Nawet jeśli ludzkie pożądanie nie kieruje się na przedmiot ludzki (za przykład takich przedmiotów służą Kojève’owi „przedmioty całkowicie bezużyteczne z biologicznego punktu widzenia”¹⁰⁷: dekoracje, chorągwie) tzn. ma charakter zwierzęcy, to i tak zapośredniczone być musi przez pożądanie innego, które kieruje się na ten przedmiot. Ludzkie pożądanie jest więc w swojej istocie konfliktogenne – chcę tego, czego chce inny, co prędzej czy później doprowadzić musi do impasu. To w tym punkcie odnajduje Lacan podstawowy kontekst filozoficzny dla kwestii wrogiej intersubiektywności. Niewątpliwie dość pesymistyczna to wizja, w której z heglowskiej dialektyki i pana niewolnika czyni się fundament ludzkiej ontologii, zaś najpierwotniejszą relacją intersubiektywności jest relacja obiektu wobec obiektu. Rzeczywistość ludzka w takiej formie jest jednocześnie nie-ludzka. Jest piekłem, niczym w słynnej jednoaktówce Sartre’a. Tak jak autorowi *Bytu i nicności*, tak Lacanowi nie chodzi o pesymizm antropologiczny, o jakąś wrodzoną skłonność do przemocy, a rzecz dalece bardziej subtelną. Chodzi raczej o to, że każda intersubiektywność stać się może relacją obiektów, kiedy widzę siebie tylko w innym, a innego widzę jako zajmującego moje miejsce. Jak zauważa Borch-Jacobsen, jest to świat „skamieniały i statyczny” wypełniony zafiksowanymi obrazami i statuami, **świat przedstawień**. Ta „formalna stagnacja” stanowi właśnie o tym, że poznanie paranoiczne jest najbardziej ogólną z form poznania – jedyne, co poznajemy, to przedstawienia przypominające zatrzymany film¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Tak tłumaczy Światosław Florian Nowicki termin *désir*, którym posługuje się także Lacan, co znów większość tłumaczy przekłada na „pragnienie”. Ilekroć więc w kontekście Kojève’a mówimy o pożądaniu, to mamy na myśli ten sam termin,

¹⁰⁶ A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 11.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ M. Borch-Jacobsen, *Lacan...*, dz. cyt., s. 59.

1.1.3 Nieświadomość w nauczaniu Claude'a Lévi-Straussa

To właśnie w tym momencie – poszukiwań odpowiedzi na pytanie o warunki współistnienia z innymi – wkracza w nauczaniu Lacana inspiracja strukturalistyczna. Niemal dogmatem stało się stwierdzenie, że psychoanaliza Lacana to próba pogodzenia Freuda z antropologią i lingwistyką strukturalną¹⁰⁹. I choć jest to stwierdzenie zgodne do pewnego stopnia ze stanem faktycznym, gdyż Lacan niektóre aspekty twórczości Lévi-Straussa absorbuje niemal niezmiennie, to pojawia się jeszcze jedno pytanie – jak to się stało? Innymi słowy, jakie warunki spełnia antropologia strukturalna, że stała się źródłem inspiracji dla francuskiego psychoanalityka? Wydaje się bowiem, że by doszło do tak znaczącego powinowactwa, musi istnieć jakiś minimalny ku temu warunek. W przypadku Lévi-Straussa, powinowactwo to zdaje się uzasadniać fakt, że on sam sformułował oryginalną i spójną teorię nieświadomego. Teoria ta miała dwa źródła. Pierwsze, dość oczywiste, to fakt, że Lévi-Strauss stosunkowo dobrze znał twórczość Freuda. Drugie źródło to strukturalistyczna refleksja nad nieświadomymi procesami językowymi, którą prowadzili tak Ferdinand de Saussure jak i Roman Jakobson. Poniżej staram się więc opisać Lévi-Straussowskie rozumienie nieświadomego, które czerpie z tych dwóch odległych od siebie dziedzin. Należy zaznaczyć, że to właśnie to zderzenie psychoanalizy i lingwistyki stanowiło wzorzec dla samego Lacana.

Jak dowiadujemy się od Lévi-Straussa, już w latach dwudziestych przeczytał on wszystkie przetłumaczone na francuski prace Freuda. Lektury te odegrać miały bardzo ważną rolę w kształtowaniu się jego poglądów. F. Dosse – autor dwutomowej *Historii Strukturalizmu* – wskazuje, że pewien typ myślenia zbliżony do tego Freudowskiego ujawnia się szczególnie w demaskatorskim, archeologicznym, charakterze projektu antropologii strukturalnej. Lévi-Straussa pociąga bowiem to, co pod powierzchnią obserwowalnych faktów społecznych tak, jak Freuda interesowały nieświadome procesy toczące się pod powierzchnią świadomych dyskursów¹¹⁰.

Lévi-Strauss stwierdza w opublikowanym pierwotnie w 1949 roku tekście, stanowiącym wprowadzenie do *Antropologii Strukturalnej*, że etnologia tym się różni od historii, że o ile ta druga „organizuje swe dane wokół uświadamianych przejawów życia społecznego”, to

¹⁰⁹ François Dosse uznaje nawet Lacana za emanację „surowego ojca strukturalizmu”. F. Dosse, *History of Structuralism Volume I: The Rising Sign, 1945-1966*, tłum. D. Glassman, Minneapolis - London 1997, s. 91.

¹¹⁰ Tamże, s. 112.

etnologia bada same „nieświadomione warunki” tych przejawów¹¹¹. Już ta krótka definicja wskazać może nam charakter koncepcji nieświadomości, którą podziela autor *Smutku Tropików*. Nieświadome bowiem rozumieć można w dwójnasób: ilościowo – wtedy nieświadome byłoby niższym stopniem świadomości; oraz jakościowo – kiedy nieświadome stanowi „strukturę autonomiczną, rządzącą się swoimi prawami”¹¹². Jasne staje się, że w przypadku Lévi-Straussa mamy do czynienia z tym drugim podejściem. Nieświadome stanowi bowiem miejsce uniwersalnej struktury, **jakościowo** różnej od świadomego bycia w kulturze. Będącej nie jego wariacją, lecz samym warunkiem. Nieświadome antropologii ma jedną istotną cechę: stanowi w człowieku to, co w nim uniwersalne. Uniwersalizm ten należy rozumieć jako radykalny – funkcją nieświadomości jest nakładanie form na określoną treść, forma ta zaś jest tożsama „dla wszystkich umysłów” niezależnie od tego, czy to umysł starożytny czy nowoczesny, czy „cywilizowany” czy „prymitywny”. W programowym dla strukturalizmu tekście *Wprowadzenia do twórczości Marcela Maussa* Lévi-Strauss opisuje nieświadomość jako to, co „pośredniczy między mną a drugim¹¹³”. Zadaniem etnologii byłoby zatem dotarcie do tych uniwersalnych prawideł poprzez analizę porównawczą materiału empirycznego i wskazanie podobieństw, które umożliwiają to spotkanie. Wykluczony zostaje tu element introspektywny – człowiek nie rozpoznaje struktur w sobie, lecz jako badacz rozpoznaje je w materiale dostarczonym przez nauki o kulturze. Jest to rys wyraźnie antykartezjański myśli Lévi-Straussa: człowiek nie tylko nie ma świadomego dostępu do jakiejś części siebie stanowiącej w nim rdzeń pewnej uniwersalności, ale też nie może poszerzyć w żaden sposób pola swojej refleksji inaczej niż badając skutki nieświadomych struktur.

To, że Lévi-Strauss sięga po kategorię nieświadomości, nie oznacza jeszcze, że tylko we freudyzmie odnajduje inspirację dla swojego twórczego rozwinięcia tej koncepcji. Niezależnie bowiem od Freuda, problem nieświadomości poruszany był – chociaż nie jako problem centralny – także w językoznawstwie i socjologii. W jednym ze swoich wczesnych tekstów poświęconym francuskiej socjologii stwierdza Lévi-Strauss, że tym, czego brakowało w teorii Durkheima, była kategoria nieświadomości mogąca tłumaczyć istotę i genezę symbolicznego w ludzkich społecznościach. Rozwinięcie zaś tego pojęcia przypisuje Lévi-Strauss nie tylko

¹¹¹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia Strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1960, s. 74.

¹¹² S. Wróbel, *Odkrycie...*, dz. cyt., s. 13.

¹¹³ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, tłum. K. Pomian, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. XXXV.

„nowoczesnej psychologii”, lecz także lingwistyce¹¹⁴ oraz – jak później doda – Boasowi, który „z godną podziwu przenikliwością określił nieświadomą naturę zjawisk kulturowych pisząc strony, w których przyrównał je (...) do języka i antycypował późniejszy rozwój myślenia lingwistycznego oraz przyszłość etnologii”¹¹⁵. Choć zdaniem Boasa zjawiska językowe i zjawiska kulturowe różnią się, co do możliwości bycia danymi w jasnej świadomości – język zawsze pozostaje poza świadomością podmiotu w przeciwieństwie do zjawisk kulturowych – to w opinii Lévi-Straussa nie przekreśla to jeszcze możliwości utożsamienia tych dwóch porządków. To właśnie językoznawstwo strukturalne Ferdinanda de Saussure’a rozwijane później przez Jakobsona dało wzorec uniwersalności, który zastosował w swoich badaniach autor *Smutku tropików*. Językoznawca „wydobywając” z języka fonemy i cechy dystynktywne, odkrywa jednocześnie ich uniwersalny charakter właściwy wielu językom, mimo że te na poziomie empirycznym są od siebie różne, a zatem przejściu od świadomego posługiwania się językiem do analizy nieświadomych cech dystynktywnych „towarzyszy przejście od tego, co szczegółowe, do tego, co ogólne”¹¹⁶. Nie oznacza to jednak jeszcze, że uświadomiona wiedza o cechach gramatycznych i morfologicznych języka wpływa na doświadczenie mówiącego – czym innym jest badanie języka, czym innym posługiwanie się nim. Język jest bowiem tym szczególnym przedmiotem, że „żyje i rozwija się jako wytwór zbiorowy”¹¹⁷.

Lévi-Strauss w swoim rozumieniu zjawisk językowych, które doprowadziło go do utożsamienia co do istoty tego porządku z porządkiem zjawisk kulturowych, odwołuje się przede wszystkim do Romana Jakobsona, który zapoznał go z językoznawstwem strukturalnym de Saussure’a i uświadomił potencjalnie strukturalistyczny wymiar jego dotychczasowych badań etnologicznych. To pojęcie fonemu, tak kluczowe dla badań rosyjskiego językoznawcy, stało się znaczącą inspiracją, która zaowocowała próbami pogodzenia metodologii wypracowanej na gruncie językoznawstwa z antropologią. Lévi-Strauss przysposobił sobie z językoznawstwa w szczególności przekonanie, że należy w wielości danych empirycznych poszukiwać jakichś stałych, które będą te partykularności przekraczać oraz że uniwersalności opierają się nie na świadomie ujmującym je podmiocie, lecz mają charakter nieświadomy¹¹⁸.

¹¹⁴ Tenże, *French Sociology*, w: G. Gurvitch, W. E. Moore (red.), *Twentieth Century Sociology*, New York 1945, s. 518.

¹¹⁵ Tenże, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 75.

¹¹⁶ Tamże, s. 77.

¹¹⁷ Tamże, s. 117.

¹¹⁸ Kwestię tę rozwiemy nieco przy okazji omawiania Lacanowskiego odczytania *Kursu* de Saussure’a, zob. s. 95 niniejszej pracy.

Jak wiemy, punktem wyjściowym dla rozwoju strukturalizmu w antropologii (obok badań strukturalistów amerykańskich) było wydanie *Elementarnych struktur pokrewieństwa*. To w tej rozprawie Lévi-Strauss wskazuje na konstytutywne znaczenie zakazu kazirodztwa dla kulturowego bytu człowieka. I to właśnie w zasadach, które wyznaczają możliwe i niemożliwe związki u wszystkich ludzi, upatruje on najpierwotniejszej funkcji symbolicznej. Najpierwotniejszej, ponieważ stanowiącej moment wejścia człowieka w Kulturę. Zakaz kazirodztwa stanowi „fundamentalną procedurę, dzięki której, przez którą, lecz przede wszystkim, w której dokonuje się przejście między naturą a kulturą”¹¹⁹. Zarazem jest to moment, w którym „natura sama siebie przekracza”. W ten sposób Lévi-Strauss tłumaczy uniwersalność zakazu kazirodztwa, który choć związany z biologią, to nie jest przez nią determinowany – zakazy małżeństwa dotyczą nie tylko bliskich krewnych, lecz dużo większej grupy osób, z którą człowiek niekoniecznie musi być związany więzami krwi; wystarczy odpowiednia konfiguracja powinowactw, by z puli dostępnych małżonków wykluczyć jakąś osobę. Sam skomplikowany system możliwych i zakazanych małżeństw Lévi-Strauss wiąże z systemem nazw – terminy pokrewieństwa (parentemy) są odpowiednikami fonemów, podstawowe elementy z kolei wiążą się w systemy pokrewieństwa, tak jak fonemy składają się na język¹²⁰. Sam system pokrewieństwa, analogicznie do systemu reguł językowych, jest nieświadomiony.

W późniejszych pracach Lévi-Strauss idzie dalej uznając, że tak, jak systemy pokrewieństwa są nieświadomione i zbudowane jak język, tak i są nimi pozostałe obszary działalności ludzkiej. Dla podejmowanej tu tematyki, kluczowe znaczenie mają w szczególności dwa teksty zawarte w *Antropologii Strukturalnej – Czarownik i jego magia*¹²¹ oraz *Skuteczność symboliczna*¹²². W pierwszym z nich, Lévi-Strauss opisuje znaczenie mitu zbiorowego dla technik magicznych. Jedną z głównych tez artykułu jest następująca – skuteczność magii zależy od trzech czynników: wiary czarownika w magię, wiary osoby poddawanej czynnościom magicznym oraz zaufanie i wiara zbiorowości. Te trzy aspekty związane są znowu z czymś, co Lévi-Strauss określa mianem zespołu szamanistycznego. Składają się nań: doświadczenie szamana, doświadczenie chorego oraz doświadczenie publiczności. Doświadczenie szamana zdaje się tu odgrywać centralną rolę, czynności jakiej

¹¹⁹ C. Lévi-Strauss, *Elementarne struktury pokrewieństwa*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2011, s. 56-57.

¹²⁰ Tenże, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 92.

¹²¹ Tamże, s. 239.

¹²² Tamże, s. 262.

podejmuje nie są czymś na kształt aktorskiej inscenizacji – szaman rzeczywiście przeżywa je w całej „żywości, oryginalności i gwałtowności”¹²³. Prowadzi to Lévi-Straussa do konstatacji, że działanie magiczne szamana jest analogiczne do tego, co klasyczna psychoanaliza nazywała odreagowaniem. Szaman w swojej działalności nie może być jednak odizolowany od uniwersum symbolicznego zbiorowości, dlatego tak kluczowe staje się nastawienie zarówno chorego jak publiczności: swoją wiarą i swoją obecnością publiczność uprawomocnia rytuał. Z drugiej strony, szaman musi wpisywać się swoją działalnością w jakiś konkretny kompleks kulturowy, realizować poprzez rytuał wierzenia, które są także udziałem publiczności.

To właśnie w drugim z tekstów, *Skuteczności Symbolicznej*, Lévi-Strauss definiuje kurację szamanistyczną, która polegać miałaby na tym „by udostępnić myśli sytuację daną początkowo w terminach uczuciowych; by uczynić bóle, których ciało nie chce znieść, czymś, co może być uznane przez umysł.”¹²⁴. W tym sensie choroba stanowiłaby znaczone, któremu czarownik nadaje określone znaczące; innymi słowy uzgadnia on indywidualną przypadłość z symbolicznym uniwersum zbiorowości, do której należy chory – „szaman dostarcza języka”¹²⁵. Jasne staje się, że takie pojmowanie kuracji szamanistycznej prowadzić musi do skojarzeń z terapią psychoanalityczną. Tym, co wspólne obu formom terapii jest proces, w którym dochodzić ma do uświadomienia wewnętrznych, nieświadomych konfliktów. O ile jednak stroną odreagującą w psychoanalizie, odtwarzającą własną historię, jest pacjent, to w relacji szamanistycznej jest nią sam czarownik: „ucieleśnia się on, jak psychoanalityk – przedmiot przeniesienia – aby stać się, dzięki przedstawieniom uczestnikiem konfliktu”¹²⁶. Kluczową różnicę stanowi tu to, że w psychoanalizie odtwarzany jest mit indywidualny, zaś w praktykach magicznych szaman uczestniczy w odtwarzaniu mitu społecznego, zbiorowego:

Nawet po ewentualnym odkryciu fizjologicznego podłoża nerwic pozostałaby nadal jedna różnica między tymi dwiema metodami; dotyczy ona źródeł mitu, w jednym przypadku odnalezionego jako skarb indywidualny, w drugim zaś – otrzymanego od tradycji zbiorowej¹²⁷.

¹²³ Tamże, s. 253.

¹²⁴ Tamże, s. 275.

¹²⁵ Tamże, s. 275.

¹²⁶ Tamże, s. 277. Moglibyśmy się tutaj pokusić o jeszcze inną analogię: Freud dość często odwoływał się do dramaturgicznej metaforyki, w której nieświadome stanowi inną scenę (*eine andere Schauplatz*), na której inscenizuje się niczym dramat marzenie senne. Ten wymiar inscenizacji obecny zdaje się być także w Lévi-Straussowskim podejściu do działalności szamana.

¹²⁷ Tamże, s. 280.

Psychoanalityk słucha, szaman zaś mówi. Lévi-Strauss podkreśla tu jednocześnie pewien istotny fakt – jego zdaniem Freud traktował twierdzenia psychoanalizy dotyczące mechanizmów powstania nerwic i psychoz jako twierdzenia nieostateczne, które wraz z postępowaniem nauk medycznych ustąpić miałyby kiedyś miejsca opisowi fizjologicznemu czy biochemicznemu. Autor *Elementarnych struktur pokrewieństwa* uznawał, że zarówno w psychoanalizie, jak i kuracji szamanistycznej aktywność leczącego ma wpływ na stany organiczne. Te dwie dziedziny działalności leczniczej stanowią więc jakąś formę metaforyki, która pozwalałaby ująć symbolicznie to, co organiczne¹²⁸.

Psychoanaliza jest zatem tyle podobna do szamanizmu, że stanowi pewne medium, udziela języka dla opisu „faktycznych” stanów organicznych. Prowadzi to Lévi-Straussa do zdefiniowania skuteczności symbolicznej jako „zdolności pobudzania, którą posiadałyby względem siebie nawzajem struktury formalnie homologiczne”¹²⁹. Pozostaje jednak jeszcze jedna, nierozwiązana kwestia – stosunku owego mitu indywidualnego wobec mitu zbiorowego. Lévi-Strauss przeciwstawia się historycznemu traktowaniu doświadczenia indywidualnego podmiotu – jego traumy. Trauma nie jest traumą dlatego, że przysługują jej jakieś immanentne, szczególne właściwości – jest zgoła inaczej: neurotyk przeżywa traumę, ponieważ odnosi ją do jakichś pierwotnych, nieświadomych struktur. Wnioski te prowadzą autora *Smutku tropików* do przeformułowania freudowskiego modelu nieświadomości:

Nieświadomość przestaje być indywidualnym schronieniem osobliwości, siedliskiem unikalnej historii, która czyni z każdego z nas byt niezastępowalny. Sprowadza się natomiast do terminu, przez który określamy pewną funkcję: funkcję symboliczną niewątpliwie specyficzną ludzką, ale realizowaną przez wszystkich ludzi zgodnie z tymi samymi prawami, a właściwie utożsamiającą się z ogółem tych praw¹³⁰.

To wymazanie z nieświadomości indywidualnej historii podmiotu prowadzi Lévi-Straussa do przekształcenia pierwszej freudowskiej topiki: świadomego, przedświadomego i nieświadomego. Jego zdaniem indywidualna historia ma charakter przedświadomy, zawartość przedświadomości, będąca jednostkowym słownikiem, organizowana jest w określonych

¹²⁸ Jest to stwierdzenie, rzecz jasna, bardzo dyskusyjne. O dyskusyjności tej tezy Lévi-Straussa, jak i pozostałych, które wpłynęły na wczesną myśl Lacana pisze wyczerpująco Michał Żerkowski. Tenże, *Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan i czarownictwo*, „LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych PAN” 2019, nr 103, s. 319–355.

¹²⁹ Tamże, s. 280.

¹³⁰ Tamże, s. 281.

ramach przez nieświadome struktury – „słownik jest mniej ważny niż struktura”¹³¹. Samo nieświadome pozostaje zaś puste, ogranicza się „narzucania praw”.

To, co stanowiło problem dla racjonalistycznych krytyków freudyizmu, wskazujących na irracjonalny charakter nieświadomości, jego popędową naturę, nie stanowiło już problemu dla – także racjonalisty – Lévi-Straussa, który nieświadome zracjonalizował, uczynił instancją intelektualną, poniekąd kantowskim warunkiem poznania. Lévi-Strauss także znacznie modyfikuje linie podziału pomiędzy indywidualnym i zbiorowym. O ile dla Durkheima, którego teoria stanowiła jeden z punktów odniesienia dla antropologii strukturalnej, fakty społeczne jako obiektywne czynniki stanowiły bodziec zewnętrzny kształtujący życie jednostek, to dla autora *Smutku Tropików* fakty społeczne jako „obiektywny system idei” mają charakter nieświadomy i z tego czerpią swą siłę. Wydaje się więc, że *novum* tej wizji ludzkiej psychiki jest przede wszystkim „skolektywizowanie” – dotąd postrzeganej jako siedlisko indywidualności – nieświadomości¹³². Przyczyną postrzegania struktur społecznych jako zewnętrznych wobec podmiotu jest więc fakt, że struktury te mają charakter nieświadomy. Właśnie to stanowi istotę funkcji symbolicznej, którą później zainspiruje się Lacan. Michel Foucault stwierdził, że w powojennej filozofii francuskiej daje się wyznaczyć taką linię, która wydzielałaby z jednej strony przestrzeń „filozofii doświadczenia”, w której odnajdujemy projekty Sartre’a i Merleau-Ponty’ego, z drugiej strony zaś przestrzeń racjonalności, filozofii wiedzy, której najwyrazistszymi przedstawicielami są Bachelard i Canguilhem¹³³. Projekt Lévi-Straussa jako projekt, którego celem było poszukiwanie racjonalnych prawidłowości życia społecznego wpisuje się oczywiście w ten drugi nurt¹³⁴.

W tle tych racjonalizacji i przeformułowań Freudowskiej topiki, odnajdujemy jednak również dość ostrą krytykę niektórych aspektów klasycznej psychoanalizy. Jako etnolog Lévi-Strauss wydaje się być niejako zobowiązany podjąć krytykę jednego z bardziej kontrowersyjnych dzieł Freuda – *Totem i Tabu*. Podejmuje się on zresztą tej krytyki w kilku

¹³¹ Tamże, s. 282.

¹³² To, że nieświadome ma charakter ponadindywidualny, nie oznacza jeszcze jednak, że należy ją kojarzyć z nieświadomością zbiorową Junga.

¹³³ M. Foucault, *Życie: doświadczenie i nauka*, w: tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000, s. 187.

¹³⁴ W naszej pracy zastanowimy się również, czy daje się przypisać także i projektowi Lacana jakieś miejsce w tym podziale. Jak pokażemy w następnych podrozdziałach, Lacan zdaje się być z jednej strony „filozofem wiedzy”, z drugiej jednak niemożliwe jest dla niego pominięcie doświadczenia i afektu, tak kluczowych dla istoty psychoanalizy.

swoich dziełach. W *Elementarnych strukturach pokrewieństwa* powtarza w zasadzie wcześniejsze zarzuty stawiane Freudowi – odnoszące się do zbyt pochopnego przyjęcia hipotezy o istnieniu hordy pierwotnej i pierwszym ojcostwie, błędne koło wyjaśnienia stanu kultury przez stan kultury itd. Zdaje się jednak, że Lévi-Strauss nie przekreśla całkowicie ważności projektu Freuda. Wskazuje on raczej na jałowość historycznego rozumienia *Totem i Tabu*, które sprowadza do kolejnego mitu. Nie ogranicza się jednak ojciec strukturalizmu do krytyki quasi-antropologicznych teorii Freuda, wymierza on również ostrze krytyki wobec samej praktyki psychoanalitycznej jego następców. W przytaczanym powyżej tekście z *Antropologii strukturalnej* Lévi-Strauss dokonuje diagnozy kondycji psychoanalizy jako nauki – staje się bowiem ona w jego opinii kolejną mitologią, która polega na dostosowywaniu jednostki do wymagań grupy, nie poprzez wyleczenie rzeczywistych zaburzeń, lecz zapewnienie bezpieczeństwa¹³⁵. Jest to co prawda krótki komentarz, istotny jednak z punktu widzenia naszych rozważań. Jak bowiem pokażemy poniżej, Lacan nie tylko podziela stanowisko Lévi-Straussa, co do istoty funkcji symbolicznej, lecz również i jego opinie na temat ówczesnego stanu psychoanalizy.

1.1.4. Co to jest symboliczne?

Akces Lacana do strukturalizmu nie był zdarzeniem nagłym, był raczej – jak pokażemy – procesem dość znacznie rozciągniętym w czasie. Pierwszą wzmianką mogącą znamionować inspirację pracami Claude'a Lévi-Straussa jest fragment *Stadium Zwierciadła*, w którym Lacan wspomina o „skuteczności symbolicznej”: „Pour les imagos, en effet, dont c'est notre privilège que de voirse profiler, dans notre expérience quotidienne et la pénombre de **l'efficacité symbolique**”¹³⁶. Jest to jedynie dygresja, która na dobrą sprawę nie mówi nam, o co autorowi *Écrits* mogło chodzić i w którym miejscu doświadczenia psychoanalitycznego owa „skuteczność symboliczna” miałyby się konkretnie objawiać. Pierwszym jednak tekstem, który chyba w stopniu największym ukazuje wpływ Lévi-Straussa, jest wykład *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie* wygłoszony w 1953 roku na kongresie w Instytucie Psychologii w Rzymie, poprzedzający o parę miesięcy seminarium o pismach technicznych

¹³⁵ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 285.

¹³⁶ „Obrazy, które mamy zaszczyt odczytywać w naszym życiu codziennym i w półcieniu skuteczności symbolicznej”, E, *Stade du miroir...*, s. 95.

Freuda. To w zapisach wykładu i pierwszego seminarium z lat 1953-54 odnajdujemy powrót do Freuda, w którym to powrocie – jak ukażemy – miała znaczący udział teoria Lévi-Straussa.

Zacznijmy od określenia punktu wyjścia „powrotu do Freuda”. Lacan już wcześniej był krytyczny wobec psychoanalitycznego establishmentu i dominujących szkół postfreudowskich – to krytyczne nastawienie widoczne jest zaś szczególnie w *Funkcji*, w której odnaleźć można dość ostrą krytykę wymierzoną przede wszystkim w psychologię ego i szkołę amerykańską oraz – w nieco mniejszym stopniu – teorię relacji z obiektem¹³⁷. Po cóż bowiem miałyby dochodzić do jakiegoś „powrotu do Freuda”? Ilekroć mamy do czynienia z „powrotami”, to ich autorzy uzasadniają potrzebę powrotu, stawiając niekorzystną diagnozę sytuacji obecnej. Tak jak Edmund Husserl mówi o powrocie do „rzeczy samych”, uznając, że ówczesna filozofia od rzeczy w zbyt dużym stopniu odeszła, tak Lacan postulując powrót do Freuda, uznaje, że jego kontynuatorzy zdążyli zapoznać część freudowskiej teorii, zarazem pewną jej część wypaczając.

Krytyka podejmowana przez Lacana przebiega w dwóch kierunkach; po pierwsze, w kierunku psychologii ego, która w jego opinii uprzywilejowuje świadomość i *Ja* w ramach drugiej topiki Freuda (*Id, ego, superego*) dosłownie odczytując *dictum* „tam, gdzie było *To* musi być *Ja*”; po drugie, krytycznie jest nastawiony wobec poszukiwań innych, alternatywnych form relacji w technice analitycznej. Należy zaznaczyć jednak, że nie jest to krytyka zbyt złożona, Lacan na dobrą sprawę ani w *Funkcji* ani późniejszych wykładach i artykułach, w większości przypadków, nie stara się dokonać jakiejś rekonstrukcji czy nawet streszczenia poglądów swoich oponentów. Najczęściej krytyka ta przyjmuje formę sprzeciwu wobec określonego poglądu przepiszanego całej szkole czy nurtowi. Rzadko zdarza się Lacanowi powoływać na konkretne fragmenty prac autorów, z którymi polemizuje. Bruce Fink próbuje wytłumaczyć tę nonszalancję tym, iż Lacan nie tyle polemizuje, co podejmuje się psychoanalizy samych psychoanalityków, chcąc wykazać sprzeczności i impasy w podstawach techniki analitycznej¹³⁸.

W przypadku psychologii ego podstawowym zarzutem stawianym przez Lacana ma być fakt, że konsekwencją uprzywilejowania *Ja* jest sprowadzenie techniki analitycznej do techniki adaptacji – tu niewątpliwie Lacan zgadza się z Lévi-Straussem: „(...) wydaje się bezsporne, że koncepcja psychoanalizy uległa [...] dewiacji w kierunku adaptacji jednostki do otoczenia”¹³⁹.

¹³⁷ FP, s. 15-22; E, *Fonction et champ...* s. 243-247.

¹³⁸ Bruce Fink, *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely*, Minneapolis 2004, s. 38.

¹³⁹ FP, s. 19; E, *Fonction et champ...*, s. 245.

Lacan jest więc krytyczny wobec tego nurtu psychoanalizy, który postuluje „wzmocnienie ego”, takie bowiem rozumienie analizy czyni z niej *human engineering*, praktykę, której celem jest dopasowanie jednostek do konformistycznego społeczeństwa. Analiza polegać miałaby więc na ciągłym poszerzaniu pola autorefleksji i przywracaniu panowania *Ja* nad pozostałymi instancjami aparatu psychicznego.

Nie jest jednak tak, że kontynuatorzy Freuda, którym przypisuje Lacan taki sposób myślenia, dokonali zniekształcenia psychoanalitycznej ortodoksji otwarcie sprzeciwiając się ojcowi psychoanalizy. Jest to raczej rezultat samych niekonsekwencji i sprzeczności teorii analitycznej; Freud opisując *Ja* posługiwał się nieraz sprzecznymi definicjami: było więc ono „projekcją powierzchni ciała”, by stać się potem reprezentantem rzeczywistości w ludzkiej psychice, by znów w ostatnich latach twórczości Freuda stać się zdeksulizowaną częścią Tego¹⁴⁰. Dla prekursorów psychologii ego: Krisa, Loewensteina i Hartmanna ta wielość definicji była nie do przyjęcia, nie zgadzali się oni również z treścią niektórych z nich – nie do pomyślenia było bowiem dla nich (w przeciwieństwie do Lacana, jak już pokazaliśmy), by *Ja* jako instancja psychiczna nie istniało od początku życia człowieka.

W krytyce tych nurtów wyraża się poniekąd także antyamerykanizm Lacana, który scharakteryzował amerykańskie środowisko kulturowe jako „ahistoryczne”; to ten ahistoryzm znajdować się ma „na antypodach doświadczenia analitycznego”. Zarazem to właśnie nurt amerykański „kontroluje w psychoanalizie inspirację freudowską”¹⁴¹ – szkoła amerykańska miałaby być zemstą historii za butne słowa Freuda o psychoanalizie jako zarazie, którą zanieść miał do Stanów. Okazało się, że praktyka analizy, która miała mieć, zgodnie z intencją Freuda charakter krytyczny, sama zaadaptowała się do amerykańskiego stylu życia, stając się narzędziem służącym dostosowaniu niedostosowanych.

Drugi biegun nurtów psychoanalitycznych – ten poszukujący jakiejś bezpośredniej, naturalnej relacji pomiędzy analitykiem a pacjentem, wiąże się dla Lacana z podstawowym błędem: lekceważeniem funkcji mówienia w psychoanalizie¹⁴². Jakkolwiek kuszące może się wydawać „budowanie intymności” z pacjentem, to należy taką perspektywę odrzucić. Jeśli ciało pacjenta coś mówi, to tylko poprzez Symbol. *Wykład rzymski* oraz pierwsze seminaria stanowiły więc dla Lacana moment, w którym powraca on do Freuda; powrót ten nie może się obyć jednak bez wskazania na fundującą dla psychoanalizy rolę mówienia. To przecież *talking*

¹⁴⁰ Bruce Fink, *Lacan to the Letter...*, dz. cyt., s. 41.

¹⁴¹ FP, s. 19; E, *Fonction et champ...*, s. 245.

¹⁴² Tamże, s. 15/243

cure miała być psychoanaliza, jak wskazywała jedna z pacjentek Freuda; Lacan podkreśla, że „psychoanaliza ma tylko jedno medium: mówienie pacjenta”¹⁴³. Powrót do Freuda odbywa się więc drogą dość okrężną, nie śladami jego egzegetów i spadkobierców intelektualnych, lecz śladami antropologa Claude’a Lévi-Straussa. Mimo, że Lacan był starszy, to w tej relacji pozostawał na pozycji ucznia. O ile więc czerpie on wiele z twórczości swojego młodszego kolegi, to nie na odwrót¹⁴⁴. Zresztą, Lévi-Strauss nie kwapił się zbytnio, by zapoznawać się twórczością, było nie było, dość bliskiego znajomego¹⁴⁵, którą uznawał za zbyt hermetyczną.

Przejdźmy jednak do rzeczy. Podstawowym powinowactwem, jakie występuje pomiędzy psychoanalizą i antropologią jest niewątpliwie zagadnienie tabu kazirodztwa:

Kompleks Edypa, którego znaczenie rozciąga się zawsze na całe pole naszego doświadczenia, będzie, w naszym wywodzie, określał granice ujmowania subiektywności przez naszą dyscyplinę: to mianowicie, co podmiot może poznać ze swojego nieświadomego uczestnictwa w dynamice złożonych struktur małżeństwa, potwierdzając we własnej egzystencji skutki symboliczne dążenia do kazirodztwa ujawniające się od chwili zaistnienia wspólnoty uniwersalnej¹⁴⁶

Warty jest tutaj zaznaczenia fakt, że uniwersalny jest zdaniem Lacana nie sam kompleks Edypa w eurocentrycznym wydaniu, taki jakiego opis znamy z dzieła Freuda. Lacan za Lévi-Straussem za uniwersalny uznaje jedynie sam zakaz. O ile więc kompleks Edypa jest „kluczem”, to jednak „kluczem bardzo ograniczonym”, istnieje bowiem cała gama możliwych mitów. To zaś, co opisuje Freud jest jednym z tych najprostszych, najmniej wyrafinowanych, dla innych kultur mogących stanowić „błahą śmieszność”¹⁴⁷. Kompleks Edypa stanowi wariację mitów o kazirodztwie na tyle ograniczoną, że nie zawsze daje się zastosować w technice terapeutycznej. W konsekwencji, Lacan koncentruje się nie tyle na formie, jaką zakaz kazirodztwa przyjął w nauczaniu Freuda, lecz na samym tym zakazie, pytając w istocie o warunki jego możliwości. Podążając tropem autora *Elementarnych struktur pokrewieństwa*,

¹⁴³ Tamże, s. 23/247.

¹⁴⁴ Lévi-Strauss powołuje się na „dr. Lacana” tylko w jednym ze swoich tekstów. *C. Lévi-Strauss, Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa ...*, dz. cyt., s. XXIII.

¹⁴⁵ Markos Zafiroopoulos, autor pracy poświęconej wpływowi, który miał wyrzucić Lévi-Strauss na Lacanowski powrót do Freuda, przytacza fragment listu, jaki od Lévi-Straussa otrzymał, kiedy podzielił się z nim maszynopisem. Autor *Antropologii strukturalnej* pisze: „Myślę, że miałem na niego wpływ, skoro wspomina on [Lacan] o tym tyle razy w pracach, o czym wcześniej nie miałem pojęcia”. M. Zafiroopoulos, *Lacan and Lévi-Strauss or the Return to Freud, 1951-1957*, tłum. J. Holland, London 2010, s. 8.

¹⁴⁶ FP, s. 73-74 ; E, *Fonction et champ...*, s. 277.

¹⁴⁷ SI.pl, s. 167; SI.fr, s. 139.

wskazuje więc jako ten warunek istnienie mowy. Dopiero dysponując nazwami (znaczącymi) mogącymi oznaczać pozycję w strukturze pokrewieństwa, można wprowadzić zakaz małżeństw, który tak dla Lévi-Straussa jak i Lacana, tożsamy jest z porządkiem mowy: „nikt nie może ignorować prawa” bowiem „prawo człowieka to prawo mowy”¹⁴⁸. Traktowanie przez Lacana Kompleksu Edypa jako jednej z wariacji szerszej struktury obejmującej całe bogactwo możliwych konfiguracji wskazuje na jego strukturalistyczne rozumienie kultury – z tą właśnie szerszą strukturą, która produkuje różne warianty mitu należy utożsamić to, co symboliczne.

Lacan wzorem Lévi-Straussa traktuje tę funkcję jako przejaw aktu wymiany z którym tożsamy jest mówienie – symbole krążą pomiędzy podmiotami w ramach „Wielkiego Długu”¹⁴⁹. Łańcuch taki potrzebuje jednak jakiejś przyczyny sprawczej, symbole są więc nośnikami – jak mówi Lacan - „tego samego elementu: symbolu zero”. Ten niejasny koncept odnajdujemy we *Wprowadzeniu do twórczości Marcela Maussa* Lévi-Straussa, który podejmuje w tym tekście problem nierównowagi pomiędzy materiałem znaczącym a materiałem znaczonego – człowiekowi już od początków kultury dana jest całość potencjalnego materiału znaczącego. Nieunikniona jest więc sytuacja, w której dojść może do nadwyżki znaczącego wobec jego potencjalnego zakresu znaczeniowego. Równowagę przywraca zaś wspomniany symbol zero, płynny znaczący, który w społecznościach badanych przez antropologię przyjmują formę terminów parasolowych takich jak *manitu* czy *mana* używanych na określenie tego, co nieznanego. Funkcja semantyczna tych formuł umożliwia „myślenie symboliczne mimo właściwej mu sprzeczności”¹⁵⁰. Jak pokażemy, te rozważania Lévi-Straussa będą miały znaczny wpływ na późniejszą Lacanowską teorię języka.

Jaki jest jednak cel psychoanalizy jako *talking cure*? Otóż poprzez analizę podmiot ma dokonać historyzacji własnego, indywidualnego bycia. Nie chodzi o idealne odtworzenie rzeczywistych wydarzeń. Historia nabiera sensu dopiero, kiedy jest „historyzowana w terażniejszości”¹⁵¹. Freud tworząc zręby teorii psychoanalitycznej zauważył, że nerwica pacjentów często ma źródła w jakiejś dziecięcej traumie np. uwiedzeniu przez dorosłego. Częstotliwość, z jaką miał on do czynienia z rzekomym uwiedzeniem była nieproporcjonalnie wysoka – Freud zauważył jednak, że wspomnienia te mają charakter fantazmatyczny, nie stanowią koniecznie zapisu rzeczywistego wydarzenia, a raczej odzwierciedlają rzeczywistość

¹⁴⁸ FP, s. 65 ; E, *Fonction et champ...*, s. 277.

¹⁴⁹ Tamże, s. 76-77/278-9.

¹⁵⁰ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. LV.

¹⁵¹ FP, s. 38-29; E, *Fonction et champ...*, s. 256.

psychiczną pacjenta. Jak mówi jednak Lacan, to właśnie „aspekt fantazmatyczny jest niewspółmiernie ważniejszy od jego aspektu zdarzeniowego”¹⁵². Wskazuje on więc na historyzację prymarną, tę w której wydarzenia dzieją się, oraz sekundarną, która polega na aktualnej historyzacji owych wydarzeń¹⁵³. Jasne staje się, że tym, co stanowić ma matrycę dla wtórnej historyzacji jest uniwersalnie traktowana mowa.

To rozumienie historii podmiotu pozwala na zdefiniowanie czym jest samo nieświadome, co Lacan czyni – trzeba przyznać – w dość poetycki sposób, prowadząc dalej analogię do historii. Skoro bowiem analiza pozwala na wtórną, „hermeneutyczną” historyzację, to ta historia musi być gdzieś zapisana – to nieświadome jest „rozdziałem mojej historii”, na którą składają się „pomniki” czyli ciało, w które uderzyła trauma, a która objawia się przez symptom historyczny; „dokumenty archiwalne” a więc wspomnienia dzieciństwa; własny język, styl, tradycje i legendy przekazujące historii¹⁵⁴. Zauważmy, że nie jest to powtórzenie definicji nieświadomości w ujęciu Lévi-Straussa, który z jednostkowej historii nieświadomość chciał oczyścić. Jednak jak pokażemy, także i to uniwersalne, Lévi-Straussowskie, traktowanie nieświadomości jest nieobce Lacanowi.

By zilustrować na czym polega historyzacja nieświadomego, przytoczyć można klasyczny już przypadek człowieka-wilka, dla którego pierwotna trauma, którą stanowiło ujrzenie stosunku rodziców ustanowiona została dopiero, kiedy pacjent mógł zrozumieć całą doniosłość tej sceny. Dopiero wpisanie jakiegoś wydarzenia w określoną matrycę ustanawia to zdarzenie jako traumę. Analogicznie zadziałać ma późniejszy proces terapeutyczny, który polegać ma – podobnie jak w kuracji szamanistycznej opisywanej przez Lévi-Straussa – na wpisaniu tej traumy w szerszy kontekst, który zapewnia porządek symboliczny. Psychoanalitik i szaman w swojej działalności posługują się symbolami, umożliwiając usymbolizowanie tego, co nieusymbolizowane. Czy więc psychoanaliza jest jakąś formą magii? Skoro to nie na jakichś danych przez naukę obiektywnych podstawach jest oparte działanie terapeutyczne, to czy można jeszcze mówić, że psychoanaliza jest nauką? To chyba w tym punkcie najbardziej skłania się Lacan ku strukturalizmowi, który nie tyle bada rzeczywistość obiektywną, co struktury, jakie organizują jej poznanie – analogicznie, nie należy ani działalności szamana ani psychoanalitika odbierać ważności, tylko ze względu na fakt, że nie są one obiektywnie ugruntowane w naukach przyrodniczych. Zarówno dla Lacana, jak i Lévi-Straussa, jasnym jest,

¹⁵² SI.pl, s. 66 ; SI.fr, s. 59.

¹⁵³ FP, s. 47 ; E, *Fonction et champ...*, s. 261.

¹⁵⁴ Tamże, s. 43-44/259.

że siłę swą czerpią te dwie różne formy terapii nie z możliwości bezpośredniego manipulowania rzeczywistością (co czyni medycyna), ale z możliwości takiego manipulowania symbolami, by tę rzeczywistość zmienić. To, co Lacan nazywa porządkiem symbolicznym, czy też „skutecznością symboliczną”, jest zatem tożsamy ze strukturą inną od rzeczywistości pierwotnej ontologicznie, w której miejsce funkcja symboliczna wprowadza jakąś formę rzeczywistości ludzkiej.

Lacan sięga po koncepcje wypracowane w łonie strukturalizmu w określonym celu. Umożliwiają mu one bowiem odpowiedź na pytanie o inną formę intersubiektywności niż ta zapożyczona od Hegla. Dzięki mowie podmiot może uzyskać uznanie (bądź też nie) swojego pragnienia. O ile we wrogiej intersubiektywności, podmiot pragnienie mógł ujrzyć tylko w innym jako sobie podobnym, teraz mowa pozwala mu poprzez innego swoje pragnienie negocjować. Lacan zdaje się więc wprowadzać jakąś drugą, alternatywną formę uznania. W wydaniu Kojève'a uznanie pragnienia polegało na tym, że dwie samowiedze zwracają się ku jednemu przedmiotowi, co konstytuowało to, co nazywa Lacan dialektyką zazdrości. Lacan uznaje jednak, że konieczny jest kolejny krok¹⁵⁵, przekroczenie najpierwotniejszej dialektyki pragnienia polegającej na „zaspokajaniu pragnienia uznania poprzez rozpoznawanie siebie w innym pragnieniu”, co sprowadza się w zasadzie do podtrzymania wyobrazeniowej alienacji. Szukając innej formy uznania, podmiot negocjować może swoje pragnienie, próbować je wyrazić w jakiejś mowie uniwersalnej.

Wciąż jednak formuła „pragnienie podmiotu to pragnienie innego” utrzymuje swoją ważność. To wobec innego kierowane są wezwania dziecka, to inny je interpretuje, a zatem dochodzi do swoistych negocjacji – podmiot posługując się pierwszymi symbolami, uzgadnia treść swojego pragnienia, może uzyskać dla niego afirmację bądź negację¹⁵⁶:

¹⁵⁵ „Formuła pragnienie człowieka jest pragnieniem innego powinna być - jak wszystkie formuły - używana na swoim miejscu. Nie działa ona tylko w jedną stronę: znajduje zastosowanie na płaszczyźnie, od której wyszliśmy, tj. na płaszczyźnie pochwycenia wyobrazeniowego. **Ale, jak powiedziałem wam pod koniec ostatniej sesji, to się do tego nie ogranicza.** W przeciwnym razie - wskazałem pewien mityczny sposób - nie byłaby możliwa żadna inna relacja międzyludzka prócz owej wzajemnej i radykalnej nietolerancji na współistnienie (wielu) świadomości, jak to wyraził Hegel, albowiem wszelki inny pozostaje zasadniczo kimś, kto pozbawia [frustruje] istotę ludzką nie tylko jej obiektu, lecz także nawet samej formy jej pragnienia. Między istotami ludzkimi jest tam jakaś destrukcyjna i śmiertelna relacja”. SI.pl, s. 331-332; SI.fr, s. 276.

¹⁵⁶ W trakcie późniejszych seminariów, Lacan określi ten etap alienacją – przyjrzymy się mu jeszcze w dalszej części pracy.

To w innym, przez innego, pragnienie jest nazywane. Wkracza ono w relację symboliczną ja i ty (je et tu), w stosunek wzajemnego uznawania transcendencji, w porządek prawa, które jest już gotowe do objęcia sobą historii każdej jednostki¹⁵⁷;
(...) mówienie jest owym młyńskim kołem, poprzez które ludzkie pragnienie podlega nieustannie zapośredniczeniu¹⁵⁸.

Dlatego też dla autora *Écrits* mówienie nie jest czymś, co służyć miałyby jedynie komunikacji. Mówienie jest na wskroś ludzkie właśnie dlatego, że nie służy wyłącznie temu. To też odróżnia ludzi od zwierząt, które dysponują kodami komunikacyjnymi. Lacan przywołuje jako przykład taniec pszczoł, które poprzez określone ruchy w powietrzu są w stanie przekazać rojowi informację. Tym, co odróżnia kod, którym posługują się pszczoły od języka ludzkiego jest fakt, że kod ten jest niezmienny i jednoznaczny, nie może być retransmitowany. Możemy powiedzieć o kodzie zwierząt, że stanowi on bezpośrednie odzwierciedlenie rzeczywistości: kiedy pszczoła komunikuje swoim tańcem rojowi, że gdzieś znajduje się pole kwiatowe, to taniec ten wyraża tylko tyle i nic ponadto. Wydawać by się mogło jednak, że to bezpośrednie odzwierciedlenie rzeczywistości nie zawsze jest tym, co charakteryzuje kod zwierząt – przecież zwierzęta również potrafią posługiwać się fałszem, kiedy na przykład używają kamuflażu albo zostawiają fałszywy trop. Fundamentalną różnicą pomiędzy kodem zwierząt a ludzkim językiem, jest to, że choć zwierzęta potrafią przedstawiać fałsz jako prawdę, to tylko człowiek jest zdolny do przedstawiania prawdy jako fałszu, jak w anegdocie przytaczanej przez Freuda: „Czemu ty mi mówisz, że jedziesz do Krakowa, chciałbyś, żebym pomyślał, że tam nie jedziesz?”. Porządek symboliczny jest poddany dialektyce permanentnej niejednoznaczności i możliwości, że może okazać się fałszem. Kiedy mówię „spójrz, jaki piękny motyl”, to niekoniecznie muszę wskazywać na jakiś fakt, który zgodnie z klasyczną definicją prawdy byłby zgodnością tego twierdzenia z rzeczywistością. Mój cel – świadomy bądź nie – może służyć czemuś więcej, niż tylko poinformowaniu mojego rozmówcy o walorach estetycznych owada. Funkcją mówienia jest nie tylko komunikowanie, ale także ewokowanie¹⁵⁹. Wypowiadając te słowa mogę poszukiwać afirmacji w odpowiedzi, uznania dla mojego gustu lub polemiki, mogę w końcu tym zdaniem zabić niezręczne milczenie. Sensu mojej wypowiedzi będę szukał zatem w odpowiedzi innego. To w innym bowiem dana mi być może wspólnota sensu, która pozwoli mi zrozumieć w pełni sens swojej własnej wypowiedzi.

¹⁵⁷ SI.pl, s. 333; SI.fr, s. 277.

¹⁵⁸ Tamże, s. 337/280.

¹⁵⁹ FP, s. 113 ; E, *Fonction et champ*, s. 299.

Nie każde jednak mówienie ma tę samą wartość, równie dobrze może ono realizować funkcję narcystyczną, dlatego też Lacan wprowadza, dość istotne dla wczesnego etapu rozwoju jego myśli, rozróżnienie na mówienie puste oraz mówienie pełne. Mówienie puste to takie, które wyłącza podmiot z bycia samym sobą. Służy jedynie podtrzymaniu narcystycznego mirażu *Ja* – ilekroć wypowiadam zdanie w rodzaju „jestem osobą szczerą”, to nie dość, że może to być stwierdzenie dalekie od rzeczywistości, to alienuję się w tym twierdzeniu, bowiem ustanawiam się jedynie jako przedmiot tego zdania, tak jakbym mówił o obcej osobie. Samo wprowadzenie mowy i mówienia jako czynnika trzeciego w relację intersubiektywną nie ustanawia jakiegoś idealnego stanu harmonii – w każdym momencie relacja symboliczna osunąć się może w wyobrazeniowe, kiedy innego będę sprowadzał do swojego lustrzanego odbicia. Rozróżnienie na wyobrazeniowe i symboliczne nie jest zatem powtórzeniem dychotomii natury i kultury; to, że podmiot mówi, nie znaczy jeszcze, że relacja intersubiektywna nie jest relacją narcystyczną. Mamy więc tutaj dość wyraźnie wyznaczoną linię podziału: pomiędzy *Ja* i „prawdziwym” podmiotem, pomiędzy wyobrazeniowym a symbolicznym i pomiędzy mówieniem pustym i mówieniem pełnym. Okazuje się jednak, że Lacan wikła się w pewne trudności, próbując jednoznacznie odróżnić mówienie puste od mówienia pełnego. Tej trudności jednoznacznego rozgraniczenia jest on, do pewnego stopnia, świadom, zauważa on bowiem w *Funkcji*, że „nawet jeśli niczego nie komunikuje, dyskurs reprezentuje istnienie komunikacji; nawet jeśli neguje oczywistość, potwierdza, że mówienie ustanawia prawdę”¹⁶⁰. Innymi słowy, nie istnieje jako osobne, niezależne zjawisko – jakieś wyidealizowane mówienie pełne, w którym objawiałaby się prawda. Paradoksalnie bowiem prawda wyłania się z negatywności tego dyskursu – nie tylko z freudowskich lapsusów, lecz nawet z samego faktu, że jest dyskursem. Trafnie więc Borch-Jacobsen określa mówienie pełne jako „mówienie, które mówi to, że mówi”¹⁶¹. Ludzka komunikacja nie tyle uzyskuje wartość – jak pokazaliśmy – że przekazuje informację, lecz czerpie swą powagę z faktu, iż stanowi akt ustanawiający ludzką rzeczywistość. Gdzie jednak odnajdujemy takie mówienie, które jako takie nie przekazując informacji, jednocześnie stwarza rzeczywistość? Lacan choć najpewniej nie znał koncepcji aktów performatywnych Johna L. Austina, to właśnie w zdaniach o charakterze performatywnym widzi on najwyraźniejszy przejaw mówienia pełnego. Chodzi więc tutaj o te fakty mówienia, które nie komunikując, ustanawiają podmiot w relacji do innego:

¹⁶⁰ Tamże, s. 30-31/251-252.

¹⁶¹ M. Borch-Jacobsen, *Lacan ...*, dz. cyt., s. 139.

Forma, w której wyraża się mowa, samoistnie określa subiektywność. Mówi: „Pójdiesz tędy, a kiedy zobaczysz tamto, pójdiesz tamtędy”. Inaczej mówiąc, mowa odnosi się do dyskursu innego. Podmiot jako taki jest uwikłany w najistotniejszą funkcję mówienia: wciąga ona swego autora, wyposażając jego odbiorcę w nową rzeczywistość, na przykład, kiedy w: „Jesteś moją żoną”, podmiot przypieczętowuje swoje bycie żonkosiem¹⁶².

We wczesnym okresie twórczości Lacana dominuje przekonanie o możliwości wyrażenia podmiotowości w mowie; podmiot wyraża się przez mówienie pełne, którego manifestacją są przede wszystkim opisywane przez Freuda formacje nieświadomego – omyłki, lapsusy. Mówienie podmiotu, przekraczając świadomą intencję, objawia jakąś prawdę o nim:

(...) opozycja między mówieniem pustym a mówieniem pełnym: mówieniem pełnym, jako tym, które urzeczywistnia prawdę podmiotu; mówieniem pustym w stosunku do tego, co ma on do zrobienia ze swoim analitykiem *hic et nunc*, gdzie podmiot błądzi w machinacjach systemu mowy, w labiryncie układów odniesienia dających mu kontekst kulturowy, w których jest on w mniejszym lub większym stopniu zaangażowaną stroną¹⁶³.

Nie jest to jednak prawda ukryta, jej sens jest wtórny wobec procesu interpretacji. Nieświadomość nie stanowi ukrytej strony osobowości, a o tym, czy interpretacja symptomu była trafna decyduje skutek, jaki przynosi – jego ustąpienie bądź nieustąpienie; nieświadome pozostaje jedynie w pewnej potencji jako materiał, który czeka, by nadać mu wtórny sens. Komentatorka dzieła Lacana Collete Soler określa interpretację mianem „produkcji prawdy”¹⁶⁴ – prawda dopiero w mówieniu jest konstytuowana. Ustanawianie prawdy to zaś ustanawianie podmiotu i jego pragnienia.

Lacan wciąż posługuje się rozróżnieniem na mowę i mówienie, ale czym jednak w zasadzie się one odróżniają? Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że jest to ślad inspiracji *Kursem* de Saussure’a,¹⁶⁵ lecz sprawa okazuje się być nieco bardziej skomplikowana. Zobaczmy, jak to rozgraniczenie wygląda u samego de Saussure’a. Píše bowiem autor *Kursu* o przedmiocie językoznawstwa, że jest nim język (*langue*) rozumiany jako „społeczny wytwór zdolności mowy oraz ogół konwencji przyjętych z konieczności przez grupę społeczną, aby jednostki mogły z tej zdolności korzystać”¹⁶⁶. Język jest całością samą w sobie, inaczej niż mowa (*langage*), która jest zjawiskiem wyższego rzędu, ogólnym, zawierającym w sobie tak

¹⁶² FP, s. 110 ; E, *Fonction et champ*, s. 298.

¹⁶³ SI.pl, s. 96; SI.fr, s. 83.

¹⁶⁴ C. Soler, *The Symbolic Order (I)*, w: R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus (red.), *Reading Seminars I and II: Lacan's Return to Freud*, New York 1996, s. 43.

¹⁶⁵ W najwcześniejszych tekstach (sprzed 1955) nazwisko genewskiego językoznawcy w ogóle się nie pojawia.

¹⁶⁶ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Warszawa 1991, s. 36.

język jak i jego indywidualny przejaw – mowę jednostkową albo też mówienie¹⁶⁷. Mowa jednostkowa (mówienie) tym się różni od języka, że jest – co oczywiste – indywidualna, ale co za tym idzie, również pozostaje pod władzą jednostki. Rozróżnienie na język i mowę jednostkową odzwierciedla podział tego, co w mowie społeczne i istotne od tego, co partykularne, uboczne i przypadkowe¹⁶⁸. Lacan choć używa wszystkich trzech terminów¹⁶⁹, to zupełnie inaczej rozkłada akcenty – przeciwstawia on sobie Uniwersalne mowy Partykularnemu mówieniu. Zdaje się on zatem przypisywać cechy języka mowie, która u de Saussure’a była czymś, co zawierało w sobie tak język, jak i mówienie. Innymi słowy, gdyby Lacan traktował te terminy, tak jak traktuje je de Saussure, to przeciwstawiałby on całość (mowę) swojej części (mówieniu).

Stajemy przed dwiema możliwościami – albo Lacan zapożycza te terminy z *Kursu*, by poddać je przekształceniom albo też popełnia zwyczajny błąd¹⁷⁰. Być może niemożliwa jest odpowiedź na pytanie o to na ile Lacan był w tamtym okresie świadomym czytelnikiem literatury językoznawczej. Możliwe jest natomiast wskazanie cech definiujących mowę i mówienie w perspektywie samego Lacana. A zatem „mowa” Lacana zachowuje te cechy, które de Saussure przypisywał językowi – jest więc zjawiskiem uniwersalnym. Skoro zaś mówienie to akt indywidualny, to oba zjawiska pozostawać muszą w napięciu. Nie popadając w przesadę, możemy powiedzieć, że przedmiotem psychoanalizy jest w istocie owo napięcie pomiędzy podmiotem a tym, co uniwersalne, mitem indywidualnym a zbiorowym. Jest to ten aspekt posługiwania się mową, którego językoznawstwo zdaje się nie obierać jako przedmiotu swoich badań. Językoznawcę oczywiście interesuje to, w jakim stopniu indywidualne mówienie wpływa na to, co Uniwersalne i na odwrót. Całkowicie poza obszarem jego zainteresowań pozostaje jednak ewentualna „egzystencjalistyczna” implikacja – w jaki sposób mowa stać się może źródłem konfliktu.

Oś tego konfliktu wyznaczona jest przez to, co Lacan nazywa paradoksem mowy i mówienia¹⁷¹. Paradoks ten objawiać miałby się na trzy sposoby. W pierwszym napięcie

¹⁶⁷ W polskim przekładzie *Kursu* mamy do czynienia z rozróżnieniem na mowę (langage), język (langue) i mowę jednostkową (parole). W przekładach Lacana „parole” oddane jest jako „mówienie”.

¹⁶⁸ Tamże, s. 41.

¹⁶⁹ Lacan używa terminu „język” (*langue*) tylko w kontekstach wyraźnie wskazujących, że mówi on o językach konkretnych np. „langue française”.

¹⁷⁰ David Macey sugeruje, że kiedy Lacan posługuje się tymi terminami, nie ma na myśli żadnej konkretnej teorii języka. D. Macey, *Lacan in Contexts...*, dz. cyt., s. 121.

¹⁷¹ FP, s. 78-80; E, *Fonction et champ*, s. 279-280.

odzwierciedlone jest w psychozie, gdzie dyskurs podmiotu jest w pełni partykularny, w radykalnej opozycji, wobec tego, co Uniwersalne. Mówienie psychotyka nie jest jednak czymś, co pozwalałoby mu wyrazić swoją podmiotowość, jest bowiem dyskursem obiektywizującym, pozbawionym dialektyki i wieloznaczności: podmiot w psychozie nie mówi, lecz jest mówiony¹⁷². Kolejnym przejawem paradoksu jest neurotyczna struktura podmiotowości – mówienie neurotyka „wygnane jest z konkretnego dyskursu porządkującego świadomość”¹⁷³. To w tym kontekście Lacan wprowadza w sposób dość wyraźny kategorie lingwistyczne w obręb kliniki – symptom nerwicowy stanowi znaczący odpowiadający jakiemuś znaczonemu wypartego konfliktu. Możemy domniemywać, że jest to raczej powtórzenie tez wyrażonych przez Lévi-Straussa w *Skuteczności symbolicznej*, nie zaś wyraz dogłębnej lektury prac językoznawczych, na którą nie wskazują żadne inne przesłanki. Trzeci paradoks ma już bardziej powszechny wymiar i związany jest z diagnozą współczesności stawianą przez Lacana. To publiczne dyskursy cywilizacji naukowej skazują podmiot na gubienie sensu w jego obiektywizacjach. Odnajdujemy tu zapewne echa Heideggerowskiej gadaniny¹⁷⁴ – podmiot i jego indywidualny dyskurs zdominowane są przez sztywne struktury mowy współczesności. Dla Heideggera gadanina nie ma, rzecz jasna, tak pejoratywnego wyrazu, jaki zdaje się mieć dla Lacana „bycie mówionym” językiem cywilizacji naukowej. Termin Heideggerowski odsyła bowiem do pewnego fenomenu, który „konstytuuje sposób bycia rozumienia i wykładania powszedniego bytowania”¹⁷⁵. Heidegger nie tyle piętnuje pustkę codziennej mowy, co stara się ukazać sposób, w jaki rodzi się jakikolwiek stosunek wobec rozumienia bycia. Gadanina dotyczy więc takiego mówienia, która choć rozumiane, to słyszący je „nie osiąga źródłowo rozumiejącego bycia”, rozumie co się do niego mówi, ponieważ rozumie to, co powiedziane „wspólnie na łonie tej samej przeciętności”¹⁷⁶. Jest to takie posługiwanie się językiem, które bierze rozumienie za dobrą monetę, nieco na boku przez mówiącego pozostawiona zostaje kwestia tego, czy mówienie to cokolwiek pozwala rozumieć poza samą przeciętnością. Dla Lacana mówienie współczesności to mówienie obiektywizujące, wyzbyte z rozumienia, sprowadzające ludzką komunikację do banalnych formuł i konstatacji. Odnajdujemy je choćby

¹⁷² Tamże, s. 78/280.

¹⁷³ Tamże, s. 79/280,

¹⁷⁴ To podobieństwo szczególnie stara się wydobyć Hermann Lang, który określa ten sposób posługiwania się mową jako „gadaninę naukowego i pospolitego Sie”, H. Lang, *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques’a Lacana*, tłum. P. Piszczatowski, Gdańsk 2005, s. 119.

¹⁷⁵ M. Heidegger, *Bycie i Czas*, tłum. B. Baran, 2013, s. 214.

¹⁷⁶ Tamże, s. 215.

wtedy, gdy podmiot dokonuje prób samodefiniowania się w kategoriach klinicznych czy psychoanalitycznych: „jestem neurotykiem”, „mam analny charakter” itd. W dyskursach, w których nie jesteśmy niczym innym niż obiektem na wzór obiektu nauki, nie ma miejsca na oparte o dialektykę stwórcze mówienie. Ten paradoks wydaje się być więc przejawem tego, co określiliśmy wcześniej mianem wiedzy paranoicznej, świata skamieniałego i nieludzkiego. Borch-Jacobsen odnajduje w Lacanowskiej diagnozie współczesności echa krytyki współczesności Heideggera, krytyki wychodzącej już poza horyzont *Bycia i czasu*¹⁷⁷. Wczesny projekt Lacana miałby być próbą przekładu na „psychiatryczną terminologię fundamentalnej struktury podmiotu przedstawięń, <<paranoi>> nowoczesnego świata i <<prześladowczej>> struktury technologii”¹⁷⁸. Borch-Jacobsen zarzuca jednak Lacanowi, że diagnoza ta nie może prowadzić do jakiejś zmiany, „ulżenia” w alienacji, skoro uwikłanie podmiotu w rzeczywistość obrazu pozostaje stanem permanentnym, będąc przecież podstawą jakiegokolwiek poznania opartego na przedstawieniu. A zatem alienacja możliwa do przewyciężenia dla marksisty i przedstawiciela Szkoły Frankfurckiej jako przejaw fałszywej świadomości/wiedzy, staje się dla Lacana fundamentem ludzkiej rzeczywistości. Jednak fakt, że alienacja jako taka nie może być wyrugowana z ludzkiej rzeczywistości u swych fundamentów, nie oznacza jeszcze, że nie może być przewyciężona na jakimś innym poziomie. Dla Jacques’a Alaina Millera zadaniem, jakie zdaje się wyznaczać Lacan psychoanalizie na początku lat 50-tych jest właśnie umożliwienie i dostarczenie warunków dla mówienia stwórczego, co stanowić ma gest wręcz „anarchistyczny i romantyczny”¹⁷⁹. Podmiot miałby wznieść się nad sztywne ramy mowy, wyzwolić się z bycia mówionym.

