

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 16 1/2008



Katowice 2008

Wojciech Kalaga
redaktor naczelny

REDAKCJA

Leszek Drong (zastępca redaktora naczelnego), Tomasz Kalaga,
Marzena Kubisz, Marcin Mazurek (sekretarz redakcji), Jacek Mydla

Noty o książkach: Paweł Jędrzejko

RADA REDAKCYJNA:

Fernando Andacht (Ottawa), Zygmunt Bauman (Leeds), Ian Buchanan
(Cardiff), Jean-Claude Dupas (Lille), Piotr Fast (Katowice), Alicja Helman
(Kraków), Erazm Kuźma (Szczecin), Ryszard Nycz (Kraków),
Floyd Merrell (Purdue), Edward Możejko (Edmonton),
Leonard Neuger (Sztokholm), Emanuel Prower (Bielsko),
Tadeusz Rachwał (Warszawa), Erhard Reckwitz (Duisburg-Essen),
Katarzyna Rosner (Warszawa), Horst Ruthrof (Murdoch),
Tadeusz Sławek (Katowice), Andrzej Szahaj (Toruń), Lech Witkowski
(Toruń), Anna Zeidler-Janiszewska (Łódź)

© Copyright by „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2008

Publikacja ukazała się dzięki pomocy finansowej
Komitetu Badań Naukowych

oraz

Wyższej Szkoły Lingwistycznej w Częstochowie

ISSN 1508-6305

<http://www.errgo.fils.us.edu.pl>
<http://www.ares.fils.us.edu.pl/~errgo/>

Spis treści

wstęp

Wojciech Kalaga	– <i>Er(r)go</i> ,	5
-----------------	--------------------------	---

7 rozprawy – szkice – eseje

Krzysztof Pawlak	– <i>Uwag kilka o tym, co w psychoanalizie niepokorne</i>	9
Paweł Dybel	– <i>Okruchy psychoanalizy</i>	23
Sławomir Masłoń	– <i>Żywa śmierć, martwe życie: Lacan, Badiou i utracony skarb liberalizmu</i>	41
Maciej Nowak	– <i>Miejsca Cogito. Narracje megalomanii i melancholia początków</i>	59

93 przekłady

Bruce Fink	– <i>Wiedza i jouissance</i>	95
Fredric Jameson	– <i>Lacan i dialektyka: fragment</i>	125

163 varia – kontynuacje – antycypacje

Anna Cholewa-Purgał	– <i>Taniec ze smokami, czyli kulturowe archetypy smoka w fantastyce baśniowej Urszuli K. Le Guin</i>	165
Przemysław Kaczmarek	– <i>Uzasadnienie decyzji jako akt etyczny</i>	179
Dorota Filipczak	– <i>„O/błędna przestrzeń”, czyli w labiryncie współczesnej powieści kanadyjskiej</i>	189

201 recenzje

Krzysztof Pawlak	– <i>O bólu głowy filozofa – czyli co począć z podmiotem bez właściwości</i>	203
Jacek Mydla	– <i>Potykając się o śmieci albo o grach i podchodach filozoficznej partyzantki</i>	209

215 noty o książkach

Contents

editorial

- Wojciech Kalaga – *Er(r)go*, 6

7 studies and essays

- Krzysztof Pawlak – *A Few Remarks on the Subversive in Psychoanalysis* 9
Paweł Dybel – *Crumbs of Psychoanalysis* 23
Sławomir Masłoń – *Living Death, Dead Life. Lacan, Badiou and the Lost
Treasure of Liberalism* 41
Maciej Nowak – *The Whereabouts of Cogito. Narratives of Megalomania
and the Melancholy of the Beginning* 59

93 translations

- Bruce Fink – *Knowledge and Jouissance* 95
Fredric Jameson – *Lacan and the Dialectic: A Fragment* 125

163 varia: follow-ups and anticipations

- Anna Cholewa-Purgał – *Dancing with the Dragons, or on Dragon Cultural
Archetypes in Ursula Le Guin's Fantasy Tales* 165
Przemysław Kaczmarek – *Justifying Decision as an Ethical Act* 179
Dorota Filipczak – *"A/Mazing Space," or in the Labyrinth of Contemporary
Canadian Novel* 189

201 reviews

- Krzysztof Pawlak – *On Philosopher's Headache, or What to Do about
the Subject without Qualities* 203
Jacek Mydła – *Stumbling upon Trash, or on Games of Philosophical
Partisanship* 209

215 notes on books

232 summaries in english

Er(r)go...

wycieczka do „jądra naszego bytu”. Psychoanaliza – zarazem konfesjonal i mównica, „spowiedź z grzechów nieznanych”. Kanapa, sofa z masażem dla nieświadomości.

Podmiot, który nie wie raczej niż wie. Ciało i grzeszność – podmiot nie na sumienie ale na ciało skazany; intymność i ekstymność, „wiedza-niewiedzianna” – fantazmatyczna prawda podmiotu, która nie jest wiedzą, ułomność świadomości, nieprzejrzyste wnętrze człowieka. Realne – porządek symboliczny potyka się o samego siebie. Ja i Nad-Ja, intymna obcość, *Unbewusstsein*, czyli Inny w nas, nasz własny, inny od Innego innego. Dwa oblicza podmiotu: podmiot znaczącego oraz podmiot *jouissance* (*jalouissance*?) a może wiedza jako niedostatek *jouissance*? Język a libido czyli znaczące a *jouissance*.

Jouissance. *Jouissance*, ale która: mierna, Inna czy falliczna? Bóg jako Inna *jouissance*? Wibracje Obietnicy.

Przedział między ludzkim i zwierzęcym, rozumnością a przedrozumnością; język, racjonalność i popęd czy popędy w splocie z językiem? Czy związki genitalne są altruistyczne, a związki analne i oralne egoistyczne? W końcu fallus. Jedyne Znaczące pozbawione znaczonego. Fallus, czyli penis jako wydarzenie (symbolicznej) erekcji. „Dla świętego Augustyna fakt, iż erekcji nie kontroluje wolna wola, to znamię grzechu pierworodnego”. Groźba kastracji wymierzona w penisa, w ten przygodny organ, przekształca go w fallusa. FALLUS.

Dalsze pytania. Cogito czy brak i łaknienie, *objet petit a*? Etyka pragnienia? Gdzie odwieczna fantazja jedności? Świat jako całość czy ślizgawka po wstędze Moebiusa? A może \mathcal{S} , a , $i(a)$, A , $(\mathcal{S} \diamond a)$, $(\mathcal{S} \diamond D)$, $S(\mathcal{A})$, Φ ?

FREUD, LACAN, ale i szersze konteksty. Kapłani i mesjasze, Bóg Prawa i Bóg Ekscesu. Jung, Klein, Nietzsche, Marks, Deleuze i Guattari, Derrida, Foucault, Agamben; ŽIŽEK, Badiou; konserwatyzm, neoliberalizm, lewica, Hollywood.

Śmie(r)ci psychoanalizy to numer *Er(r)go* gościnnie przygotowany przez Sławomira Maślonia. W numerze także, w antycypacjach, zapowiedź labiryntów problematyki kanadyjskiej (*Er(r)go* 17 – *Klonowanie Kanady*).

Wojciech Kalaga

Er(r)go...

a trip to the „heart of our being”. Psychoanalysis – both a confessional and a rostrum, a “confession of the sins unknown”. A couch, a sofa, offering massage of the unconscious.

The subject who knows (not). Corporeality and sinfulness – the subject sentenced to carnality rather than conscience, intimacy and extimacy, “unknowable knowledge” – the subject’s phantasmatic truth or an un-knowledge; consciousness’ disability, man’s impenetrable interior. The Real – symbolic order stumbling upon itself. Ego and Superego, intimate estrangement, *Unbewusstsein*, the Other in me, my own other though different from the Other’s other. Two faces of the subject: the subject of the signifier and the subject of jouissance (jalouissance?) Or perhaps knowledge as the lack of jouissance? Language and libido, the signifier and jouissance.

Jouissance. Jouissance, but which one: mediocre, Other of phallic? God as Other jouissance? Vibrations of a promise.

The distinction between the human and the animalistic, between reasonability and pre-reasonability; language, rationality and desire, or desires tied to language? Are genital relationships altruistic and the anal and oral ones egoistic? Finally, the phallus. The only Signifier deprived of its signified. Phallus, or simply penis as an event of (symbolic) erection. “For St. Augustine, the fact that erection is beyond the control of free will is a mark of the original sin”. The threat of castration directed at the penis, that contingent organ, transforms it into the phallus. PHALLUS.

Further questions. Cogito, or lack and craving, *objet petit a*? The ethics of desire? And what about the eternal phantasy of unity? The world as wholeness or a skating rink along the Mobius strip? Or perhaps \mathcal{S} , a , $i(a)$, A , $(\mathcal{S} \diamond a)$, $(\mathcal{S} \diamond D)$, $\mathcal{S}(\mathcal{A})$, Φ ?

FREUD, LACAN, but other contexts, too. Priests and messiahs, the God of Law and the God of Excess. Jung, Klein, Nietzsche, Marx, Deleuze and Guattari, Derrida, Foucault, Agamben; ŽIŽEK, Badiou; conservatism, neo-liberalism, the left and Hollywood.

The current issue, *De(ath)clines of psychoanalysis*, has been prepared by guest editor Sławomir Masłoń. The issue also features anticipation of the Canadian problematics to be presented in the following volume, Er(r)go 17, *Map(l)ing Canada*.

Wojciech Kalaga

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje

Uwag kilka o tym, co w psychoanalizie niepokorne

„Nie wiedzą, że wieziemy im zarazę” – tak podobno rzekł Freud do Junga na pokładzie statku wiozącego ich do Stanów Zjednoczonych. Czy słowa te padły w rzeczywistości, czy też są echem wspomnienia Junga, jak się sądzi, nie zmienia to wrażenia, jak i ich wymowy. Trudno byłoby znaleźć bardziej dobitne i prawdziwsze określenie tego, czym jest i o co chodzi w psychoanalizie. To plaga, niebezpieczna plaga. Do Nowego Świata jeszcze wieść nie dotarła jakież to plugastwo wraz z psychoanalizą zainfekowało świat¹.

W Europie już wiadano – to, co przez wieki pozostawało niewyraźne, co artykułowało się w formach, które ludzie z uczuciem ulgi przypisywali nielicznym innym, przypadkom patologicznym, niespodziewanie zostało przypisane wszystkim. Człowiek nosi w sobie, jak ujął to Arystoteles, *terio-tes*, potworności. Każdy człowiek. To właśnie, a nie dość oczywisty sceptycyzm wobec religii, określa miejsce psychoanalizy jako antyreligijne. To pierwsze z „anty”, jakie można przypisać psychoanalizie.

Oto gdzieś spoza oczywistego terenu zarezerwowanego przez wieki tradycji dla systemu religijnego wdziera się, bynajmniej nie religia, w teren dotychczas ekskluzywnie przezeń władany – grzeszność mu na imię. Teren dotąd skrywany, okazjnie wyznawany, stał się z dnia na dzień tematem rozmów, grzeszność stała się przedmiotem dyskursu. Jakby było tego jeszcze mało, tenże dyskurs stał się źródłem satysfakcji, więcej nawet, w grzeszności samej odnaleziono rozkosz².

I nadano jej imię – ciało, a znakiem jej uczyniono seksualność.

Nie trzeba było długo czekać, by dobrze wychowane towarzystwo, ci, których dziś bezmyślnie nazywamy pruderami, zagrzmieni z ambon, katedr, gabinetów i łamów prasowych, wskazując palcem na ohydę sprowadzania wszystkiego przez Freuda *et consortes* do seksu. Nawet dziś niełatwo przekroczyć złudzenie, że rzekomy panseksualizm to efekt skupienia uwagi na tym, co leży na marginesie, a nie na tym, co dzieje się na głównej scenie. Dzięki cudownej naiwności Amerykanów i ich badań, wiemy dziś, że ludzie spędzają na myśleniu o seksie kilka godzin na dobę. Jednak to nie o to chodzi w psychoanalizie – myślenie o seksie niewiele ma wspólnego z plugastwem.

Oto ktoś wyznaje, że jest szczęśliwy, gdy myśl o gwałcie przywołuje w chwilach intymnych spotkań z mężem, ktoś inny z kolei czuje się spełniony pichcąc przy kuchni cokolwiek, nosząc w tym samym czasie jedynie kuchar-

ski fartuszek, inny wie, że nie może sobie odmówić takiego organizowania randek, w wyniku których zostanie porzucony, a drugi żyje namiętnością uwodzenia księży³.

Modne jest traktowanie psychoanalizy jako swoistego konfesjonału, zastępstwa dla tradycyjnej spowiedzi, używa się nawet jej jako argumentu w rozważaniach dotyczących współczesnego kryzysu instytucji spowiedzi⁴. Wszystko to ukazuje tymczasem potęgę największej z namiętności według Lacana – tej, którą zowią ignorancją. Psychoanaliza jest spowiedzią, tyle że z grzechów nieznanymi, nigdy nieznanymi, z czynów nie popełnionych, myśli pierwszy raz pomyślanych, słów, co to tyle razy wypowiedziane, dopiero teraz zostały usłyszane.

Znaleźliśmy się w ten sposób twarzą w twarz z „jądrem naszego bytu”, jak ujął to Freud⁵. Jądrem, które nie jest rządzone wymogiem, jakże zbanalizowanym od czasów antycznych, dziś już pustym „poznaj samego siebie”, lecz tym, co choć niepoznawalne, „tworzy nasz byt [...] czyniąc nas świadkiem, coraz bardziej przejętym, naszych fanaberii, aberracji, fobii i fetyszy, jak również, wbrew pozorom, upadłych osobowości”⁶. To jądro, miejsce naszych nikczemności, pozostaje niezmiennalne, niepoddające się katharsis, nie do pozbycia się, wbrew nadziejom Akwiny, *sicut palea*, jak plewy, lub jak woli to nazywać Lacan, gównno.

Nie bez powodu nawiązuję tu do odniesień teologicznych, jako że chrześcijaństwo całe, to znikczemnienie, paskudztwo człowiecze, odrzuciło daleko na margines bycia człowiekiem, utrzymując je w konsekwencji w intymnym powinowactwie z problemem prawdy, a ekstymnym⁷ w relacji z człowiekiem, którego od tej chwili możemy nazwać podmiotem. Z chwilą, gdy spotkaliśmy się z problemem prawdy w człowieku, przyszłość psychoanalizy zależy od tego czy da się z tego rejestru prawdy wyrzucić lub sama go opuści. Określiliśmy status psychoanalizy jako antyfilozoficzny i antynaukowy. Z jednej strony objawiła się nam kwestia statusu podmiotu ludzkiego, całkiem różna od legendarnego, antycznego „w zdrowym ciele zdrowy duch”, od chrześcijańskiej nieufności względem ciała, po manichejskie jego potępienie, w końcu renesansową, a później drobnomieszczańską naiwną wiarę *belle âme*. Z drugiej strony, kwestia prawdziwości odkryć psychoanalitycznych wstrząsnęła infantylnym optymizmem nauki, konfrontując ją z jej własnymi fantazmatami. Odkrycie rejestru prawdy („jądro naszego bytu”), a zatem i przywracanie godności podmiotu poprzez prawdę jego i o nim, zostało potraktowane przez przymierze filozofii z nauką jako niebywała bezczelność. A przecież wtargnięcie psychoanalizy w domenę filozofii nie było awanturnictwem freudowskich zelotów, było konsekwencją odkryć i towarzyszących im twierdzeń, z których najważniejsze to:

1. Niezniszczalna obecność w człowieku nieznanych mu od zawsze reprezentacji (*vorstellungen*)⁸, których istnienie rozpoznawalne jest tylko poprzez ślady, czyli ich reprezentantów (*vorstellungrepräsentanz*)⁹.

Z samej swej istoty motywy rządzące człowiekiem pozostają nieprzejrzyste. Tymczasem prawie w całej swej historii filozofia była filozofią wielkich systemów, rozważała relacje człowieka (bez motywów) z kosmosem, Bogiem, rzeczywistością, z tym, co od niego większe, to, co „małe” w człowieku, wstydliwie opuszczając lub przypisując Bogom samym, jak rzecz się ma w mitologii. Lecz mitologia to nie filozofia, utrzymywali filozofowie. Tylko Sokrates, samotny i nieodgadniony, na warsztat wziął zadającego pytania, dając mu w odpowiedzi wątplenie¹⁰. Sam odpowiedzi nie znał. Z tego, co nieodgadnione uczynił przedmiot pragnień swych słuchaczy, wszystkich wielkich po nim. Nie odpowiedział na żadne pytanie, a pomimo to stał się mistrzem. Niewypowiadalne i nieodgadnione podtrzymywał, odpowiadając pytaniem na pytanie. Tylko to robił. W gruncie rzeczy zapomnieliśmy o tym i zaczęliśmy formułować odpowiedzi.

Powołanie się na Sokratesa pozwala nam zarysować odpowiedź na pytanie, co takiego bezczelnego wniosła w filozofię psychoanaliza. Zazwyczaj, gdy stwierdza się, że koncept nieświadomości jest tym *novum*, odzywają się natychmiast dobrze znani przez studentów akademicy, co to, będąc dalecy od rozumienia współczesności, na każde wskazane nowatorstwo odpowiadają swoistą filozoficzną „mantrą”: „Już Platon (Arystoteles, Heraklit, św. Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, itd. w zależności od zainteresowania) pisał (wiedział, był świadomy, jak kto woli) o tym”. Cóż wiedzą, ale wiedza ta dotyczy czegoś innego.

Słynny przykład z jaskinią Platona opisuje nieświadomość jako obszar niewiedzy, którego związek z człowiekiem jest co najwyżej akcydentalny, strefę, o której wiedzę można nabyć. Jest to nieświadomość za naszymi plecami, której jedyny związek z człowiekiem dotyczy obecności w nim różnych paranoicznych słabostek, braku oczu z tyłu głowy. Niestety nie jest to nieświadomość freudowska.

Inni od tysięcy lat obrazują ją jako siedlisko tajemniczych stworów, różnych poltergeistów, doppelgängerów, inkubów, gargoliów, gryłów, andropów, skoffinów, blemianów, draków, wiwernów, strzyg¹¹. Wprost czego dusza za pragnie. Jest to świat pozorów i sobowtórów, emanacji paskud, których ofiarą pada człowiek. Cóż, nie jest to nieświadomość freudowska.

Współcześnie modny jest świat wszelkiej ezoterii, preromantycznych mistycyzmów, romantycznych omszałych grobowców, zrujnowanych budowli, tajemnych runów, wszechobecnej jasnej lub ciemnej energii, przyjaznej lub nieprzyjaznej magii. Ten światek ma też swoje byty – zombie, dracule, fran-

kensteiny, E.T. i Harry Potter. New Age'owy misz-masz. Ba! Ale nie jest to nieświadomość freudowska.

Jest w końcu świat żądz, folgowania sobie, mierzenia siły charakteru wielkością odporu dawanego pokusom, narzucania sobie powściągliwości, tym większej wielkości ducha im bardziej dokuczy się swemu ciału, imperium nieświadomości brudnej, domeny bagna, moczarów, błota, płam wszelakich. Włada nim diabeł, szatan, czart, demon zwodniczy, mistrz podstępny, handlarz rozkoszami ludzkimi, piewca ciała. Wszelako i to nie jest nieświadomość freudowska.

Wszystkie wymienione przeze mnie rodzaje nieświadomości¹² charakteryzują się tą szczególną cechą, którą najprościej można opisać jako coś, czego nie uświadamia sobie czyjaś świadomość. Przy odrobinie wysiłku i chęci jednakże, da się to, co nieświadome, uświadomić. Aż do czasów konceptu Freuda, a i dzisiaj także, obowiązuje paradygmat prymatu świadomości w naukach o człowieku. W swej istocie człowiek, w zgodzie z tym paradygmatem, pozostaje istotą nie w pełni świadomą co prawda, ale przeznaczoną do bycia w pełni świadomą. Ba! Do życia w pełni świadomego! To dlatego masowe przejawy symptomów sprzeciwiających się temu paradygmatowi (w przeciwieństwie do symptomów jednostkowych, które łatwo zakwalifikować jako dziwactwa), jak na przykład tortury w Iraku, antysemityzm, zachowania kibiców, maltretowanie dzieci i wiele innych, wystawiają humanistykę i filozofię na zupełną bezradność, każąc im propagować restrykcyjność i wnioskować o coraz to większą liczbę zakazów (choćby zakaz palenia we własnych domach i przestrzeniach otwartych). Wyrafinowane metody pedagogiczne i perswazyjne, wiara pokładana w uświadamianiu, prowadzą tylko do fiaska.

Tymczasem sednem odkrycia freudowskiego jest obecność *Unbewusstsein*, nie-wiedzianej-wiedzy, tego, co jawi się człowiekowi jako radykalnie inne (*ein andere schauplatz*), co chciałby traktować jako zupełnie mu obce, nie jego, należące do sfery diabłów, duchów lub przynajmniej genów, sfery, która daje mu alibi, by nie musieć być związanym z nią jakąś formą odpowiedzialności podmiotowej. Lecz właśnie To (*Es*, id) okazuje się być „jądrem bycia”, nieprzenikalnym, niepoznawalnym, tylko częściowo wypowiedalnym, a i to w zredukowanej formie. To Inne pozostaje w najintymniejszym związku z człowiekiem, tyle że intymnym zewnątrznie, coś, co przejawia się jako moje „nie-moje”. To Inne po latach staje się Lacanowskim Innym, a poprzez nawiązywanie do szeregu wypowiedzi Freuda, jak dla przykładu: „Odkryłem, że miejsce, w którym przełamuje się wyparte, to wygląd słowa, a nie pojęcie przywiązane do tego słowa (ściślej pamięci słowa). Jedno słowo wiąże wielość znaczeń. Tendencja do przełamywania się czyni użytek z tych dwuznaczności słów, jak gdyby zabijając kilka much od jednego podmuchu”¹³,

pozwała sformułować tezę jeszcze bardziej radykalnie. Nieświadomość jest tym, co mówi: „...pretensje duszy pozostawałyby nienaruszalne, gdyby litera nie pokazywała nam, że tworzy wszelkie efekty prawdy w człowieku bez angażowania w to duszy”¹⁴.

Konsekwencje takiego sposobu ujęcia nieświadomości są zasadnicze – tam gdzie jest mowa, mamy do czynienia z tym, kto mówi (w psychoanalizie jest to To, czyli Inny), tym, do kogo adresowana jest mowa, a także tym, co powstaje w efekcie takiej mowy. „Nieświadomość ustrukturowana jest jak język”, mówi Lacan i stąd bierze się jej intersubiektywny charakter. Ta nieświadomość nie ma głębi i nigdzie głęboko się nie znajduje. Pojawia się między Jednym a Drugim, o ile istnieje mowa, odsłania się i znika, nie trwa poza mową. Ta mowa mówi nie wypowiedziami ale wypowiedzianym, wskazując bez końca, że człowiek przeszkadza sam sobie. Człowiek przeszkadzający sam sobie to podmiot właśnie, jak najbardziej ludzki podmiot. Nie zna on myśli, które go determinują, a to, co go charakteryzuje, to nieadekwatność względem samego siebie: jedno myśli, co innego robi; jedno chce wypowiedzieć, a drugie wypowiada. Istota i znaczenie subiektywności ciągle poddawane zostają zakwestionowaniu i podmiot ustawicznie dąży do zapewnienia sobie pewności. Jest to zasadnicza modalność podmiotu – uzyskać pewność, a nie wiedzę. Nabywanie wiedzy nie likwiduje przekreślenia, nie ceruje poczucia braku i luk. Pytania: „kim jestem jako podmiot?”, „po co jestem jako podmiot?”, „o co chodzi w różnicy między płciami?”, „co właściwie mogłoby mnie usatysfakcjonować w wym byciu?”, nie wywołują odpowiedzi, żadne słowo nie pełni takiej roli¹⁵.

Nie będąc dysponentem słowa, ostatniego słowa o sobie, podmiot nie jest w stanie zakotwiczyć się w pewności tego, że jest. Może jedynie siebie lokalizować¹⁶, posługując się tym, co ma jako przedmiot – ciało. To ono będąc przedmiotem doznań pochodzących z nieprzeniknionego wnętrza, nieważne czy w formie przykrości, czy przyjemności, tudzież z obrazu jaki napotykamy w codziennych spotkaniach z lustrem, daje pozór pewności tak wyczekiwanej przez podmiot¹⁷. Lecz jest to możliwe tylko wtedy, gdy ciało jest rozpoznawane przez coś, co jest na zewnątrz, przez Innego. W takich okolicznościach nie dziwi, że jest ono brane za znaczący, za słowo, którego, skoro jego dysponentem nie jest podmiot, szuka się u Innego. To dlatego nieświadomość jest intersubiektywna, podmiot jest podmiotem nieświadomości, a ciało jest przeznaczeniem¹⁸.

Podmiot zdany jest na Innego w tym czego poszukuje. Zwracając się do niego ze swym domaganiem, ustanawia relację zależności, oddając się mu we władanie. Odzwierciedlając w ten sposób swą pierwotną relację zależnościową, której prototypem jest związek niemowlęcia z matką, staje się zniewolony

przez Innego, widząc w nim Mistrza, Pana, Wodza, Boga, Eksperta, Autorytet. Zasadnicze sedno ludzkiego bytu pochodzi z zewnątrz. Jego status ontologiczny jawi się jako paradoksalny, albowiem w jego centrum znajduje się idea alienacji. Każdy podmiot ludzki ma swego Mistrza, do którego ustawicznie się odnosi, czyniąc go swym Panem, deponując w nim swą wolność¹⁹.

Taka koncepcja zawiera ważne założenie; zakłada wstępnie istnienie wewnętrznej pustki, braku, który może być wypełniony czymś pochodzącym tylko z zewnątrz, od Innego. Brak, który nadaje konsystencję podmiotowi, można tym samym widzieć jako lukę oddzielającą na zawsze człowieka od świata natury, duszę od ciała, mężczyznę od kobiety, satysfakcję osobistą od satysfakcji kogokolwiek innego. Luka ta nie ma charakteru ontologicznego, jest preontologiczna.

Wszelako nie istnieje Inny Innego. Każdy Inny dla podmiotu okazuje się mieć brak. Tak jak podmiot nie zna odpowiedzi, nie ma do dyspozycji ostatecznego słowa znoszącego cierpienie i niespełnienie podmiotu. Inny, który nami włada, zawodzi też nas najbardziej.

Skoro nie istnieje Inny, który by uzupełnił brak w podmiocie, skoro nie istnieje żaden Inny jakiegokolwiek Innego, co by zarządził podmiotowemu pęknięciu, luce, w jakiej od zarania istnieje człowiek²⁰, podmiot pozostaje w swym byciu sam, zawsze był sam, choć nie przyjmował tego do wiadomości, ignorował to, czego się dowiadywał, a dowiadywał się, że wobec pewnych pytań zawsze był pozostawiany sam.

„Samość” jest stanem, w którym bycie podmiotu najbliższe jest pewności²¹. Oddzielone od Innego bycie podmiotu jest bytowaniem wśród innych „samościowych” bytowań, oswobodzone od Innego, z wyemancypowanym pragnieniem niezależnym w swym działaniu od obiektów pozostających w dyspozycji tegoż Innego. Nie tak jak w sytuacji alienacji, gdzie podmiot postawiony w miejscu „albo sam, albo z kimś” wybiera „z kimś”, cedując na Innego swą wolność i czyniąc go odpowiedzialnym za pragnienie podmiotu, w sytuacji separacji podmiot znajduje się w pozycji „ani sam, ani z kimś”, nie znajduje depozytariusza dla swojego pragnienia innego niż swój własny podmiot. Może on albo zrzec się swego pragnienia, redukując swą satysfakcję do cieszenia się sobą (intensyfikacja narcyzmu), albo nierezygnowania z pragnienia, nieustępowania mu²², a przez to odzyskania satysfakcji z bycia, zakazanej podmiotowi w dzieciństwie²³.

Postulatem etycznym psychoanalizy w takim wypadku staje się głośne lacanowskie „winnym jest się tylko, gdy odstępuje się od swojego pragnienia”²⁴. Pragnienia, podkreślmy, to nie znaczy chęci, chętki, kaprysu, domagania, roszczenia i innych form życzeń, bo wszystkie one filtrowane są przez świadomość. Pragnienie, istota podmiotu, podobnie jak on sam, jest

nieświadome. Upodmiotowienie pragnienia, a więc wzięcie odpowiedzialności za nie, dotyczy tego, czego się o sobie nie wie. Człowiek jest przede wszystkim odpowiedzialny za pragnienie, którego nie zna. Twórca bomby atomowej, procedury klonowania, prawa o dopuszczalności eutanazji i wielu innych działań, których konsekwencje w punkcie wyjścia są nieznane, jest odpowiedzialny za konsekwencje, nawet odległe, swego pragnienia.

Nieświadome pragnienie nie jest definiowane celem, szczególnym rodzajem utylitaryzmu, a więc choćby chęcią szybkiego zakończenia wojny, wyprodukowania kontenera na części zamienne dla ciała człowieka czy miłośnictwem skracającego cierpienia osoby umierającej. Jest ono definiowane powodem, przedmiotem-powodem, dla którego człowiek podejmuje działania, powodem w punkcie startu nieznanym²⁵. Zwykle ludzie odwołują się w takich sytuacjach do Konieczności Dziejowej, Niezmiennych Praw Rozwoju Nauki, Nieuchronności Postępu i innych licznych odniesień do Innego, który w ostatecznym rezultacie jest odpowiedzialny za konsekwencje. Dla psychoanalizy za pragnieniem kryje się podmiot, jedyny odpowiedzialny²⁶.

2. Istnieje prawda, którą mówienie ujawnia.

Człowiek, który mówi, odsłania wymiar prawdy w nim przebywający. Od momentu zaistnienia psychoanalizy jest to założenie wstępne jej przebiegu. Wiedza o prawdzie może być ustanowiona na bazie jej doświadczenia, zwanego od ponad stu lat „przejściem przez psychoanalizę”. Oto istota skandalu, być może największego dotychczas, w historii wiedzy o człowieku. Wraz z tym aroganckim stwierdzeniem, zostaje obalony, a co najmniej podważony, prymat teologii w odniesieniu do człowieka. Rzecz nie w tym, że prawda, tak jak objawia się człowiekowi przechodzącemu psychoanalizę, stawia sprawy inaczej; rzecz w tym, że widziana jest jako konkurencja. Konkurencja, wydawać by się mogło, o pietruszkę, skoro teologia głosi prawdę ostateczną, a psychoanaliza, za pomocą swoistego dla niej dyskursu²⁷, co najwyżej indagauje podmiot ludzki, by coś w nim zostało rozwiązane przez jego związek z prawdą. Nie jest to prawda ani wielka, ani ostateczna, tym bardziej nie jest cała. Jest prawdą wyznania, wyznania dokładnie na tyle, na ile to, co ma być wyznane, okazuje się być nie do wyznania.

Mówiąc²⁸, w sposób charakterystyczny dla dyskursu w psychoanalizie, człowiek dotyka tego, co w nim najintymniejsze, lecz jednocześnie mu obce, odpychane, przemieniane i przebierane za coś innego, by było to, co jest mówione, gorsze, a nie „najgorsze”²⁹. To sprawia, że prawda nie może inaczej się wyrażać jak tylko w postaci fikcji. Wyznanie, choć dotyczy jakiejś rzeczywistości, nie może zostać wyjawione inaczej niż środkami wyobrażeniowymi, albowiem opowieść o życiu, a tego właśnie dotyczy mówienie w psychoanalizie, przyobleka się w postać narracji, zarówno gdy jest opowiadana przez sam

podmiot („ja i moje życie”), jak i kogoś innego („ludzie myślą, że jestem...”, „mówią o mnie, że...”)³⁰. W tym miejscu objawia się jedna z aporii tak charakterystycznych dla podmiotu ludzkiego. Wiedza o życiu nie jest prawdą o życiu; prawda życia zdaje się zaprzeczać wiedzy o nim.

Ta konstatacja Freuda wytycza punkt zwrotny w psychoanalizie. Znany jako porzucenie teorii o uwiedzeniu na rzecz eposu o uwiedzeniu, objawia istnienie rzeczywistości wewnętrznej, a raczej rzeczywistości tego, co wewnętrzne (tak u Freuda), rzeczywistości marginalnej, obecnej na marginesie egzystencji (tak u Lacana). Ta rzeczywistość nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa. Jest fantazmatyczna³¹. W psychoanalizie nie chodzi o stwierdzenie i potwierdzenie rzeczywistości, faktyczności wspomnień, zdarzeń, postrzeżeń; chodzi w niej o prawdę, czyli coś zasadniczo odmiennego od wiedzy.

