

Twój bliźni – twój sobowtór: strach jako więź społeczna

Stary psychologiczny truizm, który można spotkać choćby u Kierkegaarda, odróżnia dwa rodzaje strachu. Jest strach „naturalny”, odczuwany w konfrontacji z czymś niebezpiecznym, ale istnieje też znacznie bardziej zagadkowy strach „nieokreślony”, zwany dla odróżnienia lękiem. Wydaje się, że lęk jest uczuciem (Freud zowie go afektem), które nie jest skierowane na żaden przedmiot i właśnie to sprawia, że jest on interesujący i wywołuje „egzystencjalne” interpretacje. Kierkegaard mówi o nim tak: „Niemał nigdy nie rozważa się pojęcia lęku w psychologii, toteż chciałbym zaznaczyć, że lęk różni się od strachu i innych podobnych pojęć, które odnoszą się do czegoś określonego, podczas gdy lęk jest właśnie rzeczywistością wolności jako możliwości jej możliwości. Dlatego nie znajdzie się lęku u zwierzęcia, które w swej przynależności do natury nie jest określone jako duch”¹. Dla Kierkegaarda przyczyną lęku jest nicość, ta właśnie nicość, która jest źródłem możliwości możliwości, czyli możliwości wolności. Ponieważ w możliwości jako takiej wszystko jest równie możliwe, ogarnia mnie lęk w obliczu otchłani wyboru. Lęk taki jest lękiem, który odczuwam w konfrontacji z samym sobą jako podmiotem, który nie może być zredukowany do przedmiotu z powodu ziejącej we mnie przepaści absolutnej wolności, która mnie konstytuuje jako nieskończoną jednostkę.

Kierkegaard potrzebuje tej nieskończonej wolności, by skonfrontować człowieka z grzechem i winą, jednak problematyka lęku związanego z otchłanią wyboru jako czymś, co definiuje nowożytnego człowieka nie wymaga koniecznie takiego kontekstu. Gdy dawny hierarchiczny świat rozpadł się, a wraz z nim zewnętrzny autorytet, który mówił, co wybierać, pojawiło się pytanie: co i jak wybrać, by wybrać mądrze? Choć próby odpowiedzi na to pytanie stanowią większą część historii myśli zachodniej, wydaje się, że pierwszy prawdziwie nowożytny i po dziś dzień chyba najpopularniejszy model tego, jak sobie z tym radzić zaproponował Jean-Jacques Rousseau. Jest to model autentyczności. Aby jednostka pozostała sobie wierna, musi oprzeć swe wybory na unikalnej substancji swej jaźni, jądrze swej egzystencji, które jest czymś wcześniejszym niż reguły społeczne – jak wiadomo, w modelu Rousseau reguły te są szkodliwe dla rozwoju „naturalnej” tożsamości. Ale ponieważ zawsze już jesteśmy istotami społecznymi (porządek