O tym szczególnym charakterze wczesnej teorii języka Lacana, którą określić byśmy mogli jako „prestrukturalistyczną” świadczy najlepiej swoista „pseudoheglowska” ontologia symbolu, którą najwyraźniej przedstawia on w tekście *Funkcji* oraz w seminarium o pismach technicznych Freuda. Punktem wyjścia tej ontologii są rozważania podjęte przez Freuda w *Poza zasadą przyjemności*. Chodzi tutaj w szczególności o słynny fragment, w którym Freud opisuje zabawę półtorarocznego dziecka. Zabawa ta przyjmowała dwa warianty: w pierwszym chłopiec ciskał przedmiotami, wydając przy tym „głośne, przeciągłe <<o-o-o>>”, które jego

¹⁷⁷ M. Borch-Jacobsen, *Lacan...*, dz. cyt., s. 70.

¹⁷⁸ Tamże.

¹⁷⁹ J.-A. Miller, *An Introduction to...*, dz. cyt., s. 35.

matka odczytywała jako słowo „fort” („precz”)¹⁸⁰. W drugim wariacie chłopiec opuszczał i wciągał drewnianą szpulkę owiniętą sznurkiem przez krawędź łóżeczka; kiedy szpulka opadała na dół, chłopiec powtarzał to samo „o-o-o”, kiedy zaś szpulkę wciągał do góry, mówił „Da” (tu”). Dla Freuda zabawa ta stanowić ma ćwiczenie się w nieobecności rodzica, paradoksalne z punktu widzenia zasady przyjemności odtwarzanie zdarzenia nieprzyjemnego. Dla Lacana zabawa ta jest obrazem narodzin (w sensie raczej logicznym niż chronologicznym) ludzkiego pragnienia:

Fort! Da! Więc to już w jego samotności pragnienie malutkiego człowieka stało się pragnieniem innego, pragnieniem alter ego, które nad nim panuje, a obiekt jego pragnienia staje się odtąd własną troską podmiotu (...). Gdy dziecko zwraca się teraz do wyobrazeniowego lub realnego partnera, stwierdzi, że będzie on posłuszny również negatywności jego dyskursu, i skoro przywołanie miało za skutek zniknięcie partnera, dziecko, nakazując mu wyjść, usiłuje go przywołać, co jest zmuszeniem go, by odwołał się do własnego pragnienia¹⁸¹.

Odnajdujemy tu kolejny ślad inspiracji heglizmem – nie tylko pragnienie podmiotu jest pragnieniem innego, ale też konstytuująca jest dla ludzkiego pragnienia zasada pragnienia jako pragnienia pewnej pustki. Przyjrzyjmy się raz jeszcze Heglowskiej i Kojève’owskiej wizji pożądania. W pierwszych partiach *Fenomenologii ducha* Hegel bada ruch samoświadomości. Na początku samowiedza jest samowiedzą samą dla siebie, to co zewnętrzne stanowi negatywność, jakieś nie-ja¹⁸². Pierwotną relacją wobec tej zewnętrzności jest zaś pożądanie, które nie jest tylko pożądaniem przedmiotu danego w zmysłowym ujmowaniu; nie ogranicza się do „pozytywnego, biernego oglądu” jakiejś rzeczy, a jest działaniem które byt ten przeobraża; Ja pragnące to – jak mówi Kojève – Ja, które neguje i tworzy:

Ogólnie biorąc, Ja Pożądania jest pustką, która otrzymuje rzeczywistą pozytywną treść jedynie poprzez negujące działanie, które zaspokaja Pożądanie, niszcząc, przekształcając i „asymilując” pożądane nie-Ja¹⁸³.

Pożądanie ma także funkcję fundującą samowiedzę. Jeśli bowiem ograniczam się do biernego oglądu rzeczy, to jestem tym oglądem pochłonięty. W momencie, w którym uświadamiam

¹⁸⁰ S. Freud, *Poza zasadą rozkoszy*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 169-170

¹⁸¹ FP, s. 147; E, *Fonction et champ*, s. 319,

¹⁸² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia Ducha*, dz. cyt., s. 134.

¹⁸³ A. Kojève, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 10.

sobie, że pożądam tej rzeczy, „zostaję przywołany do siebie”. Pożądanie wymaga bowiem tego, który pożąda, dlatego też,

to nie czysto poznawczy i bierny ogląd jest podstawą Samowiedzy, tzn. egzystencji prawdziwie ludzkiej (a zatem - w ostatecznym rezultacie - egzystencji filozoficznej), ale Pożądanie¹⁸⁴.

W najpierwotniejszym sensie pożądanie to czysta biologiczna potrzeba, jak choćby głód. Człowiek zawraca się więc ku zewnątrz, by ją zaspokoić. Człowiek jednak, jak już powiedzieliśmy, nie tylko wznosi się ponad przyrodę w tym, że ją neguje. Zaspokojenie głodu to wszakże pożądanie także zwierzęce; zwierzę jednak – jak mówi Kojève – natychmiast po zaspokojeniu tego pożądania, które osiągnęło dzięki wznoszeniu się ponad przyrodę, „spada do jej poziomu”. Samowiedza, a zatem i człowieczeństwo, możliwa jest o tyle, o ile wyjdzie się poza to, co bezpośrednio dane. O ile rzeczywiście ujmuję siebie jako pożądający bezpośrednio dany przedmiot, to wskutek negacji tego przedmiotu, powracam znów do stanu biernego oglądu. Konieczne jest więc, by samowiedza kierowała swoje pożądanie na jakiś nie-byt, coś co nieobecne w teraźniejszości¹⁸⁵:

Żeby istniała Samowiedza, żeby istniała filozofia, potrzebne jest wychodzenie poza siebie jako to, co dane. A to jest według Hegla możliwe tylko wówczas, gdy Pożądanie kieruje się nie na jakiś byt bezpośrednio dany, ale na pewien nie-byt. Pożądać Bytu to w konsekwencji napełniać się tym Bytem bezpośrednio danym, to podporządkowywać się mu. Pożądać nie-Bytu to wyzwalać się od Bytu, to urzeczywistniać swoją samoistność, swoją Wolność¹⁸⁶.

Pożądanie skierowane musi być na przedmiot wybitnie ludzki – inne pożądanie, „na inną łączącą pustkę, na inne Ja”¹⁸⁷, innymi słowy – uznanie. Człowiek domaga się tego, by inny pragnął tego, co on, by uprawomocnił jego pragnienie.

Co jednak umożliwia zaistnienie tego, co nie dane bezpośrednio? Powiedzieliśmy, że wyobrazeniowe jako sfera percepcji jest rzeczywistością, w której *Ja* rzutuje własną jedność na obiekty zewnętrzne. W sytuacji „wyobrazeniowego” poznania zmysłowego podmiot doświadcza obiektów jako umiejscowionych w przestrzeni – obiekty zajmują określone miejsce, mają określoną postać, którą wyznacza z jednej strony ich postrzeganie w zmysłach, jak i coś na kształt nałożenia kategorii, z tym, że wzorcem jedności jest jedność *Ja* (jak już

¹⁸⁴ Tamże, s. 189.

¹⁸⁵ Tamże, s. 191.

¹⁸⁶ Tamże.

¹⁸⁷ Tamże.

wiemy – dość iluzoryczna). Zarówno *Ja* jak i jego obiekty cechuje jednak pewna inercja – przedmiot postrzegany, podlegając zmianie, przestaje być tym samym obiektem; kiedy więc przedmiot znika z pola percepcji, znika zupełnie; ujmując rzecz nieco po berkeleyowsku: kto podtrzymuje istnienie tego obiektu, kiedy przestaje on być obiektem w polu percepcji podmiotu? Lacan odpowiada:

Aby przedmiot symboliczny, uwolniony od używania go, stał się słowem uwolnionym od *hic et nunc*, trzeba różnicy jakości tworzywa lub dźwięku, ale różnicy w sposobie bycia, teraz polegającej na znikaniu, dzięki czemu symbol osiąga stałość pojęcia. Za sprawą słowa, które jest już obecnością uczynioną z nieobecności (...). I z tej modulowanej pary obecności i nieobecności (...) rodzi się świat sensu języka, a w nim układa się świat rzeczy¹⁸⁸.

Słowa Lacana stanowią w zasadzie parafrazę twierdzenia Kojève'a:

Pojęcie-słowo oddziela się od zmysłowego *hic et nunc*, ale może się ono od niego oddzielić tylko dlatego, że *hic* jest pewnym *nunc*, tzn. dlatego, że byt przestrzenny jest czasowy, dlatego, że ulega on unicestwieniu, odchodząc w Przeszłość. A rzeczywistość, która znika, odchodząc w Przeszłość, utrzymuje się (jako nie-rzeczywistość) w Teraźniejszości w formie Słowa-Pojęcia. Uniwersum Dyskursu (Świat Idei) jest nieustanną tęczą, która tworzy się nad wodospadem: a wodospad to rzeczywistość czasowa, która ulega unicestwieniu w nicości Przeszłości¹⁸⁹.

To pojęcie jest tym, co podtrzymuje istnienie obiektu. Jaki jest jednak stosunek pojęcia do tej rzeczy? Nie chodzi bowiem tylko o samą różnicę tworzywa ani „różnicę dźwięku”, która charakteryzowała zabawę przywoływaną przez Freuda, lecz o różnicę między obecnym i nieobecnym, między przestrzenną teraźniejszością, a antycypowaną przyszłością. „Czas jest negacją przestrzeni” jak mówi Kojève¹⁹⁰. Czasowość ta objawia się najmocniej poprzez pojęciowe ujęcie rzeczywistości, jednak ujęcie psa jako żywej istoty w pojęciu „pies” jest jednocześnie uśmierceniem tej żywej istoty, gdyż w pojęciu oderwanym od rzeczy umiera

¹⁸⁸ FP, s. 72 ; E, *Fonction et champ*, s. 276.

¹⁸⁹ A. Kojève, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 392. Pisze o tym Hegel w *Encyklopedii nauk filozoficznych*. W paragrafie 459 odnajdujemy taki oto fragment: „Ogląd, jako będący bezpośrednio przede wszystkim czymś danym i przestrzennym, otrzymuje, o ile jest wykorzystywany jako znak, takie istotne określenie, że istnieje tylko jako zniesiony. Tą jego negatywnością jest inteligencja. W ten sposób prawdziwą postacią oglądu, który jest znakiem, jest istnienie w *czasie* (...). Ton artykułujący się dalej dla [wyrażenia] określonych wyobrażeń – *mowa* i jej system, *język* – nadaje odczuciom, oglądom, wyobrażeniom pewne **drugie istnienie** [wyróżnienie moje – G.M.], wyższe niż ich istnienie bezpośrednie”. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 471.

¹⁹⁰ Tamże, s. 388.

„zmysłowa rzeczywistość”. Oddzielenie pojęcia od obiektu empirycznego jest możliwe o tyle, o ile obiekt ten jest skończony, śmiertelny:

Gdyby pies nie był śmiertelny, tzn. ze swej istoty skończony, czyli ograniczony co do swego trwania, to nie można by było oddzielić od niego jego Pojęcia, tzn. sprawić, żeby Sens (Istota), który jest wcielony w rzeczywistego psa, przeszedł na nie-żyjące słowo - na słowo (obdarzone sensem), tzn. na abstrakcyjne Pojęcie, na Pojęcie, które istnieje nie w psie (który je urzeczywistnia), ale w człowieku (który je myśli), czyli w czym innym niż w zmysłowej rzeczywistości, którą pojęcie ujawnia poprzez swój Sens¹⁹¹.

A zatem, jak mówi Kojève, to, co przemija utrzymuje swoje istnienie w „formie Słowa-Pojęcia”, dzięki temu, że Sens może oderwać się od rzeczywistości empirycznej, może się także zatrzymać poza tą rzeczywistością. A co za tym idzie, możliwe jest przetrwanie i odtworzenie istnienia w swoim pojęciu. Pojęcie odtwarza w teraźniejszości z istnienia, to co minęło – dlatego pojęcie nie tylko unicestwia rzecz, ale jest jej czasem. Lacan wiernie podąża tym tropem, kiedy w trakcie *Seminarium I* odwołuje się do formuły „pojęcie jest czasem rzeczy”. Jeśli bowiem dziecko w zabawie fort-da posługuje się jakimś obiektem, to jest to obiekt symboliczny, pozbawiony życia, który przechodzi z płaszczyzny tego, co bezpośrednio dane na płaszczyznę mowy. Symbol taki jest – jak powiada Lacan – ważniejszy od samego obiektu. Podkreśla on zarazem, że nie chodzi tu o jakąś formę dualizmu, w której mielibyśmy do czynienia z rozróżnieniem na pojęcie–fenomen oraz rzecz samą w sobie. Pojęcie nie jest „cieniem, tchnieniem, iluzją”, lecz samą rzeczą, do której się odnosi. Rzeczywistość ukonstytuowana na symbolu pozwala na interakcje z jego obiektami-symbolami, nawet wtedy, kiedy nie mamy bezpośrednio do czynienia z „obiettami rzeczywistymi”:

Za sprawą samego tylko słowa słoń i sposobu, w jaki ludzie się nim posługują, przytrafiają się słońom rzeczy pomyślne lub niepomyślne, dole lub niedole – w każdym razie rzeczy katastroficzne – jeszcze zanim zaczęto podnosić na nie łuk albo strzelbę. Zresztą, to chyba jasne: wystarczy, bym o nich mówił – nie potrzeba, żeby tu były – do tego, aby były tutaj istotnie dzięki słowu słoń, i to jeszcze bardziej realne niż przypadkowe słońiowe osobniki¹⁹².

Dlatego też „to świat słów stwarza świat rzeczy”¹⁹³. Zarazem to na tym stwórczym akcie opiera się ludzkie pragnienie; to pojęcie – uśmiercenie przedmiotu – pozwala na uwiecznienie pragnienia, pojęcie „ocala to, co przemija”¹⁹⁴. Przed mówieniem świat i pragnienie pozostają

¹⁹¹ Tamże, s. 391.

¹⁹² SI.pl, s. 334; SI.fr, s. 278.

¹⁹³ FP, s. 72 ; E, *Fonction et champ*, s. 276.

¹⁹⁴ Tamże.

chaotycznym zespołem doznań, przed mówieniem nie ma ani prawdy, ani fałszu, nie ma rozróżnienia na to, co jest i co nie jest: jeśli coś znika z pola percepcji znika zupełnie – to dopiero symbol pozwala utrwalić bycie. W tym też sensie berkeleyowska formuła „esse est percipi” staje się w psychoanalizie Lacana formułą „istnieć to być wypowiedzanym”.

Jak twierdzi Lacan, nie jest więc też możliwe wyznaczenie jakiegoś punktu narodzin języka, którego poszukiwali dziewiętnastowieczni językoznawcy. Nie da się pomyśleć początków języka jako przejścia od myśli prymitywnej do złożonego myślenia symbolicznego, ponieważ to dopiero język umożliwia myślenie. Myśleć można tylko pojęciem – kiedy myślę o słońcu, to mam na myśli nie słońce jako rzeczywisty przedmiot, który pojawia się w jakimś niemożliwym polu percepcji a jako krążek, który odnajduję za dnia na bezchmurnym niebie. Między tym krążkiem – jak mówi nam Lacan – a rzeczywistym słońcem jest przepaść. Sam ten symbol nie ma żadnej wartości, póki nie zostanie umieszczony w szerszym kontekście symbolicznego, w relacji z innymi symbolami. Choć to wyobrażeniowe nadaje najpierwotniejszy kształt poznawanym obiektom, to dopiero pojęcie umożliwia ukonstytuowanie rzeczywistości ludzkiej, która wykuwa się w mówieniu. Lacan zdaje się tu podzielić perspektywę Kojève’a, że to dopiero zespół niezwykłych pożądań konstytuuje ludzkie społeczeństwo. By jakiś przedmiot mógł stać się przedmiotem ludzkiego pragnienia, musi on zostać umieszczony w szerszym kontekście intersubiektywności, w którym podmioty negocjują wartość tego przedmiotu. Słońce pozostanie słońcem, niezależnie od tego czy pojawiłby się ktoś, kto zacząłby określać słońce mianem księżyca – siłę pojęcie czerpie bowiem z tego, że istnieje jako takie w symbolicznym uniwersum jakiejś zbiorowości.

Dlatego też psychoanalityk, podobnie do szamana opisanego przez Lévi-Straussa, nie odnosi się do jakiegóż pierwotnej ontologicznie, prawdziwej rzeczywistości. I jeden i drugi mają jedynie do dyspozycji instytucję mówienia. I choć mówienie jest w stanie wyrazić bycie samego podmiotu w stopniu ograniczonym, to mówienie pozostaje jedynym możliwym medium. Stwórcze mówienie pozwala podmiotowi odpowiedzieć na pytanie o jego miejsce w porządku symbolicznym – na pytanie o to, kim jestem? Nie jako żywa istota, zwierzę, lecz jako istota mówiąca:

Chodzi tu o urzeczywistnienie prawdy podmiotu jako swoistego wymiaru, który, ze względu na własną oryginalność, powinien zostać oddzielony od samego pojęcia rzeczywistości¹⁹⁵.

¹⁹⁵ SI.pl, s. 39; SI.fr, s. 37.

Powróciliśmy więc do samej historyzacji, o której była mowa na początku tego paragrafu. Możliwa staje się teraz odpowiedź o przyczynę i cel analizy – przyczyną nerwicy będącej źródłem cierpienia i skłaniającej podmiot do udania się na analizę jest oczywiście wyparcie. To wiemy już od Freuda. Samo wyparcie polega w optyce Lacana na tym, że coś nie mogło być uznane na etapie „negocjacji” – pojawić się musiało jakieś „Nie!” w reakcji na pragnienie podmiotu. Jak stwierdzi później Lacan w *Seminarium* o psychozach, wyparcie polega na tym, że coś „nie klei się” na poziomie łańcucha symbolicznego. Łańcuch posiada „wewnętrzną spójność sprawiającą, że w którymś momencie jesteśmy zmuszeni oddać to, cośmy otrzymali w innym [momencie]”. Zdarza się jednak, że nie jesteśmy w stanie czegoś oddać, prawo staje się wtedy dla nas nieznośne, lecz „nie dlatego, że jest takim samo w sobie, lecz dlatego, że pozycja, w której się znajdujemy, zawiera poświęcenie, które okazuje się niemożliwe na płaszczyźnie znaczeń”¹⁹⁶. Znaczenie jakiegoś pragnienia zostało zepchnięte do nieświadomego i objawia się w znaczącym symptomu¹⁹⁷: owych „tarczach herbowych fobii...” itd. Podmiot w tych formacjach wykuć ma i rozpoznać własną historię. Innymi słowy, usymbolizować to, co nie zostało usymbolizowane, uzgodnić swój mit indywidualny z mitem zbiorowym.

Stwórcza funkcja mówienia, która ma być odpowiedzią na alienację, to nic innego jak właśnie mówienie pełne, które pozwalając na wtórną historyzację, konstytuuje mnie jako podmiot. Proces interpretacji psychoanalitycznej jest jednak procesem ciągłym; jako podmiot nie mogę polegać na jednym ustalonym sensie:

W mowie identyfikuję się, ale jedynie gubiąc się w niej jako obiekt. Tym, co się spełnia w mojej historii nie jest czas przeszły określony tego, co było, bo już nie jest, ani nawet czas dokonany tego, co było, w tym, czym jestem, ale czas przyszły uprzedni tego, czym miałem być, aby stawać się tym, kim się staję¹⁹⁸.

Wydaje się, że Lacan wikła się tutaj w pewną sprzeczność. Jeśli bowiem podmiot ma ustanawiać się w swoim stawaniu, nie zaś trwać utrwalony jako obiekt pewnego dyskursu, to czy możliwa jest analiza jako interpretacja? Innymi słowy, czy istnieje może kres interpretacji, który nie skazywałby podmiotu na bycie obiektem mowy? Jacques-Alain Miller wskazuje, że podmiot, o którym pisze i mówi Lacan na początku lat 50-tych to podmiot znaczonego, a zatem

¹⁹⁶ SIII.pl, s. 155.

¹⁹⁷ „Symptom jest tutaj znaczącym pewnego znaczonego, wypartego ze świadomości podmiotu” FP, s. 80; E, *Fonction et champ*, s. 280.

¹⁹⁸ Tamże, s. 113/299-300.

daje się wyrazić poprzez określone znaczące¹⁹⁹. Proces interpretacji psychoanalitycznej jest jednak nieustannym procesem powiększenia domeny symbolicznego poprzez włączenie partykularnego mówienia w ramy jakiejś Uniwersalności. Czy w świetle krytyki, jaką podejmuje Lacan w stosunku do obiektywizujących dyskursów mowy współczesności, taki postulat nie jest dość wątpliwy? Lorenzo Chiesa ujmuje ten problem następująco:

Z jednej strony Lacan nieustannie ostrzega nas przed traktowaniem nieświadomego jako ukrytej substancji podmiotowej, a z drugiej (...) zdaje się on nie dostrzegać w pełni, że pełna realizacja bez-substancyjnej nieświadomości podmiotu prowadziłyby w sposób nieunikniony do całkowitego odpodmiotowienia w (...) strukturze²⁰⁰.

Możemy jednak spojrzeć na ten problem nieco inaczej. Mikkel Borch-Jacobsen sugeruje bowiem, by odróżnić adaptację rozumianą jako przystosowanie *Ja* do społeczeństwa postulowane przez psychologię amerykańską od wizji podzielanej przez Lacana i Lévi-Straussa: podmiot nie tyle ma się dostosować w swoich aktywnościach i dążeniach do wartości podzielanych przez ogół społeczeństwa, lecz przyjąć pewną konwencję, zaakceptować społeczną umowę, która opiera się na wspólnocie Symbolu. Innymi słowy wczesnemu Lacanowi chodzi o zaakceptowanie przez podmiot porządku symbolicznego a dzieje się to niejako samorzutnie, kiedy najbardziej pierwotny akt wejścia w porządek symboliczny, który stanowi zarzewie nerwicy, zostanie w ten porządek symboliczny na powrót wpisany.

1.1.5. Nieświadome, świadome i podmiot

Nieświadome to nie tylko sama ukryta historia podmiotu, lecz cały jej kontekst: „Nieświadome jest tą częścią konkretnego dyskursu o charakterze ponadjednostkowym

¹⁹⁹ „Podmiot definiowany jako podmiot sensu, odnajduje się on po stronie znaczonego, nie znaczącego (...). Na tym wczesnym etapie, sytuuje on [Lacan] podmiot po stronie znaczonego; później jednak, umieści go po stronie znaczącego. A zatem przejdzie od znaczonego do znaczącego.” J.-A. Miller, *An Introduction to Seminars I and II...*, dz. cyt., s. 23.

²⁰⁰ L. Chiesa, *Subjectivity...*, dz. cyt., s. 44. Tę kwestię porusza również P. Dybel, który stwierdza, że „w modelu terapii Lacanowskiej to, co indywidualne liczy się zatem tylko o tyle, o ile może być wyartykułowane w porządku symbolicznym, znajdując tutaj poniekąd swą „obiektywną” (i tym samym intersubiektywną z istoty) materializację. Poza tym to, co indywidualne zupełnie się nie liczy. Nie przyjmuje się tutaj bowiem z założenia istnienia czegoś takiego, jak sfera jednostkowych subiektywnych przeżyć, która będąc bezpośrednio dostępna podmiotowi byłaby czymś całkowicie odrębnym stosunku do symbolicznego porządku”. P. Dybel. *Okruchy psychoanalizy*, Kraków 2009, s. 323-324.

[*transindividuel*], której podmiot nie ma do dyspozycji przy przywracaniu ciągłości swego dyskursu świadomego”²⁰¹. Nie jest tak, jak w niemal popkulturowej recepcji dzieła Freuda, że nieświadome stanowi jakieś miejsce ukrytych, często niemoralnych pragnień. Nieświadome, podobnie, jak w teorii Lévi-Straussa, bierze udział w „funkcjach idei, czy nawet myślenia”²⁰². Skoro symbol w teorii Lacana – jak już pokazaliśmy – stanowi sam warunek możliwości myślenia, to nieświadome jako ukonstytuowane przez symbol musi przekraczać to, co partykularne. Nie przyjmuje ono jednak jakiejś pokracznej formy jungowskiej nieświadomości zbiorowej. Nie chodzi tu o archetypy, ale o mowę. Nieświadome jest polem, poprzez które podmiot uczestniczy w tym, co w kulturze i języku uniwersalne. Całe bogactwo sieci symbolicznej nie jest bowiem dostępne świadomości bezpośrednio:

(...) czyż ów system mowy, w którym porusza się nasz dyskurs, nie jest czymś, co daleko wykracza poza wszelką intencję?²⁰³

Z tych definicji wyłania się wizja nieświadomego jako ponadjednostkowego tworu, poprzez który podmiot nieświadomie uczestniczy w całym bogactwie świata symbolicznego. Uważny czytelnik zauważy jednak pewną niejednoznaczność: czy da się pogodzić „uniwersalistyczną” definicję nieświadomego z rozumieniem nieświadomego jako archiwum osobistej historii? Wszakże odnieść można wrażenie, że Lacan, podążając śladami Lévi-Straussa i dokonując intelektualizacji nieświadomego, idzie o krok za daleko i ryzykuje zmarginalizowaniem tego, co we Freudowskim odkryciu najważniejsze, a czego zresztą sam nie przestaje podkreślać w metaforach nieświadomości jako historii. Problem ten opisać też można jako napięcie pomiędzy tym, co u Lacana hermeneutyczne a tym, co strukturalistyczne/systemowe. Ale czy nie na tym właśnie paradoksie opierałoby się ludzkie nieświadome, w którym w ciągłym napięciu pozostaje to, co w podmiocie najbardziej ogólne i to, co partykularne? Lacan zamiast tę sprzeczność rozwiązać, zdaje się uznawać, że jest ona konstytutywna dla podmiotowości

Praktyka psychoanalityczna dostarcza przykładów świadczących o ponadjednostkowym charakterze nieświadomego i jego powiązaniu z całym bogactwem symbolu właściwego danej kulturze. Lacan przytacza przykład pacjenta pochodzącego z kraju arabskiego, u którego pojawił się dość specyficzny symptom w obrębie dłoni²⁰⁴. Choć mężczyzna ten dystansował

²⁰¹ FP, s. 42; E, *Fonction et champ*, s. 258,

²⁰² Tamże, s. 43/258-89,

²⁰³ SI.pl, s. 104; SI.fr, s. 90.

²⁰⁴ Tamże, s. 369/305.

się od religii muzułmańskiej, to właśnie aspekt religijno-kulturowy ogrywał kluczową rolę w genezie nerwicy. Chodziło tutaj o dość istotny ślad w historii rodzinnej podmiotu – ojciec pacjenta oskarżony miał być o kradzież. Pozwoliło to analitykowi na wysunięcie interpretacji, wedle której to nieświadome przywiązanie do dawnego obyczaju muzułmańskiego nakazującego ucinąć rękę złodziejowi stanowi źródło specyficznego symptomu. Świadoma deklaracja pacjenta o jego niewierze nie ma tu większego znaczenia. Lacan tym przypadkiem ilustruje dwa problemy: z jednej strony jest to kwestia tego, gdzie szukać historii podmiotu – a są to wszelkie zerwania i nieciągłości. Podmiot rekonstruuje swoją historię właśnie w tych miejscach. W przypadku tego konkretnego pacjenta tym, co stanowiło nieciągłość był jego wyrażany świadomie dystans wobec własnej kultury. Po drugie, przykład ten pokazuje nieświadome jako skarbnicę symboli przynależących do danej kultury: „dla każdej istoty ludzkiej to w stosunku do prawa, pod które ona podpada, sytuuje się wszystko, co osobistego może się jej przydarzyć”²⁰⁵.

Przypadek tego pacjenta pokazuje coś jeszcze: fakt, że wyparte zostaje to, co nie może być przyjęte przez podmiot, jakaś trauma, związana z częścią prawa, która zaczyna być dla podmiotu niezrozumiała. Dla Lacana jasnym jest, że ta neurotyczna i niezrozumiała część prawa stanowi w ludzkim podmiocie instancję, którą Freud określił mianem nad-ja. Dlatego też wiąże on nad-ja – przynajmniej na tym etapie rozwoju teorii – z samą istotą tego, co nieświadome, które stanowić ma efekt „pęknięcia w symbolicznym”; jakaś część prawa zostaje przez podmiot przyswojona, jakaś część zostaje wyparta, wiąże się bowiem z pierwotną traumą²⁰⁶. Wtedy też istotą kuracji analitycznej byłoby wydobywanie i „dostarczenie języka” dla wyartykułowania tej traumy.

Spróbujmy teraz odpowiedzieć na pytanie o sam podmiot, o to w jaki sposób rozumie Lacan pojęcie podmiotowości w początkach swojego powrotu do Freuda. Trzeba powiedzieć, że autor *Écrits* nie jest skory do utrzymania ścisłości terminologicznej, mogąc wprowadzać tym w błąd czytelnika – używa on bowiem terminu „podmiot” bez większego rygoru: podmiot to zatem pacjent, czasem też *Ja*, człowiek itd. Tyczy się to tak wczesnego etapu jego nauczania, jak i etapów późniejszych. Nie oznacza to jeszcze, że nie odnajdujemy czy to w *Funkcji*, czy to w pierwszych seminariach żadnych prób bardziej ścisłego zdefiniowania podmiotowości.

Podmiot wedle tych definicji jest instancją, która sięga ku temu, co poza samą podmiotowością i tam odnajdując swój sens: prawda, która pozwoliłaby bowiem nadać sens

²⁰⁵ Tamże, s. 371/307.

²⁰⁶ Tamże, s. 369/305.

jego historii zapośredniczona jest w kulturze poprzedzającej jego narodzenie: „podmiot rozciąga się poza to, co jednostka odczuwa „subiektywnie”, dokładnie tak daleko, jak prawda, którą może osiągnąć”²⁰⁷. Dlatego też Lacan określa często podmiot jako zdecentrowany, wykraczający poza to, co jednostkowe. Podmiot psychoanalizy pozostawać musi w jakiejś relacji do nieświadomego. Mówiąc wprost, chodzi o bycie podmiotem nieświadomego w całej (nieobecnej w języku polskim) dwuznaczności słowa „sujet”, także jako „poddany” tej nieświadomości. To dopiero poprzez nieświadome możliwe jest ujęcie się podmiotu: „kiedy więc jednostka miałaby się ujmować w swojej funkcji podmiotowej, jeśli nie w nieświadomym”²⁰⁸. Wreszcie zaś, podmiot jest zupełnie czymś innym niż przedmiot, który nazywamy *Ja*:

Jeżeli ego jest funkcją wyobrażeniową, to nie jest ono jednym i tym samym, co podmiot. Co nazywamy podmiotem? Dokładnie to, co w rozwoju uprzedmiotowienia [développement de l'objectivation] jest poza przedmiotem (objet)²⁰⁹.

Nie jest podmiot przedmiotem, ponieważ jego trwanie wyznacza coś więcej, niż tylko przestrzeń materialna. To w pojęciu odnajduje on swoje miejsce i to pojęcie pozwala podmiotowi odróżnić się od przedmiotu, choćby z tego powodu, że pojęcie umożliwia szukanie uznania.

Co jednak z kwestią świadomości? Zdaje się być ona potraktowana przez Lacana nieco po macoszemu. Nie dostarcza on jakiejś spójnej teorii, w której jednoznacznie wyznaczyłby miejsce dla świadomości, nie chodzi już o samą kwestię Hegłowskiej samowiedzy, ale tego, co Freud określił jako „system percepcja-świadomość”. Lacan – inaczej niż niektórzy następcy Freuda – nie dopuszcza możliwości utożsamienia *Ja* ze świadomością. Nie może ono stanowić instancji unifikującej, dlatego, że samo stanowi przedmiot, który pojawia się w jakimś niesprecyzowanym polu. Podstawowym twierdzeniem psychoanalizy jest – jak już pokazaliśmy – że podmiotowość nie wyczerpuje się w świadomych przeżyciach. Odkryciem Freuda było to, że „istota podmiotowości przekracza osobniczą organizację będącą sumą indywidualnych doświadczeń”²¹⁰. Tym odkryciem miałyby być wydobycie immanentnej „nieprzejrzystości” świadomości. Dla Lacana perspektywa ta stoi w opozycji do

²⁰⁷ FP, s. 53; E, *Fonction et champ*, s. 265.

²⁰⁸ SII.fr, s. 83; SII.en, s. 56.

²⁰⁹ SI.pl, s. 364; SI.fr, s. 301

²¹⁰ SII. fr, s. 62; SII.en, s. 40.

pokartezjańskiego przekonania, że jeśli coś pojawia się w polu naszej świadomości, jeżeli świadomość jest świadomością czegoś, to jest w stanie również samą siebie uchwycić w refleksyjnym akcie. Jak pokazaliśmy, Lacan uznaje, że jedyne co świadomość chwyta w akcie jest nie sama świadomość, lecz *Ja* jako pewien przedmiot. Zarazem to *Ja* stanowić ma warunek zróżnicowania tego, co pochodzi ode mnie jako samoświadomości oraz tego, co pochodzi z zewnątrz. Mamy tutaj do czynienia z pozorną sprzecznością: warunkiem zróżnicowania samoświadomości ze światem zewnętrznym jest wyodrębnienie *Ja*, a jednocześnie to *Ja* musi się w jakimś polu pojawić – pole to z kolei wydaje się możliwe dopiero po ustanowieniu *Ja*.

Lacan zdaje się uznawać, że dla powstania samoświadomości wystarczy samo pojawienie się w bezkształtnej masie percepcji obrazu innego. Odrębną kwestią jest to, czy tej pierwotnej masie przypisać możemy jakieś związki ze świadomością. Interesujące rozwiązanie tego problemu proponuje Lorenzo Chiesa, który wskazuje, że przyczyną tego, iż Lacan unika utożsamienia systemu percepcja-świadomość z *Ja* jest to, że przypisuje on nieświadomemu cechy pewnej intencjonalności²¹¹, a zatem freudowski system percepcja-świadomość stanowiłby instancję nieświadomą. Przemawiać za tym może choćby fragment wczesnego tekstu noszącego tytuł *Propos sur la causalité psychique*:

(...) dzieło Merlau-Ponty'ego pokazuje nam, że każda zdrowa fenomenologia – przykładowo, fenomenologia percepcji – wymaga rozważenia przeżytego doświadczenia **przed** jakimkolwiek uprzedmiotowieniem a nawet przed jakąkolwiek refleksyjną analizą mieszającą doświadczenie z uprzedmiotowieniem²¹².

Zdaniem Chiesy fragment ten dowodzić ma tego, że nieświadome ma charakter zbliżony do tego, co fenomenologia rozumiała jako intencjonalność. Świadomość zatem nie tylko pozbawiona zostaje samoprzejrystości, lecz traci swą podstawową w opinii fenomenologów cechę, nieświadome nie zawiera tylko tego, co wyparte z (samo)świadomości lecz raczej samo tożsame jest z aktywnością psychiczną (co zresztą korespondowałoby z Lévi-Straussowską wizją nieświadomego). Wciąż jednak Lacan w swoich wczesnych tekstach pozbawia kolejnych własności świadomość, nie określając jej natury. Te niejednoznaczności zdaje się on jednak dopiero zauważać, kiedy podejmuje problem relacji świadomość-nieświadomość w trakcie *Seminarium II* i kiedy to dostarczy dość jednoznacznej definicji świadomości:

²¹¹ L. Chiesa, *Subjectivity...*, dz. cyt., s. 26.

²¹² E, *Propos sur la causalité psychique*, s. 179.

Ludzka świadomość co do istoty jest biegunowym napięciem pomiędzy *ego* wyalienowanym wobec podmiotu a umykającym mu czystym *percipi*. Podmiot byłby tożsamy z tą percepcją, jeśli *Ja* by nie istniało²¹³.

Lacan by zilustrować ten paradoks percepcji bez świadomości konstruuje eksperyment myślowy, który polega na wyobrażeniu sobie świata, z którego zniknęli wszyscy ludzie; nie ma zatem ani żadnych samoświadomości ani żadnych *Ja*. Nie znikają jednak same lustrzane odbicia takie jak choćby odbicie gór w tafli jeziora, które mogłyby zostać zarejestrowane bez udziału człowieka za pomocą aparatu.

Choć przywiązany – jak mówi Lacan – na sposób nieomal religijny do kategorii świadomości człowiek współczesny będzie upatrywać jej w aparacie, to świadomość pojawia się wtedy, kiedy wyłania się jako pewna powierzchnia, na której odbija się przedmiot. Świadomość sprowadza się w zasadzie do **przypadkowej** percepcji, do faktu, że posiadamy oczy i uszy. Co więcej powierzchnia świadomości jest neutralna – obiektom odbitym nie przysługuje jedność, którą przypisujemy swojemu *Ja*; jedyne, co na tej powierzchni się wyłania to obraz. Sam fakt ujęcia przedmiotu w obrazie nie oznacza jeszcze nadania mu istotowej jedności. Ludzka percepcja daje się zatem sprowadzić do jej dwóch podstawowych aspektów: po pierwsze, mamy do czynienia z paradoksalną przestrzenią, w której nie ma śladu żadnego obserwatora oraz percepcji, której siłą napędową – quasi-kantowskim *a priori* przestrzeni – jest jedność *Ja*. Lacan sugeruje, że *Ja* konstryuuje się nie dlatego, że stanowi odbicie i jako odbicie jest źródłem fascynacji, lecz dlatego, że stanowi fakt w zasadzie witalny – jest koniecznie by człowiek antycypował swoją jedność. Dlatego też mówi o *czystym percipi* – ujednoczenie obrazu nijak się ma do faktycznego odbicia, czystego w tym sensie, że nie nadany mu został żaden kształt. Kiedy więc Lacan posługuje się sporadycznie terminem „samo-świadomość”, nie należy rozumieć go jako tej pierwotnej świadomości jako powierzchni, która *de facto* jest nieświadoma i stanowi ekran, na którym odbijają się niezróżnicowane przedmioty percepcji; samo-świadomość rodzi się bowiem dopiero, kiedy w polu świadomości ukonstryuuje się obraz *Ja* w swojej jedności. Choć ujęcie świadomości jako nieświadomej wydaje się być nonsensem, to – jak pokażemy w dalszej części pracy – nie jest zupełnie bezpodstawne. Wydaje się, że w ten sposób, przynajmniej do pewnego stopnia, rozwiązuje Lacan zasygnalizowany wcześniej przez nas problem instancji pierwotnej wobec *Ja*.

Mimo tej specyfiki i wielu niejasności, podmiot, o którym mówi Lacan w początku lat 50-tych jest podmiotem sensu, podmiotem, któremu nadać można jakieś znaczenie. Skąd ten

²¹³ SII.fr, s. 242; SII.en, s. 117-178.

poznawczy optymizm? Są ku temu dwa powody. Po pierwsze, Lacan w tych latach choć deklaruje zainteresowanie językoznawstwem, co więcej posługuje się językoznawczą terminologią, to – możemy przepuszczać – nie jest to wynikiem lektury dzieł językoznawczych, a stanowi rezultat inspiracji pośredniej. Innymi słowy, Lacan o tyle przysposabia zagadnienia językoznawcze, o ile stanowią one przedmiot i inspirację dla antropologii Lévi-Straussa. Dlatego też Lacan nie poddaje jeszcze rewizji pojęcia znaku, co było charakterystyczne dla jego późniejszej teorii języka. Przyjmuje on po prostu niepisane założenie o jedność znaku, możliwej adekwatności: znaczące symptomów odpowiadają znaczonemu nerwicy, historia podmiotu tworzy się w mówieniu itd.

Po drugie, Lacan w tym czasie pozostaje nadal w porządku filozofii i to w dyskursie filozofii – mimo praktycznego wymiaru psychoanalizy – tworzy podstawy swojej teorii. Porządek filozofii zaś to porządek sensu. Dlatego podmiotowość, o której mówi Lacan w najwcześniejszych pismach jest podmiotowością może niekoniecznie klasyczną, ale na pewno filozoficzną. Jak należy to rozumieć? Wydaje się, że tym, co najbardziej interesuje Lacana w tamtym okresie jest – poniekąd przejęta od Hegla – kwestia napięcia pomiędzy tym, co Uniwersalne a tym, co Partykularne i ewentualne próby uzgodnienia tych dwóch porządków. Obie podstawowe pozapsychoanalityczne inspiracje (heglizm Kojève'a oraz antropologia Lévi-Straussa) do tej kwestii się zresztą sprowadzają i to w tym punkcie te dwie odległe teorie się zbiegają. Dla Lacana Lévi-Strauss zdaje się po prostu dostarczać – przynajmniej na pozór – naukowo ugruntowaną wizję Uniwersalnego. Dla psychoanalizy jako *talking cure* kluczowy jest fakt, że bieguny tego, co partykularne i tego, co uniwersalne spotykają się w akcie mówienia. Spróbujmy odczytać w ten sposób wspomniane paradoksy. Jak wiemy, Lacan wyróżnia ich trzy formy: w pierwszym wypadku – psychotyka – podmiot odnajduje siebie na skrajnym skrzydle tego, co osobiste, jednostkowe. Choć podmiot mówi, to nie szuka uznania, próbując wyrazić swoje bycie w niemożliwym języku osobistym. Psychoza – zdaniem wczesnego Lacana – to zatem odmowa włączenia się w Uniwersalne, odmowa uznania innego jako innego. Drugi paradoks – neurotyka – opiera się na nieco innym mechanizmie; w nim podmiot odczuwa Uniwersalne jako coś nieznośnego dla jego Partykularności – to w języku uniwersalnym jednak wyraża swoje cierpienie, symptomy są symbolami udzielonymi podmiotowi przez tradycję, w której przyszedł na świat. W trzecim paradoksie podmiot zaś wywłaszcza się ze swojego bycia, alienuje zupełnie nie tyle w Uniwersalnym, co jakiejś wizji Uniwersalności, która zaczęła dominować we współczesności.

Wszystkie te trzy paradoksy sprowadzają się zatem do tego odwiecznego napięcia, którego przewyciężenie, jak wiemy od Hegla, stanowi moment ustanowienia wiedzy

absolutnej, w której to, co Uniwersalne utożsamione zostaje z Partykularnym. Czy jednak takie zestawienie Hegla i Lacana jest uprawnione? Czy nie przeceniamy tego hipotetycznego tylko heglizmu wczesnego Lacana? Wydaje się, że tym, co stanowi zupełne przeciwieństwo podmiotu Hegla – samowiedzy (*das Selbstbewusstsein*) – jest freudowskie nieświadome (*das Unbewusste*). Lacan przeprowadza więc dość brawurowe „odwrócenie Hegla” – po pierwsze, uznaje za zasadę mówienia „dialektykę samoświadomości”, która „wychodząc od ironicznego przypuszczenia, że wszystko, co racjonalne jest realne” zmierzała do „przekonania, że wszystko co realne jest racjonalne”²¹⁴. Innymi słowy, istotą psychoanalizy jest utożsamienie aktualności i racjonalności, usymbolizowanie tego, co nieusymbolizowane. Jednak ruch ten odbywa się nie poprzez samoświadomość, ale poprzez oddalanie się od samoświadomości. Istotą odkrycia freudowskiego nie jest bowiem w opinii Lacana przywrócenie podmiotowi „panowania w swoim domu”, a urzeczywistnienie się podmiotu, które polegać ma na stopniowym utożsamianiu Uniwersalnego i Jednostkowego. Jak już zauważył Hermann Lang, Lacan dopuszcza tutaj dwa scenariusze dla zrealizowania się identyczności²¹⁵. W pierwotnej wersji *Funkcji* (czyli w przedruku referatu, który ukazał się w *La Psychanalyse*) Lacan pisze o psychoanalizie jako dającej konkretne podstawy w przecieraniu szlaku do punktu, w którym szczególne i uniwersalne „mieszają się ze sobą”. Lacan zatem dopuszcza możliwość tożsamości w jedności. W drugiej wersji, która stanowi część *Écrits*, ta identyczność realizuje się już „jako podział podmiotu”. W obu przypadkach urzeczywistnia się jakaś forma Wiedzy Absolutnej, choć w drugiej wersji to zjednoczenie naznaczone jest jednoczesnym pęknięciem pomiędzy świadomą partykularnością i nieświadomą uniwersalnością.

Niezależnie jednak od tych niejednoznaczności, podmiot psychoanalizy realizuje się w porządku sensu w sposób podobny do realizowania się samowiedzy w Kojève’owskim czytaniu Hegla. Autor *Wstępu do wykładów* pisze:

(...) samym bytem tego Ja będzie stawanie się, a ogólną formą tego bytu nie będzie przestrzeń, ale czas. Utrzymywanie się w egzystencji będzie więc dla tego Ja oznaczać: „nie być tym, czym się jest (jako byt statyczny i bezpośrednio dany, jako byt naturalny, jako «wrodzony charakter»), ale być (tzn. stawać się) tym, czym się nie jest. W ten sposób to Ja będzie swym własnym dziełem: będzie (w przyszłości) tym, czym stało się w wyniku negacji (w teraźniejszości) tego, czym było (w przeszłości), a ta negacja dokonywana jest ze względu na to, czym się ono ma stać”²¹⁶.

²¹⁴ FP, s. 100-101; E, *Fonction et champ*, s. 292.

²¹⁵ H. Lang, *Język i nieświadomość...*, dz. cyt., s. 130.

²¹⁶ A. Kojève, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 10

Czyż nie taką właśnie perspektywę na realizację podmiotowości przyjmuje Lacan, kiedy mówi o podmiocie „stającym się” w przyszłości:

(...) tym, co się spełnia w mojej historii nie jest czas przeszły określony tego, co było, bo już nie jest, ani nawet czas dokonany tego, co było, w tym, czym jestem, ale czas przyszły uprzedni tego, czym miałem być, aby stawać się tym, kim się staje²¹⁷.

Jeśli bowiem podmiot nie tyle odtwarza, co kształtuje swoją historię w procesie analitycznym, to oznacza to, że sam „fakt” może być jedynie tym, czym ma być w przyszłości. Proces interpretacji analitycznej nie jest, jak pokazaliśmy, odczytaniem symptomu jako śladu przeszłego zdarzenia, lecz nadaniem mu sensu w porządku terażniejszości. Jest to istota freudowskiego podwójnego „mechanizmu spustowego” traumy. Podmiot wychyla się więc ku przeszłości, by odnaleźć tam prawdę ukonstytuowaną na terażniejszości i wychyla się w przyszłość, bowiem to, co się staje może być tylko tym, czym ma się stać w swojej przyszłości.

Doprecyzujmy jednak, co mamy na myśli posługując się określeniem „hermeneutyczny” w odniesieniu do takiego rozumienia podmiotowości. Zdawałoby się bowiem, że Lacan jest jak najdalszy od afirmowania rozumienia, które od wczesnych lat jego „powrotu do Freuda” kojarzone było przez niego z wyobrażeniową iluzją. To nie jednoznaczność a niejednoznaczność stanowi o wartości komunikacji, która nie zamyka się absolutnie na jeden sens. Takie wydaje się być przesłanie tak *Funkcji*, jak i tekstów późniejszych, którymi zajmiemy się w następnym podrozdziale. Niechęć Lacana wobec rozumienia i hermeneutyki wyraża dobitnie dość często przytaczany cytat z *Situation de la psychanalyse...*: „Powtarzamy to naszym uczniom: <<Uważajcie, by nie rozumieć!>> i zostawcie tę mdłą kategorię panu Jaspersowi et consortes”²¹⁸. Jak jednak zauważa Paweł Dybel, ta wyrażana otwarcie niechęć ze strony Lacana wobec hermeneutyki związana jest z faktem, że odnosi się on do dość ograniczonego wycinka refleksji hermeneutycznej²¹⁹. Jakkolwiek da się przypisać wczesnym pracom Jaspersa klasyczne podejście do rozumienia, oparte jeszcze na diltheyowskim modelu osadzonym w tradycji kartezjańsko-kantowskiej, to zgoła inaczej należy potraktować projekty późniejsze, takie jak te Heideggera czy Gadamera. Zdaniem Dybla, nie da się potraktować hermeneutyki w ogólności jako po prostu zupełnego przeciwieństwa (post)strukturalistycznej psychoanalizy Lacana. Jedną z możliwych analogii występujących pomiędzy dwudziestowieczną hermeneutyką a poststrukturalizmem jest właśnie odrzucenie przekonania

²¹⁷ FP, s. 113; E, *Fonction et champ*, s. 300.

²¹⁸ E, *Situation*, s. 471.

²¹⁹ P. Dybel, *Oblicza hermenutyki*, Kraków 2012, s. 68.

o możliwości uzyskania w pełni przejrzystego rozumienia. W pierwszym przypadku jest to rozumienie ograniczone, ponieważ dziejowy horyzont zawsze już przekracza możliwość indywidualnego rozumienia; w drugiej – (post)strukturalistycznej – perspektywie rozumienie nigdy nie może dotrzeć do swego kresu, będąc uwikłanym w nieskończone łańcuchy znaczących²²⁰. Dla Pawła Dybla punktem odniesienia dla tych analogii była jednak już w pełni rozwinięta refleksja Lacana, oparta o model strukturalistyczny. W kontekście omawianego przez nas dotychczas okresu nauczania to przyporządkowanie nie jest jednak takie oczywiste. Jak wskażemy w następnym paragrafie, Lacanowi bliskie jest bowiem przekonanie o ścisłym związku rozumienia i skończoności, przekonanie, które ma więcej wspólnego z Heideggerowskim byciem-ku-śmierci niż z paradygmatem strukturalistycznym.

1.1.6. „Sens śmiertelny” jako prawda psychoanalizy

Jeśli bycie podmiotu jest stawaniem się, bowiem podmiot stwarza się nadając sens swojej przeszłości, to czy możemy w kontekście psychoanalizy mówić o jakiejś prawdzie? Czy ta swoista hermeneutyka prawdy wytwarzanej nie wymazuje całkowicie wymiaru prawdziwości z teorii i praktyki psychoanalitycznej? Zdaje się, że na przekór właśnie tym wątpliwościom Lacan w *Rzeczy Freudowskiej* pyta:

(...) czy nie jest [prawda] wpisana w samo serce praktyki analitycznej, skoro praktyka stale odkrywa na nowo siłę prawdy w nas i w naszym ciele [*chaire*]?²²¹

Problemem przed jakim staje analityk jest zatem pytanie o to, co prawdą jest a co nią nie jest; w przypadku psychoanalizy jest to kwestia tego, jak uzasadnić rozróżnienie na iluzję tego, co wyobrazeniowe (co manifestuje się w *Ja* i jego obronach) oraz na prawdę nieświadomego. Na pewno nie jest możliwe wyznaczenie granicy, za którą odnaleźlibyśmy prawdę, gdyż nie jest ona żadną tajemnicą; nie odnajdujemy jej ukrytej gdzieś w nieświadomym – Lacan na każdym kroku podkreśla fakt, że nieświadome nie jest miejscem, w którym kryje się jakaś bardziej rzeczywista osobowość. Cechą prawdy jest to, że jawiąc się, jednocześnie oznajmia swoją prawdziwość – „Ja Prawda, przemawiam [*Moi la vérité, je parle*]”²²². Nieświadomemu

²²⁰ Tamże, s. 82.

²²¹ E, *La chose...*, s. 405.

²²² Tamże, s. 409.

właściwa jest bowiem Hegłowska chytrałość rozumu: prawda zawsze znajdzie sposób, by się ujawnić: w symptomach histerycznych („w naszym ciele”), czy w czynnościach omyłkowych. Prawda zostaje więc wyłączona ze świadomych myśli, staje się rzeczą [*la chose*], której manifestacjami są symptomy. Te symptomy nie są jednak czymś pozajęzykowym, jakąś prawdziwą rzeczywistością poza symbolicznym – nieświadome ufundowane na języku może się manifestować tylko przez język i tylko przez język – co Lacan postuluje już w *Funkcji* – może odbywać się proces analityczny. Język zaś jako taki nie daje dostępu do rzeczywistości pozajęzykowej.

Prawdę należałoby rozumieć więc raczej jako pewną koherencję – prawdą jest to, co ustanawia podmiot w pozycji wobec symbolicznego. Warunkiem prawdy jest to, że jest ona zgodna z uniwersalnym porządkiem, nie zaś z „prawdziwym rdzeniem rzeczywistości”. Prawda w perspektywie psychoanalizy przestaje być zgodnością rzeczy z myślą a staje się czymś dalece bardziej zrelatywizowanym. Nie oznacza to jednak, że Lacan nie poszukuje jakiejś „prawdy pierwotnej”, istoty podmiotowości przekraczającej jego bycie w symbolicznym (choć w tym akurat kontekście nie posługuje się on już terminem „prawda”). Spróbujmy zastanowić się nad tym nie zawsze do końca artykułowanym rdzeniem myśli Lacanowskiej.

Inspiracje dla teorii podmiotowości wczesnego Lacana nie wyczerpują się tylko w antropologii i heglizmie. Istotne jest bowiem to, że heglizm, który Lacan zna, jest przede wszystkim heglizmem Kojève’a. Jest to heglizm swoisty; Ethan Kleinberg określa to odczytanie jako z jednej strony skupione na końcu historii, z drugiej na antropocentryzmie, którego źródło stanowiła filozofia Heideggera; do tego zresztą stopnia, że Kojève „posługiwał się Heglem do czytania Heideggera tak jak Heideggerem przy czytaniu Hegla”²²³. Ten aspekt twórczości autora *Wstępu* zresztą poniekąd już wydobyliśmy w kontekście Lacanowskiej „ontologii”, kiedy wskazaliśmy na śmierteczność pojęcia i jego warunek w skończoności. Problem śmierci wiąże się jednak również i z samą dialektyką Pana i Niewolnika; tym bowiem, co miało ich odróżniać, było to, że Pan nie bał się śmierci, przekroczył swoje człowieczeństwo, Niewolnik zaś uległ strachowi i popadł w niewolę – strach jest zatem zdaniem Kojève’a Panem Absolutnym, w strachu tym „świadomość służebna wewnątrznie się rozplynęła”. Zarazem jednak fakt, że niewolnik uległ temu strachowi, to zrozumiał („nie zdając sobie z tego sprawy”), że żaden stan, nawet bycie panem, „nie wyczerpuje ludzkiego istnienia”. Niewolnik – w przeciwieństwie do Pana – nie ma w sobie nic stałego, jego egzystencja skupiona jest na ciągłej

²²³ E. Kleinberg, *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France 1927-1961*, Ithaca – London 2005, s. 68.

zmianie. W Śmierci zawiera się zatem jakiś postulat Wolności – skoro moja egzystencja jest skończona, to mam możliwość jakiegoś wyboru:

Gdyby więc jakikolwiek byt, a w szczególności byt ludzki, był nieskończony w tym sensie, że trwałby wiecznie (...), i gdyby nie urzeczywistniał pewnych możliwości Bytu, to te możliwości byłyby dla niego albo w odniesieniu do niego niemożliwościami. Inaczej mówiąc, byłby on przez te niemożliwości bezwzględnie zdeterminowany w swym bycie i w swej egzystencji, jak też w swoim „przejawianiu się”: nie byłby prawdziwie wolny²²⁴.

Nieskończoność wyklucza możliwość przekroczenia zwierzęcej natury. Człowiek wolny zaś „zawiera w swoim bycie wszystkie możliwości Bytu, ale nie ma czasu wszystkich ich zrealizować i zmanifestować”²²⁵. W człowieku jako istocie śmiertelnej odnajdujemy więc o tyle wolność i indywidualność, o ile ogół zrealizowanych możliwości nie zawiera w sobie wszystkich możliwości. W człowieku spotyka się nieskończoność możliwych realizacji i skończoność, która wynika z jego śmiertelności. To śmiertelność umożliwia zdaniem Kojève’a to, że człowiek może ująć się pojęciowo, ponieważ jest w stanie ująć w myśleniu ewentualność swojej własnej śmierci.

Odnajdujemy w tych rozważaniach Kojève’a echa Heideggerowskiej analizy bycia-ku-śmierci. Autor *Bycia i czasu* stwierdza: „w jestestwie zawsze jeszcze coś zalega, co jako możliwość bycia jego samego nie stało się jeszcze „rzeczywiste”²²⁶. Istotnym dla Heideggera problemem jest pytanie o to, czy śmierć człowieka stanowić może dopełnienie, dokończenie tej zaległości, tak jak kresem owocu jest jego „bycie dojrzałym”. Zarówno owoc jak i człowieka charakteryzuje bowiem „jeszcze-nie”, jednak występuje pomiędzy nimi podstawowa różnica w „ontologicznej strukturze kresu”. O ile owoc u kresu się dopełnia, to choć o człowieku możemy powiedzieć, że przez śmierć dopełnia swojej drogi, to jednak nie możemy stwierdzić, że dopełnia on wszystkich swoich możliwości; „jeszcze-nie” nie staje się „już” wraz ze śmiercią. Upatrywanie właściwego kresu w tym „już” to zdaniem Heideggera złe postawienie sprawy, śmierć nie stanowi po prostu końca, lecz tę „możliwość bycia, którą zawsze musi podjąć jestestwo”²²⁷. Śmierć jest czymś najbardziej własnym, ponieważ jest „możliwością zupełnej niemożliwości jestestwa”²²⁸. Ta najbardziej pewna z możliwości nie jest jednak człowiekowi dana, wyłania się dopiero w doświadczeniu trwogi stanowiącej otwarcie na swój możliwy kres.

²²⁴ A. Kojève, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 536.

²²⁵ Tamże.

²²⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 306.

²²⁷ Tamże, s. 316.

²²⁸ Tamże.

Ta świadomość w twrodze jest czymś różnym od powszedniego ujmowania śmierci przez Się – pojmowania, które śmierć neutralizuje traktując ją jako coś, co się zdarza, co jednak jeszcze się człowiekowi nie uobecniło. W tych powszednich sposobach podchodzenia do śmierci próbuje się tę najbardziej pewną z możliwości zakryć.

Czy nie odnajdujemy tutaj istoty tego, co charakteryzowało wczesny etap twórczości Lacana? Czy właśnie to podejście do własnej skończoności nie stanowi o istocie rozróżnienia na symboliczne i wyobrazeniowe? Lacan już w *Agresywności w psychoanalizie* utożsamia, śladami Kojève'a, Pana Absolutnego ze Śmiercią. Same rozważania nad istotą pojęcia pokazują dobitnie, jak silny jest związek pomiędzy symbolicznym a skończonością. Stwierdza Lacan w *Funkcji*, że

(...) pierwszym symbolem, w którym poznajemy ludzkość po jego śladach, jest grób, a pośrednictwo śmierci daje się rozpoznać we wszystkich relacjach, w których człowieka zaczyna żyć we własnej historii²²⁹.

Symboliczne jednocześnie neguje i unieśmiertelnia i to sama natura symbolicznego ukazywać ma nam naszą skończoność, której podmiot nie dopuszcza do siebie, tworząc totalizujące, wyobrazeniowe dyskursy. Dlatego też w jednym z bardziej „technicznych” tekstów, noszącym tytuł *Odmiany leczenia typowego*, Lacan stwierdzi, że analityk winien:

(...) ogołocić obraz narcystyczny swojego Ja z wszelkich form pragnienia, w których się on ukonstytuował, w celu zredukowania go do tej jednej jedynej figury, która, pod ich maskami, podtrzymuje go: do figury mistrza absolutnego, śmierci²³⁰.

Postulowanym przez Lacana celem specyficznej formy analizy, jaką jest analiza własna analityka, jest upodmiotowienie własnej śmierci. W podobny sposób Lacan wypowiada się w *Funkcji* stwierdzając, że:

Kiedy chcemy dotrzeć w podmiocie do tego, co było przed seryjnymi gramami mówienia, do tego, co zasadnicze w narodzinach symbolu, natrafiamy na śmierć, z której jego egzystencja czerpie wszystko, co ma w niej sens. W istocie bowiem podmiot potwierdza siebie wobec innych jako pragnienie śmierci; jeżeli identyfikuje się z innym, to unieruchamiając go w metamorfozie jego istotnego obrazu, a gdy przywołuje jakąś istotę, to spomiędzy cieni śmierci²³¹

²²⁹ FP, s. 147, E, *Fonction et champ*, s. 319.

²³⁰ E, *Variations...*, s. 348.

²³¹ FP, s. 149; E, *Fonction et champ*, s. 320.

Ten „sens śmiertelny” jest „centrum zewnętrznym wobec mowy”²³², stale mowie towarzyszy i stanowi jej warunek. Naprzeciw tego specyficznego uznania swojej skończoności, bycia ku śmierci, odnajdujemy zaś odmowę jej uznania, obronę przed trwogą wobec absolutnego Pana. Tę obronę widzimy – zdaniem Lacana – choćby w tym, jak Freud zapomina nazwiska autora fresków w katedrze w Orvieto²³³. W klasycznym autonalitycznym odczytaniu, Freud zapomniał nazwisko Signorellego, ponieważ nieświadomie kojarzył je z Hercegowiną i historią, którą usłyszał od kolegi, a która dotyczyła szczególnego znaczenia przypisywanego seksualności przez hercegowińskich Turków, dla których „stracić to” oznacza stracić smak życia. Dla Lacana jednak tym, co zostało naprawdę wyparte była sama śmierć – fresk Signorellego jest bowiem obrazem jej mistrzowskiej pozycji. Negatywność uobecniająca się w dyskursie Freuda, pojawiająca się jako niemożliwość przywołania nazwiska, ma być negatywnością samej śmierci.

Ta negatywność stanowi zaś granicę rozumienia. Nie możemy zrozumieć, wykroczyć poza dziejowy horyzont ludzkiej skończoności. Dlatego też zasadne wydaje się być potraktowanie tego rozumienia podmiotowości jako hermeneutycznego, lecz w sensie nie tyle klasycznej hermeneutyki Diltheya czy Schleiermachera, co właśnie hermeneutyk współczesnych, które w sposób bardziej dobitny podkreślają znaczenie dziejowości w wyłanianiu się rozumienia.

Wydaje się to jednak dość problematyczne, by włączać w obszar psychoanalizy tak spekulatywny element, jakim jest kwestia ludzkiej skończoności. Przypomnijmy jednak, że Lacan podąża wciąż śladami Freuda, które ten wyznaczył formułując w *Poza zasadą rozkoszy* swoją teorię popędu śmierci. Interesujące jest bowiem to, w jaki sposób przeformułował on ten najbardziej chyba spekulatywny element nauczania ojca psychoanalizy – ściśle zresztą powiązany z podejmowaną przez nas problematyką podmiotowości, bowiem tak jak zmieniały się sposoby, w jakie podejmuje Lacan kwestię podmiotowości, tak zmieniało się rozumienie popędu śmierci.

²³² Tamże.

²³³ S. Freud. *Psychopatologia żyda codziennego. Marzenia senne*, tłum. L. Jekels i in., Warszawa 1987, s. 34-38.

1.2. ...do podmiotu znaczącego – Lacan i językoznawstwo

W niniejszym podrozdziale chcielibyśmy pokazać, w jaki sposób podjęcie przez Lacana kwestii języka, już bezpośrednio, poprzez lekturę de Saussure'a i Jakobsona ukształtowało w istocie dojrzałą już formę jego rozumienia podmiotowości. Tym, co nas najbardziej interesuje jest zasygnalizowane już wcześniej przejście od podmiotu sensu (znanego) do podmiotu znaczącego, tworzący choć u podstaw strukturalistycznego, to zdecydowanie ten strukturalizm przekraczający. Gdzie leżą te granice i w jaki sposób, będąc konsekwentnym strukturalistą, Lacan je przekracza – temu przyjrzymy się w następnych paragrafach.

1.2.1. Jak działa nieświadome?

Nim przejdziemy do problematyki języka w nauczaniu Lacana, wskazać musimy na swoisty punkt przejścia pomiędzy „Lacaniem-heglistą” a „Lacaniem-lingwistą”. Choć twierdzenia o językowym charakterze nieświadomego odnajdujemy już w *Funkcji* oraz *Seminarium I*, to teorię nieświadomego jako miejsca znaczących rozwijać zaczyna Lacan dopiero w trakcie *Seminarium II* z lat 1954-55 oraz w tekście *Seminarium o skradzionym liście*. W 1954 widoczna staje się dość znacząca zmiana w metodologii autora *Écrits*. O ile nie zmieniają się same fundamenty, na jakich oparty jest Lacanowski powrót do Freuda, to zmianie ulega język, jakim posługuje się on do opisu symbolicznego. Wprawdzie kwestia uznania nadal stanowi istotę funkcji symbolicznej, to już sama funkcja nie jest opisywana tylko w tej „pseudoheglowskiej” optyce. Widać wyraźny zwrot ku strukturalizmowi – w *Seminarium II* skupia się Lacan więc nie tyle na znaczeniu symbolicznego dla konstytuowania rzeczywistości, lecz przede wszystkim na mechanizmach, którym ono podlega.