Psychoanalizę ustanawia przejście od faktów do eposu, od uwiedzenia (którego faktyczności w zasadniczych zrębach psychoanaliza nie neguje) do kompleksu edypowego jako opowieści odepchniętego od pragnących się rodziców dziecka, które stykając się z czymś, co jawi się jako ważniejsze niż ono samo – osławiony w psychoanalizie fallus – próbuje rozwiązać problem, już to utożsamiając się z ojcem, już to z matką czy też z samym fallusem. Upodmiotowienie swej sytuacji i miejsca w życiu (wymieńmy zasadnicze tego elementy: być mężczyzną czy kobietą? Pragnąć czy bać się? Być przedmiotem satysfakcji rodziców czy zadowalać się sobą?), może zajść tylko na poziomie fantazmatycznym, na poziomie obiektów pragnionych, choć nieosiągalnych, a nieosiągalnych, bo nieistniejących.

Szaleństwem jest przeto poszukiwanie biologicznych reprezentantów tak zwanych przeżyć edypowych, rzekomych mnemów tropionych przy zastosowaniu hipnozy czy wypełnianie obsesyjnie szczegółowych ankiet, które tylko dzięki zastosowaniu wyrafinowanych procedur statystycznych są nazywane narzędziami naukowymi. Nikt dotychczas nie znalazł zmysłowych komponentów miłości dzieci do rodziców. Lecz reprezentantów miłości kazi-rodziczej jest mnóstwo, a są nimi słowa wypowiedane jakby mimochodem, odkładane na marginesie głównego nurtu tego, co jest mówione. Lacan nazywa je znaczącymi, czerpiąc z zasobu terminów ukutych przez ojca lingwistyki strukturalnej. „Ale to tylko słowa!”, mogą wykrzyknąć rozczarowane, nieskomplikowane umysły, „co nam po nich, przecież to tylko literatura!”³² Tyle że: „Ja, Prawda, mówię!”³³.

Mówi wypełniając wszystkie puste miejsca dyskursu, wciskając się między zamiar a reguły syntaktyczne, objawiając się słuchaczowi jako *lapsus*³⁴. Mówi kłamiąc, wprowadzając słuchacza w wahanie i każąc mu przeżywać niedowierzanie³⁵. Mówi półśrodkami, by nie zawieść słuchacza, na którego uznaniu prawda się opiera³⁶.

Prawda nie może nie mówić, o ile nie ma być zastąpiona mówieniem o prawdzie. Stąd też mówi, posługując się środkami retoryki.

Jak bardzo nawet i dziś jest to ujęcie radykalne, świadczą ustawiczne próby poszukiwania „faktycznej prawdy” prawd mówionych retoryką. Są przede wszystkim szukający rzeczywistych uwiedzeń mających miejsce w życiu „biednych pacjentów”. Są tacy, co dociekają istnienia faktów podpierających interpretacje czy domysły biografów, Freuda dla przykładu³⁷. Próżny trud jest rezultatem tych prób. Przybywa nam wiedzy, lecz prawdy nawet nie o gram. Zdaje się, że tu też Freud miał rację, traktując podmiot ludzki jako skutek relacji pomiędzy człowiekiem a rejestrem mowy i ujmując prawdę jako efekt słowa. Z tego względu poza człowiekiem nie ma prawdy, jest tylko goła rzeczywistość faktów i danych, bez znaczenia dla podmiotu³⁸.

Przychodzi kończyć tę serię myśli o psychoanalizie, myśli wyrażanych słowami psychoanalityka, czyli kogoś, komu było dane wstąpić na drogę zaproponowaną przez Freuda, a zmodyfikowaną przez Lacana. Było dane, bo kiedyś, a minęło od tej chwili 25 lat, znalazł się na tej drodze, by zacząć mówić swą opowieść. Na tej drodze spotkał nieświadomość i prawdę oraz parę innych rzeczy, o których nie wspominałem. Wstępuje się na nią nie będąc wiedziony ciekawością, choć bywa, że jest się jej ciekawym, nie chęcią dowiedzenia się czegoś o sobie czy ogólnie nabycia wiedzy, nie potrzebą doskonalenia się, zdobycia czegoś więcej czy usunięcia tego, co dokucza i przeszkadza. Wstępuje się na nią, nie wchodząc do gabinetu psychoanalityka, tylko wypowiadając słowo, które jak starożytna tessera rozłamana na pół, staje się symbolem spotkania dwojga obcych sobie. I zmierza się nią nie znając celu i końca, co utrapieniem współczesnych czasów jest, co to mierzą wszystko efektywnością i sprawnością, brak czasu mając za najwyższą cenę.

Gdzie zmierza ta droga? Gdzie jest jej kres? Psychoanaliza, jeśli jej doświadczenie ma pozostać żywe, ma też pozostać antyestablishmentowa, niepokorna, niecywilizowana, niepojęta, nie do zaakceptowania, rewoltująca. Nie jest jej zadaniem zmieniać świat ani go interpretować³⁹. W świecie, w którym słyszalny jest tylko zgiełk, chodzi jej o to, by słowa i wraz z nimi podmioty ludzkie dokonały tego, co należy.

Cóż więc się dokonuje na końcu tej drogi?

Pewnego dnia znów zajął swe miejsce na analitycznej sofie człowiek. Zapomniał już był jak długo się tu pojawia, może 8, a może 12 lat. Od pewnego czasu wiedział, że stoi przed ścianą, bo wszystko co dotychczas znał, nie wyjaśniało mu dlaczego chce oczywistego absurdu. To, co o sobie sądzi, to co czuje, to jakim go znają inni, nie tylko przestaje wystarczać, jest samym pozorem, co to niczego nie determinuje. Nagi wobec swego pragnienia, nagłony jest, by czegoś dokonać.

Ułożył się na sofie jak zawsze, nie musiał zmuszać się do mówienia. Był przecież doświadczonym analizantem. Przed tym spotkaniem nie było go miesiąc. Odwlekał coś. Po chwili rzekł: „Źle się z tym czuję, że opuszczam te spotkania i opuszczam”. Usłyszał w odpowiedzi: „Zamiast opuścić”⁴⁰.

Słowa zaczynają i słowa kończą psychoanalizę. Coś jak w wierszu Jima Morrisona: „To jest już kres, to kres przyjaciela jest. Kres naszych rachub niespełnionych. Kres tego, co trwa nieporuszone. Kres”⁴¹.

Przypisy:

¹ „...pewność podmiotu opieramy na jego spotkaniu z plugastwem, które może go podtrzymać [...], o którym nie byłoby nieuprawnione powiedzieć, że jego obecność jest konieczna”. Jacques Lacan, *Cztery podstawowe pojęcia psychoanalizy*, przeł. R. Andruszko, B. Gorczyca i inni, tylko do użytku wewnętrznego, s. 202.

² Freudowskie *Lust* i lacanowskie *Jouissance* wspólnym splotem z tym się wiążą. Toć przeciw *jouir sens*, ale i *jouir essence* zdecydowanie więcej mają z rozkoszy coś niż z przyjemności.

³ Bardzo rzadko sygnalizuje się, że powyższe przykłady zawdzięcza się nie komuś innemu niż tylko analizantom. To dzięki ich wyznaniom mogłem je tutaj zamieścić; rzadko dziękuje się im za ich wkład w rozwój teorii, a także renomę psychoanalityków.

⁴ W tej sprawie zobacz np. zapis dyskusji panelowej w miesięczniku „List” 2001, 2, s. 6–14.

⁵ Tak należy przetłumaczyć *der Kern unseres wesens*, a nie tak jak Jerzy Prokopiuk, który w swym tłumaczeniu *Zarysu psychoanalizy* (W: Sigmund Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa, PWN 1975), przełożył to wyrażenie, zdradzając tym całe swoje upodobanie do irracjonalizmu, jako „jądrem naszej istoty...” (s. 209 wydania pierwszego).

⁶ Jacques Lacan, *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*. W: *La Psychanalyse*, vol.4, Paryż, P.U.F. 1957, s. 77; tłumaczenie własne.

⁷ Neologizm Lacana problematyzujący rozróżnienie na wewnątrz (in-) i zewnątrz (eks-) [przyp. red.].

⁸ Wszystkie określenia w języku niemieckim odpowiadają pojęciom wprowadzonym przez Freuda.

⁹ Ta innowacja semantyczna Freuda stała się źródłem niesłuchanej ilości pomyłek i ogromnego zamieszania wśród tłumaczy; poczynawszy od „wyobrażenia wyobrażenia”, przez „reprezentację wyobrażenia”, po „reprezentację reprezentacji”, rozumiano ten termin jako jedno wyobrażenie odpowiednikiem drugiego, czyli w zasadzie jako alegorię, a zatem anulowanie elementu niejednoznaczności; freudowski reprezentant to lacanowski znaczący, który zachowuje cały potencjał wieloznaczności.

¹⁰ 16 czerwca 1975 roku z okazji otwarcia V Międzynarodowego Sympozjum na temat Jamesa Joyce'a w wielkim amfiteatrze Sorbony mówił na konferencji Lacan: „Sokrates [...], jakież wielki byłby z niego analityk, gdyby żądał za to pieniędzy, zamiast przestawać z tymi, których zrodził. I to przed Freudem i jego odkryciami. Cóż, geniusz!” Korzystam tutaj ze

świątyni, nieco przeze mnie zmienionej, tłumaczenia Patrycji Ostaszewskiej, tekstu sporządzonego przez J. A. Millera na podstawie notatek Erica Laurenta, a zamieszczonego w specjalnym wydaniu Biuletynu Towarzystwa Psychoanalitycznego „Perspektywa Freudowska” 1996, 3(4), s. 19.

¹¹ Litanię tych stworów można ciągnąć w nieskończoność, jako że imaginacja ludzka wyprodukowała ich nieprzebrany zasób i produkuje nadal (gremliny dla przykładu). Spójrzmy na malarstwo Breughla, a przekonamy się, że tylko one istnieją.

¹² Z pewnością nie wymieniłem wszystkich jej typów; skatalogowanie tego zagadnienia czeka bez wątpienia na swego pasjonata.

¹³ Freud – z listu do W. Fliessa z dnia 22.12.1897. W: *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887–1904*, redakcja i przekład Jeffrey Moussaieff Masson, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press 1985; tłumaczenie własne.

¹⁴ Lacan; *L'instance de la lettre...*, s. 60; tłumaczenie własne.

¹⁵ W języku lacanowskim powiemy, że nie ma znaczących dla tych kwestii.

¹⁶ Rozróżnienie pomiędzy *locus* i *situs*, jako umiejscowieniem na powierzchni i w przestrzeni, jest od zawsze podejmowane przez psychoanalizę. Ciało jest pojmowane w psychoanalizie jako powierzchnia.

¹⁷ Ciało rozpoznawane w obrazie i przez obraz to fundamentalna składowa współczesnego rozpowszechnienia zjawisk, także patologicznych, w których jest ono fundamentem dla podmiotu (anoreksja, bulimia, body-building i wiele innych).

¹⁸ „Nie na sumienie skazany jest podmiot, tylko na ciało”. W: Jacques Lacan, *Reponses à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse (I)*, "Cahiers pour l'analyse" 1966, 3, s. 8.

¹⁹ Politologiczne konsekwencje takiego ujęcia zawierają w sobie zarówno podatność jednostki ludzkiej na dowolne autorytaryzmy, jak i na ten sam proces ustanawiania Pana pod postacią Większości w systemach zaprogramowanej demokracji.

²⁰ Desygnatu „człowiek” psychoanalitycy używają nadzwyczaj ostrożnie w celu uniknięcia odniesień filozoficznych. Wiedza psychoanalityczna jest przede wszystkim wiedzą kliniczną. Większość twierdzeń uniwersalnych należy rozpatrywać w świetle odkryć klinicznych. Człowiek nie jest po prostu człowiekiem, jest neurotykiem, perwerterem, tudzież psychotykiem (by pozostać w tradycyjnym podziale). I tak, opisywany związek podmiotu z Innym w przypadku psychotyka (co nie musi oznaczać jawnej psychozy), wygląda nieco inaczej; jego Inny nie ma braku i dlatego też ten Inny okłamuje go nieustannie, przykładowo, że psychotyk został obdarowany wzorem na budowę wszechświata (psychotyk schizofreniczny), że zna tajemne hasło aniołów lub że jest śledzony przez CIA (psychotyk paranoiczny), a na końcu, że wszystkim co psychotyk myśli jest prawdą (jak w przypadku paranoi). Inny psychotyka okłamuje, lecz psychotyk tego nie wie. W przypadku niepsychotyków Inny jedynie zawodzi, bo w pewnych sprawach milczy.

²¹ Samość, jak też-samość, innym byciem jest niż samotność, stan bycia zupełnie zależny od Innego. Paradoksalnie, osoba samotna pragnie móc tęsknić za kimś, ponieważ ciągle odczuwa obecność Innego; rozmawia z nim, chodzi z nim na spacer, zasypia z nim; stara się zrzucić z siebie jego ciężar; jest samotna, bo nie może pragnąć Innego, a nie pragnie, ponieważ nie istnieje odległość między nią a Innym.

²² W ten sposób wyrażona zostaje myśl opisująca upodmiotowienie pragnienia, co nie jest ani trzymaniem pragnień w ryzach jako zwycięstwo człowieka nad żądzami, ani też opanowaniem człowieka przez pragnienia, co zwykle nazywane jest hedonizmem. W przeciwieństwie do potrzeb i instynktów, pragnienia nie są zmienną biologiczną, o czym się najczęściej zapomina, ale składową, więcej – istotą podmiotu. Alienacja podmiotu od pragnienia to stan zastany dla większości ludzi (choćaby jako konsekwencja kultury, dobrego obyczaju, przyzwoitości). Upodmiotowienie pragnienia to idea wyrażająca przezwycięzenie tej alienacji.

²³ Jest to, zdaje się, najprostszy sposób przekazania tego, o co chodzi w kastracji.

²⁴ Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse: Le séminaire, livre VII*, Paryż, Seuil 1986, s. 368; tłumaczenie własne.

²⁵ W psychoanalizie lacanowskiej przedmiot ten nazywany jest przedmiotem małe a.

²⁶ Ostre polemiki wokół książek Grossa świetnie obrazują to zagadnienie. Zarzucając Polakom antysemityzm, autor nigdzie jednak nie stwierdza, że ma na myśli nieświadomy antysemityzm. Czyniąc z antysemityzmu powód pogromów, dokonywanych bez wątpienia przez Polaków, próbuje upodmiotowić doświadczenie dla Żydów kluczowe – eksterminację. Z kolei Polacy wołają wersję, która czyni z nich przedmiot prowokacji hitlerowców, czyli nie są wtedy podmiotami swych własnych działań. Dla Grossa Żydzi są ofiarami, co ma wykluczać ich podmiotowość z doświadczenia eksterminacji. Dla Polaków podobnie, są oni ofiarami hitleryzmu, sprowokowanymi do pogromów. W rezultacie nikt nie jest odpowiedzialny za antysemityzm, albowiem Niemcy są ofiarami nazistów, naziści z kolei ofiarami Hitlera, Hitler w końcu ofiarą... wystarczy przeczytać kilka jego biografii. Z faktu tego ciągu *ad infinitum* niektórzy wyciągają wniosek, że antysemityzm nie istnieje.

²⁷ Mowa o konkretnym dyskursie, formalizowanym w psychoanalizie lacanowskiej jako dyskurs analityczny.

²⁸ Niełatwo jest w języku polskim pisać o mówieniu, by zachować rozróżnienie pomiędzy mową a mówieniem. Mowa jest wehikułem, podczas gdy mówienie drogą, na której spotyka się prawdę. W tej sprawie zob. Jacques Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. Barbara Gorczyca i Wincenty Grajewski, Warszawa, KR 1996.

²⁹ Ta nietypowa konstrukcja gramatyczna służy położeniu nacisku na to, co w wielu wypowiedziach podkreślał Freud, gdy mówił o celu psychoanalizy jako uczynieniu istnienia podmiotu mniej dokuczliwym, mniej gorszym, istnieniu z cierpieniem, które da się znieść. Podobnie Lacan w swym seminarium XIX. Zob. Jacques Lacan, „...ou pire”, *Le séminaire, livre XIX* (1971–1972) [nieopublikowane].

³⁰ Tłumacze Freuda na polski zamiast przetłumaczyć termin *Familienroman* jako epos, ewentualnie saga, by zaakcentować bardziej formę niż treść, tłumaczą go jako romans, przez co wybija się w tym terminie treść, a sama struktura takiej opowieści pominięta zostaje milczeniem.

³¹ Aporię tę ilustruje następujący przykład: małe dziecko pyta mamę: „Mamo, ale ty nie umrzesz, prawda?” Co ma odpowiedzieć mama? Jeśli odpowie: „Ależ oczywiście, że umrę”, to przemawia z pozycji wiedzy, którą to zresztą dziecko ma, skoro kończy zdanie pytajnikiem „prawda?”, daje odpowiedź prawdziwą, która kompletnie nie interesuje dziecka. Jeśli zaś odpowie: „Ależ oczywiście, że nie!”, daje odpowiedź fałszywą, lecz od strony prawdy akurat. Ta odpowiedź mamy nie jest kłamliwa. Jest jedynie efektem zderzenia się z rzeczywistością, niepokojącą i problematyczną, tego co w dziecku.

³² Chcę tą trawestacją oddać przedmiot naukowych dociekań tych krytyków psychoanalizy, którzy co roku zalewają rynek wydawniczy owocami swych przemyśleń. Jakoś nie zauważają, że tyle samo prawdy jest w koncepcji „Wielkiego Wybuchu” czy „Zejścia z Drzewa” jako początku antropogenezy, jak w koncepcie kompleksu Edypa. Ani nie wiemy czy to Wybuch, ani nie wiemy czy Wielki. Wielkim Wybuchem jest to tylko w umyśle twórcy tego konceptu. Dlaczego Wybuch? Nie zawaham się ani chwili, by zgryźliwie nawiązać tu do starożytnej idei panspermii. Po prostu dziwnie się składa, że wszelkie odpowiedzi na pytania o początek lokują się w kontekście seksualnym. A skoro fizyka współczesna przypisuje kosmosowi jakąś osobliwość, to czemu nie przypisywać osobliwości człowiekowi samemu?

³³ Jacques Lacan, *Écrits*, Paryż, Seuil 1966, s. 409, tłumaczenie własne.

³⁴ W lapsusach widać najjaskrawiej intersubiektywny charakter Prawdy. Istnieje ona tylko wtedy, gdy jest słuchacz, który ją usłyszał. Współczesny uzus językowy dzieli przejęczenia na zwykłe, których nikt nie słyszy (wyjątkami są tutaj psychoanalitycy, specjaliści od ich słyszenia, którzy ku zdziwieniu gawiedzi przypisują wagę podmianie jednej litery na inną) oraz przejęczenia freudowskie, o których mówią wszyscy, bo wzbudziły w nich wielką radość (casus marszałka Zycha z jego „nie po raz ostatni staje mi...”).

³⁵ Prawda, by się wypowiedzieć, posługuje się kłamstwem, co ilustruje choćby taka scenka – mówi ona do niego: „Dlaczego wczoraj tak późno wróciłeś? Pewno byłeś znów u X.” On na to: „Nie, byłem u Y.”, gdzie oczywiście Y., tak jak i X., jest imieniem kobiecym. Gdzie leży prawda? Czy był u X, czy też był u Y? A może był u Z., lecz Z. jest imieniem męskim?

³⁶ Typowym półśrodkiem jest tu zastąpienie słowa symptomem.

³⁷ W tej sprawie zobacz: J. M. Masson, *The Assault on Truth. Freud's Suppression of the Seduction Theory*, Toronto, Farrar, Straus and Giroux 1984; a także: Edith Seifert, „Opowiadanie w psychoanalizie”, wystąpienie na międzynarodowej konferencji na temat „Pisarz i psychoanalitik”, która odbyła się 24 marca 1998 na Wydziale Nauk Społecznych UAM w Poznaniu; tekst dostępny w: *Pisarz i psychoanalitik*, red. Rafał Dziurla i Jarosław Groth, Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora 1999.

³⁸ Nie da się nie uczynić tutaj uwagi, która by nie starała się wyjść poza spekulacje, jakich co niemiara w tekstach polskich komentatorów koncepcji psychoanalitycznych. Bolejąc nad nieobecnością psychoanalityków w tych dyskusjach, sam jako ich przedstawiciel stwierdzę tylko, że obecność w naszych gabinetach psychotyków i słuchanie ich opowieści nie pozostawia wątpliwości odnośnie istnienia rzeczywistości faktów i danych, których związek z prawdą jest zerwany. To szalony świat, zbiór danych, w którym każdy element może być skorelowany z innym, w którym „studnia marzeń” tożsama jest z „marzeniową studnią”, jak poinformował mnie kiedyś pacjent.

³⁹ Nawiązanie do 11 tezy o Feuerbachu traktuję jako pendant do dyskusji i kontrowersji na temat Slavoj'a Žižka w związku z jego przemyśleniami dotyczącymi Lenina. Żyjemy w czasach, w których cnotą jest nieczytanie ani Marksa, ani Lenina.

⁴⁰ Ci, którym dane zostało ukończenie psychoanalizy, a wielu jest do niej wezwanych, choć niewielu wybranych, są jedynymi świadkami jej kresu i jedynymi prawdziwymi dysponentami swych słów. Psychoanaliza im wiele zawdzięcza, tak jak ja, któremu dano prawo do ich użycia.

⁴¹ Jim Morrison, *The End – Kres*, przeł. Jędrzej Polak. W: *The Doors. Antologia tekstów i przekładów*, Poznań, In Rock Music Press 2004, s. 63.

Okruchy psychoanalizy

1.

Odpowiadając na „zadany” przez Redakcję temat, chciałbym zacząć od opowiedzenia pewnej historii, którą można byłoby zatytułować „Moja droga do psychoanalizy”. Jest to historia bardzo trywialna, ale właśnie z racji swej trywialności ukazuje ona wymownie, w jakich warunkach dokonywało się „dojrzewanie intelektualne” młodych polskich badaczy w czasach „późnego” PRL-u i zaraz po przełomie 1989 roku. Co też chyba warto mieć na uwadze, gdyż – jak sądzę – właśnie w latach osiemdziesiątych i z początkiem lat dziewięćdziesiątych pojawiły się u nas pierwsze symptomy zainteresowania psychoanalizą nie tylko – i nie przede wszystkim – jako teorią (czy też teoriami) psychoterapeutyczną, ale również jako teorią, która wywarła w dwudziestym wieku ogromny wpływ na dyscypliny humanistyczne i filozofię. Bez uwzględnienia tego kontekstu trudno byłoby zrozumieć dzisiejszy „wysyp” przekładów klasyków tego nurtu, przekładów prac o psychoanalizie autorów zagranicznych, rosnącej liczby publikacji rodzimych badaczy czy różnego rodzaju antologii. W tym sensie wspomniany okres ma znaczenie kluczowe dla zrozumienia głębokich przeobrażeń, jeśli chodzi o wyraźną zmianę podejścia do psychoanalizy w środowiskach humanistycznych na naszych uniwersytetach, szczególnie jeśli chodzi o badaczy młodszego pokolenia. To zaś naturalnie wiąże się ściśle z „obiektywnym” faktem, że po dzień dzisiejszy różnorakie teorie psychoanalityczne są ważkim źródłem inspiracji dla humanistyki i filozofii zachodnioeuropejskiej i amerykańskiej, gdzie różne ich aspekty są żywo dyskutowane.

Oto więc moja historia.

Kiedy z końcem lat osiemdziesiątych, jako świeżo upieczony doktor, zastanawiałem się usilnie nad tym, jaką problematyką filozoficzną będę się dalej zajmować, sądziłem, że dotyczyć ona będzie dwudziestowiecznej niemieckiej fenomenologii i hermeneutyki, którymi do tej pory głównie się zajmowałem. Jednak decyzję o tym, jaka to będzie konkretnie problematyka, odkładałem z miesiąca na miesiąc, starając się możliwie jak najdłużej pozostawać w owym skądinąd bardzo wygodnym stanie nieważkości (czy, mówiąc po derridiańsku, „niezdecydowania”), kiedy młodemu badaczowi wydaje się, że cała dziedzina, której niewielki fragment do tej pory poznał, stoi przed nim otworem. Nadszedł jednak dzień, kiedy twarda socjalistyczna rzeczywistość brutalnie upomniała się o swoje prawa. Oto bowiem na jednym z cotygodniowych posiedzeń Zakładu IFiS PAN, w którym pracowałem, jego

kierowniczką zakomunikowała nam, że otrzymała od Dyrekcji szczegółowe wytyczne dotyczące naszych najbliższych pięcioletnich planów badawczych. I po krótkiej dyskusji ze starszymi kolegami zwróciła się do mnie w te słowa: „Masz do wyboru między badaniami nad fenomenologią Ingardena, filozofią analityczną i związkami psychoanalizy Freuda z filozofią. Wybieraj!”

No cóż, akurat fenomenologia Ingardena nie za bardzo mnie pociągała, tym bardziej, że mieliśmy już w Zakładzie badaczkę, która się nią zajmowała. Filozofia analityczna od samego początku wydawała mi się trochę przelewaniem z pustego w próżne, zaś wszelkie dokonywane przez przedstawicieli tego nurtu krytyki fenomenologii Husserla i Heideggera uważałem za nieporozumienie. Pozostawała psychoanaliza Freuda, o której miałem wówczas dość mętne wyobrażenie, ukształtowane głównie na podstawie dość pobieżnej lektury *Wstępu do psychoanalizy*. W tym czasie jednak ukazała się u nas *Egzystencja i hermeneutyka* Paula Ricoeura, w której w kilku esejach próbował on dokonać swoistego „zapośredniczenia” między hermeneutyczną i psychoanalityczną teorią interpretacji, co wydawało mi się interesujące. Postawiony więc w sytuacji „albo – albo”, wybrałem ostatecznie ten ostatni temat, po cichu mówiąc sobie, że i tak będę się nadal zajmował głównie fenomenologią i hermeneutyką. Natomiast badanie wpływu teorii psychoanalitycznej Freuda na filozofię współczesną będzie co najwyżej moim pobocznym intelektualnym hobby i sprowadzi się do napisania około trzydziestu wymaganych stron maszynopisu rocznie na ten temat (jak to zresztą wówczas czyniło wiele osób pracujących w Instytucie, wychodząc ze skądinąd słusznego założenia, że tego i tak nikt nie czyta).

Wydawało mi się przy tym, że całe dzieło Freuda to właściwie bardziej literatura niż nauka, a tym bardziej filozofia. Jego interpretacje i opowieści o chorobach pacjentów czyta się niemal jak kryminały, w dodatku nie pozbawione akcentów humorystycznych. Zajmowanie się tym wszystkim nie powinno więc pochłaniać tyle czasu co lektura arcytrudnych filozoficznie tekstów Husserla, Heideggera czy Gadamera. Natomiast cała teoria tego „ojca psychoanalizy” wydaje się w gruncie rzeczy dość naiwna w swym roszczeniu do wyjaśniania wszystkiego i prymitywna w swym dziewiętnastowiecznym naturalizmie. Nie powinienem więc mieć szczególnych problemów z jej rekonstrukcją i interpretacją. Tym bardziej że – jak wówczas sądziłem – jej wpływ na filozofię i nauki humanistyczne jest dość śladowy i tak naprawdę ogranicza się do kilku autorów i nurtów.

Nie muszę dodawać, że już po kilku miesiącach uważniejszego zapoznania się z tym nowym dla mnie „polem przedmiotowym”, zacząłem zdawać sobie sprawę z tego, jak bardzo się myliłem. Ze zdumieniem też, ale i z niekłamana fascynacją, stwierdziłem, że wbrew pozorom, stopień trudności tych tekstów, ich skryta spekulatywność – a przy tym przepiękna, wyrafinowana

w swej prostocie niemczyzna w jakiej zostały napisane (o czym ówczesne polskie przekłady dawały tylko mgliste przeczucie) – nie ustępują w niczym filozoficznej złożoności Husserlowskiego czy Heideggerowskiego dyskursu. Tyle że naturalnie jest to złożoność całkiem innego rodzaju, w której żywioł myślenia teoretycznego organizuje innego typu wyobraźnia, nie mówiąc już o odmiennych wyjściowych założeniach przyjmowanej tu milcząco „preontologii” tego co ludzkie.

W dodatku, jeśli czyta się teksty Freuda uważniej, widoczne się staje, że nie mamy w nich do czynienia z teorią zamkniętą, która uzasadnia samą siebie, zgłaszając roszczenie do wyjawienia ostatecznej prawdy o człowieku i powikłaniach jego psychiki. Jest to raczej teoria pełna niedopowiedzeń, bolesnych dylematów, pęknięć a nawet sprzeczności. Został w niej wprowadzany otwarty całkiem nowy obszar refleksji nad człowiekiem i jego kulturą, niemniej jednak, tak naprawdę, nic nie zostało w niej rozstrzygnięte, dopowiedziane do końca. Wraz z nią nierozwiązana została bynajmniej „zagadka” człowieka, ale wręcz przeciwnie: stał się on dla siebie jeszcze bardziej problematyczny niż dotychczas.

Ostatecznie więc ten narzucony mi przez panowską administrację pięcioletni „plan badań” okazał się z czasem prawdziwym koniem trojańskim, który na swój sposób spustoszył mój dotychczasowy sposób myślenia o świecie, o innych, nie mówiąc już naturalnie o własnym „samorozumieniu”. Sprawił też, że szybko zdałem sobie sprawę z tego, iż obrona przeze mnie strategia „sabotażu” w stosunku do odgórnych zaleceń administracji jest równie nonsensowna co ówczesny system zawiadywania nauką. Zamiast więc poczytywać Freuda w chwilach wolnych dla rozrywki (w autobusie, w tramwaju, do poduszki), zacząłem ślęczeć godzinami nad jego tekstami w bibliotekach i w domu (na szczęście jego dzieła zebrane były dostępne w bibliotece Ośrodka Austriackiego w Warszawie i częściowo na Germanistyce Uniwersytetu Warszawskiego), traktując z czasem jak najbardziej poważnie mój „wolny” wybór zainteresowań badawczych.

Równocześnie temu wyborowi zaczęła towarzyszyć niekłamana rosnąca fascynacja nowym „polem przedmiotowym”, którym zacząłem się zajmować. W rezultacie to, co – w myśl pierwotnie planowanej „opozycyjnej” strategii – miało być marginalnym polem moich zainteresowań, stało się ich głównym przedmiotem, pochłaniającym mnie niemal bez reszty. Efektem tego był również rodzaj mojej duchowej „emancypacji”. Wszak byłem wtedy jako młody badacz w dużej mierze typowym produktem PRL-u: osobnikiem o dość zaściankowej mentalności, który pozbawiony szerokiego dostępu do prac, pojawiających się w tym czasie w myśli humanistycznej i filozoficznej Zachodu, ulegał dość naiwnym i jednostronnym fascynacjom różnymi docierającymi

do niego w sposób szczątkowy i pośredni koncepcjami. Dopiero wyjazd na prawie dwuroczne stypendium Alexandra von Humboldta do Heidelbergu (po wielkich bojach z administracją panowską i partyjną egzekutywą) oraz do Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu sprawił, że mogłem w pełni zdać sobie sprawę z roli, jaką psychoanaliza Freuda odegrała w myśli humanistycznej i filozoficznej Zachodu, stając się organiczną częścią samowiedzy tamtejszych społeczeństw. Tam też po raz pierwszy zetknąłem się z tekstami Lacana i Derridy, z których wówczas jeszcze niewiele rozumiałem, poza niejasnym przecuciem, że mówią o rzeczach bardzo istotnych, o rewolucyjnym znaczeniu dla całej humanistyki.

Owocem tej „emancypacji” były dwie wydane przeze mnie w połowie lat dziewięćdziesiątych książki o teorii psychoanalitycznej Freuda, ujętej z perspektywy jej oddziaływań na dwudziestowieczną myśl filozoficzną i humanistyczną oraz szereg późniejszych publikacji, w których teoria ta stanowi główny punkt odniesienia przy podejmowaniu przeze mnie problematyki filozoficznej, literaturoznawczej czy antropologiczno-kulturowej. Dzisiaj mogę więc powiedzieć, że ten „dar Danajów”, jakim był narzucony mi w latach osiemdziesiątych przez panowską administrację „wolny wybór” pola badawczego, odegrał decydującą rolę w moim późniejszym rozwoju intelektualnym.

2.

Opowiedziana powyżej historia daje – jak mam nadzieję – czytelnikom tego tekstu pewne wyobrażenie w jak osobliwych warunkach dokonywał się „rozwój naukowy” badaczy-humanistów w okresie późnego PRL-u, kiedy rodzime środowiska intelektualne były w dużej mierze odcięte od tego, co działo się w filozofii i myśli humanistycznej Zachodu. Jak dalece też recepcja wielu dominujących tam nurtów była często bardzo jednostronna, schematyczna i okrojona.