1. Søren Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. Alina Dżakowska, Aletheia, Warszawa 1996, s. 49–50.

symboliczny zawsze już zanieczyścił naszą naturalną czystość), autentyczna tożsamość nie jest dla nas ot tak sobie dostępna – musi zostać wydarta naszemu zepsutemu Ja. Okazuje się to trudne i potrzeba tu nowej metody, którą Rousseau wynajduje i rozpoczyna jej stosowanie od samego siebie. Gdy jednak przyjrzymy się bliżej temu, czego Rousseau dokonuje w tym względzie, cały projekt nagle stanie się dla nas podejrzany, ponieważ jego metoda osiągnięcia autentyczności ma formę *spektaklu*. Mamy w niej do czynienia ze spektakularną manifestacją wstydu: słynnym celem *Wyznań* jest „powiedzieć wszystko”, nie pomijając najbardziej wstydliwych i odpychających detali. Strategia intensyfikacji lektury Rousseau odrzuca wzniosły język uważany za odpowiedni dla historii o królach i wojownikach – zastępuje on efekt wzniosłości zainteresowaniem wynikającym z opowiadania wstydliwych intymnych detali. Co więcej, to właśnie intensywność wstydu będzie tu probierzem autentyczności tego, co się wyznaje: w odróżnieniu od moich poprzedników niczego nie ukrywam, zapuszczam się w najciemniejsze zakątki mojej tożsamości. Innymi słowy, russoistyczna jaźń, aby zaistnieć, musi zafascynować spojrzenie Innego – i właśnie ta fascynacja staje się dowodem jej autentyczności i prawdy. A zatem dochodzimy tu do dość osobliwej właściwości rzekomej autentyczności, ponieważ wygląda na to, że nie może ona cieszyć się sobą wprost. Autentyczną tożsamość odkrywa się w wyznaniu, jednak okazuje się, że nie może to być wyznanie samemu sobie. W samowyznaniu nie ma niczego, co mogło by być dla niej dowodem, że nie oszukuje się fałszywym (nieautentycznym) obrazem samej siebie, bo tylko fascynacja Innego jest potwierdzeniem autentyczności jaźni, która jest tak fascynująca właśnie dlatego, że nie jest jak żadna inna. Innymi słowy, może ona rozkoszować się swą autentycznością tylko dzięki temu, że Inny się nią rozkoszuje. Ponieważ ten rodzaj prawdy zostaje osiągnięty w sposób zdecydowanie pośredni, a do tego interpersonalny (czyli społeczny), trudno byłoby o nim mówić w kategoriach „naturalistycznych”. Widmowe zadowolenie, z którym mamy do czynienia w takim procesie, wydaje się być w sprzeczności z samą ideą autentyczności, czego konsekwencje wkrótce znajdą wyraz w słynnej figurze sobowtóra wynalezionej przez romantyków, właściwych spadkobierców Rousseau.

Przed „przewrotem” romantycznym sobowtór należał do świata komedii, czego przykładem może być historia o Amfitrionie, tebańskim generale, który, powracając z wojny spotyka samego siebie (Zeusa, który przybrał jego postać) wychodzącego z sypialni swej żony². Jednak w wyobraźni romantyków sobowtór całkowicie zmienia swoją naturę – staje się złowrogi i niesamowity, ponieważ zostaje ściśle powiązany ze śmiercią: mój sobowtór jest tym, który chce mnie zastąpić i w literaturze romantycznej często mu się to udaje. Powodem tego, że może

2. Alenka Zupančič, *The Odd One In: On Comedy*, MIT Press, Cambridge, Mass. 2008, s. 89.

nade mną zatryumfować, jest to, iż w pewnym sensie jest kimś lepszym niż ja. Choć sobowtór jest moim lustrzanym odbiciem, ma on dodatkowa „cechę”, która nie odbija się w lustrze – to ona sprawia, że jest silniejszy ode mnie. Sobowtór jest moim idealnym obrazem uzupełnionym o zły obiekt, który czyni go bardziej doskonałym. Obiekt ten to oczywiście obiekt nazwany przez Lacana obiektem *a*, który reprezentuje piętno rozkoszy, odkryte przez nas w obrazie autentycznej jaźni u Rousseau. Romantyczny sobowtór jest właśnie dysponentem tej rozkoszy: doznaje jej zamiast mnie, robi wszystko to, co mnie jest zabronione i dlatego postrzegany jest jako wcielenie zła. Zatem w figurze sobowtóra widmowe piętno rozkoszy wysuwa się na plan pierwszy, przez co jego obraz ulega *denaturalizacji* – być może sobowtór ma coś wspólnego z moją autentyczną jaźnią, jednak jej prawda nie ma nic wspólnego z naturą. Co więcej, choć sobowtór jest zły, jego zło ulega „deteologizacji” – zło takie nie pochodzi z innego wymiaru, nie jest on diabłem. Choć sobowtóra można nazwać istotą z otchłani, jest to otchłań nicności w sensie Kierkegaardowskim. W ten sposób problem autentyczności ulega jeszcze większej komplikacji: być może, jak twierdzi Rousseau, jest we mnie coś więcej, niż Inny (porządek symboliczny i jego nakazy), jednak gdy oddają się tej „autentyczności” na świecie pojawia się zło.