W trakcie jednej z pierwszej lekcji Lacan powtarza swoją teorię wyobraźniowego, tym razem odwołując się jednak do cybernetyki:

„Załóżmy, że stworzymy urządzenie, które byłoby niekompletne (...), za pomocą komórki fotoelektrycznej postrzegaloby ono inne urządzenie, które tym by się różniło, że byłoby już kompletne, co osiągnęło dzięki wcześniejszym doświadczeniom (...). Ruch maszyny uwarunkowany byłby więc przez obserwację etapu osiągniętego przez drugą (...). Tak długo jak jedność jednego urządzenia zależna jest od drugiego, tak długo jak drugie służy za model i formę jedności, na cokolwiek skieruje uwagę pierwsze, wprawdzie skierować uwagę musi drugie. Rezultat takiej sytuacji będzie tożsamy z impasem, o którym mówimy w konstytuowaniu ludzkiego obiektu²³⁴.”

²³⁴ SII.fr, s. 75-76; SII.en, s. 51.

Ludzkie pragnienie ukonstytuowane jest na zazdrości, która w tradycji filozoficznej konceptualizowana była zazwyczaj jako niemożliwość wglądu w świadomość innego. Nie jest jednak tylko tak, że jedna świadomość nie może uchwycić drugiej, lecz że pragnienia *Ja*, które opiera swoją integralność na jedności drugiego *Ja*, jest nie do uzgodnienia z pragnieniem innego. Obiekt pragnienia może zdobyć tylko jedno z nich. Nadal pozostajemy więc w obrębie heglowskiej samowiedzy – pragnienie osadzone w ludzkiej intersubiektywności odsyła zawsze do uznania, wymagającego jakiegoś trzeciego czynnika, który pozwoliłby owym maszynom na artykułowanie swojego pragnienia. W przypadku człowieka, ten trzeci czynnik odnajdujemy w nieświadomym – to poprzez nieświadome działa symboliczne, które pozwala na to, by intersubiektywność zapośredniczona była przez zasadę uznawania:

Koniecznym jest, by system symboliczny interweniował w system oparty o obraz *Ja*, tak by miała miejsce jakaś wymiana, coś co nie jest wiedzą, a jest uznaniem²³⁵.

Lacan każe sobie wyobrazić ten trzeci system jako głos, który nadzoruje „balet” maszyn, jako prawodawcę, który sprawia, że ich ruch nie kończy się katastrofą. Pozostajemy więc w porządku uznania, którego manifestacją jest formuła: „skoro powiedziałeś hasło, nie poskręcamy sobie karków”. Innymi słowy, Lacan próbuje nadać jakiś kształt teorii mówienia, który przekraczałby jednak optykę heglowską, wyraźnie dominującą w teorii symbolicznego niespełna rok wcześniej. System nieświadomego działa według określonych zasad – tych samych zasad, które regulują funkcjonowanie systemu pokrewieństw według Lévi-Straussa. Nieświadome nie jest ani substancją, ani ideą, jest miejscem, w którym jawi się mówienie podmiotu²³⁶ – nie jest to jednak mówienie oparte o sens, a pewna operacja, która u swych podstaw powodowana jest tym, co Freud nazywa przymusem powtarzania. Język zostaje w nieświadomym zredukowany do swojej materialności, opiera się nie na sensach, lecz na relacjach.

Podbudowę teoretyczną rozważań nad naturą nieświadomego stanowi Freudowskie pojęcie zasady przyjemności – człowiek w swoim symbolicznym bytowaniu tę zasadę nieustannie przekracza, przymus powtarzania stoi bowiem w sprzeczności z zasadą stanu równowagi. Nieświadome podmiotu stanowi obieg, w który zostaje on wpisany – jest to obieg jego historii, która wykracza daleko poza jego partykularne bycie w określonym czasie. W tym

²³⁵ Tamże, s. 77/52.

²³⁶ Tamże, s. 70/47.

sensie nieświadome jest dyskursem innego np. dyskursem ojca, którego błędy powiela syn. Jest to niewątpliwie spojrzenie nieco fatalistyczne – model, który umożliwił Lévi-Straussowi opis mechanizmów rządzących strukturami pokrewieństwa, zostaje poddany ekstrapolacji na całokształt istotnego życia podmiotu. Podmiot staje się tym samym jedynie elementem dyskursu, podmiotem bezgłowym [*sujet acéphale*], „podmiotem, który nie ma ego, choć wciąż mówi”²³⁷. Nieświadome byłoby zatem czymś na kształt maszyny liczącej, która realizuje dyskurs wedle ściśle określonych matematycznie zasad: „maszyna jest strukturą odłączoną od aktywności podmiotu. Świat symboliczny to świat maszyny”²³⁸. W tym samym seminarium, w którym Lacan rozprawia się z przywiązaniem człowieka współczesnego do problemu świadomości, próbuje wskazać, że właśnie ze względu na automatyczny charakter nieświadomego może być ono tym, czym jest: „maszyną powstałą ze słów”²³⁹.

Lacan przytacza opis urządzenia, które miałyby grać w parzyste-nieparzyste z człowiekiem. Grę tę odnajdujemy pierwotnie w *Skradzionym Liście* Poego. Dupin opowiada narratorowi o ośmiolatku, który zawsze wygrywał stosując pewną metodę. Jeśli jego przeciwnik nie był zbyt wyrafinowany, to wiadomym było, że nie pozwoli sobie, by dwa razy z rzędu trzymać tę samą liczbę kulek („marmurków”) w ręce. Jeśli więc za pierwszym razem miał ich liczbę nieparzystą, to najpewniej za drugim razem będzie miał liczbę parzystą. W przypadku nieco bardziej wyrafinowanego przeciwnika zakładał, że przy drugiej próbie zastosuje on strategię odwrotną, a zatem jeśli za pierwszym razem będzie miał liczbę parzystą, to za drugim również. W końcu zaś przeciwnik najbardziej wyrafinowany uznałby taką strategię za zbyt prostą i wrócił do strategii pierwszej. Lacan pierwszą strategię określa mianem mimikry *Ja* – podmiot zakłada, że w tym samym momencie, on i inny myślą w ten sam sposób, jest to zatem u swych podstaw relacja wyobrazeniowa. Kiedy jednak podmiot dopuszcza możliwość zmiany, kiedy uznaje, że drugi może zmienić strategię, sama sytuacja ulega zmianie, ponieważ jako grający dopuszcza różnicę pomiędzy sobą a innym. Trzecia strategia to powrót do pierwszej – ktoś o szczególnej inteligencji zagra jak ktoś niezbyt wyrafinowany. Dla Lacana gra ta stanowi ilustrację tego, że jeśli:

²³⁷ Tamże, s. 231/167.

²³⁸ Tamże, s. 70/47.

²³⁹ Tamże.

odbywa się w relacji dualnej, równoważności pomiędzy jednym i drugim, alter ego i ego, to bardzo szybko uświadamiamy sobie, że nie osiągnęliśmy żadnego drugiego poziomu, skoro kiedy pomyślimy o trzeciej strategii, to wracamy do pierwszej²⁴⁰.

Innymi słowy, nie możemy wyjść z impasu bez zewnętrznego czynnika gwarantującego uznanie, bo w sytuacji gry o sumie zerowej takie uznanie jest niemożliwe. Ilekroć gram, staram się postawić na miejscu drugiej osoby, ulegam iluzji zrozumienia innego, ponieważ jako podmiot uwikłany w wyobrazeniowe staram się nadać sens każdemu działaniu. Inaczej niż maszyna licząca, która choć działa według z góry określonych praw, to nie przypisuje tym prawidłowościom żadnego sensu.

Opisywana przez Lacana maszyna miała mieć zdolność, by wygrać z człowiekiem²⁴¹; wyklucza on jednak na początku tę możliwość, że działa ona tylko na poziomie realnego, a zatem zupełnie losowo na poziomie wyizolowanych zdarzeń. Żeby wygrać maszyna musi działać jak symboliczne, działać według jakiejś sekwencji, łączyć ze sobą niepowiązane zdarzenia. Przyjmijmy, że maszyna przegrała trzy razy z rzędu i na podstawie tego, zmienia strategię, grający zaś nie, co sprawia, że maszyna wygrywa. Grający może rozumować w taki sposób, iż przyjmie pewną prawidłowość zmiany wartości przez maszynę np. co trzy rozgrywki, co okazać się może jednak rozumowaniem błędnym. Przewaga maszyny polega na tym, że grupuje ona sekwencje rozgrywek – nawet jeśli jednak działa w ten sposób, to „nie ma wcale powodu, by maszyna wygrywała inaczej, niż skutek zmęczenia gracza”²⁴². Istotne jest jednak to, że maszyna działa posługując się pewnymi prawidłowościami, w podobny sposób działa ludzkie nieświadome – symboliczne bowiem zawsze daje się sprowadzić do minimalnej liczby symboli, choćby plusów i minusów. Następujące po sobie wartości jako takie nie mają żadnego sensu, odróżnić należy więc pamięć od zapamiętywania; pierwsza to właściwość istot żywych, która pozwala na zmianę reakcji na bodźce wskutek przeszłych zdarzeń. Zapamiętywanie to łączenie w sekwencje przeszłych zdarzeń, z którym mamy do czynienia w psychoanalizie. To tutaj należy doszukiwać się owego efektu retroaktywności, który ma miejsce w procesie psychoanalizy, kiedy terażniejszość wpływa na przeszłość. Jest to możliwe tylko dlatego, że kolejne symbole połączone są w sekwencje, każda zaś determinuje kolejne, co zaś sprawia, że jeśli pojawi się jakieś zakłócenie w sekwencji terażniejszej, to zmianie ulegą sekwencje poprzednie.

²⁴⁰ Tamże, s. 247/181.

²⁴¹ Tamże, s. 248/181.

²⁴² Tamże, s. 251/184.

Wszystko z porządku symbolicznego daje się uporządkować w serie. Lacan ilustruje to za pomocą prostego eksperymentu. Przypisał on możliwym rezultatom gry w parzyste-nieparzyste symbole – plusy i minusy; to co stoi za tymi symbolami staje się zupełnie nieistotne, istotny jest jedynie symbol, który reprezentuje losowy rzut. Wprowadzając w losowe sekwencje oparty o kolejność rezultatów porządek, Lacan proponuje trzy typy sekwencji:

(1)	(2)	(3)
+ + +	+ + -	+ - +
- - -	- - +	- + -
	- + +	
	+ - -	

Rysunek 1. Źródło: SII.fr, s. 263; SII.en, s. 193.

Wprowadzenie tego porządku sprawia, że nie ma dowolności, co do następowania po sobie sekwencji. Jeżeli w pierwszych dwóch rzutach uzyskamy dwa plusy (czyli część jednej z sekwencji 1 lub 2), to niemożliwym staje się uzyskanie żadnej z sekwencji 3, których kolejność zawsze opiera się na różnicy. Następnie przypisać możemy przejściom od jednej sekwencji do drugiej kolejne symbole:

Przejście od 1 do 2: β

Przejście od 2 do 2: γ

Przejście do 1 do 1 oraz od 1 do 3: α

Przejście od 2 do 1 i od 2 do 3: δ^{243}

Pewna liczba następujących po sobie przejść między sekwencjami o wzorcu α „zapamiętuje”, że jeśli przed sekwencją było przejście β , to następować musi po nich przejście δ . Nie tylko więc da się przewidzieć to, co nastąpi, ale da się również określić to, co było.

Opisywany przez Lacana eksperyment miał ilustrować, że nieświadome może działać w zupełności poza sensem, niczym maszyna licząca, która opierać się może jedynie na różnicy dwóch wartości. Nieświadome ukonstytuowane zostaje zatem na tej minimalnej dwoistości, którą ukazywała zabawa fort-da. Przypomnijmy: w owej zabawie dziecko za pomocą określonego symbolu symbolizuje nieobecność; mamy wtedy do czynienia z paradoksalną

²⁴³ Tamże, s. 264/193.

obecnością w nieobecności – jest to uniwersalny warunek ludzkiej podmiotowości. Wystarczy zatem, by u hipotetycznego zarania porządku symbolicznego pojawiła się jakaś para opozycji, by na jej bazie ukonstytuowało się symboliczne jako totalność wiążąca wszystkich ludzi:

(..) każdy ludzki dramat, dramat teatralny w szczególności, opiera się na istnieniu ustanowionych wcześniej powiązań i paktów. Ludzie już zawsze mają jakieś zobowiązania, które wiążą ich razem i determinują miejsce, które zajmują, ich imiona, ich istotę²⁴⁴.

Jednak wszystkie te pakt „nie są podpisane” jednocześnie, stąd możliwa jest jakaś dynamika i konflikt. Co więcej, fakt, iż nieświadome działa poza porządkiem sensu oznacza, że jego formacjom nadany może zostać jakiś sens wtórny. Doskonałą ilustracją tego mechanizmu stanowić miało dla Lacana wspomniane już opowiadanie Poego, w którym list krążąc pomiędzy podmiotami, nie może być powiązany na stałe z żadnym sensem. Przytoczmy pokrótce treść tego opowiadania. Tytułowy „skradziony list” to list zaadresowany do królowej, przejęty przez przebiegłego ministra. Treść listu nie jest nam znana, wydaje się to być tak dla autora jak i czytelnika nieistotne – istotne jest jedynie to, że list daje ministrowi potencjalną władzę nad królową, co sugeruje, że może mieć charakter kompromitujący. List zdaniem Lacana utożsamiać należy z prawdą, tak jak rozumie ją psychoanaliza²⁴⁵. Nie jest to więc prawda definiowana klasycznie – jako zgodność myśli z rzeczą. W czystej rzeczywistości z żadną prawdą nie możemy mieć do czynienia, w realnym nic się nie ukryje. Dynamika opowiadania Poego opiera się na tym, że list jako prawda musi pozostać ukryty, będąc jednocześnie, jak wiemy, na wierzchu. Lacan, lubujący się w takich paradoksach, uzasadnia to istotną cechą, jaka charakteryzuje ludzki porządek. Policjanci poszukujący listu nie są w stanie go znaleźć, mimo faktu zastosowania najnowocześniejszych dostępnych im narzędzi. Choć szukali „wszędzie”, to szukali listu jedynie w przestrzeni, posługując się tylko opisem koperty; nie wiedząc jednak co jest w środku, nie byli w stanie zidentyfikować listu w przypadku jakiegokolwiek zmiany koperty. Nie mogli go odnaleźć, ponieważ jedynym, co pojawiło się w badanej przez nich przestrzeni była powierzchowność listu, która przecież w każdym momencie mogła ulec zmianie. To wydaje się kluczową różnicą pomiędzy dwoma podstawowymi porządkami ludzkiej rzeczywistości: o ile wyobrazeniowe ufundowane musi być w jakiejś przestrzeni, której nadaje formę, to symboliczne znajduje się poza tą przestrzenią albo przynajmniej

²⁴⁴ Tamże, s. 268/197.

²⁴⁵ Tamże, s. 270/198.

pozostaje – jak mówi Lacan – w „dziwacznym” relacjach z tą przestrzenią. To, że znaczący obecny jest „na wierzchu”, że pojawia się jako pewna materia, nie oznacza, że jest tym samym dla wszystkich, jeżeli nie zostanie powiązany z innymi elementami systemu. Lacan przestrzega jednak, by nie pomylić „Litery z Duchem”, by nie uprawiać jakiejś formy idealizmu w odniesieniu do znaczącego²⁴⁶. Nie jest on bowiem tożsamy z „królestwem idei”.

Każdy więc, kto poszukuje prawdy, tak jak poszukują jej policjanci wywracając rzeczywistość na nice, odznacza się „imbecylizmem realisty”. Znaczący nigdy nie pozostaje w swoim miejscu, jest – jak mówi Lacan – niczym pozycja biblioteczna, na której znajdziemy jedynie adnotację „nie na swoim miejscu”. Dzieje się tak dlatego, że znaczący jako element systemu poddany jest prawidłowościom, biegowi maszyny. Jest to dla Lacana sugestywny obraz ludzkiej kondycji jako podmiotu uwikłanego w symboliczne – świat symbolu jest dla podmiotu alienujący, podmiot odnajduje się zawsze w miejscu, do którego nie ma dostępu, prawda zawsze jest przed podmiotem ukryta będąc paradoksalnie na wierzchu; gra w parzyste-nieparzyste odbywa się na innej scenie:

Jeżeli to, co odkrył Freud (...) ma sens, to dlatego, że przemieszczenia znaczącego determinują działania, przeznaczenie, odmowy, ślepoty, sukces i los, niezależnie od wrodzonych talentów i wytycznych, niezależnie od charakteru i płci²⁴⁷.

Nieświadome działa więc według pewnych prawidłowości, nie wyczerpują się one jednak w quasi-matematycznych grupowaniach, lecz działają przede wszystkim według praw języka. I to w tym momencie wkracza na scenę w nauczaniu Lacana inspiracja lingwistyczna.

1.2.2. „Nieświadome ustrukturyzowane jak jakaś mowa”

Jak do tej pory nie przywiązywaliśmy większej wagi do Lacanowskiej teorii języka, prócz tych jej aspektów, które odnosiły się do mowy i mówienia. Lata 1955-1957 są w tym kontekście kluczowe. Swoją teorię języka Lacan wyklada najobszerniej w trakcie seminarium o psychozach oraz w tekście noszącym tytuł *Instancja litery w nieświadomości i rozum od czasów Freuda*. Nim przejdziemy jednak do analizy programowego w zasadzie tekstu *Instancji*, spróbujemy odpowiedzieć na pytanie o początek inspiracji językoznawczych w nauczaniu

²⁴⁶ E, *La Lettre volée*, s. 24.

²⁴⁷ Tamże, s. 30.

Lacana. Choć on sam zdradza fascynację językoznawstwem już w początkach swojego powrotu do Freuda, to – jak pokazaliśmy – nie odgrywa ono wówczas większej roli. Jeżeli już, to jest to inspiracja pośrednia: poprzez pisma Claude’a Lévi-Straussa. Wprawdzie biografka Lacana Élisabeth Roudinesco próbuje wykazać, że miał on zaznajomić się z *Kursem* już w 1931 roku²⁴⁸, to pierwszy raz nazwisko de Saussure’a pojawia się dopiero w *Rzeczy Freudowskiej* z 1955 roku, a zatem niespełna dwa lata przed *Instancją*. W tym tekście po raz pierwszy Lacan podejmuje problematykę języka nieco bardziej szczegółowo, próbując określić znaczenie dla psychoanalizy podstawowych terminów językoznawstwa strukturalnego: znaczącego i znaczonego oraz synchronii i diachronii. Píše wówczas Lacan o „sieci znaczących”, że stanowi ona „synchroniczną strukturę materiału językowego”²⁴⁹ opierającą się na pozycjach, jakie znaczące zajmują wobec siebie. Sieć znaczonego to z kolei „diachroniczny zbiór konkretnych i wypowiedzianych dyskursów”, w których znaczenie odsyła zawsze do kolejnego znaczenia. Choć oba porządki nie zachodzą na siebie, to pozostają w relacji – sieć znaczonego wpływa na sieć znaczącego poprzez wpływ, jaki wywiera konkretne mówienie na zmiany w synchronicznym systemie języka, który znów determinuje ten dyskurs. Lacan dokonuje więc utożsamienia znaczonego z porządkiem diachronicznym, zaś znaczącego z porządkiem synchronicznym. Jest dość daleko idące odstępstwo od teorii de Saussure’a, dla którego wymiary historyczny i synchroniczny były wymiarami całego systemu znaków, obejmującymi zarówno znaczonego jak i znaczącego.

Te dwie równoległe sieci pozostają w relacji nierównoważnej, w której to przede wszystkim znaczący determinuje to, co znaczone. Adrian Johnston zauważa, że Lacan odrzuca stanowisko wedle, którego znaczący łączyłby się w znaku z jakimś wcześniej danym znaczonego – znaczący raczej „wycina” w pozajęzykowej rzeczywistości swoje znaczone, nigdy jednak nie wyczerpując swojego zakresu znaczonego potencjalnych²⁵⁰. To porządek znaczącego jest zatem uprzywilejowany; co więcej jest niezależny od samej rzeczywistości, w ramach której pozwala się wyłaniać znaczonego. Lacan powtarza więc tezę o autonomii symbolicznego, tym razem jednak określając precyzyjnie, co stanowi jego tworzywo – już nie niesprecyzowane heglowskie „pojęcie”, lecz znaczący.

²⁴⁸ Roudinesco twierdzi, iż pogłębiona lektura *Kursu*, której echa widzimy w tekście *Instancji*, jest „lekturą drugą” *Kursu*. tamże, *Lacan...* dz. cyt., s. 384.

²⁴⁹ E, *La chose...*, s. 414.

²⁵⁰ A. Johnston, *The Freudian Thing, or the Meaning of the Return to Freud in Psychoanalysis*, w: D. Hook, C. Neill, S. Vanheule (red.), *Reading Lacan’s Écrits: from ‘The Freudian thing’ to ‘Remarks on Daniel Lagache’*, London – New York 2020, s. 23-24.

Lacan problematykę tę rozwinie w najbardziej wyczerpujący sposób właśnie w *Instancji* stanowiącej próbę autorskiego – w istocie heterodoksyjnego – odczytania podstawowych twierdzeń *Kursu* de Saussure’a. Nie oznacza to, że to językoznawstwo odrzuca, a jedynie przeformułuje je w takim kierunku, by dało się uzgodnić ze swoiście rozumianym freudyzmem. Podobnie jak w przypadku innej znaczącej inspiracji – antropologii Lévi-Straussa – odnajdujemy w teorii de Saussure’a punkty potencjalnie zbieżne z paradygmatem psychoanalitycznym. Chodzi choćby tutaj o wspomniane już istotne rozróżnienie na język i mówienie – o ile oczywiście mówienie „jest indywidualnym aktem woli i inteligencji”²⁵¹, to już język: „nie jest funkcją mówiącego, jest on wytworem, który jednostka biernie rejestruje; nie zakłada nigdy uprzedniego przemyślenia, a **refleksja występuje dopiero przy czynności klasyfikowania**”²⁵².

Co więcej, język jest czymś, co – jako uniwersalne – pozostaje przy tym „poza obrębem woli jednostek”. Język jako system składa się ze związków syntagmatycznych („poziomych”)²⁵³ oraz asocjacyjnych, ponieważ wyrazy, prócz prawom następstwa, poddane są prawom kojarzenia. Pierwszy aspekt języka dotyczy tego, co obecne („in praesentia”) w mówieniu, pojawiające się w jakiejś przestrzeni. Drugi jednak aspekt opiera się na nieobecności jakiegoś wyrazu („in absentia”): „wyrazy mające ze sobą coś wspólnego, kojarzą się w pamięci”. Związki asocjacyjne nie mają już „oparcia w przestrzeni”, stanowią część „owego skarbcza wewnętrznego, jakim jest język u każdej jednostki”²⁵⁴. Kiedy wypowiadamy zdanie poddane prawom syntagmy, to jednocześnie elementy tego zdania mogą mieć element wspólny z elementami na innej osi, której miejsce jest „w podświadomości”. Jak pokażemy ten aspekt nauczania de Saussure’a będzie miał kluczowe znaczenie dla Lacana.

Wróćmy zatem do omawiania *Instancji*. Czym jest owa Litera, która pojawia się w tytule? Otóż, litera ma stanowić materialną podstawę dyskursu. Co to w zasadzie oznacza? Już wcześniej Lacan przypisywał tę cechę językowi, kiedy stwierdzał, że „nie jest on bezcielesny”. Twierdzenie to nie stanowi jeszcze o jakimś czysto materialistycznym rozumieniu języka – pamiętajmy, co stwierdził Lacan o materialności znaczącego w – przywoływanym w poprzednim paragrafie – *Seminarium o Skradzionym liście*.

²⁵¹ F. de Saussure, *Kurs...*, dz. cyt. s., 41

²⁵² Tamże.

²⁵³ „W każdej wypowiedzi wyrazy nawiązują między sobą na mocy swego następstwa stosunki oparte na charakterze linearnym języka”, Tamże, s. 147.

²⁵⁴ Tamże, s. 148.

W *Kursie* de Saussure’a natomiast, znak jako zjednoczenie znaczonego i znaczącego ma charakter ściśle niematerialny – psychiczny:

Znak językowy łączy nie rzecz i nazwę, ale pojęcie i obraz akustyczny. Ten ostatni nie jest dźwiękiem materialnym, czymś czysto fizycznym, lecz psychicznym odbiciem tego dźwięku, wyobrażeniem, jakie nam o nim daje świadectwo zmysłów; jest on sensoryczny, jeśli często nazwiemy go „materialnym”, to wyłącznie w tym znaczeniu i w przeciwstawieniu do drugiego członu asocjacji, tj. pojęcia, na ogół bardziej abstrakcyjnego²⁵⁵.

Jeśli chodzi o znaczonego, jego psychiczna natura jest dość oczywista, skoro jest on po prostu pojęciem²⁵⁶. Co jednak ze znaczącym, który wydaje się być niewątpliwie materialny, jeśli jego istotą jest to, że wybrzmiewa? Istnieją jednak sytuacje, w których jedynie wyobrażamy sobie znaczący – dlatego też genewski językoznawca definiuje go jako „psychiczne odbicie dźwięku”²⁵⁷. W tym punkcie Lacan zdaje się być jeszcze zgodny z twierdzeniami *Kursu*. To, że odrzuca on powierzchowny materializm litery, nie oznacza jednak jeszcze, że jest on idealistą. Materialność litery oznacza jedynie, że podmiot korzysta z materiału danego jako język w indywidualnym akcie mówienia; nie oznacza ani tego, że akt mówienia jest aktem somatycznym ani też tezy odwrotnej – że język oparty jest o jakieś czyste idee, co prowadzić by mogło do postrzegania go jako czegoś naturalnego i posiadającego znaczenie samo w sobie.

Lacan w językoznawstwie upatruje możliwości uczynienia z dyskursu obiektu naukowego. Ażeby możliwe było ukonstytuowanie „nowoczesnej nauki”, konieczne jest – zdaniem Lacana – wyłonienie się jakiegoś algorytmu, który w *Instancji* przyjmuje poniższą postać:

$$\frac{S}{S}$$

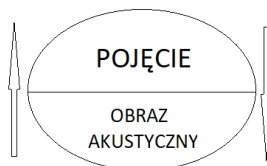
Algorytm ten zasługiwać miałby „by być przypisanym Ferdynandowi de Saussure’owi”²⁵⁸. Jak wiemy, nigdzie się on w takiej formie nie pojawia. Podstawowy schemat znaku, jaki formułuje genewski językoznawca przyjmuje natomiast postać elipsy:

²⁵⁵ Tamże, s. 90.

²⁵⁶ Zarówno dla de Saussure’a, jak i potem Lacana nie do pomyślenia jest refleksja nad językiem jako nomenklaturą. Należy to nieustannie powtarzać, gdyż nierzadko zdarza się, szczególnie anglosaskim autorom, utożsamianie pojęcia/znaczonego z rzeczą.

²⁵⁷ Tamże.

²⁵⁸ IL, s. 13, E, *Intance*, s. 497.



Rysunek 2. Schemat znaku de Saussure'a. Źródło: F. de Saussure, *Kurs...*, dz. cyt., s. 90

Względem tego schematu znak Lacana charakteryzuje się, po pierwsze, rozbięciem jedności znaku – usunięcie elipsy nie jest tu przypadkowe. Po drugie, znaczący (duże S) umieszczony zostaje „u góry” algorytmu względem znaczonego (małe s), podczas gdy w schemacie de Saussure’a porządek ten był odwrotny. Co i tak nie miało większego znaczenia, skoro elementy znaku de Saussure’a są równoważne, co symbolizują strzałki nieobecne już w algorytmie Lacana. Zastosowanie tego zapisu to w zasadzie zanegowanie podstawowych cech znaku, które przypisywał mu genewski językoznawca.

W *Kursie* wskazywana jest jeszcze jedna cecha znaku – jego arbitralność. Jak pisze de Saussure „więź łącząca signifiant i signifié jest dowolna”²⁵⁹. Nie ma jakiejś pierwotnej właściwości znaczącego, która wskazywałaby, jaki znaczoney miałby mu przynależeć. Na tym polega zresztą różnica pomiędzy znakiem a symbolem; ten drugi pozbawiony jest cechy dowolności, jak choćby w przypadku wagi, symbolu sprawiedliwości, która nie może być zastąpiona choćby wozem. W symbolu bowiem „istnieje zaczątek więzi naturalnej między elementem znaczącym i znaczoneym”²⁶⁰. Lacan zdaje się w ogóle nie przywiązywać wagi do tak zdefiniowanej różnicy, ponieważ określenia „symbol” określa on dość swobodnie, także na określenie samych elementów znaczących. Sam fakt stwierdzenia o arbitralności znaku uznaje on zaś za niewystarczający. Nie wystarczy więc uznać, że znaczący i znaczoney pozostają wobec siebie w stosunku dowolności, trzeba jeszcze stwierdzić, że samo ich połączenie nie jest wystarczające dla uzyskania sensu, skoro znaczenie odsyła zawsze do innego znaczenia²⁶¹. Lacan nawiązuje tutaj najpewniej do rozróżnienia de Saussure’a na znaczenie i wartość. Znaczenie sprowadza się do niczego innego, jak samego zjednoczenia znaczącego i znaczonego – mówiąc, że znaczący „pies” odnosi się do pojęcia „pies”, opisujemy znak w jego znaczeniu. Język jest jednak, jak wskazuje de Saussure, systemem, którego poszczególne elementy pozostają w relacjach z innymi elementami. Wartość rozpatrywać możemy w jej aspekcie pojęciowym, powiedzielibyśmy „semantycznym”, kiedy określamy wartość znaku poprzez odwołanie się do znaków albo na niego wymienialnych, albo do niego podobnych. Wyraz

²⁵⁹ F. de Saussure, *Kurs...*, dz. cyt., s. 91.

²⁶⁰ Tamże.

²⁶¹ IL, s. 14, E, *Intance*, s. 498.

„koń” nie tylko jest wymienialny na wyraz „rumak”, ale też daje się odróżnić od pojęcia „krowa”. Każde pojęcie odsyła do kolejnego pojęcia, możemy więc powiedzieć, że <<rumak>> to inaczej koń oraz że <<koń>> jest pojęciem różnym od pojęcia <<krowa>>. W ten sposób zresztą bardzo łatwo odróżnić znaczenie oraz wartość: o ile w kontekście synonimiczności konia i rumaka możemy mówić o znaczeniu, to już w kontekście odróżnienia konia i krowy mówimy tylko o wartości, o określonej relacji między dwoma znakami. Istnieje także druga strona wartości, jej aspekt formalny opierający się na różnicach pomiędzy dźwiękami; to co na poziomie dźwięku pozwala odróżnić jeden wyraz od drugiego. Znak więc nie tylko jest bytem pozytywnym, ale także ma swój wymiar negatywny:

W języku istnieją tylko różnice. Choć język zakładać musi istnienie składników pozytywnych, to system języka opiera się na różnicach pojęciowych i dźwiękowych między nimi²⁶².

Jednak to dość radykalne rozumienie języka jako systemu różnic jest zasadne tylko wtedy, kiedy rozpatrujemy elementy znaku każde z osobna:

Chociaż signifiant i signifié, wzięte każdy z osobna, są czysto różnicujące i negatywne, ich połączenie jest faktem pozytywnym; jest to nawet jedyny rodzaj faktów, jaki dopuszcza język, gdyż właściwością instytucji językowej jest właśnie to, że utrzymuje ona równowagę między tymi dwoma rodzajami różnic²⁶³.

Złączenie znaczącego i znaczonego jest dla de Saussure’a faktem niepodlegającym żadnym wątpliwościom. Posługuje się on zresztą słynną metaforą elementów znaku jako dwóch stron tej samej kartki. To jedynie na drodze pewnej abstrakcji jesteśmy w stanie odróżnić jeden element od drugiego.

Lacan o ile akceptuje negatywne rozumienie języka, to zdecydowania odrzuca jego wymiar pozytywny opierający się na jedności znaczącego i znaczonego. Innymi słowy, dokonuje on niemożliwego, rozdzierając na dwie osobne strony jedną kartkę²⁶⁴. Rozróżnienie na znaczenie i wartość miało o tyle sens, że odnosiło się z jednej strony do pozytywnej jedności znaku, z drugiej zaś do jego strony negatywnej. Lacan koncentrując się na języku jako systemie różnic, sprowadza pozytywność znaku w jego jedności do zjawiska iluzorycznego. Skoro nie da się ostatecznie ustalić jednego określonego znaczenia, to można polegać jedynie na wartości,

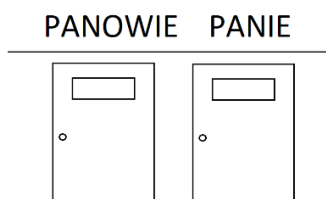
²⁶² F. de Saussure, *Kurs*, dz. cyt., s. 143.

²⁶³ Tamże, s. 144.

²⁶⁴ Albo też czyni z tej kartki wstęgę Moebiusa, której zewnętrzna strona jest jednocześnie jej stroną wewnętrzną.

której istotą jest odsyłanie do innych znaków. Nie jest to więc odrzucenie w całości twierdzeń językoznawstwa de Saussure'a, lecz raczej radykalizacja jednego z jego podstawowych twierdzeń o języku jako systemie różnic.

Znaczący w psychoanalizie przestaje reprezentować znaczonego, znaczący bowiem istnieć ma sam z siebie²⁶⁵, nie zaś ze względu na jakieś znaczenie. Lacan odrzucając funkcję reprezentacji, proponuje własny schemat:



Rysunek 3 , « Bliźniacze toalety », Źródło: IL, s. 15, E, *Intance*, s. 499.

Obraz dwóch toalet z właściwymi im inskrypcjami nad drzwiami ma służyć za ilustrację tego, że zestawienie dwóch znaczących niekoniecznie musi prowadzić do ugruntowania ich sensu – „panowie” i „panie” to znaczące opozycyjne; ich zestawienie powinno prowadzić do wzmocnienia ich podstawowego znaczenia.

W tym kontekście żaden ze znaczących pomyślanych jako odizolowana jednostka nie mógłby mieć pełnego sensu – znaczący „pan” nie odsyła jako taki do żadnego znaczonego, jeśli nie będzie pozostawał w opozycji do znaczącego „panie”. Każdy bowiem prawdziwy znaczący jako taki nic nie oznacza, nabiera sensu dopiero w relacji do innego znaczącego. Nie jest jednak tak, że ze znaczącego jakiś sens nie może zupełnie wypływać; chodzi raczej o to, iż dopiero zestawienie dwóch znaczących pozwala ewentualnemu sensowi się wyłonić, nie mamy wtedy jednak do czynienia z jakimś znaczoną w rozumieniu de Saussure'a – choć Lacan nie przestaje używać tego terminu – a jedynie „efektem znaczonego” (*effet de signifié*), który należy rozumieć jako wytrącanie się znaczonego w wyniku relacji, jakie zachodzą między znaczącymi. Kiedy więc powtarzam część komunału „mężczyźni są z Marsa...” rozumiem, jaki jest jego sens; jednocześnie niemal bezwiednie dopowiadam „a kobiety są z Wenus”. Z jednej strony zestawienie znaczących „mężczyźni” i „Mars” odsyła dosłownie do płci i planety; z drugiej jednak do drugiej części powiedzenia. Całość tych skojarzeń wynikająca z kombinacji stanowi właśnie efekt znaczonego, który jednak nie objawia się jakimś sensem samoistnym, lecz jedynie kolejnymi znaczącymi, które znów odsyłają do kolejnych znaczących.

²⁶⁵ W jaki sposób mogą znaczące samodzielnie funkcjonować wskazaliśmy w poprzednim paragrafie.

Wróćmy jednak do obrazu bliźniaczych drzwi – oto nieoczekiwanie w polu znaczonego pojawiają się drzwi toalety. Gdybyśmy obstawiali przy klasycznym rozumieniu nazwy, zamiast drzwi powinny znajdować się tam analogiczne wizerunki mężczyzny i kobiety. Umieszczenie w miejscu tych domyślnych wizerunków drzwi pozwala jednak na ukazanie „wchodzenia” znaczącego w znaczone – to czym są owe drzwi definiuje znaczący i dlatego w miejscu samych drzwi pojawia się znaczący „panie” lub „panowie”. Więcej jeszcze, te dwa znaczące opozycyjne ukazują potencjalny bezmiar możliwych sensów związany z faktem różnicy seksualnej. Opozycja sięga głębiej niż tylko różnicy w samej materialności znaczącego – odsyła do znaczeń związanych z kulturą i seksualnością. Ilustracja miałaby zatem wykazać iluzoryczność traktowania schematu S/s jako znaku. Jest on o tyle „algorytmem”, że pokazuje jakąś funkcję znaczącego, z którego dopiero we wtórnych procesach wytrącić się może znaczenie:

(...) tylko wzajemne powiązania znaczącego ze znaczącym dają tu wzorzec jakiegokolwiek poszukiwania znaczenia, co znajduje odbicie w pojęciu użycie taksemu lub semantemu, które to pojęcie odsyła do kontekstów poziomu bezpośrednio wyższego względem jednostek, o które chodzi. (...) Albowiem znaczący ze swej natury zawsze antycypuje znaczenie, poniekąd rozpościerając przed nim jego rozmiar²⁶⁶.

Należy się zastanowić – co proponuje David Macey²⁶⁷ – czy Lacan trafnie dobiera przykład, by zilustrować rzekomą autonomię znaczącego. Píše on bowiem żartobliwie, że obraz toalet przywodzi od razu imperatyw „segregacji moczowej”²⁶⁸; czy ten żartobliwy ton nie zdradza czegoś jeszcze? Mianowicie jakiejś wiary Lacana w pierwotność pewnych symboli, poprzedzających jakikolwiek system znaczących? Mógł on się przecież posłużyć nieskończoną liczbą przykładów, a posłużył się akurat tym, który odsyła do kwestii płci, a co za tym idzie do kwestii seksualności, czegoś co znaczącego przekracza i (przynajmniej na pozór) poprzedza. Pokażemy niebawem, że był on jak najbardziej świadomy tego problemu.

Lacan nie był też pierwszym badaczem, który postulowałby znaczne przekształcenie teorii znaku de Saussure’a. Émile Benveniste, do którego często się odwołuje jako wzoru naukowego językoznawstwa, stwierdził już w 1939 roku, nieco modyfikując formułę de Saussure’a, że:

²⁶⁶ IL, s. 18, E, *Intance*, s. 502.

²⁶⁷ D. Macey, *Lacan...*, dz. cyt., s. 139.

²⁶⁸ IL, s. 16, E, *Intance*, s. 500.

(...) znaczący i znaczony, reprezentacja psychiczna i obraz dźwiękowy są w rzeczywistości dwoma aspektami jedności tworząc razem zespół jako ucieleśniający i ucieleśnienie. Znaczący jest dźwiękowym tłumaczeniem pojęcia; znaczony jest mentalnym odpowiednikiem znaczącego²⁶⁹.

Czy właśnie nie to ma Lacan na myśli, kiedy mówi o wynikaniu znaczenia ze znaczącego i czy nie w ten sposób moglibyśmy rozumieć stwierdzenie Lacana o wchodzeniu znaczącego w miejsce znaczonego? Z pewnością Lacan czytał prace Benveniste'a i był na bieżąco z jego pracami badawczymi. Jest jednak dość znacząca różnica pomiędzy dwiema koncepcjami. Benveniste, by dokonać utożsamienia elementów znaku odrzuca jego arbitralność – nie może być nic arbitralnego w tym, że dźwięk <<pies>> wywołuje w umyśle pojęcie <<pies>>. Arbitralna jest jedynie relacja znaku wobec rzeczywistości pozajęzykowej, relacja, która – przynajmniej na poziomie deklaracji – u Lacana nie jest w ogóle brana pod uwagę. Natomiast interesująca jest już kwestia tego, jak tę rzeczywistość francuski lingwista rozumie: „dla mówiącego pomiędzy językiem a rzeczywistością istnieje całkowita ekwiwalencja. Znak nakłada się i organizuje rzeczywistość; więcej jeszcze, jest tą rzeczywistością”²⁷⁰. Twierdzenia o arbitralności znaku są zdaniem Benveniste'a próbą obrony przed tym naturalnym nastawieniem laika. Sam problem jedności znaku Lacan zdaje się – mimo znacznych podobieństw – rozwiązywać nieco inaczej. U Benveniste'a znaczony niejako znika, zlewając się w jedno ze znaczącym, natomiast u Lacana dualność obu elementów nigdy nie zostaje zakwestionowana, skoro ob staje on przy utrzymaniu kreski pomiędzy nimi.

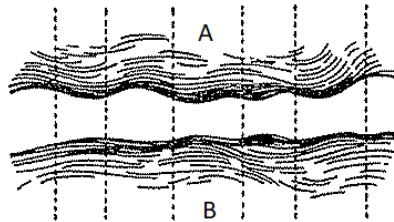
Znaczący nie różni się od znaczącego językoznawstwa strukturalnego w różnych wariacjach bez wątplenia w jednej kwestii – podlega określonym regułom języka. Podlega zarówno regułom gramatycznym, które pozwalają składać zeń zdania, jak i rozbirom na najmniejsze elementy dystynktywne – fonemy. Ta pierwsza właściwość umożliwia tworzenie łańcuchów znaczących – wcześniej nazywanych przez Lacana łańcuchami dyskursu – które stanowią „pierścienie, z których naszyjnik jest wpięty w pierścień innego naszyjnika złożonego z pierścieni”²⁷¹. Znaczące tworzą zdania, o coraz bardziej złożonym charakterze, które budują

²⁶⁹ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966, s. 52.

²⁷⁰ Tamże.

²⁷¹ IL, s. 18, E, *Intance*, s. 502. Określenie „łańcuch” zaczerpnął Lacan od de Saussure'a, natomiast samo rozumienie łańcucha jako składającego się z pierścieni, na które składają się pierścienie zapożyczył najpewniej z *Prolegomen do teorii języka* Louis Hjelmsleva. Pisze on „tekst jest łańcuchem i wszystkie jego części (np. klauzule, słowa, sylaby itd.) również są łańcuchami”. L. Hjelmslev, *Prolegomena to a theory of language*, Madison – Milwaukee – London 1969, s. 30.

dyskurs, jednocześnie będąc rozkładalnymi na fonemy itd. W swoim trwaniu łańcuch znaczących nie polega na znaczeniu, a samo znaczenie nalega, jak choćby w urwanych zdaniach w rodzaju „dość, że...”²⁷². Lacan zjawisko tego niedokończonego sensu nazywa „ślizganiem się znaczonego pod znaczącym”²⁷³, wskazując, że jego obraz stanowić może – z pewnymi zastrzeżeniami – schemat przedstawiający wzajemne powiązanie „planu dźwięków” i „planu wyobrażeń” z *Kursu* de Saussure’a:



Rysunek 4. Źródło: F. de Saussure, *Kurs...*, dz. cyt., s. 136.

Jest to schemat ilustrujący wzajemne zależności materiału dźwiękowego oraz wyobrażenia – obie bezkształtne masy podlegają zaś podziałom zgodnie z prawami języka. Podział ten sugerować mają pionowe przerywane linie – „delikatne linie deszczu”. Lacan podejmuje krytykę tego schematu w dwóch punktach: po pierwsze krytykuje on samą możliwość owych podziałów, które prowadzić miałyby do zjednoczenia znaczącego i znaczonego w znaku. Do tej kwestii jeszcze powrócimy. Drugi zarzut dotyczy samych fundamentów: nie można mówić o dwóch liniach – synchroniczność języka, w której daje się „posłyszeć polifonię” sprawia, że należałoby mówić o realizowaniu się dyskursu „na kilku pięcioliniach tej samej partytury”²⁷⁴. Łańcuch znaczący nie realizuje się bowiem jedynie w wymiarze diachronicznym (poziomie) ale również, co dość istotne, również w wymiarze synchronicznym. Innymi słowy, każdy łańcuch znaczących zawiera w sobie więcej niż tylko objawia się w powierzchownym mówieniu – coś wybraliśmy, coś mogliśmy wybrać, coś nie zostało powiedziane. Wszystko to zawiera się w układzie pionowym łańcucha. Układ poziomy i pionowy łańcucha odzwierciedla to, co de Saussure nazwał związkami asocjacyjnymi i syntagmatycznymi. Lacan dokonuje więc tutaj scalenia i przekształcenia wybranych twierdzeń genewskiego językoznawcy –

²⁷² IL, s. 18, E, *Intance*, s. 502

²⁷³ Tamże, s. 19/502

²⁷⁴ Tamże, s. 19/503.

podstawową linią dyskursu jest łańcuch znaczących (nie zaś poddane prawom podziału masy pojęć i dźwięków), któremu odpowiadają związki asocjacyjne natury nieświadomej. Lacan zdaje się też postulować, by wykluczyć z porządku skojarzeń wymiar semantyczny – skoro znaczące są samowystarczalne, to nie ma potrzeby, by asocjacja miała charakter „wspólnoty znaczenia” wbrew temu, co twierdził de Saussure, kiedy postulował, by proces asocjacji oparty był o wspólnotę znaczenia albo wspólnotę formy lub o oba podobieństwa jednocześnie²⁷⁵.

Jakobson w nawiązaniu do podziału de Saussure’a dopowiada, że mówienie opierając się na dwóch biegunach, polega na selekcji pewnych elementów oraz łączeniu tych elementów w ciągi: „mówiący wybiera wyrazy i łączy je w zdania”²⁷⁶. Ta dwoistość języka znajduje swoje odzwierciedlenie w zasadach podobieństwa i przyległości – dyskurs rozwijając się, może się posuwać dwiema liniami semantycznymi, gdzie elementy zostają powiązane ze sobą albo na zasadzie podobieństwa albo przyległości. Na tym podziały się nie kończą – sama realizacja dyskursu może przebiegać na dwa sposoby: substytutywny (wymiar paradygmaticzny/asocjacyjny) oraz predykacyjny (wymiar syntagmatyczny). Jakobson przytacza jako przykład test psychologiczny²⁷⁷: dziecko na zasadzie wolnych skojarzeń odpowiedzieć ma na jakieś słowo np. chata. Może odpowiedzieć więc „spaliła się” bądź „jest to mały ubogi domek” – obie odpowiedzi mają charakter predykacyjny, natomiast w pierwszej ujawnia się przyległość pozycyjna, zaś w drugiej już podobieństwo semantyczne. Wymiar substytutywny ujawnić się może w teście, kiedy dziecko odpowie choćby „chata” czy „rudera” (podobieństwo zarówno semantyczne jak i pozycyjne) czy też „strzecha” czy „bieda” (podobieństwo pozycyjne oraz przyległość semantyczna)²⁷⁸. Wyróżnia więc Jakobson w zasadzie cztery własności: podobieństwo pozycyjne, podobieństwo składniowe, przyległość pozycyjną oraz przyległość semantyczną i to w nich realizować się mają metafora i metonimia. W pierwszej z nich dominuje relacja podobieństwa, drugiej przyległości.

Przytaczamy ten dość skomplikowany labirynt rozróżnień Jakobsona, po to by skonfrontować go, z tym jak oba tropy rozumie sam Lacan. W seminarium o psychozach opisując metonimię, powołuje się on nawet na ten sam test psychologiczny, co Jakobson:

²⁷⁵ Mamy więc bądź podwójną wspólnotę znaczenia i formy, bądź wspólnotę samego znaczenia lub samej formy. Jakikolwiek wyraz może zawsze przypominać to wszystko, co da się z nim skojarzyć w taki czy inny sposób.

²⁷⁶ R. Jakobson, *Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afatycznych*, tłum. L. Zawadowski, w: R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka*, t. 1, Warszawa 1989, s. 152.

²⁷⁷ Tamże, s. 169.

²⁷⁸ Tamże, s. 170.

Jeśli, posługując się techniką skojarzeń słownych – jak to jest praktykowane w laboratorium – poddacie podmiotowi takie słowo jak chata, to ma on różne sposoby, by na to odpowiedzieć. Niektóre odpowiedzi będą z rejestru przyległości: Chata – Spalcie ją. Podmiot może wam też powiedzieć rudera albo buda – tu mamy już odpowiednik synonimiczny; mało brakuje, a zbliżymy się do metafory, mówiąc na przykład nora. Ale istnieje też inny rejestr. Jeżeli podmiot powie na przykład strzecha, to nie jest to już całkiem to samo. Jest to część chaty, która pozwala wskazać ją w całości. Można od biedy rzec: „wioska złożona z trzech strzech”, chcąc przez to powiedzieć: „[złożona] z trzech chatek”. Chodzi tutaj o ewokowanie. Podmiot może też powiedzieć: brud albo ubóstwo. Tu znajdujemy się już nie na gruncie metafory, lecz w obszarze metonimii²⁷⁹.

Lacan zdaje się sugerować, że w przypadku metonimii ważność swą utrzymuje pewna semantyka. By mówić o strzesze jako części chaty, polegać musimy na znaczeniu. Lecz metonimia nie jest jednak po prostu częścią braną jako całość, Tym, co istotne w metonimii nie jest przyległość semantyczna, lecz przyległość pozycyjna, co Lacan wyraża w innym, już pochodzącym z *Instancji* przykładzie użycia formuły „trzydzieści żagli” na określenie trzydziestu statków. Fakt, że takie posłużenie się metonimią niewiele nam mówi o rzeczywistym rozmiarze floty, wskazywać ma zdaniem Lacana na to, że w metonimii to znaczące są powiązane nie zaś znaczenia²⁸⁰. Wszak pod znaczącym „żagiel” nie możemy odnaleźć statku jako przedmiotu rzeczywistego, klasycznie rozumiane odniesienie nie jest w tym przypadku możliwe – rzeczywistość zostaje wykluczona z dyskursu. Lacanowska metonimia staje się w istocie, jak to ujmują Nancy i Lacoue-Labarthe, „wyliczeniem osobnych jednostek zdania przed albo bez uchwycenia jego sensu”²⁸¹; staje się w więc tożsama z tym, co określamy mianem syntagmy, a co stanowiło według Jakobsona raczej fundament metonimii niż metonimię samą w sobie. Tak rozumiana metonimia to dość swobodne przechodzenie od jednego znaczącego do drugiego, które stanowić ma obraz ludzkiego pragnienia – Lacan już wcześniej wskazywał, że symbol „uwiecznia pragnienie”, w trakcie seminarium o psychozach uzupełnia ten obraz ludzkiej kondycji:

Jest bowiem coś radykalnie nieprzyswajalnego przez znaczący. Tym czymś jest po prostu niepowtarzalne istnienie podmiotu. Dlaczego on jest? Skąd się wziął? Co tutaj robi? Dlaczego umrze? Znaczący jest niezdolny do udzielenia mu odpowiedzi, a to z tej prostej przyczyny, że umieszcza go właśnie poza śmiercią. Znaczący już uznaje go za umarłego, z samej swojej istoty go unieśmiertelnia²⁸².

²⁷⁹ SIII.pl, s. 406.

²⁸⁰ IL, s. 22, E, *Intance*, s. 505.

²⁸¹ P. Lacoue-Labarthe, J-L Nancy, *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*, tłum. F. Raffoul, D. Pettigrew, New York 1992, s. 72.

²⁸² SIII.pl, s. 331.

Pomimo pozornej ciągłości – wszak cały czas Lacan wskazuje na „unieśmiertelnienie” przez pojęcie – wydaje się to być dość znacząca zmiana względem wizji pełnego mówienia i konstytuowania się podmiotowości w toku interpretacji tego mówienia. Wcześniej Lacan zdawał się bowiem umieszczać podmiot po stronie znaczonego pozostającego w relacji do znaczących, którymi człowiek posłużył się do ustanawiania swojej podmiotowości. Lacan musiał to zakładać, jeśli postulował możliwość wytworzenia jakiejś prawdy podmiotowej. Jacques-Alain Miller wskazuje, że należy zatem mówić o wczesnym podmiocie Lacana jako o podmiocie znaczonego²⁸³ – gdy jednak jedność znaku zostaje podana przez Lacana w wątpliwość, to niesie to daleko idące skutki dla jego rozumienia podmiotowości, pozostaje bowiem jedynie podmiotowi poszukiwanie określonych znaczących, które jednak nigdy nie będą w stanie oddać partykularnego bycia człowieka. Niezaprzeczalną cechą ludzkiej egzystencji jest to, że nie ma w niej nic naturalnego, człowiek jako istota symboliczna konstytuuje swój świat przez znaczący – o ile świat ma tę właściwość, że jest światem przedmiotów, które muszą pozostać unieśmiertelnione przez symbol, by istniały, tak w ten sam sposób nie daje się wyrazić podmiotowość. Dlatego: „pragnienie jest metonimią braku bytu [*la métonymie du manque à être*]”²⁸⁴ – podmiot poprzez identyfikacje i dyskursy poszukuje swojego sensu, który może jedynie nalegać („instance” to nie tylko „instancja” ale również „naleganie”).

Metonimia stanowi sam fundament języka, gdyż stanowi wzorzec, według którego rozwija się dyskurs. By móc mówić o metaforze, konieczne jest wpięrow ukonstytuowanie łańcucha metonimii. Jest tak dlatego, że sam mechanizm metafory nie polega tylko na substytucji znaczącego za znaczący. W metaforze nie jest ważne samo słowo za słowo, ale powiązanie słowa zastąpionego z resztą łańcucha:

Twórczej iskry metafory nie wzniesia się przez zestawienie dwóch obrazów, tj. dwóch równie zaktualizowanych znaczących. Przeskakuje ona między dwoma znaczącymi, z których jeden podstawiał się za drugiego, zajmując jego miejsce w łańcuchu znaczącym, przy czym zasłonięty znaczący pozostaje obecny poprzez swój związek (metonimiczny) z resztą łańcucha²⁸⁵.

²⁸³ J.-A. Miller, *An Introduction to Seminars I and II...*, dz. cyt., s. 23.

²⁸⁴ E, *La Direction...*, s. 640.

²⁸⁵ IL, s. 23, E, *Intance*, s. 507.

By zilustrować ten mechanizm odwołać się możemy do anegdoty często przez Lacana przywoływanej. Freud, kiedy wraz z Jungiem przybył do Stanów, miał powiedzieć do tego drugiego: „nie wiedzą, że przynosimy im zarazę”. Znaczący „zaraza” zastępuje w tym przypadku znaczący „psychoanaliza” – ale żaden z nich nie jest w stanie sam w sobie wyrazić sensu, który wyłonić się może jako efekt metafory – ani owa zaraza nie może być sama w sobie tożsama z psychoanalizą, ani psychoanaliza określona mianem zarazy nie znaczy już tylko nauki o nieświadomości. Kiedy spojrzymy na ten zabieg z perspektywy tego, co dzieje się na poziomie łańcucha znaczącego, czyli określonego ciągu pozycyjnego w poziomie, to otrzymujemy zdanie w zasadzie nonsensowne – konieczne jest zatem jakiś działanie na osi pionowej. Zdaniem Lacana znaczący „psychoanaliza”, choć nieobecny na powierzchni łańcucha, to pozostaje w relacji ze znaczącymi obecnymi w jawnym dyskursie. Mamy więc tu do czynienia ze zjawiskiem, w którym elementy języka oddziałują – jak powiedział de Saussure – *in absentia*. I podobnie, jak w przypadku metonimii, nieistotne jest znaczenie samo w sobie zestawianych znaczących – jest ono w zasadzie zbędne. Lacan w istocie wyklucza aspekt semantyczny, na który wskazywał Jakobson. Istotą metafory jest podstawienie się jednego znaczącego za drugi znaczący – pozorna nonsensowność w ten sposób uzyskana stanowi, jak wskazaliśmy w powyższej anegdocie, źródło jakiegoś nowego sensu. Czy jest możliwe jednak znaczenie w klasycznym, językoznawczym sensie? Dla de Saussure’a znaczenie było tożsame ze znakiem – ze zjednoczeniem znaczącego i znaczonego. Istnieje, jak wspomnieliśmy, taka właściwość znaku, która jest równoległa wobec samego znaczenia, a to mianowicie, że każdy znak ma wartość, określającą współzależność znaku od innych znaków: albo poprzez podobieństwo (znaki dają się porównać) albo przez różnicę (znaki dają się odróżnić). Wróćmy na chwilę do owego schematu ślizgania się znaczącego pod znaczonego, ponieważ to na tym planie, zdaniem genewskiego językoznawcy, konstytuuje się znaczenie poprzez podział i przyporządkowanie dwóch bezkształtnych mas. Szczególnej bowiem krytyce poddaje Lacan podziały, które pozwalają wydzielić z dwóch strumieni odpowiadające sobie znaczące i znaczone:

(...) de Saussure uważa, że tym, co umożliwia wyodrębnienie znaczącego, jest pewna korelacja między znaczącym i znaczonego. Rzecz jasna, ażeby oba [te elementy] mogły zostać wyodrębnione jednocześnie, konieczna jest przerwa. Ten schemat jest dyskusyjny. Widać bowiem wyraźnie, że w sensie diachronicznym dochodzi z czasem do przesunięcia i że wciąż ewoluujący system ludzkich znaczeń przemieszcza się i modyfikuje zawartość znaczących²⁸⁶

²⁸⁶ SIII.pl, s. 220.

Zdaniem Lacana jedyne, co można ustanowić jako jednostki języka są znaczące, znaczone cały czas bowiem się ślizga, nie daje się wydzielić w prosty sposób; znaczenie nie może się wyodrębnić tak po prostu przyporządkowując się znaczącemu – co z tego, że powiem „gwiazda”, skoro za chwilę dodam „...zaranna”. Czy w momencie wypowiedzienia słowa „gwiazda” wypełniłem pustkę znaczącego jakimś znaczoną? Na pewno. Czy jednak wyczerpałem zupełnie cały potencjał możliwych znaczeń, jeśli nie dokończyłem zdania? Tu już należy wątpić, skoro dodając kolejny znaczący unieważniam w istocie utarte znaczenie znaczącego „gwiazda”. Nie da się zdaniem Lacana ustalić prostej ekwiwalencji znaczący-znaczone. Dlatego też języki sztuczne opierające się na znaczeniu, w których można wykoncypować jeden wyraz wychodząc od znaczenia drugiego, są dla Lacana czymś niedorzecznym. Jakies sensy w języku mogą się jednak wyłonić: w *Seminarium III* wprowadza Lacan koncepcję „punktów zapikowania” (*point de capiton*). Punkt zapikowania to „punkt zbieżności, który pozwala retrospektywnie i prospektywnie sytuować wszystko to, co dzieje się w (...) dyskursie”²⁸⁷. Możemy traktować punkt zapikowania jako swoistą interpunkcję, o której mówił Lacan jeszcze w początkach swojego „powrotu do Freuda”. To inny, do którego kieruję komunikat, poprzez swoją odpowiedź, ustanawia retroaktywnie sens mojej wypowiedzi. Ale Lacan wskazuje na jeszcze inny sposób rozumienia tego pojęcia, odwołując się do fragmentu z *Atalii* Jeana Racine’a: „Tak, ja przybywam do Jego świątyni uwielbić Wiekuistego [*Oui, je viens dans son temple adorer l’Eternel*]”²⁸⁸. *Auto Écrits* sugeruje, by najpierw rozłożyć zdanie na poszczególne części, które same w sobie posiadać mogą znaczenie (albo raczej jego załączek) np. „przybywam do jego świątyni” jest zrozumiałe samo w sobie, natomiast niemożliwe jest w toku dyskursu wskazanie, jak to zdanie się skończy. Można bowiem – twierdzi Lacan – oczekiwać dokończenia w postaci „...aresztować arcykapłana”, dlatego też jego zdaniem, sens narodzić się może dopiero wraz z interpunkcją. Jest to oczywiście truizm, natomiast jest jeden istotny aspekt tej interpunkcji, która nie wyczerpuje się w samej tylko gramatyce:

Trzeba doprawdy, ażeby to zostało dokończone, by wiadomo było, o co chodzi. Zdanie istnieje wyłącznie jako dokończone, a jego sens pojawia się *ex post* [*apres coup*]. Trzeba, byśmy doszli do samego końca – to znaczy do owego Wiekuistego²⁸⁹.

Wskazuje Lacan na ten aspekt przywołanego fragmentu, który świadczy zdecydowanie o innym, specyficznym wymiarze tego komunikatu. Nabiera on bowiem pełnego sensu, kiedy

²⁸⁷ Tamże, s. 489.

²⁸⁸ Tamże, s. 480.

²⁸⁹ Tamże.

całą sceną zwieńczoną zostaje przez bojaźń przed samym Wiekuistym: „Boga się boję, drogi Abnerze i nie znam innej trwogi.”. Bóg ma tutaj szczególną funkcję, wykracza ona daleko poza samo ujęcie w słowie. Jest tym słowem, które nadaje retroaktywnie sens całej wypowiedzi, strukturyzuje ją²⁹⁰. I to w tych specyficznych elementach dyskursu upatruje Lacan pewnych szczególnych momentów w języku, które same nie są w istocie językowe.

Tutaj znów pojawia się ta sama wątpliwość, co w przypadku „bliźniaczych toalet” – czy Lacan pozostaje jeszcze w porządku „czystego znaczącego”, czy też kieruje się ku obszarom zdecydowanie nielingwistycznym? Punkt zapikowania okazuje się więc – jak to ujmuje David Macey – „narzędziem, które pozwala przejść Lacanowi od lingwistyki do pierwotnych poziomów języka, od znaczącego do symbolu”²⁹¹. Pozornie trudno nie przyznać mu racji, skoro Lacan cały czas podkreślając prymat znaczących, nawraca zarazem do jakichś sensów, które nie wyczerpują się w samym znaczącym, mogą stanowić jedynie Symbol, mit. Nie bez przypadku też Lacan wybiera akurat bojaźń bożą, jest to doświadczenie pierwotne, źródłowe, które odsyła do „sensów śmiertelnych”. Czy właśnie nie z podobnym mechanizmem mieliśmy do czynienia, kiedy Lacan oddaje się spekulacjom na temat istoty i źródeł symbolicznego odnajdując je w ludzkiej śmiertelności? Choć na najbardziej powierzchownym poziomie wydaje się, iż tym, co ucieka symbolicznemu, co do pewnego stopnia je warunkuje, jest jakiś pierwotny Jungowski symbol, to jest zgoła odwrotnie. To ten symbol zdaje się stanowić reakcję obronną, fantazję, która odsuwa od nas groźbę konfrontacji z czymś prawdziwie pierwotnym, co daje się wyrazić jedynie jako mit.

Niezależnie od tej wątpliwości (do której powrócimy w drugim rozdziale), nieświadome w nauczaniu Lacana poddane jest prawom językowym. To metafora jak i metonimia stanowią podstawowe mechanizmy funkcjonowania nieświadomego, odnajdujemy je choćby we freudowskim *Enstellung*, zniekształceniu marzenia sennego. Zdaniem Lacana, to nie jakiegoś ukrytego sensu powinniśmy poszukiwać w marzeniu sennym – a to zarzuca on „psychoanalitikom zafascynowanym znaczeniem” – ale same znaczące, które układają się za pomocą metafory i metonimii w skomplikowany kalambur. Nieświadome ma więc formę prostego algorytmu znaczącego S/s, jest „ustrukturyzowane jak jakaś mowa”, objawia się w nim zarówno poziom pionowy metafory jak i poziomy metonimii. Kiedy więc świadomie wypowiadam „pies”, to – podobnie jak w myśl teorii de Saussure’a – nieświadomie kojarzyć go mogę z kotem. Niewykluczone jest jednak przecież, że i na poziomie nieświadomości

²⁹⁰ Tamże, s. 486-487.

²⁹¹ D. Macey, *Lacan...*, dz. cyt., s. 135.

znaczący „kot” powiązany jest jeszcze z innymi znaczącymi, jak choćby w przypadku, przywoływanej już przez nas, pomyłki polegającej na zapomnieniu nazwiska Signorellego, gdzie cały proces skojarzeń (Signorelli->*signor*->*Herr*->Hercegowina) odbywał się poza świadomością. Przytaczamy akurat ten przykład nie bez powodu. Wszak w opinii Lacana, jak już wcześniej pokazywaliśmy, ilustrować ma on relację Freuda wobec własnej skończoności, to ze skończonością ma się kojarzyć impotencja, która stanowiła źródło takiej trwogi dla hercegowińskich Turków, jak i sama treść fresków Signorellego przedstawiających Sąd Ostateczny. Moglibyśmy zatem znów zarzucić Lacanowi, że mimo postulowanej koncentracji analityka na znaczących, na nieświadomym jako kalamburze, sam popada w poszukiwanie jakichś sensów, czego sam nawet nie wyklucza:

Co mamy przed sobą? Nic więcej jak klarowną i prostą kombinację znaczących, które są metonimicznymi ruinami interesującego nas obiektu (...). **Co się za tym kryje?** Absolutny *Herr*, Śmierć. Słowo zanika, wycofuje się, jest odpychane, innymi słowy *unterdrückt*²⁹².