Przy czym w przypadku psychoanalizy, poza restrykcjami i ograniczeniami o charakterze czysto ideologicznym, biorącymi się stąd, iż w ślad za wskazaniem Lenina i Stalina zaliczono ją do nurtów „burżuazyjnych”, istotne znaczenie miał u nas również czynnik związany ze stanowiskiem, jakie wobec psychoanalizy zajęli jeszcze w okresie międzywojnia hierarchowie Kościoła katolickiego, upatrując w szczególnym nacisku, jaki został w niej położony na rolę popędów seksualnych i śmierci w rozwoju ludzkiej psychiki i kultury, śmiertelne zagrożenie dla samych podstaw, na jakich w tradycji chrześcijańskiej oparta została wizja człowieka i świata. W tym kontekście nieufność, jaką w okresie powojennym wobec psychoanalizy żywiły władze

komunistyczne, upatrując w niej jedną ze wstecznych ideowo, burżuazyjnych teorii i tępiąc ją na uniwersytetach i w klinikach, zbiegała się – paradoksalnie – z wrogim nastawieniem do niej Kościoła i jego konserwatywnych zwolenników, których nie tylko w naszym społeczeństwie, ale również w środowisku naukowym nigdy nie brakowało.

Trzecim czynnikiem było – sięgające również czasów międzywojnia – zwykle dyletanctwo rodzimych środowisk artystycznych i intelektualnych w tej materii. Znajdowało ono swój wymowny wyraz w efektywnych retorycznie sądach krytycznych i w dość głupawych dowcipach o Freudzie, na jakie w swoich wspomnieniach i publicystyce silili się tacy nestorzy polskiej poezji jak Julian Tuwim czy Jan Lechoń, czy niekwestionowane moralne autorytety jak Antoni Słonimski. Z tym podejściem korespondowała szczególnie popularność, jaką, poczynawszy gdzieś od lat siedemdziesiątych, zyskali u nas uczniowie i kontynuatorzy Freuda z „drugiego szeregu”, Karen Horney i Erich Fromm, którzy rozpowszechnili mniemanie, jakoby jego teoria, niezależnie od zawartych w niej rewelacji i „odkryć”, nosiła przede wszystkim znamiona dość prymitywnego naturalizmu.

Równocześnie niemalże nieznanne pozostawały u nas pojawiające się od lat dwudziestych w Niemczech, we Francji, w Szwajcarii i w krajach anglosaskich odczytania psychoanalizy jako rodzaju hermeneutyki, która w istocie zakłada nowego rodzaju koncepcję sensu (L. Binswanger), próby jej łączenia z fenomenologią Husserla i Heideggera (M. Boss, W. v. Frankl, M. Merleau-Ponty), odczytania egzystencjalne (J. P. Sartre), jej szeroki odbiór w naukach społecznych (T. Parsons, Th. Veblen, N. Elias i inni), w filozofii analitycznej (Wollheim, Felman) czy wreszcie jej istotny wpływ na antropologię strukturalną Claude Levi-Straussa. Znamionym tego świadectwem było, że kiedy Krzysztof Pomian, czołowy rodzimy propagator myśli francuskiej w latach sześćdziesiątych, pisał obszerny wstęp i komentarz do *Antropologii strukturalnej*, o kluczowej roli – obok teorii de Saussure’a – Freuda w kształtowaniu się teorii Levi-Straussa nie wspominał ani słowem. I to mimo tego, że w samej tej książce znajdziemy wręcz bezpośrednio wypowiedzi jej autora na ten temat.

Działo się tak naturalnie m.in. z racji wspomnianego ograniczonego dostępu polskich badaczy do myśli filozoficznej i humanistycznej Zachodu. Po trosze jednak również z racji tego, że podobne odczytania i kontynuacje Freudowskiej teorii nie bardzo pasowały do ustalonych już w międzywojniu poglądów na jej temat, których większość gotowa była trzymać się dość kurczowo. Wygodniej było w tym wypadku oprzeć się na zbieżnych z tymi poglądami krytycznymi sądami Horney czy Fromma niż na jakichś zupełnie z nimi nie korespondującymi hermeneutycznych, fenomenologicznych czy strukturalistycznych reinterpretacjach. Albo zwrócić się ku pozostającej

zasadniczo w zgodzie z metafizyczną tradycją Zachodu (głównie ze schematami wypracowanymi w ramach kantowskiego transcendentalizmu) psychoanalizie C.G. Junga i podkreślać jej związki z religią czy gnozą.

Kiedy więc, korzystając z dobrodziejstw szerokiego dostępu do filozoficznej literatury na temat Freudowskiej psychoanalizy w czasie pobytu w Heidelbergu, pisałem moją pracę habilitacyjną, poza książką Zofii Rosińskiej *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, nie było u nas praktycznie żadnej poważnej rozprawy, która by przybliżała polskiemu środowisku naukowemu tę tradycję interpretacyjną. Zarazem jednak już wtedy miałem niejasne przeczucie, że właściwie zajmuję się tradycją, która, wprawdzie istotna z perspektywy historii oddziaływań Freudowskiego dzieła (no i naturalnie jako dotychczas w Polsce niemalże nieznaną i warta przyswojenia rodzimym środowiskom naukowym), w jakiejś mierze należy już do przeszłości.

To przeczucie wiązało się z „odkryciem”, że oto począwszy gdzieś od lat sześćdziesiątych w myśli filozoficznej i humanistycznej Zachodu pojawiło się szereg książek – już to bezpośrednio poświęconych Freudowi, już to powołujących się na niego jako na jedno ze źródeł inspiracji – których autorzy proponowali całkiem nowy typ lektury jego dzieła, wskazując na jego całkiem nowy filozoficzny wymiar, zapoznany przez dotychczasową tradycję. Był to całkiem inny typ lektury niż ten proponowany przez Ricoeura czy Habermasa, m.in. z racji tego, że znakomita większość tych autorów próbowała – trochę wzorem Lévi-Straussa – odczytywać to dzieło pod kątem sposobu, w jaki został w nim ujęty związek popędów z językiem. Ze względu na fakt, że filozoficzne koncepcje tych autorów wyrastały w dużej mierze ze strukturalistycznych teorii języka, przekształcając je zarazem dość radykalnie, okrzyknięto ich wkrótce „poststrukturalistami” (choć naturalnie z reguły każdy z nich gwałtownie wypierał się tego określenia).

Mam tutaj na myśli prace Barthesa, Foucaulta, Deleuze’a, Guattariego, Derridy, Lyotarda, no i przede wszystkim Lacana. Tym co było wspólne autorom tych prac to zwrócenie uwagi na ścisły związek między teorią popędu Freuda a genialnymi wręcz, często prekursorskimi wobec tradycji strukturalistycznej, spostrzeżeniami tego autora odnośnie różnych form manifestacji owych popędów na poziomie języka. I jakkolwiek każdy z nich ów związek interpretował inaczej, to wskazanie przez nich na ten czysto „lingwistyczny” wymiar myśli autora *Objaśniania marzeń sennych* miało znaczenie przełomowe. Sprawilo, że zawarta w dziele Freuda koncepcja człowieka i kultury przestała być odczytywana głównie pod kątem wykazywanych przez tego autora „przedjęzykowych” popędowych sił tkwiących w nieświadomym, ale samo nieświadome zaczęto rozpoznawać jako odniesione już z góry do języka, tyle że jego „przedstawienia” zorganizowane są zupełnie inaczej niż ma

to miejsce w przypadku wszelkich „świadomych” form wypowiedzi. Zgodnie z tym rozpoznaniem popędowe „przedstawienia” nieświadomego stanowią już część języka, problem tylko w tym, że to, co wypowiadają, jawi się jako czysty nonsens, nie przystaje w żaden sposób do tego, co zwykliśmy tradycyjnie kojarzyć z tym co językowe.

Przełom polegał na tym, że na gruncie podobnych odczytań nie sposób już było traktować Freuda jako „naturalistę”, który – podobnie jak Darwin i XIX-wieczny pozytywizm – ujmuje ludzkie popędy jako, mimo wszelkich występujących różnic w ich ustrukturuowaniu, ostatecznie głęboko spokrewnione ze zwierzęcymi instynktami (stąd krytyka angielskich tłumaczeń¹). Skoro bowiem popędy te przejawiają się w ludzkich działaniach jedynie o tyle, o ile pozostają już w organicznym splocie z językiem, to – po pierwsze – między tym co ludzkie a co zwierzęce ma miejsce zasadniczy rozdział. Polega on na tym, że nawet, jak się wydaje, popędowo zdeterminowane, „nonsensowne” zachowania ludzkie odniesione są do sfery sensu – choćby z racji tego, że stanowią rodzaj naruszenia czy negacji tego, co się uznaje za zachowanie „sensowne”.

Ujęcie to implikuje jednak równocześnie, że – po drugie – na przedział między tym, co ludzkie i zwierzęce, o którym decyduje pozostawanie w obszarze języka lub poza jego obrębem, nakłada się przedział dotyczący samego człowieka i zarysowujący się w języku. Jest to przedział między działaniami człowieka (zachowaniami czy wypowiedziami), które tak czy inaczej wpisują się w „gramatykę” akceptowalnych społecznie norm i zasad, a działaniami, które naruszając owe normy jawią się jako „nonsensowne”. Ten przedział ma wówczas postać pęknięcia, zasadniczej niewspółmierności między dwoma obliczami tego co ludzkie, niewspółmierności, która jednak zarazem o nim jako takim stanowi.

Obecne w dziele Freuda różnorakie rozpoznania i interpretacje dotyczące różnorodnych „tajemniczych” związków ludzkich popędów z językiem pozwalały mówić o nowej psychoanalitycznej antropologii, jaka wyłania się z jego prac. Podstawowym założeniem tej antropologii było przekonanie, że wszelkie ludzkie zachowania, wypowiedzi, przeżycia, zjawiska psychiczne, w których na pierwszy rzut oka mamy do czynienia z czystą manifestacją popędów Erosa czy Tanatosa, są w istocie zawsze już „zapośredniczone” językowo i tym samym należy je rozpatrywać ze względu na ich „sens”. Tak też należy rozumieć uporczywe powtarzanie przez Freuda, iż czynności pomyłkowe, marzenia senne i symptomy „mają sens”. Jeśli bowiem jawią się nam jako „nonsensowne”, to właśnie dlatego, że są już immanentnie odniesione do sfery tego, co zwykliśmy za sens uważać.

Innymi słowy, ich doświadczenie przez nas jako „nonsensownych” świadczy o tym, że – paradoksalnie – rozpoznajemy je w ich „negatywności” jako

należące do sfery sensu. Nawet bowiem jeśli naruszają swą językową formą manifestacji i nie dają się bezpośrednio włączyć w obszar tego, co za sens – lub sensowne – uważamy, to właśnie dlatego, że są już do niego tak czy inaczej odniesione. A w takim razie wszystko to, co do tej pory w zachowaniach ludzkich traktowano jako pozbawioną sensu czystą manifestację popędów, zaliczając je do pozajęzykowej dziedziny patologii, perwersji czy szaleństwa, w istocie do sfery języka i sensu należy. Tyle że jako jego nieodłączna druga strona, rewers, przedrzeźniający je cień.

Z dłuższej perspektywy czasu okazało się więc, że najbardziej istotny przełom, jaki w ujęciu „tego, co ludzkie” i tworzonej przez człowieka kultury wprowadzał Freud, nie sprowadzał się bynajmniej do „odkrycia” nieświadomego i wskazania na kluczową rolę popędów seksualnych i śmierci w kształtowaniu się ludzkiego życia psychicznego. Polegał on raczej na wykazaniu, że nawet najbardziej zdawałoby się „nonsensowne” działania ludzkie są już zawsze „zapośredniczone” językowo i tym samym należy je rozpatrywać jako odniesione do sfery sensu. Tyle że stanowią one wówczas rodzaj „negacji” tego, co człowiek na poziomie swego samoświadomego kulturowego bytu zwykł był za sens uważać. Była to prawdziwa rewolucja w rozumieniu „istoty” tego, co ludzkie, komplikująca zasadniczo dotychczasowy obraz człowieka jako *animal rationale*, w którym sfery tego, co językowe a co nie, były zazwyczaj wyraźnie od siebie odgraniczone.

Okazało się bowiem, że zasadniczy przedział przebiega w człowieku nie między tym, co w nim specyficznie „ludzkie”, tradycyjnie utożsamiane z tak lub inaczej ujętą „rozumnością”, a „zwierzęce”, należące do przedrozumnej (czy przedjęzykowej) sfery popędów czy instynktów. Przedział ten przebiega w obrębie samej ludzkiej „rozumności” (języka). Z jednej strony więc mamy „świadome” zachowania lub wypowiedzi ludzkie, które dają się rozpatrywać w kontekście związku celów i zadań uznanych przez daną społeczność kulturową za „sensowne” (bądź im „świadomie” przeczą) i są możliwe do wyartykułowania w języku. Z drugiej strony konfrontowani jesteśmy nieustannie z zachowaniami czy wypowiedziami, które jawią się wprawdzie jako całkowicie nonsensowne (tzn. zdaje się im nie przysługiwać żadna świadoma intencja ze strony podmiotu), a jednak również i one znajdują swoją określoną językową artykulację. W wypadku tych ostatnich odnosi się wrażenie, jakby to nie „rozum”, ale sam popęd zawłaszczył dla siebie język i posługuje się nim dla wypowiedzenia swoich własnych, nie dających się ująć w ramy jakiegokolwiek racjonalnej logiki, „celów”.

W rezultacie pęknięcie nie przebiega tutaj – jak to dotychczas ujmowano – między duszą i ciałem, tym, co rozumne i co popędowe, co językowe i pozajęzykowe, między tym, co ludzkie i zwierzęce, a więc między dziedzinami ludzkiego bytu pojętymi jako odrębne w stosunku do siebie „sub-

stancje” czy „ontologiczne struktury”. Pęknięcie przebiega w obrębie samego języka, w którym nieustannie oddziela się od siebie i zapośrednicza z sobą to, co ludzkie i nieludzkie, rozumne i szalone, sensowne i pozbawione sensu, normalne i patologiczne, swojskie i traumatyczne, akceptowalne społecznie i perwersyjne. Jeśli więc język jest wyróżnionym miejscem, które zamieszkuje człowiek i które czyni go dopiero człowiekiem, to jest to miejsce dwoiste, pęknięte w sobie, podatne w równej mierze na działanie przeciwstawnych sobie, walczących ze sobą od samego początku ludzkich dziejów sił. Siły te w psychoanalitycznej teorii Freuda reprezentują nie tyle – jak zwykle się powszechnie sądzić – Eros i Tanatos, co *Logos* i *Popęd*. To one dopiero kierują się w realizacji swoich celów dwiema radykalnie niewspółmiernymi z sobą „logikami”, które w swej odmienności skazane na siebie, uniemożliwiają już z założenia jakąkolwiek jednolitą formułę ludzkiego bytu. W rezultacie każda z nich kształtuje się i ustanawia swą dominację w poszczególnych obszarach ludzkiego życia jedynie poprzez „wyparcie” drugiej, która jednak tym samym jest jej warunkiem możliwości i niemożliwości zarazem.

Jeśli więc siły Logosu w jakiejś mierze współdziałają z i wykorzystują dla siebie dążenie Erosa do ustanawiania różnych form organicznej jedności w życiu, to zarazem dopiero właściwa im „autorefleksyjność”, zdolność nieustannego różnicowania się w stosunku do siebie, jest źródłem ukonstytuowania się jakiegokolwiek „sensu”. W tej perspektywie Logos jest nie tyle „przedłużeniem” Erosa, produktem sublimacji jego „jednoczących” życiodajnych sił, co wyrastającą na jego podłożu, ale zarazem przekraczającą go tendencją do ustanawiania jedności sensu na drodze „dystansowania się” wobec tego, co Eros w swym nieustannym samorozdzielaniu się ustanawia jako życiową jedność. I jakkolwiek Freud nigdzie nie wprowadza wprost tego rozróżnienia, to jest ono wyraźnie implikowane w sposobie, w jaki ujmuje on proces „introjekcji” ojcowskich zakazów przez podmiot, w wyniku którego dopiero kształtuje się ono jako świadome siebie, kulturowe Ja, orientujące się w swym postępowaniu według „uwewnętrznionych” nakazów Nad-Ja.

W tym punkcie jednak trudno jest jeszcze mówić o „rewolucyjności” jego podejścia, jeśli chodzi o ujęcie pozycji ludzkiego podmiotu w języku i wobec języka. Co najwyżej mamy tu do czynienia z nową – w porównaniu choćby z ujęciami wykształconymi w tradycji niemieckiego idealizmu czy w filozofii życia Diltheya – wykładnią autorefleksyjnej struktury Logosu, którą w ujęciu freudowskim wyznacza proces introjekcji ojcowskiego Zakazu. W wyniku tego procesu ludzkie Ja w swoich działaniach zawsze jest już odniesione do „nadzorującej” je instancji Nad-Ja, rozpatrując „sens” owych działań zawsze poprzez odniesienie do tego, co owa instancja uznaje za obowiązujące bezwzględnie, nieprzekraczalną Normę.

Doceniając nowatorski charakter tego ujęcia, można by naturalnie równocześnie powątpiewać czy zinterpretowana w ten sposób figura autorefleksyjności oddaje sprawiedliwość autorefleksyjnej strukturze Logosu jako takiego, choćby w tej postaci, w jakiej została ona wydobyta w koncepcjach niemieckiego idealizmu – u Hegla, Schellinga czy u wspomnianego Diltheya. Pytaniem jest bowiem, na ile Freud zwracając uwagę na pewien bez wątpienia pomijany przez te koncepcje aspekt funkcjonowania tej struktury (tzn. podległość Ja wobec Nad-Ja), nie dostrzega jego w istocie partykularnego charakteru i podnosi go do rangi jej podstawowego wyznacznika. Na ile pomija zatem w swej koncepcji to, że również sposób odniesienia Nad-Ja do Ja podlega zasadzie refleksyjności (i autorefleksyjności). W wyniku tego nie tylko nieustannej zmianie ulega w ludzkiej historii postać zakazów, jakie Nad-Ja formułuje wobec Ja, ale również – w przypadkach skrajnych – są one przez nie niekiedy jako takie podawane w wątpliwość w ich rygorystycznej apodyktyczności.

Jednak prawdziwie rewolucyjna nowość w rozpoznaniu przez Freuda „tego co ludzkie” polega na uznaniu przez niego, że stanowi o tym immanentny związek Popędu z językiem. Poświadczają to wymownie jego analizy czynności pomyłkowych, symptomów, no i przede wszystkim marzeń sennych. W analizach tych stara się on wykazać jak dalece w z pozoru całkowicie nonsensownych wypowiedziach pacjentów, ich poszczególnych słowach niepasujących do sytuacyjnego kontekstu, zniekształceniach postaci fonetycznej itd. dają o sobie znać ich wyparte popędowe dążenia. Nie mogąc w nim zostać wypowiedziane ze względu na swój „sens”, gdyż go jako takie ze swej istoty nie posiadają, zawłaszczają one dla siebie poszczególne, oderwane fragmenty jego „znaczących”, znajdując w ten sposób w nim dla siebie swoją „reprezentację”.

Jawią się one wówczas jako „nonsensowne”, ponieważ w sposobie, w jaki się manifestują, nie chodzi o wypowiedzenie jakiegoś „sensu”, lecz o danie w języku, w jego „znaczących”, wyrazu samemu, uwarunkowanemu popędowo, pragnieniu podmiotu. Owo pragnienie artykułując się w ten sposób w języku odczytywane jest przez otoczenie jako „bez sensu”, gdyż ... w istocie jest „bez sensu”. Ale też, inaczej niż jest to w przypadku zwierząt, ze swej istoty dąży ono do tego, aby się „zaprezentować” w znaczących języka. Dlatego o żadnym zachowaniu zwierzęcym nie powiemy, że jest „bez sensu” w tym znaczeniu, w jakim mówimy o ludzkich czynnościach pomyłkowych, symptomach czy marzeniach sennych. Żadne z tych zachowań, choćby najbardziej nam zagrażające, nie rodzi w nas poczucia owej osobliwej niepokojącej obcości, jakiego doświadczamy w obliczu „nonsensownych” wypowiedzi i zachowania osób szalonych, histeryków czy czyjejs pomyłki. Albo wysłuchując czyjejs opowieści o snach.

Dzieje się tak dlatego, ponieważ w tym wypadku określenie tych zjawisk i czynności jako „nonsensownych” oznacza w istocie rozpatrywanie ich jako immanentnie odniesionych do sfery języka i sensu. Mamy tutaj do czynienia nie tyle z doświadczeniem przedziału między tym, co ludzkie i zwierzęce, ile z doświadczeniem przedziału w obrębie samego „tego, co ludzkie”; w sposobie, w jaki sam język rozdwaja się w człowieku na to, co jest w nim domeną jego refleksyjnej „wolności” oraz na to, co jest w nim z nimi niewspółmierne, podlegając przerastającym go mocom Popędu.

Wskazując na pragnienie podmiotu, jako na właściwy punkt odniesienia dla „zrozumienia” różnych nonsensownych zachowań i wypowiedzi pacjentów, Freud nie ma przy tym myśli tylko jakiegoś akcydentalnego, przejściowego „stanu” ludzkiej psychiki, który byłby ściśle powiązany z równie akcydentalnymi, wypartymi wyobrażeniami popędowymi. W tym wypadku chodzi o wyznaczające w sposób trwały „pozycję” owego podmiotu wobec innych i świata nastawienie, które rozpoznawalne jest we wszelkich jego „nonsensownych” zachowaniach symptomatycznych czy wypowiedziach. Tym samym zaś chodzi o sam nonsensowny „rdzeń” osobowościowy podmiotu, przejawiający się w całym jego życiu jako podmywająca podskórnie wszystkie jego kontrolowane przez świadomość zachowania i wypowiedzi trwała tendencja, ze swej istoty wymykająca się wszelkim próbom jej opanowania na drodze „racjonalizacji”. Tendencja ta pozostaje przy tym ze swej istoty w głębokim, nierozwiązywalnym konflikcie z podstawowymi normami określającymi międzyludzkie relacje w ramach danej społeczności, w żaden sposób nie daje się wpisać w zespół celów uznawanych w niej jako „sensowne”.

Freud wykazuje zatem, że najbardziej fundamentalne pęknięcie przebiega w samym człowieku, znajdując swe wymowne poświadczenie w jego języku, rozszczepionym w nim na zachowujący strukturę refleksyjności język świadomości i zawłaszczony przez Popęd język pragnienia podmiotu, „nonsensownie” nastawiony na powtórzenie pewnego typu popędowej satysfakcji. Te dwie „postaci” języka są zasadniczo niewspółmierne, obie nastawione są na realizację zupełnie innego rodzaju „celów”. W rezultacie przez cały czas pozostają ze sobą w stanie głębokiego konfliktu, nie będąc w stanie wysłuchać i „zrozumieć” racji drugiej strony. Jedyne co jest możliwe to uzyskanie na drodze terapeutycznej „mediacji” stanu względnej równowagi między nimi. Doprowadzenie do stanu swoistego ich wyciszenia, który jednak w każdej chwili jest zagrożony rozpadem.

Zarazem jednak dopiero to pęknięcie między językiem nastawionym na refleksyjne ustanawianie sensu i poddawanie go kontroli świadomości oraz językiem nieświadomego zawłaszczonym przez Popęd, „nonsensownie” zmierzającym do powtórzenia pierwotnego traumatycznego doświadczenia przy-

jemności/nieprzyjemności, czyni człowieka człowiekiem. Ono też sprawia, że niemożliwe jest podanie jakiejś ostatecznej „jednoznacznej” definicji człowieka, która wyczerpywałaby jego istotę. Taka „istota” tego, co ludzkie, bowiem w postaci wyszczególnienia zbioru pewnych przysługujących tylko człowiekowi własności i cech po prostu nie istnieje. Tym bardziej też niemożliwe jest określenie „celu”, do którego zmierza on w swoich dziejach, wraz z którego osiągnięciem uzyskalby on pełnię własnej samowiedzy.

Podobne myślenie o człowieku, właściwe całej niemal metafizycznej tradycji Zachodu, począwszy od Platona i Arystotelesa, poprzez Średniowiecze i Nowożytność, aż po ujęcie Marksa i pozytywizm, załamuje się po raz pierwszy tak radykalnie w teorii psychoanalitycznej Freuda. To też sprawia, że już na progu nowoczesności nawiązują doń wszyscy autorzy, dla których wszelkiego rodzaju antropologiczny esencjalizm stał się wysoce problematyczny – twórcy współczesnej antropologii filozoficznej, jeszcze później zaś przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej, egzystencjalista Sartre czy Merleau-Ponty, fenomenolog ludzkiej cielesności.

3.

Jednak prawdziwy renesans i podniesienie tej myśli do rangi jednego z „paradygmatów” współczesności następuje – paradoksalnie – dopiero gdzieś wraz z początkiem lat sześćdziesiątych minionego stulecia. Dokonuje się to wraz z jej wspomnianym nowym rozpoznaniem, w którym na plan pierwszy wysuwają się analizy i interpretacje Freudowskie dotyczące powikłanych związków Popędu z językiem. Rozpoznanie to koresponduje z rosnącymi wpływami tradycji strukturalistycznej na filozofów młodszej generacji, a tym samym z podniesieniem kwestii języka do rangi centralnych zagadnień filozofii człowieka, społeczeństwa i kultury. Ścieżki do podobnych odczytań Freudowskiej teorii przetarli już wprawdzie strukturaliści „pierwszej” generacji jak de Saussure, Jakobson czy, przede wszystkim, Levi-Strauss, ale dopiero w „poststrukturalistycznych” pracach takich autorów jak Barthes, Foucault, Lacan, Deleuze, Guattari, Lyotard czy Derrida zyskują one dojrzałą i mocno rozbudowaną interpretacyjnie postać.

Ponieważ przy tym autorzy ci kwestię języka uznają za fundamentalną dla własnych filozoficznych dociekań, tym samym ze wspomnianym nowym sposobem odczytywania teorii Freuda idzie u nich w parze traktowanie go przede wszystkim jako filozofa – a nie psychologa czy psychiatry, jak to było do tej pory w filozoficznej i humanistycznej tradycji. W rezultacie autor *Objaśnienia marzeń sennych* staje się w ich pracach po raz pierwszy – obok de Sade’a,

Nietzschego, Marksa czy Kanta i Hegla – „równorzędnym” partnerem w ściśle filozoficznych rozważaniach i dysputach. W jego teorii nie widzi się już tylko psychologicznej koncepcji o określonych filozoficznych implikacjach ani też nawet rodzaj wyrafinowanej hermeneutyki (metodę interpretacji). Rozpoznaje się w niej koncepcję filozoficzną *sensu stricto*, w której wraz z podważeniem samych podstaw dotychczasowego obrazu człowieka i jego kultury znakiem zapytania opatrzona została pośrednio cała niemal tradycyjna pojęciowość filozoficzna dotycząca człowieka i jego kultury.

Bez wspomnianego powyżej, wydobytego przez Freuda, „pęknięcia” w obrębie języka na domenę Logosu (świadome siebie Ja i Nad-Ja) i Popędu (nieświadome), nie do pomyślenia byłoby tkwiące u podstaw całego dzieła Foucaulta wydobyte głęboko dwuznacznej relacji Rozumu i Szaleństwa – chociaż ten ostatni, jak się wydaje, nie do końca zdawał sobie z tego sprawę (czy też po prostu nie chciał tego dostrzec). Podobnie też wszelkie krytyki Freuda, jakie miały (i mają miejsce) w obrębie współczesnej tradycji myśli feministycznej, nie byłyby możliwe, gdyby – przy wszelkich „patriarchalnych” ograniczeniach swego ujęcia – nie uznał on kwestii „różnicy seksualnej” za fundamentalną przy wszelkich rozważaniach na temat podstaw ludzkiej tożsamości i nie nadał tak kluczowego znaczenia jej symbolicznemu wymiarowi (rola fallusa w jego ujęciu). W tej samej mierze wielka dyskusja z jego hipotezą „kompleksu Edypa”, jaką kontynuując krytyki Marcusego i Normana O. Browna podjęli w *Anty-Edypie* Deleuze i Guattari, żywi się wręcz „bezwstydnie” tą koncepcją niczym surowym pokarmem, na którym obydwoj budują swą imponującą krytyczną wizję kultury współczesnej.

Natomiast już zupełnie osobne miejsce na tle tych wszystkich krytyk, dyskusji i ujęć, należałoby przyznać podejściu do freudowskiej teorii w myśli Lacana i Derridy. W przypadku ich podejścia do tej teorii kluczowe znaczenie miało pytanie, jak pogodzić ze sobą to, co Freud powiada na temat nieświadomego i popędu oraz jego błyskotliwe językowe analizy marzeń sennych, czynności pomyłkowych czy symptomów z wykształconym w strukturalizmie rozumieniem języka? I starając się, każdy na swój sposób, odpowiedzieć na to pytanie, doszli do wniosku, że, po pierwsze, należy w sposób całkiem odmienny niż to czyniono dotychczas odczytać cały „lingwistyczny” wymiar dzieła Freuda i jego miejsce w całej jego teorii, po drugie zaś, inspirując się tym odczytaniem, należy radykalnie przekształcić strukturalistyczne teorie języka.

Jeśli więc obydwoj odkrywają, że już w swoich wczesnych pracach jak np. *Entwurf einer Psychologie* czy *Objaśnianie marzeń sennych* Freud wypowiedział twierdzenia, które były bardzo zbliżone do fundamentalnych założeń strukturalizmu na temat języka (język jako system różnic między „neuronomi”/znaczącymi, przesunięcie i zęszczenie „wyobrażeń popędowych” jako

podstawowe prawa organizacji marzenia sennego), to zarazem dostrzegają, iż trudno jest implikowane w tych twierdzeniach rozumienie języka ująć w spójne ramy teoretyczne, tak jak miało to miejsce w przypadku de Saussure'a i Lévi-Straussa. Wynika to z bardzo radykalnego ujęcia przez Freuda relacji między wszelkimi pozostającymi pod kontrolą samoświadomego Ja wypowiedziami językowymi i zachowaniami jednostki a tzw. patologicznymi zjawiskami psychicznymi (marzenia senne, czynności pomyłkowe, symptomy), w których dochodzi do głosu nieświadome. Relację tę określa zasadnicza niewspółmierność w budowie znaczeniowej obu tych typów zjawisk, która jest poświadczaniem niewspółmierności określającej samą „strukturę” języka. Freudowskie interpretacje owych zjawisk patologicznych świadczą bowiem wymownie o tym, że według niego język nie daje się ująć bynajmniej jako zamknięty, spójny system, na który składają się binarne pary opozycji znaczących.

Język jest fenomenem już ze swej istoty niewspółmiernym z samym sobą, o którym stanowią różnego rodzaju pęknięcia, uskoki i dziury przebiegające na linii relacji świadomość – nieświadome. Dlatego też często to, co wypowiadamy w języku, nasze marzenia senne, symptomy są często tak nonsensowne, naruszające nasze wyobrażenia na temat poprawnej wypowiedzi, że w żaden sposób nie daje się ono usensownić. Na gruncie tego rozumienia wszystkie te „patologiczne” zjawiska nie są bynajmniej akcydentalnym odstępstwem od językowej normy, ale tę normę jako takie umożliwiają. Gdybyśmy nie popełniali pomyłek, w ogóle byśmy nie mówili.

Ten aspekt Freudowskiej teorii ma kluczowe znaczenie dla jej odczytania przez Jacques'a Lacana, który w oparciu o jej tak rozpoznaną przez siebie „lingwistyczną” stronę będzie rozwijał w opozycji do strukturalizmu koncepcję języka, budując ją na opozycji trzech porządków: symbolicznego, wyobrażeniowego i realnego.

W odczytaniu Freuda przez Jacques'a Derridę, kluczowe znaczenie ma z kolei wprowadzone przez tego pierwszego pojęcie *Nachträglichkeit*. Pojęcie to zakłada, że właściwy sens scen pierwotnych, które miały miejsce w dzieciństwie i których doświadczenie tkwi u podstaw procesu kształtowania się tożsamości jednostki, rozpoznajemy dopiero „z opóźnieniem”, kiedy po jakimś czasie jesteśmy konfrontowani ze scenami odsyłającymi nas pośrednio do tych pierwszych. Tak odczytana *Nachträglichkeit* stanowi wyraźny pierwowzór Derridiańskiej „różni”, co on sam zresztą wielokrotnie podkreślał w swoich rozprawach poświęconych Freudowi, nobilitując go – obok Nietzschego i Marksa – do rangi jednego z czołowych prekursorów dekonstrukcjonizmu. Wychodząc od tej paraleli Derrida podejmuje w swoich rozprawach gigantyczny wysiłek kolejnego radykalnego „przemieszczenia” teorii Freuda w obrazie myśli współczesnej, proponując całkiem nową lekturę jej

kluczowych tekstów. Można powiedzieć, że w tych tekstach autor *Objaśniania marzeń sennych* ożywa ponownie, jawiąc się jako niewysychające źródło inspiracji dla filozofa, u którego pytanie o język nierozzerwalnie wiąże się z pytaniem o ludzki podmiot i tworzoną przez niego kulturę.