W cywilizacji zachodniej problem wyboru i związanego z nim lęku przybiera dzisiaj zwykle dwie formy. Pierwsza z tych form pozostaje wierna dawnej russoistycznej myśli, kontynuowanej dziś przez kulturę popularną, którą można by streścić formułą „bądź sobą!”, czyli chciej odnaleźć to, co jest autentyczną substancją twojej tożsamości. Drugą można odnaleźć w akademickim, pseudo-nietzscheańskim zaleceniu „stwórz siebie!”, które oparte jest na założeniu, że substancja jaźni, a zatem i jej autentyczność, nie istnieje, ponieważ istnieją tylko role czy też maski oferowane nam przez porządek symboliczny, które możemy bądź przyjąć, bądź odrzucić. Choć na pierwszy rzut oka te dwie postawy wydają się być przeciwstawne, w rzeczywistości powinny być traktowane jako dwie strony tego samego medalu. Nawet jeśli wierzę w moją autentyczną jaźń, jaźń ta, jak już zauważyliśmy, nie jest bezpośrednio dostępna. Co zatem mogę zrobić, jeśli nie wiem kim naprawdę jestem? Aby odnaleźć siebie, muszę wciąż zmieniać maski, które oferuje mi porządek symboliczny, by odnaleźć tę, która pasuje najlepiej. Standardem, według którego ocenia się to obecnie jest poziom zadowolenia: maska, która pasuje najlepiej, to ta, która satysfakcjonuje mnie najbardziej, a satysfakcjonuje mnie najbardziej ta, w której najbardziej się sobie podobam. Jednak by stwierdzić, że się sobie podobam, potrzebuję wartości, których dostarcza mi porządek symboliczny (Inny) i w ten sposób powracamy do kwestii, z którą zetknęliśmy się już u Rousseau, czyli problemem rozkoszy (satysfakcji), do której dostęp mamy tylko za pośrednictwem Innego, co czyni ją „nieautentyczną” w naturalistycznym sensie.

Można też powiedzieć, że problem ten sięga głębiej, ponieważ w ostatecznym rozrachunku okazuje się, że to, co z daleka wydawało się rozkoszne niezbyt zadawała, a być może nawet wywołuje lęk. Dlaczego musimy ciągle zmieniać maski? Dlaczego noszenie maski nie jest zbyt satysfakcjonujące, a w końcu wywołuje lęk? Czyżby istniał jakiś związek pomiędzy rozkoszą a lękiem? Nie chodzi tu tylko o to, że jestem nieprzejrzysty dla siebie samego (nie wiem jak być sobą); wygląda również na to, że jestem dla siebie samego *nieznośny*, niezależnie od tego, jaką przywdziewam maskę.

Na problem ten natrafia również Kierkegaard, jednak tym, który prawdopodobnie postawił go jako pierwszy był Johann Gottfried von Herder: człowiek jako taki nie znajduje miejsca w świecie, nie pasuje do niego – ludzkość jest nadmiarem, którego porządek rzeczy nie jest w stanie akomodować. Tylko zwierzę jest tożsamością w „naturalnym” (russoistycznym) sensie, a zatem tylko o zwierzęciu można powiedzieć, że jest autentyczne, ponieważ nic nie *przeszkadza* mu w byciu autentycznym. W przypadku istoty ludzkiej taka autentyczność napotyka przeszkodę w postaci wspomnianej wcześniej otchłani, która zijeje w samym centrum indywidualium. Kierkegaard zwie ją wolnością lub nieskończonością, ale można ją również nazwać uniwersalnością: człowiek różni się od zwierzęcia właśnie tym, że zawsze już jest zdeindywidualizowany³. Jest on zawsze już czymś więcej niż ten oto poszczególny i określony indywidualny byt; w jego przypadku zawsze trzeba brać pod uwagę możliwość możliwości (zwierzę „w swej przynależności do natury nie jest określone jako duch”). I choć można to określić jako brak (brak w bycie), jednocześnie mamy tu do czynienia z pewnym rodzajem nadmiaru, który jest obcy w naturalnym świecie.