Dla Lacana to słowo Pan (*Herr*) stanowi obiekt stłumienia. By jednak do stłumienia doszło, obiekt musi być czymś – jak pokazaliśmy – co staje się nieznośne. W tym przypadku słowo Pan odpowiada jakiś *sens śmiertelny*, który możliwy jest tylko, kiedy zatrzymany zostanie metonimiczny ruch znaczących. Innymi słowy, śmierć stanowi tu punkt zapikowania. Mamy tu z jednej strony (zgodne z podstawowymi twierdzeniami na temat łańcucha znaczących) powiązanie jednego znaczącego obecnego w dyskursie świadomym (*Signor*) z nieobecnym (*Herr*), które znów powiązane zostaje ze śmiercią. W *Nauce psychoanalizy* Lacan mówi wprost, że prawda nieświadomego „musi być umiejscowiona pomiędzy liniami”²⁹³ łańcucha dyskursu, zaś podstawy do właściwego rozumienia tej prawdy dał Freud wraz ze swoją koncepcją popędu śmierci. Autorowi *Écrits* udaje się, choć nie bez problemów i wyłaniających się co chwilę aporii, powiązanie dwóch konceptów niezwykle od siebie odrębnych – „naukowej” i post-saussure’owskiej teorii znaczących oraz najbardziej spekulatywnego elementu nauczania Freuda: teorii popędów. Wskażemy niebawem, w jaki sposób Lacan rozwinie teorię popędów jako najmniej oczywisty element swojego nauczania.

Rozumienie nieświadomości jako opartej o mechanizmy języka musi mieć jakieś konsekwencje dla istoty podmiotowości. Mówiliśmy wcześniej o podmiocie psychoanalizy jako podmiocie znaczonego – kiedy Lacan mówi o wtórnej historyzacji, konstytuowaniu się

²⁹² SV.fr, s. 31-32; SV.en, s. 39-40.

²⁹³ E, *La psychanalyse...*, s. 364.

podmiotu w analizie, zdaje się wskazywać na pole znaczonego jakie miejsce, w którym odnajdujemy podmiot. Interpretując mowę pełną analityk posługuje się określonymi znaczącymi, które łączy ze znaczonego wypartego konfliktu. Możliwe więc było przekroczenie pustki dyskursu, wypowiedzenie podmiotu poprzez określone znaczące składające się na jego historię. Ta dość optymistyczna perspektywa zdaje się już nie odgrywać znaczącej roli w teorii języka Lacana. Kwestia ta zostaje poniekąd rozwinięta w zawartej w *Instancji* krytyce formuły „cogito ergo sum”, Podstawowy zarzut, jaki postawić można tej formule z pozycji jeszcze filozoficznych, to oczywiście fakt, że, po pierwsze, formuła ta ustanawia mnie jedynie jako pewien przedmiot, *cogitatum*; po drugie, niewiele wiadomo o wymiarze ontologicznym owego bytu. Możemy jednak tę formułę przekształcić w „ubi cogito, ibi sum” – „gdzie myślę, tam jestem”. To tylko pozornie usuwa problem bycia, zmieniając jego wymiar z „egzystencjalnego” na „topologiczny”. Jednak i to zdanie „zawęża mnie do bycia obecnym w moim byciu tylko o tyle, o ile myślę, że jestem w moim myśleniu”²⁹⁴. Ale właśnie to zdanie stanowić musi podłoże freudowskiego przewrotu, który rozbija jedność myślenia i bytu: „myślę, gdzie nie jestem i jestem tam, gdzie nie ma”. Zdanie to wydawać się musi paradoksalne, skoro uznaje się, że „myślenie” to proces świadomy, w którym uczestniczy jednostka. Jednak dla Lacana myślenie to proces oparty o mechanizmy języka; skoro zaś według tych samych mechanizmów funkcjonuje nieświadome, to nic nie stoi na przeszkodzie, by i uznać, że nieświadomość „się myśli” – „To mówi”. Treścią tego myślenia jest moje pragnienie i moje przeznaczenie, które poddane są ruchowi metonimii i substytucji metafory – w tym myśleniu nie jestem, ponieważ „nie mogę tam siebie ulokować”. Lacan idzie jeszcze dalej: „nie jestem tam, gdzie jestem igraszką swojego myślenia; myślę o tym, czym jestem tam, gdzie nie myślę, że myślę”²⁹⁵. Zdanie to wyraża pogląd dalece bardziej radykalny niż tylko przekonanie o rozdzielności bytu i myślenia – sam byt podmiotu zdaje się być zupełnie wykluczony z domeny świadomego ujmowania siebie w swoim myśleniu. Innymi słowy, nie odnajdujemy prawdziwej podmiotowości w momencie ujmowania siebie jako będącego (czyli tam, gdzie „jestem igraszką swojego myślenia”), bo jedyne co mogę pomyśleć to moje *Ja*. Kiedy więc w powszednim dyskursie podmiot używa zwrotów odnoszących się do jego samego (np. „jestem osobą skromną”), to na dobrą sprawę nie o sobie mówi – niemożliwe jest ustanowienie jakiegś samowiedzy, wypowiedzenie siebie posługując się znaczącymi. Nie tylko dlatego, że wypowiedź taka może sensem przekraczać intencje wypowiadającego, a zatem znaczyć coś

²⁹⁴ IL, s. 33, E, *Intance*, s. 516.

²⁹⁵ Tamże, s. 34/517.

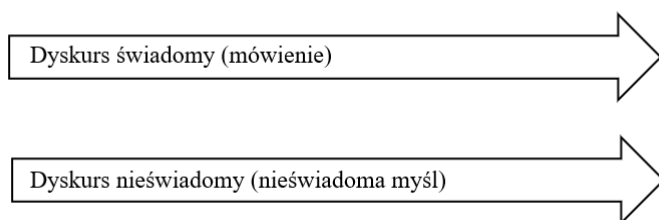
zupełnie innego, niż to na co wskazywałyby intencja podmiotu, ale przede wszystkim dlatego, że przypisując sobie jakąś cechę, przypisuję ją jedynie swojemu *Ja*, co doskonale podsumowuje metafora pomnika, jaki buduje sobie człowiek.

Z drugiej strony, moja podmiotowość wykuwa się w procesie, który nie jest mi dostępny jako myślenie. Nie jest to jakieś tajemnicze miejsce, w którym leży ukryte „prawdziwe” oblicze podmiotu. Jak wiemy, nie tym jest nieświadomość według Lacana: „treści nieświadomości nie zdradzają nam, w ich rozczarowującej dwuznaczności, żadnej bardziej konsystentnej rzeczywistości w podmiocie aniżeli to, co bezpośrednio (...)”²⁹⁶.

To jednak w nieświadomym, na innej scenie, przebiegają procesy pragnienia i symptomu; pierwsze w nieskończonym łańcuchu metonimii, drugie w metaforze, w której „ciało, czy też funkcja, są brane jako elementy znaczące”²⁹⁷. Już wcześniej Lacan traktował symptom jako znaczący, lecz wtedy temu znaczącemu odpowiadało jakieś znaczone wypartego konfliktu – od pewnego momentu w jego nauczaniu, tym, co stanowi tworzywo nieświadomego są same znaczące w łańcuchu. Symptom neurotyczny, który jako znaczący metaforyczny ustanawia się, wobec tego łańcucha pozostaje – według prawidłowości działania metafory – w związku metonimicznym z jego elementami:

(...) Jeśli nieświadome jest takie, jak nam [je] odmalował Freud, to kalambur może być sam w sobie sworzniem podtrzymującym symptom; kalambur, który nie istnieje w sąsiednim języku. Nie oznacza to, że symptom zawsze opiera się na kalamburze, ale zawsze opiera się on na istnieniu znaczącego jako takiego, na złożonej relacji całości do całości, czy też – ściślej rzecz ujmując – całego systemu do całego systemu, uniwersum znaczącego do uniwersum znaczącego²⁹⁸.

Bruce Fink proponuje, by związki dyskursów świadomego i nieświadomego zobrazować w dość uproszczonej formie dwóch linii, co w przybliżeniu prezentuje poniższa ilustracja:



Rysunek 5. Schemat dyskursów. Źródło: B. Fink, *The Lacanian Subject...*, dz. cyt., s. 15

²⁹⁶ Tamże, s. 34/518.

²⁹⁷ Tamże, s. 35/518.

²⁹⁸ SIII.pl, s. 221.

Schemat ten mógłby z powodzeniem odnosić się również do mechanizmu de Saussure'a, w którym w naszej „podświadomości” dokonujemy asocjacji pomiędzy znakami świadomie wypowiedzianymi a tymi, które złożone są w „skarbcu języka”. To, co wypowiedzamy świadomie pozostaje stale potencjalnie powiązane z tym, co nieświadome. W pewnych momentach jednak myślenie nieświadome wpływa bezpośrednio na proces mówienia – to wtedy do czynienia mamy z tym, co w psychoanalizie zyskało miano „formacji nieświadomego”. Rozbicie procesu mówienia na dwa wymiary jest przejawem podziału w podmiocie. Dlatego zresztą też Lacan w połowie lat 50-tych do określenia podmiotu w jego dwoistości stosuje zapis przekreślonego S [*sujet*], stanowiący niejako zjednoczenie wcześniejszej dychotomii *Je* i *Moi*.

Ta podmiotowa dwoistość daje się też wyrazić w terminach lingwistycznych; rozróżnia więc Lacan podmiot znaczonego, który tożsamy jest z *Ja* oraz podmiot znaczącego, tożsamy z podmiotem nieświadomego. Analogiczne do tego pozostaje rozróżnienie na podmiot wypowiedzi („o tym mówi”) i podmiot wypowiadający („to mówi”). Lacan nawiązuje przy tym do Jakobsonowskiego pojęcia szyfteru²⁹⁹. Szyftery to elementy języka, które mają sens jedynie wtedy, kiedy odniesie się je do reszty komunikatu. Dopiero wtedy są w stanie wskazać na przedmiot odniesienia. Szyfterami mogą być choćby zaimki osobowe wskazujące na podmiot wypowiedzi. Co dla Lacana istotne, szyfter w swojej domyślnej formie (np. „(ja) przychodzę”) odnosi się przede wszystkim do *Ja*, nie zaś do podmiotu znaczącego, ponieważ ten drugi funkcjonować może tylko jako założony podmiot wypowiedzenia. Lacan dostarcza kilku przykładów językowej manifestacji podmiotu nieświadomego m.in. w *Komentarzu do prezentacji Daniela Lagache'a.*, gdzie pisze o zdaniu „Je crains qu'il ne vienne” (Boję się, że on przyjdzie)³⁰⁰. Podmiot wypowiedzi odnajdujemy w samym *je* (którego nie należy utożsamiać w tym przypadku z Lacanowskim oznaczeniem *je* jako podmiotu nieświadomego). Gdzie jednak odnajdujemy podmiot nieświadomego, skoro nie w podmiocie gramatycznym? Lacan sugeruje, by poszukiwać go w samej ambiwalencji tego zdania, której manifestacją jest słowo „ne”. Bruce Fink wskazuje, że francuskie „ne” użyte w taki sposób nie dodaje nic do komunikatu, nie stanowi negacji jako takiej. Łatwiej to zrozumieć, kiedy spojrzymy na przykład Finka, który odpowiednika „ne” upatruje w angielskim „but”, jak w zdaniu „I cannot deny but that it would be easy”. Zdania tego rodzaju, nadmiarowe, stylistycznie dziwaczne, stanowią

²⁹⁹ R. Jakobson, *Szyftery, kategorie czasownikowe i czasownik rosyjski*, tłum. E. Janus, w: R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka*, t. 1, Warszawa 1989, s. 257-281.

³⁰⁰ E, *Remarque sur le rapport...*, s. 663.

zjawisko, w którym obecny jest tak podmiot wypowiedzi, jak i podmiot wypowiedzenia: „zamiast wskazywać kto mówi, zdaje się mówić coś o samym mówiącym, innymi słowy, że on lub ona nie do końca zgadza się z tym, co mówi”³⁰¹. Samo napięcie pomiędzy świadomym i nieświadomym uobecnia się już na powierzchni języka.

Możemy wskazać na dwie podstawowe konsekwencje zmiany w rozumieniu języka przez Lacana, które tak widoczne są w tekście *Instancji*. Pierwsza z nich, nieustannie przez nas podkreślana, to przejście od rozumienia hermeneutycznego, które dominowało jeszcze w *Funkcji*, do modelu strukturalistycznego, który okazuje się być jednak strukturalistyczny tylko do pewnego stopnia, skoro rewizja pojęcia znaku doprowadza do zupełnego przemieszczenia akcentów w pojmowaniu języka w psychoanalizie. W istocie jednak tak hermeneutyczny jak i strukturalistyczny wymiar psychoanalizy niekoniecznie stać muszą ze sobą w sprzeczności. Fakt, że badacz przyjmowałby strukturalistyczny model języka jeszcze nie sprawia, że nie mógłby również przyjąć hermeneutycznego podejścia co do rozumienia i wyłaniania się sensów. Lacan jednak dokonuje na tyle istotnej rewizji tez de Saussure’a, że mówienie, które jeszcze w *Funkcji* miało wręcz wyzwolicielską moc, ponieważ wyzwalało podmiot z alienacji w innym, zostało niejako rozczłonkowane, rozbite. Proces nadawania sensów przestał być po prostu próbą pogodzenia tego, co partykularne i tego, co uniwersalne. Lacan zdaje się też zauważać aporię, na którą wskazywaliśmy w kontekście problematyki uznania, gdzie wskazaliśmy na fakt, iż pomija on potencjalnie alienujący wymiar języka, także tego, które objawia się jako „mówienie pełne”. Już jednak w *Seminarium III* Lacan nie mówi o emancypacji przez mówienie pełne, lecz o alienacji:

Jest w nurcie teorii Freudowskiej podwójna alienacja. Jest inny jako wyobrażeniowy. To w relacji wyobrażeniowej z innym ustanawia się tradycyjna Selbst-Bewusstsein, czyli samoświadomość. Otóż w żadnym razie nie może się na tej drodze dokonać scalenie podmiotu. Ja nie jest nawet miejscem, drogowskazem, punktem zbornym, centrum organizacji podmiotu – pozostaje ono względem niego w głębokiej asymetrii. Niemniej to w tym kierunku zacznie się objaśniać dialektykę Freudowską: w żaden sposób nie mogę oczekiwać swojego spełnienia i swojego scalenia po uznaniu ze strony innego, który wraz ze mną pochwycony jest w relację mirażu. **Jest także inny, który, jak się wydaje, mówi z mojego miejsca: ten inny, który jest we mnie. To jest inny zupełnie odmiennej natury aniżeli inny – do mnie podobny [podkreślenie moje – G.M.]**³⁰².

³⁰¹ B. Fink, *The Lacanian Subject...*, dz. cyt., s. 40. W polskim przekładzie fragmentów *The Lacanian Subject* odnajdujemy także polskie przykłady takich wyrażen: „nie żebym zaprzeczył, że to trudna rzecz”, „nie ma takiej możliwości, by nas nie zobaczyła”. B. Fink, *Podmiot lacanowski*, tłum. Ł. Mokrosiński, „Kronos” 2010, nr 12, s. 42.

³⁰² SIII.pl, s. 443-444.

1.2.3. Inny wymiar Inności

Opisane w powyższym paragrafie rozumienie języka do pewnego stopnia stanowi o strukturalistycznym wymiarze teorii autora *Écrits*. W niniejszym paragrafie pokażemy, w jaki sposób Lacan godzi „socjologizujące”, zapożyczone od Lévi-Straussa, rozumienie struktury z językoznawczym rozumieniem jej podstawowego elementu – znaczącego. Punktem kluczowym dla zrozumienia problematyki relacji, w jakiej pozostaje podmiot wobec symbolicznego jest zagadnienie Inności. Już nie tylko inność, która charakteryzowała wyobrażeniową intersubiektywność, lecz Inność autentyczna, którą muszę uznać.

Kim jest „Inny” pisany już wielką literą?³⁰³ Czy to mój bliźni, kiedy uznaję go za inny ode mnie podmiot, a nie tylko przedmiot narcystycznej identyfikacji? Czy też może Inny miałby być jakaś figurą reprezentującą strukturę porządku społecznego czy też języka? Odpowiedź na to pytanie dostarczyć nam może Lacanowska teoria psychozy. Punktem wyjścia dla rozumienia psychozy jest paradoksalnie odrzucenie próby nadmiernego rozumienia. Lacan staje więc w opozycji do psychopatologii opartej o znaczenie. Błędem, jaki miałyby popełniać psychiatry, byłoby przekonanie, że „są rzeczy rozumiały same przez się”. Jednak w ludzkim porządku psychologicznym nie ma nic naturalnego i zrozumiałego – to, że człowiek posiada wszystko, czego pragnął nie oznacza jeszcze, że będzie szczęśliwy. Fundamentalną zasadą psychoanalizy jest zaś przekonanie o nieusuwalnym pęknięciu, nieciągłości w strukturze podmiotowej, które przeczą wszelkim mitom: „jedności osobowej, syntezy, funkcji wyższych i niższych”³⁰⁴.

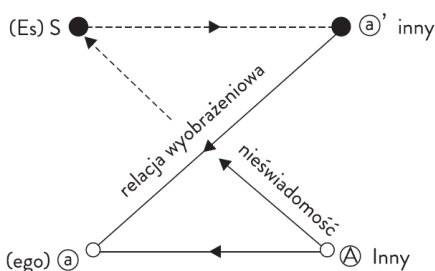
Fakt, że należy odrzucić iluzję znaczenia i poszukiwania psychopatologicznej hermeneutyki nie oznacza jeszcze porzucenia domeny symbolicznego. Bowiem to tylko w domenie symbolicznego taki fenomen jak psychoza może się ukonstytuować i czerpać z niego swą siłę; to relacji podmiotu wobec symbolicznego ten fenomen dotyczy. Lacan już w *Funkcji i polu* zdefiniował doświadczenie psychotyczne jako doświadczenie bycia mówionym i w *Seminarium* o psychozach nadal przy takim spojrzeniu obstaje. Ale jakiego rodzaju jest to mówienie? Innymi słowy, kiedy psychotyk doświadcza np. halucynacji głosowej, to „kto mówi?” W psychozie mówić ma samo nieświadome, ale skoro nieświadome nie jest tym obszarem psychologii ludzkiej, który miałby znaczenie już nadane – kluczowy jest przecież fakt, że nieświadome dopiero, kiedy artykułowane poddane może być jakiejś interpretacji, wtórnej historyzacji – to sam fakt artykułowania w dyskursie psychotycznym nieświadomego,

³⁰³ Pierwszy raz posługuje się Lacan tą pisownią w 1955 roku.

³⁰⁴ SIII.pl, s. 16.

póki nie jest ono rozpoznane, nie stanowi dla podmiotu źródła jakiejś tajemnej samowiedzy. Lacan określa stosunek podmiotu psychotycznego wobec swojego dyskursu jako stosunek kogoś, kto nie zna mowy, którą się posługuje.

Podmiot niepsychotyczny, taki jak podmiot neurotyczny, ma określony stosunek wobec swojego mówienia – może być ono w każdym momencie unieważnione, przekształcone, poddane wieloznacznościom. Nawet, kiedy mówię o sobie, to charakteryzuje mnie dystans wobec wypowiedzi. Wynika to z samej psychoanalitycznej topiki podmiotu, którą Lacan wpisuje w kontekst mówienia konstruując schemat noszący nazwę schematu L:



Rysunek 6. Schemat L. Źródło: *SIII.pl*, s. 28.

Na najbardziej powierzchownym poziomie mówienie odbywa się pomiędzy moim *Ja* („a” na schemacie, od francuskiego „autre”) oraz jego lustrzanym odbiciem, które oznaczone jest jako „a”. Relacja ta opisana jest jako wyobrazeniowa. „W poprzek” tej relacji przebiega komunikacja o innym charakterze – pomiędzy „S/Es” (Od „sujet” oraz niemieckiego określenia freudowskiego Id) a Innym. W neurotycznym dyskursie *Ja* mówi zarówno o sobie a także – poza swoją intencją – o podmiocie S. Lacan parafrazując Arystotelesowską formułę o człowieku myślącym swoją duszą stwierdza, że podmiot „mówi się swoim ja”³⁰⁵. Ta dwoistość w dyskursie wynikająca z freudowskiego cięcia sprawia, że kiedy mówię, to w mym mówieniu ujawnia się zawsze coś więcej, niż chcę powiedzieć; zarazem zaś to, co artykułuję świadomie nie wyczerpuje całości tego, co mogę powiedzieć. Zawsze gdzieś rozmiyam się z samym sobą. Pozwala to istocie ludzkiej na „dialektyczną zależność działań, pragnień, wartości” – ilekroć coś robię, kiedyś mogę zrobić coś zupełnie innego; ilekroć coś mówię, zawsze mogę to mówienie unieważnić:

(...) Tym, co cechuje normalny podmiot, jest właśnie nietraktowanie nigdy całkiem na poważnie pewnej liczby realiów, co do których przyznaje on, że istnieją(...). **Zaiste, pewność jest dla normalnego podmiotu czymś najrzadziej spotykanym**³⁰⁶.

³⁰⁵ Tamże, s. 320.

³⁰⁶ Tamże, s. 137.

Drugą właściwością ludzkiego mówienia jest także nieskończona możliwość artykułowania swojej historii. Podmiot nie może być, musi się stawać. To w miejscu Innego podmiot zadawać musi pytanie o istotę swojego istnienia, o sens jego egzystencji. Inny to „miejsce, z którego może się mu nasuwać pytanie o jego [własne] istnienie”³⁰⁷.

Psychotyk to osoba, której mówienie pozbawione jest tych dwóch fundamentalnych cech; a to z jednego zasadniczego powodu – podmiot psychotyczny jest w pełni zidentyfikowany ze swoim *Ja*. Mówienie psychotyczne, ściślej fenomen psychotyczny, wyzbyte jest z całej dwuznaczności charakteryzującej podmiot zdrowy; dwuznaczność bowiem była uwarunkowana przez pęknięcie w podmiocie na świadome i nieświadome – jeśli nie ma pęknięcia, nie ma też dwoistości dyskursu. W halucynacji głosowej podmiot „dosłownie rozmawia ze swoim ja”³⁰⁸. Intersubiektywność psychotyka naznaczona jest też permanentną wrogością. Ukazaliśmy wcześniej, jak dialektyka Pana i Niewolnika kształtuje ludzką intersubiektywność – najbardziej podstawowym wymiarem, w którym się ona realizuje jest relacja zazdrości i oparte na niej poznanie paranoiczne; pierwotnie dla podmiotu przedmiotem jego zainteresowania może być tylko przedmiot zainteresowania innego. Skoro początkowo ludzka istota jest jedynie ciałem pokawałkowanym, to zarówno matrycę dla swojej podmiotowości, jak i pragnienia i poznania odnaleźć może tylko w innym. Jak wiemy, dopiero pojawienie się mowy umożliwia uzgodnienie pragnień: „mówienie jest zawsze paktem, umową (...) – to twoje, to moje”³⁰⁹. Jest to jednakże pakt zawsze kruchy i ten fakt w każdym momencie kładzie się cieniem na relacje podmiotu z innym. W przypadku psychozy to jednak podstawowy modus intersubiektywności. Lacan tęzę tę wyklada, przytaczając przypadek pacjentki, która w trakcie prezentacji opowiedziała historię: jej sąsiad miał ją określić słowem „maciora” w reakcji na jej słowa, które brzmiały „wracam od rzeźnika”³¹⁰. Rzekome słowa sąsiada stanowią tutaj w istocie fenomen psychotyczny – słowo „maciora” miałoby być znaczącym, który chora sama artykułuje. Halucynacja jednak to nie zwykła artykulacja, to zjawisko, które chory doświadcza jako bardzo specyficzny obiekt w rzeczywistości.

Lepiej teraz możemy zrozumieć przytoczony przed chwilą schemat, do niego zatem też wrócimy; odnajdujemy tam „małego” innego oraz Wielkiego Innego. Wielki Inny to

³⁰⁷ KPTP, s. 27, E, *D'une question préliminaire*, s. 549.

³⁰⁸ SIII.pl, s. 29.

³⁰⁹ Tamże, s. 76.

³¹⁰ Tamże, s. 99.

transcendentny wobec bezpośredniej rzeczywistości gwarant mówienia – kiedy wypowiadamy słowa potencjalnie stanowiące o naszej pozycji podmiotowej, to wypowiadamy je wobec tego właśnie Innego, doprowadzając do „bycia uznanym”. Koniecznym ku temu warunkiem jest jednak uznanie Innego – by performatyw „ty jesteś moim mistrzem” miał swą wartość jako formuła ustanawiająca mnie jako ucznia, muszę sam wierzyć w wartość tej formuły. Inny jest wobec rzeczywistości mówienia absolutny i nieznan – obecny jest jednak w każdym prawdziwym akcie. Jest to założony element artykulacji, kiedy mówię do innego jako mojego *alter ego*. By jakiegokolwiek mówienie prawdziwe się urzeczywistniło, muszę założyć, że za fasadą mojego lustrzanego odbicia, potencjalnego zagrożenia dla mnie, obecny jest Inny – również podmiot, ale nie dający się sprowadzić do partykularnej obecności osoby, przed którą stoję.

Innego rozumieć należy także jako ściśle związanego, albo nawet tożsamego ze strukturą języka. To rozumienie Innego związane jest z oczywistym faktem, że cokolwiek mówię, nawet jeśli posługuję się neologizmem, zapośredniczone musi być w Innym jako skarbcu znaczących albo też miejscu kodu, bowiem to od Innego, którego inność uznaję, czerpię materiał językowy – dziecko uczy się języka od rodziców, uczestnicząc w partykularnej kulturze, przyswajają sobie jej specyfikę językową itd.:

Kod musi się gdzieś tu znajdować, jeśli dyskurs ma być słyszany. Kod znajduje się oczywiście w wielkim Innym [*le grand A*] to znaczy Innym, o ile towarzyszy on językowi. Konieczne jest, by ten Inny istniał; zanotujcie jednak, że nie ma potrzeby by posługiwać się względem niego głupią i szaloną nazwą, jaką jest świadomość zbiorowa. Inny to Inny³¹¹.

Wydaje się, że można wskazać na dwa wymiary Inności języka. Z jednej strony Inny jest założonym gwarantem mówienia, strukturą języka działającą według ściśle określonych prawidłowości, od której zależne są efekty mojego mówienia. Kiedy opowiadam dowcip, to jego skuteczność gwarantowana jest właśnie przez Innego. Jest on założonym „słuchaczem” mojego dowcipu. Z drugiej strony jednak, Inny jako „skarbiec” rozumiany może być jako już żywy Inny, skupione w jednej osobie miejsce kodu, z którego dziecko czerpie znaczące. W tym rozumieniu Inny tożsamy jest z rodzicem. Ta dwuznaczność Innego ilustruje dobitnie fakt, że mimo strukturalistycznego rozumienia języka, Lacan jako (przede wszystkim) psychoanalityk, musiał akcentować znaczenie pewnych partykularności. Nie mógł pominąć tego oczywistego doświadczenia, w którym to przez rodzica/rodziców dany jest mi język. Innego należy rozumieć

³¹¹ SV.fr, s. 17; SV.en, s. 11. Pierwsze określenie („skarbiec”) zapożycza Lacan od de Saussure’a, drugie („miejsce kodu”) od Jakobsona.

też w sensie nieco szerszym – socjologicznym, ten Inny to porządek społeczno-kulturowy, w którym świadomie i nieświadomie uczestniczę. Jest to wzorzec Inności, który dostarcza antropologia strukturalna Lévi-Straussa: uniwersalny porządek, w który jako podmiot zostają wpisany. Wszystkie te aspekty Inności we mnie stanowią jednak przejaw szerszego zjawiska – Inności jako nieświadomości. To nieświadomość jest miejscem, w którym partykularna podmiotowość łączy się z tym, co Uniwersalne.

W jakim związku jednak pozostaje ten Wielki Inny z fenomenem psychotycznym? Istotą fenomenu psychotycznego jest to, że jest on z relacji podmiotu z innym wykluczony:

Ponieważ Inny jest naprawdę wykluczony, to, co dotyczy podmiotu, jest mówione w rzeczywistości przez małego innego, przez cienie innego³¹².

W specyficznym dialogu, który był udziałem pacjentki Lacana, słowa „wracam od rzeźnika” oraz „maciora” realizują się jedynie pomiędzy podmiotami w wyobraźniowym, w owej relacji zazdrości. Słowa te są na dobrą sprawę artykułowane przez nią samą, jednak nie panuje ona nad tym dyskursem, jest mówiona, całość dyskursu sprowadza się zaś do jednego sensu: „Ja maciora wracam od rzeźnika, jestem już porozdzielana, [jestem] ciałem pokawałkowanym, membra disjecta, urojeniowa, i mój świat rozpada się na kawałki jak ja sama”³¹³.

Problem Inności osadza Lacan jednak w kontekście dużo szerszym niż tylko kliniczny; w *Seminarium* o psychozach powiązany on zostaje z samymi warunkami ludzkiego poznania. Kluczowe znaczenie ma tutaj sesja seminarium nosząca tytuł „O Bogu, który nie zwodzi i takim, który zwodzi”. Na czym polega owa zasadnicza funkcja Innego jako gwaranta dla mówienia oraz – skoro na mówieniu opiera się ukonstytuowanie obiektów – rzeczywistości poznawanej przez podmiot?

Ażeby cokolwiek mogło się odnosić – względem podmiotu i Innego – do jakiegoś fundamentu w realnym, potrzeba, aby istniało gdzieś coś, co nie oszukuje. Dialektycznym korelatem podstawowej struktury, czyniącej z mówienia podmiotu do podmiotu mówienie, które może zwodzić, jest to, że istnieje także coś, co nie zwodzi³¹⁴.

Gwarancja ta nie stanowi jednak elementu stałego i wspólnego dla wszystkich kultur. Dla Arystotelesa był to porządek ciał niebieskich, dla Kartezjusza zaś chrześcijański Bóg. Niezależnie od jej formy, dla Lacana pozostaje niewątpliwym fakt, że nasze poznanie opiera się

³¹² SIII.pl, s. 100.

³¹³ Tamże, s. 99

³¹⁴ Tamże, s. 120.

zawsze na odsyłaniu do czegoś, co racjonalny porządek przekracza – innymi słowy, uznajemy, że rzeczywistość, którą poznajemy jest taka a nie inna, ponieważ wierzymy, że natura nie może nas zwodzić. Jest to powtórzenie gestu kartezjańskiego, który zawieszając wiarę w rzeczywistość powraca do twierdzenia o jej istnieniu dopiero wtedy, kiedy wprowadza niezbędny czynnik transcendentny – Boga; był to gest „niezbędny u początków nauki i konstytuowania się nauki empirycznej”³¹⁵. Dla Lacana nie jest przypadkiem, że to akurat w obrębie tradycji judeochrześcijańskiej wyłonił się nowoczesny model racjonalności. Koncentruje się on tu na tym fakcie, że porządek ciał niebieskich będący gwarantem dla działania rzeczywistości w innych kulturach, w tym kulturze starożytnych, został w naszej kulturze „zsekularyzowany” – stanowi jedynie obiekt astronomii jako nauki, nie zaś pozaracjonalny punkt odniesienia. Natomiast faktem niezaprzeczalnym jest to, że choćby każdy z nas deklarował daleko posunięty sceptycyzm oraz ateizm, to i tak pozostanie w cieniu czegoś poza rozumieniem:

Cóż, cokolwiek mogą o tym sądzić umysły poprzestające na pozorach, jak to często bywa w wypadku tęgich umysłów, a nawet najbardziej pozytywistycznych spośród was, ba, najbardziej wyswobodzonych z wszelkiego myślenia religijnego, sam fakt, że życie w tym konkretnym momencie rozwoju ludzkiej myśli, nie zwalnia was z tego, co zostało szczerze i ściśle sformułowane w medytacji Kartezjusza o Bogu jako tym, który nie może nas zwodzić³¹⁶.

Wiara w ten swoisty gwarant nie musi być koniecznie ugruntowana czy udowodniona, przestając jednocześnie być wiarą, jak w przypadku Kartezjusza. Jest to raczej „branie za dobrą monetę”:

To radykalność myśli judeochrześcijańskiej w tym względzie umożliwiła ów decydujący krok, dla którego wyrażenie „akt wiary” nie jest niestosowne, a który polega na przyjęciu, że jest coś, co absolutnie nie może zwodzić. To, by ów krok był sprowadzony do tego aktu, jest rzeczą zasadniczą. Pomyślmy tylko, co by się stało – biorąc pod uwagę, jak daleko sprawy zaszły – gdybyśmy się zorientowali, że istnieje nie tylko proton, mezon itd., ale również cząsteczka, z którą się dotąd nie liczone, o jeden element za dużo w mechanice atomowej: jakaś postać, która kłamie. Nikomu wówczas nie byłoby do śmiechu³¹⁷.

U Lacana koncept tej funkcji gwarancyjnej pojawia się w momencie, w którym poszukuje on samych warunków struktury. Ilekroć próbuje on wskazać na jakąś logikę czy warunki możliwości działania języka i kultury, to – jak pokazaliśmy dość wyczerpująco – zawsze

³¹⁵ Tamże, s. 121.

³¹⁶ Tamże.

³¹⁷ Tamże, s. 122.

nawraca do czegoś, co pozostaje w stosunku inności do tych systemów. Ta inność to prawa, które organizują funkcjonowanie tych systemów a pozostają względem nich zewnętrzne. Jacques Alain Miller proponuje, by wyróżnić pięć wymiarów tak rozumianego Prawa u Lacana. Pierwszy jego wymiar to prawa językowe, które Lacan odnajduje w strukturalizmie de Saussure'a i Jakobsona. W skrócie: język podlega prawidłowościom synchronii i diachronii, wyróżniamy znaczące i znaczone, znaczące zaś poddane są mechanizmom metonimii i metafory. Drugi wyróżniony przez Millera aspekt prawa to prawo dialektyki – podmiot ujmuje się w swoim byciu dopiero, kiedy zostaje on zapośredniczone w Innym. Ten aspekt zdaje się być wręcz stałą nauczania Lacana, niezależnie czy mówimy o podmiocie znaczonego czy podmiocie znaczącego, czy nawet o *Ja*, to jakakolwiek forma podmiotowości wyłonić się może dopiero wraz z uznaniem. Miller wskazuje jeszcze na aspekt matematyczny praw rządzących nieświadomością, które jak pokazaliśmy sprawiają, że „bieg” nieświadomości jest procesem w zasadzie automatycznym. Obok nich funkcjonują zaś „prawa socjologiczne”, wywiedzione z prac Claude'a Lévi-Straussa oraz prawo Edypa, które w dziele Lacana przyjmuje postać Imienia-Ojca³¹⁸.

Prawa te regulują w całości funkcjonowania symbolicznego, które wprowadza porządek w chaos. Stanowią swoisty metajęzyk względem języka i kultury. W *Seminarium V* mówi Lacan:

Stwierdzić, że musi być jakaś osoba, która podtrzymuje prawdziwość mówienia to nie to samo co stwierdzenie, że jest coś, co gwarantuje tekst prawa. (...) To jest to, co nazywam Imieniem-Ojca, ojcem symbolicznym. Istnieje on na poziomie znaczących i w Innym jako miejscu prawa reprezentuje Inne. To znaczący, który daje prawo oparcie (...). To Inny Innego.³¹⁹

Ojciec Symboliczny nie jest oczywiście tożsamy z instytucją ojcostwa jako takiego, z żywą osobą obecną w procesie wychowawczym, lecz z ojcem zawsze już martwym, edypalnym:

Ojciec przynależy do rzeczywistości świętej w sobie samej, bardziej duchowej niż jakakolwiek inna, gdyż w sumie w przeżywanej rzeczywistości nic nie wskazuje tak naprawdę na jego funkcję, obecność, dominację. Jak to się dzieje, że prawda o ojcu – ta prawda, którą Freud sam nazywa duchową – zostaje wysunięta na plan pierwszy? Owa rzecz nie jest możliwa do pomyślenia inaczej jak za pomocą owego ponadczasowego dramatu, wrytego w człowieka do samych trzewi u zarania wszelkich dziejów – śmierć, zabicie ojca³²⁰.

³¹⁸ J-A. Miller, *The Other without Other*, "Hurly Burly. The International Lacanian Journal of Psychoanalysis" 2013, nr 10, s. 20.

³¹⁹ SV.fr, s. 146; SV.en, s. 132.

³²⁰ SIII.pl, s. 394-5

Ojciec symboliczny to ten, który był ofiarą mordu synów w myśl mitu hordy pierwotnej opisanego przez Freuda w *Totem i Tabu*. Lecz nie jako pierwotny ojciec-tyran, lecz jako już-martwy ojciec. Bycie ojcem nie sprowadza się jedynie do aktu prokreacji, symboliczny wymiar bycia ojcem jest od niej niewspółmiernie ważniejszy. W dawnych kulturach i we współczesnych społecznościach niepiśmiennych pojawiał się wszak pogląd, w myśl którego domniemaną siłą sprawczą prokreacji były duchy a nie rzeczywisty mężczyzna. To ta wybitnie symboliczna natura każe Lacanowi powiązać ojcostwo ze śmiertelnością: „Ojciec symboliczny, jako ten, który znaczy to Prawo, jest w istocie Ojcem martwym”³²¹. Znowu nawraca tu w istocie pewna fascynacja śmiercią. Jest to dalsza konsekwencja rozumienia pojęcia/znaczącego jako tego, co swój predykat czyni co do zasady martwym. Przypomnijmy rozważania Freuda, które – trzeba zaznaczyć – stanowią raczej współczesny mit niż rezultat badania naukowego. Freud odwołuje się w *Totem i Tabu* do Darwinowskiej hipotezy hordy pierwotnej, według której w początkowym stadium rozwoju społeczeństwa ludzkiego istniała horda, na czele której stał ojciec i który zagarniając wszystkie kobiety dla siebie przepędza swoich synów. Historia ta w wersji Freudowskiej kończy się w ten sposób, że synowie jednoczą swe siły, zabijają i spożywają ciało swojego ojca. Ambiwalentne uczucia, jakimi darzyć mieli swojego ojca synowie sprawiają jednak, że wskutek tego gwałtownego aktu, nienawiść zostaje rozładowana, budzą się zaś w synach „czułe pobudki”. Synowie odczuwali skruchę i poczucie winy, martwy ojciec stał się „silniejszy, niż był za życia”³²², synowie utrzymali więc ojcowskie zakazy.

Jak mówi nam Lacan, ten ojcowski znaczący odgrywać ma niebagatelną rolę w dramacie edypalnym. Dziecko prędzej czy później skonfrontowane być musi z nieobecnością matki. Imię-Ojca stanowić ma znaczący, który pojawia się w miejscu niewiadomej pragnienia matki (kwestię tę, póki co, pozostawić musimy bez dalszego rozwinięcia). Struktura psychotyczna rozwijać ma się w momencie, w którym tego specyficznego znaczącego zabraknie. Nie tyle zabraknie ojca, bo jak stwierdza Lacan, jego „nieobecność jest więcej niż możliwa do pogodzenia z obecnością znaczącego”³²³, lecz czegoś, co tę funkcję gwarantuje.

Lacan mechanizm, który sprawia, że w miejscu pragnienia matki, przyczyny jej nieobecności nie pojawia się nic, określa mianem wykluczenia (*Verwerfung*)³²⁴. Skutkiem

³²¹ KPTP, s. 35, E, *D'une question préliminaire...*, s. 556.

³²² S. Freud, *Totem i tabu*, w: tegoż, *Pisma społeczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2209, s. 362

³²³ KPTP, s. 36, E, *D'une question préliminaire...*, s. 557.

³²⁴ Tamże, s. 36/558.

wykluczenia jest „dziura” w symbolicznym, podmiot w każdym momencie skonfrontowany być może z tym, co symboliczne przekracza – realnym. Nie należy w tym kontekście pojmować realnego jako pierwotnej rzeczywistości (temu wymiarowi przejrzymy się niebawem). Należy raczej traktować wykluczenie jako przyczynę błędu w strukturyzacji struktury – o ile w przypadku wyparcia, jak mówiliśmy, coś „nie klei się”, tak w przypadku wykluczenia, zaburzeniu ulega cały system znaczących, które stanowią budulec uniwersum symbolicznego podmiotu. Fenomen psychotyczny polega na wyłonieniu się „w rzeczywistości jakiegoś ogromnego znaczenia, które na nic takiego nie wygląda – gdyż nie można go z niczym powiązać, jako że nigdy nie weszło ono do systemu symbolizacji”³²⁵. Innymi słowy, psychotyka ma do czynienia ze znaczącymi, które funkcjonują poza systemem, są izolowane, przez co niezrozumiałe. Dlatego też Lacan mówi, że psychotyka nie zna języka, którym się posługuje. Niektórzy komentatorzy dzieła Lacana mówią więc o tym szczególnym doświadczeniu, że jest ono doświadczeniem „realnego języka (*real-of-language*)³²⁶, albo też znaczących-w-izolacji (*signifiers-in-isolation*)³²⁷, czyli znaczących, które ze względu na niemożliwość odsyłania do innych znaczących, nie są w stanie określić sensów.

Skupiamy się na tym zagadnieniu dość odległym od podejmowanej przez nas tematyki nie bez powodu. Koncepcja Imienia-Ojca jako dającego oparcie strukturze skłania do rozumienia tej struktury jako w jakiś sposób „domkniętej”, dającej przynajmniej iluzję kompletności:

Jeżeli przyjmujemy istnienie nieświadomego takiego, jakie opisuje Freud, to winniśmy zakładać, że to zdanie, ta konstrukcja symboliczna, pokrywa swoją osnową całość ludzkich przeżyć, że ona wciąż trwa, mniej lub bardziej utajona, i że jest ona jednym z elementów, które są konieczne dla ludzkiej adaptacji³²⁸.

Choć człowiekowi całość tego systemu nie jest nigdy do końca dana (byłoby to w istocie zniszczenie się wiedzy absolutnej), to przynajmniej potencjalnie taka możliwość istnieje. Jak pokażemy niebawem, pogląd ten Lacan znacząco zrewiduje.

³²⁵ SIII.pl, s. 158.

³²⁶ L. Chiesa, *Subjectivity...*, dz. cyt., s. 57.

³²⁷ T. Eyers, *Lacan and the Concept of the 'real'*, New York 2012, s. 5.

³²⁸ SIII.pl, s. 208.

1.2.4. Przeciw czy z Kartezjuszem?

Wydaje się, że Lacan opracowując w latach 1955-57 swoją heterodoksyjną wykładnię języka, stworzył podwaliny dla dojrzałej formy teorii podmiotu. Ta nowa wizja nie wyklucza się całkowicie z tym, co Lacan mówi o podmiocie w początkach swojego powrotu do Freuda. Owszem, możemy mówić o istotnej zmianie w postaci przejścia od podmiotu znaczonego do podmiotu znaczącego, nie ulega jednak wątpliwości, że podmiot nadal pozostaje uwarunkowany i uwikłany w symboliczne. O ile podmiot jest warunkiem wyłonienia się jakiegoś znaczącego – ponieważ ten odnajdujemy tylko w podmiocie – to o tyle znaczący może spełniać swoją funkcję, która polega zdaniem Lacana na „oznaczaniu czegoś zupełnie innego, niż to co mówi”³²⁹, o ile mój język jest wspólny z językiem mojego rozmówcy. Wydaje się jednak, że funkcją znaczącego jest to, że wskazuje istnienie tego podmiotu. Choćby znaczący zwodził, to wyznacza jakieś jego miejsce.

Jako człowiek jestem „ekscentryczny wobec siebie”³³⁰ – odkrycie Freuda ma ukazywać przede wszystkim fakt, że człowieka charakteryzuje „radykalna heteronomia”. Jako człowiek jestem wywłaszczony częściowo z bycia mną dlatego, że jestem powodowany nie tyle wewnętrznymi impulsami, które pozostają poza moją kontrolą, lecz także dlatego, że moja istota nie jest tożsama ze mną samym – jest Innym. Nieświadomość jest dyskursem Innego, jak powtarza wciąż Lacan. Lecz co to właściwie oznacza?

Przede wszystkim coś we mnie nalega, coś, co jest poza moją intencją – czy to pomyłka czy jakieś konkretne słowo, które pozornie bez powodu przychodzi mi na myśl. Jaką mam pewność, że ta sama nieświadoma myśl nie definiuje mojego losu, mojego pragnienia? Czy już samo dopuszczenie tej możliwości nie byłoby przejawem szaleństwa, wygnania mnie ze swojego ciała i z mojego mówienia, którymi przecież jako podmiot miałem zawiadywać, zgodnie z obietnicą daną mi przez totalizujący obraz mojego *Ja*? Innymi słowy, przyjęcie determinowania moich aktów przez nieświadomość czyni moje bycie jakościowo podobnym do poznania podmiotu psychotycznego, który wierzy, że jego myślami kieruje ktoś inny. Oznacza to także, że moja historia przekracza moją partykularność – nie składają się na nią jedynie moje doświadczenia, lecz także doświadczenia moich rodziców. Nieświadome przekracza jednak moją partykularność radykalnie, także poza doświadczenia najbliższych Innych, ku pewnemu uniwersalnemu symbolicznemu. Na mój skarbiec znaczących składa się

³²⁹ IL, s. 21, E ; *Intance*, s. 504.

³³⁰ Tamże, s. 33/516-517.

bowiem nie tylko słownictwo szczególnie dla mnie ważne, dlatego, że posługiwali się nim moi rodzice, lecz całe bogactwo kultury, w której dane jest mi uczestniczyć. Fakt, że cięcie na podmiocie, którego dokonuje Lacan w ramach swojej „doktryny znaczącego” wyklucza możliwość wspólnoty pomiędzy mną jako świadomością a nieświadomym jako Innością we mnie jest perspektywą dość pesymistyczną.

Jak pisze Andrzej Leder, to właśnie ta „obcość we mnie” jest kluczem odkrycia freudowskiego, skłaniającego, by na nowo podjąć problem podmiotowości³³¹. Fakt, że myślenie nieświadome staje się takim paradoksem wiąże się z tym, że Kartezjusz odmówił prawa takiemu myśleniu nosić dumne miano myślenia. U Kartezjusza bowiem mamy do czynienia z porządkiem, w którym ze świadomości wypływa samowiedza a z niej wypływa podmiot. Podmiot kartezjański to podmiot, w którym zachodzi tylko myślenie i na odwrót: myślenie może zachodzić tylko w świadomości podmiotu. Jak wskazuje jednak Agata Bielik-Robson, Kartezjusz omija problem genezy przedstawień, który nie będąc dany w bezpośrednim poznaniu cogito, staje się dla niego aktem boskim – to Bóg podtrzymywać ma ruch *cogitationes*³³². Ten wybieg pozwolił mu na ominięcie pułapki empiryzmu, w którym po prostu przyjmuje się istnienie danych zmysłowych, co kłóciłoby się z postulatem nieograniczania rzeczy myślącej przez rzecz rozciąglą albo też, co gorsza, uznania, że jest coś we mnie, co nie może być mi dane w świadomości, co jednocześnie stanowi warunek mojego poznania.

Czy taki transcendentálny w zasadzie charakter ma Lacanowska obcość w podmiocie? Innymi słowy, czy nieświadome skonstruowane jako dyskurs, „ustrukturyzowane jak jakaś mowa” stanowi warunek możliwości przedstawień? Czy Lacanowska wizja nieświadomego jest jednocześnie wizją strukturalistyczną, a co za tym idzie może się do niej odnosić opis, jaki zaproponował Ricoeur mówiący, że „strukturalizm jest kantyzmem bez podmiotu transcendentálnego”³³³. Odnosi się to oczywiście w największym stopniu do Lévi-Straussa, który nawet z aprobatą przyjąłby tę etykietę. Zastanówmy się jednak nad właściwym znaczeniem tej formuły i w jakim stopniu odnosić się ona może do samego Lacana. Dla Ricoeura natura nieświadomego strukturalistów, począwszy od Ferdinanda de Saussure’a, ma więcej wspólnego z nieświadomym kantowskim, niż freudowskim – to nieświadomość „kategorialna” i „kombinatoryczna”³³⁴. Jest ona kantowska na poziomie organizacji, jest

³³¹ A. Leder, *Nauka Freuda...*, dz. cyt., s. 66.

³³² A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu...*, dz. cyt., s. 36.

³³³ P. Ricoeur, *Struktura i hermeneutyka*, dz. cyt. s. 118.

³³⁴ Tamże, s. 100.

systemem kategorialnym, z którego wykluczony zostaje świadomy podmiot. Strukturalizm „jako filozofia” wykształca więc intelektualizm, który w istocie jest „antyrefleksyjny, nieidealistyczny i antyfenomenologiczny”³³⁵. Dla Ricoeura kluczowy jest także fakt, że myślenie strukturalistyczne stawia synchronię nad diachronią – badacz systemu pozostaje w relacji „ahistorycznej” wobec tego systemu, co należy rozumieć, że proces rozumienia oparty o koło hermeneutyczne nie ma w strukturalizmie racji bytu. Badacz staje przed systemem w jego ahistorycznej, a zatem totalnej formie (choć manifestacje tego systemu jako choćby drzewa genealogicznego są jak najbardziej historyczne).

Czy nieświadome Lacana tożsamy jest z nieświadomym rozumianym w ten sposób? Do pewnego stopnia jest to rzeczywiście nieświadome „kantowskie”. Przemawia za tym choćby fakt, w jaki sposób rozumie Lacan relację pomiędzy rzeczywistością a symbolicznym:

(...) Percipi człowieka podtrzymane być może tylko w sferze nazywania [*zone de nomination*]. To poprzez nazywanie człowiek podtrzymuje spójność przedmiotów. Jeśli człowiek pozostawałby z tymi przedmiotami w relacji tylko narcystycznej, to byłyby one tylko czymś, co przejawia się chwilowo (...). Słowo nie jest czymś, co uwzględnia przestrzenne rozgraniczenia przedmiotów, co w każdym momencie sprowadzić się może do rozkładu tego przedmiotu przez identyfikację z nim podmiotu., lecz jego wymiarem czasowym³³⁶.

Mielibyśmy więc do czynienia z jakimś podwójnym *a priori* – z jednej strony przestrzeń zostaje wyznaczona, rozgraniczona, przez wyobrażeniowe; jedność mojego ciała projektowana jest na inne obiekty. Z drugiej strony, nieświadome jako skarbiec znaczących ustanawiałoby przedmioty w ich wymiarze czasowym. Choć posługujemy się pojęciami czasu i przestrzeni, to należałoby jednak powstrzymać się od dalszych kantowskich analogii. O ile czyste postrzeganie przed wyłonieniem się Ja i jego narcystycznych hierarchizacji jest postrzeganiem niezróżnicowanym i wyzwolonym z jakiegokolwiek strukturyzacji, to znów projektowanie swojej jedności Ja na przedmioty wyklucza się z kantowskim rozumieniem *a priori* przestrzeni jako czystej naoczności. Jeden sposób postrzegania, ze względu na wykluczenie jakiegokolwiek aspektu kształtującego, nie może **jeszcze** stanowić formy poznania (choć musi być ten etap zakładany), drugi zaś, **już** nie jest czystą naocznością. Nie daje się sprowadzić też postrzegania rzeczywistości poprzez projektującą funkcję *Ja* do jakiejś syntezy. Projekcje nie stanowią bowiem funkcji poznania jako takiego, a jedynie przejaw poznania paranoicznego, w

³³⁵ Tamże.

³³⁶ SII.fr, s. 233-234; SII.en, s. 169.

którym za wszelką cenę próbuje się zjawiskom i przedmiotom nadać jedność. Tak projekcji, jak i znaczących nie możemy potraktować jako zupełnie Uniwersalnych. Jest to ta znacząca różnica pomiędzy nieświadomym Lacana i nieświadomym Lévi-Straussa, sprowadzająca się do tego, że Lacan zawsze pozostawia w nieświadomym miejsce na jakąś partykularność, której charakter niebawem bardziej przybliżymy.

Wydaje się, że Lacan nie tyle jest strukturalistą niekonsekwentnym, czy też strukturalistą-heretykiem, co w początkach „powrotu do Freuda” jest **jeszcze-nie-strukturalistą, który w dużym stopniu polega na rozumieniu i interpretacji, by odchodząc od rozumienia stać się już-nie-strukturalistą**, który radykalizuje tezy strukturalistyczne mówiące o różnicy jako konstytuującej relacje do tego stopnia, że sprowadza istotę struktury do braku tożsamego ze skończonością samego podmiotu. Oba podejścia do rozumienia łączy jednak jedno – horyzont doświadczenia zostaje w nich wyznaczony przez ludzką skończoność.

Zwróćmy bowiem uwagę, że niezależnie, czy Lacan mówi o podmiocie jako stającym się przez jakieś sensory powstałe w historyzacji, czy o podmiocie nieświadomego, który znika, nim się pojawi, to dla autora *Écrits* tym, co pozostaje nieredukowalne ani do symbolu ani do znaczącego, jest śmierć. O ile w pierwszym przypadku, Lacan naraża się jedynie na zarzut lekkomyślnej nieraz spekulacji, to w drugim sprawa o tyle się komplikuje, że poszukując przyczyny leżącej u podstaw symbolicznego, zdaje się on przekraczać granicę, którą sam wyznaczył³³⁷, czego chyba najwyraźniejszym jest przykładem próba powiązania freudowskiej teorii popędów ze strukturalistycznym rozumieniem nieświadomego. Przyjrzyjmy się więc problemowi, który już nieco zasygnalizowaliśmy w opisie działania nieświadomego na wzór automatu. Lacan kończy swoje *Seminarium II* stwierdzeniem, że porządek symboliczny jest „maską popędu śmierci”, ponieważ przekracza zasadę przyjemności, „granicę życia”. Jednocześnie jest czymś co „nie jest i nalega by być” i póki się nie zrealizuje jest „niemy” (*muet*)³³⁸. Lacan powtarza tutaj w zasadzie swoje rozumienie śmierci jako warunku symbolicznego, tym razem odnajdując w naleganiu nieświadomego emanację freudowskiego popędu. To właśnie naleganie, które jako koncept pojawia się z taką częstotliwością w okresie, kiedy Lacan rozwija swoje strukturalistyczne rozumienie języka, stanowić ma istotę symbolicznego. Wydaje się, że możemy mówić tutaj już o jakiejś swoistej ontologii.

Symboliczne pozostaje w relacji negującej to co realne. Jak mówi Lacan od początków swojego powrotu do Freuda, Symbol zabija. To podejście odnajdujemy nawet w powtarzanym

³³⁷ Kiedy choćby w *Instancji* podkreślał prymat znaczącego nad sensem.

³³⁸ SII.fr, s. 447; SII.en, s. 326.

przez Lacana *dictum* mówiącym, że nieświadome jest dyskursem Innego. Ten dyskurs to przede wszystkim dyskurs „obiegu, w który zostałem wpisany”, a który zobowiązany jestem reprodukować, co już samo w sobie jest znakiem rozdarcia w człowieku na to, co symboliczne i na to, co zwierzęce, skoro to naleganie-realizacja tego dyskursu jest przeciwieństwem jakiegokolwiek homeostazy: „życie jest pochwycone w symboliczne tylko fragmentarycznie, zdekomponowane. Ludzka istota jest częściowo poza życiem”³³⁹. Innymi słowy, jest coś, co zawsze symbolicznemu będzie umykać, a co jest nagim życiem, czystą biologią. To konstytutywne rozdarcie ma właśnie Lacan na myśli, kiedy mówi o „metonimii braku bytu” – w tej pesymistycznej wizji człowiek mówiłby, ponieważ czułby się niekompletny, a czułby się niekompletny, ponieważ mówi. W tym też sensie symboliczne jest właśnie automatem. Ale nie tylko to specyficzne rozumienie struktury jako emanacji popędu śmierci stanowi o swoistości myśli Lacanowskiej; przecież wpisanie skończoności w strukturę ma swoje uzasadnienie – podmiot, z którego Lacan jako psychoanalityk nie może zrezygnować.

Czy da się uniknąć takiej metastrukturalistycznej refleksji, która szukałaby warunków samej struktury? Umberto Eco w *Nieobecnej Strukturze* stara się wykazać, jak dążenie strukturalizmu do wyczerpującego opisu struktur nieuchronnie prowadzi do twierdzeń na temat systemu, który byłby pierwotny wobec zespołu struktur – takie twierdzenie odnajdujemy choćby u Lévi-Straussa, który pierwotnej zasady upatrywać miał w opozycji opartej na różnicy, która z „narzędzia podsunętego przez logikę modeli cybernetycznych przemienia się w Zasadę Filozoficzną”³⁴⁰. Dla Eco każda taka zasada leżąca u podstaw struktury nie może być „ani systemem ani strukturą”. Jeśli jakiegokolwiek badanie strukturalne zakłada istnienie jakiegoś fundamentu dla systemu, to „rzeczywistość dana w strukturze” jest fałszywa zaś „modele strukturalne są maską Prawdy”³⁴¹, ponieważ coś heterogonicznego względem struktury istnieje i warunkuje tę strukturę. Eco ma tutaj na myśli „pierwsze zasady” strukturalizmu, takie jak choćby zasada opozycji, której źródłem miała być dialektyka obecności i nieobecności. O ile dla strukturalistycznego lingwisty istota opozycji binarnej nie ma większego znaczenia, nie próbuje on bowiem dociekać sensu podstaw systemu, skupiając się tylko na jego opisie w kategorii różnic, to dla filozofa kwestia tej dialektyki pozostaje kluczowa, odsyła bowiem do samej istoty ludzkiej kondycji:

³³⁹ Tamże, s. 128/90.

³⁴⁰ U. Eco, *Nieobecna struktura*, tłum. P. Weinsberg, P. Bravo, Warszawa 1996, s. 13.

³⁴¹ Tamże.

Człowiek musi komunikować, myśleć, wypracowywać procesualne przybliżenie do rzeczywistości, ponieważ jest ułomny, brak mu czegoś. Ma Brak. Jest to Brak, rana, „béance”, Pustka. Platon przenikliwie dostrzegał tę sytuację, wprowadzając pojęcie *cwrismos* (...). Słownik przekłada to jako „różnicę”, „oddzielenie”. Jest to różnica przestrzeni, miejsca (*cura*); w znaczeniu, że pomiędzy tym, co istnieje, a Byciem zachodzi różnica miejsca. Przypomnijmy temat „miejsca źródłowego”: znajduje się w nim Bycie. Nas jednak tam nie ma. Jesteśmy zawsze gdzie indziej³⁴².

Strukturalizm miałby być stale zagrożony popadnięciem w sprzeczność – jeśli tylko odnajdowałby ostateczną strukturą, wpisując ją w model strukturalny, przestawałaby być ona ostateczna, a badacz stawałby cały czas przed perspektywą „niedostatecznego” poznania, skoro gdzieś u podstaw istnieć musi coś, co powoduje całym systemem, a co nie daje się opisać strukturalnie. I choć strukturalista, jak zauważa Eco, zabezpiecza się przed ewentualnymi konotacjami ontologicznymi poprzez traktowanie metody strukturalnej jako wyłącznie metodologii, która służy nie badaniu rzeczywistości jako takiej, lecz tworzeniu modeli na modłę operacjonistyczną, które to modele wolne mają być od jakichkolwiek twierdzeń ontologicznych, to bardzo łatwo – zdaniem włoskiego filozofa – przejść od „tak jakby” do „jeśli” a od „jeśli” do „więc”³⁴³. Innymi słowy, trudno zachować badaczowi dystans wobec stworzonego modelu i nie postulować obiektywnego istnienia tego modelu w ludzkim umyśle, co zbliża niebezpiecznie twierdzenie dane początkowo w kategoriach struktury do kategorii ontologicznej.

Przytaczamy tutaj wywód Eco, ponieważ uchwycił on to, co w Lacanowskim strukturalizmie swoiste, a co stanowiło tylko pewien nieuchwytny punkt w teorii Lévi-Straussa i innych ortodoksyjnych strukturalistów. Lacan poprzez swoją radykalizację tez strukturalistycznych wydobył sprzeczności, które w łonie strukturalizmu musiały się ujawnić; autor *Écrits* był słowami Eco „myślicielem, który odważnie do końca doprowadził (...) projekt powracający u Lévi-Straussa i innych, ale nie ujawniający się z całkowitą szczerością”³⁴⁴. Lacan podobnie jak inni strukturaliści ustanawia opozycję binarną być i nie-być jako podstawę struktury; by jednak możliwe było wyłonienie się jakiegokolwiek łańcucha opartego o to być i nie-być, konieczna staje się jakaś nieobecność, którą Lacan – jak mówi nam Eco – celebryje. Stało się tak ponieważ:

³⁴² Tamże, s. 15.

³⁴³ Tamże, s. 288.

³⁴⁴ Tamże, s. 322.

pojęcie nieobecności kryje się w wywodach Lacana, jak ontologiczna hipoteka, która nadaje wartość metafizyczną wszystkim orzeczeniom o różnicowości i opozycyjnej nieobecności, która daje mu do dyspozycji dyskurs pochodzenia binarystycznego³⁴⁵.

Nieobecność ta nie stanowi po prostu tylko elementu binarności jako pierwszej zasady strukturalizmu, lecz – jak pokazaliśmy w kontekście omawiania metonimii – przyczynę sprawczą samego łańcucha znaczącego. Eco z „hipostazowania nieobecności” czyni poniekąd zarzut mówiący, że Lacan „ukrywa tę ontologię”³⁴⁶. I to ontologię, która stanowi zdaniem włoskiego filozofa w zasadzie „destrukcję strukturalizmu”, w miejscu którego pojawia się „ontologia bez struktur”. Czy jednak ta rzekoma destrukcja nie okazuje się być dla Lacana czymś owocnym?

Uważny czytelnik zauważy, że ilekroć pojawiało się coś w wywodzie Lacana, co przekraczało strukturalistycznie rozumiane symboliczne, to albo pojawiało się jako określony sens, który nosił znamiona sensu ostatecznego manifestującego się jako ludzka skończoność, albo jako brak bycia, który legł u podstaw ludzkiej rzeczywistości symbolicznej – są to oczywiście dwie strony tego samego zjawiska. Pojawienie się tej nadwyżki jest nieuniknione z jednego powodu, który stanowi najistotniejszą różnicę pomiędzy Lacanem a innymi strukturalistami i o której zdaje się zapominać (albo, co bardziej prawdopodobne, nie rozumieć) Eco.

Lacan bowiem za wszelką cenę nie chce ze swojego projektu wymazać podmiotu, co z taką łatwością przychodziło innym współczesnym mu badaczom. O ile w przypadku choćby Lévi-Straussa nieobecność podmiotu ze względu na specyfikę antropologii traktowanej jako badanie systemów nie stanowi większego problemu, to dla Lacana jest to podstawowa stawka, w której chodzi o sam sens psychoanalizy. Jak ujmuje to Mladen Dolar:

Wytrwałość, z jaką Lacan podtrzymywał pojęcie podmiotu, z pewnością przeciwstawiła się duchowi tamtych czasów, zwłaszcza w okresie pączkującego i kwitnącego strukturalizmu, który, jak się wydawało, rozprawił się z podmiotem, zadając mu, po jego przedłużającym się stanie konania, ostateczny, śmiertelny cios³⁴⁷.

No ale czy w świetle naszego dotychczasowego wywodu, można w ogóle mówić o ratowaniu podmiotu, skoro to, co Lacan rozumie przez podmiot jest czymś zupełnie innym, niż to, co strukturalizm krytykował i co miał wymazywać, a krytykował podmiot *de facto* kartezjański,

³⁴⁵ Tamże, s. 332.

³⁴⁶ Tamże, s. 335.

³⁴⁷ M. Dolar, *Cogito jako podmiot nieświadomego*, tłum. M. Sokołowski. „Kronos” 2007 nr 2, s. 41.

który – przynajmniej na pozór – jest czymś absolutnie odmiennym od podmiotu, o którym mówi Lacan?

Mimo to, wielu krytyków patrzyło z rozczarowaniem na projekt Lacana, który miał na powrót wpisywać się w tradycję idealistyczną. Lacan zdawał się bowiem robić coś niemożliwego, zjeść ciastko (rozumieć nieświadome na modłę strukturalistyczną) i mieć ciastko (zachować kategorię podmiotu). Miało to oczywiste konsekwencje – założenie podmiotu w ramach struktury zmienia zupełnie istotę poznania strukturalistycznego. Nie da się bowiem struktury, w którą uwikłany jest podmiot, brać całościowo i ahistorycznie. Nie da się badać jej całościowo, ponieważ partykularna podmiotowość jako taka nie może być w strukturze uwzględniona, zawsze coś będzie tej strukturze umykać, nie można też badać jej czysto ahistorycznie, ponieważ podmiot sam w sobie jest bytem historycznym.