W podobny sposób odczytują jednak Freuda inni „poststrukturaliści” (czy, używając terminu zakorzenionego w tradycji anglosaskiej, inni czołowi przedstawiciele tzw. *French Theory*). To właściwie dopiero w ramach tej tradycji, w kilkadziesiąt lat po śmierci autora *Objaśniania marzeń sennych*, dokonała się pełna „rehabilitacja” jego koncepcji, jako stanowiącej poważne wyzwanie dla całej dotychczasowej tradycji myśli filozoficznej Zachodu i zmuszającej jej współczesnych przedstawicieli do przemyślenia samych podstaw tego, co do tej pory utożsamiano z „tym, co ludzkie”.

4.

Na zakończenie tych uwag wypadałoby pokreślić, że inspirująca rola, jaką różnorakie koncepcje psychoanalityczne odegrały w odniesieniu do filozofii i poszczególnych dyscyplin humanistycznych, nie sprowadza się bynajmniej do tego, że ich przedstawiciele opracowywali w oparciu o założenia tych koncepcji odpowiednie „metody” interpretacji różnorodnych zjawisk społecznych i kulturowych. Ten wpływ psychoanalizy na humanistykę i filozofię często miał charakter pośredni. Często przy tym zwracano uwagę jedynie na jej niektóre aspekty, które pozwalały w sposób nietypowy, nieobecny w żadnej innej teorii, spojrzeć na dane zjawiska. W tych wypadkach trudno jest nawet mówić o stosowaniu jakichś specyficznych „instrumentów” czy „narzędzi” psychoanalitycznej interpretacji w odniesieniu do zjawisk społecznych i kulturowych czy literatury i sztuki. Określenia te bowiem sugerują jakoby z psychoanalizą należałoby wiązać jakiś szczególny rodzaj uprzedmiotowienia tekstu literackiego czy dzieła sztuki, który pozwala preparować go w określony metodyczny sposób, trudno porównywalny z innymi podejściami.

Co najwyżej należałoby traktować je jako metafory. Chociaż, przyznajmy, są to metafory dość wątpliwe. Implikują one wszak manipulacyjne podejście badacza do interpretowanych przez siebie zjawisk, zakładając go milcząco jako wszechwładny podmiot, który mając do swej dyspozycji jakieś cudowne środki pojęciowe („znaczące”), dostarczone mu przez psychoanalizę, dociera do głęboko ukrytej przed innymi „prawdy” danego zjawiska, tekstu czy dzieła sztuki. Tymczasem nie tylko założenie istnienia takiej „prawdy”, ale również i przekonanie, iż taka lub inna metoda interpretacji posiada zasadniczy prymat wobec innych, pozwalając wydobyć najbardziej istotne własności

danego „obiekту” interpretacji jest, fikcją. Każda tego rodzaju metoda ma, już niejako z definicji, charakter partykularny i posługując się nią można co najwyżej wymownie ukazać jakąś stronę czy aspekt badanego zjawiska, nigdy zaś jakąś jego ukrytą przed oczyma innych istotę.

Naturalnie można i tak podchodzić do teorii psychoanalitycznych i budować w oparciu o nie wyrafinowane metody interpretacji, będąc przy tym głęboko przekonanym, że mają one zasadniczy prymat wobec innych metod. Czyniono to już zresztą wielokrotnie. Podejście takie prowadzi jednak prędzej czy później do skostnienia badacza w mechanicznym stosowaniu przez niego określonego typu pojęciowości w odniesieniu do interpretowanych zjawisk, dlatego nie wydaje się zbyt owocne. Obojętnie czy będzie to pojęciowość freudowska, kleinowska czy lacanowska. Podobnie zresztą jak miało to (i ma) miejsce w przypadku wszelkich tego rodzaju metod interpretacji, które prędzej czy później zawsze umierają śmiercią naturalną.

Znaczenie różnorodnych teorii psychoanalitycznych dla poszczególnych dyscyplin humanistycznych polegało (i polega) przede wszystkim na tym, że wykształcony został w nich pewien sposób spojrzenia na to, co zwykle się nazywało „ludzką psychiką”. Spojrzenie to, akcentujące rolę nieświadomego w jej obrębie (i zarazem nadające mu radykalnie nowy sens, o którym do tej pory nie śniło się nawet filozofom), pozwoliło nie tylko w odmienny sposób niż dotychczas rozpoznać strukturę szeregu zjawisk psychicznych. W równej mierze kazało całkiem inaczej rozumieć wszelakie działania człowieka oraz jego różnorakie kulturowe wytwory.

Obcowanie z klasycznymi tekstami psychoanalitycznej tradycji (nie mówiąc już naturalnie o doświadczeniu samej terapii) uczy więc przede wszystkim pewnego bardzo szczególnego typu wrażliwości. Raz nabyta pozwala zwracać uwagę na szereg, zdawałoby się całkiem akcydentalnych, aspektów badanych zjawisk, którym do tej pory odmawiano jakiegokolwiek znaczenia czy funkcji. Badacz-humanista, który, wykształciwszy w sobie tę wrażliwość, stara się na przykład zanalizować specyficzną postać danego tekstu literackiego czy dzieła sztuki, stoi wówczas przed szansą wydobycia wszelkich subtelności ich budowy w stopniu daleko większym niż badacz tej wrażliwości pozbawiony. A to z tej prostej racji, że największe dzieła literatury światowej są w swej najbardziej istotnej warstwie wyrafinowaną grą sensu i nonsensu. Są one nieustannym doświadczeniem granic świadomości w obliczu tego, co ludzki język może przywołać jedynie pośrednio, za pomocą różnych form symbolicznych.

Różne koncepcje psychoanalizy – Freudowska, Jungowska, Kleinowska, Lacanowska – były naturalnie dla wielu badaczy niejednokrotnie punktem wyjścia do budowania określonych teorii i metod interpretacji, w których

starali się oni trzymać ściśle ich założeń. Inni z kolei traktowali te koncepcje jako jedno z wielu źródeł inspiracji, nawiązując jedynie do ich pewnych aspektów, twierdzeń i wątków czy podejmując z nimi zażartą dyskusję, względnie proponując ich własne odczytania, w których niekiedy zatracił się sam „oryginał”. W tym ostatnim wypadku możemy mówić jedynie o pewnych elementach „myślenia psychoanalitycznego”, obecnego w ich własnych interpretacjach, wtopionego w szerszą perspektywę ujęcia albo też stanowiącego ich negatywny punkt odniesienia, funkcjonujący na zasadzie „antagonisty w sporze”.

W tej postaci też „myślenie psychoanalityczne” stało się immanentnym składnikiem wielu współczesnych koncepcji filozoficznych czy teorii humanistycznych, składnikiem, który często – jak ma to np. miejsce w tekstach Blooma, Derridy czy Foucaulta – trudno jest w nich zidentyfikować w „czystej” postaci. Niemniej jednak stanowi on ich niezwykle istotny element, bez którego utraciłyby one wiele ze swej dynamiki i wartości poznawczej. Nie ukrywam, że ta druga strategia wobec tradycji psychoanalitycznej, w której nie chodzi o wierne zastosowanie założeń tworzących ją koncepcji, ale o swoiste wplecenie ich we własny tok wywodu i argumentacji (w wyniku czego często zmieniają one swą pierwotną postać), jest mi znacznie bliższa. W tym sensie też tradycja psychoanalityczna w jej różnych wcieleniach stała się nieodłączną częścią współczesnej humanistyki. Jest to po prostu niepodważalny (i nieodwracalny) fakt historyczny związany z niezwykle bogatą i różnorodną „historią oddziaływań” tego nurtu na współczesną humanistykę i filozofię. I to niezależnie od tego, jak gorąco i żarliwie – w duchu Gellnerowskim czy Popperowskim – będzie się psychoanalizę krytykować, odsądzając ją od czci i wiary za jej rzekomo samouzasadniający się charakter czy „metodyczną” niepoprawność i empiryczną nieweryfikowalność jej podstawowych antropologicznych założeń.

Przypisy:

¹ W angielskim *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, niemieckie *Trieb* (popęd) tłumaczone jest jako *instinct* [przyp. red.].

Żywa śmierć, martwe życie: Lacan, Badiou i utracony skarb liberalizmu

Dzięki „partyzanckim” wysiłkom kilku dziwołagów – Slavoj Žižka (Słowenia? Gdzie to w ogóle jest?, zapyta Amerykanin), Alaina Badiou (byłego maoisty) i kilku innych związanych z nimi filozofów i krytyków kultury – po wielu latach wstydlivej egzystencji na marginesie dyskursu uniwersyteckiego, psychoanaliza, jako dyskurs teoretyczny, powróciła na akademickie i lewicowe salony, głosząc rewolucję u bram. Gdy spojrzymy wstecz, by wyznaczyć lata jej śmierci klinicznej, łatwo skonstatujemy, że jej początek zbiega się ze śmiercią Jacques’a Lacana (1981), ale czy śmierć Mistrza musiała spowodować upadek jego nauki? Z pewnością nie. Jednak Lacan umiera w momencie, gdy kontestowany przez lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte paradygmat liberalny wraca ze zdwojoną siłą w postaci neoliberalizmu symbolizowanego przez Ronalda Reagana (a na płaszczyźnie teorii ekonomii przez guru jego doradców, Milтона Friedmana). Uwielbiany w Polsce Reagan, mityczny pogromca komunizmu, a także jego różnego rodzaju klony, jak Margaret Thatcher itp., wyznaczyli neoliberalny paradygmat, w którym jak ujął to ostatnio jeden z amerykańskich analityków, „rząd ma niewiele do powiedzenia w sprawach społecznych i ekonomicznych; w którym gospodarka jest poddana deregulacji; w którym rasizm – choć nie wypowiedany otwarcie – podskórnie istnieje”¹.

Nie wdając się tu szczegółowo w meandry dyskursywnych powiązań pomiędzy liberalizmem w ekonomii, polityce i kulturze, bo nie to będzie tematem tego tekstu, możemy jednak powiedzieć, że, mimo kublów pomyj wylewanych na Reagana i jego następców po lewej stronie sceny politycznej, ustanowiony przez niego neoliberalizm, jak każdy prawdziwy dyskurs hegemoniczny, zaowocował również po lewej stronie spektrum politycznego kilkoma równoległymi „lewicowymi” wcieleniami „rewolucji liberalnej” w postaci chociażby pragmatyzmu Rorty’ego. Stały się one właściwie nadwornymi filozofiami świata zachodniego w końcówce XX wieku, czego najlepszym wyrazem jest to, że nawet prawica musi im składać daninę pod postacią mało przekonującego klepania formułek o tolerancji i wielokulturowości, pod groźbą bycia nazwaną „skrajną” oraz sankcji i wykluczenia jako niebezpieczny „populizm”. Jednak spustoszenia, których praktyki neoliberalne dokonały – zarówno w świecie jak i w głowach (również, a może przede wszystkim, lewicy) – stawały się z czasem coraz bardziej widoczne, co jak najdobitniej

znalazło wyraz w zjawisku, które skrótowo nazywane jest „wojną z terroryzmem”, będącym w zasadzie nie tyle wojną, ile kolejnym (ostatnim? – raczej należałoby w to wątpić) wcieleniem neoliberalnego dyskursu².

Chciałbym się tu zająć jednym ze sposobów, za pomocą których dyskursów, zdający sobie jasno sprawę z uwiadu swej atrakcyjności, próbuje ponownie przydać sobie blasku i ideologicznych „bąbelków”. By ukonkretnić dyskusję, odwołam się tu do doskonałego przykładu ekstatycznej interpretacji liberalizmu, tekstu Agaty Bielik-Robson *Życie: utracony skarb liberalizmu*³, w którym ten gest ideologiczny występuje w stanie niemal krystalicznie czystym. Już sam tytuł w skrócie mówi o co chodzi: jakiż lepszy sposób na rewitalizację uwiadu niż postawienie sprawy na głowie i „bezczelna” propozycja, że liberalizm to właśnie życie samo! Jednak to „afirmatywne” hasło, gdy wejrzyć w jego źródło, przestaje być tak afirmatywne jakby się mogło wydawać, ponieważ jego odwrotną stroną (choć może należałoby ją tu rozpatrywać bardziej jako awers niż rewers) jest oskarżenie niebezpiecznie rozpychającego się łokciami przeciwnika, który przecież od lat stał grzecznie w kącie ze spuszczoną głową, czyli Lacana i inspirowanej przez niego „radikalnej lewicy spod znaku Žižka”, o propagację śmiercionośnych abstrakcji – nieuchronnie łączonych z „realnym” komunizmem, jakby pod sztandarem liberalizmu również nie pozbawiono życia milionów ludzi na wszystkich kontynentach (a przecież mityczną krainą *self-made mana* jest *Dziki Zachód*).

Co to jednak jest życie? Może nie przez przypadek Bielik-Robson mówi o *utraconym*, czyli już „niewidocznym” skarbie liberalizmu (*agalmie*, „jakby powiedział Lacan za Platonem” (343))? Bo, jak zauważa ten sam Lacan i to w tekście, do którego odwołuje się autorka, Platon mówi nam w *Uczcie*, z której tej termin jest zaczerpnięty, że powodem dla którego (zakochanemu!) Alkibiadesowi wydaje się, iż w „rustykalnym” pudełku, którym jest powierchowność Sokratesa, kryje się *agalma*, jest to, że nie widział jego „ptaka”⁴.

Życie wydaje się terminem nieproblematicznym, każdy przecież wie, co to jest. I Bielik-Robson nieustannie używa tego witalistycznego terminu: „życie chce wszystkiego”, „życie nieznaną represję”, „więcej życia!” By jednak nadać „życiu” teoretyczną substancję, odwołuje się do znanej książki Giorgio Agambena *Homo sacer*, w której wprowadza on za starożytnymi rozróżnienie na *zoe* i *bios*. Pierwsze to „nagie życie”, w sensie biologicznego faktu, drugie to życie „uspołecznione”, uformowane przez tradycję. Agamben pokazuje jak *homo sacer*, nosiciel tylko nagiego życia, jest „człowiekiem przeklętym”: jest to ktoś, kogo nie można poświęcić bogom, ale kogo można bezkarnie zabić, nie narażając się na żadną prawną karę, ponieważ nie przynależy on do żadnej wspólnoty, nie jest naznaczony żadnym porządkiem symbolicznym. Tym samym pozycja *homo sacer* jest ambiwalentna: z jednej strony

jest on czystą zwierzęcością, nieukształtowaną przez normy rządzące ludzką społecznością, czyli nie pozostaje w żadnej relacji z Prawem, z drugiej jest banitą spod tego Prawa wyjętym. Agamben używa tej kategorii w celu krytyki współczesnej demokracji, która według niego właśnie przez traktowanie obywateli jako *homines sacri* zbliża się w użyciu władzy do państw totalitarnych. Ponieważ nowoczesne państwo czyni z nagiego życia swój główny obiekt zainteresowania, rozpatruje ono swych obywateli wyłącznie jako nosicieli *zoe*, a zatem jako pozbawionych ochrony, która zawsze musi się odwołać do wartości, praw, wspólnoty czy tradycji.

Stąd aporia właściwa nowoczesnej demokracji: chce oprzeć wolność i szczęście ludzi w punkcie, który pierwotnie oznacza ich absolutne poddaństwo, czyli właśnie w punkcie „nagiego życia”. W cieniu długiego, burzliwego procesu, który doprowadził do uznania praw i swobód formalnych jednostki, co rusz wyłania się zatem ciało człowieka z jego życiem, które nie może zostać złożone w ofierze, ale może zostać bezkarnie unicestwione. Być świadomym tej aporii, nie oznacza automatycznie pomniejszania zasług i osiągnięć demokracji. Oznacza to raczej próbę zrozumienia paradoksu, zgodnie z którym demokracja, dokładnie w tym momencie, kiedy zatriumfowała nad swymi przeciwnikami, okazała się niezdolna do ochrony *zoe* przed nieznaną dotąd ruiną, choć to właśnie jego szczęściu poświęciła wszystkie swoje wysiłki (347).

Bielik-Robson wątpi jednak w tę pesymistyczną analizę i proponuje jej „witalistyczną” wersję: „Czy nie jest to zatem pewne nadużycie w stosunku do nowoczesności – ta rzekoma ciągłość między praktykami wykluczania, które miały cementować wspólnotę, a *modernitas*, która rozpuściła wspólnotę, ale w związku z tym właśnie zadeklarowała ochronę nagiego życia. [...] Być może nowoczesność polega właśnie na tym, że udało nam się uwolnić od *homo sacer*, czyli od owej ambiwalentnej grozy otaczającej fakt «nagiego życia» (co stanowi jasną, zwykle niedostrzeganą przez krytyków, stronę nowoczesnej biopolityki)? [...] W świecie, w którym każda stała wspólnota wyparowała, dla *homo sacer* nie ma już racji bytu: jest tylko «nagie życie», którego moce ulegają bezprecedensowemu rozkiełznaniu” (348).

Jak zatem wygląda to rozkiełznane nagie życie? „«Nagie życie pozostaje włączone w politykę na zasadzie ekskluzji», słusznie pisze Agamben – nie dlatego jednak, by łatwiej było nim zarządzać z perspektywy władzy suwerennej, ale niejako dokładnie odwrotnie: by jako możliwie czyste źródło anarchicznej energii wciąż produkowało nowe potrzeby, dążenia i pragnienia” (348). I tu następuje nieuchronne utożsamienie: „współczesny kapitalizm nadal więc pozostaje, dzięki odkrytej przez siebie dynamice «nagiego życia», [...] systemem znacznie bardziej witalnym od wszystkiego, co dotąd miała

do zaoferowania ludzkości historia” (350). Pozostawiając na boku problem na ile analizy Agambena rzeczywiście dotyczą sedna współczesnej demokracji, możemy tu zapytać, co rzeczywiście opisuje tu Bielik-Robson mówiąc o życiu, życiu nieustannie wykraczającym poza siebie.

Życiem takim psychoanaliza podobno gardzi: „Lacana pogarda dla życia jako wymykającego się spoza kontroli żywiołu wskazuje nie tylko na to, że mamy tu do czynienia z psychotycznym *control-freakiem*. Sugeruje także niepokojącą recydywę kapłaństwa: przednowoczesną apologię ascezy (choćby bezprzedmiotowej) przeciwstawiającą się typowo nowoczesnej fascynacji życia [życiem? – S. M.] we wszystkich jego, najbardziej nawet ordynaryjnych przejawach. Albowiem to właśnie życie, zwłaszcza to najzwyczajniejsze, staje się ośrodkiem liberalnej myśli nowoczesnej, która za jego sprawą usiłuje sformułować swą *differentia specifica* wobec przednowoczesnych systemów politycznych, gdzie «nagie życie» zawsze zostaje podporządkowane wyższemu celom” (346). Co ciekawe, oskarżając psychoanalizę i inspirowaną przez nią „radikalną lewicę” spod znaku Žižka i Badiou o „recydywę kapłaństwa” (pogardę dla życia), Bielik-Robson w dość karkołomny sposób przywołuje analogię do religii: „W tak skrojonej perspektywie nie chodzi więc wcale o powszechnie znaną opozycję instytucji i mistyki, lecz raczej o opozycję kapłaństwa i mesjanizmu, gdzie ten pierwszy żąda podporządkowania jednej Prawdzie, ten drugi zaś wzbudza za każdym razem na nowo niepokojącą wibrację Obietnicy, ukrytą za pozornie doskonałym posłuszeństwem. Kapłaństwo ma tylko jeden imperatyw: «podporządkować się prawdzie!», mesjańskość zaś tylko jedno hasło: «więcej życia!»” (354).

Oczywiście w przykładzie Bielik-Robson to Lacan, Badiou, Žižek *et consortes* są przykładem kapłana, a mesjańskość jest zarezerwowana dla życia, którego przejawem jest liberalizm. Problem jednak w tym, że analogia ta, pokazując dwie strony *jednego* pola religijnego, znacznie lepiej pasuje jako całość do pola, z którego przemawia Bielik-Robson. Kiedy mówi, że chce ratować liberalizm poprzez ukazanie jego witalistycznego potencjału, sama przyznaje, że jest coś na rzeczy w krytyce skierowanej przeciw współczesnemu liberalnemu *status quo*. Bielik-Robson chce niejako ratować liberalizm przed nim samym, przed jego (przeczącą życiu?) formą, która rządzi naszym zachodnim światem, a której znanymi przedstawicielami byłiby Richard Rorty, a na naszym terenie inspirowany przez niego Andrzej Szahaj. Ten ostatni występuje

z własną obroną liberalizmu jako schłodzonej i dojrzałej „mądrości środka”, która w przeciwieństwie do młodzieńczych fantazmów ceni sobie wątpliwości i kompromisy. W jego ujęciu niewyrazistość nie jest wcale wadą, lecz jak najbardziej pożądanym rezultatem procesu politycznego dojrzewania, którego celem jest odejście od fantazmatu w stronę twardej zasady rzeczywistości. Jednocześnie Szahaj

kreśli portret nowoczesnego liberała w sposób tak trzeźwy i smutny, że nie może dziwić fakt masowej dezercji z ruchu liberalnego na rzecz ideologii obiecujących więcej *jouissance*. [...] Z punktu widzenia liberała nadmiar fantazji jest plagą: im silniejszą rolę w naszych motywacjach natury politycznej odgrywa fantazja, tym większą mamy skłonność do narzucania jej świata, którego byt jawi nam się jako amorficzny, bezładny i w tym sensie nieskończenie podatny na manipulację. Liberał odwraca tę proporcję: odczuwając opór społecznej rzeczywistości, na którą składa się nieprzewidywalność, jak i inercja [...], znacznie umniejsza rolę fantazmatów. To bowiem, co fanatyk jednej prawdy postrzega jako magmę bliższą niebytowi, dla liberała konstituuje twarde fakty – nieredukowalne do jednego miana różnorodność życia mnożąca i mutująca sensy w nieskończoność stawia opór wszelkiej totalizującej idei (343).

Dodajmy jednak: wszelkiej totalizującej idei prócz tej, że istnieją tylko różnorodne gry językowe, których wartość jest w zasadzie równoważna i które nie mogą sobie rościć prawa do przedkładania ich nad inne. Należy zatem zauważyć, że ten ogłoszony przez Lyotarda „koniec epoki wielkich narracji” (czyli koniec ideologii), to nic innego jak kolejna (tym razem nihilistyczna) wielka narracja tak zwanego postmodernizmu, która znajduje odzwierciedlenie nie gdzie indziej jak w wiktymologicznym prawie dzisiejszego społeczeństwa liberalnego. Jak ujmuje to sama Bielik-Robson: „Przedelikacenie liberalizmu strachu tropiące okrucieństwo we wszystkich bardziej witalnych przejawach życia publicznego okazuje się w ostatecznym, choć implicytnym rachunku, jednoznaczne z odmową życia: śmierć za życia «liberalnych ironistek», które popadają w stupor egzystencji prywatnej, bojąc się jakkolwiek zaistnieć w sferze publicznej, to najsmutniejszy syndrom dekadencji współczesnej demokracji, a zarazem świadectwo bolesnego upadku liberalizmu” (351). A zatem tak jak brak koincydencji kapłaństwa z mesjanizmem dotyczył jednego pola religii, tak brak koincydencji melancholii (Szahaj: „podporządkować się Prawdzie, że Prawda nie istnieje”) i ekstazy (Bielik-Robson: „Więcej życia!”), to po prostu wewnętrzne pęknięcie ideologii liberalizmu, pokazujące zarazem, że nawet „trzeźwy” liberalizm musi wytwarzać swe fantazmatyczne zewnątrz.

Apologia kapłaństwa u Lacana (i Badiou; tego jednak zostawmy na chwilę na boku) ma wynikać z postulatu wierności wobec Realnego: „W tej pełnej konfuzji, jazgotliwej fazie życia, podmiot rzuca się w wir każdego przypadkowego pożądania, idzie na żywioł w swej pogoni za szczęściem, produkuje wciąż nowe formy kateksji i każe obumierać starym, przerzuca swe libidynalne inwestycje z jednego obiektu na drugi, skacząc niczym motylek z kwiatka na kwiatek – jednym słowem całkiem jest zanurzony w strumieniu działania się, które nawet przez chwilę nie zwraca się przeciw sobie, by zakwestiono-

wać swój sens. Z tego zamieszania, mówi Lacan, może nas wyprowadzić tylko wierność wobec Realnego – jednej jedynej Rzeczy będącej prawdziwym celem tych poszukiwań – która sublimuje nasze pragnienie, oczyszczając je z przygodnych fiksjacji” (344). Realne i Rzecz przekłada tu Bielik-Robson na żelazną dyscyplinę *normy* „która w ostatecznej instancji ma prawo żądać odeń [życia] samounicestwienia” (344). Ma to oczywiście również związek z retoryką Badiou, w której występują takie brzydkie słowa jak „Prawda” i „uniwersalny”. Krytykę Badiou warto zresztą zacytować w większym fragmencie, ponieważ jest symptomatyczna:

Recepta, jaką usiłuje nam wcisnąć Badiou, polega na poddaniu się „procesowi prawdy”, który jako jedyny jego zdaniem umożliwia człowiekowi stać się [*sic*] rzeczywistym człowiekiem, rzeczywistym podmiotem partycypującym w chwale nieskończoności. Jednak język, w jakim Badiou formułuje tę receptę, to pobieżnie tylko zsekularyzowany idiom etyki kapłańskiej albo – jak to nazwał Nietzsche – etyki ascetycznej: prawdziwy podmiot powinien porzucić pragnienie życia i szczęścia i praktykować odtąd absolutną wierność Wydarzeniu, które odsłoniło mu rąbek Prawdy. Jego recepta zatem to typowe rozwiązanie w stylu z deszczu pod rynnę. Trudno bowiem oprzeć się wrażeniu, że oto powraca do nas, w osobliwie świeckiej recydywie, język starego jak świat religijnego fanatyzmu, z lekka tylko przysłonięty zastrzeżeniami, które miałyby chronić „partyzanta prawdy” od pełnego przyzwolenia na przemoc świętej wojny. To nie inne, pełniejsze rozumienie życia jest stawką krytyki Badiou, lecz perspektywa prawdy – jednego, uniwersalnego języka dla wszystkich – wobec której znika wielość poszczególnych racji witalnych (352).

Można podsumować to tak: w liberalnym świecie (i Szahaja, i Bielik-Robson) mówienie o Realnym to po prostu wciskanie nam kolejnej (ostatniej) iluzji. Realne nie istnieje, a zatem nie istnieje pęknięcie pomiędzy naszą codzienną rzeczywistością a tym, co poza nią wykracza (na określenie czego Badiou używa kolejnego brzydkiego, bo przecież „kapłańskiego”, słowa: nieskończoność); istnieje jedynie realne jako suma tego, co napotykamy w rzeczywistości, gdzie stykamy się również z substancją zbawczej „energii witalnej”.

Już sama taka konstatacja może wzbudzić nieufność, jeśli wziąć pod uwagę, to, że to przecież dyskurs Szahaja na swą obronę wytwarza (musi wytworzyć!) dyskurs Bielik-Robson (swoje Realne?), czyli: melancholiczna zasada realności wytwarza pragnienie transgresji własnego prawa, jednak bez naruszania „zdrowego rdzenia” tego prawa jako takiego (życie jako nieustanna transgresja Prawa, które jednak jakimś cudem wciąż pozostaje tym samym prawem liberalizmu). Jednak nie to jest tu najważniejsze. Główny problem stanowi to, że krótkie podsumowanie Realnego, które „wciska nam” Bielik-Robson, całkowicie zniekształca to, czym Realne u Lacana rzeczywiście

jest. Ponieważ połączenie przez nią Realnego, Rzeczy i sublimacji wskazuje na odniesienie do Seminarium VII pt. „Etyka psychoanalizy”, może warto by przyjrzeć się umiejscowieniu tego seminarium w dziele Lacana oraz temu, na czym etyka ta polega.

W znanej interpretacji *Antygony* Sofoklesa zawartej w tym seminarium Lacan definiuje sublimację jako „podniesienie codziennego obiektu do godności Rzeczy”⁵. W tragedii tej „obiektem” takim jest oczywiście pogrzebanie zwłok brata, czemu Antygona nadaje status bezwarunkowy. Jednak nie chodzi tutaj – jak często się jej działanie interpretuje – o wykazanie wyższości jednego Prawa (boskiego, które każe grzebać umarłych) nad drugim (ludzkim – władca tego zakazuje). Antygona nie jest „partyzantką prawdy bogów” (jak pewnie chciałaby ją widzieć Bielik-Robson), która poświęca życie, by wykazać „uniwersalność” prawa boskiego, prawa jasno sformułowanego przez tradycję. Antygona jest tu dla Lacana interesująca, ponieważ wkroczyła ona na teren znajdujący się *poza* Prawem (każdym prawem: zarówno boskim jak i ludzkim). Grzebie Polinika nie dlatego, że przedkłada nakaz jednego Innego (bogów) ponad drugiego Innego (władcy – Kreona), ale dlatego, że *musi* to zrobić bez względu na konsekwencje. Innymi słowy, wykraczając poza przestrzeń Prawa, Antygona wkracza na teren śmierci niejako dwukrotnie: zanim zostanie skazana na śmierć, doświadcza śmierci symbolicznej, czyli śmierci Innego (porządku symbolicznego, który mówi jej co czynić). Ta „bezsensowna” (sens [znaczone] jest wyobrażeniowym produktem porządku symbolicznego [znaczące]) wierność „wewnętrznemu przymusowi” staje się w Seminarium VII zasadą etyczną – Antygona „nie odstępuje swego pragnienia” i to czyni ją figurą „wzniosłą” (*sublime*) a zarazem figurą sublimacji. Zauważmy jednak, że według Lacana Antygona nie staje się figurą wzniosłości, ponieważ „poświęca się dla sprawy”, dla czegoś od niej „większego” (Prawdy – w tym wypadku byłoby to prawo boskie). Lacan mówi w jej wypadku o „czystym pragnieniu”, czyli pragnieniu „niezainfekowanym” nakazami czy też wartościami Innego (pragnieniu „upodmiotowionym”), a zatem o nakaź, którego źródłem jest ona sama, choć nie posiada ona nad nim kontroli. Siła taka na pierwszy rzut oka dość podejrzanie przypomina „życie” Bielik-Robson (wewnętrzne „coś”, co każe nam wykroczyć poza Prawo). Czy raczej, przypominałaby „życie”, gdyby nie chodziło tu właśnie o wymiar śmierci albo przestrzeń znajdującą się, jak to ujmuje Freud, „poza zasadą przyjemności”, a także zasadą realności, która zasadą przyjemności reguluje. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z „przymusem” działającym na Ja „z zewnątrz” (jest poza kontrolą Ja), ale nie jest to ani przymus Prawa, ani tym bardziej „życia” (w sensie „energii witalnej”, „instynktu”, którego nie można opanować). Dlaczego jednak Lacan mówi tu o sublimacji? Powód jest bardzo pro-

sty. Mechanizm tu opisany to mechanizm produkcji *nowych* wartości, wartości nieobecnych w różnych istniejących w danej chwili wcieleniach wielkiego Innego (prawa boskie, prawa ludzkie).

Zwróćmy jednak uwagę, że wartości będące wytworem sublimacji są *nie-możliwe*. Stąd przecież bierze się *nie-ludzki* blask bijący od Antygony, o którym mówi Lacan, używając, jak widzimy, dość podniosłego języka. Jeśli jednak wykroczymy poza wymiar tragedii i ujmemy rzecz bardziej prozaicznie, to w oczy otaczających ją „zwykłych” ludzi (a liberal! to przecież piewca właśnie ich życia, „fascynującego go we wszystkich jego przejawach”) bije od Antygony *nie-ludzki* blask *głupoty*. Innymi słowy poświęca życie dla czegoś, co w ich oczach nie ma żadnego sensu, czyli dla człowieka przy zdrowych zmysłach (ze „zdrową” relacją do swego wielkiego Innego) jest niemożliwe (do zrobienia).