Co zatem jest źródłem tego nadmiaru? By to opisać, Kierkegaard odwołuje się do pojęcia grzechu pierwotnego. Jednak można tu podać i inne wyjaśnienie – bardziej odpowiadające naszemu gustowi i ostatecznie nie tak odległe od Kierkegarda: wyjaśnienie, które proponuje psychoanaliza.

Psychoanaliza twierdzi, że źródłem tego nadmiaru jest symboliczna kastracja, poprzez którą porządek symboliczny (znaczące) dokonuje w nas swej inskrypcji. Kastracja taka nie oznacza końca rozkoszy: choć jej rezultatem jest ekstrakcja (mitycznej) *jouissance*, w jej miejsce pojawia się *jouissance* dodana (*plus-de-jouissance*) i to dzięki niej wykastrowany podmiot uzyskuje dostęp do rozkoszy. Innymi słowy, rana kastracyjna powoduje niemożliwość rozkoszowania się w sposób bezpośredni; albo też, podchodząc do sprawy pod innym kątem, rozkosz dodana nie pozwala utworzyć się całości, podczas gdy znaczenie takich pojęć jak autentyczność, szczęście itp. można zdefiniować właśnie jako znalezienie swego miejsca w całości, która zwie się światem. Człowiek nie tylko nie potrafi znaleźć

3. Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, Éditions Lignes, Fécamp 2007, s. 100.

swego miejsca w świecie naturalnym, nie może go również znaleźć w stworzonym przez siebie świecie cywilizacji czy też kultury.

Ów nadmiar, zabójczy dla wszelkiej całości, jest ściśle związany z afektem lęku. By go zneutralizować, musi dojść do utworzenia nieświadomej fantazji, która wypełni brak będący efektem kastracji. Fantazja ta może przybrać nieskończoną ilość form, lecz każda z nich jest w ostatecznym rozrachunku fantazją całości: fantazją (spójnego) porządku społecznego i (spójnej) tożsamości. Jest ona konieczna, by powstało pragnienie – zasłania ona brak i mówi nam, czego pragniemy. Jej miejsce w konfiguracji, która opisujemy jest związane z tym, że pragnienie jest w ostatecznym rozrachunku obroną przed *jouissance* i lękiem, który jest jej sygnałem. Ponieważ fantazja jest właśnie tym, czym jest – *fantazją* całości – pragnienie z konieczności oznacza frustrację, gdyż zawsze pozostaje niezaspokojone. Jednak ów brak satysfakcji jest właśnie tym, co podmiot „napędza”⁴.

Jak zatem dochodzi do wytworzenia takiej nieświadomej fantazji? Ponieważ warto zwrócić uwagę na polityczny wymiar tego, o czym mówimy, dla wyjaśnienia możemy odwołać się do pojęcia interpelacji Louisa Althussera⁵. Według niego interpelacja oznacza zainstalowanie w nas dyskursu Pana i wszystkie wcielenia interpelacji mają to właśnie ze sobą wspólne, że nakazują nam zająć pozycję w całości, odnaleźć swe miejsce w strukturze społecznej. Jednak psychoanaliza dodaje coś do takiego wyjaśnienia. Nie wystarczy, by znaczące Pana zostało w interpelacji wyartykułowane; by interpelacja się powiodła potrzebny jest też głos czy – żeby wyrazić się precyzyjniej – obiekt głosowy (jedna z inkarnacji lacanowskiego obiektu *a*), który zostanie wpisany w ciało, czego skutkiem jest uzależnienie podmiotu od idiosynkratycznej serii enigmatycznych znaczących, których powtarzanie staje się źródłem rozkoszy dodanej⁶. Konsekwencje tego są przynajmniej dwojakie. Zostaje w ten sposób ustanowiony przymus powtarzania tych znaczących (i wszystkich praktyk, które się z nimi wiążą), co stanowi jądro każdej ideologii (ideologia to nic innego, niż taki przymus powtarzania). Co więcej, ponieważ powtarzanie takie staje się źródłem rozkoszy, okazuje się, że *rozkoszujemy się naszym ujarzmieniem* przez takie (ideologiczne) znaczące. Żadna ideologia nie może funkcjonować bez tego rodzaju mechanizmu.