Lacan przeciwstawia się więc dwóm skrajnym wobec siebie formom poznania. Z jednej strony nie do przyjęcia jest dla niego pokartezjański model, który poszukuje warunków możliwości poznania w samoujmującej się świadomości; z drugiej strony stara się on uniknąć strukturalistycznego wykluczenia podmiotu, które w strukturalizmie wynikało z rozumienia podmiotu jako „zbioru nieautonomicznych elementów” podlegających prawom „uniwersalnego kodu”. Zdaniem Hermanna Langa, to przewyciężenie obu stanowisk przez Lacana jest o tyle możliwe, że przypisuje on podmiotowi pozycję milczącą, czegoś co wyłania się „spomiędzy” struktury, co nie daje się tej strukturze ująć w żadne karby i to w tym „pomiędzy” łańcuchów znaczących należy – jak mówi nam Lacan – poszukiwać prawdy³⁴⁸.

Nie należy popadać jednak w skrajność i upatrywać w tym geście przewyciężenia strukturalizmu – obecność podmiotu choć zmienia istotę struktury, to przecież nie zmienia to faktu, że podmiot pozostaje wobec tej struktury zależny i zdeterminowany. Jeżeli bowiem to słownik, który moglibyśmy sobie wyobrazić jako całość języka i relacji pomiędzy znaczącymi stanowi tworzywo mojej nieświadomości, zaś relacje te są stanowione poza moją intencją, to czy możemy mówić o jakiejś autonomii podmiotu? Innymi słowy, jak pogodzić swoistą ontologię pustki i z determinizmem struktur? Lacan w *Seminarium III* wydaje się krytyczny wobec współczesnych mu dyskursów wolności, mając najpewniej na myśli egzystencjalizm:

³⁴⁸ H. Lang, *Język i...*, dz. cyt., s. 320.

Psychoanaliza nigdy nie umieszcza siebie na płaszczyźnie dyskursu wolności, nawet jeśli jest on trwale obecny, stały we wnętrzu każdego człowieka z jego sprzecznościami i dysonansami, indywidualny, a zarazem powszechny, i zawsze – niepostrzeżenie lub nie – urojony³⁴⁹.

Choć nie neguje on samej potrzeby wolności, to stwierdza, że wolność nieodłącznie związana jest z pewną iluzją – jest korelatem *Ja* jako iluzji całości i panowania. Właściwe każdemu podmiotowi przekonanie o autonomii i panowaniu nad sobą stanowi jednak coś, co ma niewiele wspólnego z rzeczywistością. Zdaniem Eda Plutha, nazywając ten dyskurs urojonym, Lacan wskazywać ma na jego zwodniczą naturę, ma on bowiem uniemożliwić podmiotowi konfrontację z podstawowym faktem psychoanalizy, czyli tym, że człowiek jest częściowo zdeterminowany przez nieświadome³⁵⁰. „Jeżeli funkcja symboliczna działa – mówił Lacan podczas *Seminarium II* – to jesteśmy w niej. Powiem nawet więcej, jesteśmy do tego stopnia w niej, że nie możemy się wydostać”³⁵¹. Z drugiej strony jednak, zdeterminowanie przez symboliczne nie jest tym samym, co „determinizm zwierzęcy”. Lacan porównuje zwierzęta do maszyny, która ma określone parametry, lecz nie poddają się one żadnym wariacjom. Inaczej jest jednak z człowiekiem, Lacan pozwala sobie nawet określić psychoanalizę jako „uczenie się (*apprentissage*) wolności”³⁵². Psychoanaliza pozwala bowiem dostrzec, że człowiek – inaczej niż zwierzę – funkcjonuje w całkowitym nie-dopasowaniu. Stąd niemożliwe jest zrealizowanie w idealnym podobieństwie narzuconych podmiotowi tradycji i losów³⁵³.

Niemożliwe zatem wydaje się być rozwiązanie problemu wolności w psychoanalizie, jeżeli będziemy patrzeć na ten problem w optyce egzystencjalistycznego „dyskursu wolności”. Konieczne jest spojrzenie z perspektywy strukturalizmu, który pozornie znajduje się na drugim biegunie myślenia o człowieku. Współczesny człowiek – zdaniem Lacana – nie jest wolny o tyle, o ile pozostaje w porządku wiedzy paranoicznej; próbując interpretować, poszukując wszędzie znanych mu wzorców, innymi słowy, dając się zwodzić przynętom wyobrazeniowego. Maszyna licząca, którą tak zafascynowany był Lacan, jest o tyle bardziej wolna, że jej myślenie jest natury tylko symbolicznej i to tylko znaczące wyznaczają bieg maszyny.

³⁴⁹ SIII.pl, s. 250.

³⁵⁰ E. Pluth, *Signifiers and Acts: Freedom in Lacan's theory of the subject*, Albany 2012, s. 5.

³⁵¹ SII.fr, s. 48; SII.en., s. 31

³⁵² Tamże, s. 122/85.

³⁵³ Tamże, s.122/86.

By zrozumieć tak pojmowaną wolność należy przyjrzeć się jeszcze raz mowie pełnej, koncepcji, którą Lacan – wraz z wpisaniem swojego projektu w ramy strukturalistycznej teorii języka – zdaje się porzucać³⁵⁴. Już wcześniej pokazaliśmy, jak problematyczne może być rozróżnienie na mowę pustą ugruntowaną w wyobraźniowym i mowę pełną wyrażającą jakąś prawdę, która konstytuuje podmiot. Miejsce mowy pełnej w doktrynie znaczącego zajmuje jednak oparte o automatyzm nieświadomego mówienie „tego”, które przejawia się wtedy, gdy nieświadome wyłania się w świadomym dyskursie. Jest jednak cecha wspólna obu form mowy pełnej: zarówno ta „pseudoheglowska”, jak i ta „strukturalistyczna” są w stanie wyzwolić mnie z bycia obiektem; nie tyle z bycia obiektem w oczach innego, lecz przede wszystkim z bycia obiektem dla siebie. W tym wyzwalającym momencie, w którym przestaję wypowiadać siebie tylko jako obiekt, przejawia się podmiot nieświadomego. Gdy jednak jestem w stanie uchwycić coś w moim dyskursie, co przekracza moją intencję, to Inne przestaje się mi objawiać. Innymi słowy, podmiot nieświadomego nie jest czymś, czemu przysługuje permanentne istnienie, podmiot nie jest tożsamy z łańcuchem nieświadomego. Nie da się wyznaczyć ekwiwalencji pomiędzy skarbcem, który jest we mnie, a tym, co przejawia się w formacjach nieświadomego. Ilekroć chciałbym uchwycić siebie jako wypowiadającego poza moją intencją, to jedyne, co odnajduję to tylko ślad – znaczący, który w momencie, w którym się wyłonił jednocześnie anulował podmiot nieświadomego. Podmiot tylko przez chwilę znajduje się na osi znaczonego. Szczególną cechą znaczącego (wcześniej zaś pojęcia) jest to, że ze swej natury jest on „symbolem niczego innego jak nieobecności”³⁵⁵. A zatem paradoksalnie wolność jest dla Lacana możliwa o tyle, o ile istnieje determinizm struktur. Dlatego, że struktury choć podlegają pewnym niemal matematycznym prawidłowościom, to stanowią rzeczywistość samoistną, która nie określa jeszcze sensów, bo te mogą być wtórnie nadane, ani też nie jest w stanie nadać ostatecznego znaczenia podmiotowi jako takiemu. Choć podmiot jest w symbolicznym alienowany, to ta alienacja – obcość w podmiocie – stanowi o jego przynajmniej częściowej autonomii, ponieważ zawsze pozostaje symboliczne w stosunku nieadekwatności wobec ludzkiej partykularności i skończoności. Doskonale ujmuje to Slavoj Žižek, kiedy naturalne nastawienie człowieka wobec symbolicznego określa jako postawę cyniczną, postawę dystansu króla wobec swojej królewskości i radzieckiego komunisty wobec ideologii komunistycznej.

³⁵⁴ Taką propozycję wysuwa Ed Pluth. Zob. Tenże, *Lacanian Anti-Humanism and Freedom*, w: G.B. Thakur, J.M. Dickstein (red.), *Lacan and The Nonhuman*, Cham 2018.

³⁵⁵ E, *La lettre volée*, s. 24.

Szaleńcem byłby ten, kto jako król utożsamiłby się z majestatem swojej królewskości zaś nieskutecznym komunistą – działacz utożsamiający się całkowicie ze swoją ideologią.

Kwestię tę rozwija także Žižek w kontekście dwóch biegunów myśli freudowskiej: sensu i popędu. Sens stanowił oczywiście ważny składnik Lacanowskiego powrotu do Freuda. Jak mówi nam słoweński filozof, „otwierający gest Lacana polegał na bezwarunkowym opowiedzeniu się za hermeneutyką”³⁵⁶. Gest ten wymierzony miał być w psychoanalityczny determinizm. Psychoanalityk stwierdzić musi, że nie ma do czynienia z nagimi faktami, lecz zawsze z interpretacjami. Jak jednak dobitnie pokazaliśmy, ta hermeneutyczna orientacja stała się dość wątpliwa w momencie, w którym Lacan zwraca się ku результатам badań językoznawczych, które doprowadzają go do podważenia prymatu znaczenia. Skoro sensory mogą być tylko efektem przyczyny znaczącej, to wątpliwa staje się idea psychoanalizy jako techniki wyłącznie sensotwórczej. Žižek nie twierdzi jednak, że psychoanaliza staje się refleksją nad determinizmem; w każdym razie, na pewno nie bada praw na kształt tych, które stanowią przedmiot nauk przyrodniczych. Dzieje się to za sprawą właśnie tej szczeliny, na którą wskazywaliśmy powyżej. Fakt, że symboliczne pozostaje wobec realnego w jakimś dystansie wyklucza jednocześnie możliwość pełnej determinacji. Kondycja ludzka niepozwalająca w pełni urzeczywistnić się podmiotowi, stanowi jednocześnie warunek podmiotowej wolności. Przyczyny nie należy więc poszukiwać w symbolicznym, tylko na jakimś innym planie.

Czy jednak nie mamy tutaj do czynienia z jakimś nad wyraz klasycznym ujęciem podmiotu? Skoro podmiot tożsamy jest z brakiem w symbolicznym i to za pomocą znaczących dąży do wypełnienia tej pustki, to czy przeciwstawienie podmiotu jako pustego miejsca w symbolicznym rzeczywistości symbolicznego nie jest *de facto* dychotomią podmiotu jako podłoża i rzeczywistości poznawanej? Czy nie jest do powrót do klasycznego w istocie rozumienia *subiectum/hypokeimenonu* w ramach którego podmiotowość to to, co u podłoża poznawanej rzeczywistości? Mikkel Borch-Jacobsen idzie nawet jeszcze dalej, stwierdzając, że podmiot Lacanowski konstytuuje się w sposób podobny do podmiotu kartezjańskiego:

Podmiot mówienia, jak podmiot cogito, chwyta siebie w swojej prawdzie poprzez negację (...) rzeczywistości na rzecz autoprezentacji, poprzez którą umieszcza siebie przed sobą jako *Vorstellung*³⁵⁷.

³⁵⁶ S. Žižek, *Metastazy rozkoszy*, tłum. M. Mosakowski, Warszawa 2013, s. 43.

³⁵⁷ M. Borch-Jacobsen, *Lacan...*, dz. cyt., s. 188.

Innymi słowy, podmiot jest o tyle, o ile mówi – o ile wypowiada znaczące, o ile toczy się w nim gra znaczących i ich nieustanny bieg. Jest to – jak mówi Borch-Jacobsen – przejście od „Ja myślę” do „Ja mówię”. W istocie ta charakterystyka odnosić się może tak do wczesnego etapu namysłu Lacana nad podmiotem, w którym to podmiot wypowiada się w jakiejś historii, jak i do modelu strukturalistycznego. Fakt, że podmiot, którego wizja wyłania się z *Instancji*, nie może – w myśl przeformułowania kartezjańskiego *dictum* – uchwycić się w znaczącym, nie oznacza wszak, że próby tego uchwycenia nie konstytuują podmiotu. Dla autora *Mistrza Absolutnego* przejście od *cogito* kartezjańskiego do *cogito* psychoanalizy jest jednak możliwe o tyle, o ile monolog samomyślącego się Ja stanie się dialogiem. Subwersja gestu Kartezjusza staje się paradoksalnie jego powtórzeniem – tyle, że odbywającym się na planie nieświadomego, na innej scenie, na której to wewnętrzna Inność uprawomocnia podmiotowość. Dlatego też Borch-Jacobsen stwierdza, że podmiot Lacana to podmiot „w pierwszej osobie w liczbie mnogiej”³⁵⁸. Choć, kiedy Lacan formułuje doktrynę znaczącego, nie ma już możliwości, by podmiot wypowiedzi był tożsamy z podmiotem wypowiedzenia, to uwidacznia się inna możliwość; taka mianowicie, że sam fakt autonegacji podmiotu, jak i negacji przezeń rzeczywistości, ustanawia coś, co jest od samych przedstawień odrębnym. Podmiot nicościuje tak rzeczywistość jak i samego siebie. Dlatego Borch-Jacobsen stwierdza: „Lacanizm jest egzystencjalizmem”, przez egzystencjalizm rozumiejąc oczywiście myśl Sartre’a³⁵⁹. To teza na pewno kontrowersyjna, wszak Lacan – przynajmniej deklaratywnie – odżegnywał się od „filozofii bytu i nicości”. Wydaje się przecież dość oczywiste, że istnieje przepaść dzieląca egzystencjalizm i psychoanalizę, której nie da się w żaden sposób zasypać, a którą jest kwestia samopoznania. Jest to szczególnie widoczne w myśli Sartre’a. Choć tak u Sartre’a, jak Lacana z połowy lat 50-tych możemy mówić o podmiotowości jako pewnej pustce, to autor *Bytu i nicości* pozostaje przywiązany do tezy o możliwości i konieczności samoświadomości jako warunku podmiotowości. Pamiętajmy jednak, że Sartre miał również świadomość problematyczności tej kwestii, co było szczególnie widoczne w przywoływanej już w tej pracy *Transcendencji ego*. Przypomnijmy: Sartre odrzucał w niej tezę o konieczności, która była przyjmowana przez Husserla: tezę o konieczności istnienia jako warunku poznania „jednoczącej i indywidualizującej roli Ja”. Wskazywał też Sartre na problem samego aktu *cogito*, w którym „świadomość skierowana jest na świadomość ujmującą, świadomość jako

³⁵⁸ Tamże, s. 189.

³⁵⁹ Tamże, s. 191.

przedmiot”³⁶⁰. Przyjmując taką perspektywę – dowodził Sartre – bylibyśmy zmuszeni uznać, że *Ja* jest czymś wtórnym wobec bezosobowego aktu refleksji. Nie jest to jednak jeszcze ostateczne odrzucenie *cogito*, lecz raczej korekta kartezjanizmu. W miejsce klasycznego *cogito* proponuje bowiem wprowadzić Sartre inny sposób ujmowania siebie. Taki, w którym kartezjańskie *cogito* poprzedzone byłoby „*cogito* przedrefleksyjnym”³⁶¹. Wprowadzając taką formę bezosobowego pola, w którym pojawić się może dopiero *Ja*, Sartre unika pułapki ontologizacji podmiotu. Wciąż jednak nie dopuszcza on tej możliwości, by świadomość nie odnosiła się wciąż do siebie, a nawet więcej, to odnoszenie jest tożsame z „podmiotowością we właściwym sensie”³⁶². Co jednak najbardziej dla naszych rozważań kluczowe, Sartre nie pozwala również na to, by świadomości przypisywać jakiegokolwiek zróżnicowanie – świadomość jako taka dana jest sobie w całości. Jest to punkt, w którym Sartre sprzeciwia się w największym stopniu psychoanalizie. Czy moglibyśmy zatem mówić o psychoanalizie Lacana jako o egzystencjalizmie bez świadomości ujmującej się w całości? Potencjalna odpowiedź na to pytanie zapewne nie przyczyniłaby się do lepszego zrozumienia tego, czym w istocie jest podmiot psychoanalizy. Należałoby raczej szukać innego punktu odniesienia dla tego konstruktów. Nawet nie tyle w tym celu, by za wszelką cenę dokonać przyporządkowania myśli Lacanowskiej do konkretnego prądu myślowego, lecz by lepiej pojąć to, co u Lacana jest wyrażone w nieraz zdecydowanie niejasny sposób.

Gdzie odnajdujemy zatem taką wersję samoodniesienia, która mimo, że nie neguje podmiotowości, to nie sprowadza jej do ujmującej się w całości świadomości? Otóż wydaje się, że sposób, w jaki podmiot psychoanalizy odnosi się do siebie przypomina – przynajmniej do pewnego stopnia – doświadczenie własnego istnienia, o którym mówi Kant opracowując pojęcie czystej apercpcji³⁶³. Wydaje się, że możemy wskazać na dwa podstawowe przejawy tego, co nieświadome w dziele Kanta. Pierwszy z nich, to same formy aprioryczne i kategorie. Na ten aspekt Kantowskiej epistemologii zwracał już uwagę Johannes Volkelt³⁶⁴. Echa owej „nieświadomości kategorialnej” odnajdujemy też w strukturalizmie. Pokazaliśmy, że jest jednak coś, co nie daje się sprowadzić w myśli Lacana do struktury, do samych znaczących, ani apriorycznych praw nimi rządzących. Podobnie jak nieuchwytny punkt, jakim jest

³⁶⁰ J-P. Sartre, *Transcendencja...*, dz. cyt., s. 17.

³⁶¹ Tenże, *Samoświadomość i samopoznanie*, tłum. M. Chojnacka, „AVANT”, nr 3/2019, s. 2.

³⁶² Tenże, *Byt i nicość*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz i in., Kraków 2007, s. 23-24.

³⁶³ Na tę analogię wskazywał już Andrzej Leder, odnosząc się jednak do psychoanalizy Freuda. A. Leder, *Nieświadomość jako pustka*, Warszawa 2001, s. 58.

³⁶⁴ Tamże, s. 56.

„pierwotna jedność apercpcji”, która wydaje się stanowić drugi przejaw Kantowskiego nieświadomego. Wciąż powtarzamy, że tym, co stanowi najbardziej antykartezjański rys psychoanalizy jest postulowana niemożność ujęcia siebie w myśli, co pokazaliśmy chyba najdobitniej w trakcie analizy Lacanowskiego ujęcia języka. Możemy mieć do czynienia jedynie z treścią nieświadomą, która pojawia się na powierzchni naszego dyskursu, świadcząc jednocześnie o istnieniu jakiejś instancji, która pozostaje poza obszarem naszej bezpośredniej refleksji. To właśnie punkt kartezjanizmu łączący samowiedzę i ustanowienie podmiotu, stanowił już także przedmiot Kantowskiej krytyki. Wyklucza bowiem Kant tę możliwość, by doświadczenie siebie było doświadczeniem zmysłowym na kształt doświadczenia zewnętrznego. O ile – jak pokazaliśmy – nieświadome Lacana niekoniecznie stanowi odpowiednik Kantowskich *a priori*, to należy zadać pytanie, czy podmiot, o którym mówi Lacan nie jest w swej nieokreśloności i zależności od treści podobny nieco do tego ulotnego momentu, w którym człowiek doświadcza siebie jako będącego, o czym pisze Kant w pierwszej *Krytyce*:

(...) w syntetycznej pierwotnej jedności apercpcji jestem świadom samego siebie nie tak, jakim się sobie przejawiam, ani tak, jakim jestem sam w sobie, lecz jedynie [świadomy jestem] tego, że jestem. To przedstawienie jest myśleniem, lecz nie oglądaniem³⁶⁵.

Slavoj Žižek zauważa, że zwrot transcendentalny Kanta różnił się tym od zwrotu kartezjańskiego, iż zrywał z „klasyczną episteme”, w której podmiot, człowiek stanowi element wielkiego „łańcucha bytu”. Podmiot nie jest już *res cogitans*, rzeczą, która wpisuje się całościowy, metafizyczny opis świata³⁶⁶. Samowiedza przestaje być elementem jakiejś szerszej ontologii, a staje się warunkiem zaistnienia samej tej ontologii. Wydaje się to być także istotą podmiotu psychoanalizy. Czy zatem odwołując się znów do powtarzanego wciąż przez nas stwierdzenia Ricoeura na temat strukturalizmu, nie powiedzielibyśmy – o ironio – że psychoanaliza Lacana jest strukturalizmem z podmiotem transcendentalnym? Do pewnego stopnia na pewno tak. Rzekomy antyhumanizm Lacana należy traktować jako nie w pełni słuszną etykietę. Możemy powiedzieć nawet więcej. Ujęcie Lacana jest bowiem dalece bardziej „historyzujące”, wskazuje ono na problematyczność dla człowieka jego najpierwotniejszej kondycji, którą jest właśnie desperacka próba odnalezienia własnego miejsca, nadania sensu temu, co może stanowić jedynie warunek sensu, puste miejsce. Należy

³⁶⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu, t. I*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 266.

³⁶⁶ S. Žižek, *Tarrying with the Negative, Kant, Hegel, and the critique of ideology*, Durham 1993, s. 16.

jednak zadać pytanie, czy Lacana zadowala takie rozwiązanie problemu? Czy diagnoza tej kondycji jest ostateczna? Czy można mówić o jakimś bardziej pozytywnym przejawianiem się przedmiotu? Wreszcie, czy to rozwiązanie zostawia miejsce dla psychoanalitycznej koncepcji popędu?

To tej kwestii poświęcimy drugi rozdział naszej pracy. Nim jednak przejdziemy dalej, podsumujmy nieco nasz wywód. Zaczęliśmy niniejszy rozdział od wskazania na istotę podmiotowości w nauczaniu Lacana w początku lat 50-tych. Okazało się, że jest to wizja w dużym stopniu nawiązująca do hermeneutyki. Podmiot okazał się być przyczyną sprawczą poszukiwania sensu, którego źródłem miałyby być jakaś uniwersalna wspólnota, w której człowiek tak świadomie jak i nieświadomie uczestniczy. Wskazaliśmy również, że tym, co stanowi pierwotną przyczynę poszukiwania sensu jest ludzka skończoność. Następnie pokazaliśmy, jak Lacan na bazie tego przekonania buduje wizję podmiotowości stającej się poszukując teoretycznego umocowania w heglizmie i w myśli Heideggera. W myśl tego modelu, podmiot byłby instancją, która podlega sensom. Zgoła odmienne rozwiązanie zaproponował Lacan, kiedy zwrócił się ku lingwistyce strukturalnej. To wtedy właśnie podmiot psychoanalizy zdaje się stawać owym „pustym miejscem”, czymś, co ucieka znaczącym, co jednocześnie stanowi fundament, dzięki któremu znaczące mogą pozostawać ze sobą w relacjach. Rozwiązanie to jest o tyle problematyczne, że nie pozwala udzielić jednoznacznej odpowiedzi o miejsce popędów w ludzkiej psychice. To zagadnienie stanowić będzie właśnie treść następnego rozdziału.

2. Poza Symboliczne – od podmiotu pragnienia do podmiotu popędu

2.1. Pragnienie jako puste miejsce

W niniejszym rozdziale chcemy przejrzeć się temu, w jaki sposób Lacan wprowadza kategorię chyba najdobitniej „niestrukturalistyczną” w jego nauczaniu: realne. Nie poświęciliśmy mu zbyt dużo uwagi nie bez powodu. Mimo, że Lacan wyodrębnia realne już w 1953 roku, to pozostaje ono w zasadzie na marginesie jego nauczania. W latach 50-tych zdaje się ono odgrywać rolę marginalną w teorii w porównaniu do dychotomii symbolicznego i wyobraźniowego. Lacan skupia się raczej na stwierdzeniu, że realne po prostu „jest”, wydaje się on traktować tę kategorię nieco po kantowsku: jako zewnętrzną, niepoznawalną rzeczywistość rzeczy samej w sobie. Dla utrzymania minimalnej spójności teorii wystarcza więc właśnie quasi-kantowskie potraktowanie realnego, które odnajdujemy poza granicami ludzkiego poznania, wyznaczonymi przez porządki symbolicznego i wyobraźniowego.

O stosunku wczesnego Lacana wobec realnego najlepiej świadczy fragment *Seminarium IV*, w którym dość lekceważąco wyraża się on o lekarzach chcących zredukować wszelkie zjawiska (w tym psychiczne) do podstawy organicznej i swe dążenia badawcze kierujących właśnie na odnalezienie tej materialnej podstawy. Dla psychoanalityka prawdziwą rzeczywistością jest rzeczywistość psychiczna zbudowana na tym, co symboliczne. Psychoanalityka, który poszukiwałby tej materialnej podstawy porównać można do pracownika hydroelektrowni mówiącego o rzece jako energii, która napędza maszynię, podczas gdy w rzeczywistości energia pojawić się mogła dopiero wraz z powstaniem elektrowni. Stwierdzenie, że energia ta istniała wcześniej byłoby nie tylko fałszywe, ale też nic niewnoszące. Energia może interesować inżyniera tylko wtedy, kiedy jest akumulowana, kiedy może być spożytkowana. Analogicznie psychoanalitik nie powinien poszukiwać jakichś przedsymbolicznych przepływów popędu, czegoś bardziej pierwotnego względem języka, skoro przedmiotem jego zainteresowań jest w istocie relacja podmiotu wobec języka. Jest to perspektywa wciąż ściśle strukturalistyczna. Jak już wykazaliśmy, człowiek w optyce Lacanowskiej nie poznaje rzeczywistości jako takiej, lecz rzeczywistość ukonstytuowaną w symbolicznym.

To, że w sferze zainteresowań psychoanalizy nie leży kwestia czystej materialności przedyskursywnej, nie oznacza jeszcze, że inny rodzaj materialności nie jest obecny w doświadczeniu podmiotu. Jak twierdzi Bruce Fink, mamy raczej do czynienia w tym kontekście z dwoma modusami przejawiania się realnego³⁶⁷. Pierwotny, kiedy istnieje jakaś pierwsza,

³⁶⁷ B. Fink, *The Lacanian Subject....*, dz. cyt., s. 27.

założona przez nas materia (realne₁) oraz realne₂ stanowiące rezultat tego faktu, że symboliczne – jak dość wyraźnie wykazaliśmy – naznaczone jest pewnym brakiem. To tylko drugie realne stanowić może obszar refleksji analityka³⁶⁸.

Najwcześniejsze ślady tego, co stać się miało w nauczaniu Lacana realnym odnajdujemy już w *Stadium zwierciadła*. Jeżeli istnieje jakaś najpierwotniejsza materia, to musi nią być ciało dziecka, nim poddane zostanie ujarzmieniu przez wyobrazeniowy obraz. Fantazja o pokawałkowanym ciele, na którą tak często powołuje się Lacan, zdaje się stanowić wzorzec późniejszego realnego. Nie tylko w tym sensie, że pozostaje przedsymboliczna, ale także z tego powodu, że pre-symboliczność albo nie-symboliczność jakiegoś przedmiotu wiąże autor *Écrits* z doświadczeniem traumatycznym. Takie też wydają się konfrontacje z realnym, kiedy opisuje je Lacan już po wyodrębnieniu tego terminu w 1953 roku. W trakcie Seminarium I przywołując prowadzoną przez Melanie Klein analizę autystycznego chłopca, stwierdza:

(...) Jest bowiem jasne, że tym co nie zostało u niego usymbolizowane jest rzeczywistość. Ten młody podmiot jest cały zanurzony w rzeczywistości, w stanie czystym, nieukonstytuowanej. Cały jest w niezróżnicowanym. Tymczasem, cóż innego stanowi o świecie ludzkim, jeśli nie zainteresowanie kierowane ku przedmiotom jako osobnym przedmiotom, jako ekwiwalentnym?³⁶⁹

Innymi słowy, doświadczenie pacjenta Klein jest doświadczeniem realnego jako nieusymbolizowanej rzeczywistości, nagej i nieróżnicowanej. W trakcie omawiania przypadku człowieka-wilka Lacan definiuje realne jako to, co w doświadczeniu podmiotu „bezwzględnie opiera się symbolizacji”. W *Seminarium II* Lacan stara się jeszcze dobitniej wydobyc traumatyczny wymiar realnego:

³⁶⁸ Wskazać należy na jeszcze jedną wątpliwość związaną z pojęciem realnego. Lacan zdaje się nieraz używać słowa *réel* jako zamiennika dla *réalité*. Dotyczy to przede wszystkim okresu przed wyłonieniem się realnego jako osobnej, odrębnej od rzeczywistości kategorii w jego nauczaniu (co nastąpiło w 1953), zdarza się jednak, że i w tekstach późniejszych używa on terminu *réel* w podobny sposób. Czytelnik tekstu oryginalnego musi więc nieraz wywnioskować z kontekstu, jakie *réel* mógł mieć Lacan na myśli. W przypadku niektórych przekładów jak np. na angielski Finka, problem ten przestaje być istotny, gdyż to tłumacz dokłada starań, by wskazać na właściwe użycie tego terminu. Pozostając przy przekładzie – polscy tłumacze Lacana i prac badaczy psychoanalizy tłumaczyli tak *réel* jak i *the real* w różny sposób. W *Patrząc z ukosa* Slavoja Žižka w przekładzie Janusza Margańskiego „the real” stało się „rzeczywistym”, „tym, co rzeczywiste” itd. Inny wariant przekładu proponuje Marek Drwięga, który posługuje się terminem „realność”. „Realne” wydaje się być jednak najbardziej popularne, w takiej formie pojawia się w „oficjalnych” przekładach seminarium, dlatego też obstajemy przy tym wariancie.

³⁶⁹ SI.pl, s. 132; SI.fr, s. 113.

Lękotwórczy obraz, (...), który nazwać możemy jawieniem się tego, co nieprzenikalne w Realnym pozbawionym jakiegokolwiek mediacji, ostatecznym Realnym, esencjonalnym obiekcie, który nie jest obiektem, który sprawia, że wszelkie słowa zawodzą (...) – obiektem lęku [l'objet d'angoisse] *par excellence*³⁷⁰.

Wydaje się jednak, że w pierwszej połowie lat 50-tych Lacan nie traktuje realnego jako czegoś, co przejawiałoby się w powszednim byciu podmiotu, lecz raczej jako przejaw jakiejś poważniejszej psychopatologii, jak choćby w przypadku psychoz, kiedy podmiot konfrontowany jest z samą materialnością języka. Dla Lacana punktem przełomowym w traktowaniu realnego była dopiero refleksja nad pragnieniem, dlatego też od kwestii pragnienia rozpoczynamy niniejszy rozdział.

W poprzednim rozdziale podejmowaliśmy kwestię pragnienia w kontekście jego uprawomocnienia w Innym. Pokazaliśmy jak pragnienie podmiotu staje się pragnieniem Innego oraz że sprowadza się do „metonimii braku bytu”. W niniejszym podrozdziale pokażemy, w jaki sposób ten brak bytu zostaje ukonstytuowany. Jeśli bowiem pragnienie kieruje się na jakiś byt, to jaki jest charakter tego obiektu? Czy jest on symboliczny tj. zapośredniczony w znaczących, czy też może jest czymś „poza” rzeczywistością symbolicznego? Pytanie o pragnienie staje się więc pytaniem o realne. Szukając odpowiedzi, zadać musimy jednocześnie pytanie kolejne: o status ontologiczny tego obiektu. Pokazaliśmy zresztą dość wyraźnie, że symboliczne nie może być traktowane jako totalny system obejmujący swym zasięgiem całość doświadczeń podmiotu, skoro sam podmiot i jego samo-doświadczenie jest tym, co wymyka się uniwersum symbolicznemu. Jakkolwiek pragnienie stanowiło jeden z istotniejszych motywów myśli Lacana w początku lat 50-tych, to zdaje się on nie poświęcać zbyt dużo uwagi refleksji nad jego genezą w czysto psychoanalitycznym sensie³⁷¹. Skupia się raczej na nieustannym podkreślaniu umocowania ludzkiego pragnienia w Innym. To Hegłowska dialektyka pana i niewolnika oraz uznania stanowiły fundament refleksji Lacana nad pragnieniem w pierwszej połowie lat 50-tych. Co prawda nie porzuca on nigdy poglądu o alienacji pragnienia w Innym, to znacząco rozwija to rozumienie. Zaczniemy więc od pytania fundamentalnego, które zdaje się stanowić jedno z istotniejszych pytań w nauczaniu Lacana w drugiej połowie lat 50-tych i początku lat 60-tych: czym jest i jak rodzi się pragnienie? Zaznaczmy tutaj, że jest to obszar refleksji Lacana najmocniej odznaczający się swoistą psychoanalityczną leksyką, przez co zmuszeni jesteśmy na chwilę odejść od prób

³⁷⁰ SII.fr, s. 227, SII.en, s. 164.

³⁷¹ Wyjątkiem wydaje się tu być Seminarium IV.

„ufilozoficznienia” Lacana i opisać te kwestie w sposób dość sprawozdawczy. W jaki sposób jednak wpisać je można w bardziej uniwersalny sens, pokażemy w dalszej części pracy.

Na początku konieczne jest pewne idące wbrew prymatowi, jaki przyznaje Lacan znaczącemu wyznaczenie momentu przeddyskursywnego w życiu podmiotu. Innymi słowy, założyć musimy istnienie jakiejś najpierwotniejszej sytuacji, w której człowiek nie jest jeszcze podmiotem. Należałoby raczej mówić – jak twierdzi Lacan – o intencji pływającej w „nurcie pre-tekstów [*le flot du pré-texte*]”³⁷². Chodzi tu zatem o doświadczenie rzeczywistości w stanie czystym, non-sensownym, w którym ze znaczących nie rodzą się jeszcze sensory. Ten pierwotny stan należy utożsamić z najwcześniejszym doświadczeniem dziecka – traumatyczną bezradnością (*hilflosigkeit*). To w stanie tej bezradności wyłania się potrzeba (*besoin*). Należałoby traktować potrzebę jako przejaw fizjologii człowieka – dziecko musi jeść, skoro jednak jest bezradne, to potrzebuje Innego, by tę potrzebę zrealizować. Człowiek jednakże nie dysponuje jakimś instynktownym narzędziem, które pozwoliłoby mu potrzebę zmanifestować, musi zatem wyrazić tę potrzebę za pośrednictwem symbolicznego, które – powtórzmy – doświadczane jest jako fragmentaryczne, jako nurt pre-tekstów właśnie. Potrzebę w ten sposób wyrażoną określa Lacan mianem domagania (*demande*). Jest to najwcześniejszy przejaw ludzkiego niedopasowania do natury. Jeśli symboliczne pozostaje w dystansie wobec pierwotnej rzeczywistości, to domaganie nie daje się utożsamić z potrzebą, nie jest w stanie jej wyrazić. Domaganie jest więc tym, „co przekazane z potrzeby w znaczących skierowanych do Innego”³⁷³. W tym kontekście chodzi oczywiście o Innego jako partykularny podmiot, względem którego dziecko pozostaje w stosunku bezradności, w większości przypadków matkę. Co do zasady, domaganie pozostaje bez adekwatnej odpowiedzi, a to dlatego, że w jego miejsce Inny, poprzez własną interpretację, ustanawia jakąś inną potrzebę, niekoniecznie odpowiadającą treści potrzeby, która stanowiła przyczynę domagania. To po stronie matki leży przecież odczytanie sensu domagania – czy dziecko chce jeść, czy należy je przewinąć itd. Jak już pokazaliśmy, sens dyskursu wyłania się dzięki punktom zapikowania. I to właśnie punkty zapikowania mają kluczowe znaczenie w procesie ustanawiania pragnienia. Pierwszy wymiar punktu zapikowania to wymiar „poziomy” diachronii. Sens retroaktywnie zostaje nadany komunikatowi, wraz z pojawieniem się interpunkcji, czy to w dosłownym rozumieniu, kiedy zdanie zostaje zakończone, czy też, kiedy Inny interweniuje przerywając wypowiedź. Bardziej jednak pierwotny wymiar nadawania sensu to wymiar pionowy, metaforyczny i to metafora

³⁷² E, *Subversion*, s. 805.

³⁷³ SV.fr, s. 86; SV.en, s. 77.

odgrywać ma tutaj niebagatelną rolę. Kiedy rodzą się pierwsze sensy, kiedy pierwsze rzeczy zostają nazywane, to sens opiera się na „pierwotnej atrybucji”. To właśnie rezultatem pierwszego doświadczenia języka jest zerwanie pomiędzy pierwotną, non-sensowną, rzeczywistością a podmiotem³⁷⁴. Nie mamy tutaj do czynienia nawet z językiem rozumianym dosłownie, lecz pierwszym płaczem, pierwszym wołaniem. W stanie bezradności nie można mówić jednak o symetrycznej komunikacji, a raczej o byciu na łasce Innego, i to Inny poddaje domaganie interpretacji. To właśnie efektem tej interpretacji, konkretnie jej nieadekwatności, jest pragnienie:

Wraz ze znaczącymi [potrzeba] podlega minimalnej zmianie – minimalnej metaforze (...) – co sprawia, że tym, co znaczone jest coś poza nagą potrzebą i zostaje przemodelowane przez użycie znaczących. Dlatego też od samego początku, to co tworzy znaczonego nie polega na prostym tłumaczeniu potrzeby, lecz na odzyskaniu, przemodelowaniu potrzeby, stworzeniu pragnienia innego od tej potrzeby³⁷⁵.

Dlatego też pragnienie zawsze jest tęsknotą za czymś innym niż się ma. Człowiek – jak mówi nam Lacan – jest „nowym Achillesem”, którego dolą jest to, iż jego pragnienie nie może być zrealizowane. Pragnienie, ilekroć artykułowane, to artykułowane być musi w Innym, w języku, który pozostaje zawsze ograniczony i który zawsze to pragnienie do pewnego stopnia przekształca, co Lacan opisał w barwnej metaforze:

[Pragnienie] napotyka Innego jako skarbiec znaczących, jako miejsce kodu. To tu ulega załamaniu [*refraction*] przez znaczący. Pragnienie wówczas, jako znaczone, jest inne od tego na początku (...), Wasze pragnienie jest zawsze przyprawione o rogi [*cocu*]. A raczej, to wy macie przyprawione rogi. Jesteście zdradzeni przez to, że wasze pragnienie sypia ze znaczącym³⁷⁶.

Lacan nie przestaje powtarzać, że fakt, iż pragnienie jest artykułowane (*articule*) nie oznacza jeszcze, że jest artykułowalne (*articulable*)³⁷⁷. To, że próbuję coś ubrać w słowa niekoniecznie oznacza, że uda mi się to wyrazić. O ile w przypadku powszedniej komunikacji, która odnosi się do spraw życia codziennego, wieloznaczność czy niecałkowita adekwatność języka nie oznacza jeszcze porażki, to w przypadku pragnienia – zdaje się sugerować Lacan – język jest nazbyt niedoskonały, by dotknąć jego samej istoty. Brzmi to na pozór dość naiwnie, należy

³⁷⁴ E, *Subversion*, s. 805.

³⁷⁵ SV.fr., s. 91; SV.en, s. 81.

³⁷⁶ Tamże, s. 149/134.

³⁷⁷ Tamże, s. 329/310.

jednak pamiętać, że Lacan nie zakłada istnienia predyskursywnego i doskonałego stanu natury, w którym pragnienie mogło być artykułowane, skoro to dopiero język ustanawia pragnienie. W ostateczności jednak, to tylko język pozwala nam na podejmowanie skazanych na porażkę prób wyartykułowania naszego pragnienia. Tym w istocie jest domaganie, które odnosi się nie tylko do najpierwotniejszej relacji dziecka i matki, lecz do naszego podstawowego modusu intersubiektywności. Ciągłe domagamy się i jesteśmy także tym, wobec którego kierowane jest domaganie.

Na czym polega artykulacja domagania? Gdzie konkretnie odnajdujemy rozdzźwięk pomiędzy potrzebą a domaganiem? Z tego względu, że domaganie pierwotnie odnosi się do Innego jako opiekuna na łasce, którego pozostaje bezradne dziecko, to Inny ten musi być brany pod uwagę nie tylko jako źródło języka, z którego czerpie się materiał dla domagania, lecz także Inny jako ktoś, względem kogo pozostaje się w relacji uczuciowej. O ile w domaganiu nie można wyrazić pre-symbolicznej potrzeby, o tyle domaganie wyraża zawsze coś więcej prócz niemożliwej do zrealizowania intencji, „obraca się wokół czegoś innego niż wokół satysfakcji, które ono wzywa”³⁷⁸. Fakt, że matka jest zdolna do zaspokojenia potrzeby i odmowy, sprawia, że jej stosunek do dziecka staje się w opinii Lacana stosunkiem, w którym wiodąca rolę odgrywa miłość. To miłość znosi pierwotną potrzebę, traktując jej realizację jako dowód miłości. Pragnienie „nie jest ani apetytem na satysfakcję, ani domaganiem się miłości, ale różnicą, która wynika z odjęcia pierwszego od drugiego”³⁷⁹.

Kluczową rolę w dialektyce pragnienia odgrywa kwestia obecności i nieobecności. Dziecko zadaje sobie pytanie o sens nieobecności Innego. Dla dziecka – jak mówi Lacan – nieobecność związana ma być z przekonaniem, że Innemu nie wystarcza już relacja dualna, lecz szuka czegoś innego, poza relacją z dzieckiem. Skoro jednak szuka czegoś innego, to ma to oznaczać, że czegoś Innemu brak. Inaczej mówiąc, Inny okazuje się dla dziecka być także istotą pragnącą – jeśli zaś pragnie, to dziecko chce poznać zagadkę tego pragnienia. Zadać musi więc pytanie „czego chcesz?” (*che vuoi?*)³⁸⁰. Wydaje się wręcz fundamentalne we wczesnym rozwoju dziecka, traktowanym niekoniecznie psychoanalitycznie, że zadaje ono wiele pytań, nawet najbardziej absurdalnych w odniesieniu do rzeczywistości. Część z tych pytań odsyła zaś właśnie do tego pytania najważniejszego – „czego ode mnie chcesz?”. Nie charakteryzuje ono tylko relacji dziecko-matka, ale stanowi kluczowy składnik konstytuowania podmiotowości. I

³⁷⁸ ZF, s. 15; E, *La signification du phallus*, s. 691.

³⁷⁹ Tamże, s. 16/691.

³⁸⁰ E, *Subversion*, s. 815.

to składnik będący zawsze niewiadomą. Skoro – jak pokazaliśmy – ludzką rzeczywistość charakteryzuje bycie rozdartą, niejednoznaczną, w której każde znaczenie ulec może przesunięciu, to jakikolwiek proces wytwarzania sensu jest nieskończony. Zawsze coś zostaje poza aktualnym dyskursem, coś mu umyka. Tak samo nieskończony jest proces, w którym podmiot identyfikuje się z Innym na planie symbolicznego, kiedy przysposabia sobie dany mu przez Innego język i kiedy identyfikuje się z nim jako sobie podobnym. Zawsze coś pozostaje poza tymi dwoma porządkami, coś nie daje się ująć ani jako obraz, ani jako słowo. Pytanie „czego chcesz?” odzwierciedla podział dyskursu na nieświadomą intencję wypowiedzenia i samą wypowiedź. Jak ujmuje to Slavoj Žižek we *Wzniosłym Obieckie Ideologii*, „mówisz mi coś, ale co właściwie chce przez to powiedzieć, do czego zmierzasz?”³⁸¹.

Domniemane pragnienie Innego staje się pragnieniem podmiotu, w myśl powtarzanej przez Lacana formuły. Pragnienie odsyła do jakiegoś „poza domaganiem” – nie jest to jednak jeszcze mityczne „poza symbolicznym”:

Matka przychodzi i odchodzi. Jest tak dlatego, że jestem już małą istotą pochwyconą w symboliczne, bo nauczyłem się symbolizować, dlatego możliwe jest bym powiedział, że odchodzi ona i wraca. Innymi słowy, postrzegam ją albo jej nie postrzegam, świat zmienia się wraz z jej przybyciem i może zniknąć. Pojawia się pytanie – co [tutaj] jest znaczone? Czego ona chce? Bardzo bym chciał być tym, czego ona chce ale jasne jest, że to nie mnie chce (...). Mamy tutaj do czynienia z pewnym x, znaczone. I tym znaczone powrotów i odejść matki jest fallus³⁸²

Pojawia się w tym fragmencie termin, któremu nie poświęciliśmy jeszcze uwagi. Pozostaje on jednak terminem kluczowym dla Lacanowskiej wykładni Kompleksu Edypa. Czym jest fallus? Nie jest na pewno rzeczywistym organem – penisem czy łechtaczką, nie jest obiektem, tak jak rozumie obiekt teoria relacji z obiektem. Lacan lubujący się w antycznych odniesieniach wskazuje na inne konotacje – fallus jest tym, co odnajdujemy w starożytnych misteriach, symbolem płodności i życia. Fallus jest wyobrażonym pragnieniem Innego – skoro Inny zwraca się poza relację ze mną, to czegoś chce. W tej dialektyce pragnienia dziecko utożsamiać się ma z fallusem, stać się nim, by zaspokoić domniemany brak Innego. Przede wszystkim konieczne jest jednak wyłonienie się tego braku. Początkowo bowiem ten Inny traktowany jest jako ktoś braku pozbawiony. Dla Lacana przełom stanowi moment, w którym dziecko uświadamia sobie, że Inny także jest „naznaczony przez znaczący”, jest poddany tym samym prawom i także

³⁸¹ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. P. Dybel, J. Bator, Wrocław 2001, s. 138.

³⁸² SV.fr, s. 175; SV.en, s. 159.

doświadczającym jakiegoś braku. Dopiero wtedy bowiem zadać można pytanie o jego pragnienie.

Lacan w tej – trzeba powiedzieć – specyficznej „doktrynie fallusa” zderza dwa porządki. Z jednej strony traktuje on fallusa jako pewien symbol życia i płodności, z drugiej definiuje fallusa jako „szczególny znaczący, który w korpusie znaczących jest wyznaczony do tego, by oznaczać ogół efektów, jakie wywiera znaczący na znaczoney”³⁸³. Swoją siłą czerpie fallus z tego, że nie oznacza tego, co w domyśle oznacza. To, że jest symbolem witalności wynika z faktu, że nie może oznaczać w sposób adekwatny tego, do czego faktycznie odsyła – a odsyła do swojego przeciwieństwa – śmierci. Innymi słowy, fallus oznacza ludzką skończoność, śmiertelność, która jak Lacan nie przestaje powtarzać, związana jest z faktem, że człowiek posługuje się językiem. Argumentacja ta wydaje się dziwaczna, lecz w zasadzie stanowi powtórzenie właściwej poglądom Lacana z początku lat 50-tych fascynacji heglizmem, fallus jako symbol życia znosi śmierć, lecz jednocześnie zachowuje w swojej treści „sens śmiertelny”.

Ta „doktryna fallusa” nie jest tworem ściśle tylko analitycznym, odsyła bowiem także do wcześniejszych rozważań Lacana o strukturze. Jest tym, co Deleuze, szukając cech szczególnych strukturalizmu, określił mianem „pustej przegródki”:

(...) struktura kryje w sobie całkowicie paradoksalny przedmiot czy też żywioł (...). Tego rodzaju przedmiot zawsze jest obecny w odpowiadających sobie seriach, obiega i je i stale zmienia w nich miejsca³⁸⁴.

Autor *Różnicy i powtórzenia* upatruje w fallusie odpowiednika Lévi-Straussowskiego „symbolu zero”, względem którego w jakimś stosunku pozostawać muszą pozostałe symbole. Jest to funkcja nieobecności, której hipostazowanie zarzucał Lacanowi Umberto Eco. Oczywiście ten fundamentalny wymiar fallusa uwidacznia się najbardziej w kompleksie Edypa. Dziecko utożsamia się z tym tajemniczym znaczącym, by wypełnić domniemany brak Innego-Matki, tak by przywrócić jakiś mityczny stan jedności z nią. Dlatego też dąży do ustanowienia siebie jako obiekt pragnienia matki – jako fallus. Nie jest to kwestia posiadania bądź nie organu płciowego, lecz „być albo nie być fallusem”, jak trawestował Szekspira Lacan³⁸⁵. Owo bycie

³⁸³ SV.fr, s. 393; SV.en, s. 372.

³⁸⁴ G. Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, tłum. S. Cichowicz, w: M. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 311.

³⁸⁵ SV.fr, s. 186; SV.en, s. 170.

fallusem jako jedynym obiektem pragnienia matki musi być przerwane przez interwencję ojca, co już do pewnego stopnia pokazaliśmy w poprzednim rozdziale, omawiając rezultat niepomysłnego rozwiązania kompleksu Edypa skutkującego psychozą. To w tym momencie, dziecko uzmysławia sobie, że matka również podlega jakiemuś zewnętrznemu Prawu. Nie chodzi tutaj o patriarchalny wzorzec podległości kobiety względem mężczyzny a relację, w której coś w dyskursie matki komunikuje istnienie jakiegoś zewnętrznego porządku, wobec którego relacja z matką jest zależna.

Czym innym jest fallus jako znaczący pragnienia, a czym innym bycie fallusem. Lacan wpisuje ten podział w swoją dychotomię symbolicznego i wyobrazeniowego. W przypadku fallusa wyobrazeniowego mamy do czynienia – jak to ujmuje Paweł Dybel – z tym, co pojawia się „podobnie jak miało to miejsce w greckich misteriach – w miejscu absolutnej pustki i nicości, wytryskując życiową energią i porażając swym wyglądem wszystkich uczestników”³⁸⁶. To właśnie z tą formą, obrazem, „falicznym Gestalt”, utożsamia się dziecko w początkach Kompleksu Edypa. Wkroczenie ojca w relację dziecka z matką sprawia jednak, że to ojciec zaczyna być postrzegany jako dysponent tego wyobrazonego obiektu i to z nim, w myśl doktryny freudowskiej, dziecko wchodzi w rywalizację o względy matki. Nie chodzi tutaj o rzeczywistą obecność ojca, ale o obecność – jak już powiedzieliśmy – pewnego zewnętrznego prawa w dyskursie matki:

Wiemy, że funkcja ojcowska, Imienia-Ojca jest powiązana z zakazem kazirodztwa, ale nikt nigdy nie pomyślał o wysunięciu na pierwszy plan kompleksu kastracyjnego faktu, że ojciec faktycznie promulguje prawo zakazu kazirodztwa. Czasami jest to wypowiedane, ale nigdy nie jest artykułowane przez ojca jako, jeśli mogę powiedzieć, ustawodawcy *ex cathedra*. Jest przeszkodą między dzieckiem a matką, jest nosicielem prawa, (...) podczas gdy w rzeczywistości interweniuje w różny sposób³⁸⁷.

Ostatecznym rezultatem rozwiązania Kompleksu Edypa ma być moment, w którym: „dziecko uświadamia sobie, że nie ma – nie ma w istocie tego, co ma – w przypadku chłopca albo nie ma, w przypadku dziewczynki”³⁸⁸. Moment, w którym dziecko przestaje dążyć do bycia obiektem-pragnienia, to moment, w którym ojciec ujawnia się jako żywa istota, którego cechą jest, że „ma fallusa”. Koniec kompleksu jest momentem kastracji symbolicznej tj. symbolicznego braku wyobrazeniowego fallusa. Dziecko godzi się z faktem, że nie stanowi

³⁸⁶ P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków 2012, s. 250.

³⁸⁷ SV.fr, s. 187; SV.en, s. 171.

³⁸⁸ Tamże, s. 174/158.

totalnej istoty, jakiejś pełni, że jego identyfikacja z całościowym *Gestalt* poddana została negatywnej weryfikacji przez rzeczywistość.

Bycie fallusem jest niemożliwe, w ostatecznym rozrachunku nie można nawet powiedzieć, że ojciec posiada fallusa, skoro też jest istotą symboliczną. Jest to w zasadzie jedynie fantazja, która sprowadza się do różnych kulturowych odniesień, niż jakakolwiek rzeczywista możliwość. Nie ma mężczyzn, którzy nie byliby poddani kastracji, jest to pozycja uniwersalna niezależna od płci. W tym sensie, fallus przestaje być imago, obrazem ontologicznej pełni, a staje się pustym znaczącym, który odsyłać może tylko do pustki pragnienia. Jak mówi nam Paweł Dybel, fallus wyobrażeniowy „przesłania sobą faktyczny brak znaczonego” zaś symboliczny „odsyła po stronie znaczonego w pustkę”³⁸⁹. Tym, co niemożliwe do uchwycenia jest sam byt podmiotu:

Jest coś w Innym, co umieszcza podmiot w pewnym dystansie wobec własnego bytu i co sprawia, że nie może on nigdy się z nim zjednoczyć, nie może go osiągnąć inaczej niż poprzez „metonimię bytu” w podmiocie, którą znamy jako pragnienie. (...) Na pewnym poziomie, na którym podmiot pochwycony jest w mówieniu, to jest w relacji z Innym jako miejscem mówienia, jest znaczący, którego zawsze brakuje. (...) Ten znaczący ma swoje imię: to fallus³⁹⁰

Czy to oznacza, że niemożliwe jest wskazanie na jakikolwiek obiekt pragnienia poza metonimią, ciągłym „to nie to”? Skoro fallus jest znaczącym odsyłającym do jakiejś pustki, to czy da się tę pustkę, jeśli nie wypełnić, to chociaż określić? Fallus umożliwia artykulację pragnienia w najogólniejszym sensie. Każdy podmiot naznaczony przez znaczące pragnie jakiejś pełni, której miał zostać pozbawiony przez to naznaczenie. Konieczne jest zatem rozróżnienie na imię pragnienia, które realizuje jego znaczący oraz przyczynę pragnienia³⁹¹. Dochodzimy tutaj powoli do istoty Lacanowskiego rozumienia realnego. Choć niemożliwe do wyartykułowania, to w jakiś sposób musi być założone, jeśli dochodzić ma do permutacji łańcucha znaczących. Jeśli nie byłoby pustki skrywanej za fallusem, to niemożliwe byłoby pragnienie. Nie jest to w nauczaniu Lacana nic nowego. Jak wykazaliśmy, jakaś forma negatywności w symbolicznym zakładana była przez Lacana jeszcze w początku lat 50-tych. Ta negatywność to oczywiście negatywność samej ludzkiej skończoności, która stanowi o tym, że człowiek jest istota pragnąca. Wydaje się, że pod koniec lat 50-tych Lacan stara się wydobyć jednak jakąś pozytywność z realnego, które przestaje manifestować się tylko jako brak, lecz

³⁸⁹ P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci” ...*, dz. cyt., s. 252.

³⁹⁰ SVI.fr, s. 34; SVI.en, s. 23.

³⁹¹ B. Fink, *The Lacanian Subject....*, dz. cyt., s. 102.

nabiera bardziej namacalnych kształtów. Nie oznacza to jednak, że Lacan porzuca swoisty „transcendentalizm znaczącego”, lecz zadaje pytanie o możliwość doświadczenia, które sięgałoby dalej, niż tylko bezpośrednio dana rzeczywistość. Co w ostatecznym rozrachunku pozwoliłoby mu na pogodzenie w ramach jednego modelu tego, co popędowe i tego, co z porządku sensu.

2.2. Podmiot wobec braku

Mówiliśmy już, w jaki sposób symboliczne jest ustrukturyzowane przez znaczące i w jaki sposób wyznaczony zostaje horyzont poznania podmiotowego. Poza szczególnym doświadczeniem psychotyka, rzeczywistość, w którą poprzez symboliczne uwikłany jest podmiot ma charakter jakiejś totalności. Tym, co przekraczało totalność struktury był jedynie podmiot jako pustka. Jest to dość klasyczne rozumienie podmiotu, na którego rodowód wskazywali krytycy Lacana. Podmiot staje się niczym innym jak podłożem, *subiectum*. Sprawa zmienia się jednak wtedy, kiedy pustka stanowiłaby cechę samego symbolicznego. Nie mielibyśmy wówczas do czynienia z quasi-kantowskim przeciwstawieniem podmiotu transcendentalnego z fenomenalną rzeczywistością albo też konfrontacją podmiotowej nicości i bytu rzeczywistości, jak miało to miejsce u Sartre’a, lecz z konfrontacją podmiotowej pustki z rzeczywistością, która w jakiś sposób jest pęknięta, w której nie wszystko może mieć sens.

Wydaje się, że pod koniec lat 50-tych Lacan radykalnie zmienia swoje rozumienie symbolicznego. Wskazywaliśmy już, w jaki sposób Imię-Ojca stanowiło odpowiednik kartezyjańskiego Boga, który gwarantuje spójność rzeczywistości poznawanej. Choć sposób, w jaki podmiot doświadcza rzeczywistości naznaczony jest nieciągłościami i pęknięciami, to istniała według Lacana jakaś funkcja, która nadawała sens i „domykała system”. To domknięcie było możliwe o ile istniał jakiś Inny Innego (*l'Autre de l'Autre*). Lorenzo Chiesa wskazuje, że strukturyzująca rola Innego (dla) Innego pozwalała odseparować od podmiotu to, co z porządku realnego³⁹². Jedynie psychotyk pozbawiony tej normalizującej funkcji doświadczał zalewu realnego w postaci zdezorganizowanego języka, wyizolowanych znaczących. W przypadku podmiotu „normalnego”, neurotycznego, istniała możliwość nadania jakiegoś sensu – każdy znaczący odsyłał do innego znaczącego, lecz w ostatecznym rozrachunku system „domykał się”, ponieważ odsyłał do jakiegoś zewnętrznego gwaranta. Zresztą, jak mówi Jacques-Alain

³⁹² L. Chiesa, *Subjectivity...*, dz. cyt., s. 99.

Miller, obraz Lacana jako psychoanalityka, który zafiksowany jest na Prawie i jego normalizującej funkcji, utrzymał się w powszechnym mniemaniu do tej pory, co jest prawdą tylko do pewnego stopnia i odnosi się do bardzo ograniczonego wycinka jego twórczości³⁹³. Wydaje się jednak, że w pewnym momencie jego nauczania symboliczne przestaje być tożsame z Porządkiem, w tym sensie, że symbolicznego nie daje się już traktować jako pewnej totalności, której ewentualny brak byłby niwelowany przez obecność transcendentnego gwaranta. W *Seminarium VI* Lacan stwierdza: „To wielka tajemnica psychoanalizy, jeśli mogę tak powiedzieć. Wielką tajemnicą jest to, że nie ma Innego Innego”³⁹⁴.

Lacan swoje stanowisko uzasadnia tym, że podmiot w Innym nie odnajduje ostatecznej odpowiedzi na pytanie o swój byt. Na pozór nie jest to żadna nowość, skoro już wcześniej mówił on o metonimii pragnienia i nieskończonym ślizganiu się znaczących. Faktem pozostaje jednak, że jakaś instancja gwarantowała sens. Zniesienie tego gwaranta sprawia, że jakiegokolwiek odpowiedź na pytanie o miejsce podmiotu ma charakter jedynie przypadkowy. Innymi słowy, zewnętrzny³⁹⁵ względem symbolicznego gwarant sam staje się elementem symbolicznego – nie zajmuje względem niego pozycji, jaką zajmuje metajęzyk względem języka. Imię-Ojca jako ostateczny sens Kompleksu Edypa przestaje mieć nadrzędne znaczenie i nie niweluje braku w Innym. Pomyślnie rozwiązanie kompleksu Edypa nie stanowi już kresu, lecz jedynie przypadkowy moment. Trwałą cechą symbolicznego staje się jego „niedomykalność”, symboliczne nie jest po prostu porządkiem, w którym wszystko działa niczym w maszynie i w którym mamy do czynienia z procesem uzgadniania Partykularnego z Uniwersalnym. Tym samym traci ważność rozróżnienie na mówienie i mowę, które dość długo stanowiły klucz dla zrozumienia relacji podmiotu względem porządku symbolicznego. Podmiot nie jest w stanie usymbolizować już wszystkiego, zawsze coś pozostaje poza możliwością ujęcia w znaczące.

Pod koniec lat pięćdziesiątych Lacan wprowadza do swojego słownika pojęcie fantazji. Nie jest to – rzecz jasna – żadna nowość, o fantazjowaniu pisał sporo już Freud i jego następcy. Lacan jednak znacząco rozwija rozumienie fantazji, która nie stanowi już tylko źródła zastępczej satysfakcji, lecz nabiera zdecydowanie nowych kształtów. Definiuje on bowiem

³⁹³ Do tego zresztą stopnia ten obraz się utrwalił, że w debatach politycznych na temat związków partnerskich we Francji strona konserwatywna powoływała się na „Porządek Symboliczny”. J.-A. Miller, *The Other without Other*, dz. cyt., s. 21.

³⁹⁴ SVI.fr, s. 353; SVI.en, s. 298.

³⁹⁵ Należałoby potraktować te przeformułowania jako zupełne porzucenie przez Lacana porządku symbolicznej transcendencji na rzecz immanencji, w której wszystko – także realne – jest możliwe.

fantazję jako „obraz, który działa w strukturze znaczącej”³⁹⁶. Fantazja Lacana tym się właśnie różni od ujęcia choćby Kleinowskiego, że nie ma charakteru czysto wyobrazeniowego. Nie jest też tworem irracjonalnym albo nierzeczywistym. Jest elementem rzeczywistości psychicznej, na pewno pozostającym w związkach z jakąś prawdą, w każdym razie bliższych niż formacje narcystyczne³⁹⁷. Nie oznacza jednak, że, przynajmniej do pewnego stopnia, nie spełnia podobnej funkcji. Fantazja stanowić ma wszak „zasłonę” która zakrywa fakt, że Inny jest także Innym wybrakowanym. Innymi słowy fantazja stanowi rekompensację faktu, że w Innym niemożliwa jest odpowiedź na pytanie o „kim jestem?” podmiotu, co odsyła nas znów do formuły „czego (ode mnie) chcesz?” Scenariusz fantazji jest właśnie inscenizacją, w której podmiot odpowiada na to pytanie.

W tej inscenizacji główną rolę odgrywa specyficzny obiekt – obiekt pragnienia, oznaczany w Lacanowskiej „algebrze” jako „a”. Niewątpliwie oznaczenie to odsyła do wyobrazeniowego małego innego. W dialektyce pragnienia, podmiot identyfikuje się z obrazem, przedmiotem, po to by stać się obiektem pragnienia innego. Skoro Inny nie odpowiada mi na pytanie o moje bycie, skoro coś jest stale nieobecne w jego dyskursie, to konieczne jest ukonstytuowanie czegoś, co będzie przynajmniej do pewnego stopnia uzupełniać ten brak. O ile fallus jako znaczący odsyła do braku, to obiekt w jakiś sposób go wypełnia w odpowiedzi na pustkę, która pojawia się w miejscu, w którym narodzić się powinna tożsamość podmiotu. Fantazja jest zatem odpowiedzią na to, że nie istnieje nic (jak Inny Innego), co mogłoby zagwarantować spójność dyskursu. Nie oznacza to jeszcze, że fantazja, która determinuje pragnienie stanowi o wyzwoleniu z alienacji.

To, że Lacan koncentruje się na pustce i strategiach, które tę pustkę mają zapełnić nie oznacza również jeszcze, że strukturalistyczny sposób myślenia znika zupełnie z jego nauczania. Jest wręcz odwrotnie. Nie przestaje on podkreślać, że to „struktura jest konstytutywna dla praxis znanej jako psychoanaliza”³⁹⁸. Nie oznacza też, że odchodzi on od racjonalistycznego ujmowania nieświadomego, czego też nie należy rozumieć jako dążenia do utożsamienia psychoanalizy ze współczesną nauką. W referacie z 1960 roku stwierdza Lacan, nawiązując do „kopernikańskiego przewrotu” Freuda, że wszelkie przewroty, które ukształtowały współczesnego człowieka, choćby odkrycie darwinowskie, wcale nie uczyniły

³⁹⁶ E., *La direction de la cure*, s. 637.

³⁹⁷ Tamże, s. 638-9

³⁹⁸ E., *Subversion...*, s. 793.

człowieka bardziej racjonalnym³⁹⁹. Nauka nadwątlając stare prawdy, wprowadza w je miejsce nie mniej iluzoryczne formacje narcystyczne, w których choć człowiek jest tylko zwierzęciem, to zwierzęciem racjonalnym i najwspanialszym. Autentycznym przewrotem jednak było freudowskie odkrycie nieświadomości, bowiem nadwątlilo ono prawdziwie przekonanie człowieka o możliwości kompletnego poznania rzeczywistości. To ta niemożliwość odróżnia Freuda od filozofów takich jak Hegel, którego „permanentny rewizjonizm reabsorbuje wszelką niepokojącą prawdę”⁴⁰⁰. Jak już powiedzieliśmy, wiedza absolutna jest celem, w którym dochodzi do uzgodnienia realnego i symbolicznego. Dla psychoanalityka jest to scenariusz niemożliwy.