Czy jednak wszystko o czym tu mówimy, to nie woda na młyn oskarżeń Bielik-Robson? Bo przecież Antygona poświęca swe życie, a zatem (jak Lacan, powie autorka) życiem gardzi⁶. Dla czego jednak? Dla Prawdy? Być może. Chcąc narzucić uniwersalny język wszystkim? Jeśli uznaliby go za możliwy. Ważne jest tutaj, by nie fetyszyzować transgresji jako takiej, o co niestety w Seminarium VII Lacan się ociera: można mu zarzucić, że pragnienie Antygony nie jest ostatecznie takie czyste, że pojawia się właśnie wtedy, gdy ustanowiony zostaje zakaz, a zatem jest nim niejako skażone. I z pewnością Lacan też to zauważa, czego efektem jest jego najważniejszy „wynalazek”. Już w Seminarium XI miejsce Rzeczy jako Realnego, Rzeczy będącej pozytywizacją otchłani, która może nas pochłoniąć (jak pochłania Antygonę), zajmuje obiekt *a*, zarazem wyobrażeniowy i realny, pozbawiony jednak już „transgresyjnych” i „tragicznych” konotacji⁷. Obiekt *a*, który jest określeniem braku kluczowego i dla podmiotu, i dla wielkiego Innego. Jednak poza językiem (od tragedii do komedii – w Seminarium XVII Lacan już jawnie kpi z transgresji i naśmiewa się z „głupoty” podmiotu⁸) nie tak znowu wiele się tu zmienia – tyle że na perspektywę Rzeczy zostaje nałożona dodatkowa i niewspółmierna perspektywa: Rzecz i obiekt *a* to właściwie jedno i to samo, tyle że ujęte w dwóch rejestrach. Z perspektywy pragnienia sublimacja ustanawia *zewnątrze*, Rzecz, którą chcemy osiągnąć, mającą związek z Prawem, które zakazuje: brak jest postrzegany jako efekt zakazu *jouissance*. Jednak pragnienie jest, jak mówi Lacan, tylko obroną przed popędem, którego obiektem-przyczyną jest obiekt *a*, który jest wyobrażeniową pozytywizacją *wewnętrznej* niespójności zarówno porządku symbolicznego (Innego) i samego podmiotu. Innymi słowy, to, co pragnieniu jawi się jako coś pozostające na zewnątrz, jest właściwie wyprojektowaniem na zewnątrz braku pokrywania się ze sobą zarówno podmiotu jak i porządku symbolicznego. I właśnie ta niemożliwość bycia

samym sobą (zwana przez Freuda pierwotnym wyparciem) jest przez Lacana zwana Realnym, nie otchłań „najdzińszych fantazji”, w której wszystko ulega destrukcji. Innymi słowy, Realne jako takie jest „niczym”; niczym innym niż „niepoprawnym” funkcjonowaniem porządku symbolicznego, który zawsze „potyka się o samego siebie”.

Co to wszystko ma wspólnego z ekstatycznym „życiem” jako ideą liberalną? Ano to, że właśnie opisaliśmy sposób w jaki „życie” (ludzkie) wytwarza nadmiar czy też eksces w żaden sposób nie odwołując się do „życia” (w witalistycznym sensie substancjalnej „siły”). To właśnie teoria psychoanalityczna pokazuje jak nadmiar jest wytwarzany nie przez „energię witalną”, ale przez niemożliwość pokrycia się z samym sobą, która jest zasadą działania porządku symbolicznego. Innymi słowy, nadmiar wytwarzany jest przez Realne (brak koincydencji), które samo w sobie jest niczym (nie posiada pozytywnej konsystencji, nie jest „energią”). Bielik-Robson zresztą sama wkłada nam tu broń do ręki, posługując się wcześniej wspomnianym przykładem religii. Na jej przykład różnicy między kapłaństwem a mesjanizmem, który zakłada *jedność* pola religii (Boga) i wprowadza poróżnienie na poziomie „służby” mu, można spojrzeć pod trochę innym kątem, przenosząc rozdwojenie na Boga samego, inaczej mówiąc na różnicę między dwoma Bogami: Bogiem teologów, filozofów i naukowców a Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Od razu da się tu zauważyć pewną komplikację. Podczas gdy u Bielik-Robson mamy typowo wyobrażeniową parę zły kapłan – dobry „mesjanista”, gdy przeniesiemy tę różnicę na Boga samego, otrzymamy Boga jako Innego (gwaranta Prawa) i Boga... „niepokojącej wibracji Obietnicy”? Być może; jednak jednym z wyrazów tej obietnicy jest niepokojąca vibracja nakazu (nadmiaru!): „zabij dla mnie syna” ([daj mi?] więcej życia!). Innymi słowy, mamy tu Boga Prawa i Boga ekscesu, jednak, inaczej niż w Antygonie (przynajmniej na pierwszy rzut oka), nie mamy tu do czynienia z dwoma różnymi porządkami, symbolicznym (Prawo) i realnym (Rzecz). Należy zauważyć, że Bóg Abrahama (nadmiar) nie jest czymś napotkanym „na zewnątrz” Boga teologów (Prawa), ale jest jego koniecznym wytworem⁹, a zatem mamy tu do czynienia nie z nadmiarem „życia”, ale z nadmiarem, który produkuje śmierć sama (porządek symboliczny¹⁰). Mechanizm ten genialnie uchwycił już Pascal, który podaje przykład wprost stworzony, by go tu przytoczyć w kontekście „rozdwojenia” Boga. Nalega on na to, by po prostu zacząć wykonywać symboliczne rytuały („podporządkować się prawu!”), a prawdziwa wiara („niepokojąca vibracja Obietnicy”) sama przyjdzie jako efekt „*bezduśznego*” *odgrywania martwej litery prawa*¹¹.

Co zatem z życiem? Czy nadmiar jest wynikiem tajemniczej „energii witalnej”, siły życiowych instynktów, które nieustannie podmywają zakazy repre-

syjnej kultury Prawa? Jeżeli jednak spojrzymy na „energię witalną” w czystej postaci, to znaczy królestwo zwierząt, jakoś żadnego nadmiaru tam nie znajdziemy. Wręcz przeciwnie, instynkt jako energia witalna skutkuje tu stanem homeostazy pomiędzy zwierzęciem i jego światem. Innymi słowy, energia witalna, instynkt, to nazwa siły, która funkcjonuje w taki sposób, że nie musi być hamowana, powściągnięta – nie stanowi ona zagrożenia dla istoty, którą „napędza”. Podczas gdy niepowściągnięty nadmiar ludzki prowadzi do destrukcji zarówno człowieka jak i jego „życioświata”. To właściwie elementarz freudowski: homeostatyczna zasada przyjemności/realności zawsze jest zagrożona przez swe „poza”, które psychoanaliza zwie popędem śmierci. Popęd śmierci to jednak nie pragnienie śmierci (to utożsamienie ma długą tradycję, w którą Bielik-Robson się wpisuje); wręcz przeciwnie – jeśli spojrzeć na to z perspektywy „przyrostu”, „ekscesu”, jest to właśnie „życiodajna” siła napędowa, to ona nie pozwala „życiu” zatrzymać się w miejscu i produkuje wciąż nowe „poza”. A zatem, z perspektywy Bielik-Robson, jest to czysta „siła” życiowa, której jednak na imię jest „śmierć”, ponieważ stanowi ona przeciwieństwo „substancjalnej” witalności. Nieprzypadkowo Žižek, mówiąc o niej, odwołuje się do języka horroru – by zilustrować (życiodajny) popęd śmierci przywołuje obraz *zombie*, czegoś co w amerykańskich filmach zwie się *undead*, czegoś, czego nie da się zabić, ponieważ już jest martwe, a jednocześnie nie chce zostawić nas w spokoju.

I tu możemy dziwnym zapętleniem powrócić do Agambena, który jednak widzi więcej niż Bielik-Robson chce w nim dostrzec. Wspomnieliśmy już, że stara się on ukazać nam podejrzaną podobieństwo (przynajmniej strukturalne) między demokracją a totalitaryzmem, co kulminuje w jego książce obrazem obozu koncentracyjnego (gdzie więźniowie sprowadzeni są do „nagiego życia”) jako paradygmatu władzy biopolitycznej. Bielik-Robson protestuje: „Wbrew Agambenowi trzeba z naciskiem powiedzieć, że obóz koncentracyjny bynajmniej nie jest paradygmatem władzy nowoczesnej, ale raczej ponurą kontaminacją biopolitycznej, beznamiennej wydajności z typowo niemiecką «antyczną» czkawką, z którą to powraca pochwała «życia jakościowego» i pogarda dla *unlebenswertens Leben*, czyli właśnie nagiego życia więźniów. Jest więc dokładnie odwrotnie niż to sobie Agamben wyobraża” (347). Nie wchodząc w dyskusję na ile sensowne jest przedstawianie obozu jako pełnej realizacji biopolityki (też mam tu niejaki wątpliwości, ale to zupełnie inny temat), możemy sięgnąć tu do pewnego skrajnego przykładu, który ostatnio robi dużą „karierę” w dyskusjach akademickich. Chodzi tu o prawdziwą postać „nagiego życia”, występującą we wspomnieniach Primo Leviego jako *der Muselman* (muzułmanin)¹², człowieka obozowego znajdującego się w stanie symbolicznej śmierci klinicznej, człowieka w stanie całkowitej apa-

tii, który niczego nie pragnie, nie zwraca uwagi na to, co się wokół niego dzieje, człowieka żyjącego tylko „fizycznie”. *Oto* jest prawdziwe wcielenie „witalnej energii”, która całkowicie uporała się z porządkiem symbolicznym (prawem i jego transgresją). Jednak trudno byłoby romantyzować takie życie jako wibrację Obietnicy, ponieważ życie to (życie jako takie) ma do siebie to że jest *nie*ludzkie. A zatem i nieludzkość Antygony zyskuje tutaj swój odwrócony obraz – to, co u niej było ekscysem, czystym pragnieniem, popędem śmierci, zastępuje tutaj śmierć popędu i pragnienia.

„Muzułmanin” jest w pewnym sensie „nikim”, człowiekiem pozbawionym wnętrza (w psychologicznym sensie), a jako taki pozbawionym i zewnątrz (mówiliśmy już o tym: jedno implikuje drugie, a oba ucieleśnia obiekt *a*). To prowadzi nas do następnego problemu z zawołaniem „Więcej życia!” Jak sama Bielik-Robson przyznaje, jest to zapoznana istota (teorii) liberalizmu. Ale czy aby na pewno zapoznana? Można w to wątpić, bo gdy wyjdziemy nawet i pół kroku poza teorię, jej syreni śpiew słychać w neoliberalnym świecie zewsząd – gdzie tylko przyłoży się ucho, słyszymy: „[Dajcie nam, zażywajcie] Więcej rozkoszy!” Żyjemy podobno w społeczeństwie „permissywnym” i „postideologicznym”, gdzie to pierwsze oznacza, że odwołano już wszystkie zakazy, a to drugie uzupełnia to pierwsze: nie ma już żadnego nakazu oprócz nakazu rozkoszy. Jak łatwo się domyślić, efekt jest dokładnie odwrotny od oczekiwanego (jednak czy ten „oficjalnie” oczekiwany był aby na pewno zamierzony?). Póki istniało prawo do prywatności jako przestrzeni oddzielonej od pierwotnej przestrzeni *civitas* (przeźreni obowiązku a zatem i zakazu), przestrzeń ta mogła być postrzegana jako obszar relatywnej wolności, w której można było oddawać się przyjemnościom odróżnionym od bolesnych poświęceń. Wraz z likwidacją Zakazu następuje całkowita kolonizacja przestrzeni społecznej przez sferę prywatności a zarazem sferę rozkoszy¹³. Jednak w przestrzeni, która całkowicie staje się przestrzenią tego, co prywatne, „prywatna” rozkosz paradoksalnie wyparowuje i przyjmuje formę rozkoszy Innego i, by zacytować klasyka, „ciąży, jak zmora, nad mózgami żywych”¹⁴. Najbardziej widocznym wcieleniem tej wszechogarniającej rozkoszy jest paradoksalny stan skrajnego pobudzenia a zarazem apatii będących wynikiem implozji sensu, którego najbardziej znaną analizą (z zupełnie innej perspektywy niż lacanowska) jest *W cieniu milczącej większości* Baudrillarda¹⁵. Innym przykładem jest tworzenie się grup („subkultur”) mających na celu publiczne okazywanie rozkoszy w relacji z przygodnym obiektem, którego przeznaczeniem po krótkim okresie przebywania na piedestale jest śmietnik¹⁶. Albo dokładne przeciwieństwo powyższego, uprawiane przez dyskurs wiktymologiczny: w całkowicie „sprywatyzowanej” przestrzeni społecznej każdy przejaw (domniemanej) rozkoszy innego jest wymierzony przeciwko mnie („molestowanie” w najszerszym sen-

sie, choćby przez cudzy dym papierosowy), traktowany jako kradzież rozkoszy mi przynależnej. A zatem to, że „liberalne ironistki”, według Bielik-Robson, żyjąc tylko w połowie „tropią okrucieństwo we wszystkich bardziej witalnych przejawach życia publicznego”, nie jest perwersją dobrej zasady „więcej życia!” tylko jej bezpośrednim wynikiem. Tak czy siak, przyjmując formę najwyższego nakazu, „życie” ulatednia się z postideologicznego świata „wiecznego karnawału” (350), czego najlepszym przejawem jest powszechność tego, co zwa już chorobą XXI wieku, czyli depresji (a w jeszcze romantycznym języku Freuda, melancholii).

Ujmując sprawę jeszcze z innej strony, możemy powiedzieć, że oddając się „życiu” podmiot liberalny stawia się w sytuacji Mozartowskiego Don Giovanniego, który, choć może osiągać „radosną pełnię witalną” z potencjalnie nieskończoną ilością kobiet (bo przecież każda jest inna, a „życie chce wszystkiego”), w ostatecznym rozrachunku, mówiąc niezbyt uprzejmie, sam jest „dymany” przez Znaczące (a więc śmierć „substancji życiowej”) w postaci swojej własnej listy kochanek, na której nieskończone rozszerzanie jest skazany¹⁷. Bo przecież taka właśnie jest ukonkretniona prawda „suwerennego” podmiotu Bielik-Robson, który opisuje ona tak: „Idealem nowoczesności okazuje się więc [...] swojego rodzaju powtórzenie stanu natury: przeniesienie jego [nagiego życia] energii i anarchii w nowy permanentny stan wyjątkowy, gdzie nikt nie podlega zewnętrznemu prawu, a każda jednostka staje się suwerenem” (354). Co ciekawe, jeśli odnieść ten „romantyczny” cytat do Don Giovanniego, prawdziwe oblicze takiego suwerena opisuje sama Bielik-Robson jako z jej punktu widzenia nieakceptowany ideał etycznego życia w *Ethics of the Real* Zupančič¹⁸: „Jego pomysł by etyczność ufundować na absolutnie zindywidualizowanym oddaniu się własnemu «Realnemu» – owej traumie, która wyrzuca nas z kolein «zwykłego biegu życia» – wprawdzie wyzwala nas z totalizującego systemu Mistrza, ale nie daje nam w zamian więcej życia; przeciwnie, w pewnym sensie jest to rozwiązanie jeszcze bardziej «tanatyczne», wzmagające «destytucję» podmiotu, które [który? – S.M.] oddaje swe życia [życie? – S.M.] w służbie osobistej – a tym samym intersubiektywnie niezrozumiałej, tajemniczo wewnętrznej – Sprawie” (344–346). Wszystko doskonale pasuje tutaj do Don Giovanniego. Nawet więcej, jego oddanie Sprawie (osobistej sprawie „ptaka”, by powrócić do tematyki *agalmy*) nie musi być wcale takie niezrozumiałe; przeciwnie: choć obdarzanie swym organem pań na kopy może wzmagać destytucję podmiotu, jest jednak wielce intersubiektywnie zrozumiałe. Co więcej, rodzi wokół Don Giovanniego nimb prawie nadczołowieka, innymi słowy Prawdziwego Suwerena (Freud powiedziałby „pierwotnego Ojca”), który (rzekomo) powrócił do „stanu natury” (oddaje się we władanie „instynktowi” i tylko jemu), nie zważając na przykazania moralności; któremu

„tanatycznie” nie przyświeca żaden podejrzany „wyższy cel”, a jego energia jest radością. Tako rzeczce „ekstazy” interpretacja, mimo że w rzeczywistości mamy tu do czynienia z *niewolnictwem* zapełniania listy, co pokazuje, że to Don Giovanni jest w ostatecznym rozrachunku figurą *ascetyczną*. Nie tylko tu zresztą można dostrzec „religijność” dyskursu Bielik-Robson – do czegoś odwołuje się przecież cały dyskurs ekstazy liberalizmu, jeśli nie do utraconego obiektu, który, gdy go odzyskamy, pozwoli nam przewyciężyć melancholię i „powrócić do stanu natury”, tyle że na wyższym poziomie, gdzie natura nie oznacza zniewolenia, ale pełnię wolności (suwerenność)? Obiekt ten, stworzony z substancji wiecznotrwalej, od tysięcy lat ma swoją tradycyjną nazwę, która brzmi: „dusza”. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z klasycznym przykładem lekcji heglowskiej (a także lacanowskiej): to, co bierzemy za niedostatki albo też i zniekształcenia cudzej pozycji, przy bliższym przyjrzeniu okazuje się być niedostatkami naszej własnej.

I tu dochodzimy od innej strony do propozycji Lacana, że „życie” („radosna pełnia witalna”, „nieskończona energia pragnienia” itd. – wszystko to są nazwy nadawane *jouissance*) jest niemożliwe. Wynika to stąd, że również *jouissance* nie jest jedna, lecz jakby pęknięta. Można to ująć tak: *jouissance* jako taka jest niemożliwa, ponieważ przynależy do porządku realnego (czyli substancjalnie jest „niczym”), a to czego doświadczamy, to dodatkowa („nadwyżkowa”) *jouissance*¹⁹, która jest niczym innym niż *jouissance* niemożliwości *jouissance*²⁰. Wszystko to są oczywiście paradoksy obiektu *a*, brakującego nam do pełni („życia”), którego jednak nie sposób pochwycić bezpośrednio. Pragnienie goni za mirażem obiektu, który jest czystą fikcją, jednak sama ta pogoń jest czymś, co popęd wykorzystuje, by zapewnić sobie satysfakcję możliwości krążenia wokół pustki obiektu. Innymi słowy istnieje obiekt satysfakcji, który sam w sobie jest niczym (nigdy nie jest dość satysfakcjonujący, nigdy nie skutkuje „pełnią witalną”), jednak sam wysiłek wkładany w próbę pochwycenia uciekającego obiektu stanowi dla popędu satysfakcję, satysfakcję jako obiekt (termin Jacques-Alain Millera). Jest to jednak satysfakcja, która w momencie jej przeżywania jawi nam się jako jej brak (wymykający się nam obiekt *a*) i dopiero retroaktywnie może uzyskać status satysfakcji („pełni”)²¹.

Z drugiej strony, jak już zauważyliśmy, ustanowienie „życia” (osiągnięcie „pełni witalnej” indywiduum) jako naczelnego nakazu prowadzi do totalnej desublimacji całego obszaru egzystencji. Czas zatem powrócić do sublimacji i Badiou. Lacan twierdzi, że sublimacja jako taka jest już w pewnym sensie zaspokojeniem popędu²². Jak mamy to rozumieć? W powyższym sensie satysfakcji jako „montażu” obiektu satysfakcji z satysfakcją jako obiektem. W kontekście Badiou znaczyłoby to, że już same „ustalenie” obiektu, do któ-

regu należy dążyć, obiektu, którego jeszcze nie ma, który dopiero nadejdzie (np. „Sprawiedliwość”), ale który jest dla mnie paradoksalnie „życiem samym”, czyli jest ważniejszy niż biologiczna egzystencja, przynosi ze sobą satysfakcję. Innymi słowy, że pełnię można osiągnąć jedynie za pomocą „pośrednika”, okrężną drogą.

Ważne jest jednak, by odróżnić to, o czym tu mówimy, od perwersji. Bo dokładnie o to oskarża Bielik-Robson Badiou – o szerzenie dyskursu fanatyka, który zna przykazania Prawdy (Innego) i z wypełnienia ich („uniwersalistycznego” narzucania swej prawdy innym) czerpie rozkosz, która jest jednocześnie przypisana Innemu, włącznie z *odpowiedzialnością* za dokonane w *Jego* imieniu czyny²³.

W przypadku Badiou możemy powiedzieć, że oddanie się Wydarzeniu ma strukturę sublimacji, czyli „montażu” dwóch podmiotów. Odnajdując Prawdę podmiot przestaje być sobą: przestaje działać według logiki pragnienia, goniąc za obiektami (wartościami) podsuwanymi mu przez (liberalnego) Innego i staje się niczym, czymś niemożliwym, „wcieleniem braku” (braku Sprawiedliwości), „dziury” właśnie tego Innego. Ale nie mamy tu do czynienia, jak postuluje Bielik-Robson, z „absolutnie zindywidualizowanym oddaniem się własnemu «Realnemu»”, ponieważ jest to tylko pierwszy krok. Bo jeżeli możemy mówić tu o sublimacji (a co za tym idzie o uniwersalizmie), to dlatego, że „obiekt” ten musi zostać następnie *zarejestrowany w języku*, w Innym, w którym, jak wspomnieliśmy, nie ma dla niego miejsca. A zatem tego rodzaju sublimacja jest zarazem ponowną subiektywizacją (już po stronie „drugiego” podmiotu, drugiej części montażu), ponieważ stanowi podmiotową ingerencję w Innego i tego Innego *deformację* – wprowadzenie do niego obszaru, który dotąd był niemożliwy. Tego rodzaju próby wpisania Realnego (bo o to tu chodzi) w Symboliczne, nadania mu nowej trajektorii z założenia nie mogą mieć końca (nie można odpowiedzieć na pytanie czym jest Sprawiedliwość, można tylko wymieniać czym nie jest²⁴). Nie chodzi tu jednak o typowy unik Derridy i myśli etycznej przez niego inspirowanej: sprawiedliwość jest ideą mesjańską („wibracją Obietnicy”!) i jako taka nigdy nie nadejdzie, możemy tylko pokornie jej służyć, biorąc ją za ideę regulatywną w sensie kantowskim (czyli próbując częściowo wprowadzać w życie coś, co w pełnej postaci nie jest możliwe do zrealizowania w „skończonym” świecie). Tej niemożliwej Sprawiedliwości można przeciwstawić twierdzenie, że Sprawiedliwość może być Sprawiedliwością jedynie jako możliwa, a możliwa jest jedynie jako działanie (którego konsekwencji nie da się przewidzieć!), za pomocą którego wpisuję Niemożliwe w istniejącego Innego w imieniu nowego, „lepszego”, bardziej wolnego podmiotu Sprawiedliwości, a zatem w imię nowego, „lepszego” Innego, który jednak jeszcze *nie istnieje*, a właściwie, którego moje działanie może dopie-

ro powołać do życia. Ważne jest, by przypomnieć jednak to, że mówimy tu paradoksalnie o *jednoczesnej* uniwersalizacji i subiektywizacji, czyli o tym, że ten potencjalnie możliwy Inny nie może zdjąć ze mnie odpowiedzialności za to, co robię (Allah mi tak kazał!). To właśnie druga strona subiektywizacji – za to, co robię (realizacja sprawiedliwości w rzeczywistości) odpowiadam przed uniwersalną Prawdą („jestem jej partyzantem”) w ten sposób, że odpowiedzialność za każdy mój czyn jest tylko i wyłącznie moja. Choć robię coś w imię Sprawiedliwości, nie mogę (również nie dających się przewidzieć) efektów swych czynów przed innymi usprawiedliwiać tym, że dokonałem ich w imię Sprawiedliwości.

Nie brzmi to oczywiście ani trochę liberalno-ekstacyjnie, bo choć z tej perspektywy przyrost Prawdy to przyrost Życia (terminy u Bielik-Robson przeciwstawne), to nie jest to „życie” substancjalnego podmiotu sprowadzonego do rozkoszującej się rzeczy (jak Kartezjusz sprowadził swój „pusty” podmiot do rzeczy myślącej).

Nie przez przypadek nazwisko Nietzschego pojawia się w tekście Bielik-Robson tylko raz (w przytoczonym powyżej cytacie) i to jakby wstydliwie, choć wydawałoby się, że cały jej argument jest wybitnie nietzscheański (tematyka życia, witalności, potępienie kapłaństwa jako dyskursu ascezy itd.). Jednak tylko z pozoru. Nietzsche widzi jednak znacznie wyraźniej, co krytykuje – a krytykuje przecież nihilizm, którego najwyższym wcieleniem jest dla Nietzschego nie „chrześcijaństwo” (nihilizm aktywny), ale „opuszczony przez Boga” liberalizm (nihilizm pasywny) jako niezdolny do „eskalacji” życia, ponieważ niezdolny do sublimacji, tworzenia nowych wartości (Nietzsche jako amoralista, a nawet antimoralista, mówiąc o „kryzysie wartości” nie opłakuje starych dobrych czasów). Innymi słowy, relacja między Bielik-Robson i Nietzschem jest dokładnie taka sama, jaką postuluje ona pomiędzy Badiou a Marksem: Marks to piewca nagiego życia, jego wzrok postrzegał wyraźnie ekstatyczność kapitalizmu, w przeciwieństwie do ślepoty Badiou, lewicowego „tanatysty”. My możemy powiedzieć: Nietzsche jasno widzi „śmiercionośność” liberalizmu, ucieleśnioną w niemożliwości sublimacji, w przeciwieństwie do ekstatycznych interpretatorów widzących w nim życie samo.

Całe nieporozumienie wokół Badiou wspaniale widać w przykładzie, którym Bielik-Robson ostatecznie pieczętuje swoje oskarżenia o kapłaństwo, fanatyzm, pragnienie śmierci i co tam tylko jeszcze. Cytuje ona izraelskiego pisarza Amosa Oza, by przeciwstawić „doskonałość chwalebnej śmierci” kompromisowi:

Jestem wielkim zwolennikiem kompromisu. Wiem, że słowo „kompromis” ma okropną reputację w idealistycznych kręgach w Europie, zwłaszcza wśród młodzieży. Kompromis uważa się za brak integralności, zasad moralnych, brak kon-

sekwencji i uczciwości. Kompromis śmierdzi, jest oszukańczy. Nie w moim słowniku. W moim świecie słowo „kompromis” jest synonimem słowa „życie”. A gdzie jest życie, tam są kompromisy. Przeciwnością kompromisu nie jest prawość i idealizm, nie jest też determinacja ani poświęcenie. Przeciwnością kompromisu jest fanatyzm i śmierć... Jeżeli w moich powieściach jest jakieś metafizyczne przesłanie, to zawsze tak czy inaczej odnosi się ono do kompromisu, bolesnego kompromisu i do potrzeby wybrania życia, nie śmierci, *niedoskonałości życia, a nie doskonałości chwalebnej śmierci* (356).

Możemy jednak zapytać: co począć z doskonałością chwalebnej śmierci *dla kompromisu*? I nie jest to próżne gadanie, bo jak wiemy, w *tej konkretnej* sytuacji, do której cytuję powyższy się odnosi, dla niektórych osób (np. Icchaka Rabina) próba doprowadzenia do kompromisu oznaczała śmierć. Innymi słowy, należy rozróżnić kompromis od konformizmu i powiedzieć, że kompromis może, ale nie musi być konformistyczny. W *tym konkretnym* przypadku Izraela/Palestyny to właśnie język nienawiści i śmierci za Boga czy też naród jest czysto konformistyczny, ponieważ wszędzie tam, gdzie jest używany, to zawsze Inny, automatyczny dyskurs o długiej tradycji, pociąga za sznurki izraelskich i palestyńskich kukiełek recytujących gotowe i wytarte formułki, które przez dziesięciolecia spełniały przeznaczoną im rolę²⁵. W *tej konkretnej* sytuacji wynalezienie języka kompromisu, języka, który byłby „uniwersalistyczny”, a zatem takiego samego dla Izraelczyków i Palestyńczyków, byłoby Wydarzeniem, a zatem i sublimacją, *w stanie czystym*, ponieważ język taki *nie istnieje*. Bo mówimy tutaj o *prawdziwym* języku kompromisu, takim, który umożliwiłby życie Izraelczykom i Palestyńczykom *razem*, w jednym państwie, a nie o języku „rozbrojonej” nienawiści, który z konieczności będzie językiem dwóch osobnych państw, Izraela i Palestyny: „nienawidzimy się dalej, ale już do siebie (przynajmniej na razie) nie strzelamy”. I tu powracamy znowu do mojej parafrazy Lacana, że „życie jest niemożliwe”. Zdrowy liberalny rozsądek podpowiada, że taki język kompromisu jest na Bliskim Wschodzie niemożliwy, że to „najdziksza fantazja” i że trzeba by cudu, by coś takiego mogło się wydarzyć. Jednak jak mówi Lacan (a za nim Badiou), formułą prawdziwego ateizmu jest *creatio ex nihilo* – innymi słowy: cuda się zdarzają. Albo jeszcze inaczej: nie jesteśmy niewolnikami „życia”.

Przypisy:

¹ Eric Foner, *Koniec epoki Reagana*, „Gazeta Wyborcza”, 8–9 listopada 2008, s. 16. O razizmie mówi się tu w kontekście wyboru Obamy na prezydenta, lecz w ogólnej charakterystyce należałoby go rozumieć jako po prostu wykluczenie dużej części społeczeństwa.

² Piszę ten tekst w sytuacji kryzysu ekonomicznego, a wraz z nim ideologii przekonującej, że sam rynek rozwiąże wszystkie problemy, która zakończyła się bezprecedensową

interwencją państwa (choć przecież według Milтона Friedmana, głównego ideologa neoliberalnego, interwencjonizm taki może być tylko skutkiem podszeptu diabła) oraz kilka dni po tym jak Barack Obama został wybrany na prezydenta Stanów Zjednoczonych, co stało się źródłem spekulacji, że era Reagana, w której żyliśmy od roku 1980, właśnie dobiegła kresu i że ma on szansę wyznaczyć nowy sposób myślenia o rządzeniu, o ekonomii, o miejscu Ameryki w świecie.

³ Agata Bielik-Robson, *Życie: utracony skarb liberalizmu*, „Krytyka Polityczna”, zima 2007/2008, 14; odniesienia w nawiasach w głównym tekście.

⁴ Jacques Lacan, *Écrits*, Paryż, Seuil 1966, s. 825.

⁵ Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis: The Seminar, Book VII*, przeł. Dennis Potter, red. Jacques-Alain Miller, Nowy Jork, W.W. Norton 1992, s. 112.

⁶ A może jednak nie jest to właściwy wniosek? Należy tu pamiętać o długiej liście doświadczeń (bycie żoną, matką itd.), które Antygona wymienia przed śmiercią, żałując, że nie będzie miała okazji ich zaznać.

⁷ Na poziomie narracji również mamy u Lacana do czynienia z przejściem od blasku fascynacji do blasku „głupoty”. Już w następnym Seminarium VIII, Lacan, interpretując trylogię Coüfontaine Claudela, proponuje ulokowanie wyrazu (nowoczesnej) tragedii nie w niehumanistycznym blasku bijącym od osoby symbolicznie martwej, ale w „bezsensownym” tiku, który zniekształca twarz Sygne (bohaterki Claudela), a który jest odpowiedzią wielkiemu Innemu. W: Jacques Lacan, *Le transfert: Le séminaire, livre VIII*, red. Jacques-Alain Miller, Paryż, Seuil 2001.

⁸ Ten śmiech nie jest jednak dezawuująca; wręcz przeciwnie „głupocie” tej nadana zostaje godność.

⁹ Choć może należałoby powiedzieć *sobowtórem*, w sensie napotkania na swej drodze tego wszystkiego, co zostało wyparte z dyskursu, by mógł on przyjąć postać „obiektywnego” Prawa. Ten sobowtór Prawa jest Prawem Samym a jednocześnie jego Absolutnie Innym. Należy tu również wspomnieć, że w literaturze romantycznej, od której Bielik-Robson każe nam się uczyć, spotkanie z sobowtórem oznacza wkroczenie w wymiar *śmierci*, a nie życia.

¹⁰ Znaczące „zabija” rzecz jako zmysłową bezpośredniość i przenosi nas na poziom pojęcia. Hegel mówi gdzieś, że Adam nadając zwierzętom nazwy w rajku dokonał wielkiej hekatombi.

¹¹ Alenka Zupančič, *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press 2003, s. 36. Tu także znajdujemy rozwiązanie zagadki, dlaczego („bezduszny”) dyskurs Szahaja *musi* wytworzyć („ekstatyczny”) dyskurs Bielik-Robson.

¹² Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. Mateusz Salwa, Warszawa, Prószyński i S-ka 2008, s. 252.

¹³ Joan Copjec, *Read My Desire: Lacan Against Historicists*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press 1994, s. 183. Chodzi oczywiście nie o to, że publiczna przestrzeń jako taka przestaje istnieć, ale o to że jest teraz postrzegana wyłącznie z perspektywy prywatności.

¹⁴ Marks w *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte*. Marks jednak mówi to o zreifikowanej tradycji minionych pokoleń.

¹⁵ Jean Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa, Sic! 2006.

¹⁶ Pojawia się tu cała tematyka antyuniwersalistyczna, czyli „antykanonowa” – multikulturalizm rozumiany jako wielość równoległych światów, każdy zogniskowany wokół jakie-

gość produktu, który z perspektywy każdego innego świata niż świat, który wokół niego się kręci, jest śmieciem.

¹⁷ Zupančič, *The Shortest Shadow*, s. 84.

¹⁸ Nie trzeba chyba dodawać, że ta interpretacja jest wielce problematyczna. Wydaje się, że jest ona oparta na – moim zdaniem bezpodstawnym – wzięciu za ideał etyczny propagowany przez Zupančič jej omówienia Synge z Seminarium VIII (patrz przypis 7).