Problemy pojawiają się, kiedy fantazja przestaje działać bezproblemowo, gdy już nie potrafi sprawić, by brak (niespójność) stał się niewidzialny. Gdy tak się dzieje,

4. Renata Salecl, *On Anxiety*, Routledge, London 2004, s. 146.

5. Louis Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)*, w: *Sur la reproduction*, Presses Universitaires de France, Paris 1995, s. 302.

6. Eric L. Santner, *Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud and the Matter of the Neighbor*, w: Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, s. 98, 104.

złowrogi obiekt *a*, który jest materializacją do tej pory niewidzialnej (bo wypartej) rozkoszy, pojawia się w polu widzenia. Ponieważ fantazja (spójnej) tożsamości opiera się właśnie na usunięciu tego obiektu, jego pojawienie się jest dla tożsamości groźne, czego konsekwencją jest lęk⁷. Lacan opisuje to tak: lęk pojawia się, gdy brakuje braku, a gdzie nie ma braku nie może powstać pragnienie⁸.

W dzisiejszym świecie obecność leku jest szczególnie odczuwalna, ponieważ podstawowe pytanie związane z pragnieniem – kim jestem dla Innego? – nie napotyka na nic, co mogłoby ułatwić odpowiedź. W tak zwanym społeczeństwie ponowoczesnym (permissywnym) Inny (autorytet, władza) nic nie nakazuje, z jego miejsca nie dobiega do nas żadne żądanie⁹. Jednak ten brak nakazu wydawanego przez martwą literę Prawa (które kiedyś zabraniało rozkoszy) szybko zastępuje coś innego: gdy nie ma już zakazów, rozkosz – która wcześniej była z nimi związana – zamienia się w jedyny obowiązek (obowiązek bycia sobą, stwarzania siebie, rozkoszowania się sobą). Skąd pochodzi ten nakaz? Jest to nakaz nad-Ja (superego), a nad-Ja to po prostu jeden ze sposobów przejawiania się obiektu głosowego rozumianego jako głos Pana (ideologii). Jak już wspomnieliśmy, rezultatem tego jest pojawienie się symptomu (dotychczas niewidocznego), który – ponieważ stanowi on materializację *jouissance*, a zatem jest traumatyczny – niszczy spójność tożsamości i świata. W tym sensie, choć pochodzenie traumatycznego i lękotwórczego obiektu jest „wewnętrzne”, nie może on zostać w ten sposób rozpoznany, ponieważ trauma jest czymś z definicji obcym dla jaźni – choć jest nasza (jest nawet czymś więcej – to nasze najintymniejsze, mimo że odrzucone jądro¹⁰), nie rozpoznajemy się w niej.