Podsumujmy nieco nasz wywód. W ostatnim rozdziale chcieliśmy pokazać, w jaki sposób podmiot psychoanalizy stanowi „puste miejsce”. Wskazaliśmy również, jak to rozwiązanie okazuje się być niewystarczające dla psychoanalizy, co skłoniło nas do refleksji nad tymi obszarami eksplorowanymi przez Lacana, które związane są z klasyczną problematyką psychoanalityczną. Wskazaliśmy również, że pragnienie stanowi rezultat zderzenia podmiotu z językiem i – szerzej – porządkiem symbolicznym. Ostatecznie okazało się, że istotą pragnienia jest ta kondycja podmiotu, którą Lacan określił brakiem bytu, a który sprowadza się do pytania o to „kim jestem?”. W następnym podrozdziale rozwiniemy ten problem, próbując odnaleźć jakiś pozytywny wymiar jawienia się tak bytu podmiotu jak i pragnienia. Konieczne jest więc zwrócenie się ku etyce psychoanalizy, która stanowiła ten obszar refleksji Lacana, w którym szczególnie uwidacznia się fascynacja innymi sposobami ujęcia tak rzeczywistości jak podmiotu.

2.3. Podmiot wobec Rzeczy - etyka psychoanalizy

Granica, która wyznacza możliwość tak doświadczenia jak i działania podmiotu staje się dla Lacana fundamentem etyki psychoanalizy. Pytanie o to, gdzie wyznaczyć granice możliwości ludzkiego działania jest bowiem pytaniem o charakterze etycznym. W jaki sposób podmiot, który stanowi efekt struktur może te struktury przekraczać i czy w ogóle może je przekraczać? – to pytanie, które zdominowało Lacanowską myśl w początku lat 60-tych.

Jednym z przełomowych momentów w nauczaniu Lacana było Seminarium VII, które poświęcił on problemowi etyki w psychoanalizie. Jest to materiał dla na interesujący z dwóch

³⁹⁹ Tamże, s. 797.

⁴⁰⁰ Tamże.

powodów. Po pierwsze, jak zauważa choćby Slavoj Žižek, seminarium o etyce stanowiło moment, w którym Lacan zmienia swoje podejście, co do istoty symbolicznego. Już nie jest symboliczne jedynie automatem, który działając poza wolą jednostki, stanowić może źródło cierpienia. Staje się zgoła odwrotnie – symboliczne (choć wciąż autonomiczne) staje się tym, co stanowi jedyny możliwy warunek homeostazy, w istocie chroni przed doświadczeniem traumy, którą utożsamia Lacan z realnym, samym twardym rdzeniem rzeczywistości, doświadczeniu wciąż umykającym. Po drugie, to zainteresowanie realnym skłoniło Lacana do podjęcia problemu etyki psychoanalizy, która choć nie stanowi bezpośredniego przedmiotu naszych rozważań, to właśnie ten wątek nauczania miał dość istotne konsekwencje dla Lacanowskiej wizji podmiotu – tak w kwestii wolności podmiotowej, jak i swoistej epistemologii, granic poznania.

W niniejszym podrozdziale to właśnie ten problem podejmiemy. Rozpocznemy od opisu Rzeczy, jaki wyłania się z seminarium o etyce. Wskażemy następnie na implikacje tej koncepcji dla Lacanowskiej teorii podmiotowości. Podrozdział zakończymy zaś rozważaniami nad związkami pomiędzy etyką, podmiotem a samym realnym.

2.3.1. Czym jest *das Ding*?

To, że Lacan poddaje swoje koncepcje daleko idącym zmianom, nie oznacza jeszcze, że porzuca zupełnie wizję rzeczywistości opartej na symbolicznym, co podkreśla w trakcie jednej z pierwszych lekcji seminarium o etyce:

Nie chcę tutaj formułować jakiej teorii poznania, ale oczywiste jest, że przedmioty ludzkiego świata to rzeczy uniwersum ustrukturyzowanego przez słowa, nad którym rządzi i dominuje język oraz procesy symboliczne⁴⁰¹.

Jest to w istocie powtórzenie tezy, które sformułował Lacan jeszcze w początku lat 50-tych. Rzeczywistość jest dana podmiotowi o tyle, o ile doświadcza jej przez znaczące, tożsama jest z uniwersum symbolicznym. To jedynie podmiot jako taki stanowi w niej puste miejsce, jak niedawno pokazaliśmy. Seminarium o etyce stanowiło o tyle istotną zmianę, że Lacan wprowadza w nim nowy termin – rzecz (*das Ding*). Choć pozornie odgrywa on w jego nauczaniu rolę marginalną, nie pojawia się bowiem w późniejszych tekstach i seminariach, to w czymś innym leży doniosłość tego konceptu. Stworzył on bowiem swoisty wyłom w ułożonej

⁴⁰¹ SVII.fr, s. 57; SVII.en, s. 45.

na modłę strukturalistyczną wizji świata. Już nie tylko „słowa to rzeczy”, lecz pojawia się coś, co słowem nie jest, a co oddziałuje na rzeczywistość i podmiot. Kluczowe staje się tu rozróżnienie na *die Sache* oraz *das Ding*, którym posługuje się Lacan, by poradzić sobie z problematycznym z punktu widzenia post-saussure’owskiej teorii języka, wprowadzonym przez Freuda, podziałem na wyobrażenie słowne (*Wortvorstellung*) i wyobrażenie rzeczowe (*Sachevorstellung*). Idea odrębnego od „wyobrażenia słownego” doświadczenia rzeczy zdaje się być czymś, co przeczy zupełnie wizji rzeczywistości, którą proponował Lacan. Radzi sobie on z tym w ten sposób, iż uznaje, że wyobrażenia rzeczowe w żaden sposób nie odsyłają do jakiegś pierwotnej rzeczywistości, lecz do przedmiotów ludzkiej troski, już zapośredniczonych w symbolicznym: „*Sache* to oczywiście przedmioty, produkt przemysłu i ludzkiej aktywności poddanej językowi”⁴⁰². Nie było zatem żadnej jakościowej różnicy pomiędzy wyobrażeniem rzeczowym i wyobrażeniem słownym, jedno i drugie opiera się na mechanizmach znaczącego. Dla Lacana staje się jednak istotne pytanie, czy rzeczywiście możemy mówić o takich obiektach, które w żaden sposób nie dają się włączyć do uniwersum symbolicznego. Podmiot to oczywiście jedno, on stanowi niejako puste miejsce, podobnie rzecz się ma z fallusem, o którym mowa była w poprzednim podrozdziale. Puste miejsce, pusta przegródka, odgrywa rolę impulsu dla permutacji w strukturze. Ale nie o samo puste miejsce tu chodzi, a o coś, co jawić się może w sposób pozytywny, nie będąc zarazem przedmiotem symbolicznym. Jest to poniekąd pytanie o niemożliwe doświadczenie rzeczy samej w sobie – *das Ding*.

Poszukajmy jednak źródeł tego pojęcia. Wskazać możemy na dwie podstawowe inspiracje. Pierwsza to wczesny tekst Freuda *Entwurf einer Psychologie*⁴⁰³. Tekst ten był pierwszą próbą podjętą przez Freuda, by opisać ludzką psychikę w modelu energetycznym. Jest to tekst specyficzny, zdecydowanie bardziej scjentystyczny w formie niż późniejsze dzieła ojca psychoanalizy. Pokrótkie przedstawimy założenia proponowanego przez Freuda modelu. Otóż aparat psychiczny zbudowany z neuronów charakteryzuje się tą właściwością, iż jego podstawowym dążeniem jest „uwolnienie się od ilości”. Przez „ilość” należy tutaj rozumieć pobudzenie neuronów⁴⁰⁴. Pobudzanie mogą być dwojakiej natury – przychodzić mogą z zewnątrz (percepcja) albo z wewnątrz. O ile aparat psychiczny w pierwszym przypadku może unikać bodźca zewnętrznego, to inaczej sprawa się ma z bodźcem pochodzącym od organizmu. Konieczne dla ustania bodźca jest bowiem „ureczywistnienie w świecie zewnętrznym”, które

⁴⁰² Tamże, s. 58/45.

⁴⁰³ Na język polski przetłumaczono jedynie fragmenty i to do nich będziemy się tutaj odwoływać.

⁴⁰⁴ S. Freud, *Zarys psychologii*, tłum. M. Poręba, w: „Kronos” 2010, nr 12, s. 5.

możliwe jest o tyle, o ile organizm porzuci dążenia do pozostania w stanie „bezwładności” na rzecz „konieczności życiowej”⁴⁰⁵. Wprowadza Freud zatem dwa elementarne systemy neuronów. Pierwszy z nich (Φ), jako „przepuszczalny”, służy odbieraniu bodźców zewnętrznych, drugi zaś system (Ψ), będąc nieprzepuszczalny, jest skierowany do wewnątrz, jest nośnikiem pamięci i służy odbiorowi bodźców wewnętrznych. Oczywiście te dwa systemy pozostają w ciągłej zależności, system (Ψ) służy za nośnik pamięci, o ile pojawiają się w nim bodźce zewnętrzne stanowiące treść pamięci⁴⁰⁶. Freud wprowadza jeszcze trzeci system (ω) – neuronów spostrzeżeniowych. Interesujące w tym modelu jest to, w jaki sposób antycypuje on późniejsze rozumienie aparatu psychicznego, które pojawia się już w dojrzałych pracach Freuda. Chodzi tu szczególnie o sposób traktowania procesu percepcji. Bodźce bowiem nie tyle trafiają bezpośrednio do aparatu spostrzeżeniowego, lecz tylko poprzez pośrednictwo systemu Ψ , który jest, co do istoty, tożsamy z nieświadomością. Innymi słowy, nie ma nic w zmysłach, co wcześniej nie byłoby w nieświadomym⁴⁰⁷. Oczywiście taki sposób ujęcia procesu spostrzeżeniowego, w którym porzuca się powierzchowny empiryzm na rzecz badania sądów umożliwiających jakąkolwiek percepcję, zbliża Freudowski model aparatu psychicznego do transcendentalizmu. Zauważa to zresztą Paweł Dybel:

(...) W tym sensie, posługując się terminologią Kantowską, można powiedzieć, że nieświadome wyobrażenia w ujęciu Freuda stanowią najbardziej archaiczne transcendentalne formy „porządkowania” rzeczywistości tkwiące u podstaw nadbudowujących się nad nimi bardziej „dojrzałych” (świadomych) form tego rodzaju⁴⁰⁸.

Porządkowanie rzeczywistości przebiega wedle określonych zasad. Doznanie zewnętrzne, które dociera do systemu nieświadomego ulec musi rozładowaniu, choćby na drodze motorycznej, kiedy ból wywołuje reakcję motoryczną organizmu. Powiedzieliśmy jednak również o doznaniach wewnętrznych, one są o tyle specyficzne, że ich rozładowanie nie przebiega w tak nieskomplikowany sposób. Wiele bowiem z doznań wewnętrznych może być rozładowanych jedynie w interakcji ze światem zewnętrznym. Dziecko chcąc zaspokoić głód, musi zwrócić się do swojego opiekuna. Na bazie pierwszych doświadczeń w interakcjach z zewnętrzem buduje się pamięć. Wcześniejsze pozytywne doświadczenia płynące z interakcji z

⁴⁰⁵ Tamże, s. 6

⁴⁰⁶ Tamże, s. 7.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 8-9

⁴⁰⁸ P. Dybel, *Freud i Kant. Dwie koncepcje podmiotu i Ja*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2004, nr 52, s. 281.

obiektem wpływają na późniejsze spostrzeganie obiektu. To, co nieprzyjemne jest odpychane; to, co przyjemne, staje się obiektem pragnienia. Są to procesy najbardziej pierwotne i umożliwiają one wystąpienie procesów o bardziej złożonej naturze. Na bazie tych pierwszych doświadczeń, możliwe jest sążenie rzeczywistości, które polega na asocjacji pomiędzy impulsami zewnętrznymi a tymi pochodzącymi z ciała. I tutaj dochodzimy do owej mitycznej Rzeczy (*das Ding*). Możliwa jest bowiem sytuacja, w której coś sążowi się nie poddaje, co stanowi rezyduum procesów pierwotnych⁴⁰⁹. Mamy zatem do czynienia z taką wizją epistemologii, która uzależnia poznanie od procesów nieświadomych. Ta wizja stała się o tyle dla Lacana atrakcyjna, że do pewnego stopnia była zgodna z tym, co on sam proponował w ramach swojego „strukturalistycznego” rozumienia rzeczywistości. A zatem aparat psychiczny nawiązuje relację ze światem zewnętrznym nie poprzez jakąś pierwotną bezpośredniość, właściwą naiwnemu nastawieniu realisty, lecz na bazie nieświadomych sążów, które są pierwotne względem jakiegokolwiek poznania. I to sąży budują obraz rzeczywistości zewnętrznej dla podmiotu. Dlatego też stwierdza Lacan, że poznanie podmiotu jest tym, co wyznaczone przez porządek „logiki i sylogizmu”⁴¹⁰. Oczywiście mamy tutaj do czynienia z dość znacznym przekształceniem wizji Freudowskiej, ponieważ Freud opisywał działanie aparatu psychicznego w modelu energetycznym (w dziełach dojrzałych) albo quasi-neurologicznym (w *Entwurf*), Lacan natomiast procesy te traktuje jako mające charakter *de facto* językowy, dyskursywny. *Zarys psychologii* nie był jednak jedynym Freudowskim źródłem, z którego Lacan czerpał podczas opracowywania swojego rozumienia Rzeczy. Kluczowe dla Lacanowskiej etyki staje się rozróżnienie dwóch fundamentalnych zasad życia psychicznego: zasady przyjemności i zasady rzeczywistości. Napięcie między nimi stanowi o całej dynamice życia psychicznego, szczególnie procesów pierwotnych. Jak mówił Freud, zasada przyjemności dąży do wyeliminowania bodźców z zewnątrz, co jest o tyle niemożliwe, że część bodźców wewnętrznych, jak choćby tych związanych z potrzebami życiowymi, nie daje się zaspokoić inaczej niż poprzez interakcje z zewnątrz: głodu nie da się zaspokoić poprzez halucynacje, choć takie jest pierwotne dążenie aparatu psychicznego. Procesy wtórne, która nakierowane są, co do zasady, na zewnątrz polegają na sondowaniu i sążeniu rzeczywistości pod kątem możliwości zaspokojenia potrzeby⁴¹¹.

⁴⁰⁹ S. Freud, *Zarys...*, dz. cyt., s. 16.

⁴¹⁰ SVII.fr, s. 39; SVII.en, s. 29.

⁴¹¹ Tamże, s. 41/31

Wróćmy jednak jeszcze do treści *Zarysu*, to tam bowiem Freud opisuje specyficzną formę interakcji z otoczeniem: spotkanie z innym (*nebenmensch*). Inny zostaje poddany takiemu osądowi jak inne elementy rzeczywistości. Otóż można mu przypisać określone cechy (dobry lub zły) w zgodzie z doświadczeniem pierwotnym, które stanowi bazę dla sądu. Z drugiej jednak strony, istnieje ten aspekt innego, który – jak już powiedzieliśmy – sądowi umyka. Wydaje się jasne, że Lacan, odwołując się do *Zarysu*, chciał pokazać obecność we wczesnym dziele Freuda tropu, który on z pełnym zaangażowaniem podjął, a który najmocniej wyraził w tezie o zagadce pragnienia Innego. Rzecz jest punktem, w którym podmiot konfrontowany jest z pęknięciem, które nie pozwala odpowiedzieć na pytanie, czego pragnie Inny.

Podsumujmy nieco. Mamy bowiem dwie podstawowe konsekwencje tak ujętego modelu aparatu psychicznego. Po pierwsze, rzeczywistość jako taka stanowi rezultat opracowania przez procesy nieświadome. Zgodne jest to z wizją Lacana o rzeczywistości jako efekcie znaczącego. Nie jest to nic nowego, czytelnik niniejszej pracy zapewne zauważył, jak wyraźny jest to wątek od początku „powrotu do Freuda”. Jest jednak konsekwencja druga, sporo zmieniająca w porządkowym modelu rzeczywistości, który proponował Lacan wcześniej. Zdaje się on bowiem dążyć do jakiegoś bardziej pozytywnego opisu tego, co wcześniej opisywał tylko w kategoriach negatywności. Mimo, że Rzecz nie jest możliwa do wyrażenia w predykatkach, to nie oznacza jeszcze, że nie daje się ująć, choć należy zaznaczyć, że nie stanowi raczej obiektu postrzegania. Dla Lacana *das Ding*

jest pierwotnie tym, co nazywamy poza-znaczonego [*hors-signifié*]. Jest to funkcja tego poza-znaczonego i emocjonalnego do niego stosunku, która utrzymuje podmiot w pewnej odległości (...)⁴¹².

Rzecz zatem o tyle daje znać o swoim istnieniu, że podmiot się od niej dystansuje. Kwestię tę niebawem rozwiemy. Należy jednak zwrócić uwagę na, narzucającą się podczas lektury seminarium o etyce, paralelę pomiędzy Rzeczą psychoanalizy a rzeczą samą w sobie Kanta. W obu przypadkach mamy do czynienia z takimi obszarami, które nie poddają się w żaden sposób oglądowi. U Lacana niemożliwe jest to z uwagi na to, że to język organizuje rzeczywistość, przez co Rzecz jest z niej wyłączona, u Kanta zaś analogiczną funkcję spełniały formy aprioryczne. Daje się jednak zauważyć kolosalna różnica pomiędzy oboma projektami, na którą już wcześniej wskazaliśmy. Jest to kwestia jednostkowości, której Kant jako takiej nie bierze

⁴¹² Tamże, s. 39/29.

pod uwagę. Dla Lacana oczywistym jest, że Rzecz jest czymś „osobistym”, wobec czego emocjonalnie się angażujemy. Analogia pomiędzy Kantem a Lacanem pozwala nam jednak dostrzec niemałą sprzeczność w Lacanowskim rozumieniu Rzeczy. Kiedy bowiem Kant mówi o rzeczy samej w sobie, ma on na myśli rzeczywistość jako taką, w całości i samą w sobie. Lacan w tej nieodróżnianej masie wyznacza jednak granice. Absurdem byłoby dla niego, uznać za Rzec całą niepoznawalną podstawę rzeczywistości. Nasuwa się więc pytanie o warunek samej Rzeczy. Czy jej specyficzna natura wynika z samego faktu, iż nieujęta jest ona w język, czy może z tego faktu, że przysługują jej jakieś cechy uniemożliwiające zaistnienie w języku? Jak pokażemy to ten drugi scenariusz wydaje się być bardziej prawdopodobny. Rzec wszak jest czymś na stałe związanym z popędowym „drugim biegunem podmiotowości”, którego odnalezienie obraliśmy sobie jako cel niniejszego rozdziału.

Zastanówmy się jednak, w jaki sposób ten paradoksalny obiekt, który nie może być przedmiotem intencjonalności, miałby wskazywać na swoje istnienie. Wskazaliśmy w poprzednim rozdziale, że w teorii Lacana wszelkie procesy poznawcze, nawet te o charakterze wyobrazeniowym, opierają się na mechanizmach języka. Podmiot wyłania się o tyle, o ile stanowi podłoże tych procesów. W jaki zatem sposób podmiot miałby doświadczać Rzeczy? Na pewno nie w ten sposób, w jaki doświadcza on znaczących. Sprawia to zarazem, że nie możemy mówić o jakimkolwiek dualizmie podmiotu i Rzeczy. Mimo to, Rzec jawi się w języku – jak mówi Lacan – kiedy tworzy słowo (*fait mot*), kiedy trafia do celu (*faire mouche*)⁴¹³. Co w zasadzie jednak oznaczają te gry słów? Otóż fakt, że Rzec w jakiś sposób uobecnia się w języku, nie sprawia, że staje się obiektem reprezentowanym. Chodzi raczej o to, że Rzec jest niemy punktem języka, milczeniem, pustym miejscem. Lacan przywołuje nawet komedie braci Marx, w których Harpo, najdziwaczniejszy z braci, choć niemy, stanowi siłę napędową dowcipu⁴¹⁴. Tak też należy sobie wyobrażać Rzec, jako niewyraźalny przedmiot na stałe powiązany z popędem. Innymi słowy, wiemy o jej istnieniu o tyle, o ile się o niej nie mówi, a w zasadzie o tyle, o ile nie można o niej mówić.

Chyba najbardziej istotną dla modelu podmiotowości psychoanalizy konsekwencją wprowadzenia przez Lacana pojęcia Rzeczy, było to, że Lacan zdawał się porzucać dotychczasowy dualizm, w którym podmiot stanowi podłoże rzeczywistości poznawanej, wprowadza on bowiem kategorię, która nie jest ani podmiotem, ani też nie jest reprezentowana w języku, nie może być zatem przedmiotem. Co więcej, nieświadome dotychczas traktowane

⁴¹³ Tamże, s. 68/55.

⁴¹⁴ Tamże, s. 69/55.

jako na wskroś językowe przestaje mieć wyłącznie językowy charakter, skoro w jego centrum odnajdujemy Rzeczą, paradoksalny nie-przedmiot, wokół którego krąży symboliczne i tylko w ten sposób daje o sobie znać. Co prawda, możemy postawić tezę, iż jest to kontynuacja Lacanowskiej fascynacji śmiercią, która stanowiła przedmiot jego „pseudoheideggerowskiej” refleksji. Stosuje on bowiem wobec Rzeczy podobną metaforykę. Śmierć była „centrum ekscentrycznym wobec mowy”, jej przyczyną sprawczą. Rzeczą podobnie, jest – jak mówi Lacan ukuwając neologizm – ekstymna. Z jednej strony odnajdujemy ją w samym centrum nieświadomego, to ona bowiem zdaje się stanowić kres pragnienia, z drugiej strony jednak, może być ona tylko wyłączona z dyskursu, przemilczana. Rzeczą jest bowiem absolutnym Innym, nie tym, o którym mówiliśmy w kontekście strukturalnego opisu rzeczywistości; jest raczej tym, co w Innym absolutnie Inne. Mamy tutaj więc do czynienia z prefiguracją motywów już przez Lacana podejmowanych, opisywanych w kategoriach negatywności. Czemu jednak upieramy się przy stanowisku, że było to jakieś *novum* w jego nauczaniu? Jest ku temu bardzo ważny powód, ta negatywność, która Lacan opisywał jedynie jako brak, zdaje się w paradoksalny sposób przyjmować formę jakiejś pozytywności, nadmiaru. To już nie tylko czysta negatywność śmierci, która wyznacza granice, sprawia, że człowiek jest naznaczony pustką, której nie da się zapełnić. Poniżej opiszemy, w jaki sposób ten nadmiar zdaniem Lacana ma się ujawniać.

Kluczową kwestią pozostaje tu ludzkie pragnienie, o którym mówił Lacan, że jest metonimią braku bytu. Z pragnieniem zaś ściśle powiązana jest istota Rzeczy, ponieważ ruch pragnienia – choć ściśle osadzony w porządku dyskursu – krąży wokół tego, co niedyskursywne. Innymi słowy, chodzi o poszukiwanie założonego, pierwotnego źródła satysfakcji, które Freud nazwał *wiederzufinden*. Jednocześnie jednak pragnienie, jako osadzone w języku, poddane jest zasadzie przyjemności:

Poszukiwaniem obiektu rządzi zasada przyjemności, która narzuca temu poszukiwaniu dystans od obiektu. Krążenie ilości [energii - GM] od przedstawienia [*Vorstellung*] do przedstawienia [*Vorstellung*] pozwala na utrzymanie dystansu od obiektu, wokół którego krąży⁴¹⁵.

Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której choć pragnienie determinowane jest dążeniem do odnalezienia Rzeczy, to ze względu na potencjalnie niebezpieczne konsekwencje realizacji pragnienia, odnalezienia upragnionego obiektu, realizacja ta jest wciąż odwlekana. Zasada przyjemności nie jest, wbrew pozorom, prostym dążeniem do podtrzymania rozkoszy, jest w

⁴¹⁵ Tamże, s. 72/58.

istocie odwrotnie. To zbyt intensywna rozkosz stoi w sprzeczności z zasadą przyjemności, dąży ona bowiem do utrzymania optymalnego poziomu ekscytacji tj. takiego, który z jednej strony pozwalałby zaspokoić potrzebę, z drugiej jednak strony, nie przekraczał pewnego poziomu, granicy, za którą przyjemność staje się bólem. To właśnie porządek dyskursu, to, że pragnienie może operować tylko na poziomie symbolicznego, chroni przed przekroczeniem tej granicy. Jak już wspomnieliśmy, uczynienie przez Lacana z symbolicznego tego aspektu ludzkiej psychiki, który poddany jest zasadzie przyjemności była jedną z bardziej istotnych zmian w jego nauczaniu pod koniec lat 50-tych. Symboliczne nie jest już jedynie źródłem cierpień, lecz jednym z mechanizmów chroniących istotę ludzką przed nadmiarem rozkoszy, potencjalnie niebezpiecznym doświadczeniem. Skąd to niebezpieczeństwo? Ten wątek rozwiniemy niebawem. Tymczasem, przyjrzyjmy się temu, w jaki sposób porządek dyskursu poddany jest zasadzie przyjemności:

A sfera, porządek, grawitacja *Vorstellungen*, gdzie je [przedstawienia] umieszcza? Powiedziałem wam ostatnim razem, że (...) trzeba umieścić je między percepcją a świadomością, jak mówimy, między skórą a ciałem.

To między percepcją a świadomością działa zasada przyjemności (...). Procesy myślowe regulują, zgodnie z zasadą przyjemności, obsadzenia przedstawień i strukturę, w której zorganizowana jest nieświadomość: strukturę, w której wytrącają się leżące u jej podstaw nieświadome mechanizmy, co tworzy przedstawienie, czyli coś, co ma taką samą strukturę (...) jak znaczący. Nie jest to po prostu przedstawienie, ale, jak pisze później Freud w swoim artykule o nieświadomości, *Vorstellungsrepräsentanz*, co czyni przedstawienie elementem skojarzeniowym, kombinatorycznym. W ten sposób świat przedstawień jest już zorganizowany zgodnie z możliwościami znaczącego jako takiego⁴¹⁶.

Z powyższego fragmentu wysnuć możemy dwa podstawowe wnioski. Po pierwsze, Lacan uznaje, że system znaczących poddany jest zasadzie przyjemności. Po drugie, wskazuje on także, w jaki sposób zasada przyjemności kształtuje poznanie podmiotu. Ruch znaczących poddany zasadzie przyjemności stanowi niejako instancję pośrednią pomiędzy percepcją a świadomością. Innymi słowy, nieświadome spełniałoby funkcję instancji transcendentalnej. Wszystko, co z zewnątrz, co jest postrzegane, ukształtowane zostaje w nieświadomym procesie. Skoro jednak to język stanowi tworzywo i strukturę nieświadomego, to wszystko, co nie daje się wyrazić, co jest horrorem, pozostać musi niepoznane. Z ontologicznego punktu widzenia, Rzecz jest czymś, co „nie jest”. Przypomnijmy sobie zresztą, że Lacan mówił o ontologii, iż jest ona zapośredniczona w języku i od niego zależna, to język jest bowiem źródłem kategorii

⁴¹⁶ Tamże, s. 75-76/61.

ontologicznych. Mimo wszystko ob staje on przy tym, by o Rzeczy mówić, wbrew niemożliwości wypowiedzenia jej.

Już nieco zarysowaliśmy sposób, w jaki Rzec może być obecna, wskazując, że stanowi ona niejako puste miejsce symbolicznego. Jaki jest jednak związek Rzeczy z etyką, czemu właśnie w kontekście etyki mówi Lacan o Rzeczy? Związek Rzeczy z etyką jest – zdaniem Lacana – niezaprzeczalny. Jest ona bowiem obiektem, który ocenie etycznej poddać się nie może. W pierwotnym sądzie rzeczywistości, podmiot ocenia rzeczywistość jako dobrą lub złą, wybór ten już ma – co oczywiste – charakter dyskursywny. Rzec jest tym, co tej ocenie umyka, jest poza dobrem i złem. Samo jednak symboliczne określając ramy funkcjonowania podmiotu jako istoty społecznej, mówi już coś o Rzeczy, przykładem czego jest choćby prawo zakazujące incestu, ustanawiające dystans wobec matki będącej pierwotnym źródłem satysfakcji. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której to Rzec wyznacza kierunek, w którym dąży ludzkie pragnienie, z drugiej jednak strony jest ona wyłączona z procesów regulujących ruch pragnienia, te bowiem są ściśle językowe. Lacan w tym kontekście powołuje się na odczyt Heideggera noszący tytuł *Rzec*. Niemiecki filozof dostarcza bardzo przekonującej metafory, która pozwala lepiej zrozumieć, w jaki sposób Rzec funkcjonować może w symbolicznym:

Ścianki i dno, z których składa się dzban i dzięki którym stoi, nie są tym, co właściwie ujmujące. Skoro jednak jest tym pustka dzbana, to garncarz, który na kole kształtuje ścianki i dno, właściwie nie sporządza dzbana. Kształtuje tylko glinę. Nie - on kształtuje pustkę. To dla niej, w niej i z niej kształtuje on glinę w określony twór, Od razu i stale garncarz ujmuje nieujmowalną pustkę i w postaci naczynia wytwarza ją jako to, co ujmujące. Pustka dzbana określa każdy ruch wytwarzania. Rzeczowość naczynia w żadnym wypadku nie tkwi w materiale, z którego ono powstało, lecz w pustce, którą ujmuje⁴¹⁷.

Oczywiście – jak mówi nam Lacan – dzban należy traktować jako symboliczne, które otacza Rzec, wyznaczając jej kształt. Powołując się on akurat na tę metaforę zdaje się skłaniać – nie pierwszy raz – ku transcendentalnemu rozumieniu Rzeczy. To strona podmiotowa kształtuje Rzec, która wywiedziona może być jedynie na bazie rozumowania dedukcyjnego. Jednocześnie ten transcendentalizm nie jest tożsamy z transcendentalizmem kantowskim, gdyż dla Kanta rzecz sama w sobie miała być czymś pierwotnym, co poprzedza ukonstytuowanie poznania. U Lacana wydają się mieszać dwa porządki, z jednej strony porządek klasycznej metafizyki, z drugiej porządek refleksji transcendentalnej. Dla Kanta rzecz mogła być pomyślana (a niepoznana), nie sposób przecież pomyśleć zjawisko bez leżącej u jej podłoża

⁴¹⁷ M. Heidegger, *Rzec*, w: tegoż, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 163.

rzeczy⁴¹⁸. Jednocześnie jest to jedynie moment refleksji transcendentalnej, badania warunków możliwości, nie zaś poznania jako takiego. Dla Lacana jednak te dwa momenty – tak poznania, jak i ukonstytuowania zdają się być jednoczesne. Poznanie możliwe tylko dzięki temu, że człowiek jest istotą symboliczną, ustanawia Rzeczą jako puste miejsce symbolicznego⁴¹⁹. Ta różnica jest tym, co w największym chyba stopniu odróżnia psychoanalizę od filozofii. Nie może się bowiem psychoanaliza obejść bez kwestii jednostkowych pragnień i popędów. Dlatego też nie można poprzestać jedynie na transcendentalnym dowodzeniu istnienia Rzeczy, należy jeszcze określić, w jaki sposób ta Rzecz wpływa na psychiczne życie podmiotu. Stąd wydawała się wynikać potrzeba sformułowania zasad etyki psychoanalizy. Będący podmiotem rzeczywistości symbolicznej człowiek jednocześnie dąży do przywrócenia stanu pierwotnej satysfakcji, w której upatrywać ma obietnicę spełnienia, zapelnienia doświadczanej przez niego pustki. To w tym pierwotnym stanie upatruje on najwyższe dobro. W ten sposób daje się umieścić Rzeczą w kontekście etyki. Zdaniem Lacana, freudowska „etyka”, która opiera się na wydawaniu sądów odnoszących się do potencjalnych korzyści płynących z obcowania z obiektem do pewnego stopnia przypomina tezy wyłożone w *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa. Tak jak Stagiryta mówi, że etyczne jest to, co zgodne z *ortos logos*, miarą pierwotną względem sądu⁴²⁰, tak Freud mówi, że dla podmiotu etyczne jest to, co zgodne z wcześniejszym, pierwotnym sądem. Nie da się jednak ukryć, że występuje pomiędzy tymi stanowiskami znacząca różnica. Arystoteles mówi o jakiejś prawdzie uniwersalnej, która stanowi warunek działania etycznego; Freud, zgoła inaczej, twierdzi, że to zasada przyjemności determinuje pierwotny sąd i w konsekwencji późniejsze sądy. Nie ulega jednak wątpliwości fakt, że podmiot, o którym mówi psychoanaliza zadaje sobie nieustannie pytania etyczne – „co jest dla mnie dobre? Co jest dla mnie złe?” Pamiętajmy jednak, że człowiek dlatego, iż jest istotą mówiącą, jest też niejako oderwany od swojego biologicznego wymiaru. Z tego też powodu nie da się w porządku dyskursu odnaleźć niczego, co dawałoby gwarancję dla prawomocności sądu etycznego. To dlatego dążeniem Lacana staje się refleksja nad możliwością etyki, która przekraczałaby granice wyznaczone przez porządek symboliczny. Pierwszą kwestią jest możliwość sądu etycznego odnoszącego się wobec tego, co

⁴¹⁸ Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t.1, dz. cyt., s. 39-40.

⁴¹⁹ SVII.fr, s. 144-146; SVII.en, s. 119-121.

⁴²⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 205. Nieco upraszczając, istotą sądu etycznego miałyby być zgodność działania z jakąś wcześniejszą względem niego matrycą postępowania, miarą, anachronicznie rzecz ujmując, „prawem naturalnym”.

niedyskursywne. Lacan odwołuje się do rozróżnienia Kanta, które ten opisał w *Krytyce praktycznego rozumu*. Jest to rozróżnienie pomiędzy pomyślnością (*das Wohl*) oraz dobrem (*das Gute*)⁴²¹. Pomyślność związana jest z tym, co przynosi przyjemność zmysłową, z tym, co patologiczne. Pożądamy czegoś jako źródła przyjemności. Kiedy jednak dokonujemy oceny moralnej, wskazujemy na walor jakiegoś obiektu, to wkraczamy wtedy na grunt woli „zdeteterminowanej przez prawo rozumu”. Coś, choć jest dobre, niekoniecznie będzie przecież odczuwane jako przyjemne. Istotą Kantowskiej etyki był postulat oderwania sądu moralnego od tego, co zmysłowe, od jakiegokolwiek zapośredniczenia. Na pierwszy rzut oka, nie mogłoby być nic bardziej atrakcyjnego dla Lacana, z punktu widzenia jego wczesnej teorii, jak wizja autonomicznego rozumu, niezależnego od zewnętrznych czynników:

Etyka kantowska pojawiła się w momencie, w którym dało się poczuć dezorientujący wpływ fizyki Newtonowskiej, fizyki, która osiągnęła punkt niezależności od *das Ding*. Od ludzkiej Rzeczy. To newtonowska fizyka skłoniła Kanta by zrewidować funkcję czystego rozumu. (...) to moralność, której struktura do tej pory nie była znana – ta, która odcina się celowo od wszelkiego odniesienia do jakiegokolwiek obiektu emocji, od wszelkiego odniesienia do tego, co Kant nazywa *pathologisches Objekt*, (...), co oznacza obiekt jakiegokolwiek namiętności⁴²².

Dla Lacana również wydaje się oczywiste, że porządek etyki może realizować się tylko jako porządek dyskursu, który co do zasady jest autonomiczny, nie odnosi się do żadnej zewnętrznej gwarancji:

(...) mówienie o dobru jest już metaforą, atrybutem. Wszystko, co określa przedstawienia w porządku dobra, poddane jest załamaniu, uwikłane w zdekomponowany system narzucony przez strukturę nieświadomych nieciągłości (...). Tylko przez to podmiot odnosi się do tego, co jawi się mu jako jego dobro. Jego dobro jest już mu wskazane jako znaczenie kombinacji znaczących (...)⁴²³.

Czy zatem możemy utożsamić „prawo nieświadomego” z „prawem czystego rozumu praktycznego”? Utożsamienie to byłoby problematyczne z kilku powodów. Po pierwsze, Lacan wydaje się sugerować, iż tym, co reguluje pracę „rozumu nieświadomego” jest zasada

⁴²¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 100. Należy zaznaczyć, że w języku francuskim w przeciwieństwie do niemieckiego, polskiego czy - do pewnego stopnia - angielskiego („well-being” i „good”) nie odnajdujemy dwóch różnych słów na „pomyślność” i „dobro”. Lacan w odniesieniu do jednego i drugiego posługuje się słowem „bien”.

⁴²² SVII.fr, s. 93; SVII.en, s. 76.

⁴²³ Tamże, s. 88/72.

przyjemności. Nie można zatem mówić o rozumie czystym, kiedy jego działanie reguluje Kantowska pomyślność. To jednak nie wszystko. Gdybyśmy nawet bowiem abstrahowali od poszukiwania pra-zasady funkcjonowania aparatu psychicznego, to stajemy przed problemem związanym z samą istotą nieświadomego. Lacan wszak próbuje przez pierwsze lata dowieść, jak autonomiczny i niezależny od partykularności jest porządek symboliczny. Potwierdzenia dla swojej tezy poszukuje on także u Kanta. Jak zauważa Marc de Kesel popełnia jednak Lacan błąd polegający na ekstrapolacji tez wyrażonych przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu* na *Krytykę rozumu praktycznego*. Innymi słowy próbuje zradykalizować Kanta wbrew niemu samemu. Nie był bowiem królewiecki filozof w żadnej mierze „antyhumanistą”. Czystość rozumu praktycznego miała swoje granice, które Kant najpełniej wyraził w postulatach. Nie było dla niego sprzeczności pomiędzy postulatem nieśmiertelnej duszy a czystym rozumem praktycznym. Rozum nie jest czymś oderwanym od swojej ludzkiej podstawy. Dla Lacana było jednak zgoła inaczej. Podmiot nieświadomego to dosłownie podmiot, podłoże rozumu, który działa niezależnie od swojej podstawy, podmiot musi unieść rozum⁴²⁴.

Z przywołanych rozważań płyną dla nas dwa potencjalnie owocne dla opisu podmiotu psychoanalizy wnioski. Pierwszy dotyczy możliwości etyki jako takiej. Skoro bowiem każdy sąd etyczny ma charakter dyskursywny, to uwikłany być on musi w całą dialektykę mówienia. Także i w tym podstawowym dla Lacana sensie, że nigdy do końca nie wiem, jaki jest sens mojej wypowiedzi, która wykracza daleko poza moją jednostkowość. Druga kwestia to miejsce tego, co niedyskursywne tak w etyce, jak i samym podmiocie. W jaki jednak sposób w tak zarysowanym obrazie podmiotowości i etyki znaleźć miejsce dla tego, co przekracza – przynajmniej na pozór – warunki możliwości poznania? Możemy postawić tezę, że dla Lacana etyka stanowiła właśnie punkt wyjścia umożliwiający podjęcie tej kwestii. Pytanie o moment pozadyskursywny moralności stanowi zarazem pytanie o istotę samej podmiotowości. Etyka jest o tyle atrakcyjnym dla Lacana polem, że sądy moralne nie tylko stanowią twierdzenia afirmujące na temat rzeczywistości („to jest dobre”), lecz, że także negują („to nie jest dobre”). Poprzez postulat odcięcia się człowieka od zła, ustanawiają jakąś odrębną rzeczywistość, mówiąc językiem egzystencjalizmu, nicościują jakiś obszar rzeczywistości. To w istocie ma Lacan na myśli, kiedy mówi o sędach pierwotnych, które ustanawiają rzeczywistość jako wypełnioną „dobrymi” i „złymi” obiektami. Jest też jednak obszar, który zupełnie umyka predykatom, jest tym, co „poza dobrem i złem”. To właśnie obszar Rzeczy. Nie oznacza to

⁴²⁴ Marc de Kesel, *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, tłum. S. Jottkandt, Albany 2009, s. 112-113.

jeszcze, że Rzecz pozostaje zupełnie bez związku z moralnością. Przecież fakt, że o Rzeczy nie można mówić, nie oznacza jeszcze, że nie znajduje ona swojego miejsca w rzeczywistości. Jak już pokazaliśmy, według Lacana, fakt, że symboliczne, jako regulowane zasadą przyjemności, budować ma się w dystansie do Rzeczy, sprawia zarazem, że odnajduje się ona jako negowany wciąż element tej rzeczywistości.

Wskazać możemy na kilka kluczowych momentów Lacanowskiej wizji etyki psychoanalizy. Jednym z nich jest próba skonfrontowania pozornie odległych od siebie oświeceniowych projektów: markiza de Sade'a i Kanta. Odniesienie zarówno do projektu Sade'a jak i Kanta służy Lacanowi, by zilustrować nieodzowność Rzeczy jako punktu odniesienia dla każdej etyki. Zdaniem autora *Écrits* istnieć musi taki obszar, który etyce jako emanacji czystego rozumu praktycznego nie będzie podlegał. Istotą etyki Kantowskiej był postulat zupełnego porzucenia sentymentu w sądach moralnych. Z jednej strony to stanowisko dla Lacana atrakcyjne, ponieważ wydaje się kompatybilne z jego wizją podmiotu jako podmiotu struktur. Z drugiej jednak strony Lacan nie dopuszcza tej możliwości, by Rozum był w stanie wszystko zawłaszczyć. Porównanie systemów Kanta i Sade'a służy mu zilustrowaniu niebezpieczeństwa, jakie płynąć może z absolutnej racjonalizacji rzeczywistości.

Jeśli bowiem postulujemy oczyszczenie każdego aktu moralnego z sentymentu, nie oznacza to jeszcze, że sam ten akt będzie aktem czynienia dobra. Racjonalistyczne traktowanie etyki równie dobrze może doprowadzić do lustrzanego odbicia kantowskiej etyki, w której miejsce imperatywu kategorycznego zajmie imperatyw innego rodzaju:

Jeśli wyeliminujemy z moralności uczucie, (...) jeśli unieważnimy uczucie jako wyznacznik [postępowania moralnego], można sobie wyobrazić sadyczny świat – nawet jeśli jako odwrócenie i karykaturę – jako jeden z możliwych form świata rządzonego radykalną etyką, etyką kantowską, taką jaka została opisana w 1788⁴²⁵.

To jednak tylko jeden z punktów krytyki Lacana kierowanej wobec Kanta. Drugi jej aspekt dotyczy samej możliwości etyki czystego praktycznego rozumu. Porównanie Kanta z Sadem wskazać ma na paradoksalny nadmiar obecny w etyce królewieckiego filozofa. Choć Kant wyklucza jakikolwiek sentyment z obszaru przesłanek decyzji etycznej, to dopuszcza tę ewentualność, że jakieś odczucie pojawić się może jako skutek tej decyzji:

Możemy przeto a priori poznać (einsehen), że prawo moralne jako motyw determinujący wolę musi wskutek tego, iż przynosi ujmę wszystkim naszym skłonnościom, wywołać uczucie, które można nazwać bólem; i otóż tutaj mamy pierwszy, a być może też

⁴²⁵ SVII.fr, s. 96; SVII.en, s. 79.

jedyny wypadek, w którym mogliśmy na podstawie pojęć a priori określić stosunek poznania (tutaj poznania czystego rozumu praktycznego) do uczucia rozkoszy albo przykrości⁴²⁶.

Dla Lacana to o tyle interesujący wątek, że świadczy o jakimś nadmiarze obecnym w myśli Kanta, który ten nie do końca chciał bądź mógł wyartykułować. W tym też kontekście, by lepiej zrozumieć kwestię związków prawa i bólu, pomocne okazują się dwa przykłady przytaczane przez Kanta w drugiej *Krytyce*⁴²⁷. Posłużył się on nimi, by zilustrować fakt, iż człowiek jako istota racjonalna jest w stanie abstrahować od uczuć podejmując decyzję etyczną, jeśli skłonia go do tego okoliczności. Pierwszy przykład odnosi się do historii człowieka, który staje przed możliwością realizacji silnej żądzy, lecz z tym zastrzeżeniem, że zaraz po jej zaspokojeniu, zostanie powieszony. Drugi przykład to historia człowieka, który ma wybrać albo śmierć, albo uratowanie niewinnego człowieka od śmierci. Kant wskazuje, że w pierwszym przypadku wybór jest oczywisty. Każdy z nas ceni przecież życie bardziej niż popęd. Druga historia służy mu, by pokazać, że człowiek weźmie pod uwagę tę ewentualność, że mógłby poświęcić swoje życie na rzecz bliźniego. Dla Lacana istotny jest wniosek odnoszący się do pierwszej historii, wydaje się mu on bowiem zbyt pospieszny. Tak jak można wyobrazić sobie sytuację, w której ktoś poświęca życie dla dobra innego, tak można sobie wyobrazić sytuację, w której ktoś poświęci swe życie dla spełnienia pragnienia. Więcej jeszcze, sama groźba utraty życia mogłaby spowodować, że obiekt żądzy byłby dalece bardziej atrakcyjny niż w przypadku braku tego zagrożenia⁴²⁸. Jest to dla Lacana przejaw immanentnej prawu dialektyki, każdemu prawu towarzyszyć musi jego odwrotna strona, jakiś nadmiar, czego emanacją miałyby być nad-ja, które, jak pokazał Freud, nie tylko stanowi w myśl drugiej topiki instancję „prawodawczą” aparatu psychicznego, lecz, że jest na swój sposób zachłanne i perwersyjne, wzmagające wciąż poczucie winy. Dlatego też Lacan nie zadowala się prostą dychotomią ból-przyjemność. Według niego, właściwy ludzkiej istocie i ludzkiemu pragnieniu jest moment, w którym przyjemność przechodzi w ból. W paradoksalny więc sposób każde prawo potencjalnie niesie ze sobą tak ból jak i przyjemność. Ta ciągła współzależność prawa i jego transgresji jest tym, co miało umykać Kantowi, a nie umknęło autorowi blisko dwa tysiąclecia wcześniejszemu. Tę zależność zdaniem Lacana uchwycił bowiem św. Paweł w liście do Rzymian:

Czy Prawo jest grzechem? Żadną miarą! Ale jedynie przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu. Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: Nie

⁴²⁶ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 121.

⁴²⁷ Tamże, s. 52-53.

⁴²⁸ SVII.fr, s. 130-131; SVII.en, s. 108-109.

pożądaj! Z przykazania tego czerpiąc podniecie, grzech wzbudził we mnie wszelakie pożądanie. Bo gdy nie ma Prawa, grzech jest w stanie śmierci. Kiedyś i ja prowadziłem życie bez Prawa. Gdy jednak zjawilo się przykazanie – grzech ożył, ja zaś umarłem. I przekonałem się, że przykazanie, które miało prowadzić do życia, zawiodło mnie ku śmierci. Albowiem grzech, czerpiąc podniecie z przykazania, uwiódł mnie i przez nie zadał mi śmierć⁴²⁹.

Lacan parafrazuje św. Pawła, podstawiając w miejsce grzechu Rzecz. A zatem Rzecz o tyle funkcjonuje w porządku symbolicznym (Prawie), o ile jest zakazana⁴³⁰. Gest ten jednocześnie ogranicza poniekąd autonomię symbolicznego, która opierała się na jego homogeniczności. Dla człowieka jako istoty mówiącej istnieć mogły tylko znaczące i obrazy. Teraz jednak Lacan proponuje, by w samym łonie symbolicznego umieścić Rzecz, która jednocześnie rozsadza jego ramy i każe pytać o jego integralność. Oczywiście możemy wskazać na fakt, że już wcześniej obecne było w teorii symbolicznego założenie o istnieniu takiego aspektu wobec niego zewnętrznego, który jednocześnie symboliczne do pewnego stopnia determinuje. Wtedy jednak chodziło o czystą negatywność śmierci. Rzecz zdaje się mieć charakter zdecydowanie pozytywny, stanowiąc nie tyle (albo nie tylko) brak, pustkę, lecz nadmiar stale obecny i towarzyszący manifestacjom symbolicznego. To z Rzeczą należy wiązać bowiem odwrotną stronę prawa, jego perwersyjny wymiar, w istocie aspekt popędu symbolicznego.

Lacan więc nie tylko wskazuje na uwarunkowanie moralności w tym, co, jako niedyskursywne, jest poza wszelką moralnością, lecz, że także człowieka jako istotę pragnącą charakteryzuje skłonność do zachowań w istocie autoagresywnych⁴³¹. Jest to oczywiście manifestacja freudowskiego popędu śmierci, tym razem przeniesiona jednak z obszaru nieubłaganej reprodukcji nieświadomego dyskursu na obszar tego, co niewyraźne. To te doświadczenia graniczne, w których podmiot konfrontowany jest nie tylko z własną skończonością, co granicą rzeczywistości symbolicznej, najpełniej wydaje się manifestować dwoistość podmiotu, który nie tylko stanowi „efekt struktur”, lecz również istotę na stałe związaną z nieodgadnioną zagadką popędu. I to tej kwestii poświęcimy najbliższe paragrafy.

⁴²⁹ Św. Paweł, *List do Rzymian*, 7, 7-11.

⁴³⁰ SVII.fr, s. 101; SVII.en, s. 83-84.

⁴³¹ A. Zupančič, *Ethic of the Real. Kant, Lacan*, London – New York 2000, s.100.

2.3.2. Nieznośny splendor Antygony

Prawa Hadesu są równe dla wszystkich⁴³².

Choć etyka wydawać się może odległa od tematyki stanowiącej przedmiot niniejszej pracy, to „etyka psychoanalizy” stanowi zarazem klucz do zrozumienia tego, co interpretatorzy Lacana określali mianem „drugiego bieguna podmiotowości”. Chodziło więc o taką refleksję nad etyką, która poszukiwałaby warunków możliwości dla aktu etycznego poza dyskursem. Wskazaliśmy już zresztą, że podmiot psychoanalizy niekoniecznie jest podmiotem zdeterminowanym, rzekoma jego determinacja stanowi zarazem warunek dla wyłonienia się jakiejś formy autonomii. W tym kontekście mówiliśmy o wymiarze sensotwórczym podmiotowości. Teraz jednak chcielibyśmy pokazać, w jaki sposób Lacan poszukuje innych jej wymiarów. Chodzi zatem o taką formę podmiotu, który nie stanowiłby jedynie podłoża struktur albo wtórnych wobec niej sensów.

Jedno z możliwych rozwiązań tego problemu proponuje Alenka Zupančič, wskazując na daleko idące paralele pomiędzy rozumieniem wolności u Kanta a rozumieniem autonomii podmiotu psychoanalizy. Konieczne jest zatem abstrahowanie – przynajmniej na moment – od krytyki, którą Lacan *explicite* wobec projektu Kanta wyrażał. Punktem wyjścia naszych rozważań muszą także być rozważania Kanta, do których Lacan nigdy się bezpośrednio nie odnosi. Chodzi o fragment pierwszej *Krytyki* dotyczący „antynomii czystego rozumu”⁴³³. Oczywiście musimy mieć tę świadomość, że istotą antynomii jest to, że niemożliwe jest przyjęcie jej tezy albo antytezy za wiążące. To właśnie teza antynomii wolności, mówiąca, że istnieje przyczynowość inna niż prawa przyrody okazać się może owocna dla lepszego zrozumienia problemu podmiotowości w myśli Lacana. Przyjrzyjmy się zatem tej tezie. Po pierwsze, argumentuje Kant, proces poszukiwania pierwszej przyczyny w łańcuchu praw przyrody, może być procesem nieskończonym. Gdyby któraś z przyczyn była pierwsza, to musiałaby istnieć wiecznie, a zatem także jej skutek. Żadne zjawisko jednak nie mogłoby być traktowane jako pierwsza przyczyna, skoro istotą przyczynowości praw przyrody jest ich osadzenie w czasie (przyczyna poprzedza skutek itd.). Dla Kanta płynie z tego wniosek, że łańcuch przyczyn nie może być zupełny, jeśli przyjmie się za jedyną formę przyczynowości

⁴³² Sofokles, *Antygona*, w: tegoż, *Tragedie*, t. I, tłum. A. Libera, Warszawa 2018, s. 254.

⁴³³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t.2, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1985, s. 185-194. Pomijamy tutaj argumentację zawartą w antytezie.

przyczynowość praw przyrody. Należałoby zatem założyć istnienie innej jej formy⁴³⁴. Tę formę określa Kant mianem wolności transcendentalnej. Nie jest tożsama jednak wolność transcendentalna z wolnością odczuwaną jako swoboda działania, innymi słowy, z wolnością psychologiczną. Stanowi raczej jedynie konieczne założenie, jeśli przyjęlibyśmy argumentację na poparcie tezy opisanej antynomii. To założenie staje się dużo bardziej istotne, kiedy Kant podejmuje problem wolności w *Krytyce praktycznego rozumu*, która bez przyjęcia istnienia wolności obyć by się przecież nie mogła. Wolności tej poszukuje Kant podążając tym samym śladem, co w pierwszej *Krytyce*: nie po stronie zjawisk, lecz rzeczy samej w sobie⁴³⁵. Z jednej strony człowiek jest zdeterminowany przez przyrodę (skoro jest istotą czasową), z drugiej strony jednak musimy udowodnić istnienie wolności, by w ogóle mówić o etyce. W innym wypadku, człowiek nie mógłby odpowiadać za swoje czyny. Kant argumentuje, że samo wykluczenie przymusu zewnętrznego jeszcze nie sprawia, że o działaniu możemy orzec, iż jest ono wolne i etyczne. Nie jest bowiem istotne, z punktu widzenia problemu wolności czy przymus ma charakter zewnętrzny czy też wewnętrzny. I choć można powiedzieć o złodzieju, że jego czyn jest „koniecznym następstwem powodów determinujących w poprzednim czasie”⁴³⁶, to zarazem należy stwierdzić również, że istota człowieka nie wyczerpuje się jedynie na planie zjawisk. Człowiek dla Kanta jest także bezczasową rzeczą samą w sobie i to ten aspekt człowieczeństwa umyka determinacji praw przyrodniczych.

Zupančič proponuje, by przeprowadzić analogię pomiędzy przyrodniczym zdeterminowaniem podmiotu, o którym pisał Kant, a uwikłaniem podmiotu w symboliczne, o którym mówił Lacan. Stajemy jednak tutaj przed pewną trudnością teoretyczną, przed którą łatwo nie uciekniemy. Otóż Lacan – o czym była mowa w poprzednim paragrafie – wydaje się traktować kantowską etyką jako manifestację rozumu, który utożsamia on z porządkiem dyskursu, innymi słowy, umieszcza po stronie porządku symbolicznego. W przypadku odczytania Zupančič zmuszeni bylibyśmy odwrócić tę perspektywę. Słoweńska filozofka sugeruje bowiem, by wolność i etykę umiejscowić po stronie tego, co rozumowi musi umykać. Pomijając to zastrzeżenie (do którego jeszcze zresztą wrócimy), to ta idąca nieco na przekór Lacanowi interpretacja wydaje się być o tyle interesująca, że w dość przekonujący sposób tłumaczy koncept „braku w Innym”, który staje się niezmiernie ważny dla Lacana pod koniec

⁴³⁴ Tamże, s. 188.

⁴³⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 157.

⁴³⁶ Tamże, s. 160.

lat 50-tych⁴³⁷. Innymi słowy, nie możemy wskazać na żaden punkt w obrębie porządku symbolicznego, w którym odnaleźć moglibyśmy odpowiedź na pytanie o radykalną Inność, a co za tym idzie, odpowiedź na pytanie o „rdzeń naszego bytu”. Możemy oczywiście wysunąć kolejną wątpliwość. Czy podmiot, o którym mówi Lacan nie jest ściśle istotą czasową? Przecież to miałyby wskazywać na odrębność podmiotu od struktur, w ramach których nie było możliwe uchwycenie tego, co partykularne. Z drugiej jednak strony, moglibyśmy idąc wskazanym wcześniej tropem, uznać, że chodzi wyłącznie o transcendentalne „puste miejsce” podmiotu. To tutaj wydaje się leżeć podobieństwo. Czy zatem możemy stwierdzić, że wolność według Lacana jest możliwa i jako taka odnajduje się w samym miejsce podmiotu struktur? Otóż wydaje się, że byłby to zbyt pospieszny wniosek. Pamiętajmy, że w argumentacji Kanta nie chodzi o to, że wskazanie na lukę w łańcuchu przyczyn w cudowny sposób sprawia, że odnajdujemy substancjalny podmiot, że odnajdujemy samo *cogito*. Argumentacja i wnioski Kanta są dalece bardziej ostrożne. Chodzi bowiem o jedynie wskazanie na samą tę lukę. Fakt, że ktoś jest sprawcą przemocy może wskazywać na szereg przyczyn i skutków, które do aktu przemocy doprowadziły. W żaden jednak sposób nie daje się opisać całego tego szeregu, zawsze coś będzie umykać możliwości ujęcia i opisanie. To sam podmiot – w myśl analogii Zupančič, tak Lacanowski jak Kantowski – jest tożsamy z tą nieciągłością. Wciąż pozostajemy zatem w porządku, który wyznaczyliśmy refleksją nad podmiotem psychoanalizy jako tworem quasi-transcendentalnym. Czy możemy jednak wyjść poza tę nad wyraz klasyczną (choć już niekartezjańską) wizję podmiotu? Cały czas bowiem pozostaje do rozwiązania problem tego, co popędowe. Możemy przypuszczać, że to również popęd, to co z natury umyka sensom, także musi mieć charakter luki, nieciągłości. Taka też wydaje się być istota Rzeczy, o której mówi Lacan w seminarium o etyce. Tę kwestię rozwiemy, podejmując się czytania kilku lekcji seminarium o etyce, które Lacan poświęcił *Antygonie* Sofoklesa.

Odczytanie to jest – nawet jak na myśl Lacana – niejednoznaczne, na co wskazują radykalnie odmienne stanowiska samych komentatorów myśli Lacanowskiej. Postaramy się jednak wskazać na podstawową charakterystykę tej lektury. Po pierwsze, wbrew oczywistemu przekonaniu, autor *Écrits* nie skupia się na czysto etycznym wymiarze aktu Antygony, nie podąża zatem choćby tropem Hegla, dla którego czyn Antygony stanowił przede wszystkim efekt napięcia pomiędzy różnymi formami prawa. Nie chodzi zatem o konflikt pomiędzy jednostką a opresyjnym nakazem. *Antygoną*, tak dramat, jak i postać, stanowić ma w pierwszym rzędzie obraz ludzkiego pragnienia. Kluczowe znaczenie w tym kontekście odgrywa zaś także

⁴³⁷ A. Zupancic, *Ethics...*, dz. cyt., s. 29.

kwestia estetyki i piękna. Stąd zresztą określenie, którym posługuje się Lacan w odniesieniu do Antygony, a które stanowi klucz do zrozumienia dramatu: „nieznośny blask” (*éclat insupportable*) Antygony⁴³⁸. Bohaterka Sofoklesa zdaje się nieludzka, onieśmielająca.

Oczywiście Lacan nie odżegnuje się zupełnie od wymiaru etycznego dramatu Sofoklesa. Stąd też sporo miejsca poświęca on Kreonowi, który stanowić ma obraz pewnej formy etyki. Ma to być etyka w istocie kantowska. Powołując się na dobro polis, nie jest on zaaferowany porządkiem boskim⁴³⁹. Co więcej odżegnuje się on w swojej decyzji od sentymentu, tego co patologiczne:

Język [Kreona] doskonale odzwierciedla to, co u Kanta nazywa się pojęciem, *Begriff*, dobra. To język praktycznego rozumu. Jego zakaz pochówku Polinejesa, zdrajcy, wroga ojczyzny, wynika z faktu, że nie możemy czcić jednakowo tych, którzy ojczyznę bronili, jak i tych, którzy na nią napadli. Z kantowskiego punktu widzenia jest to rzeczywiście maksimum, którą można traktować jako regułę rozumu, mającą wartość uniwersalną⁴⁴⁰.

Jednak tak jak zdaniem Lacana popełnia błąd Kant, tak popełnia go Kreon kierujący się etyką dobra. Tragicznym błędem Kreona była chęć zaprowadzenia prawa w obszarze, który prawu nie może być poddany⁴⁴¹. Ten błąd zresztą grozi każdemu aktowi etycznemu, który jest rezultatem postulatu autonomii rozumu. Na czym właściwie polega tragedia Kreona? Otóż dążąc do racjonalnej oceny rzeczywistości, wolnej od uczuć, przekracza granice, za którymi prawo rozumu panować już nie może. Chce król Teb królować także w obszarze życia i śmierci.

⁴³⁸ SVII.fr, s. 290; SVII.en, s. 247.

⁴³⁹ Ten racjonalistyczny rys charakteru Kreona podkreśla także, we wprowadzeniu do swojego tłumaczenia *Antygony* Antoni Libera: „Kreon hołduje bez reszty rozumowi – ustanowionym prawom, regułom sprawiedliwości, wartościom służącym państwu jako gwarantowi pomyślności obywateli”. A. Libera, *Wprowadzenie*, w: tegoż, *Tragedie*, t. I, dz. cyt., s. 226.

⁴⁴⁰ SVII.fr, s. 301; SVII.en, s. 259.

⁴⁴¹ W samej tragedii odnajdujemy co najmniej dwa fragmenty, które w różny sposób odnoszą się do tej kwestii. Pierwszy to słowa Koryfeusza chóru kierowane do Kreona padające w epejsodionie I:

„Możesz stanowić i stosować prawo.

Zarówno wobec zmarłych, jak i żywych”. Sofokles, *Antygona*, dz. cyt., s. 239.

W epejsodionie V, wieszcz Tejrezjasz odnosząc się już do kary wymierzonej Antygonie, potępia Kreona słowami:

„(...) żywych posyłasz do grobu,

Strącając ich z powierzchni ziemi w dół,

A zmarłych, należących do Hadesa,

Wzbraniaś pogrzebać, bezczeszcząc ich ciała,

Nie jest to twoja rzecz, a nawet bogów”. Tamże, s. 282.