¹⁹ *Plus-de-jouir* – termin, który Lacan stworzył na wzór Marksowskiej wartości dodatkowej.

²⁰ Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press 2007, s. 184.

²¹ Wulgaryzując sprawy do dość prostackiego (i w pewnym sensie seksistowskiego) przykładu pogładowego, możemy powiedzieć, że z perspektywy czasu i energii, które poświęciliśmy, by doprowadzić do „ostatecznej” satysfakcji *coitus*, sama satysfakcja organu zawsze jest mało satysfakcjonująca. Jednak w perspektywie wstecznej prawdziwa przyjemność czerpana ze „związku” zaczyna objawiać się nam jako to wszystko, co stanowiło „konieczne wyrzeczenie” na drodze do doprowadzenia do *coitus* (kolacje przy świecach, spacery przy księżycu itd.).

²² Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 110.

²³ Stalinowski śledczy torturujący więźniów w imię żelaznych praw historii; Allah, który domaga się ode mnie ukarania niewiernych za obrażanie go.

²⁴ A właściwie można, tyle że wiąże się to z automatycznym wpadnięciem w perwersję: sprawiedliwością jest Bóg (konieczność dziejowa, własność prywatna), na którego usługach się znajdują.

²⁵ Nie muszę dodawać, że język propagujący siły życiowe liberalizmu jest w tym znaczeniu *stricte* konformistyczny: to tylko stara dobra pseudonietzscheńska pochwała „energii” i „hartu ducha” *self-made mana*-kapitalisty.

Miejsca Cogito. Narracje megalomanii i melancholia początków

I.

W niniejszej refleksji pragnę zająć się kontekstami *cogito*, czyli najprościej mówiąc początku i fundamentu nowożytnej refleksji filozoficznej (czyli ogólnopoznawczej). Zakładam, że „najciekawszym” podejściem do tak wyeksploatowanych terminów i „wielkiej opowieści”, jaką jest Kartezjańska narracja *cogito*, może być jedynie dyskurs wieloperspektywiczny. Jednakże wynikającą z wielości perspektyw patrzenia wielowątkowość takiej filozoficznej narracji niekoniecznie należy tu pojmować jako jedną skomplikowaną strukturę (np. monumentalnej powieści). Nie chodzi tu też o coś w rodzaju samodzielnych i „nieznających się” nawzajem linii narracyjnych, które traktują „każdy sobie” o tym samym. Dyskurs *cogito* to raczej dyskurs, który chciałby być prostolinijny i skupić się na jednym punkcie – to jest, asertywnym punkcie wyjścia – lecz ostatecznie okazuje się to niemożliwe. Odkrycie tak fundamentalne jak: „myślę, więc jestem”, w jakiś mało klarowny sposób znalazło się na skrzyżowaniu różnych historii, gatunków wypowiedzi oraz, może przede wszystkim, różnych optyk najogólniejszego z możliwych widzenia i oceny rzeczy. Ostatecznie, założymy, że ów pewny i klarowny punkt (np. „myślę, więc jestem”) sam w sobie, jako wypowiedź podmiotu myślącego jest tym, czym się jawi jedyne dzięki stłumionemu i zapomnianemu rozdzieleniu, rozbieżności lub, by użyć pieprznej retoryczności w stylu Jacques’a Derridy, podejrzenie wypartej ze świadomości „przemocy” sygnifikacyjnej. Innymi słowy, zainteresujemy się *cogito* jako pozycją myśli uobecnionej dzięki oddziaływaniu różnych, może, na pierwszy rzut oka, niekompatybilnych domen zachowania i myślenia podmiotu ludzkiego. Dlatego też podstawę asertywności metodologicznej Kartezjusza wypadaloby porównać do pewnej iluzji. Jest przecież czymś niemal oczywistym, że asocjacja dwóch niekompatybilnych zjawisk na tym samym poziomie domaga się właśnie uwierzytelnienia jakiegoś wyrafinowanego pozorów. Kant, parafrazujemy Slavoję Žižka, nazywa to „iluzją transcendentálną”, to jest iluzją możliwości zastosowania tego samego języka dla zjawisk (w przypadku Kartezjusza „ja” oraz predykatu „myślącego”), które „w zasadzie” są „wzajemnie nieprzetłumaczalne (*untranslatable*)”¹. Skoro dokonujemy syntezy różnych porządków, musimy otworzyć jakiś kanał wymuszonej komunikacji między kojarzonymi zdarzeniami. Žižek, poszukujący

naukowych, kulturowych i życiowych analogonów teoriopoznawczych psychoanalizy i filozofii, kojarzy taką sytuację z tym, co w metrologii, astronomii czy fotografii nazywa się paralaksą. Paralaksa, przypomnijmy, najogólniej to efekt niepokrywania się dwóch obrazów wynikający z obserwowania obiektów z dwóch różnych kierunków. Wspólną podstawą określenia, u Slavoja Žižka, jakościowo niepasujących do siebie zjawisk nie jest więc zatrzymanie czegoś w konkretnie refleksji, ale stałe przesuwanie perspektywy między nimi. Porównajmy te zjawiska do punktów i przyjmijmy, za Žiżkiem, że punkty te należą do dwóch różnych porządków wartości oraz że synteza lub mediacja między nimi jest niemożliwa². Nasze odczytanie kartezjańskiej rewelacji *cogito* w takim razie definiuje czy też zbliża ów wzniosły fakt świadomości do fenomenu, który pragnie za wszelką cenę osiągnąć jednolitą, klarowną wizję obiektu. Jednakże spójność ta okazuje się iluzją – z czasem, to jest w nowoczesnych i pomodernych interpretacjach Kartezjusza, punktowy charakter *cogito* ulega rozszczepieniu. Zatem niegdyś wyraźny punkt odniesienia jawi nam się jako paralaksa sensów. Ujmijmy to jeszcze radykalniej. Dyskursywny punkt absolutnej pewności pełni przypisaną mu funkcję w metodologii nauk humanistycznych w wyniku zinterpretowania paralaksy jako prostego faktu świadomości. W niniejszym szkicu, interesują nas właśnie pokartezjańskie refleksje na temat *cogito* i wszystkiego, do czego termin się odnosi w naukach oraz w kulturze. Ukoronowaniem „paralaksyjnych” odczytań *cogito* jest Lacanowska koncepcja podmiotowości ludzkiej, jednak warto również przypomnieć inne głosy odważnie wypowiadające się w tej sprawie.

To, że *cogito* łączy w sobie różne porządki dyskursywne, niekoniecznie na zasadzie paralaksy lub w obrębie rygoru progresji dialektycznej, jest czymś oczywistym. Każde wielkie zdarzenie w świecie nauki potencjalnie może stać się ikoną, a osoba z nim związana idolem kultury i historii. Stygmat „wielkości” gestu w wymiarze społecznym siłą rzeczy skazuje takie postaci jak Galileusz, Kartezjusz, Freud, Einstein na wiele egzystencji dyskursywnych, jeszcze częściej – w dobie dominacji obrazu nad słowem pisany – ikonicznych. Kultura i nauka nachodzą na siebie często w sposób nieprzewidywalny, pożyczają od siebie błyskotliwe analogie, figury i pojęcia. W Polsce, kartezjańskie *cogito* trafiło do świadomości powszechnego adresata oświaty, zapewne nie dzięki popularyzacji myśli filozoficznej, ale dzięki poematom Zbigniewa Herberta. Istnieje więc *Pan Cogito* specyficznie znaturalizowany na potrzeby edukacyjne kultury języka polskiego – pojęcie stało się symbolem kulturowym lub tym, co Umberto Eco nazwał metaforą epistemologiczną³. Przedłużenie życia popularnej idei jest możliwe na zasadzie „zniesienia” jego pierwotnej aktualności i jest to oczywista prawda he-

głowska – choć myśl Hegla również podlega stworzonemu przez siebie prawu dialektycznego *Aufhebung*. *Fenomenologia ducha* w dalszym ciągu inspiruje i fascynuje współczesnych, choć niekoniecznie jako „całościowa” propozycja systemowa. W wypowiedziach medialnych, Slavoj Žižek lubi żartować, że Hegel jest mu miłszy niż seks i że kocha jego filozofię bardziej niż swoją matkę, ale jako uczeń Lacana, słoweński gigant humanistyki traktuje filozofię dialektyczną dość wybiórczo.

Podobnie inny filozof, uczeń Jacques’a Derridy, Jean-Luc Nancy woli przestrzegać dialektyczną maszynierię ducha nie jako systematyczną totalność (dla siebie), ale jako formację otwartą, nieskończenie ruchliwą oraz uspołecznioną. *Bliskość* absolutu nie jest niczym innym jak nasze *blisko* drugiego⁴. Dlatego też filozofia nie może być nauką abstrakcyjną, obcą ludzkim sprawom. Filozofia, parafrazujemy myśl Nancy’ego ze swoistego eseju „propedeutycznego” poświęconego Heglowi, nie jest wiedzą teoretyczną ani propozycją interpretacji – filozofia przemawia do nas jako *praxis* sensu. Nancy lubi prowokować czytelnika błyskotliwymi akcentami retorycznymi. Czytamy dalej – Hegel igra z nami, zamienia wszystko w komedię ... komedię o tragedii separacji⁵. Duch – „totalność” myśląca i rozwijająca się nie ma ostatecznej formy. Nancy składa jej cześć jako przytomności ruchliwej, „niespokojnej” (*unruhig*) i jako takiej właśnie intelektualnie atrakcyjnej dla bolączek ponowoczesności. Tej ostatniej daleko od akceptacji jakichkolwiek „idealnych” rozwiązań. Można śmiało przyznać, że problematy aksjologiczne upowszechnione przez poststrukturalizm, krytykę kultury, psychoanalizę, *gender studies*, postkolonializm, w zasadzie rozkwitły w duchu opozycji do kartezyjańskiej rewelacji ontologicznej oraz metody, o której filozof charyzmatycznie rozprawia w swojej najgłośniejszej publikacji. Porażką Kartezjusza – bo w kontekście ponowoczesnym, dosłowne odczytanie *Rozprawy o metodzie* nie wzbudzi już entuzjazmu wśród liczących się myślicieli – było przypieczętowanie „sugestią nietykalności” dualizmu między duchem i materią, duszą i ciałem, świadomością myślącą a bytem (materialnym) i tak dalej.

Ową wielowymiarowość i „niespokojność” *cogito*, określonego Ja jako *stasis*, zauważa już Nietzsche – myśliciel skrajnie a-idealny. Każdy, kto zetknął się z jego aforyzmami, domyśli się, że dionizyjska afirmacja życia i bezwarunkowa konieczność jego obrony jawi się jako opozycja monumentalnych rozwiązań intelektualistycznych, choćby kartezyjańskich. Jednak Nietzsche, twórca filozofii „filologicznej”, z założenia eksponującej atrybut *unruhig* jako zarezerwowaną dla siebie mocną dewizę metodologiczną, nie potępia Kartezjusza jako człowieka i wielkiej postaci. Stosunek aforysty do filozofa francuskiego zdaje się podobny do jego doktrynalnej relacji z Chrystusem. Nietzsche, jak wiemy, dał się poznać jako wieszcz – z punktu wi-

dzenia człowieka głęboko wierzącego niemal złowieszczy – krytyk chrześcijaństwa (u polskich tłumaczy młodopolskich „chrześcijaństwu”). Nie czas wywodzić się na temat szerokiej, może nazbyt szerokiej, implikacji tego terminu. W aforyzmach Nietzschego „chrześcijaństwo” pozostaje formacją zmełzioną kwiecistą symboliką, ale pewne jest to, że ich autor pozostaje sojusznikiem Chrystusa, wcielenia geniuszu, a więc nadczłowieka, tu, jak się domyślamy, niekoniecznie w religijnym znaczeniu tego wyrazu. Nietzsche twierdzi, że Chrystus to pierwszy i w zasadzie jedyny chrześcijanin, przez co mamy powody sądzić, że twórca wielkiej doktryny stanowi przykład nieskalanego niczym prototypu historycznego, który wnosi do dorobku cywilizacji jedyny w swoim rodzaju gest. Charakter Chrystusa, zdefiniowany przez nadludzki wyraz woli i imponujący hart ducha podlega pod kategorie tych „najlepszych”, u Greków *aristoi*, a takiej właśnie elitarniej wersji człowieczeństwa sprzyja pozornie „amoralna” etyka Fryderyka Nietzschego. W takim też, pogłębionym, „greckim” sensie dionizyjski aforysta zapożycza na swoje potrzeby retoryczne epitet „arystokratyczny”. W jednym z licznych, fragmentarycznych i skrótowych podsumowań epok nowożytności, podmiot liryczny *Woli mocy*, przypisuje epokom wieku siedemnastego, osiemnastego i dziewiętnastego, odpowiednio, cechy – arystokratyzmu, reprezentowanego przez Descartes’a właśnie; feminizmu, tu związanego z twórczością Rousseau oraz animalizmu, w tym miejscu skojarzonego z Schopenhauerem. „Wiek siedemnasty” – czytamy tamże – „jest arystokratyczny, porządkujący, wyniosły względem zwierzęcości, surowy dla serca, nawet bez uczuciowości, »nie-niemiecki«, »nieprzytulny«, niechętny względem tego co burleskowe i naturalne, generalizujący i władczy względem przeszłości: albowiem wierzy w siebie”⁶. Cytowanie Nietzschego zawsze pozostawia poczucie niedosytu – stylistyka aforyzmu rozprasza myśli na wiele kontekstów, bez przerwy zmienia perspektywę oceny rzeczy. Trudno jest przywłaszczyć sobie „szczegółową” prawdę Nietzscheańską bez jakiegoś nadużycia „jakościowego” treści argumentu jego innych, często nawet ościennych refleksji. O ile *Narodziny tragedii* dają się śledzić jako spójny wykład, w swoich kluczowych i dojrzałych dziełach Nietzsche wypowiada się fragmentarycznie, ulega kaznodziejским emocjom, daje się ponosić nastrojom, bywa stronnicy i szczery aż do bólu. W przytoczonym fragmencie, Kartezjusz okazuje się przygodnym sprzymierzeńcem podmiotu heroiczno-lirycznego. „Arystokratyczność” aspiracji teleologicznych francuskiego filozofa przeciwstawiona jest tu bliżej nieokreślonej „niemieckości”. Nietzsche niemal metodycznie potępia wszelakie zdegenerowane formy „ciężkiej” mentalności germańskiej, z przekornością *kynika*, lubi jednocześnie wychwalać jakiś obcy, „lepszy” paradygmat – przeważnie antyczny, zwłaszcza grecki lub francuski – czy,

ogólniej, południowy, śródziemnomorski. Ale w tej metodzie argumentacji nie ma niczego pewnego. Czy może być cokolwiek pewnego i stabilnego w wypowiedzi, która jest stronnictwym nadużyciem retorycznym z założenia? Wiele jego myśli nie artykułuje się na tyle stabilnie, by cytować je zobowiązująco jako wiążące podsumowanie czegoś, co pragnęłoby się objąć i umieścić w jednej rubryce jako „filozofia Fryderyka Nietzschego”. Należy pamiętać więc, że każdy cytat bywa zdradliwy – to, co zasługuje na naganę w danym kontekście, może przysłużyć się dynamicznemu, dionizyjskiemu „procesowi prawdy” w innym⁷.

Dlatego też subtelna pochwała Kartezjusza-człowieka nie idzie w parze z poparciem wniosków jego przemyśleń czy też merytorycznej treści jego pozornie ścisłej maszynerii myślenia. By oceniać jego dorobek z punktu widzenia formalnych aspiracji, czyli aspiracji położenia pewnego fundamentu pod myśl filozoficzną, René Descartes ponosi porażkę. Zasługa *cogito* jako projektu intelektualnego w istocie polega na wykazaniu się przez podmiot – tu autora i człowieka – siłą wiary i woli.

Drogą Kartezjusza nie dochodzi się do czegoś absolutnie pewnego, lecz tylko do pewnego faktu bardzo silnej wiary. Jeśli się zredukuje twierdzenie do „myśli się, przeto istnieje myśl”, otrzymuje się po prostu tautologię: i właśnie to, co jest kwestią „realności myśli”, nie porusza się wcale – w tej mianowicie formie „pozorność” myśli nie da się odrzucić. To jednak, czego chciał Kartezjusz, jest to, że myśl posiada nie tylko realność pozorną, lecz realność w sobie⁸.

Sparafrazujmy i podsumujmy argument Nietzschego. Kartezjusz jest godny szacunku, bo wykazuje się „arystokratyczną” silną wolą, ponadprzeciętną determinacją w osiągnięciu celu – przez co jednak pozostaje przykładem dobrego chrześcijanina i zdolnego retora, a nie naukowca kierującego się rozumem. Wielkość zamysłu autora *Rozprawy i Medytacji* w zasadzie sprowadza się do aktu, którego oddziaływanie i moc przekonania przynależą do domeny perswazji werbalnej oraz fikcji literackiej. Dyskurs o metodzie jest zasadniczo domeną imaginacji, w której fantazja i narcystyczne pożądanie znajdzie sobie sposób na obejście problemu zaistniałego obiektywnie. Na swoje potrzeby „ja” refleksji „zmyśla sobie” nie tylko wyabstrahowany ponad porządek subiektywności podmiot (którego potrzebuje do wypełnienia luk pojęciowych w swoim systemie), ale też samą „czynność” ontologicznie nośnego myślenia.

Duch – coś co myśli: bodaj nawet duch „absolutny, czysty, *pur*” – ta koncepcja drugim pochodnym skutkiem błędnej samoobserwacji, wierzącej w myślenie: tutaj po pierwsze wyimaginowano akt, zgoła nie zdarzający się, „myślenie”, i na-

stepnie wyimaginowano substrat podmiotowy, w którym znajduje się swe pochodzenie tego myślenia i zresztą nic ponadto: to znaczy zarówno czynność jak sprawca czynności są zmyślane⁹.

Może rzecz w tym, że czynności tych nie da się wykonać i dokonać inaczej niż przez wymyślenie. W tej pobożności autora *Rozprawy* i *Medytacji* jest również odrobinę libertyńskiej przebiegłości, co zauważył Pascal w *Myślach*: „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał Mu dać szcztka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny”¹⁰. Może akurat taki objaw epistemologicznego cwaniactwa spodobał się Nietzschemu, który nie mierzy akurat w Descartes’a, jako ojca wszystkiego, co złe i obłudne w filozofii nowożytnej. Degeneracja dyskursu o podmiocie i podmiotowości nastąpiła później – gdy, ujmijmy to niepokornie, zaczęto zmyślać zbyt wiele na temat zmyśleń. To dopiero nadmiar refleksji wieku rozumu przyćmił blask pionierskich, „szczerych” przygód intelektualnych „arystokratycznego” wieku siedemnastego. Przytoczmy jeszcze jeden kartezyjski moment z *Poza dobrem i złem*.

Cóż tedy w istocie rzeczy cała nowsza czyni filozofia? Od Descartes’a – i to raczej na przekór niemu niż za jego przykładem – ze strony wszystkich filozofów, pod pozorem krytyki pojęcia podmiotu i orzeczenia, dokonywa się zamachu na dawne pojęcie duszy – to znaczy, zamachu na podstawowe założenia nauki chrześcijańskiej. Nowsza filozofia, jako sceptycyzm teorii poznania, jest skrycie lub jawnie antychrześcijańską: acz, by rzec dla subtelniejszych uszu, bynajmniej nie antyreligijną. Ongi wierzone mianowicie w „duszę”, jak wierzone w gramatykę i podmiot gramatyczny: powiadano „ja” jest warunkiem, „myśle” orzeczeniem i uwarunkowaniem – myślenie jest czynnością, do której domyślać się należy podmiotu jako przyczyny. Teraz, z podziwu godną wytrwałością i przebiegłością, podjęto usiłowania, czy nie udałoby się wydobyć z tej matni – czy odwrócenie nie jest snadź prawdziwym: „myśle” warunkiem, „ja” uwarunkowaniem; „ja” jest w następstwie syntezą, tworzącą się przez myślenie samo¹¹.

Nietzsche nie występuje więc przeciwko Kartezjuszowi. Myśl francuskiego klasyka jest prawowierna, ucieleśnia afirmatywną siłę ludzkiej potrzeby przygody. O ile to ucieleśnienie pasji odkrywania „nowego” jest jeszcze godne zaufania, to wszystko co następuje po nim już nie. Od aktu autentycznej kreacji do jego obłudnej korupcji „nadmiarem” refleksji dzieli nas tylko krok. Wystarczyło zostawić pierwszą zasadę i warsztat logiczno-gramatyczny – zdaje się rozumować Nietzsche – zaślepionym małostkowym egoizmem i służalczymi ideami następcom „arystokratów” ducha i wszystko trafił szlag. Myśliciele chrześcijańscy, rzecznicy wartości demokratycznych, transcendentaliści z Kantem na czele, stworzyli kulturę podmiotu, dokładnie taką jakiej potrze-

bową podupadłe, rozleniwione społeczeństwo modernej Europy. Z czasem kartezjański punkt odniesienia zostaje zagłuszony przez „nowszą filozofię”, pustą narośl intelektualistycznych poszukiwań. Te ostatnie nie afirmują życia, lecz „z podziwu godną wytrwałością i przebiegłością” szukają rozwiązań formalnych, bawią się „gramatyką”, nie do końca wierząc w referencyjność treści tego, o czym traktują. Tak bywa, gdy w porę nie zauważymy, że błyskotliwa myśl ma swoją chwilę, spełnia swoją funkcję w swojej przypadkowości – pożyczanie pomysłów innych, „ucieczka” w pusty system nie nobilituje filozofa. W *Poza dobrem i złem*, podmiot sam przyłapuje swoje „pisanie” na refleksyjnym spoczynku. Metaforyka „wyzucia” czy też „dogmatyzacji” myśli to kolejna próba przybliżenia istoty nieuchronności „wyczerpania” się idei. „Ach, czemżeś cie wy, moje pisane i malowane myśli! To tak niedawno, gdy byłyście jeszcze takie kraśne, młodzieńcze i złośliwe, tak pełne kolców i tajnych drażniących woni, że łaskotany przez was od śmiechu się zanosilem – a teraz? Jużście się wyzuły z nowości i są wśród was takie, ku zatrwożeniu mojemu mogą stać się dogmatami: tak dalece się wydają się nieśmiertelnymi, tak rozdzierająco rzetelnymi, tak bardzo nudnymi!”¹² Trafiliśmy więc na sokratejski moment Nietzschego – zarzut wobec siebie jest przecież aluzją do współczesności – odrzuceniem formalizmu i jałowej produktywności umysłowej. W pisaniu bez treści i – jakże intrygujących – „tajnych drażniących woni” można doszukiwać się jednego z wielu aspektów współczesnej ideologii kapitalizmu, powielającej, bez wiary w konkretny cel, znaki obarczone nadmiarem znaczenia. Jednym z takich pustych znaków, dla Nietzschego, jest podmiot i to przede wszystkim w wersji retoryczno-romantycznej, to jest podmiot zwulgaryzowany, „spopularyzowany”, zaślepiony pozorami swojej wielkości. To właśnie dzięki amplifikacji „ja” osłabiona zostaje sama dążność do poznania świata jako bogatego wymiaru rzeczowości. W myśl nowego światopoglądu, by być „wszystkim”, wystarczy być i zawierzyć sprawy najwyższej wagi kompetentnym innym, to jest teologom, psychologom, filozofom i tak dalej.

Czymże jest poznanie? Niczym. Pozostaje armia metafor na usługach przebieglejszych, wtajemniczonych, „silnych” elit. Dla dobitnego określenia swojego stanowiska wobec kultury gminnej Nietzsche przyporządkuje całej idei podmiotowości konkretniejszą przerośnię – hiperbole.

Wszystkie wartości za pomocą których usiłowaliśmy dotychczas uczynić świat dla nas cennym, pozbawiając go w końcu wartości właśnie przez nie... wszystkie te wartości są psychologicznie przejrane, rezultatami pewnych perspektyw użyteczności do podtrzymania i podniesienia wytworów panowania ludzkiego: i jeno fałszywie przerzucone w istotę rzeczy. Jest to wciąż jeszcze ta hiperboliczna naiwność człowieka: siebie samego uważać za sens i miarę wartości rzeczy¹³.

Fragment ten mógłby posłużyć nam jako eksplikacja genezy tego, co dziś nazwiemy poprawnością polityczną. Celem świadomych działań, w świetle takich przekonań teleologicznych, nie jest poznanie rzeczy, lecz niespokojna strategia podtrzymania hegemonii. „Ja” nie darzy rzeczowości należnym szacunkiem, raczej nieustannie się w nich przegląda, wymaga, by wszystko dało świadectwo jego urojonej wielkości samego siebie. Czyli, inaczej, motywacja podmiotu w takiej relacji do rzeczy nie jest otwartością ontologiczną. Liczy się perspektywa „użyteczności” psychologicznej. Rzeczowość dla człowieka, hiperbolicznie powiększonej miary wszystkiego, ma status czysto instrumentalny – podstawą jego działania staje się więc resentyment i „gminna” wola mocy. Niemały wpływ na promocję tej małej i niespełnionej tożsamości ożywionej hiperbolą miała, w wysłowieniu wczesnomodernistycznych przekładów polskich Nietzschego, „romantyka” i jej spuścizna kulturowa. „Romantyka”, czytamy w *Woli mocy*, „jest oddźwiękiem osiemnastego stulecia; pewien rodzaj spiętrzonego pożądania tegoż marzycielstwa w wielkim stylu”¹⁴. To właśnie romantyzm, przede wszystkim w swojej popularnej postaci, skupia wszelkie wartości wokół uniwersalnego pozoru scentralizowanej jednostki, pozwala jej śnić lub snuć na wskroś „nierealne” wizje. W dyskusji międzydyskursywnej, moment Nietzscheański pozwala na śmiały, całościowy ogląd cywilizacyjnie uprzywilejowanych pojęć, znaków i to nie tylko w obrębie porządku *episteme*. Sfera rozumu, bowiem, jest – nieuchronnie – jako część interesownej ideologii, dopełniona swoimi retorycznymi odpowiednikami w kulturze. Można więc „urealnić” fikcję czy też pradawną mitologię jako narodowy heroizm, przybierający postać na przykład uniwersalnej mody literackiej. Tak też się staje w Niemczech i innych krajach europejskich dziewiętnastego wieku. Rodzi się romantyzm, kultura słowa i czynu, oczyszczona z wrażliwości na konkret historyczny. Dla Nietzschego jest to fałszywy światopogląd przeforsowany przez uczucia i pikanterię wątków rodem z zaświatów. W większości swych dzieł Nietzsche nie szczędzi słów ani uniesienia oratorskiego, by przekonać wszystkich, że obydwie wspomniane strony romantyzacji zostały szczerze wspomóżone przez Wagnera i wszystkim tym co stać ta, jako kompozytor, wieszcz i krytyk, sobą reprezentuje.

Nowe horyzonty wskazane przez jakże potężny, jak się okazuje, romantyzm nie podlegają jedynie ocenie niemieckiego i jednocześnie antyniemieckiego Zaratustry moderny. Jean-Luc Nancy i Philippe Lacoue-Labarthe dopatrują się we wczesnym romantyzmie również wzniosłego przełomu, choć tezy autorów *Absolutu literackiego* nie są wymierzone w jakiś szczególny sposób przeciwko romantyzmowi jako kulturze, modzie lub – w swej najbardziej oczywistej odsłonie – szczególnie burzliwej epoce. Romantyzm jako głęboka koncepcja „literaryzacji” wiedzy o człowieku rodzi się na przełomie

osiemnastego i dziewiętnastego wieku w kręgu literackim Jeny, skupionym wokół Schległów (Augusta, Friedricha, Karoliny, Doroty). Do grupy utworzonej przez członków utalentowanej rodziny dołączyli: Novalis, Schleiermacher, Tieck i Schelling. Działalność grupy, podobnie zresztą jako się stało w przypadku twórczości Nietzschego, zdominowana jest przez projekt fragmentarycznej teorii kultury, wiedzy, literatury oraz wolę reakcji na ogólny kryzys, w jakiej znalazła się w owym czasie Europa. Publikowane fragmenty są w istocie zapiskami spontanicznych wypowiedzi poszczególnych członków grupy, choć stylistyczną oryginalność zjawiska krytyki jeńskiej przypisuje się dziś głównie Friedrichowi Schleglowi. Ambicjom nowych krytyków jest stworzenie romantyzmu jako zupełnie nowego *gatunku*.

Z pytyjskich w formie i pozbawionych ciągłości logicznej aforyzmów, twierdzą Nancy i Labarthe, nie wynika jasno co autorzy mają na myśli. Szczególnie widoczne w tym przedsięwzięciu jest pożądanie wolności twórczej, wola przełamania zasad wypowiedzi gatunkowej w klasycznym oraz klasycystycznym rozumieniu tego terminu. Mowa o nowym „gatunku” – i to nie tylko w szerokim znaczeniu tego słowa. Czymże ma być ów *genre*? Odpowiedź jest mglista: „literatura romantyczna”, tudzież „literatura” – refleksja, metafora, ironiczna narracja zaserwowana w nowatorski sposób¹⁵. Skoro absolut formalny kierujący rozwojem świata okazał się zawodny, może należałoby szukać go w literaturze. Nie chodzi bynajmniej o filozoficzne wątki w fikcji literackiej, ale o literaturę, pełniącą „całą sobą” funkcję filozofii. Może właśnie „literatura” jest właściwym i najdogodniejszym miejscem dla czegoś, czego ludzie myślący poszukiwali jako absolutu? Zdaje się, że w zamyśle tym chodzi o swobodę przeskakowania z porządku szczegółu do porządku pojęcia ogólnego oraz o przewartościowanie konwencjonalnych wyobrażeń o absolutie. Może absolut nie musi być wielką abstrakcją wyprowadzoną z ciągu sylogizmów. Absolut, twierdzą Nancy i Labarthe to *ab-solut* zamknięty w reprezentowalnej całości, dającej się wyrazić jako (fragmentaryczna) myśl lub pokazać jako obraz słowny. Przykładem małej reprezentacji absolutu ma być – tu dość niepozorna jak na awangardowe aspiracje wczesnych romantyków – reprezentacja „jeża”, metafora utrwalona przez Friedricha Schlegla w 206 fragmencie *Atheneum*¹⁶. W *Absolucie literackim* czytamy, że dość szumny projekt literatury uwierzytelnionej absolutnie przez aforystyczny fragment jest sugestywnym odejściem od założeń dyskursu Kartezjusza o metodzie. W szkole jeńskiej oryginalność, innowacja, problem gatunkowości nowej literatury biorą górę nad refleksją podmiotu nad sobą samym¹⁷.

Jednakże w *Rozprawie* Kartezjusza, podmiotowość również nie zdaje się najważniejsza – ja narracji nie narzuca się czytelnikowi jako solipsystyczna

czystka i centrum odniesienia wszechrzeczy. Przyznamy rację Nietzsche, że francuski klasyk kieruje się, dość specyficznym rozumianą, chrześcijańską „prawowiernością” myślenia, interesuje go rozwiązanie zgodne z logiką i dogmatyką ojcowskiego porządku symbolicznego. Obowiązują zasady. „Pierwszą było, abym był posłuszny prawom i obyczajom swego kraju, trzymając się wytrwale Religii, w której dzięki łasce Bożej byłem od dzieciństwa chowany, i kierując się we wszystkich innych sprawach mniemaniem najbardziej umiarkowanymi i najdalej od krańcowości, które są powszechnie przyjęte w postępowaniu najrozsądniejszych wśród tych, z którymi miałbym współżyć”¹⁸. Jeśli założenie to nie jest ironią ani dyplomatycznym zabiegiem uspokojenia czujnych oczu reżimu kontrreformacji, to filozof w gruncie rzeczy nie pozostawia zbyt szerokiego pola manewru dla swoich dociekań. Ograniczony przez wiarę, przyzwoitość, zasady dobrego wychowania, bojaźń wobec doznań i stanów skrajnych, otrzymuje byt mocno okrojony, sprowadzony do przestrzeni wypełnionej rzeczami przyjaznymi dla codzienności. Myśliciel nigdy nie odpycha zbyt daleko, bezpruderyjnie zawiera prawdę przedmiotom „doświadczalnym” przez uczciwych obywateli, w stanie względnej politycznej równowagi sił w państwie. Mord, egzekucje, perwersja, chaos, otchłań lęku zostają odgórnie wykluczone z epistemologicznej gry, to jest, rzeczy, powiedzmy z grubsza, „niestosowne” nie wchodzi w zakres rdzennych, filozoficznych, czyli uprzywilejowanych znaków. Czy refleksja filozoficzna zobligowana jest do poszanowania zasad *politesse*? Czy refleksja nad „pierwszą zasadą” może sobie pozwolić na, powiedzmy, ontologiczny komfort zagładania „wszędzie”, ale tylko w stosowny i poprawny sposób?