Ponieważ pojawia się coś, jakiś zły obiekt, a lęk jest tego sygnałem (lęk jest jedynym afektem, który nie oszukuje, mówi Lacan¹¹) i ponieważ nie może on zostać zaakceptowany jako własny, dochodzi do projekcji obiektu na innego (inną jednostkę, nie Innego jako porządek symboliczny). Zły obiekt staje się *jego* *jouissance* – to inny nęka mnie rozkoszując się swymi *odrażającymi* praktykami (obiekt rzeczywiście mnie nęka – jest źródłem mego lęku). Mamy tu zatem do czynienia z klasycznym lustrzanym odbiciem w formie sobowtóra: zły obiekt, który jest materializacją mojej *jouissance* i dlatego zagraża spójnemu obrazowi mojej tożsamości zostaje odrzucony i projektowany na innego, który z konieczności staje się agentem zła, ponieważ wierzę, że jego *jouissance* jest właśnie tym, co nie pozwala mi rozkoszować się byciem sobą. Jak zwykle w porządku

7. Salecl, *On Anxiety*, s. 24.

8. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X: L'angoisse*, Seuil, Paris 2004, s. 53.

9. Salecl, *On Anxiety*, s. 144.

10. Lacan używa pojęcia *extimité*: zarówno zewnętrzne (ex-) jak i in-tymne.

11. Lacan, *L'angoisse*, s. 92.

wyobrażeniowym odwrotną stroną fascynacji (rozkoszy) jest agresja. W ten sposób cała problematyka autentyczności może zostać tu przewartościowana: tym, co czyni nas niepowtarzalnymi jest nasza traumatyczna jouissance, jednak tego rodzaju „autentyczność” nie może zostać „wchłonięta” przez naszą jaźń, ponieważ to właśnie ona dezintegruje jej (wyobrażeniową) spójność. Innymi słowy, nie możemy jej przyjąć bez przewyciężenia naszej tożsamości, czyli bez stania się kimś innym¹².

Wspomniana wyżej struktura lustrzanego odbicia jest również formułą naszego współczesnego nihilizmu, który, jak zauważył to Nietzsche, występuje w dwóch odmianach. Istnieje aktywny nihilizm pochodzący od nakazu (nad-Ja), by rozkoszować się w pełni życiem, by być sobą najzupełniej, by doświadczać ciągłej ekscytacji jako czegoś, co się nam należy (ale również do czego jesteśmy zobowiązani). Ponieważ jednak, z powodów opisanych powyżej, rozkosz taka nigdy nie materializuje się wprost, cokolwiek byśmy nie zrobili, by ją osiągnąć, wszystkie tego rodzaju kompulsywne działania są właściwie dowodem paraliżu, a nieosiągalna „pozytywna” rozkosz zostaje zawiązką urzeczywistniona jako agresja przyjmująca formę narzekań na złego innego, który ukradł mi, co mi się słusznie należy¹³. Pasywny (ascetyczny) nihilizm chce łagodzić taką („paralityczną”) ekscytację poprzez regulację jej „wyskoków”, by w ten sposób stępić jej niszczyielskie ostrze, pozwala jednak na kontynuację jej logiki opierającej się na nie mającej końca identyfikacji (winnych lub uciśnionych) osobników i grup. Choć pasywny nihilizm identyfikuje te grupy jako wymagające szacunku, nie jest przypadkiem, że oba dyskursy w końcu dochodzą do identyfikacji identycznych bytów (jako wrogów lub ofiary) – w obu przypadkach dochodzi do projekcji na innego lękotwórczego obiektu, który czyni innego doskonałym (doskonałym wrogiem lub doskonałym obiektem szacunku). W ostatecznym rozrachunku mamy tu ponownie do czynienia z narcystyczną (wyobrażeniową) logiką: gdy pojawia się lęk, wyobrażam sobie, że niczego mi nie brakuje, nawet szacunku dla złego innego.

Te dwie strony współczesnego nihilizmu mają swoje odbicie w dwóch rodzajach strachu spotykanego w zachodnim społeczeństwie. Z jednej strony, aktywny nihilizm, którego hasłem jest rozkoszowanie się życiem poprzez paralityczne praktyki, zawsze stwierdza, że rozkosz została mu ukradziona, co wywołuje

12. Lacanowska terapia psychoanalityczna ma prowadzić do rozpoznania i akceptacji takiego właśnie ekstymnego jądra za pomocą przemierzenia fantazji i dotarcia do odrażającego obiektu a (formuły naszej rozkoszy) – dlatego psychoanaliza mówi o ekskrementalnej identyfikacji (z symptomem), która prowadzi do podmiotowej destytucji (spustoszenia).