Nie chce poprzestać jedynie na śmierci biologicznej Polinika, lecz chce mu zadać śmierć innego rodzaju: symboliczną. Na tym przecież w istocie polega odmowa pochówku, na skazaniu na zapomnienie, wymazaniu z uniwersum symbolicznego zbiorowości. To wobec tego gestu buntuje się Antygona. Czy da się jej akt sprowadzić wyłącznie do etycznej niezgody na zło? Twierdzi Lacan, że nie da się traktować pobudek Antygony jako wynikających z innego niż Kreon – choćby boskiego – systemu moralnego. Nie chodzi tu wyłącznie o przeciwstawienie praw polis prawom boskim, których depozytariuszką miałyby być Antygona. Dla autora *Écrits* istotną rolę w tragedii odgrywa samo pragnienie. Inaczej jednak niż przywoływany przez niego niejednokrotnie Hamlet, którego niezdecydowanie stanowiło emanację zablokowania pragnienia, lęku przed jego realizacją, Antygona przy swoim pragnieniu trwa. Musimy tutaj powrócić na chwilę do naszych wcześniejszych rozważań nad Lacanowskim odczytaniem Freudowskiego *Entwurf*. Pokazaliśmy wówczas, że Lacan w trakcie seminarium o etyce proponował, by zmienić podejście do istoty porządku symbolicznego, uznać go za obszar, w którym panuje zasada przyjemności. Metonimiczny ruch pragnienia spełnia de facto funkcję homeostatyczną, chroni przed nadmiarem, realizacją pragnienia. Pragnienie przeskakuje z obiektu na obiekt, jego istotą jest permanentne „to nie to”: „(...) zasada przyjemności polega na tym, by człowiek zawsze szukał tego, co ma znaleźć, lecz nie może osiągnąć”⁴⁴². Antygona jednak znalazła i trwa przy swoim pragnieniu: nie zważając na swoje ani niczyje dobro, postanawia pochować Polinika. To oderwanie od porządku polis, od symbolicznego, sprawia, że gestu Antygony nie można traktować w kategoriach dobra czy zła. Antygona dociera do granicy samego dyskursu, który przecież umożliwia jakąkolwiek ocenę etyczną. Jej niecodzienne położenie to – jak mówi Lacan – „poza Ate”. Ate to błąd, który stanowił o nieszczęściu rodu Labdakidów: tak Edypa, jak Antygony. Istotą aktu Antygony jest dążenie do samych granic swego losu. Oczywiście Lacan posługując się tym pojęciem, ma na myśli tę cechę ludzkiej kondycji, która wskazuje na jego uwikłanie we własną rodzinną historię. Każdy z nas podlega losowi, nieszczęściu własnej rodziny. Jest to jedna z podstawowych tez psychoanalizy jako takiej. Nie jestem atomem oderwanym od innych, w szczególności nie jestem atomem oderwanym od losów mojej rodziny. Każdy z nas, w mniejszym bądź większym stopniu, z pokolenia na pokolenie realizuje najbardziej intymną historię swoich przodków, by wspomnieć choćby przywoływany już przez nas przypadek pacjenta Lacana, który choć zdystansowany od własnej arabskiej kultury, na poziomie symptomu reprodukuje kulturowo uwarunkowaną traumę. Istotą tragedii, szczególnie tragedii Antygony, jest jednak to, że los

⁴⁴² SVII.fr, s. 83; SVII.en, s. 68.

realizuje się w sposób najbardziej radykalny, gdzie jego kresem jest śmierć. I to śmierć nie daje się ująć jako taka w ramach tego losu, stanowi granicę, której przekroczyć nie można. Lacan powtarza za chórem, że „poza *Ate* spędzić można tylko chwilę”⁴⁴³. Interpretując *Antygonę*, powtarza zatem Lacan także swoje wcześniejsze tezy o skończoności jako warunku i naturalnej granicy języka. Czy jednak tylko śmierć odnajdujemy na granicy *Ate*? Miejsce, do którego dociera Antyгона to przede wszystkim miejsce Rzeczy. Punkt, w którym ludzkie pragnienie zatrzymuje się, nie odsyła już do niczego innego, traci cały swój dynamizm. Zbliżyć się do źródła pragnienia, to dotknąć Rzeczy samej: znaleźć się „pomiędzy dwiema śmierciami”. Lacan nawiązuje tym samym do prozy markiza de Sade, w której to niespełnione w swym okrucieństwie postacie dążą do zadania śmierci ostatecznej, sięgającej dalej niż tylko śmierć fizyczna. Zawsze jednak bohaterki-ofiary Markiza, mimo wszystkich zadanych im cierpień, promieniają pięknem. Nie jest to dla Lacana żaden przypadek, bo to właśnie piękno ma przykryć horror bycia martwym za życia: „funkcją piękna jest funkcja oślepienia. Coś dzieje się po drugiej stronie, czego nie możemy zobaczyć”⁴⁴⁴. Nie możemy dostrzec samego aktu Antygony, tak jak nie widzieli go strażnicy oślepieni wiatrem i pyłem.

Mamy zatem więcej niż jeden aspekt Lacanowskiej lektury *Antygony*. Jednym z domyślnych jest oczywiście ten odnoszący się do etyki jako takiej. Postawić zatem musimy pytanie: czy Lacan proponuje, by uznać Antygonę za model etycznego aktu? Kwestia ta daleka jest od jakiegokolwiek jednoznaczności. Przede wszystkim, nie możemy traktować etyki psychoanalizy jako emanacji etyki filozoficznej. Ani etyka arystotelejska ani etyka kantowska nie są w stanie sprostać wymaganiu, jakie Lacan stawia etyce psychoanalizy. Możemy jednak, nieco upraszczając, traktować tę propozycję jako swoistą „etykę egzystencjalną”, która nie tyle odnosi się do wzorców działania, lecz także do tego, co w człowieku najbardziej intymne, jego pragnienia. Dlatego też tragedia jako punkt odniesienia dla etyki psychoanalizy jest o tyle atrakcyjna, że – w pewnej hiperboli – pokazuje istotę ludzkiego pragnienia, jego tragiczny sens. Po pierwsze, ukazuje fatalizm ludzkiego życia, pragnienie jako nieunikniony w zasadzie los; z drugiej strony pokazuje również, że to na człowieku spoczywa odpowiedzialność za to, w jaki sposób do swojego pragnienia się ustosunkuje. W tragedii Sofoklesa Antyгона i Kreon reprezentują w istocie dwa radykalnie różne sposoby podejścia do swojego pragnienia. Król Teb stanowi oczywiście zachowawczy sposób ujęcia własnego pragnienia, to dobro, tak jego, jak i polis, stanowi dla niego podstawowy punkt odniesienia. Realizacja pragnienia w tej

⁴⁴³ Tamże, s. 305/263

⁴⁴⁴ Tamże, s. 327/281.

perspektywie jest czymś zawsze odroczonym. Do swojego pragnienia zgoła inaczej odnosi się Antygona, ta bowiem dociera aż do jego granic, jest w stanie je do pewnego stopnia ująć, co pozwala zarazem na wydobycie właściwego mu impasu. W tym też sensie, dramat Sofoklesa stanowiłby dla Lacana obraz tego, w jaki sposób przebiegać by miał proces analityczny. Nie da się nie zauważyć, że jest to postulat zbieżny z wcześniejszymi propozycjami Lacana odnoszącymi się do kresu analizy, by przypomnieć choćby postulat upodmiotowienia śmierci, ujęcia własnej skończoności. Oczywiście pozostajemy z pytaniem, co z tej konfrontacji miałyby wynikać? Czy jedynie stoicka zgoda na swoją skończoność i niemożliwość dotarcia do kresu pragnienia? Czy realizacja pragnienia równałaby się śmierci?

Jest to także pytanie o miejsce popędu śmierci w nauczaniu Lacana. Žižek proponuje, by to właśnie stosunek wobec tego Freudowskiego konceptu potraktować jako możliwe kryterium pozwalające dokonać periodyzacji nauczania Lacana. W pierwszym okresie, „Heglowskim”, Lacan nieustannie odnosi istotę podmiotu do jego własnej skończoności. Szczególnie wyraźne staje się to w powtarzanym przez Lacana za Heglem/Kojève zrównaniu pojęcia z nieobecnością rzeczy. Nieco inaczej rozkładają się akcenty w okresie ściśle strukturalistycznym nauczania. Jak pokazaliśmy, porządek symboliczny sam staje się manifestacją popędu śmierci. Wiązało się to z przekonaniem Lacana o autonomicznym, samoreprodukującym charakterze nieświadomego utkanego jak jakaś mowa, które zmuszało do powtarzania wciąż tej samej traumy. I tutaj dochodzimy do proponowanego przez słoweńskiego filozofa trzeciego okresu nauczania, w którym śmierć odnajdujemy nie w znaczącym ani też nie w pojęciu, ale w samym pragnieniu, jego centrum⁴⁴⁵. Samo symboliczne staje się manifestacją zasady przyjemności, opierając swe działanie na metaforyczno-metonymicznym przeskakiwaniu pragnienia, które chroni przed dotarciem do jego kresu.

Dlatego też takim problemem dla interpretatorów myśli Lacana stało się wieńczące seminarium o etyce *dictum*:

(...) jedynym czego można być winnym, przynajmniej z perspektywy psychoanalizy, jest poddanie się własnemu pragnieniu (*cédé sur son désir*)⁴⁴⁶.

W języku polskim niemożliwe jest oddanie dwuznaczności tego wyrażenia. Z jednej strony może to oznaczać poddanie się własnemu pragnieniu (a zatem podążanie za nim aż do kresu), z drugiej, „poddanie się w pragnieniu”. A zatem, porzucenie swojego pragnienia na rzecz dóbr

⁴⁴⁵ S. Žižek, *Wniosły obiekt ideologii...*, dz. cyt., s. 160-161.

⁴⁴⁶ SVII.fr., s. 368/SVII.en., s. 321.

doczesnych. Przyjmując to drugie rozumienie, należałoby traktować akt Antygony jako wybitnie etyczny, jako realizację imperatywu pragnienia w sposób konsekwentny. Takie rozumienie Lacanowskiej formuły podziela chyba w największym stopniu Slavoj Žižek⁴⁴⁷, stwierdzający, że w akcie Antygony zawiera się:

(...) lacanowska definicja prawdziwego działania etycznego, które osiąga ostateczną granicę pierwotnego wymuszonego wyboru i powtarza go w odwrotnym sensie. Taki akt przedstawia jedyny moment, kiedy jesteśmy faktycznie „wolni”: Antygona jest „wolna” po tym, jak została wykluczona ze społeczności⁴⁴⁸.

Słoweński filozof upatruje zatem w działaniu Antygony przekroczenia granic symbolicznego, porzucenia wszelkiego prawa i trwania przy swoim pragnieniu. Jest to odczytanie wybitnie polityczne⁴⁴⁹. Upatruje bowiem Žižek w psychoanalizie postulat porzucenia konformizmu i mieszczańskiej etyki. Należy zadać jednak pytanie, czy na pewno jest on w tej lekturze wierny literze i duchowi Lacanowskiej etyki? Odwrotną perspektywę proponuje Marc de Kesel, będący dużo bardziej powściągliwy w traktowaniu Lacanowskiej lektury *Antygony* jako propozycji etycznej:

Czy skłania się nas do podążania za jej przykładem? Byłoby to absurdem, skoro to nawoływanie do samobójstwa. Czy jest więc negatywnym przykładem, przykładem tego, jak nie można postępować? Również ta moralizująca interpretacja jest błędna. Dla Lacana *katharsis* sztuki musi nas oczyścić, tak w naszej skłonności do litowania się nad Antygoną i w naszym strachu przed byciem takim jak ona⁴⁵⁰.

Stanowisko to wydaje się mieć mocne uzasadnienie. Lacan w większym stopniu bowiem podkreśla pewną metaforyczność przykładu Antygony, która stać się ma obrazem samej niemożliwości realizacji pragnienia. Choćbyśmy jednak uznali powściągliwe stanowisko de Kesela za słuszne, to nie oznacza to jeszcze, że musimy traktować etykę psychoanalizy jako przejaw etyki dobra. Lacan nieustannie przecież podkreśla od początku swojego nauczania, że nie jest w żadnej mierze celem psychoanalizy adaptacja, nie jest też spętanie popędowej natury

⁴⁴⁷ Tu należy zaznaczyć, że i perspektywa Žižka podlegała dość znaczącym przekształceniom. We wczesnych tekstach, takich jak *Patrząc z ukosa*, Žižek koncentruje się na obrazie Antygony jako obrazie „żywego trupa”, dopiero nieco później zaczyna traktować Antygonę jako dokonującą aktu etycznego. K. Mikurda, *Nie-ciałość. Žižek, Dolar, Zupančič*, Warszawa 2015, s. 110.

⁴⁴⁸ S. Žižek, *Enjoy your Symptom!*, New York 2010, s. 77.

⁴⁴⁹ K. Mikurda, *Nie-ciałość...*, dz. cyt., s. 112.

⁴⁵⁰ M. de Kesel, *Eros...*, dz. cyt., s. 240.

człowieka i poddanie jej władczej roli Ja. Musimy zadać jednak pytanie, kluczowe z punktu widzenia naszej problematyki. Otóż, czy granica, którą zarysowuje Lacan przykładem Antygony nie odcina człowieka od jego popędowej strony? Innymi słowy, czy możliwe jest odnalezienie drugiego bieguna podmiotowości, czy też podmiot sprowadza się wyłącznie do bycia pustym miejscem symbolicznego? Do pewnego stopnia podejmuje Lacan ten problem w tekście stanowiącym tak uzupełnienie jak modyfikację seminarium o etyce. Chodzi tutaj o tekst powstały pierwotnie jako przedmowa do reedycji *Filozofii w buduarze* Markiza de Sade: *Kanta Sadem*. I to temu tekstowi poświęcimy następny paragraf.

2.3.3. Dwie etyki

Lacan nie traktuje dzieła markiza jako skandalizującej ciekawostki, ani też katalogu perwersji, który antycypowałby odkrycia Freuda. Jest zgoła odwrotnie, umieszcza bowiem on de Sade'a w innym miejscu. A jest to miejsce filozofii, buduar de Sade'a staje się dla Lacana miejscem filozoficznym i porównuje go – choć nie do końca poważnie – do świętych miejsc antycznej filozofii: Akademii, Lykejonu i Stoi. *Filozofia w buduarze* potraktowana zostaje jako dzieło filozoficzne, co więcej, dzieło, które korespondowało z osiem lat wcześniejszą *Krytyką praktycznego rozumu*. By ukazać tę komplementarność, Lacan sięga ponownie do drugiej *Krytyki*, rozpoczynając swój tekst od omówienia Kantowskich postulatów praktycznego rozumu: nieśmiertelności duszy i istnienia Boga. My skupimy się na tym pierwszym, ten bowiem wydaje się być dla Lacana najważniejszy.

Pierwszy postulat odnosił się do problemu, przed jakim stanął Kant, chcąc określić możliwość zjednoczenia „szczęśliwości i cnoty”⁴⁵¹. Jak jednak można mówić o szczęściu powiązanim z cnotą, jeśli istota rozumowej etyki miało być oderwanie od jakichkolwiek pobudek uczuciowych? Nie może zatem być dążenie do szczęścia w żadnym wypadku pobudką działania moralnego. Nie jest też konieczna sama w sobie sytuacja odwrotna, w której to z działania etycznego wynikałoby szczęście. Niemożliwe jest bowiem wyznaczenie takiego prawa przyczynowego, które z całą koniecznością działanie moralne doprowadzi do korzyści. Kant jednak proponuje, by nie traktować tych dwóch twierdzeń jako fałszywych w ten sam sposób. O ile pierwsze twierdzenie odnosi się jedynie do świata fenomenów i jako takie jest fałszywe, to drugie odnosić się może także do świata noumenalnego i to w nim okazać się może zdaniem prawdziwym. Dlatego też o drugim twierdzeniu mówi Kant, iż jest ono „warunkowo

⁴⁵¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 197-200.

falszywe”. Jednak fakt, że może być ono prawdziwe w świecie noumenalnym oznacza, że jako takie nie jest dane istocie skończonej. Stąd przekonanie Kanta o konieczności postulatów „nieśmiertelności duszy”. Jeśli bowiem celem każdej istoty rozumnej postępującej etycznie miałyby być osiągnięcie dobra najwyższego, to bez tego postulatów cel ten pozostawałby z założenia niemożliwy do realizacji.

Lacan podejmuje się zatem krytyki Kanta na kilku płaszczyznach. Pierwszy z zarzutów odnosi się do samego przekonania o bezprzedmiotowości rozumu praktycznego. Ta bezprzedmiotowość w opinii autora *Écrits* jest o tyle wątpliwa, że wprowadza Kant przedmiot, który zaburza „czystość” działania etycznego:

Rozważmy paradoks polegający na tym, że właśnie w tym momencie, w którym podmiot nie ma już przed sobą przedmiotu, napotyka prawo, które nie jawi się inaczej niż jako znaczące; to co ma swoje źródło w głosie sumienia, który, wyrażając się w formie maksymy moralnej, ustanawia tam porządek czystego praktycznego rozumu lub woli⁴⁵².

A zatem – według Lacana – niemożliwa jest etyka bez odniesienia do obiektu empirycznego, skoro sam czysty rozum praktyczny ustanawia się w relacji do specyficznego obiektu, którym jest sama maksyma moralna stająca się wewnętrznym głosem. Również tego rodzaju imperatyw odnajdować mamy w dziele de Sade’a:

„Mam prawo rozkoszować się twoim ciałem”, każdy może mi powiedzieć, „i to prawo będę egzekwował bez żadnych ograniczeń, powstrzymujących mnie przed kaprysami, które mam ochotę zaspokoić⁴⁵³”.

Nakaz ten, podobnie do Kantowskiego imperatywu, ma być zupełnie wolny od uczucia. Czy nie jest jednak nierozsądne traktować oba nakazy jako do siebie podobne? Wszak formuła przypisywana markizowi przez Lacana ma w sobie element nieobecny u Kanta, element przemocy, w której to tylko jedna ze stron cieszy się swobodą, druga sprowadzona zostaje do biernego obiektu rozkoszy. A przecież Kantowski imperatyw opiera się na przekonaniu o nieodzowności równości w relacjach międzyludzkich, gdzie to, co indywidualne spotyka się z uniwersalnym. Wydaje się być zatem formuła sadyczna groteskowym odwróceniem

⁴⁵² E, *Kant avec Sade*, s. 767.

⁴⁵³ Tamże, s. 768-769. Nie jest to cytat z *Filozofii w buduarze* ani też – jak wskazuje Dany Nobus – z jakiegokolwiek innego tekstu Markiza, wbrew temu, co sugerują umieszczone w tekście Lacana cudzysłowy. D. Nobus, *Kant with Sade*, w: D. Hook, C. Neill, S. Vanheule (red.), *Reading Lacan's Écrits: From 'Signification of the Phallus' to 'Metaphor of the Subject'*, London – New York 2020, s. 121.

Kantowskiego imperatywu. Pamiętajmy jednak, że Lacan traktuje rozum w zgoła odmienny sposób niż Kant, nie jest dla niego rozum czymś, co stanowi o autonomii podmiotu, lecz na odwrót: podmiot stanowi przede wszystkim podmiot (nieświadomego) rozumu, który odczuwa jako coś obcego. Tym w istocie jest przecież alienacja i tym jest rozbitcie jedności podmiotu, które stanowi jedno z podstawowych twierdzeń psychoanalizy. Nakaz sadyzny okazuje się o tyle uczciwszy, że *explicite* wyraża tę nierównowagę, wskazując na Inność w samej swojej treści: „każdy może mi powiedzieć”⁴⁵⁴, podczas gdy Kantowski imperatyw nie wyraża tego wprost. Odnajdujemy jednak w imperatywie „głos Innego” nie w samej treści zdania, lecz w fakcie, że jest ono wypowiedziane. W każdym akcie mówienia odnajdujemy tak podmiot wypowiedzi jak podmiot wypowiedzenia⁴⁵⁵. Nie możemy utożsamić mówiącego i będącego podmiotem gramatycznym zdania. Nie da się też utożsamić człowieka jako podmiotu rozumu z samym tym rozumem, ten bowiem jest Innym we mnie, głosem obcej Uniwersalności. Choć Kant ma świadomość pewnej obcości impulsów wewnętrznych, skoro także te chce wykluczyć z obszaru tego, co etyczne, to Lacan radykalizuje to przekonanie, wskazując na alienujący wymiar także i samego Rozumu, w którym materializuje się absolutna Inność.

Różnica pomiędzy Kantem i Sadem pojawia się jednak nie tyle w samej groźbie alienacji, lecz także w tym, czym *de facto* staje się sadyzny Inny. Otóż Lacan proponuje, by traktować sadystycznego oprawcę jako ucieleśnienie Inności, która w Kantyzmie mogła być jedynie pomyślana jako rzeczywistość noumenalna, pozazmysłowa. Innymi słowy, oprawca staje się Rzeczą. O ile, jak wiemy, dla Kanta sama natura wolności i postulaty praktycznego rozumu odsyłają poza świat fenomenu, to nie oznacza to jeszcze, że są dostępne jako przedmioty poznania zmysłowego. W przypadku bohaterów markiza jest właśnie zgoła odwrotnie, stają się oni *Dasein*⁴⁵⁶, byciem-w-świecie samego nakazu, tak jakby został on ucieleśniony. Dla Kanta takie ucieleśnienie, tak z punktu widzenia rozumu teoretycznego jak i rozumu praktycznego, byłoby skandalem:

Chrześcijaństwo niewątpliwie nauczyło ludzi, by nie zwracali za bardzo uwagi na *jouissance* Boga i to dlatego możliwe było, by Kant uczynił akceptowalnym woluntaryzm prawa-dla-samego-prawa, co przypomina, można powiedzieć, ataraksję stoików⁴⁵⁷.

⁴⁵⁴ Tu znów trzeba zaznaczyć, że przypisuje on szczerą *de facto* swojemu sformułowaniu maksymy sadyznej.

⁴⁵⁵ E, *Kant avec Sade*, s. 770.

⁴⁵⁶ Tamże, s. 772.

⁴⁵⁷ Tamże.

Wspomniana w powyższym fragmencie ataraksja to zadowolenie z samego siebie wynikające ze świadomości moralnego postępowania. Choć jakakolwiek pobudka zmysłowa nie może stanowić przyczyny aktu moralnego, to Kant dopuszcza tę możliwość, że człowiek działający zgodnie z rozumem praktycznym odczuwać będzie „negatywne upodobanie w swym istnieniu”⁴⁵⁸. Chodzi zatem o „kontemplowanie rozumności i wolności” będące skutkiem działania rozumnego. Nie jest to zadowolenie natury estetycznej ani ekstatycznej, Kant odrzuca bowiem także i takie pobudki dla działania etycznego, które byłyby nawet „najsztudniej wymądrkowane”⁴⁵⁹.

Czy możemy wyobrazić sobie doświadczenia bardziej odległe niż Kantowska ataraksja i teoretycznie nieograniczona rozkosz oprawcy sadycznego? Do tego drugiego – mówi jednak Lacan – także trzeba podchodzić z rezerwą. Markiz wydaje się bowiem sugerować, że jego postaci nie tyle postępują z pobudek egoistycznych, realizując najokrutniejsze scenariusze, co odnajdują satysfakcję w byciu narzędziem prawa natury, są niewolnikami i wykonawcą jakiejś transcendentnej racji. Rozkosz oprawcy nie leży zatem w akcie okrucieństwa, lecz w samym fakcie posłuszeństwa względem transcendentnego prawa. Nie różniłby się zatem w wymiarze jakościowym oprawca sadyczny od, także posłusznego prawu, podmiotu rozumu praktycznego. W psychoanalizie głos nakazujący podległość i realizację wygórowanych wymagań odnajdujemy oczywiście w samej koncepcji nad-ja. To nad-ja stanowi tę instancję, którą żąda niemożliwego, nakazując tak posłuszeństwo, jak i czerpanie rozkoszy z samego posłuszeństwa. Jest to rozkosz jednak nie tyle samego podmiotu, co rozkosz Innego. Obcość w podmiocie, która odczuwana jest jako wewnętrzny głos sumienia jest *de facto* perwersyjną stroną prawa. Dla Lacana Inny jest już nie tylko Innym wspólnoty symbolicznej, Innym języka, lecz także Innym rozkoszy. Jest to teza, którą szczególnie upodobał sobie Slavoj Žižek doszukujący się w każdym niemal aspekcie życia wspólnotowego, szczególnie zaś tam, gdzie w grę wchodzi norma prawna, jakiegoś perwersyjnego rdzenia, który stanowi popędową stronę wspólnoty.

Tak jak każdy nakaz nad-ja także i nakaz, który realizuje oprawca sadyczny jest niemożliwy do zrealizowania. Są to fantazje na tyle monstrualne, że nawet najbardziej zaangażowany oprawca nie będzie w stanie im sprostać, ponieważ ograniczać go będzie jego własna skończoność. To – jak mówi Lacan – łączy pozornie odległe od siebie projekty Kanta i de Sade’a. Innymi słowy, tak libertyn jak i człowiek postępujący zgodnie z rozumem praktycznym ograniczony być musi przez własną cielesność. Niemożliwe okazuje się

⁴⁵⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 189.

⁴⁵⁹ Tamże, s. 191.

osiągnięcie Rzeczy w życiu doczesnym. Mimo, że Lacan mówi w kontekście tak *Seminarium VII* jak i *Kant avec Sade* przede wszystkim o etyce, to nie da się ukryć, że chodzi mu przede wszystkim o nakreślenie granic ludzkiego doświadczenia. A są to granice dość wyraźnie przez Lacana wyznaczone – niemożliwe jest doświadczenie rozkoszy wyzwolonej z okowów porządku symbolicznego. W ostateczności bowiem tym, co jest źródłem perwersyjnej przyjemności jest samo poddaństwo symbolicznemu.

W rezultacie, w co najmniej jednej kwestii, bohaterowie sadycczni nie różnią się od podmiotu prawa moralnego. Jest nim właśnie owa nieosiągalność kresu: w pierwszym jest to kres, w którym realizowana do końca i w całości jest fantazja nieskończonej rozkoszy, w drugim, kres świętości. Kant był niewątpliwie w tej materii uczciwszy od Markiza, na co wskazuje świadomość nieosiągalności świętości i wynikający z tego postulat nieśmiertelności duszy. Z drugiej jednak strony, z perspektywy psychoanalizy, tak etyka Kantowska jak etyka sadycczna popełniają innego rodzaju błąd. Chodzi o niedostrzeganie nierozzerwalności prawa, pragnienia i rozkoszy, o której mówił Lacan już w seminarium o etyce. Bez prawa nie ma transgresji i nie może być transgresji bez prawa. Jak słusznie zauważa Lorenzo Chiesa, u Kanta nie ma miejsca na pragnienie, zaś u de Sade'a na prawo⁴⁶⁰.

To wydaje się być także istotą Lacanowskiego rozumienia współzależności pomiędzy symbolicznym a realnym. Realne jako takie, jako czysta Rzecz jest niemożliwe – byłaby to w istocie jakaś niezróżnicowana masa materii, której nie sposób określić rzeczywistością. Z drugiej strony, zdaje się Lacan sugerować, bez jakiegoś niedyskursywnego, traumatycznego rdzenia nie da się wyobrazić tego, co symboliczne. Moglibyśmy więc sprowadzić tę dychotomię do tego, co dla niektórych filozoficznych czytelników Freuda (takich jak Ricoeur) stanowiło pytanie o zależność pomiędzy popędem a sensem. Ten pierwszy nie daje się wpisać w żaden sposób w sens; z drugiej strony sens nie może być jako taki samoistny, nie może być sensem skończonym, a co za idzie, zawsze coś poza nim będzie pozostawać, stanowiąc jakiś nieokreślony nadmiar, traumę, coś co jednocześnie go warunkuje.

Na tym też polega istota Lacanowskiego odczytania aktu Antygony. Ta bowiem swoim przykładem ukazuje właściwą, tak rzeczywistości jak podmiotowi, skończoność, której nie sposób przekroczyć, a którą *de facto* próbują przekraczać dwaj mistrzowie Oświecenia. Antygona ukazuje więc przede wszystkim impas filozofii jako takiej; choćby ta była uprawiana i w buduarze, to nie jest w stanie przekroczyć jako dyskurs Rozumu tego, co w człowieku jest znakiem jego skończoności. Oczywiście możemy powiedzieć, że impas ten próbowała

⁴⁶⁰ L. Chiesa, *Subjectivity...*, dz. cyt. s. 178.

przełamać filozofia dwudziestego wieku, tak mocno zafascynowana negatywnością i z negatywności czerpiąca swój sens. Nie w tym leży oryginalność czytania *Antygony* przez Lacana i nie w tym leży oryginalność jego nauczania w początku lat 60-tych. Skończoność dla Lacana nie jest cechą, która w wyczerpujący sposób mówiłaby o tym, co w człowieku najbardziej ciemne, niejasne, niedyskursywne, co Rozumowi poddać się nie może. W tym też odnajdujemy swoistość psychoanalizy, która w samej skończoności upatruje czegoś jeszcze, samego popędu, który wydać się może dla każdej proveniencji filozofa aberracją. Lacan wieńczy wywód *Kanta Sadem* następującymi słowami:

Jeśli szczęście oznacza, że podmiot odnajduje nieprzerwaną przyjemność w życiu, jak to dość klasycznie definiuje *Krytyka praktycznego rozumu*, to jasne jest, że szczęście odmówione będzie każdemu, kto nie wyrzeknie się swojego pragnienia. To porzucenie może być pożądane, lecz kosztem człowieczej prawdy (...) ⁴⁶¹.

Chociaż pragnienie w optyce Lacana okazuje się być, jak to ujęła Lena Magnone, czyste, niczym czysty rozum praktyczny Kanta, nie może bowiem wskazać na swoje źródło w niczym ze świata fenomenów ⁴⁶², to – jak pokażemy niebawem – odsyła w inne miejsce, już nie „inną scenę”, na której dramat może być wyrażony słowem, lecz w samą przepaść radykalnej Inności, która nie daje się ubrać w słowa. Teza ta stanowi zarazem specyficzny manifest antyfilozoficzny Lacana, który to w racjonalizmie filozofii upatruje zagrożenie, grając zresztą na dość wysokich tonach. Ta radykalna Inność stanowi potencjalnie destrukcyjny rdzeń człowieczeństwa ⁴⁶³. Lacan stawia tezę stawianą już wcześniej przez Adorna i Horkheimera. To w racjonalizmie Oświecenia należy szukać źródeł dwudziestowiecznych zbrodni. Zdaniem Lacana dyskurs Rozumu zawłaszczając coraz większy obszar, próbuje zawłaszczyć także Rzecz. Współczesna fizyka teoretyczna, która mogłaby być ideałem tego, co Lacan rozumie przez porządek symboliczny jest jednym z wyrazów tego dążenia. Nie chodzi tutaj jednak o jakiś luddystyczny postulat powrotu do opisu rzeczywistości przez mit i teologię, lecz o wskazanie na daleko idące przemiany w rozumieniu rzeczywistości.

Czy propozycja Lacana nie jest jednak skrajnie zachowawcza? Z jednej strony wskazuje on na istnienie w człowieku aspektu, który rozumieniu się wymyka; z drugiej sugeruje, by poprzestać na stwierdzeniu tego faktu, dostarczając nam pełne horroru obrazy ewentualnej

⁴⁶¹ E, *Kant avec Sade*, s. 770.

⁴⁶² L. Piątkowska-Magnone, *Krytyka czystego pożądania. Powrót do Kanta Sadem Jacques'a Lacana*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2004, nr 52, s. 333-346.

⁴⁶³ SVII.fr, s. 125; SVII.en, s. 104.

transgresji. Na tę sprzeczność wskazuje choćby Lorenzo Chiesa⁴⁶⁴ stwierdzając, że Lacan formułując swoją etykę, nie jest w pełni konsekwentny i wierny swojej własnej formule mówiącej, że „nie ma Innego (dla) Innego”. Na przekór dążeniu do tego, by rzeczywistość dekonstruować, Lacan okazuje się w zasadzie pozostawać przy quasi-transcendentalnym traktowaniu podmiotu i rzeczywistości: totalna Rzecz przeciwstawiona (symbolicznemu) światu fenomenów. Celem, który sobie stawiamy w dalszej części pracy jest ukazanie, w jaki sposób Lacan odchodzi od całościowego traktowania Rzeczy i jak kluczowa staje się dla niego „cząstkowość” ludzkiego ciała i podmiotu jako takiego.

2.3. Podmiot wobec bytu

Jacques-Alain Miller w tekście noszącym tytuł *Sześć paradygmatów jouissance* wskazuje, że jedną z implikacji *Seminarium VII* było uznanie *jouissance* (rozkoszy poza symbolicznym) jako niemożliwej, skoro umieszczonej radykalnie po drugiej stronie granic ludzkiego doświadczenia wyznaczonych przez to, co symboliczne⁴⁶⁵. Jest to konsekwencja, jak już podkreślaliśmy, obstawania Lacana przy dość klasycznej wizji poznania, w której rzeczywistości przedstawień przeciwstawiona jest niedostępna rzeczywistość Rzeczy. Daleko idącą zmianę w rozumieniu rzeczywistości stanowiła jednak rekonceptualizacja pojęcia obiektu-przyczyny pragnienia.

Na początku lat 60-tych Lacan zaczyna bowiem traktować obiekt-przyczynę pragnienia jako „mały kawałek Realnego”, resztę, która umknęła symbolizacji. Reszta ta może być jednak obecna jako brak, efekt samego faktu, że człowiek jest istotą symboliczną. Nie jest to więc jedynie przejaw jakiejś pierwotnej rzeczywistości, lecz tego, co z tej rzeczywistości zostaje **ukonstytuowane** przez symboliczne. Podobnie jak Rzecz, także obiekt-przyczyna wyłania się pomiędzy symbolicznego, jest efektem krążenia znaczących. Innymi słowy, realne jako „twardy rdzeń rzeczywistości” jest swoistą kością w gardle symbolicznego, które nie jest w stanie przyswoić jakiejś części rzeczywistości. Zarazem jednak, to dopiero ukonstytuowanie

⁴⁶⁴ L. Chiesa, *Subjectivity...*, dz. cyt. s. 183.

⁴⁶⁵ J.-A. Miller, *Les six paradigmes de la jouissance*, "La Cause freudienne: Revue de psychanalyse" 1999, nr 43, s. 7-29.

się rzeczywistości symbolicznej pozwala wyłonić się realnemu jako takiemu, tak jak dzban pozwala się wyłonić pustce w przytaczanej już metaforze Heideggera.

Wielu autorów traktuje konceptualizację obiektu-przyczyny jako rozwinięcie koncepcji Rzeczy. Zdaje się bowiem obiekt zastępować Rzeczą, która niemal zupełnie znika z nauczania Lacana. Istnieje jednak dość znacząca różnica. Rzecz stanowi bowiem jedynie ślad jakiejś minionej niedostępnej rzeczywistości, obiekt-przyczyna jest jednak czymś bardziej obecnym i namacalnym. Można wyznaczyć dość wyraźną cezurę, moment, w którym Lacan porzuca idealistyczne w istocie rozumienie rzeczywistości na rzecz wizji nieco bardziej złożonej. W ostatnich tekstach *Écrits*, jak i w czasie seminariów X i XI z lat 1963-64, rozumienie rzeczywistości symbolicznej (choć wybrakowanej) przeciwstawianej realnemu ustępuje rozumieniu rzeczywistości, w której realne jest (nad)obecne. Zmienia się także pogląd Lacana, co do samej *jouissance*, która możliwa nie jest już przez transgresję, radykalne przekroczenie granicy oddzielającej symboliczne od realnego. Rzeczywistość nie jest już tylko systemem znaczących, które krążą wokół Rzeczy, lecz systemem – nieco kolokwialnie rzecz ujmując – podziurawionym.

2.4.1. Ontologia czy „preontologia”?

Zmiany w nauczaniu Lacana zdają się również wynikać z przesłanek organizacyjnych. W 1963 roku Lacan zostaje wykluczony z Międzynarodowego Towarzystwa Psychoanalitycznego. Zmuszony jest zrezygnować z prowadzenia seminariów w Szpitalu św. Anny i przenosi się do École Normale Supérieure. Zmiana miejsca nauczania wpłynęła prawdopodobnie także na jego kształt. Choćby z tego względu, że grono słuchaczy poszerzyło się o osoby, które z kliniką psychoanalityczną nie miały wcześniej do czynienia. Rzeczywiście można potraktować rok 1964 jako „nowe otwarcie”, w którym Lacan zdawał się nie tyle podsumować swój dorobek posługując się innym słownikiem, lecz do pewnego stopnia zmienić perspektywę, doprecyzowywać i systematyzować dotychczas używane pojęcia.

Jednym z nich jest pojęcie samego nieświadomego. Mimo dość znaczących zmian w nauczaniu, Lacan obstawał wciąż przy lingwistycznym rozumieniu nieświadomego i w zasadzie nie zmienia się to do końca jego nauczania. Nie oznacza jednak to jeszcze, że nie wprowadza dość istotnych zmian w obrębie rozumienia tego, czym w istocie ma być sama nieświadomość. Jednym z nich jest doprecyzowanie jej statusu ontologicznego. Kluczowe

znaczenie ma tutaj wcześniejsza koncepcja nieświadomego jako ujawniającego się w pomyłce, co objaśnialiśmy przy okazji Lacanowskiego ujęcia języka. To ta nieciągłość, tak dla nieświadomego charakterystyczna, staje się szczególnym przedmiotem zainteresowania Lacana w trakcie Seminarium XI i w tekście *Pozycja nieświadomego*, gdzie stwierdza:

Rozwarcie, pulsowanie, naprzemiennosc wysysania, by isc za pewnymi wskazówkami Freuda, z tego właśnie musimy zdać sprawę i za tym szliśmy ugruntowując to w topologii.

Struktura tego, co się zamyka, wpisuje się faktycznie w geometrię, w której przestrzeń zostaje zredukowana do kombinatoryki: jest ona tym, co ściśle biorąc, nazywa się tu krawędzią (un bord)⁴⁶⁶.

Fragment, choć nawet jak na Lacana wyjątkowo niejasny, pokazuje jednak dość wyraźnie, w jakim kierunku zwraca się on, by opisać status nieświadomego. A jest to próba topologicznego opisu aparatu psychicznego. Jest to jednocześnie obszar, co do którego deklarowaliśmy daleko idącą rezerwę. Niestety, nie da się od tej kwestii uciec. Szczególnie od pojęcia krawędzi, które zdaje się być rozwinięciem tego, co miał Lacan na myśli, kiedy mówił o granicach symbolicznego. Choć doświadczenie podziału, cięcia stanowiło już dla Lacana-strukturalisty istotę ludzkiej rzeczywistości, jako ukonstytuowanej na przepaści pomiędzy symbolicznym a realnym, to tym razem to cięcie odnosi się do samego nieświadomego, które przestaje być po prostu samoreprodukującym się łańcuchem znaczących. Nie tylko nieświadome jest nieciągłością, ale samo odznacza się nieciągłościami. Innymi słowy, staje się ono zdekomponowane, poddane innej logice niż tylko logika dyskursu. Odpowiedź na pytanie o właściwe „miejsce” nieświadomego odnajdujemy właśnie w Seminarium XI:

Nieświadomość freudowska (...) znajduje się w tym punkcie, w którym pomiędzy przyczyną a skutkiem, do którego się odnosi przyczyna, coś nie działa⁴⁶⁷.

Oczywiście wydaje się to być wciąż podejście nad wyraz transcendentalne. Tak w sensie czysto epistemologicznym (nieświadome stanowi warunek poznania), jak i etycznym (nieświadomość stanowi lukę w ciągu przyczynowo-skutkowym). W seminarium XI Lacan podejmuje jednak próbę scharakteryzowania statusu tej nieciągłości. Wyobraźmy sobie sytuację, w której coś niezrozumiałego i niewytłumaczalnego zakłóca moje mówienie. Jest to oczywiście klasyczna freudowska pomyłka. I choć to w prawach języka upatrywać należy źródeł formacji nieświadomego, to jednak Lacan wydaje się postulować jakieś prazródło tych formacji. Tę

⁴⁶⁶ PN, s. 17; E, *Position*, s.838.

⁴⁶⁷ SXI.fr, s. 30; SXI.en, s. 22.

najpierwotniejszą przyczynę stanowi fakt, że symboliczne działa w relacji do samego realnego. Do pewnego stopnia problem ten podjęty został przez Lacana w trakcie Seminarium VII, któremu poświęciliśmy ostatni podrozdział. Wskazaliśmy, w jaki sposób, to, co niedyskursywne przejawiać się może w dyskursie. Wydawało się jednak, że podział pomiędzy tym co jest dyskursem, a co nim nie jest, jest wyraźnie zarysowany. Na początku lat 60-tych Lacan jednak dąży do przeformułowania rozumienia nieświadomego i wskazania na ten jego obszar, który jest najbardziej pierwotny i najmniej oczywisty. Jak mówi Lacan, „granicą *Unbewusste* jest *Unbegriff*”⁴⁶⁸, *Unbegriff* nie jako negacja pojęcia, ale samo pojęcie braku. W tym sensie należy rozumieć status nieświadomego nie jako ontologiczny, ale preontologiczny. Nie da się nieświadomemu przypisać ani bycia ani nie-bycia. To bowiem zależne jest ściśle od samego symbolicznego. A z punktu widzenia symbolicznego, nieświadome daje się ująć tylko jako negatywność.

Dlatego też – mówi nam Lacan – Freudowskie rozumienie nieświadomości, tak jak Kartezjańskie ufundowanie *Ja*, opiera się na wątpieniu. Każda próba zrozumienia formacji nieświadomego, czy to snu, czy to przejęzyczenia, zawsze będzie rezultatem wątpliwości (ponieważ, by szukać nowego sensu, najpierw musze powziąć wątpliwość, co do sensu domyślnego) i sama będzie, jak każda interpretacja, potencjalnie wątpliwa. Dlatego też „metoda Freuda jest metodą kartezjańską (...) wychodząc od wątpienia dociera do pewności”⁴⁶⁹. W pewnym sensie, także sama psychoanaliza jako taka możliwa była dopiero po ugruntowaniu przez Kartezjusza nowożytnej podmiotowości. Jest to dość zaskakujące rozumowanie – choć niektórzy interpretatorzy myśli Lacanowskiej (jak choćby Borch-Jacobsen) wskazywali na podobieństwo podmiotu psychoanalizy do *cogito*, to sam Lacan, przynajmniej deklaratywnie, daleki był od takich porównań. Wydaje się jednak, że nie chodziłoby tutaj o rezultat kartezjańskiego wątpienia, którym było ugruntowanie podmiotu, lecz o samo wątpienie jako takie, samą nieciągłość, która staje się cierpieniem neurotyka, jednocześnie pozwalając na ugruntowanie „podmiotu psychoanalizy”. Wątpienie, które objawiać ma pewność, co do istnienia nieświadomego, to w pewnym sensie istota kuracji analitycznej. Jak zauważa Collete Soler, *cogito* pacjenta objawia się jako „cierpię, więc jestem”⁴⁷⁰. Neurotyk doświadcza czegoś, co przekracza jego autorefleksję, coś co nie daje się powiązać w związek pomiędzy przyczyną

⁴⁶⁸ Tamże, s. 34/26.

⁴⁶⁹ Tamże, s. 43/35.

⁴⁷⁰ C. Soler, *The Subject and The Other (I)*, w: R. Feldstein, B. Fink, and M. Jaanus (red.), *Reading Seminar XI. Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Albany 1995, s. 41.

cierpienia a cierpieniem jako jej skutkiem. Wciąż jednak jest sam stanowiący przyczynę proces myślenia nie może być dany bezpośrednio świadomości. Kiedy Kartezjusz stwierdza „ja wątpię”, to jednocześnie na tym samym poziomie stwierdza „ja istnieję” i na tej pewności buduje dalej swój model poznania, który podmiotowi przyznaje szczególne miejsce. Problem podmiotu nieświadomego polega jednak na tym, że stanowi on tylko efekt nieświadomej myśli. Dla Lacana, podmiotowość kartezjańska była nie tylko warunkiem narodzin psychoanalizy (jako teza, której psychoanaliza stanowiła *de facto* antytezę), lecz także samej nauki. Podmiot psychoanalizy może być zaś pojęty tylko jako podmiot nauki. Stanowisko to zdaje się iść na przekór wymowie opublikowanego w 1965 roku eseju o Freudzie Ricoeura⁴⁷¹. Hermeneutyczne rozumienie psychoanalizy zaprezentowane przez Ricoeura, a potem Habermasa próbuje zanegować scjentystyczny wymiar Freudowskiego odkrycia, który zdaniem tego drugiego stanowił rezultat „błędnego scjentystycznego samorozpoznania” [*das szientistische Selbstmissverständnis der Psychoanalyse*] ojca psychoanalizy⁴⁷². Lacan uprzedzając niejako Habermasa zauważa, że to scjentystyczny rygor sprawił, że nie uległ Freud takiemu rozumieniu psychoanalizy, które skupiałoby się na jakiejś domniemanej głębi i sensie, czemu uległ choćby Jung. Lecz co istotne dla naszych rozważań, nie wyczerpuje się istota podmiotowości tylko w podmiocie nauki, podmiocie znaczących. Jak mówi nam Collete Soler w komentarzu do Seminarium XI, problemem, przed jakim staje psychoanaliza nie jest tylko poszukiwanie podmiotowości jako efektu działania znaczącego, lecz ukazanie, w jaki sposób ten „asubstancjonalny” podmiot-efekt skonfrontować się może z jedyną prawdziwą substancją, którą zakłada psychoanaliza – *jouissance*. W tej perspektywie chodziłoby zatem o próbę (nie pierwszą u Lacana) dość klasycznego ujęcia podmiotu jako podłoża, tym razem jednak nie jako „podmiotu znaczącego” albo „podmiotu sensu”, lecz „podmiotu popędu”, który w tym nauczaniu chcemy odnaleźć i opisać.

⁴⁷¹ P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2008.

W ogóle relacja pomiędzy Lacanem a Ricoeurem jest dość złożona. Zdawałoby się, że te dwa odczytania Freuda mają wiele wspólnego. Adolf Grünbaum wskazuje, że Ricoeurowskie czytanie Freuda było w istocie afirmacją myślenia Lacanowskiego jako wskazującego na językowy wymiar Freudowskiego dzieła. A. Grünbaum, *Podstawy psychoanalizy. Krytyka filozoficzna*, tłum. E. Olender-Dmowska, Kraków 2004, s. 73.

Z twierdzeniem tym nie zgodziłby się na pewno sam Lacan, czego wyrazem jest właśnie krytyka projektu hermeneutycznego.

⁴⁷² J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968, s. 263.

2.4.2. Pierwsza przyczyna podmiotowości

Jedną z podstawowych kwestii tej swoistej psychoanalitycznej „ontologii” stanowi problem powtórzenia. Jak wiemy, przymus powtarzania stanowił zagadkę dla Freuda na tyle trudną do rozwiązania, że wprowadzić on musiał do swojej teorii pojęcie popędu śmierci. W jaki bowiem sposób uzasadnić fakt, iż neurotyk „powtarzając fakty pochodzące z okresu dzieciństwa (...) wykracza poza zasadę przyjemności”⁴⁷³. Powtórzenie jednak – jak mówi nam Lacan – nie może być tożsame z przypomnieniem. W przypomnieniu bowiem chodzi o odtworzenie jakiegoś wspomnienia, które jest już ukonstytuowane w znaczącym. Powtórzenie zaś odnosi się do granicy poznania⁴⁷⁴. Właśnie dlatego, że podmiot (a raczej jego nieświadome) nie może sobie przypomnieć, to powtarza w nadziei, że wreszcie spotka to, co zdaje się stanowić przyczynę jego cierpienia.

W powtórzeniu podmiot osiąga granicę, poza którą jest to, co „powraca zawsze na to samo miejsce”⁴⁷⁵. By lepiej zobrazować to przegapione spotkanie Lacan odwołuje się do *Fizyki* Arystotelesa i jego rozważań nad trafem (samorzutnością) i przypadkiem⁴⁷⁶. Z samorzutnością (*automaton*) utożsamia Lacan samo naleganie znaczących poddane prawidłom zasady przyjemności. Jest to w istocie porządek przyczynowy podmiotowości. Maszyna nieświadome pracuje według praw językowych i matematycznych; wprawiając w ruch łańcuch znaczących, determinuje bycie podmiotu w symbolicznym, w którym podmiot to wyłania się, to znika. Działanie nieświadomego wydaje się być rezultatem jakiegoś trafu, o tyle właśnie, że działa niejako z zaskoczenia. Nie ma tu jednak nic przypadkowego – choć słowo, które przychodzi nam na myśl w wolnym skojarzeniu wydaje się nam całkowicie przypadkowe, to jego natura, jego warunek pojawienia się jest od jakiegokolwiek losowości odległy. Freud pokazał zresztą

⁴⁷³ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, w: Tegoż, *Psychologia...*, dz. czyt., s. 190.

⁴⁷⁴ SXI.fr, s. 59; SXI.en, s. 49.

⁴⁷⁵ Tamże.

⁴⁷⁶ Oba zjawiska tym się różnią, że traf/samorzutność przypisuje Stagiryta przede wszystkim zachowaniu istot, które nie posługują się rozumem. Kiedy więc jakieś zdarzenie się przytrafia, doprowadzając do konsekwencji, która nie była zamierzona, możemy mówić o samorzutności: „mówimy np., że koń przyszedł "samorzutnie", gdyż, mimo że jego przybycie ocaliło go, to jednak nie przyszedł dla ocalenia siebie”. Innymi słowy, traf odnosi się do sytuacji, w której jakaś ewentualność się zrealizowała chociaż nie była zamierzona w działaniu. Przypadek ma się tak do samorzutności, że każdy przypadek jest samorzutny, natomiast nie każdy traf jest przypadkiem. Przypadek bowiem odnosi się do sfery ludzkiego działania praktycznego – jego przyczyna jest wewnętrzna, zaś samorzutności zewnętrzna. Oczywiście Lacan zdaje się zupełnie istoty tego rozróżnienia nie brać pod uwagę.

dość dobitnie, jakimi drogami kroczy czasem nieświadoma myśl, kiedy w najbardziej nawet oddalonym słowie odnajduje ślady wypartego, by wspomnieć przykłady zebrane w *Psychopatologii życia codziennego*. Jak zauważa Paul Verhaghe, gdyby działanie automatyczne było w stanie wyczerpać łańcuch znaczących, a co za tym idzie odnaleźć ostateczny znaczący podmiotu, psychoanaliza stałaby się nauką ścisłą, w której podmiotowość sukcesywnie zwiększa swoją domenę, by dotrzeć do momentu konstytuującego – ostatecznej przyczyny⁴⁷⁷. Wydaje się, że taka perspektywa jest przynajmniej przekonująca dla Lacana w pewnym momencie jego nauczania. Nawet jeśli symboliczne zdaje się być wybrakowane, to istnieje coś, co ten system domyka. W 1964 roku Lacan już dawno jednak przestał wierzyć w możliwość choćby założonej wiedzy absolutnej. Cała konstrukcja symbolicznego nie opiera się już na stałych podstawach⁴⁷⁸ pozwalających na mówienie o jakimś Porządku. Próbując podsumować pierwszą część naszej pracy, wskazaliśmy na krytykę, jaką względem strukturalizmu podjął Eco wytykający leżący u samych podstaw tej metody potencjał autodestrukcji, osunięcia się w ontologię. Powtórzmy jednak jeszcze raz, Lacan sam konsekwentnie i świadomie ten program „autodestrukcji” strukturalizmu realizował, czego chyba najdobitniejszym przejawem było przekonanie, że *automaton* nie wyczerpuje zagadnienia podmiotowości i potrzebna jest jakaś inna przyczyna.

Jednym z przejawów działania *automatonu* była Freudowska metoda wolnych skojarzeń. Zauważa Freud jednak dość wcześnie, że dla łańcucha skojarzeń istnieje zawsze jakaś granica. Coś stoi na przeszkodzie swobodnemu skojarzeniu. W *Objaśnieniu marzeń sennych* odpowiednikiem tej granicy jest „pępek snu”. Miejsce, w którym interpretacja musi się zatrzymać:

Nawet w wypadku doskonale objaśnionych marzeń sennych często trzeba zostawić jakieś niejasne miejsce, ponieważ w trakcie wykładania zauważa się, że bierze tam początek kłęb myśli, który opiera się rozwikłaniu, który jednak nie wniósł też żadnego wkładu do treści sennej. Jest to pępek snu, miejsce, w którym dotyka on tego, co nieznanne. Myśli senne, na jakie natykamy się w trakcie objaśniania, muszą przecież pozostać całkiem ogólnie bez końca, w podobnym do siatki zawikłaniu, wybiegając na wsze strony w świat naszych myśli. Z tego miejsca osnowy, gdzie myśli splecione są silniej, wyrasta potem życzenie senne niczym grzyb ze swojej grzybni⁴⁷⁹.

⁴⁷⁷ P. Verhaghe, *Position of the Unconscious*, w: D.Hook, C. Neill, S. Vanheule (red.), *Reading Lacan's Écrits: From 'Signification of the Phallus' to ...*, dz. cyt., s. 248.

⁴⁷⁸ C. Soler, *The Subject and The Other (I)*, w: R. Feldstein I in. (red.), *Reading Seminar XI...*, dz. cyt., s. 44.

⁴⁷⁹ S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2015, s. 443.

A zatem coś przerywać musi samorzutny bieg nieświadomości, coś, co niewyobrażalne, jak przegniłe gardło pacjentki, które przysniło się Freudowi, a w którym już w *Seminarium II* upatrywał Lacan przejawów Realnego. To właśnie z realnym trzeba utożsamić przypadek (*tyche*⁴⁸⁰):

To, co się powtarza jest zawsze czymś, co się **zdarza** (*chose qui se produit*) – wyrażenie mówi nam już o związkach z *tyche* – jakby przez przypadek. (...)

Funkcja *tyche*, Realnego jako spotkania - spotkania jako tego, co można przegapić, co już jest przegapionym spotkaniem – pojawiła się w historii psychoanalizy jako (...) trauma⁴⁸¹.

Co ma jednak Lacan na myśli, mówiąc o spotkaniu jako „przegapionym”? Przecież trauma wydaje się czymś, co zawsze wraca na swoje miejsce, co zawsze nad podmiotem dominuje, rzucając swój cień na całość życia psychicznego. To nieuniknioność jest przecież cechą traumy. Trauma jednak jako realne jest nieprzyswajalna (*inassimilable*). Mimo tego, cały czas objawia się ona w formie zawoalowanej. Jako najpierwotniejsza przyczyna nie może być jednak realne jako takie w pełni przepracowane, ujęte w znaczące; może być jedynie – jak Rzecz – okrążane, może przyciągać, lecz nigdy stać się domeną tego, co symboliczne. W jaki sposób jednak traumatyczne zdarzenie staje się przedmiotem aparatu psychicznego rządzącego się zasadą przyjemności?

Pomocny okazuje się być tutaj schemat aparatu psychicznego opracowany przez Freuda już w *Zarysie*. Nieświadome odnajdujemy „pomiędzy skórą a ciałem”, pomiędzy percepcją a świadomością. By lepiej zilustrować mechanizm, w jaki sposób świadomość konfrontuje się z realnym, odwołać się można do dość powszechnego doświadczenia, w którym jakiś czynnik zewnętrzny zakłóca sen. Lacan mówi w tym kontekście o swoim doświadczeniu: pukaniu, które wyrwało go z drzemki; wpierv jednak, ukształtowało się wokół tego pukania marzenie senne. Kiedy pukanie stało się przedmiotem świadomości, to dlatego, że „rekonstruowała” się wokół tego przedstawienia. To doświadczenie pokazuje – zdaniem Lacana – wtórność świadomości, że konstytuuje się ona wokół przedstawień, które same stanowią efekt wcześniejszego opracowania. Innymi słowy, realne dotarło najpierw do nieświadomego poprzez percepcję, dopiero potem do samej świadomości. Wracamy więc do zagadnienia podejmowanego przez Lacana już wcześniej – problemu przedstawień. Przedstawienie zdaje się być konstrukcją zbudowaną wokół realnego i stanowi rezultat opracowania bodźca z zewnątrz.

⁴⁸⁰ W transliteracji stosowanej przez Lacana *Τύχη* oddane zostaje jako *Tuché*.

⁴⁸¹ SXI.fr, s. 65, SXI.en., s. 54-55.

W *Objaśnieniu marzeń sennych* Freud przytacza sen ojca czuwającego przy zwłokach dziecka. Ojciec udał się do sąsiedniego pokoju, by odpocząć, przy zwłokach pozostał zaś modlący się starzec. W śnie zmarłe dziecko stanęło przy jego łóżku i powiedziało „Ojczy, czyż nie widzisz, że płonę?”⁴⁸². Pierwotnym bodźcem dla powstania tego przedstawienia był fakt, że zwłoki dziecka rzeczywiście płonęły wskutek przewrócenia się świecy. Doszło więc do opracowania pewnego realnego zjawiska jako przedstawienia we śnie. Freud próbuje wytłumaczyć fakt, iż ojciec zamiast się zbudzić w reakcji na zewnętrzny bodziec dalej śpi, tym, że sen w paradoksalny sposób realizował życzenie, by dziecko wróciło do żywych⁴⁸³. Wskazać możemy jednak na nieco inny sens tego snu, odnoszący się do tego, co nie jest wyrażone *explicite*, a co jest właśnie „przegapionym spotkaniem” z samym realnym, które odnajdujemy w tym śnie w samej śmierci. Istotą powtórzenia jest właśnie to, że napędzane jest samą niemożliwością uchwycenia przyczyny w świadomości, podmiot powtarza wciąż i wciąż w nadziei, że zdoła je uchwycić. Trafnie tę kwestię opisuje Agata Bielik-Robson, stwierdzając, iż „istotą traumy jest (...) nadmierna „wczesność”, psychika nie jest więc przygotowana na to, by wytworzyć jego [realnego] przedstawienie (...)”⁴⁸⁴. Możemy więc, idąc tropem Lacanowskiej metaforyki spotkania, stwierdzić, że spotkanie z Realnym jest przegapione, ponieważ wymaga od nas takich przygotowań, których nie jesteśmy w stanie zrealizować – czegoś nam zawsze brakuje, jesteśmy ciągle zapraszani na bal, podczas gdy nie posiadamy stroju wieczorowego. To (przegapione) spotkanie odnajdujemy w granicznym stanie pomiędzy głębokim snem ojca a jego przebudzeniem:

Miejsce realnego rozciągające się od traumy do fantazji – o ile fantazja nie jest niczym więcej ekranem, który zakrywa coś fundamentalnie pierwotnego, determinującego funkcję powtórzenia – jest tym, co musimy zbadać (...). Realne może być reprezentowane przez przypadek, drobny szum, drobinę rzeczywistości [*le peu-de-réalité*], która sugerowałaby, że nie śnimy. Ta rzeczywistość nie jest jednak taka mała, skoro budzi nas do innej rzeczywistości, skrywanej za brakiem tego, co zajmuje miejsce przedstawienia – a jest to *Trieb*, jak mówi nam Freud⁴⁸⁵.

Powyższy fragment wyznacza dość wyraźnie nowy obszar zainteresowań Lacana. A staje się nim próba opracowania własnego pojęcia popędu, który nie będąc przedstawieniem, stanowi zarazem oddzielną rzeczywistość. Chociaż nie należy popędu utożsamiać z samym *tyche*, samą

⁴⁸² S. Freud, *Objaśnianie...*, dz. cyt., s. 429.

⁴⁸³ Tamże, s. 430.

⁴⁸⁴ A. Bielik-Robson, *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 217.

⁴⁸⁵ SXI.fr, s. 70-71, SXI.en., s. 60.

przyczyną podmiotowości, to jest on z nią ściśle powiązany, bowiem to właśnie jej miejsce zajmuje w życiu psychicznym podmiotu. Nie należy zatem mylić popędu z samą pierwotną i przedsymboliczną rzeczywistością, samą biologiczną naturą człowieka. Jednym z zarzutów wysuwanych przez Lacana wobec anglosaskich psychoanalityków było utożsamienie popędu z instynktem. Tak bowiem przełożył Freudowskie *Trieb* James Strachey, tłumacz dzieł wszystkich Freuda (*Standard Edition*)⁴⁸⁶. Termin popęd niekoniecznie zaś każe szukać jego źródeł w świecie zwierzęcym. Jest też dalece bardziej wieloznaczny – tak w polskim, jak i innych językach, popęd przywodzi skojarzenia z ruchem, jakąś siłą, tak o biologicznym, jak i niebiologicznym charakterze, itd. Popęd jest więc w jakiś sposób powiązany z energią, jedyną zaś energią, która stanowi przedmiot psychoanalizy jest libido. Pojęcie, które jest tyleż atrakcyjne, co niejasne i które wywołało szereg nieporozumień w recepcji Freuda. Lacan te kwestie próbuje – z różnym skutkiem – nieco uporządkować. Libido nie może być utożsamiane z instynktem seksualnym w takim znaczeniu, w jakim występuje wśród zwierząt, nie daje się też opracować ilościowo na wzór energii, które stanowią przedmiot fizyki. Za pomocą popędu jednak seksualność „uczestniczy w życiu psychicznym” podmiotu⁴⁸⁷. To właśnie problem seksualności odróżnia, zdaniem Lacana, wszelkie próby filozoficznego opracowania psychoanalizy od samej psychoanalizy. W jaki jednak sposób, jeśli nie biologiczny, potraktować seksualność człowieka, by uczynić ją obiektem refleksji? Seksualność – twierdzi Lacan – jest tym, co rozciąga się pomiędzy dwoma biegunami doświadczenia analitycznego. Z jednej strony mamy biegun synchronicznej struktury znaczącego, która determinuje sposób, w jaki kształtuje się symptom i formacje nieświadomego, z drugiej biegun interpretacji i metonimii pragnienia⁴⁸⁸. Seksualność jako taka odnaleźć się może tylko w tej przestrzeni, co oznacza również, że nie może być ona potraktowana czysto biologicznie, gdyż, jak powtarza Lacan od początków powrotu do Freuda, ludzką naturę cechuje to, że jest ona właśnie daleka od natury. Ludzka seksualność jest aberracją dlatego, że poddana jest daleko idącym modyfikacjom, przechodzi przez „przesmyki znaczącego”, poddana jest ciągłym przesunięciom i modyfikacjom, będącym skutkiem faktu, że człowiek mówi. Dlatego stwierdza Lacan, że popęd może być tylko częściowy, bowiem seksualność poddana jest „parcelacji”, podziałowi – „seksualność realizuje się tylko przez popędy, o ile są to popędy częściowe”⁴⁸⁹.

⁴⁸⁶ Tamże, s. 59/49.

⁴⁸⁷ Tamże, s. 197/176.

⁴⁸⁸ Tamże.

⁴⁸⁹ Tamże, s. 198/177.

Popędy są częściowe ze względu na to, iż ludzkie ciało pochwycone jest w wyobrazeniowe jako obraz i poddane symbolicznemu procesowi nazywania. Coś jednak pozostaje poza obszarem Innego jako języka, jakieś części ciała ze względu na swoje cechy nabierają szczególnego znaczenia w popędzie.

Freud w *Popędach i ich losach* wyróżnił cztery zasadnicze własności popędu: napór rozumiany jako jego „moment motoryczny”; cel popędu, którym jest zaspokojenie; obiekt jako to, co zaspokojeniu służy oraz źródło jako „proces somatyczny”, który przebiega w jakiejś części ciała i którego „bodziec w życiu psychicznym reprezentowany jest przez popęd”⁴⁹⁰. W Lacanowskim „demontażu popędu” szczególną rolę zdaje się odgrywać ta ostatnia własność - źródło. Dotyczy ona bowiem właśnie tego, co w żaden sposób nie może być włączone w strukturę, mogąc stanowić jedynie jej nieciągłość. Jakkolwiek chcieliśmy w niniejszej pracy zrezygnować z opracowania topologii Lacana, wychodząc z założenia, że dla pozaklinicznego opracowania jego nauczania nie jest ona tak istotna, jak się niektórym zdaje, więcej zaciemniając niż wyjaśniając, to w przypadku problematyki cielesności wydaje się to niemożliwe, ze względu na to, że ciało należy rozumieć jako powierzchnię. I to właśnie kwestia tej powierzchni pozostaje kluczowa dla zrozumienia tego, co Lacan rozumie jako źródło popędu. Ciało nie jest bowiem powierzchnią, która nie ma żadnych nieciągłości, tymi nieciągłościami są usta, powieki, ale także odbyt i narządy płciowe. Dlatego Lacan mówiąc o źródle popędu, wskazuje na konstytuującą rolę struktury brzegu (albo też krawędzi) [*structure de bord*]⁴⁹¹, która ustanawia to, co nazywamy strefami erogennymi. Z jednej strony ta struktura brzegu okazuje się być nieciągłością tego, co poddawane niemal w całości symbolicznemu ujarzmieniu; z drugiej strony, to przecież symbolizacja te sfery w istocie wyznacza. To właśnie ze „strukturą brzegu” wiąże Lacan obiekt-przyczynę pragnienia – domniemany obiekt, który ma wypełnić te nieciągłości. Wydaje się to dla nas tym bardziej interesujące, że pozwala nieco przeformułować rozumienie podmiotowości. Podmiot nie jest już sam w sobie tylko nieciągłością symbolicznego, nie jest tożsamy tylko z brakiem, a sam jest – jak mówi Lacan – „podmiotem z dziurami” (*sujet troué*)⁴⁹². Dlatego też nie należy traktować podmiotu wyłącznie jako efektu języka a jako podmiot, który pozostaje w trwałej relacji z własną seksualnością – libido.

⁴⁹⁰ S. Freud, *Popędy i ich losy*, w: tegoż, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 61-62.

⁴⁹¹ SXL.fr, s. 189; SXL.en., s. 168-169.

⁴⁹² Tamże.

Libido jako czysta energia popędu jest organem. Ale organem dość charakterystycznym; który należy traktować jako w zasadzie mityczny. W tym kontekście opracowuje Lacan mit *lamelli*:

Rozbijając jajko powstaje Człowiek (*l'Homme*), ale także Człeko-omlet (*Hommelette*). Przyjmijmy, że on, ogromny naleśnik rozpościerający się jak ameba, jest skrajnie płaski wciskający się do wszystkich pomieszczeń, jest wszechwiedzący, bo prowadzony przez czysty instynkt życia, nieśmiertelny, gdyż rozmnażający się przez podział. Oto coś, czego nie chcielibyście poczuć, jak bezszelestnie w czasie snu prześlizguje się po twarzy, by ją zapieczętować⁴⁹³.