W sześciu medytacjach przewinie się wprawdzie przelotna myśl o opcji szaleństwa, ale, jak się dalej przekonamy, jej filozoficzna godność i nośność dyskursywna okaże się zdarzeniem sfabrykowanym przez humanistykę postmodernizmu. Sam Kartezjusz sprawia wrażenie, jakby nie starał się ukryć swojej małości wobec wielkich pytań, które sobie stawia. Praktycznie podmiot przemyśleń stara się raczej wyjednać sobie u wszechmocnego ojca prawo do rozkosznego doznania pewności, którego doświadczył studiując matematykę, a nie pytać o prawdę w jej czystej, logicznej czy też metafizycznej totalności. Artykulacja aspiracji Kartezjusza może zabrzmieć zbyt ekliwie i sentymentalnie jak na rozprawę filozoficzną oraz gusta współczesnego czytelnika Zachodu, zwłaszcza jeśli jego upodobania literackie wybiegają w stronę błyskotliwej ironii. Niczym dobry skaut, młode „ja” refleksji formułuje swoje credo solennymi słowy: „ja zaś zawsze najgoręcej pragnęłam nauczyć się odróżniać prawdę od fałszu, by jasno widzieć swą drogę i pewnie kroczyć przez życie”¹⁹. Tadeusz Boy-Żeleński, popularyzator klasyki francuskiej, w szkicu o Kartezjuszu – ostatecznie – zbywa literackie umiejętności wielkiego filozofa

śmiałym zarzutem znawcy konwencji pisarskich: „zdanie Descartes’a, ciężkie, nawlekające bez końca wiodące się z siebie ogniwa, trąci jeszcze nieraz wyniesioną z kolegium łaciną”²⁰. Ale Żeleński wcześniej zwraca również uwagę na stylistyczną zadziorność, może poufałość stylu *Rozprawy o metodzie*, jak gdyby moment retoryczny i „fabulacyjny” tekstu ujawniał inne motywy pisarskie aniżeli tylko te pobudzone impulsem czysto racjonalnym, to jest poznawczym. „Dziwne wzruszenie ogarnia, kiedy się czyta pierwsze rozdziały *Rozprawy*” – pisze Boy-Żeleński. „Tę poufałą, koleżeńską niemal spowiedź, w jakiej Descartes dzieli się z nami historią wędrówki swojego ducha”²¹.

Chwilami ów najbardziej uniwersalny z myślicieli – bez wątpienia człowiek wybitny i wszechstronnie wykształcony – jawnie wypowiada się przeciwko przeuczeniu i nadmiernemu obrastaniu przez naukowca w mądrości czysto tekstualne. „Powziąłem postanowienie, by uczyć się również w sobie samym i użyć wszystkich sił mego umysłu do wyboru dróg, których powinienem się trzymać. Przypuszczam, że udało mi się to lepiej niż gdybym się nie był nigdy oddalał ani od ojczyzstego kraju, ani od swych książek”²². Taka postawa musiała się spodobać Nietzschemu – ów „niefilozoficzny” brak typowo akademickiego, często pretensjonalnego prawienia o wyższości słowa pisanego nad doświadczeniem życiowym i nieskrępowanym pożądaniem przygody intelektualnej, estetycznej, zmysłowej. Kartezjusz, wedle Nietzschego, jeden z *aristoi* swojej współczesności, pewnie korzysta z dostępnych mu narzędzi porządku symbolicznego. Niby spędza lata medytując w skupieniu, a jednak wie, czego chce oraz to, że z „pomocą boską” z pewnością zrealizuje swoje zamierzenia. Descartes nie filozofuje za dużo. Niczym antyczny Grek, bierze, oczywiście nie dosłownie, czynne uczestnictwo w życiu swojego *polis*; dobrze wie, że każdy jego krok ściąga dociekliwe spojrzenia środowiska czy może, po Nietzscheańsku, „rasy” jemu równych, „najrozsądniejszych wśród tych, z którymi miałbym współżyć”. Pole szachowe myślenia, by wspomóc się upolitycznioną figurą gry, ukształtowane jest świadomością bycia oglądanym i ocenianym przez innego. Skoro jednak innym jest gracz jako szeroko pojęty ogląd publiczny – w tym ocena sobie równych – nietrudno ulec jakiejś przygodnej sugestii. Nie sposób także nie pozostać w takim wypadku – skoro zdarzeniem, w którym uczestniczymy jest jakaś gra oparta na obserwacji posunięć innego – człowiekiem ulegającym emocjom. Czy do wniosków metafizycznych można dojść pod wpływem ludzkiego, instynktownego impulsu pogłoski, towarzyskiej prowokacji, może nawet plotki? Uleganie władczej pasji, byle własnej i szczerzej, jest czynnikiem przymierza wiedzy afirmującej życie. Retoryka Nietzschego nieustannie upaja się gotowością pożądania pełną pierśią – bezkompromisowo rozprawia się z modusem stłumienia popędu życia

racjonalną i moralizatorską tyradą filozofa-abnegata, sędziwego wroga życia. Jednak sam Kartezjusz, uciekający się często do stylistycznych obiegniaków, znaków rozpoznawczych jakiegoś felietonistycznego temperamentu, sugeruje jasno, że pisanie rozprawy nie jest dziełem jednego wyabstrahowanego rejestru myśli. Nad wnioskami refleksji o metodzie pracuje sfera publiczna. O Kartezjuszu mówi się, dyskutuje, publikuje – a czynnikiem stymulującym wielki projekt filozoficzny może się okazać nawet jakaś plotka. „Przykład wielu wybitnych umysłów, którym, jak to mi się zdawało, nie powiodło się urzeczywistnienie tego samego zamierzenia, sprawił, iż wyobrażałem sobie tu wiele trudności: być może, nie odważyłbym się tak prędko na to przedsięwzięcie, gdybym się nie dowiedział, że pewne osoby już rozpowszechniły wiadomość, że je urzeczywistniłem”²³. Czy René Descartes osiągnął oświecenie na miarę narodzin nowożytności, dzięki pogłosce, rozpowszechnieniu fałszywej wiadomości? To zakrawałoby na kosmiczną niemal filuterność.

Pozostaje nam uzasadnić nasze przeciwstawienie Kartezjusza, figlarnego mędrca, programowi kręgu romantyków z Jeny. Przywołanie tego wątku jeńskiego tłumaczymy tym, że Nancy i Labarthe wspominają wprost „nie-kartezjański” charakter młodego romantyzmu filozoficznego.²⁴ Interesuje ich też filozofia „fragmentu”, nowego *genre* teoretyczno-krytycznego, który osiągnie pełną dojrzałość jako aforyzm w twórczości Nietzschego. Nowe pisanie oraz nowe myślenie ma, dokładnie, nie być narracją ani rozprawą. „Absolut literacki” nie ukrywa, że jest jedynie literaturą, udomowionym absolutem w pigułce, podczas gdy Kartezjusz pokątnie uprawia filozofię jako literaturę lub podkrada literaturę jako filozof, przez co podważa wiarygodność rozprawy jako gatunku niefikcyjnego. Nietzsche w takim razie, jako aforysta, stoi, „technicznie” rzecz biorąc, po stronie wczesnego romantyzmu – nie zamierza zaangażować się w podatną na ufikcyjnienie narrację filozoficzną. Jego *Poza dobrem i złem* jest, przypomnijmy, „nauką o typach morału” (czyli „morałologią”):

Wszyscy społem filozofowie, o ile zajmowali się morałem jako wiedzą, ze sztywną różśmieszającą powagą domagali się od siebie czegoś nierównie górnieszego, pretensjonalniejszego, uroczystego: pragnęli *uzasadnienia* morału – każdy filozof dotychczas mniemał, iż powiodło się mu uzasadnić morał: zaś morał uchodził za coś *danego*. Jakżeż obcem nieudolnej ich dumie było rzekomo niepozornie, w kurzu i pleśni porzucone zadanie opisywania, acz mogłyby mu sprostać najsubtelniejsze zaledwie zmysły i ręce!²⁵

Nietzsche zauważa, że tekst mędrca jest pod kilkoma względami, w tym też pod względem gatunkowo-warsztatowym, ograniczoną i zwyczajowo wyeksploatowaną formą wypowiedzi. Tekst moralny pisze się automatycznie w sposób nazbyt poważny, przez co też przewidywalny, powiela skonwencjo-

nalizowany szablon oczywistych, często martwych lub obłudnych prawd. „Filozofowie moralu znali *facta* moralne jeno z grubsza, w dowolnym wyciągu lub przypadkowym skróceniu, na przykład jako moralność swego otoczenia, swego stanu, kościoła, ducha czasu, klimatu i strefy”²⁶. Słowem, filozof, kapłan, pedagog jest moralistą bezwarunkowo zmierzającym do zamknięcia swoich pouczeń w morale. Należy jednak podkreślić, że szablonowość moralu ma swoją drugą naturę, czyli moralną logikę czynnika czy też strony powszechnej recepcji. Ujawniamy więc zależność między „piszącymi” – elitarnymi autorami, którzy kształtują światopogląd masowego odbiorcy. Istnieje jednak i odwrotna zależność. Elita pisze to, co pisze, ponieważ omnipotentny adresat światopoglądu demokratycznego oczekuje wygodnych dla siebie i swojej kondycji prawd humanistycznych. Nietzsche w zasadzie dedykuje swoją twórczość demystyfikacji tych właśnie zależności. W warunkach podupadłej cywilizacji judeo-chrześcijańskiej etyka, choć przede wszystkim chodzi o jej oficjalny słownik metafizyczny, ulega wynaturzeniu. Kultura moralna, jej filozofia i literatura, w myśl Dionizosa-aforysty, w istocie schlebia zamkniętym na impuls samodoskonalenia się nawykom gminnym. Ideologia moderny ukazuje masom to, co dla wyższego człowieka jest próżnością, biernością i uśpieniem impulsów twórczych, jako normę wygodnej egzystencji demokratycznej. Innymi słowy, wysoka kultura przestała dawać dobry przykład jako medium wszystkiego, co w dokonaniu ludzkości jest najlepsze i najszlachetniejsze. Z tym faktem Nietzsche najwidoczniej nie zamierza się pogodzić. Przytoczone wyżej środki pobudzenia myśli, czyli aforyzm, fragment, ironiczne załamane czasoprzestrzeni dyskursywnej, „jeż” małego absolutu z Jeny, mają być więc swoistym elektrowstrząsem filozoficznym dla skompromitowanej linearności narracyjnej. To znaczy, linearności narracji w poetyce i teleologii moralu, której domaga się światopogląd judeo-chrześcijańskiej „demokracji”. W retoryce uśpienia i rozbudzania, tekst Kartezjusza jednak zajmuje miejsce – bo tak to można z perspektywy czasu ocenić – po stronie literackich środków nasennych.

Biograficzne zwierzenia i wspomniane u Żeleńskiego poufałości koleżeńskie kreują wykładnię czasową *Rozprawy*, ton sprzyjający nastrojowi opisu wielkich dokonań. Nuta heroicznego wdziera się instynktownie tam, gdzie autoteliczna myśl poszukuje inspiracji w rzeczach, którymi, w *gruncie rzeczy*, nie jest.

W końcu zaś, najbardziej godne uwagi w tym wszystkim jest powstawanie tchnień życiowych, będących jak gdyby niezmiernie delikatnym wietrzykiem, a raczej bardzo czystym płomieniem, który wznosząc się bezustannie w wielkiej obfitości od serca do mózgu, udaje się stamtąd poprzez nerwy do mięśni i nadaje ruch wszystkim kończynom²⁷.

Ton wijącej się drogi „tchnień życia” natchniony jest subtelnym dramatyзмом, niejasne zestawienie delikatności „wietrzyka” z obfitością somatyki, w której wietrzyk/płomień życia uczestniczy, nastawiony jest – rzecz jasna – na efekt retoryczny, a nie empiryczną klaryfikację. Naturalnie, wiemy, że w takim stylu pisano wówczas rozprawy, ale dowodzi to charakteru chwytów perswazyjnych, do jakich przyzwyczajają się studiującego teksty. Wielka prawda domaga się tonu i strategii prezentacji należnej reprezentacjom wzniosłym – może nawet mitycznym. Rewelacja *cogito*, jako uwznioślona odsłona pewnego początku, jest więc, z punktu widzenia narratologicznego oraz pod względem receptywności powszechnej, analogiczna do mechanizmów narracji dotyczących zmitologizowanych, przeważnie zamierzchłych, genez zbiorowości, wspólnot, narodów. W *Nauce nowej*, Giambattista Vico poucza nas, że umysł ludzki z natury i konieczności polega na władzy inwencji i wyobraźni. U Vico, tak jak zresztą u Nietzschego, priorytetem człowieka nie jest poznanie bezinteresowne, ale, ujmijmy to najprościej, dawanie sobie rady w swoistych, specyficznych oraz specyficznym złożonych okolicznościach geopolitycznych. Takiej właśnie pragmatyce bycia-w-świecie pierwotnie miała służyć nauka, w sposób nieskomplikowany skojarzona z przypominaniem, wydobywaniem z pamięci, a w dalszej kolejności z władzą sądenia. Wiedza praktyczna i przydatna musi w takim razie „przypominać” sobie to, co korzystnie ukształtuje wizerunek wspólnoty i posłuży jej kulturowej konsolidacji. W procesie tym, domyślamy się, rzadko liczy się fakt i rzetelność przedstawiania prawdy historycznej. Integralną częścią składową polityki tożsamościowej nacji, wspólnoty, klasy, okazuje się aspekt fikcyjny, czyli, u Vico, tak zwana mądrość poetycka.

W repetycyjnej i fragmentarycznej *Nauce nowej*, w której do głosu dochodzą często bardzo twórcze interpretacje treści etymologicznych, ważną rolę w kształtowaniu się tożsamości narodowych odgrywa tak zwana mądrość poetycka. Jasne jest to, że ten rodzaj mądrości jest jednym z aspektów mądrości jako takiej. „Zanim rozumować zaczniemy o Mądrości poetyckiej, musimy przedtem zważyć czem jest Mądrość (Wiedza) w ogóle. Wiedza (Mądrość) jest to uzdolnienie kierujące wszystkimi dyscyplinami (metodami), na zasadzie których uczymy się wszystkich nauk i sztuk, prowadzących ludzkość ku udoskonaleniu”²⁸.

Mądrość poetycka to nie głupota – a jeśli już, to raczej pozytywna emanacja głupoty Erazma z Rotterdamu lub cud niepamięci, bez której najprawdopodobniej nie byłoby mowy o przetrwaniu w ogóle. Dzięki cudom wyssanym z mitycznego palca, hiperbolicznej samoocenie, wyolbrzymianiu i demonizowaniu nieznanego, człowiek był w stanie zaakceptować system represji politycznej, który wprawdzie eksploatuje bezlitośnie jednostki, ale też, jak

przystało na ojcowskie Nad-Ja, daje im poczucie porządku i bezpieczeństwa. „Trzy są prace, które stworzyć powinna wielka poezja: wynaleźć baśni zdolne wstrząsnąć do głębi słuchaczy, aby osiągnąć cel zamierzony: nauczać lud działania cnotliwego, jak poeci sami siebie nauczali”²⁹.

Mądrość poetycka pokrzepiona „pychą” narodów i autorów jest solidnym fundamentem społeczeństwa, chociaż nie może cieszyć się – w oglądzie historyka i nie tylko – statusem pewnej wiedzy. Interesowne pomieszanie materiału historycznego, czyli faktualnego i „poetyckiego” – to jest fantastycznego – przeniknęło do wszelkich dziedzin wiedzy udokumentowanej we wszystkich językach. Stąd konieczność zdemitologizowania wszystkich dziedzin nauki lub przynajmniej liczenia się z problemami zasygnalizowanymi w encyklopedycznej nauce „nowej” tego wnikliwego i oryginalnego historiografa z Neapolu.

Filozofia narratologiczna i studia nad mitologizacją świadomości narodowej interesują również Lwa Tołstoja, którego teorię fabulacji historycznej sugestywnie rekonstruuje Hayden White w artykule *Against Historical Realism*³⁰. Amerykański narratolog szczególnie wnikliwie wczytuje się w meta-narracyjne sekcje ostatniego tomu powieści *Wojna i pokój*, w którym autor zawarł najwięcej filozoficznych dygresji, w tym kulminację koncepcji interesującego nas wątku historiograficzno-narratologicznego. Tołstoj jawi się nam jako absolutny niemal specjalista w dziedzinie wiedzy o narracji, jest przecież jednym z najwybitniejszych pisarzy wszechczasów, ale też krytykiem i filozofem, który jasno precyzuje swoje poglądy w zakresie zależności między rzeczywistością historyczną a jej przekazem werbalnym. Określenie „werbalny” otwiera zbyt wiele skojarzeń, ale w zasadzie o taką ogólność tu chodzi. W relacjach *rzeczywistość* a zbiorowa mitologizacja swoich bohaterów, *rzeczywistość* a konieczność przedstawienia zdarzeń pod postacią reprezentacji historii, już samo pojęcie rzeczywistości jest bardzo ogólne, przez co mało jasne. Podkreślmy, że chodzi o sfabularyzowaną reprezentację historii, a więc, w rozumieniu potocznym, składającą się na „opowieść”, którą da się przeczytać lub której da się wysłuchać. Historyczno-komentatorskie pasáže powieści *Wojna i pokój* demitologizują, w pierwszej kolejności, postać Napoleona – człowieka tyleż wielkiego co niespełnionego, zwiedzionego iluzjami. Napoleon nie jest więc „Kartezjuszem” dokonań dziejowych, jak się przekonamy ani nie jest też postacią zrealizowaną wedle „rozumnego” wzorca. Tym bardziej nie jest absolutem na koniu, którego pragną widzieć w małym cesarzu jego zwolennicy. Tołstoj twierdzi, że charyzmatyk, którego los umieścił na szczycie hierarchii społecznej, w istocie najmniej ma do po-

wiedzenia w kwestiach rozstrzygnięć losowych dotyczących państwa, zbiorowości, narodu i tak dalej. Dochodzimy więc do całkiem przewidywalnego wniosku. Charyzmatyk-geniusz, taki jak Napoleon, zasadniczo nie posiada żadnej możliwości wyboru, pozostaje biernym narzędziem historii, ulega narcystycznemu zauroczeniu, wierzy, że to on decyduje o sprawach najwyższej wagi tego świata. Dlatego też cesarz Francji okazuje się – w przeciwieństwie do Karatajewa, prawdziwej „heroicznej” postaci, nie geniusza, ale poczciwego człowieka z ludu – w całej hierarchii podmiotów ludzkich jednostką pod każdym względem najbardziej zniewoloną przez los oraz własne, powiedzmy to wprost, niezdrowe w każdym calu urojenia.

Napoleon, ten geniusz nad geniuszami, władca armii, jak twierdzą historycy [...] użył całej swej władzy na to, aby ze wszystkich znanych mu dróg działania wybrać taką, która była najgłupsza i najbardziej zębna [...]. Uciekając z Moskwy [...] Napoleon, który wydaje się nam kierownikiem całego tego ruchu (jak postać wyrzeźbiona na dziobie okrętu wydawała się dziką siłą kierującą okrętem), przez cały ten czas przypominał dziecko, które trzymając się tasiemki przytwierdzonej wewnątrz karety, wyobraża sobie, że powozi³¹.

Tołstoj jednak nie ulega sentymentowi płytkiego nacjonalizmu, w studiach nad szeroką reprezentacją historyczną i jej recepcją powszechną konsekwentnie dąży do uniwersalnych i racjonalnych wniosków. Dlatego też, przypadkowość działań geniusza, wbrew popularnym mitom Rosjan, nie jest przypisana wyłącznie Bonapartemu, zwłaszcza w obliczu jego klęski kampanii moskiewskiej. Bezosobowa, a tym bardziej bezimienna, losowość obowiązuje również stronę rosyjską, a zwłaszcza działania wojenne rosyjskiego zwierzchnika wojsk carskich, generała Kutuzowa. „Kutuzow, ów ospały, prawie niewidomy, leciwy i roztargniony nie-generał staje się pogromcą Napoleona i zbawicielem Rosji. Kutuzow jest więc wcieleniem aktywnej pasywności, podczas gdy Napoleon uosabia pasywnego aktywistę”³². Rzeczywiście, każdy, kto w taki czy inny sposób zainteresuje się historycznymi zagadnieniami dotyczącymi Rosji, zmuszony jest zadać sobie pytanie: jak możliwe jest sprawowanie władzy przez imperialną administrację cara lub scentralizowane władze Kraju Rad na tak ogromnym terytorium? Dodajmy koniecznie – oraz w tak trudnych warunkach komunikacyjnych i, ogólniej, bytowych. Kraj ten zawsze, jak wiemy, był osobliwą, zacofaną i terytorialnie „wycofaną” cywilizacją wielkich namiętności i kontrastów. Względne bogactwo i urok wielkomięski Moskwy w niczym nie przypomina często skrajnie zacofanej pod każdym względem prowincji. Problem w tym, że w imperium carskim czy sowieckim, prowincja praktycznie jest wszędzie. W rządzeniu i zarządzaniu tak skomplikowanym społeczeństwem potrzebna jest więc po-

moc jakiejś wirtualnej sankcji, czegoś co zasadza się w umyśle obywateli państwa jako autorytet, którego trzeba słuchać mimo że jest fizycznie nieobecny. Najbardziej oczywistym rosyjskim przykładem takiej represji byłoby widmo bicia nad głową na każdym kroku, czyli po prostu nieustanne wzniecanie i podtrzymywanie strachu. Jednak na tak prostym wniosku poważna refleksja nie może się skończyć. Jednym z czynników konsolidujących Rosjan może być wyrażona w pompatycznym stylu wiara we własną wyjątkowość i wielkość, co jest, od zarania dziejów, cechą wspomnianej już mądrości poetyckiej narodów. To zdaje się właśnie beztroska wiara w rosyjską opatrność nie wytrąciła Kutuzowa i – przy okazji – całego narodu z letargu trwania w pasywności nawet w obliczu zagrożenia od strony jednego z największych zdobywców w historii ludzkości. Tak się złożyło, że ta stoicka bierność w zupełności wystarczyła, by szalony kolos wyczerpał się w szaleńczej pogoni za złudzeniem. Tołstoj sugeruje, że wielki wódz nie tylko przecenił własne siły i nie dopracował kampanii pod względem technologicznym i logistycznym. W istocie szukał gruszek na wierzbie. Gdy armia francuska wkracza do wyludnionej Moskwy, zmitologizowana w wyobraźni zdobywców stolica imperium okazuje się wielkim, zimnym i wyludnionym miastem. Obraz miejsca, wysublimowany przez wyobraźnię, rozwiewa się w jednej chwili; od tej pory zwycięscy żołnierze cesarza będą musieli rozpaczliwie walczyć o przetrwanie. Nie sposób jednak, będąc człowiekiem, żyć bez jakiejś formy wzniosłej fantazji. Od sentymentalnej symboliki mateczki Rosji nie wyzwolił się nawet sam autor powieści. Lew Tołstoj, człowiek światły, nie został wizjonerem europejskiej modernizacji. Wybrał natomiast, zwłaszcza u schyłku życia, drogę chrześcijańskiego mistyka, który wierzy w harmonijną egzystencję bliższą natury oraz siłę dobroci ludzi takich jak Karatajew lub Natasza Rostowa.

Z czasem, zmiana reżimu ustrojowego wymaga zmiany form mitologizujących rzeczywistość nawet w tak konserwatywnym narodzie jakim są Rosjanie. W mentalności skrajnych doświadczeń, konserwatyzm płynnie przechodzi w radykalizm. W czasie totalitaryzmu stalinowskiego apel mitologiczny jest skierowany, czytamy u Slavoja Žižka, w kierunku podświadomości podmiotu. W lacanowskiej wersji psychoanalizy, której modele teoretyczne Žižek przenosi do krytyki kultury, zinternalizowany głos autorytetu wykorzystuje dynamikę ruchów identyfikacyjnych podmiotu, który w przeciwieństwie do podmiotu kartezjańskiego nigdy nie jest niczym pewnym. Nie jest też tym bardziej czymś statycznym, jakimś osiadłym na twardym fundamencie tożsamości *punktem* świadomości. Głos ideologii to głos przemawiający do świadomości i podświadomości. Apel władzy często wykorzystuje luki identyfikacyjne, by wzbudzić u obywatela, tu adresata apelu politycznego, jeszcze większy zamęt i popłoch. W takich szumnych warunkach i wielopoziomowej

komunikacji między „ja” i Innym, łatwiej kierować wolą ludzką za pomocą wieloznacznego sygnału. Zakładamy, za Lacanem i Žižkiem, że imperatywy prawa i nakazu jasno wskazują, przy okazji, na sposobność złamania prawa lub jednego z narzuconych przezeń zakazów. I tak, „nie zabijaj” w obliczu braku zrozumienia „nieprzeniknionego abstrakcyjnego zakazu superego”³³, może właśnie okazać się wyraźną sugestią dla wyobraźni zbuntowanego ja, co robić, by cokolwiek w ogóle miało sens. Czyli – by w stylu Žižka, udzielić głosu pierwszej osobie – nie wiem, o co chodzi w tym zamieszaniu ... zawsze mogę chwycić się „jakoś” tego stanowczego zakazu ojcowskiego i, jako nieposłuszny syn, zacząć zabijać. Innymi słowy, każdy bodziec korekcyjny, psychiczny lub ideologiczny (bo na jedno wychodzi), zawsze ma swoją perwersyjną stronę i takiemu oglądowi współczesności – dość roboczo to ujmując – Slavoj Žižek dedykuje swoją książkę *Kukła i karzeł*. W czasach stalinizmu, w okolicznościach scentralizowanej władzy, obejmującej terytorialnie największe imperium światowe, niezbędnym do sprawowania władzy okazały się, między innymi, tak zwane „sygnały”³⁴. W semiotycznej przestrzeni stalinizmu, sygnały te, na przykład komentarze Stalina odnośnie bieżących zdarzeń kulturalnych lub zajęć zupełnie prozaicznych, były odbierane jako bodźce stymulujące realizację poważnych działań politycznych. Wniosek jest jasny. Im szerszy jest zakres oddziaływania polityki dyktatora – tu realizowanej na skalę całego imperium sowieckiego – tym bardziej należy ów sygnał wzmocnić. Zatem, sugestywność sygnału podbita jest większym zmętnieniem jego racjonalnej treści. W odpowiednio napędzonej emocjami sferze publicznej, zdania Stalina, bez względu na treść, nacechowane były mocą intensywnego apelu, czyli drugiego, podświadomie aktywnego dna znaczenia. Części wypowiedzi określające szybkość i dynamikę wykonywania jakiejś czynności mogły zakomunikować całemu narodowi, że założenia, na przykład polityki kolektywizacji w latach 1929–1930, należy wdrażać szybciej. Sygnały miały mieć dwie postacie asercji: albo zagrzewały do gorliwej pracy albo sugerowały spowolnienie działań, jeśli nadmiar pobudzonej przez propagandę aktywności mógłby w jakikolwiek sposób zachwiać fundamentem sowieckiego reżimu.

Wszystkie przytoczone wyżej przykłady, w tym narracja Kartzjusza i wszystkiego, co jego *cogito* reprezentuje, świadczą o tym, że w gestach ustawiających porządek wartości wielu ludzi i pokoleń rzadko liczy się moment jakiejś prawdy „obiektywnej”. Wartość poznawczą, a więc wartość, z którą warto się utożsamić, ma tylko bodziec, który pozwala nam sensownie poukładać rzeczy wokół siebie, zaprowadzić ład i porządek, w którym lepiej się żyje. Zważywszy, że, na przykład, w podmiotowości lacanowskiej niemożliwy jest bezruch, nie jest dany nam również spokój, ukojenie ani tym bardziej stan pełnej satysfakcji z bycia tym, *czym* się jest. Człowiek jest istotą łaknącą, ska-

zana na fantazje osobiste i społeczne, by żyć musi wierzyć, że stan satysfakcji jest możliwy. Stan ten jest czystą, „aktywną” nadzieją, czyli jest możliwością wечно nadchodzącą. I tak, *cogito ergo sum* jest sztucznie wzbudzonym poczuciem odnalezienia, punktem pewności dla metodologicznego fundamentu wiedzy o człowieku. *Cogito* jest więc prawdą „literacką” – satysfakcją fikcyjną, rozciągniętą w czasie strategią retoryczną. Rewelacja „myślę, więc jestem” jest punktem kulminacyjnym poprzedzonym stopniowym spiętrzaniem zdarzeń, emocji, pytań, poszukiwań. W narratologii świadomości rosyjskiej, czyli w otchłani bezkresnej prowincji, w której popyt na jakikolwiek jasny kierunek aksjologiczny jest szczególnie wysoki, oczekuje się z kolei fabulacji uśmierzającej lęk przed chaosem przypadkowości. W każdych okolicznościach dziejowych, „mądrość poetycka narodów” podpowiada, że człowiek często musi zawierzyć nieprawdzie, mitom, prawdom względnym, które da się opowiadać jak bajki. W obliczu absolutnej nierozumności losu i historii, pocieszna fantazja, utwierdzająca nas w „aktywnej pasywności” oraz pozwalająca nam spokojnie przeczekać okresy cierpienia, może okazać się najlepszym sprzymierzeńcem woli przetrwania. U Tołstoja fantazja rosyjska jest niezniszczalna. „Rosjanie po prostu cierpią. Na tym polega geniusz tej rasy”³⁵.

II.

Czas na powrót do wspomnianej już „hiperbolizacji” kwestii zasadniczych dla identyfikacji człowieka i wszelakich tworców jego przytomności. W niniejszej sekcji zajmiemy się momentem kartezjańskim, po pierwsze, w ponowoczesnej teorii humanistycznej, dokładniej, pojęciem *cogito* rozszczepionym przez pryzmat spojrzenia szkół poststrukturalistycznej krytyki Michela Foucaulta oraz dekonstrukcji tekstualnej Jacques’a Derridy. Po drugie – sensem rewelacji Descartes’a w kontekście teorii podmiotowości Lacana.

Perspektywa ponowoczesności, która dawno już zabiła swoich bogów, musiała wcześniej czy później zająć się wspomnianym już problemem bogobojnego samoograniczenia sławetnej refleksji Kartezjusza. Współczesne pytanie o istotę *cogito* można uprościć w sposób następujący. Czy można rościć sobie prawo do absolutnej „pewności”, zakładając sobie, może całkiem gustowne, klapki na oczy? Dla Michela Foucaulta ograniczenie to ma charakter sprzymierzenia się myśli filozoficznej z ideologizacją życia, co zaczęło przybierać konkretne, zinstytucjonalizowane kształty „w dobie klasycyzmu”. Inaczej, oświecenie wykorzystuje i pożyczka *cogito*, ważne ogniwo w strukturze nowożytnego *episteme*, jako polityczny „sygnał”, by oddzielić czynnik szaleństwa od „zdrowego” społeczeństwa, odtąd nastawionego na technologizację,

koncentrację kapitału i materialną produktywność. W rzeczy samej, czynnik irracjonalny, świadomość „anormalną”, nastawioną na poznanie transcendentne, czyli nieproduktywną nadpodaż „czynnika ludzkiego”, należy wykluczyć z dzieła nowej cywilizacji. W obszernej *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Foucault udowadnia, że koncepcja izolacji szaleństwa została wprowadzona w życie nie tylko jako dyskursywny zabieg symboliczny. W czasie narodzin światopoglądu klasycystycznego, w miejsce zamykanych w całej Europie leprozoriów, powstają przytułki dla umysłowo chorych. Trąd, w wiekach średnich choroba wykluczająca człowieka z kręgu żywych za życia, z bliżej nieokreślonych przyczyn przechodzi w stan uśpienia i powoli zanika. Jednak zaplecze zorganizowanej, przymusowej kwarantanny ciężko chorych można było wykorzystać dla celów nowych orientacji cywilizacyjnych, podobnie jak wielki potencjał lęku przed trądem. Innymi słowy, wieki średnie pozostawiają oświeceniowi, i do wyłącznej dyspozycji jego ideologicznych celów, mocny nawyk powszechnej stygmatyzacji niechcianej, niepasującej do całości mniejszości. O ile Foucaulta interesują historyczne, symboliczne i epistemiczne konsekwencje wielkiego wykluczenia szaleństwa ze świata, Jacques’a Derridę zajmuje bardziej zagadnienie szaleństwa „tekstualnego”. To ostatnie niekoniecznie należy przypisać twórcom dosłownie szalonym, lecz każdemu myślicielowi, w tym Kartezjuszowi i Foucaultowi, poczuwającemu się do wielkich i ambitnych wyzwań ontologicznych i epistemologicznych. Domyślamy się, że zarówno *cogito ergo sum* jak i idea dyskursywnego i fizycznego „wykluczenia” szaleństwa musi otrzeć się o barierę absurdu, niemocy lub „nieznaczenia”, którego piszący filozof nie jest świadomy albo o którego istnieniu – świadomie lub podświadomie – pragnie nie pamiętać. Filozof, który chce oczarować świat sensacyjnym odkryciem intelektualnym zwykle wyrывa pojedynczą myśl, to jest „myśl-skończoną”, z szerszego kontekstu dyskursywnego i przypisuje jej szczególne znaczenie historyczne. „Myśl-skończona” natomiast jest w stanie podstawić się jako wyrazista geneza „epoki”, jej światopoglądu i konstytucji poznawczej tylko dzięki „poniżeniu” i odizolowaniu jakiegoś szaleństwa od nowej, czystej normy. „Tylko dzięki owej opresji wobec szaleństwa panować może pewna myśl-skończona, czyli historia. Nie trzymając się jakiegoś określonego momentu historycznego, lecz rozciągając tę prawdę na historyczność w ogóle, można by powiedzieć, że owo panowanie pewnej myśli-skończonej może się ustanowić wyłącznie poprzez zamknięcie i poniżenie, skucie łańcuchem i – mniej lub bardziej zakamuflowane – wyszydzenie szaleńca w nas, szaleńca, który zawsze może być szaleńcem pewnego logosu jako ojca, jako pana, jako króla”³⁶.