13. Alenka Zupančič, *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*, MIT Press, Cambridge, Mass. 2003, s. 67.

nienawiść i strach przed tymi, których uważa za winnych (imigranci, bezrobotni, agenci itd.). Zwykle wiąże się to z domaganiem się nowego Pana, który będzie nas chronił przed siłami zła, które niszczą wyobrazeniową całość (tożsamości i społeczeństwa)¹⁴. Rezultatem tego agresywnego strachu jest inny strach, który – mimo że jest przeciwieństwem pierwszego – jest też jego konsekwencją: strach przed takim Panem i jego przedstawicielem, pewnym siebie policjantem, który nęka przedstawicieli „wrogich” grup¹⁵. W końcu kto zapewni nam nietykalność u takich przedstawicieli władzy, gdy społeczeństwo zostanie już oczyszczone z obcych elementów? Właśnie taki strach przed strachem, w swej istocie narcystyczny, leży u źródeł akcji, których celem jest ochrona uciśnionych grup i jednostek przed niesprawiedliwością Pana. Co więcej, tego rodzaju praktyki są modelowym przykładem działania nowoczesnej władzy. Jak trafnie zauważa Foucault w *Nadzorować i karać*, działa ona za pomocą mikropraktyk, które wnikają coraz głębiej w tkankę społeczną – na przykład by dokonać identyfikacji jednostek i grup, zarazem nadając swe własne znaczenia i wartości temu, co zostało znalezione i zidentyfikowane.

W społeczeństwie, w którym mamy do czynienia z dysfunkcją Innego (Prawa jako zakazu) jego miejsce zajmuje nad-Ja, a wymóg rozkoszy staje się jedynym nakazem takiej władzy. Rezultatem jest wszechobecny lęk, który – by można go było znieść – musi zostać przekształcony w coś bardziej określonego, czyli w strach przed jakimś złym obiektem. W ten sposób strach staje się jedynym składnikiem substancji społecznej, gdyż jest jedyną rzeczą, która łączy członków społeczeństwa, jedyną rzeczą, która powoduje, że organizują się w grupy. Podczas gdy obwinianie innego jako remedium na własny lęk to raczej oczywisty przykład wyobrazeniowego złudzenia i dlatego może nie warto się dalej nim zajmować, postawa szacunku zwykle uważana jest za właściwą, etyczną, godną pochwały i rozpowszechnienia. Czy jednak nie mamy tu do czynienia z kolejnym przykładem nieświadomego pogrążania się w rozkoszy? Zauważyliśmy już jak bardzo identyfikacja grup i jednostek praktykowana przez „pełną szacunku” postawę przypomina praktyki władzy analizowane przez Foucault. Możemy również dodać, że osobliwym efektem tego „szacunku” jest stworzenie nowego rodzaju substancjalnej różnicy społecznej, opartej na „cierpieniu”, która w krajach anglosaskich przedstawia się w skrócie tak: czarni są dobrzy (bo to ofiary), Irlandczycy i geje raczej w porządku (też ofiary, ale w mniejszym stopniu), a biali Anglosasi

14. Jak wszyscy wiemy, pierwszą rzeczą, którą taki Pan robi jest zawieszenie tego, co do tej pory uważano za oczywiste podstawy spójności zarówno tożsamości, jak i społeczeństwa: działania, na których wykluczeniu taki spójny obraz był oparty (powszechna inwigilacja, tortury itp.) stają się znowu na wpół legalne.