Ten przerażający obiekt, który – jak zauważa Žižek – stanowić może przypadkową prefigurację Obcego z filmu Ridleya Scotta⁴⁹⁴, to właśnie libido; jako płaski i nieśmiertelny organ, który stanowi to, co zostaje odcięte, co rodzi się wskutek faktu, iż człowiek poddany jest działaniu symbolicznego. Ale nie chodzi tylko tutaj o cięcie na ciele dokonane przez symboliczne, ale także o to, że człowiek jest istotą płciową tj. poddaną prawom reprodukcji⁴⁹⁵.

To właśnie ta szczególna cecha dużej części zwierząt stanowić ma najpierwotniejsze źródło braku. Oczywiście jest to wciąż ujęcie mitologizujące, co jednak nie stanowi jeszcze o jego fikcyjności. Popęd – jak mówi Lacan – „mitologizuje [*mythifiant*] Realne”⁴⁹⁶. Mit jest narracją, która pozwala na wyrażenie tego, co niewyrażalne. Cała ta mitologia nawiązuje zresztą do bardziej klasycznego mitu, tego opowiedzianego przez Arystofanesa w *Uczcie* Platona. W paraboli Arystofanesa człowiek pierwotnie miał tworzyć jedność dwojga, wskutek rozpadu skazany jednak jest poszukiwać swojej drugiej połówki, by zjednoczyć się z nią w miłości. Dla Lacana jednak zjednoczenie nie może oznaczać przywrócenia pierwotnej jedności. Z punktu widzenia psychoanalizy to nie poszukiwania idealnego obiektu miłosnego stanowią istotę popędu i pragnienia, lecz poszukiwania innego rodzaju przedmiotu – takiego, który pierwotnie stanowić miał jego część, która sprawiłaby, że byłby nieśmiertelny⁴⁹⁷. Znow więc wiąże psychoanaliza doświadczenie seksualności i doświadczenie śmierci: „(...) popęd, popęd częściowy jest zasadniczo popędem śmierci i sam w sobie reprezentuje część śmierci w życiu płciowym”⁴⁹⁸.

⁴⁹³ PN, s. 24 ; E, *Position...*, s. 845.

⁴⁹⁴ S. Žižek, *Lacan...*, dz. cyt., s. 79.

⁴⁹⁵ SXI.fr, s. 229; SXI.en., s. 204-205.

⁴⁹⁶ E, *Du «Trieb» de Freud...*, 853.

⁴⁹⁷ SXI.fr, s. 229, SXI.en., s. 204-205.

⁴⁹⁸ Tamże.

W jakiej jednak relacji pozostaje kluczowe pojęcie psychoanalizy, jakim jest pragnienie wobec popędu? Lacan wszak od czasów *Seminarium VII* ukazywał pragnienie jako w istocie narzędzie obrony przed potencjalną traumatycznością doświadczenia czegoś, co granice ludzkiego poznania przekracza. Czy zatem pragnienie stanowi przeciwieństwo popędu? Do pewnego stopnia tak, bowiem pragnienie zawsze odnajdujemy po stronie Innego⁴⁹⁹, popęd zaś odnosi się do *jouissance*, którą odnaleźć możemy tylko „po stronie Rzeczy”⁵⁰⁰. Należałoby jednak traktować popęd jako składową pragnienia, jego seksualną manifestację. Pragnienie kieruje się na jakiś obiekt-przyczynę, podczas gdy popęd stanowi „montaż”, za pomocą którego podmiot obcuje z tym obiektem. To „po stronie Rzeczy” niekoniecznie oznaczać musi, że obiekt jest jak Rzecz niedostępny. W przytaczanym już tekście o *Paradygmatach jouissance*, Miller przeciwstawia dwie antytetyczne wizje: pierwsza z nich, której manifestacją jest etyka psychoanalizy, traktuje *jouissance* jako możliwą do odnalezienia tylko w jakiejś otchłani, do której dostęp możliwy jest przez radykalną transgresję. Druga wizja, charakterystyczna dla nauczania Lacana w latach 60-tych, ukazuje doświadczenie *jouissance* jako fragmentaryczne, „normalne” jak zauważa Miller⁵⁰¹. Wynika to z faktu, że podmiot nie jest konfrontowany z monstualną Rzeczą, ale jedynie „małym kawałkiem realnego”.

Tym „małym kawałkiem” jest obiekt-przyczyna pragnienia, już nie tyle „obiekt”, o którym mówi Lacan we wcześniejszych seminariach jako o wyobrażeniowym dopełnieniu podmiotowości, lecz obiekt, który jest przyczyną całego metonimicznego ruchu pragnienia, należący do porządku realnego. Kluczowym aspektem tego nowego rozumienia obiektu jest kwestia lęku. W tradycyjnej psychologii i psychoanalizie, mówi się o lęku, że jest on w tym różny od doświadczenia strachu, że nie ma on obiektu. Jednak, jak mówił Lacan w *Seminarium X*, doświadczenie lęku „nie jest bez obiektu”. Tym obiektem jest właśnie efemeryczny obiekt-przyczyna. Należy odrzucić jednak klasyczne rozumienie relacji intencjonalności i jej przedmiotu:

⁴⁹⁹ Jak pisze Bruce Fink, Lacan zawrócił się ku rozważaniom nad popędem, gdyż „zaczął dostrzegać, że nieświadome pragnienie nie jest tak radykalną i rewolucyjną siłą, jak pierwotnie sądził. Pragnienie jest podporządkowane prawu! - szuka tego, czego prawo zakazuje. Szuka zatem transgresji, a to czyni je całkowicie zależnym od prawa (a zatem, od Innego) wprowadzającego pragnienie do istnienia. Tak więc, pragnienie nigdy nie może całkowicie uwolnić się od Innego, ponieważ Inny jest odpowiedzialny za jego istnienie”. B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej: teoria i technika*, tłum. Ł. Mokrosiński, Warszawa 2002, s. 292.

⁵⁰⁰ E, *Du «Trieb» de Freud...*, s. 853.

⁵⁰¹ J.-A. Miller, *Les six paradigmes*, dz. cyt.

(...) Obiektu (a) nie należy szukać w czymś analogicznym do intencjonalności noczy. W intencjonalności pragnienia, którą należy od niego odróżnić, obiekt ten należy rozumieć jako przyczynę pragnienia. (...) Obiekt jest [stoi] za pragnieniem⁵⁰².

Pragnienie kieruje się na jakieś „poza” i w ten sposób należy też rozumieć sposób istnienia obiektu-przyczyny. Jednak to „poza” nie może oznaczać tego, co oznaczają Kantowskie granice poznania. Kantowsko rozumiane realne jest „gdzieś tam”, natomiast realne psychoanalizy – rozumiane jako przyczyna – uobecnić się musi w pewnym momencie także w samym podmiocie: w jego cielesności i nieciągłościach:

Obiekt musi być usytuowany (...) na zewnątrz, z drugiej strony satysfakcję celu [popędu] można uzyskać o ile spotka się on z tym, co rozumiane jako wewnątrz ciała (...) ⁵⁰³.

Fakt, że podmiot odnieść się musi do swojej własnej cielesności nie tylko jako pewnej niewiadomej, która nie daje się ująć w karby symbolicznego, a zatem w pewnej negatywności, ale także jako źródła *jouissance* tj. w wymiarze jak najbardziej pozytywnym, sprawia, że nie należy traktować podmiotu psychoanalizy wyłącznie jako nieciągłości w symbolicznym, jako tworu, do którego odnieść się można tylko w sposób negatywny, jako czegoś, co wyłączone z dyskursu, a będące jego przyczyną. To też zresztą odróżnia Lacana od współczesnych nam realistów spekulatywnych, którzy za cel obrali sobie przywrócenie Wielkiego Zewnętrza⁵⁰⁴, które ich zdaniem miało zostać zmarginalizowane przez refleksję transcendentálną. Jak zauważa Alenka Zupančič, należy ten postulat uznać za fantazję w psychoanalitycznym sensie. Problemem nie jest bowiem, że żyjemy w „dyskursywnej klatce”, która uniemożliwia nam nawiązanie relacji z Wielki Zewnętrzem, lecz wręcz odwrotnie: to „dyskursywna klatka” nie jest w stanie się domknąć, zawsze pozostawiając coś poza swoim obszarem, co jednocześnie nie daje się utrzymać poza klatką. Innymi słowy, jest to fantazja mająca ukryć fakt, iż Wielkie Zewnętrzne jest bliżej niż myślimy⁵⁰⁵.

⁵⁰² SX.fr, s. 120; SX.en, 101.

⁵⁰³ Tamże, s. 121/102.

⁵⁰⁴ Chodzi tutaj w szczególności projekt Quentina Meillassoux. Tegoż, *Po skończoności*, Warszawa 2015.

⁵⁰⁵ A. Zupančič, *Realism in Psychoanalysis*, w: Lorenzo Chiesa (red.), *Lacan and Philosophy: The New Generation*, Melbourne 2014, s. 24.

Lęk nie jest bez obiektu, lecz nie jest to też obiekt strachu, jakim jest np. groźny pies; w przypadku strachu wciąż pozostajemy w porządku intencjonalności. Kiedy jednak mówimy o lęku, to mamy do czynienia z konfrontacją z samym realnym, które w pierwszym rzędzie odsyła do samego doświadczenia nieciągłości podmiotu. Realne jest tym, co zostaje poza odpowiedzią na pytanie skierowane do Innego – „czego chcesz?”. Cięcie nie odnosi się tylko do samego doświadczenia niemożliwości pełnego ujęcia samego siebie jako podmiot, co implikuje samo założenie nieświadomości, lecz także do tego, że symboliczne, działając na podmiocie, nie jest w stanie pokryć całości doświadczenia. Czemu jednak wiązać ten stracony obiekt z lękiem? Co ma wspólnego lęk i pragnienie? Otóż, jak mówi nam Lacan, lęk należy rozumieć jako stan przejściowy, pośredniczący pomiędzy doświadczeniem pierwotnej rozkoszy związanej z doświadczeniem bycia zjednoczonym z matką a doświadczeniem pragnienia. Lęk pierwotnie pojawia się wtedy, kiedy zbyt blisko znajdujemy się obiektu-przyczyny pragnienia; jest rezultatem „braku braku”:

[Lęk] nie bierze się – wbrew temu, co mówią – z rytmu naprzemiennego obecności i nieobecności matki. Dowodem czego jest to, iż dziecko z przyjemnością to powtarza w swojej zabawie. Bezpieczeństwo obecności wynika z możliwości nieobecności⁵⁰⁶.

Niemożność wyłonienia się braku stanowi jednocześnie o niemożliwości wyłonienia się pragnienia i zakłóca działanie fantazji jako jednego ze sposobów radzenia sobie z potencjalną traumatycznością pragnienia Innego. Lęk stanowi sygnał możliwego ziszczenia najpierwotniejszego pragnienia bycia podmiotem niepodzielonym.

Kluczowe znaczenie w kontekście lęku ma pojęcie niesamowitego (*das Unheimliche*), badane przez Freuda w tekście o tym samym tytule. Szczególnie wiele miejsca poświęca w nim prozie Ernsta Theodora Amadeusa Hoffmanna, jednego z przedstawicieli Czarnego Romantyzmu. W *Piaskunie* Hoffmanna doświadczenie niesamowitego skupia się w dwóch postaciach. Pierwsza to tytułowy Piaskun, postać z niemieckiego folkloru, która usypiała dzieci sypiąc im piasek w oczy; w opowiadaniu stanowi nemezis głównego bohatera, w jego przekonaniu Piaskun pozbawia swoje ofiary oczu. Drugą postacią jest automatyczna lalka, w której zakochuje się bohater. Uczucie niesamowitości wobec piaskuna wiąże Freud z lękiem kastracyjnym, trudniejsze do zrozumienia jest jednak doświadczenie niesamowitości wobec drugiej postaci. Wydaje się, że tutaj źródłem poczucia niesamowitości jest paradoksalne nie-

⁵⁰⁶ SX.fr, s. 67; SX.en, s. 53.

podobieństwo. Freud już na początku tekstu, wskazuje, że *Heimliche* [samowite] zawiera w sobie także odwrotne znaczenie – coś jest tak osobiste i „samowite”, że aż ukryte. Dla Lacana jasne jest, że niesamowite to wyłonienie się w rzeczywistości „czegoś niewypowiedzianego”⁵⁰⁷.

W doświadczeniu niesamowitego konfrontowani jesteśmy z samą pustką miejsca, w którym jesteśmy. Innymi słowy, z naszymi desperackimi próbami nadania sensu swojej podmiotowości. W powszednim doświadczeniu posługujemy się koordynatami symbolicznego, odnajdujemy się w miejscu Innego, o ile jest on Innym języka. To język pozwala nam, przynajmniej do pewnego, bardzo ograniczonego stopnia, nadać sens swojemu istnieniu. Czasem jednak pozbawieni jesteśmy poczucia bycia-u-siebie. Jak ujmuje to Brian Robertson, nie jest to doświadczenie egzystencjalne, które każe pytać o to kim jestem, lecz właśnie, „gdzie jestem?”⁵⁰⁸. Freud w *Niesamowitym* wspomina, jak w trakcie pobytu w jednym z włoskich miasteczek zgubił się i odnalazł na ulicy domów publicznych, jego zakłopotaniu towarzyszyło zagubienie, ponieważ nie był w stanie trafić powrotem do miejsca, z którego zaczął swój spacer. To zagubienie Freuda stanowiło właśnie rezultat wybicia z normalnego sposobu doświadczania przestrzeni. Coś przestaje działać na poziomie postrzegania rzeczywistości. Przytoczone osobiste doświadczenie Freuda stanowi tutaj wyjątek na mapie teoretycznych opracowań niesamowitego. Zdecydowanie łatwiej bowiem odnaleźć działanie tego mechanizmu w literaturze i sztuce (od malarstwa do filmu). Žižek w tym kontekście odwołuje się do malarstwa prerafaELITÓW. Choć jednym z postulatów ruchu był odwrót od sztucznego malarstwa akademickiego i powrót do ilustrowania bliższego prawdziwej rzeczywistości, to w ich dziełach odnajdujemy jakiś pozarzeczywisty nadmiar, jak choćby w *Złym Pasterzu* Williama Holmana Hunta, na którym w pierwszym momencie widzimy jedynie idylliczną scenkę. Im jednak dłużej się przeglądamy, tym bardziej widoczny staje się nadmiar zdradzający „emocjonalny stosunek Hunta do rozkoszy, do *jouissance* jako substancji życia, innymi słowy – jego odrazę do seksualności”⁵⁰⁹. Pasterz okazuje się nie być jedynie kimś, kto niewinnie zaniedbuje swoje obowiązki, próbując uwieść wiejską dziewczynę. Detale obrazu zdają się ukazywać go jako prymitywnego i odrażającego, spojrzenie patrzącej na niego dziewczyny pełne jest zaś wyzywającej wulgarności.

⁵⁰⁷ Tamże, s. 90/75.

⁵⁰⁸ B. Robertson, *Lacanian Antiphilosophy and the Problem of Anxiety*, New York 2015, s.19.

⁵⁰⁹ S. Žižek, *Metastazy...*, dz. cyt., s. 164.

Tym, co widzimy w obrazie wywołującym uczucie niesamowitości jest reprezentacja obiektu, który utraciliśmy – czystego obiektu libido:

Te obiekty, kiedy swobodnie pojawiają się w sferze, z którą nie mają nic do czynienia, w sferze wymiany, kiedy pojawiają się i stają się rozpoznane, to właśnie lęk sygnalizuje osobliwość ich statusu. W rzeczywistości są one obiektami sprzed wyłonienia się komunikowalnego, uspołecznionego obiektu. To jest to, z czym mamy do czynienia w [obiekcie] a⁵¹⁰.

W powyższym cytacie mamy do czynienia z rozróżnieniem na powszednie obiekty, z – jak mówił Lacan za Freudem w *Seminarium VII – Sache* oraz na przedmioty o szczególnym statusie, które w żaden sposób nie dają się odnieść do naszego normalnego sposobu poznawania rzeczywistości. Jednym z tych uprzywilejowanych obiektów jest dla Lacana spojrzenie (*regard*). Także i w tym przypadku, punktem odniesienia staje się dzieło sztuki. Konkretnie zaś *Ambasadorowie* Holbeina. Obraz znany jest z tego, że u dołu planu znajduje się niewyraźna plama, która jednak pod odpowiednim kątem widzenia okazuje się być czaszką. Jako że na obrazie widzimy dwóch bogato ubranych mężczyzn, którym towarzyszą symbole siedmiu sztuk wyzwolonych, najbardziej oczywistą interpretację stanowi powiązanie owej czaszki z motywem *vanitas*. Taka również jest optyka Lacana – w momencie, w którym człowiek zaczyna dominować nad przyrodą (obraz namalowano w 1533 roku), autor przypomina tym symbolem śmierci ludzką skończoność, która nigdy nie może być przewyżczona. Paradoksalnie, to nie my chwytamy wzrokiem obraz, lecz to obraz chwyta nas, poprzez zastawioną przez artystę pułapkę. Ta pułapka to samo spojrzenie jako obiekt. Ale nie jest to tylko spojrzenie samo w sobie, takie jakie poczuć mogę w jakiegokolwiek relacji interpersonalnej, a samo spojrzenie Innego jako pragnącego. Istotą spojrzenia jako obiektu jest to, że nie daje się ono zredukować do jakiegokolwiek przedstawienia, nie da się spojrzenia ujrzyć w lustrze inaczej niż poprzez jakieś zakłócenie obrazu, kiedy mamy poczucie, że nasze odbicie w lustrze nie jest tak naprawdę naszym odbiciem. To właśnie te szczególne obiekty, względem których pozostajemy w bardzo ambiwalentnej relacji, rozciągającej się od lęku do popędu, stanowią obiekt-przyczynę naszego pragnienia. To nie tylko spojrzenie, ale także wszystkie manifestacje obiektów, które w ekonomii psychicznej traktowane są jako analogiczne względem wybrakowanego podmiotu – pierś, głos, a nawet ekskrementy.

Czy to oznacza, że możliwa jest realizacja pragnienia, skoro jego obiekt-przyczyna zdaje się być tak namacalny? Innymi słowy, czy jest możliwe wypełnienie tego pierwotnego

⁵¹⁰ SX.fr, s. 108; SX.en, s. 91.

braku, który charakteryzuje każdy podmiot? W świetle naszych dotychczasowych rozważań, odpowiedź może być tylko przecząca. To, że Lacan podejmuje problem pozytywnych wymiarów realnego nie oznacza jeszcze, że dopuszcza ziszczenie się scenariusza, w którym podmiot odnajduje swoją przyczynę. W Seminarium XI Lacan zdaje się tę ewentualność wykluczać na poziomie w istocie ontologicznym, bo przecież tak należałoby rozumieć jego twierdzenie dotyczące braku jako konstytutywnego dla wszystkich istot poddanych różnicy płciowej. Jakieś czysto hipotetyczne zjednoczenie z obiektem pragnienia, dotarcie do kresu, którego manifestacją zdawał się czyn Antygony równałoby się unicestwieniu podmiotowości, rozpląnięciu się w jedność nieodróżnicowania. Wydaje się, że to dlatego Lacan wprowadza pojęcie popędu jako składnika pragnienia⁵¹¹. O ile pragnienie nie jest jako takie możliwe do zrealizowania, to satysfakcja wiążąca się z popędem już jak najbardziej. I choć jest to doświadczenie wyłącznie częściowe, jak nie przestaje podkreślać Lacan, to zmiana względem wcześniejszych konceptualizacji pragnienia w jego nauczaniu wydaje się dość znaczna. Zresztą podjęcie przez niego problemu seksualności jako fundamentu podmiotowości stanowiło niejako odpowiedź na zarzuty, że wcześniej ten aspekt freudyizmu pozostawiał do pewnego stopnia poza obszarem jego refleksji, będąc w najlepszym wypadku poddany daleko idącej intelektualizacji. Nie uprzedzając jednak konkluzji, chcielibyśmy się teraz skupić na tym, w jaki sposób rodzi się tak podmiot pragnienia jak i podmiot popędu.

2.4.3. Alienacja i separacja jako ustanowienie podmiotu psychoanalizy

Kulminacyjnym momentem w rozwoju rozumienia teorii podmiotowości w nauczaniu Lacana w omawianym przez nas okresie – okresie *Écrits* – było sformułowanie teorii genezy podmiotowości w dwóch fazach – alienacji i separacji.

Jak zauważa Marek Drwięga można te dwa etapy potraktować jako momenty konstytuujące dwa bieguny podmiotowości, alienacja konstytuuje podmiot znaczącego, separacja – podmiot popędu⁵¹². Sposób, w jaki podejmuje ten problem Lacan stanowi do

⁵¹¹ Nie oznacza to, że pojęcie popędu nie było obecne wcześniej w nauczaniu Lacana. Wystarczy zajrzeć do *Subwersji*, by zobaczyć, że już wtedy przypisuje on popędowi podobne cechy. Wydaje się jednak, że właściwego znaczenia nabiera pojęcie popędu rozpatrywane dopiero jako jedno z „czterech podstawowych pojęć psychoanalizy”.

⁵¹² M. Drwięga, *Wszystko to dzieje się na innej scenie. Podmiotowość w psychoanalizie Jacques'a Lacana i kwestia odpowiedzialności oraz motywów działania*, „Anthropos?” 2012, nr 18-19, s. 146.

pewnego stopnia zerwanie z wcześniejszymi jego konceptualizacjami, które skupiały się na dychotomii metafory i metonimii. Metafora stanowiła wszak istotę całego dramatu edypalnego – coś w miejsce czegoś, imię-ojca w miejsce pragnienia matki; metonimia zaś stanowić miała obraz pragnienia. Operacje alienacji i separacji stanowiły więc o tyle *novum* w nauczaniu Lacana, że nie odnosiły się bezpośrednio do kategorii językoznawczych⁵¹³.

Pierwsza operacja, nazywana przez Lacana „*vel* alienacji” w nawiązaniu do łacińskiego słowa określającego „albo”, odnosi się do najpierwotniejszej sytuacji, w której istota ludzka, której nie można jeszcze przyznać miana podmiotu konfrontuje się z Innym. Ten moment utożsamiać moglibyśmy z etapem przed jakimkolwiek wyłonieniem się porządku symbolicznego. Istota ludzka ma wówczas dokonać wyboru pomiędzy swoim bytem a sensem, który odnaleźć może tylko w Innym. Mimo, że Lacan odwołuje się tutaj do logiki, to nie ma na myśli żadnej konkretnej funkcji zdaniowej. Odwołuje się raczej do sytuacji, w której elementy zdania pozostają w trwałej nierównowadze, jak w sytuacji „pieniądze albo życie”. Jeśli złodziej zagrozi mi bronią, mówiąc „pieniądze albo życie”, a ja odmówię oddania pieniędzy, to stracę jedno i drugie, natomiast kiedy wybiorę życie, to stracę pieniądze. Widzimy, w jaki sposób nie ma możliwości, by istniała równowaga pomiędzy dwoma elementami zdania. Stoimy zatem przed wyborem w zasadzie iluzorycznym, możemy wybrać jedynie życie. W podobny sposób należy rozumieć alienację – muszę wybrać sens po stronie Innego, nie ma możliwości, bym ocalił swój partykularne byt. Z jednej strony, wybierając byt, podmiot „wymyka się, popada w non-sens”⁵¹⁴, z drugiej strony, kiedy wybierze Innego, to na rzecz sensu traci tę część, która stanowi non-sens, część, która w żaden sposób nie chce się poddać symbolizacji. W rezultacie, w miejscu bytu podmiotu odnajdujemy pustkę. Inny nie może bowiem odpowiedzieć na pytanie o moje miejsce i sens mojego życia. Zamiast ugruntowanego bytu odnajduję jedynie puste miejsce, w którym mój byt tylko potencjalnie się może wyłonić. Tym, co na przecięciu mnie i Innego jako non-sens jest brak, a konkretnie dwa momenty, w których brak dla każdej ze stron się objawia. Pierwsze doświadczenie braku jest rezultatem na poły mitycznego momentu, w którym człowiek staje się śmiertelny, skończony. Człowiek jako zwierzę jest istotą seksualną, ale jednocześnie seksualność ta jest ściśle powiązana z jego skończonością. Skoro jest istotą skończoną, to musi wydać potomstwo. Jest to cecha wspólna wszystkich istot żywych, które reprodukują się na drodze płciowej. Człowiek jednak nie jest tylko zwierzęciem. Jak podkreślał Lacan wielokrotnie, człowiek żyje w niedopasowaniu do natury. Język jako medium nie jest

⁵¹³ É. Laurent, *Alienation and Separation (I)*, w: R. Feldstein I in. (red.), *Reading Seminar XI*, dz. cyt., s. 19.

⁵¹⁴ SXI.fr, s. 236; SXI.en, s. 211.

też w stanie oddać całej złożoności seksualności. Jest to istota tej drugiej strony braku, który wiąże się z tym, że nie odnajduję w Innym żadnego wzorca dla seksualności, że nie mogę ująć się jako istota płciowa, innymi słowy niedostępna jest odpowiedź na pytanie „czego chcesz?”, które kieruję do Innego. Fantazja stanowi mniej lub bardziej skuteczną próbę, z pomocą której podmiot dąży do wpisania seksualności w miejscu Innego, dopowiadając sobie, czego Inny pragnie.

To właśnie ten non-sens stanowi materiał, na którym pracuje psychoanaliza, i to ten materiał podmiot stara się usymbolizować, włączyć w strukturę; to dążenie tożsame jest z automatycznym ruchem łańcucha znaczących. Podmiot pojawia się i znika, kiedy nieświadome przejawia się w formacjach nieświadomego. W tym sensie, podmiot psychoanalizy jest tożsamy z podmiotem-jako-podłożem znaczących, co najpełniej wyraża definicja znaczącego, jako tego, co reprezentuje podmiot dla innego znaczącego. Jedyne, co podmiot może odnaleźć to miejsce, w którym „będzie mówiony”, a w którym to mówieniu ciągle znika:

Efekt mowy jest przyczyną wprowadzoną w podmiot. Przez ten efekt nie jest on przyczyną samego siebie, nosi on w sobie robaka (*le ver*) przyczyny, która go rozszczepia. (...). Podmiot ten jednak jest tym, co reprezentuje znaczący i może on reprezentować tylko dla innego znaczącego: do czego odtąd redukuje się podmiot, który słucha.

Do podmiotu zatem się nie mówi. To (ça) mówi o nim. I tutaj się go pojmuje i to tym bardziej, niż wcześniej, z prostego faktu, że to zwraca się do niego, znika on jako podmiot pod znaczącym, którym się staje, [wcześniej] nie był on absolutnie niczym⁵¹⁵.

Tak jak nieświadome, tak podmiot pozbawiony jest jakiegokolwiek substancji. Dlatego należy mówić o miejscu – przypomnijmy sobie Heideggerowskie rozważania o wazie, która otacza Rzec. W podobny sposób znaczące wyznaczają miejsce podmiotu, nigdy nie pozwalając jednak wyłonić się skończonej podmiotowości, a to z powodu tego drugiego bieguna podmiotowości, którego znaczenie chcieliśmy w tym rozdziale zaakcentować. Jakkolwiek podmiot nie ma własnej substancji, to konfrontowany jest z właściwą i jedyną jej formą – *jouissance*. To na drugim biegunie odnajdujemy przyczynę tego całego ruchu, *tyche*. Najpierwotniejszy brak, który stanowi impuls dla całego ruchu jest swoistym nieruchomym poruszcycielem podmiotowości w psychoanalizie Lacana. I to właśnie z tą przyczyną konfrontuje się podmiot, kiedy coś w swobodnym biegu nieświadomego nie działa.

⁵¹⁵ PN, s. 14; E, *Position...*, s. 835.

Alienacji towarzyszy separacja, moment, w którym właściwa przyczyna całego ruchu, niemożliwa do usymbolizowania reszta pierwotnej relacji z Innym, staje się obiektem-przyczyną pragnienia. Inaczej niż alienacja, separacja nie jest czymś, co stanowi nieunikniony los podmiotu. Jest raczej wolą podmiotu chcącego się uwolnić od Innego, odzyskać utracony byt. Nie jest to możliwe w relacji z Innym jako Innym języka, odnajdujemy w nim tylko przecież znaczące. Jak jednak wiemy, podmiot konfrontowany jest wciąż z drugim wymiarem Inności – z Innym jako pragnącym. Jak pisze Colette Soler, przestrzeń pomiędzy podmiotem a Innym pragnącym nie jest do końca pusta, to przestrzeń, w której coś się wyłania – tym czymś jest popęd, który jest cichy, poza mówieniem. Podmiotem poza znaczącym, a co za tym idzie poza Innym, może być tylko podmiot popędu⁵¹⁶.

Jak jednak kilkakrotnie podkreślaliśmy popęd może być rozumiany tylko jako nie-całość, musi być zawsze częściowy, skoro ściśle związany jest z brakiem, z tymi obszarami mojego ciała, które nie dają się usymbolizować. Czy zatem w autoerotyzmie odnajdujemy ten wyczekiwany moment podmiotowej autonomii? Czy chodzi tylko o doświadczanie swojej cielesności w wydzielonych sferach erogennych? Niewątpliwie doznajemy przyjemności, kiedy np. jemy ulubioną potrawę. Jednocześnie też zaspokajamy potrzebę biologiczną. Potrzeba jednak przestaje być potrzebą, kiedy pojawia się jakiś nadmiar – kiedy jedzenie staje się obsesją, kiedy za pomocą jedzenia ktoś próbuje (tutaj potoczne podejście do tej kwestii okazuje się pomocne) zapęlić pustkę. W ten sposób należy też rozumieć stwierdzenie Lacana, że popęd jest montażem – jest bowiem czymś sztucznym, co nadbudowuje się nad pierwotnymi potrzebami i instynktami. Nie chodzi tutaj jednak o różne formy fetysyzmu, traktowanie popędu w ten sposób byłoby spłycaaniem całego zagadnienia. Chodzi raczej o sam fakt dwoistości, która wyłania się z procesów alienacji i separacji. Ta dwoistość odnosi się tak do funkcjonowania samego nieświadomego jako symbolicznego, jak i cielesności, która manifestuje się w popędzie. Jak ujmuje to Marek Drwięga: „połączenie dwóch operacji alienacji i separacji ma opisać narodziny podmiotu i jednocześnie złączyć dwa rejestry symboliczność i popędowość”⁵¹⁷. I choć to fantazja jako forma w zasadzie transcendentna określa sposób, w jaki podmiot doznaje rzeczywistości, to podmiot popędu nie sprowadza się wyłącznie do tego. Choć wydaje się to dość skromna konstatacja, to w świetle wcześniejszego, wyraźnego rozgraniczenia, jakiego dokonuje Lacan pomiędzy podmiotem a realnym, jest to teza wręcz radykalna.

⁵¹⁶ C. Soler, *The Subject and the Other (II)*, w: R. Feldstein I in. (red.), *Reading Seminar XI*, dz. cyt., s. 52.

⁵¹⁷ M. Drwięga, *Wszystko to dzieje się...*, dz. cyt., s. 147.

Konkluzje

Przejdźmy jednak do konkluzji i podsumujmy rezultaty naszych dotychczasowych dociekań. Przypomnijmy, że postawiliśmy sobie za cel odpowiedź na dwa podstawowe pytanie. Pierwsze odnosiło się do statusu onto-epistemologicznego podmiotu psychoanalizy Lacana, drugie do zmian, jakim podległa wizja podmiotu w nauczaniu Lacana. Poniższym podsumowaniem staramy się odpowiedzieć na oba problemy.

W pierwszym rozdziale za cel obraliśmy ukazanie tego, w jaki sposób Lacan w latach 50-tych przechodzi od rozumienia podmiotu jako podmiotu sensu do (post)strukturalistycznej wizji podmiotu znaczącego. Punktem wyjścia tych poszukiwań było sformułowanie przez Lacana jeszcze w okresie przedwojennym koncepcji stadium zwierciadła. Stadium zwierciadła było próbą rozwinięcia antykartezjańskiego wymiaru psychoanalizy poprzez radykalizację tezy Freuda mówiącej o nieprzejrzystości samoświadomości. Lacan o tyle poszedł dalej, że wydawał się traktować Freudowskie *ego* nie tylko jako swoistą powierzchnię aparatu psychicznego, lecz w zasadzie przedmiot będący iluzją mającą ukryć fakt, iż człowiek jest dalece bardziej niedopasowany do natury niżby mógł sądzić. Mówi zatem autor *Écrits* o protezie, tarczy, która jednak zamiast być traktowana jako symptom, stała się dla niektórych ówczesnych psychoanalityków – przynajmniej w opinii Lacana – podstawowym punktem odniesienia, według nich to siła *Ja* stanowić miała o zdrowiu psychicznym i dopasowaniu człowieka do życia w społeczeństwie. I to wobec tej perspektywy, postulującej wzmocnienie *Ja* neurotyka, najmocniej protestuje jako psychoanalityk Lacan. Moment, w którym podejmuje on problem właściwej podmiotowości psychoanalizy, która nie dałaby się zredukować do przedmiotu, to moment jego „powrotu do Freuda”, którego początek przypadł na rok 1953, a którego pierwszymi owocami były *Seminarium o pismach technicznych Freuda* oraz wykład rzymski. To w ich trakcie, w najwyższym chyba stopniu, ujawnia się fascynacja Lacana heglizmem Kojève’a oraz antropologią strukturalną. Wizja ta z jednej strony opierała się na przekonaniu o ściśle symbolicznym charakterze rzeczywistości opierającej się na pojęciu, z drugiej strony zaś, na przekonaniu o skończoności jako warunku tak rzeczywistości jak i samego podmiotu. Te dwie tezy stanowiły niemal stałą także w późniejszym okresie nauczania Lacana. Dla nas jednak kluczowa była teza, którą Lacan porzucił, a która skłoniła nas do traktowania wizji podmiotu, jaka wyłania się z pism z początku lat 50-tych, jako podmiotu sensu. Lacan zdawał się bowiem podzielać *de facto* hermeneutyczne przekonanie o sensotwórczym wymiarze psychoanalizy. Sam proces analityczny miał być procesem nadawania sensu, symbolizowaniem

realnego, czego skutkiem miało być narracyjne skonstruowanie własnej podmiotowości. Jednocześnie to skończoność jest traktowana przez Lacana jako ostateczny sens, jak i warunek jakichkolwiek innych sensów. Wskazaliśmy również na fakt, iż przekonanie o możliwości nadania sensu własnej podmiotowości miało źródło w ortodoksyjnym rozumieniu strukturalistycznej definicji znaku jako zjednoczenia znaczącego i znaczonego. W istocie proces analizy miał być procesem jednoczenia znaczącego symptomu i znaczonego traumy. W dość oczywisty sposób Lacan nie tyle inspirował się lingwistyką, co antropologicznym przyswojeniem lingwistyki obecnym w pismach Lévi-Straussa z lat 40-tych i 50-tych. Momentem kluczowym dla nauczania Lacana, jak i samej wizji podmiotu psychoanalizy, stała się jednak rewizja podstawowych twierdzeń *Kursu* de Saussure'a, której dokonuje Lacan w 1957 roku. O ile wciąż obciążony jest przy Lévi-Straussowskim rozumieniu kultury jako struktury, to jednocześnie w radykalny sposób przeformułował najważniejsze tezy językoznawstwa strukturalnego, czego szczególnym przejawem była próba wykazania iluzoryczności jedności znaku. Porządek symboliczny jako taki jest złożony ze znaczących, które pozostają ze sobą w złożonych relacjach. I to te relacje stanowią źródło jakiegokolwiek sensu, nie zaś znaczone, który sprowadzony zostaje przez Lacana do efektu tych relacji. Każdy sens, każde znaczenie jest, co do zasady, płynne. Istotą dyskursu jest bowiem, że każdy znaczący pozostaje w relacjach z innymi znaczącymi, tak w porządku diachronicznym (kiedy sens przeskakuje pomiędzy znaczącymi) oraz synchronicznym, kiedy znaczący będąc poddany metaforze, zostaje zastąpiony przez inny znaczący. W ostateczności okazuje się jednak, że tym, co może nadać jakikolwiek ostateczny sens jest rezultatem nie tyle samych praw języka, co zjawiska względem języka zewnętrznego. To ma na myśli Lacan, kiedy mówi o ugruntowaniu każdej Inności w Inności transcendentnej, która gwarantuje sensowność języka, czego przejawem była koncepcja punktów zapikowania i Imienia-Ojca. Ten ostateczny sens jednak nie jest w stanie oddać istoty tego, czym w zasadzie jest podmiotowość.

To właśnie specyficzne czytanie de Saussure'a doprowadziło Lacana do znacznego przeformułowania wizji podmiotu. Tym samym, podmiot, o którym mówił przez większą część swojego nauczania, poczynając od drugiej połowy lat 50-tych, to podmiot znaczącego. O ile znaczące nie pozwalają uchwycić istoty podmiotu jako takiego, to w sposób negatywny wyznaczają jego istnienie. To sama nieświadoma strona procesu mówienia objawia istnienie instancji, która przekracza empiryczny wymiar bycia człowiekiem. Była to jednak dość klasyczna perspektywa, okazało się wszak, że podmiot ten, o ile nie jest powtórzeniem kartezyjskiego *cogito*, to przypomina, z pewnymi zastrzeżeniami, Kantowską jedność

apercepcji. Ta analogia jednak nie pozwalała nam w zadowalający, a będąc zupełnie szczerym, w żaden sposób odpowiedzieć na pytanie o miejsce popędu w teorii podmiotowości Lacana.

I to ta wątpliwość wobec ograniczeń rozumienia podmiotu jako podmiotu znaczących wydawała się skłaniać Lacana ku poszukiwaniom tego, co Ed Pluth nazwał „drugim biegunem” podmiotowości⁵¹⁸. Pierwsze jego przejawy odnaleźliśmy w seminarium o etyce, w którym podjęty został problem granic ludzkiego doświadczenia. Celem seminarium nie było sformułowanie zasad etyki psychoanalizy na podobieństwo etyki filozoficznej, a raczej wskazanie na te punkty różnych manifestacji etyki filozoficznej, które zapoznają istotne z perspektywy psychoanalizy aspekty człowieczeństwa, a są nimi, niedające się poddać pełnej racjonalizacji, pragnienie i popęd. Głównym źródłem inspiracji Lacana, a zarazem głównym celem jego krytyki, staje się w *Seminarium VII* Kant. Z jednej strony bowiem stworzył on taką wizję etyki, która oderwana od tego, co zmysłowe, patologiczne, mogła wydać się Lacanowi bardzo bliska ze względu na jego własną tezę mówiącą o autonomiczności porządku symbolicznego wobec rzeczywistości empirycznej. Z drugiej jednak strony, to właśnie ten racjonalizm Kantowski staje się problematyczny z punktu widzenia psychoanalizy, która musi brać pod uwagę także aspekt popędowy podmiotowości. Innymi słowy, istotą etyki psychoanalizy miałyby być przekonanie, że tak rozum (którego manifestacją w nauczaniu Lacana był porządek symboliczny) jak i pragnienie pozostawać muszą w nierozdzielnej relacji. Jednocześnie jednak Lacan kreśli taką wizję rzeczywistości, w której podmiot nie może mieć dostępu do swojej popędowej strony, skoro ilustracją transgresji, próby przekroczenia symbolicznego staje się dla niego Antyгона, która za swoją transgresję poniosła śmierć.

Na początku lat 60-tych Lacan wydaje się rewidować ten pogląd. W ostatnim podrozdziale pokazaliśmy zatem, w jaki sposób dochodzi w jego nauczaniu do wykształcenia się koncepcji, którą określiliśmy mianem „podmiotu popędu”. W myśl tej wizji, podmiot nie jest już odcięty od swojej popędowej strony, nie daje się sprowadzić jedynie do „pustego miejsca” symbolicznego, do „efektu struktury”, czy też „podmiotu znaczącego”. Nie tylko Lacan podejmuje po raz pierwszy tak wyraźną próbę odpowiedzi na pytanie o epistemologiczny wymiar realnego, tego, co stanowi twardy rdzeń rzeczywistości, a nie może być dane jako obiekt żadnej intencjonalności. W tej wizji, pojawia się też problem cielesności i jej pozadykursywnego wymiaru. W ostateczności jednak najbardziej doniosłym momentem tego ostatniego opisywanego przez nas okresu było wprowadzenie przez Lacana nowej perspektywy

⁵¹⁸ E. Pluth, *Signifiers and Acts...*, dz. cyt.

na narodziny podmiotu, w której tak wyraźny staje się tak aspekt symboliczny, językowy podmiotu, jak i jego aspekt popędowy.

Musimy mieć jednak także świadomość, że psychoanaliza nie jest tylko teorią, ale także *praxis*. Zatem nie tylko diagnozuje pozycję podmiotu w sposób do pewnego stopnia filozoficzny (tak zresztą niemal cały czas traktowaliśmy wywód Lacana), ale ma także tworzyć technikę do pracy na tym podmiocie. Zdaje się, że w końcowym etapie opisywanego przez nas okresu, Lacan traktował ostateczny cel analizy jako umożliwienie swobodnego rozkoszowania się. Dość klarownie opisuje te kwestie Bruce Fink, który cel analizy wyrażany przez Lacana począwszy od 1964 roku, czyli Seminarium XI, określa jako „uwolnienie popędu”⁵¹⁹. Problemem, z którym zmagają się neurotyk jest – nieco upraszczając – niemożliwość uwolnienia się od domagań i pragnienia Innego. Najwyraźniejszym przykładem jest tu nerwica obsesyjna, która sprowadza się właśnie do lęku przed utratą pragnienia, przed osiągnięciem satysfakcji. Psychoanaliza jako *praxis* ma dać podmiotowi możliwość właśnie upodmiotowienia, jak mówi Lacan, „przemierzenia fantazmatu pierwotnego”. Chodzi o porzucenie ciągłych dążeń podmiotu do znalezienia odpowiedzi na pytanie o pragnienie Innego. W zamian podmiot może swobodnie rozkoszować się „do nikogo się nie odwołując nie szukając u Innego ani wskazówek, ani pozwolenia”⁵²⁰. Wydaje się, że kluczem dla zrozumienia kwestii autonomii podmiotu nie jest ciągle akcentowanie jego lingwistycznego wymiaru, który jest wręcz nadobecny w dziele Lacana i który chyba w dość znaczącym stopniu opisaliśmy. Należy rzeczywiście zwrócić się ku popędowi, choć wydaje się on siłą tajemniczą i potencjalnie zagrażającą. Właśnie ten niepokojący aspekt popędu, co wiąże się z faktem, że popęd nie szuka uznania, pozwala podmiotowi – jak mówi Žižek – „przyjąć skrajną przygodność jego życia”, nie szukać gwarancji dla swego istnienia w byciu obiektem przyczyną pragnienia Innego, lecz stać się własną przyczyną⁵²¹. Wciąż jednak należy traktować to jako pewien postulat, jaki wysuwa psychoanaliza. Z naszego punktu widzenia nie jest tutaj istotne, jaka część populacji jest zdolna, by ten stan swobody osiągnąć albo jakie formacje kliniczne uniemożliwiają osiągnięcie satysfakcji podmiotowi. Zdaje się Lacan uznawać, że odpowiedź na pytanie, o to, w jaki sposób podmiot doświadcza popędu poza Innym, jest poza obszarem psychoanalizy⁵²².

⁵¹⁹ B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 295.

⁵²⁰ Tamże.

⁵²¹ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 2001, s. 51.

⁵²² SXI.fr, s. 304; SXI.en, s. 273.

Trzeba jednak wskazać na pewne wątpliwości wiążące się z tym postulatem. Należy zadać pytanie o to, czy przypadkiem nie znaleźliśmy się na tym etapie, przynajmniej w naszym europejskim kontekście socjo-kulturowym, w którym problemem jest sytuacja wręcz odwrotna i mamy do czynienia właśnie z nadmiarem rozkoszy. Odpowiedź na to pytanie byłaby nie tylko obszerna, ale wychodziłaby poza obszar podejmowanej przez nas tematyki⁵²³. Nieco inny charakter ma inna wątpliwość, do pewnego stopnia jednak nawiązująca do pierwszej. Wyraził ją Paweł Dybel w *Okruchach Psychoanalizy* sceptycznie podchodząc do idei przejścia na stronę popędu jako „dezalienacji”:

To przekraczanie dokonuje się bowiem w stronę doświadczenia przez podmiot całkowicie bezosobowej „mocy” popędu jako takiego, usytuowanego poza przestrzenią kulturowo-społeczną. Jeśli więc do tej pory w procesie terapii penetrowane były różne formy zależności podmiotu od innych (ugruntowane w jego fundamentalnej zależności od Innego-języka), teraz nawet ta przestrzeń zostaje opuszczona i terapia osiąga poziom popędu, wobec którego podmiot musi się określić w radykalnie odmienny niż dotychczas sposób. W rezultacie jedyną alternatywą dla poczucia wyobcowania podmiotu na poziomie jego świadomych wyobrażeń i nieświadomych fantazmatów (pragnienie) staje się jego bezpośrednia konfrontacja z założeniami bezosobowymi, określającymi go podskórnymi mocami samego popędu⁵²⁴.

Nie można temu rozumowaniu odebrać słuszności. Tym bardziej, że postulat tej konfrontacji wyrażony w *Seminarium XI* jest tylko niewyraźnie zarysowany. Lacan rozwinię tę kwestię w trakcie swojego późniejszego nauczania, które zostawiliśmy poza obszarem naszych zainteresowań. Niezależnie jednak od tego, czy potraktujemy popęd jako autentycznie wyzwalający, czy też jedynie jako „odwrotną stronę” alienacji, to nie zmienia to nic w proponowanej przez nas konkluzji, która odnosi się raczej do samej dualności podmiotu, tak jako podmiotu znaczącego, jak i podmiotu popędu.

Możemy wskazać na jeszcze jedną konsekwencję tej dualności. Wydaje się bowiem uprawnione, by traktować ją jako swoistą odpowiedź na podmiot kartezjański. Powtórzmy, że niezależnie, czy potraktujemy postulat zupełnego uwolnienia popędu jako możliwy, czy pożądaný, to nie odbiera to słuszności przekonaniu, że podmiot psychoanalizy jest tak podmiotem pragnienia, jak i popędu. Podmiotem struktury, brakiem w samej tej strukturze, jak

⁵²³ Można na ten zarzut odpowiedzieć odwołując się do Lacanowskiego zderzenia Kanta i markiza de Sade, w którym to zestawieniu Lacan wskazuje na podobieństwa pomiędzy Kantowskim wyrzeczeniem się tego, co cielesne a sadycznym wezwaniem do rozkoszowania się. Źródłami obu nakazów miałyby być nad-ja. Innymi słowy, człowiek współczesny nie tyle przemierzył czy przekroczył fantazmat, co tkwi wciąż w alienacji, która nie tyle została zniesiona, co zmieniła nieco swą formę.

⁵²⁴ P. Dybel, *Okruchy...*, dz. cyt., s. 324.

i tym, co jawi się pozytywnie poza samą strukturą. Jakkolwiek niemożliwe wciąż wydaje się osiągnięcie pewności kartezjańskiej, w której jednoczą się w jednym punkcie byt i myślenie, to wciąż pozostajemy w porządku tych dwóch kategorii. Należałoby potraktować podmiot psychoanalizy jako rozpostarty między tymi dwoma biegunami: z jednej strony bowiem, możemy potraktować doświadczenie popędu jako doświadczenie jakiejś formy bytu. Powiedzieliśmy zresztą, że to *jouissance* jest jedyną substancją psychoanalizy. Jeżeli więc odnajdujemy byt to właśnie w tym punkcie. Niemożliwe jest jednak ujęcie tej substancji jako przedmiotu myśli. Raczej mamy do czynienia z doświadczeniem jej skutków, nie można jednak powiedzieć, by *jouissance* było myślowo pojmowalne. Wciąż nie zmienia to faktu, że jakaś forma bytu podmiotowego jest możliwa, choćby była to forma bycia acefalicznego, nie w pełni danego samoświadomości, nieraz mimowolnego rozkoszowania się.

Dlatego też nie możemy się zgodzić z tezą Bogny Choińskiej, jakoby podmiot Lacanowski sprowadzał się jedynie do jakiegoś amebowatego istnienia, co badaczka wyraziła w poniższym fragmencie:

Z jednej strony, jeśli podmiot jest reprezentowany, to przede wszystkim jest, istnieje. Ale istnieje w postaci bezradnej (...), nie jest ani władzą umysłową, ani pełną wolą, jest to byt poza (o)sobowością, byt bez konsystencji, niczym amebowate istnienie. Początek podmiotu wiąże się z pierwotną strukturacją, zanikiem „amebowatości”, upakowaniem jej w zestaw czegoś, co będzie nazywane pozorem, a dojrzałość i dorosłość określana będzie zdolnością do posługiwania się nim. Struktura zaczyna istnieć od momentu zepchnięcia w niebyt prymordialnej bezradności. Nie jest to anulowanie bezradności, tylko wyrzucenie jej na śmietnik. Śladem tego jest właśnie reprezentacja tego pęknięcia - podmiot reprezentowany jest jako podzielony, na wierzchu są pozory, a podszewka to bezkształtny amebowaty stwór, któremu mówienie nadaje po raz wtóry kształt⁵²⁵.

Należy zaznaczyć, że Bogna Choińska odwoływała się do zdecydowanie szerszego, niż my zakresu nauczania Lacana. Nie zmienia to jednak faktu, że zdaje się ona traktować bezosobowość popędu w sposób jeszcze bardziej radykalny niż Paweł Dybel. Błąd zdaje się tu wynikać z tego, że filozofka nie dokonuje dość istotnego rozróżnienia między „paradygmatami *jouissance*” i traktuje nauczanie Lacana zbyt całościowo. Jak jednak pokazaliśmy, takie podejście bywa dyskusyjne, bowiem w połączeniu z dążeniem do nadania Lacanowi jednoznacznej tożsamości teoretycznej na bazie takiej lektury prowadzić może do „błędного rozpoznania” Lacana jako myśliciela-zabójcy podmiotu.

Nasza ostateczna teza mówiąca o dualności podmiotu Lacanowskiego nie jest oczywiście tezą nową czy oryginalną. Trudno jednak oczekiwać rewolucji, skoro nasz zamiar

⁵²⁵ B. Choińska, *Podmiot i dyskurs...*, dz.cyt., s. 97.

był raczej skromny. Chcieliśmy bowiem jedynie pokazać, jak rozwijało się pojęcie podmiotu w interesującym nas okresie. Skoro jednak i inni badacze podejmowali ten sam wysiłek, trudno oczekiwać, byśmy znacząco się od nich różnili. Do podobnych tez dochodzi choćby przywoływany już w tej pracy Ed Pluth, który jednak skupiał się nie tyle na dualności podmiotu struktur i podmiotu popędu, co na przeciwstawieniu temu pierwszemu podmiotu aktu, podmiotu etycznego. Co do zasady, wskazywał on również na dualność, która przejawia się w bycie z jednej strony językowy, z drugiej seksualnym⁵²⁶. Oryginalności naszego projektu trzeba szukać jednak gdzie indziej, w samej metodzie polegającej na przynajmniej częściowo chronologicznej lekturze *Écrits* i seminariów, co okazuje się być wcale nie tak często uprawiane. Wybór ten, choć ryzykowny, pozwalał przynajmniej do pewnego stopnia prześledzić, w jaki sposób narodziła się koncepcja dualności podmiotu w nauczaniu Lacana oraz w jaki sposób Lacan przechodzi od podmiotu sensu do podmiotu znaczącego i od podmiotu pragnienia do podmiotu popędu.

⁵²⁶ E. Pluth, *Signifiers and Acts*, dz. cyt.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.
- Augustyn Św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2018.
- Badiou A., *Le Séminaire-Lacan: l'antiphilosophie 3*, Paris 2013.
- Benveniste È., *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966.
- Bielik-Robson A., *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Warszawa 1997.
- Bielik-Robson A., *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.
- Boothby R., *Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud*, New York 1991.
- Borch-Jakobsen M., *Lacan. Absolute Master*, tłum. D. Brick, Stanford 1991.
- C. Soler, *The Subject and The Other (I)*, w: R. Feldstein I in. (red.), *Reading Seminar XI. Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Albany 1995, s. 39-44.
- Chiesa L., *Subjectivity and Otherness. Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge — London 2007.
- Choińska B., *Podmiot i dyskurs w świetle myśli wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*, Kraków 2014
- de Kesel M., *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, tłum. S. Jottkandt, Albany 2009.
- Deleuze G., *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, tłum. S. Cichowicz, w: M. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 286-327.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedź autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz i in., Kęty 2001.
- Descombes V., *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris 1979.
- Dolar M., *Cogito jako podmiot nieświadomego*, Tłum. M. Sokołowski, „Kronos” 2007, nr 2, s. 39-61.
- Dosse F., *History of Structuralism. Volume I: The Rising Sign, 1945-1966*, tłum. D. Glassman, Minneapolis - London 1997.
- Drwięga M., *Spór o podmiot w filozofii*, w: A. Warmbier (red.), *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna*, Kraków 2016.
- Drwięga M., *Wszystko to dzieje się na innej scenie. Podmiotowość w psychoanalizie Jacques'a Lacana i kwestia odpowiedzialności oraz motywów działania, „Anthropos?”* 2012, nr 18-19, s. 128-151.

- Dybel P., *Freud i Kant. Dwie koncepcje podmiotu i Ja*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2004, nr 52, s. 287-302.
- Dybel P., *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012
- Dybel P., *Rozum i nieświadome. Filozoficzne eseje o psychoanalizie*, Kraków 2020.
- Dybel P., *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków 2012.
- Dybel P., *Okruchy psychoanalizy*, Kraków 2009.
- Eco U., *Nieobecna struktura*, tłum. A. Weinsberg, P. Bravo, Warszawa 1996.
- Edgley R. i in., *Noam Chomsky. Interview*, “Radical Philosophy” 1989, nr 53, s. 31-40.
- Eyers T., *Lacan and the Concept of the 'real'*, New York 2012.
- Fink B., *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej: teoria i technika*, tłum. Ł. Mokrosiński, Warszawa 2002.
- Fink B., *Lacan to the letter: reading Écrits closely*, Minneapolis 2004.
- Fink B., *Podmiot lacanowski*, tłum. Ł. Mokrosiński, „Kronos”, 2010, nr 12, s. 38-51.
- Fink B., *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton 1995.
- Foucault M., *Życie: doświadczenie i nauka*, w: tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000.
- Freud S., *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2015.
- Freud S., *Pisma Społeczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009.
- Freud S., *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009.
- Freud S., *Psychopatologia żyda codziennego. Marzenia senne*, tłum. L. Jekels, H. Iyanka, Warszawa 1987.
- Freud S., *Zarys psychologii*, tłum. M. Poręba, w: „Kronos” 2010, nr 12, s. 5-18.
- Gomez L., *The Freud wars: An introduction to the philosophy of psychoanalysis*, London-New York 2005.
- Gusin M., *Symptomy psychoanalizy. Od filozofii do antyfilozofii*, Kraków 2018.
- Habermas J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968.
- Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia Ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2010.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013.
- Heidegger M., *Rzecz*, w: tegoż, *Odczyty i rozprawy*, tłum. Janusz Mizera, Warszawa 2007, s. 159-181.
- Hjelmslev L., *Prolegomena to a Theory of Language*, Madison, Milwaukee, London 1969.

- Jakobson R., *Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afatycznych*, tłum. L. Zawadowski, w: R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka, t. 1*, Warszawa 1989.
- Jameson F., *Lacan i dialektyka: fragment*, tłum. K. Lebek, „Er(r)go. Teoria - Literatura – Kultura” 2010, nr 20/21, s. 125-161.
- Johnston A., *The Freudian Thing, or the Meaning of the Return to Freud in Psychoanalysis*, w: D.Hook, C. Neill, S. Vanheule (red.), *Reading Lacan's Écrits: from 'The freudian thing' to 'Remarks on Daniel Lagache'*, London – New York 2020, s. 6-65.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t.1, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1985.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t.2, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1985.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984.
- Kleinberg E., *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France 1927-1961*, Ithaca – London 2005.
- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Kowalska M., *Struktury, historia i praxis. O sporze Sartre'a z Lévi-Straussem z dzisiejszej perspektywy*, „Praktyka teoretyczna” 2016, nr 22, s. 105-131.
- Kuźniarz B., *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*, Toruń 2011.
- Lacan J., *Autres Écrits*, Paris 2001
- Lacan J., *Desire and its Interpretation: The Seminar of Jacques Lacan, book VI*, tłum. B. Fink, Malden 2019
- Lacan J., *Écrits*, Paris 1966
- Lacan J., *Formations of the Unconscious: The Seminar of Jacques Lacan, Book V*, tłum. R. Grigg, Malden 2017
- Lacan J., *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, tłum. B. Gorczyca, W. Grajewski, Warszawa 1996.
- Lacan J., *Instancja litery w nieświadomości albo rozum od czasów Freuda*, tłum. J. Waga, „Psychoanaliza” 2014, nr 5, s. 10-46.
- Lacan J., *Kanta Sadem*, tł. T. Komendant, „Twórczość” 1989, nr 45, s. 38-58.
- Lacan J., *Le Séminaire, livre I, Les Écrits techniques de Freud 1953-1954*, Paris 1975.
- Lacan J., *Le Séminaire, livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris 1978.
- Lacan J., *Le Séminaire, livre VI, Le désir et son interpretation*, Paris 2013.
- Lacan J., *Le Séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Paris 1986.
- Lacan J., *Le Séminaire, livre VIII, Le transfert*, Paris 1991.
- Lacan J., *Le Séminaire, livre X - L'angoisse*, Paris 2004.

- Lacan J., *Le séminaire. Livre 11. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris 1973.
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, Paris 1998.
- Lacan J., *Le Séminaire IV. La Relation d'objet, 1956-1957*, Paris 1994.
- Lacan J., *O kwestii przedwstępnej do wszelkiego możliwego traktowania psychozy*, tłum. J. Waga, „Psychoanaliza” 2015, nr 6, s. 8-62.
- Lacan J., *Pozycja nieświadomego*, tłum. B. Gorczyca, M. Drwięga, „Psychoanaliza” 2010, nr 3, s. 8-29.
- Lacan J., *Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, tłum. S. Tomaselli, New York - London 1998.
- Lacan J., *Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis*, tłum. D. Porter, New York – London 1997.
- Lacan J., *Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, tłum. A. Sheridan, New York – London 1998.
- Lacan J., *Seminarium I. Pisma techniczne Freuda*, tłum. J. Waga, Warszawa 2017.
- Lacan J., *Seminarium III. Psychozy*, tłum. J. Waga, Warszawa 2014.
- Lacan J., *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję Ja w świetle doświadczenia psychoanalitycznego*, Tłum. J. W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia” 1987, nr 63, s. 5-9.
- Lacan J., *The Seminar of Jacques Lacan, Book 10*, tłum. A. R. Price, Cambridge – Malden 2014.
- Lacan J., *Transference, The Seminar of Jacques Lacan. book VIII*, tłum. B. Fink, Cambridge – Malden 2015.
- Lacan J., *Znaczenie fallusa*, tłum. R. Carrabino, D. Heinrich, J. Kotara, „Psychoanaliza” 2007, nr 2, s. 9-20.
- Lacoue-Labarthe P., Nancy J-L, *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*, tłum. F. Raffoul, D. Pettigrew, New York 1992.
- Lang H., *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques'a Lacana*, tłum. P. Piszczatowski, Gdańsk 2005.
- Leder A., *Nauka Freuda w epoce Sein und Zeit*, Warszawa 2007.
- Leder A., *Nieświadomość jako pustka*, Warszawa 2001.
- Legendre P., *Zbrodnia kaprala Lortiego. Traktat o Ojcu*, tłum. A. Dwulit, Warszawa 2011.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1960.
- Lévi-Strauss C., *Elementarne struktury pokrewieństwa*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2011.
- Lévi-Strauss C., *French Sociology*, w: G. Gurvitch, W.E. Moore (red.), *Sociology in the Twentieth Century*, New York 1945, s. 503-537.

- Lévi-Strauss C., *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, tłum. K. Pomian, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. XI-LVIII.
- Macey D., *Lacan in Contexts*, London 1988.
- Meillassoux Q., *Po skończoności*, tłum. P. Herbich, Warszawa 2015.
- Michalik, G., *Być w mówieniu i być mówionym – o teorii języka Jacques'a Lacana i jej konsekwencjach dla podmiotowości*, „Przestrzenie Teorii” 2020, nr 33, s. 103-125.
- Mikurda K., *Nie-całość. Žižek, Dolar, Zupančič*, Warszawa 2015.
- Miller J.-A., *An Introduction to Seminars I and II Lacan 's Orientation Prior to 1953 (II)*, w: R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus (red.), *Reading Seminars I and II: Lacan's Return to Freud*, New York 1996, s.15-24.
- Miller J.-A., *The Other without Other*, “Hurly Burly. The International Lacanian Journal of Psychoanalysis” 2013, nr 10, s. 15-29.
- Milner J.-C., *Dzieło jasne. Lacan, nauka, filozofia*, tłum. M. Gusin, Warszawa 2017.
- Mounin G., *Quelques traits du style de Jacques Lacan*, “La Nouvelle Revue Française” 1969, nr 193, s. 84-92.
- Nobus D., *Kant with Sade*, w: D.Hook, C. Neill, S. Vanheule (red.), *Reading Lacan's Écrits: From 'Signification of the Phallus' to 'Metaphor of the Subject'*, London – New York 2020, s. 110-167.
- Nobus D., *Life and Death in the Glass: A New Look at the Mirror Stage* w: tegoż (red.), *Key concepts of Lacanian psychoanalysis*, New York 2017, s. 101-137.
- Overgaard S., Gilbert P., Burwood S., *An Introduction to Metaphilosophy*. Cambridge 2013.
- Pluth E., *Lacanian Anti-Humanism and Freedom*, w: G.B. Thakur, J.M. Dickstein (red.), *Lacan and The Nonhuman*, Cham 2018, s. 121-134.
- Pluth E., *Signifiers and acts: Freedom in Lacan's theory of the subject*, Albany 2012.
- Płużański T., *Humanizm i struktury*, PWN, Warszawa 1980.
- Ragland-Sullivan E., *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, Urbana-Chicago 1986.
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1975.
- Robertson B., *Lacanian Antiphilosophy and the Problem of Anxiety*, New York 2015.
- Roudinesco E., *Lacan. Jego życie i myśl*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2005.
- Sartre J. P., *Byt i nicość*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz i in., Kraków 2007.
- Sartre J. P., *Dramaty: Muchy. Przy drzwiach zamkniętych. Ladacznica z zasadami. Niekrasow*, tłum. J. Kott, Warszawa 1956.

- Sartre J. P., *Samoświadomość i samopoznanie*, tłum. M. Chojnacka, „AVANT” 2019, nr 10.
- Sartre J. P., *Transcendencja ego. Próba opisu fenomenologicznego*, tłum. U. Idziak, Warszawa 2006.
- Scruton R., *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*, London 2015.
- Sofokles, *Tragedie*, t. I, tłum. A. Libera, Warszawa 2018.
- Soler C., *The Symbolic Order (I)*, w: R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus (red.), *Reading Seminars I and II: Lacan's Return to Freud*, New York 1996, s. 39-46.
- Tallis R. *Shrink from Hell*, „Times Higher Education Supplement” 1997, 31 października 1997.
- Taylor C., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek i in., Warszawa 2012.
- Verhaghe P., *Position of the Unconscious*, w: D. Hook, C. Neill, S. Vanheule (red.), *Reading Lacan's Écrits: From 'Signification of the Phallus' to 'Metaphor of the Subject'*, s. 224-257.
- Warmbier A., *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie: Paula Ricoeura filozofia człowieka*, Kraków 2018.
- Williams C., *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*, New York – London 2001.
- Wróbel S., *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wrocław 1997.
- Zafiroopoulos M., *Lacan and Lévi-Strauss or the Return to Freud*, tłum. J. Holland, London 2010.
- Žižek S., *Enjoy your symptom!*, New York 2010.
- Žižek S., *Lacan. Przewodnik krytyki politycznej*, tłum. J. Kutyla, Warszawa 2008.
- Žižek S., *Metastazy rozkoszy*, tłum. M. Mosakowski, Warszawa 2013.
- Žižek S., *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 2001.
- Žižek S., *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London – New York 2000.
- Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. P. Dybel, J. Bator, Wrocław 2001.
- Žižek S., *Tarrying with the Negative, Kant, Hegel, and the critique of ideology*, Durham 1993.
- Zupančič A., *Ethic of the Real. Kant, Lacan*, London – New York 2000.
- Zupančič A., *Realism in Psychoanalysis*, w: Lorenzo Chiesa (red.), *Lacan and Philosophy: The New Generation*, Melbourne 2014, s. 21-34.
- Żerkowski M., *Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan i czarownictwo*, „LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych PAN” 2019, nr103, s. 319–355.