15. Badiou, *De quoi Sarkozy.*, s. 8–11.

to zło¹⁶. Jednak czegoś brakuje w obrazie takiej hierarchii: brakuje spojrzenia, które obserwuje, by stratyfikować. Zajmuje ono (niewidoczne) miejsce na szczycie, a ponieważ uważa się za etycznie czyste, czuje się uprawnione, by rozdzielać pomiędzy inne grupy różne dozy substancji szacunku. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z jeszcze jednym przykładem rozkoszowania się poprzez innego: substancja naszej własnej rozkoszy wytwarzająca lęk zostaje projektowana na innego, by można się było nią rozkoszować jako obcą (etnicznie, seksualnie itd.) pod postacią szacunku. W ten sposób nie tylko nasza rozkosz zostaje „oswojona”, nie tylko nie zagraża już spójności naszego Ja – szanując mityczną substancję innego, faktycznie oddajemy cześć idealnemu obrazowi naszej szlachetności, która tym szacunkiem obdarza.

Możemy zatem zasugerować, że często pojawiające się nawoływania do identyfikacji z ofiarą dominującego dyskursu nie zdadzą się na wiele, ponieważ identyfikacja taka jest w gruncie rzeczy jednym z wcieleń tego dyskursu. Mimo że w niektórych przypadkach używa się nawet języka psychoanalizy i mówi o identyfikacji z symptomem¹⁷, mamy tu do czynienia z czymś zupełnie przeciwnym. Jak już zauważyliśmy, efektem jest w tym wypadku rozkosz identyfikacji z naszym doskonałym obrazem w lustrze, obrazem empatycznych jednostek, podczas gdy prawdziwa identyfikacja z symptomem jest identyfikacją „ekskrementalną”, której efektem jest dezintegracja idealnego obrazu.

Poprzez ponad dekadę byliśmy świadkami rezultatów sytuacji, w której strach pozostaje jedyną więzią społeczną. W naszej narcystycznej kulturze objawia się to periodycznym wystawianiem spektaklu, którego jedynym celem jest spektakularny popis siły (lęk jest właśnie tym, co niszczy pewność siebie). Zostaje on odegrany po to, by zainscenizować pojawienie się złego obiektu, złego innego, którego ostatnie imiona to Saddam Husajn i Talibowie. A są oni doprawdy idealnymi przykładami ilustrującymi strukturę lustrzanego odbicia, którą opisaliśmy, ponieważ i Saddam, i Talibowie to byli protegowani USA, swego czasu uzbrojeni i utrzymywani przy pomocy amerykańskich pieniędzy. Zatem w ostatecznym rozrachunku mamy tu raz jeszcze do czynienia z klasyczną relacją z sobowtórem: choć to, co widzimy to nasze lustrzane odbicie, nie możemy się w nim rozpoznać, ponieważ, gdybyśmy to zrobili, musielibyśmy przyznać, że przedmiot, który czyni innego złym – w którym zmaterializowała się jego jouissance – faktycznie należy do nas. Innymi słowy, to, co przedstawiane jest jako szaleństwo innego – jego irracjonalne, a nawet perwersyjne umiłowanie

16. To oczywiście nie jedyna hierarchizacja – można znaleźć wiele innych według różnych ideologicznych kluczy.

17. Symptomem rozumianym jako coś, co dyskurs wytwarza, a następnie odrzuca jako rzecz, z którą nie ma nic wspólnego.

przemocy – jest czymś, czym sami bezgranicznie się rozkoszujemy i w równie szalony sposób (w Iraku, w Afganistanie itd.). A zatem, ponieważ współczucie ofiarom prowadzi właściwie do wzmocnienia naszego idealnego obrazu, tylko stwierdzenie „Wszyscy jesteśmy terrorystami!” byłoby prawdziwą identyfikacją z symptomem i – pozwalając nam przemierzyć fantazję propagowania wolności w formie demokracji i wolnego rynku – mogłoby doprowadzić do tego, byśmy chcieli stać się kimś innym.