Bez niemego i skrytego *nie-cogito* w zasadzie niemożliwa jest geneza nowego prądu intelektualnego, tym samym filozoficznego początku nowej

epoki, czy jak to ujmuje Derrida, czyste „historyczności”. Ta ostatnia umożliwia, otwiera, ożywia, rozpędza nowy światopogląd, pozwala zapomnieć o starym i niemożliwym, daje świeży wgląd w treści historyczne, sama pozostając swoistym utajonym katalizatorem wszelkich dyskursów. Zadajmy więc odpowiednie pytania, by przygotować pole Derridiańskiej interpretacji *cogito*. Co motywuje moment radosnej artykulacji *cogito* – „eureka” na miarę ery nowożytnej? Czy istotnie ów moment epistemologicznej chwały wolny jest od jakiegoś epistemologicznego przekreślenia lub ucieczki? Ujmijmy to jeszcze radykalniej: może genezy typu *cogito* to zawłaszczony znak, w które filozof tchnął magiczne moce czegoś, co pragnie nazywać się rozumem? Przyjrzyjmy się krótkiej historii zawłaszczenia *cogito* oraz jego relacji z szaleństwem.

Na początek zakładamy, że oczyszczenie pola wiedzy, podłożenie fundamentu pewności pod system niekoniecznie jest świadomym przekreśleniem, czyli agresywnym „wyszydzeniem szaleńca w nas”, ale, w pierwszym rzędzie, zapomnieniem, zatraceniem, niechcianym skutkiem ubocznym wielkiego natchnienia. Myśliciel-racjonalista to bodaj ostatni typ ludzki, który zaakceptowałby trans i szaloną ekstazę jako komponent konstrukcji poznawczej człowieka. Rzecz jednak w tym, że każdy filozof, podobnie jak Kartezjusz, zbliża się w swoich myślach do szaleństwa częściej niż *mogłoby mu się to wydawać*. Nie byłoby w tym niczego niepokojącego, gdyby nie fakt, że podmiot ustanawiający nowy porządek rzeczy, języka i reprezentacji robi dokładnie to, co krytykuje u swoich poprzedników. Oczywiście asercja taka trąci truizmem i chodzi tu o subtelniejsze działanie. W swojej *Historii szaleństwa*, Michel Foucault, czytamy za Derridą, poświęca „trzy” strony swojego monumentalnego dzieła Kartezjuszowi – przypisując jego pierwszej medytacji pewną moc manifestu wykluczającego szaleństwo, jego wyraz i istotę, z porządku dyskursu rozumu. Rozumu, a więc wszystkiego co skrywa się pod pojęciem, z pewnością też symbolem, *cogito* w filozofii nowożytnej i naukach humanistycznych w ogóle. Manifest ten nie jest jednak podany nam na tacy, Derrida sugeruje raczej, że Foucault trochę przyczepił się i nadinterpretował coś, co niezawarte jest w głównym porządku wywodu. Derrida twierdzi, że autor *Historii szaleństwa* doczytał się wykluczenia, odtrącenia, aktu ostracyzmu tam, gdzie go w zasadzie nie ma, ponieważ autor medytacji, jak każdy autor czasem, a w myśl szkół poststrukturalistycznych *zawsze*, wyraża się metaforą czy też szeroko pojętym momentem retorycznym. Pisząc tekst i to, jak już wspomnieliśmy, w nieco zadziorny, przez co też dla czytelnika przyjazny, jak na wywód filozoficzny, sposób, filozof jest zmuszony majstrować reje-strami. Przyjazny autor czasem pisze mniej formalnie o rzeczach ważnych, przypomina sobie, że jest nauczycielem, wyszukuje więc analogie bardziej

obrazowe, wtrąca obiegniki figuratywne, apeluje do emocji. Obok postulatu pustki „początków” dyskursywnych i mitologicznych, jak wspomnieliśmy, „czytelność” tekstu filozofa, jego walor literacki, wpływa na to, czy odbiorca zaakceptuje treść merytoryczną pomysłu, czy też zdarzenia intelektualnego.

Tam, gdzie wąpiący we wszystko podmiot *Medytacji* dochodzi – podkreślmy, zupełnie hipotetycznie – do krawędzi rozumności, pojawia się trzeźwe, ale dla niektórych na pewno też dogmatyczne, przekonanie o prawdziwości racji niepodważalnych w naukach ścisłych. Aksjomaty i prawdy niezbite w matematyce i geometrii są, sugeruje Kartezjusz, pewne nawet wtedy, gdy śnimy, czyli, innymi słowy, kiedy ulegamy, w pewnym sensie, zupełnie naturalnie jakiemuś złudzeniu. „Widzenie czegoś” zatem nie może być podstawą pewnej samowiedzy, bo widzieć, jak wszyscy wiemy, można – z punktu widzenia rozumu – różne irracjonalne sytuacje na przykład podczas snu lub, co dobrze udokumentowano w poetyce romantyków, nowych gnostyków i beatników, podczas narkotycznej intoksykacji. Zdaje się – skrupulatnie odczytuje tekst swojego mistrza Derrida – że w zdaniach *Medytacji*, tam gdzie *Historia szaleństwa* dopatruje się wykluczenia obłądu z *episteme* epoki rozumu, Kartezjuszowi bardziej chodziło właśnie o podważenie znaczenia, po pierwsze, poznania czysto zmysłowego (widzenia), a po drugie, o zakwestionowanie wartości poznawczej tego, czego doświadczamy w stanie snu lub halucynacji. Zgodnie z pouczeniem Pana Cogito, są prawdy racjonalne, fakty refleksyjne typu „myślę, więc jestem” lub, prościej, że trójkąt składa się z trzech boków, a kwadrat z czterech. *Bezpośrednie* odniesienie do szaleństwa ma jednak w porządku wywodu charakter marginalny i, w pierwszej kolejności, odnosi się do postrzegania własnego ciała. „W jakim sposobie można by zaprzeczyć, że te właśnie ręce i całe to ciało moje jest? Musiałbym chyba siebie porównać do nie wiem jak szalonych, których mózg jest tak osłabiony przez uporczywe wzywanie czarnej żółci, że stale zapewniają, iż są królami, podczas gdy są bardzo biedni lub że są odziani w purpurę, gdy tymczasem są nadzy albo że mają głowę z gliny, albo że ich ciało jest dzbanem lub że są wyděci ze szkła”³⁷. W tym miejscu poznajemy Kartezjusza jako nauczyciela i pisarza, który gwoili podbicia *efektywności dydaktycznej* spuszcza nieco z poważnego tonu – nie trzeba wywodów, by to zrozumieć. Wystarczy, że ktoś chodził do szkoły i poznał różne sztuczki i powiedzonka nauczycieli.

Jednak również w tym miejscu, jak już wiemy, w historię *cogito* nadpisuje się Foucault, który opiera aparat metodologiczny swojej obszernej pracy na patosie oczywistej w oczach Derridy nadinterpretacji. Foucault, w dużym uproszczeniu, interpretuje sobie to tak. Kartezjusz odepchnął tych „niespeł-

na rozum” od spraw dla siebie najwyższej wagi, przez co wykluczył szaleństwo z kręgu spraw ludzkich i ludzkiego poznania oraz sprawił, że cywilizacja doby klasycyzmu odmówiła głosu wszystkiemu, co rozumem nie jest. Doszło więc, komentuje Derrida, do poróżnienia świadomości i to nagle, za sprawą „decyzji”³⁸. „Ta decyzja jednym cięciem rozdziela i wiąże rozum z szaleństwem; należy ją tutaj rozumieć zarazem jako pierwotny akt pewnego rozkazu, pewnego *fiat*, pewnego dekretu, i jako rozdarcie, cesurę, rozdział, rozszczepienie”³⁹. Inaczej, podmiotowość „przy zmysłach” stworzyła swoje przeciwieństwo, które łatwiej będzie określić, okiełznać i kontrolować systemami opisu, wartościowania oraz, ostatecznie, systemami nauk klarownie podsuwającymi modele normalności. Pobudki i patos Foucaulta są retrospektywne – bo ciche poszukiwania dyskursywnej sprawiedliwości doprowadzają go do greckiego logosu oraz czegoś, co Grecy nazywali *hybris*. W myśl takiego odczytania, grecki logos raczej nie był formacją dyskryminującą jakiegoś innego albo „swojego innego”, takiego mieszańca lub pomieszajca, którego określoność skrywa się właśnie za semantyką *hybris*⁴⁰. Rzecz w tym, komentuje Derrida, że jakkolwiek by patrzeć na relację między logosem a ową hybrydą świadomości, relacja ta jest daleka od jednoznaczności, a problem przekładu może okazać się sprawą bardziej złożoną niż życzyłyby sobie Michel Foucault, najwidoczniej zaślepiony własnymi potrzebami refleksyjnymi. Nie byłoby to nic poważnego, gdyby Foucault posługiwał się tym słowem zawsze w cudzysłowie, jak przy mowie innych, tych, którzy w okresie przezeń badanych posługiwali się nim jak jakimś historycznym narzędziem. Jednak wszystko toczy się tak, jakby Foucault wiedział, co znaczy „szaleństwo”⁴¹. Zdaje się, że Foucault nadużywa znaczenia pojęcia szaleństwa lub traktuje przykład przytoczony przez Kartezjusza zbyt poważnie – bo jest, podobnie jak autor *Rozprawy o metodzie* – filozofem. A rasa ta, jak mało kto, poczuwa się do konieczności uporządkowania swoich myśli w kategoriach opozycji binarnych. Inaczej, zły rozum i jego wykluczone szaleństwo, dobry rozum i jakieś jego *hybris* – jest w tym prosty porządek, jasne rozwiązanie, którego pragnie bodaj każdy filozof.

Historia szaleństwa pragnie więc, może jak medytacje nad pierwszą metodą, dokonać czegoś niemożliwego. Chodzi o oddanie głosu czemuś, co jest w istocie ciszą lub nieartykułowanym kodem zagadany przez metodyczną władzę rozumu. Czy istnieje historia tej ciszy?, pyta Derrida⁴². Jak odłożyć narzędzia na przykład psychiatrii i powrócić do „niewinności” czystego spojrzenia na sprawę, gdy trzeba koniecznie się określić „rozumnie” i spojrzeć na przedmiot badań z dystansem spokojnego obserwatora? Rzecz w tym, że nie da się tego osiągnąć bez czegoś, co przypomina Edypowe poczucie winy – osiągam cel, ale kosztem jakiejś stłumionej tragedii. By osiągnąć moment

ekstazy „naukowej”, trzeba zakryć coś, czego podmiot za wszelką cenę stara się uniknąć – przeżycie, fakt, zdarzenie jakiejś dziwnej niepoczytalności niegodnej człowieka poważnego, szukającego solidnej podstawy dla swych teorii. Derrida nie wątpi, że Foucault, *notabene* jego mistrz osobisty, napisał świetne dzieło o dużych walorach poznawczych, ale w momentach newralgicznych dla swojej metodologii, jak każdy, dopuścił się „obowiązkowej” zdrady swojej postawy światopoglądowej. Przeciwnie niż Kartezjusz, który wprowadzie w sposób mniej spektakularny – niż to doczytuje sobie wstęp do drugiego rozdziału *Historii szaleństwa* – ale *mimo wszystko* jasno traktuje zarówno iluzje zmysłowości jak i szaleństwo jako błąd świadomości, Foucault postawił się po stronie niemoty obłędu. Jednakże ten ostatni, popierając, powiedzmy, sprawę przegraną, po pierwsze, popadł w patos dziarskiego adwokata, który musi przede wszystkim kombinować jak wybronić niewinnego, a nie dążyć do prawdy; po drugie, musiał stać się filozofem, który dobrze opanował swoje rzemiosło myślenia i potrafi określać rzeczy, tak jak trzeba to robić w tym fachu. Jest też, w końcu, jak zauważył Derrida, owo zaćmienie rozsądku i czujności Foucaulta, który doszukuje się przełomu cywilizacyjnego w specyficznej retoryce wątpienia, czyli „hiperboli snu”. Hiperbola ta urasta w wywodzie do statusu i godności „cudownej transcendencji”, konkretniej, *daimonias hiperboles!*, eksklamacji Glaucona w Platońskim *Państwie*⁴³. Słowa Glaucona są reakcją na nauki Sokratesa o totalności rzeczy i myślenia, porównanej sugestywnie do światła ukrytego słońca.

Wywód Derridy nie ogranicza się do wytykania błędów swoim poprzednikom i jest to może po części podyktowane cichym obowiązkiem dyplomatycznym. Przecież wielkiemu mistrzowi, a Foucault bez wątpienia na taki tytuł zasługuje, nie wypada ubliżyć. Szaleństwo w postaci czystej i absolutnej, twierdzi w ostatniej części swojego wykładu Derrida, towarzyszy każdemu projektowi filozoficznemu. Filozofia jest jakby wymuszonym uchyleniem się od męki szaleństwa, w punkcie największego zbliżenia się do szaleństwa. Ów hiperboliczny punkt jest jednocześnie przytrzymaniem uprzywilejowanego znaczenia (*cogito*) oraz jego „uczasowieniem” przy pomocy Boga. „I tu zaczynałaby się owa nagła repatriacja hiperbolicznego i szalonego błędzenia, które chce się ukryć, ubezpieczyć w porządku racji, aby znów wejść w posiadanie porzuconych prawd”⁴⁴. Innymi słowy, myśl absolutnie wątpiąca lub wykazująca skłonność do poszukiwań przełomowych dociera do skraju własnych możliwości i trwożliwie odbija się od czegoś, co może być jedynie pustką, otchłanią, milczeniem. To nieokreślone nie-miejsce ma wiele analogonów, niuansów i odcieni w różnych odczytaniach i wywodach Jacques’a Derridy i jest wpisane w ostrożną wymowę „niereprezentowalnej” różnicy, to jest, „czegoś”, co filozof nazywa *différance*. W przytoczonym tu przykładzie, ciemny, nie-

określony podkład *cogito* jest tożsamy z absolutnym szaleństwem, które musi w czułych i wyjątkowych miejscach towarzyszyć temu, co ustala sens, znaczenie wyróżnionych przez nauki poważnych słów czy też uprzywilejowanych znaków. Odczytanie *cogito*, zdaje się, kładzie nacisk na wymiar traumatyczny wypowiedzi filozofii początku, „inauguracji” nowego systemu, perspektywy światopoglądowej. By zacząć nową, własną filozofię, należy zapomnieć się i zatracić w jakiejś „hiperboli” i nie przyznać się do tego poniekąd haniebnego, z punktu widzenia ścisłego racjonalisty, błędu. Wedle Derridy, *nie ma jednego cogito*, jest to raczej pojęcie wielokrotnie odmienione, przeistoczone w zależności od potrzeb lub charakteru epoki. Historia myśli filozoficznej jest w istocie ciągiem, historią czy też szeregiem różnych postaci *cogito*, które przychodzą i odchodzą na tej samej zasadzie, to jest na zasadzie „historyczności” filozoficznej. „Właściwa filozofii historyczność ma swoje miejsce i konstytuuje się w owym przejściu, w owym dialogu pomiędzy hiperbolą a skończoną strukturą, pomiędzy wykraczaniem poza całość a zamkniętą całością, w różnicy między historią a historycznością; czyli miejscu, a raczej w momencie, gdy *Cogito* wraz z tym wszystkim, co ono tutaj symbolizuje (szaleństwo, przesadę, hiperbolę itd.), zostają wypowiedziane, utwierdzone i porzucone, absolutnie zapomniane, aż do ich reaktywacji, ich przebudzenia w jakimś innym wysłowieniu tego wykraczania, które potem też stanie się innym odrzuceniem, innym kryzysem”⁴⁵. Zatem szaleństwo musi być integralną częścią „historyczności”, dzięki której rozum, jakby w amoku, odbija się od tego, czym nie chce być i nabiera rozpędu do dalszych podbojów. Derrida traktuje ów obowiązkowy w filozofii nawyk popadania w obłąd jako proces ciągły i uniwersalny, chociaż najwidoczniej nie ma w tym modelu ciągłości linearnej. Czyli, by nie popaść w banał, nie da się też apriorycznie przewidzieć następnego kroku oraz podać gotowej formułki budowania i upadania modeli racjonalnych filozofii. Wiemy, że zawsze początkiem światłości jest kryzys – snuje barwnie swoje ostateczne wnioski Derrida – „w którym rozum jest bardziej szalony od szaleństwa”⁴⁶. Slavoj Žižek preferuje mniej metaforyczne wyjaśnienie: szaleństwo to jest mediatorem między normalną subiektywnością a duszą zwierzęcą. Szaleństwo pozwala subiektywności wycofać się z rzeczywistości i otwiera przestrzeń, w której może się ona symbolicznie rekonstruować⁴⁷.

Lacan pisze, choć nie zależy tu nam na ścisłości chronologicznej, dalszą historię losów *cogito* w humanistyce współczesności. W namyśle Lacana, w pewnym sensie, Ja to jakościowo inne identyfikacje niż *cogito*, z jego pretensjami do samo-przezroczystości i odczuciem pewności swojej metody⁴⁸. Odkrycie nieświadomości wymierzone jest przeciwko istocie *cogito*. Ja przynależy do porządku „obrazowego” (przy czym Ja nie jest bytem homogenicznym), a pod-

miot – do symbolicznego (ojcowskiego). Wymiar symboliczny, czyli domena języka i relacyjności, determinująca tożsamość społeczną i kulturową, jest niesubiektywna. Oczywiście podmiot jako byt-w-języku nie może być subiektywny, a więc jednostkowe, można by powiedzieć przede wszystkim subiektywne, „moje” ja nie może się z nim utożsamiać. Ja? Ja, a raczej obrazowa iluzja jedności, to, czym jestem, jest bytem nieokreślonym. Byt ten, skoro nie jest samowystarczalny, ulega przeobrażeniom, musi się jeszcze z czymś utożsamiać. W przeciwieństwie do podmiotu, Ja, byt bardziej namacalny, to, poniekąd, również moje ciało. W pierwszym rzędzie te problemy identyfikacyjne dotyczą dziecka, które jeszcze nie opanowało języka, przez co nie stało się obywatelem świata symbolicznego, ale problemy te pozostają z człowiekiem i warunkują jego samopoznanie do końca życia. Inaczej, to, co myśli, określa siebie w kategoriach symbolicznych, „obiektywnych” i jest radykalnie poróżnione z tym, co żyje, pragnie i może przede wszystkim *jest*. Podążając tropem nieuniknionego rozdzielenia między byciem Ja i myśleniem podmiotu, wnioskujemy, że kartezjańskie *cogito*, jako świadomość spełniona, musi skrywać jakieś psychologiczne i epistemologiczne naciągnięcie. Zatem *cogito ergo sum* nie jednoczy wszystkiego czym jestem, ale w jednym momencie dokonuje niemożliwego, przez co raczej metaforycznego, scalenia dwóch wspomnianych porządków.

Lacan twierdzi, że nie ma procesu ani struktury bez podmiotu – a więc nie ma konstruktywnego myślenia bez pożyczania sobie pustego pojęcia znaku, od którego można cokolwiek zacząć i bez którego nie można niczego dowieść. Symboliczny wymiar znaku odpowiada więc za znaczenie i sens wszelkiej działalności ludzkiej. Naturalnie – i jest to przełomowy moment współczesnych badań nad podmiotowością oraz, przy okazji, nowa iluminacja kartezjańska właściwa dla psychoanalizy – nad całością wszystkiego Ja nie jest i nie będzie w stanie nigdy zapanować. Widząc w Ja iluzję, Lacan poprawia Freudowską wersję pojmowania Ja, które staje się rozszczepionym podmiotem kierującym się subiektywnością intencji. Procesy identyfikacji nieuchronnie wiążą się dalej z zachowaniem, które w dużym stopniu zdefiniowane jest przez bodźce negatywne – pragnienie, narcyzm i agresywność⁴⁹. Jedną z najbardziej zaskakujących tez Lacana dotyczy właśnie natury nieświadomości, która w przekonaniu „francuskiego Freuda” ma strukturę podobną do języka, podczas gdy Ja jest bytem dynamicznym, określonym jako „historycznie przygodny”, przemawiającym „w nieświadomości” jako podmiot⁵⁰.

Tych myślących i marzących o pierwszej metodzie lub o czystym fundamencie refleksji o sobie i bycie w ogóle prawda, w takim razie, zawsze rozczaruje. Może właśnie czystą prawdą jest samo rozczarowanie, bowiem zarówno podmiot jak i Ja mają charakter nie filozoficzny, lecz „historyczny”, przygodny, międzydyskursywny. Jednakże dzięki nieświadomości owego fundamen-

tu ogromnej części natury ludzkiej, do której filozof nie ma dostępu, możemy przychylniej patrzeć na wysiłek ludzi takich jak Kartezjusz. Mamy prawo nie dowierzać myślicielom, ale niekoniecznie musimy naznaczać ich dorobek stygmatem kłamstwa. Filozof też człowiek. To, co robi w celu wytyczenia spójnej bazy, dla świadomości ludzkiej ma wartość symboliczną i w tej formie też służy całej ludzkości. Sam Lacan zaznacza, by nie upajać się jakąś płytką rewelacją, że próby określenia podmiotowości nigdy nie miały sensu. Wręcz przeciwnie. Jako teoretyczny zwolennik autorytetu ojcowskiego, przewodniczący seminarium, docenia kartezjańską inicjatywę uwierzytelnienia funkcji Boga. Dzięki redukcji filozof otrzymuje, jakże konieczne dla nauk, starannie „odizolowane” *cogito*, poręczne dla wielu celów – poznawczych, mitologicznych, literackich itd. Nie musimy podkreślać wagi tego gestu, wszyscy wiemy, że jest to moment doniosły w historii myśli współczesnej *cogito* – twierdzi Lacan, – ma też wartość egzystencjalną⁵¹. Należy pamiętać, że zasadniczo również w kwestiach etycznych Lacan wypowiada się po stronie racjonalności i porządku symbolicznego.

Najwidoczniej psychoanaliza różni się od filozofii tym, że w dążeniu do poznania nie zakłada, że prawda jest przejrzysta i daje się sprowadzić do jakiegoś uprzywilejowanego znaku. Odniesieniem pewnym jest tu raczej nieświadomość, której odkrycie zawdzięczamy – a już na pewno w wymiarze naukowym – psychoanalizie. Nieświadome zasadza się i, podkreślmy, wkracza do akcji tam, gdzie nachodzą się pola oddziaływania Ja oraz formalnego podmiotu myślenia. Nieświadomość, w takim razie, to część wspólna tych dwóch sfer – a może raczej zbiorów, okręgów, skoro figury dwuwymiarowe dominują w wywodzie lacanowskim i pomagają szybciej pojąć skomplikowane zakrety omawianych tu relacji. Częścią wspólną przecinających się okręgów jest, w zasadzie, specyficznie rozumiany nonsens. Ów nonsens, z kolei, warunkuje względne rozumienie siebie, przejście między Ja, które widzimy i „odczuwamy” jako obraz siebie, a obcym jego substytutem w języku, czyli w systemie wartościujących znaków. To tylko dzięki takiemu systemowi możliwy jest sens, który skojarzymy ogólniej z poznaniem racjonalnym i intelektualnym. „Pozytywny element” sensu, to jest wyrazistość wiedzy i definicji, pociąga za sobą zanikanie, z grecka *aphanisis*, podmiotu. Podmiot Lacana nie jest tym czymś, o czym „uwielbiają rozprawiać filozofowie”. Naturą podmiotu jest dość mało przewidywalne oscylowanie między tak specyficznie pojętym *aphanisis*, czyli zanikaniem, i sensem⁵².

Co się więc dzieje w momencie, gdy na przykład Kartezjusz dochodzi do punktu domniemanej „przezroczystości” znaku – *cogito ergo sum?* Wypowiadając *ergo sum*, oddaje się „znanemu”, chociaż podmiot, o który mi

chodzi, takowego znaczenia nie posiada⁵³. Podmiot jest podmiotem wypowiedzi a nie tego, o czym traktuje, lub, jeszcze lepiej, tego, o czym chciałby koniecznie się wypowiedzieć. U Lacana podmiot ten przedstawiany jest jako przekreślone \$ (*sujet barré*), co ma podkreślić pusty charakter tej, powiedzmy z przekonaniem, wirtualnej kategorii. W takim razie, podmiot jako podstawa początku refleksji nie istnieje, chociaż jego nieobecność nie jest brakiem bezsensownym. Jest to raczej *brak aktywny*, konkretnie oddziałujący na cały świat myślenia. *Cogito* – czytamy – oznacza „nie-miejsce”, przerwę, otchłan w łańcuchu bytu, nie ukazuje jakiejś sfery bytu, którą można by umiejscowić obok innych sfer. *Cogito* nie da się umieścić w jakiejś części rzeczywistości, choć jest to korelat rzeczywistości jako takiej⁵⁴. Najwidoczniej, to przez ten brak, który daje się we znaki w długim procesie myślenia, kartezjańskie Ja, pogrążone przez własne wątpliwości, nie może uwierzytelnić się jako podmiot bez Boga, czyli bez wspierającej fantazji.

Ja pod postacią znaku, który ma sens, jest możliwe jako alienacja i jest to termin specyficznie przypisany temu momentowi poznawczemu. By uzyskać klarowny, binarny i stabilny obraz *cogito*, wypadałoby skończyć wywód w tym miejscu, ale nie można pominąć jeszcze zagadnienia *separacji* – relacji z Innym. Problemy z powszechniejszą akceptacją teorii Lacana biorą się stąd, że stosowane przez niego modele poznawcze zmuszają czytelnika do wyjątkowej cierpliwości i koncentracji. W zasadzie trudno to skrytykować, skoro prawda jest zbyt złożona, by mieściła się w narracji podobnej do projektu Kartezjusza; należy ją rozgryzać i pojmować powoli i cierpliwie. Dorzucenie do struktury *cogito* relacji siebie z Innym póki co jeszcze bardzo nie komplikuje sprawy. Wystarczy wyobrazić sobie, że relacja ta przebiega równoległe do identyfikacji Ja z podmiotem myślącym. Najogólniej i najprościej, Inny jest tym, co w obrębie moich struktur tożsamości patrzy na mnie i, w pewnym sensie, zawsze jakoś mnie ocenia. Należy podkreślić, że ta obecność drugiej świadomości nie jest konkretnym spotkaniem z konkretną osobą. Inny, a może też, bezosobowe Inne jest sumą zwolnionego przez kogoś (coś) miejsca i dynamicznej zmiennej, której treść zajmuje i wypełnia to miejsce – co łatwo przewidzieć – w zastępstwie, czyli tymczasowo. Inny oczekuje czegoś ode mnie, pragnie mnie lub czegoś, co posiadam. Ogniwem łączącym mnie z Innym jest również, teoretycznie rzecz biorąc, część wspólna zbioru, która istotnie jest brakiem, jakimś niedopowiedzeniem. Pytaniem nasuwającym się w formującej się psychice dziecka jest: „ktoś mówi do mnie, ale czego chce?”⁵⁵ Zapytania te podobno prowadzą do fantazji własnego kresu, śmierci. Czy spełnię to, czego on oczekuje? Czy zaspokoję jego pragnienie? Czy jestem w jego posiadaniu? Czy on, a jeśli tak, to w jakim stopniu, decyduje o moim byciu? Czy on może mnie zgubić? Jednakże Inny kształtuje się w świadomości, i nie tylko, nie jako

konkretna osoba czy rzecz, ale nieokreślona, pusta formacja. Jest to, pomóżmy sobie popularnym dziś przymiotnikiem raz jeszcze, *wirtualny Inny*, z którym dzielę przedmiot – podwójny, „nadmierny” przedmiot pragnienia oraz podwójny brak. Wyjaśnijmy ową podwójność. Jego przedmiot pragnienia jest u mnie, a to, czego pragnę ja, jest u niego, a więc częścią wspólną naszego związku jest miejsce, gdzie nachodzą na siebie obydwie obiekty. Skoro jednak obydwie przedmioty w istocie są czymś niejasnym, dzielimy między sobą również dwa „braki” niezaspokojenia, czyli dwa nachodzące się „puste” miejsca pragnienia. Na pustce tej opiera się Lacanowska wersja pojęcia miłości, które jest najwidoczniej uwarunkowane omawianą tu separacją – „daję komuś coś, czego nie mam”. Tożsamość ludzka jest więc dynamiczną strukturą przyswajania sobie obcych znaków oraz wykładnią dawania i dzielenia z Innym pustych zbiorów. Musimy przyjąć za fakt, w pewnym sensie też uwierzyć twórcy teorii, że to „bycie”, które Ja traci w alienacji, jest częściowo mu zwrócone w separacji. Naturalnie, jest to swoista niepełnowartościowa rekompensata pod postacią niejasnego, spiętrzonego, podwójnego przedmiotu pragnienia.

Lacan ilustruje relacje alienacji i separacji za pomocą analogonu metafory i metonimii. Identyfikacja *cogito ergo sum*, czyli akt poświęcenia bytu dla pojęcia – a więc ja sensownego i myślącego – ma zatem naturę przeniesienia znaczenia. Separacja natomiast kojarzy różne byty na zasadzie zbieżności cech lub struktury, w tym przypadku zbieżności luk i obiektów pożądania. Fundamentem podmiotowości jest więc pewna gra, w której ja, nawet uczonne i poważnie spekulujące, dokładnie nie wie, co dzieli ze światem oraz co znaczą słowa, którymi często pewnie się posługuje, tak jak natchniony przez prawdę Kartezjusz. Gra ta, w tym przypadku, nie ma charakteru retorycznego, to raczej sam człowiek od początku kształtowania swojej psychologicznej i społecznej tożsamości uwikłany jest w metaforyczne ruchy znaczeń, a te bywają poza jego wglądem. Budząc się więc do dojrzałości, czyli egzystencji wspólnotowej i symbolicznej, jesteśmy zmuszeni poważnie traktować pustą grę znaków i bytów psychicznych pozostawionych w naszej osobowości przez najwcześniejsze zaszłości w naszym życiu. Naturalnie uprzytomniona tu „niepowaga” gry nie sugeruje ani nie zamierza sugerować, że „ma nam być do śmiechu”. Wręcz przeciwnie, jest to poważny aspekt nauki o podmiocie, choć, w tym przypadku, częściowo uwolnionej od stylistycznego „uprzedzenia” badacza, autora, poważnego naukowca, który za wszelką cenę zastrzega dla swoich odkryć atrybuty wyjątkowości. Podmiotowość współczesną, inaczej niż w metafizyce dziewiętnastego wieku, poznaje się poprzez tropienie śladów swojej własnej „rzekomej” niedojrzałości, odtwarzając dziecinne pytania dziecka, które nie różnią się wiele od fundamentalnych pytań filozofów. Podejście najjaśniejszej postaci francuskiej psychoanalizy uwalnia kwestię

podstaw tożsamości człowieka z ograniczeń metodologicznych podyktowanej „powagą” postawy naukowej. By poznać prawdę tak głęboką, siłą rzeczy należy wyjrzeć poza stylistykę, narrację przewidywalnego rejestru, który nie jest wykładnią obiektywnej przestrzeni naukowej, lecz dziełem historyczności.

Prawda jest tam, wydaje się mówić mistrz, gdzie jej raczej nie szukamy. Wytyczyliśmy sobie, jako uczeni sfiksowani na punkcie ustalonych systemów pojęć, bardzo wąski teren poszukiwania i działania, a podmiotowość porusza się, bywa w różnych miejscach. Czego więc nauczył nas Jacques Lacan? Po pierwsze, zagadnienie świadomości jako takie, twierdzi często dowcipkujący w swoich seminariach Lacan, to nie jakiś „potwór”, za którego ma obowiązek uchodzić⁵⁶. Jako poważnie filozofujący, pragniemy „zantropomorfizować” problem, uczynić go wzniosłym i wielkim. Jest to bardzo ważny argument w naszych rozważaniach, który, przy okazji, ujawnia źródło błędów u wielu myślicieli i teoretyków. Niby chodzi o rzecz błahą, a jednak decydującą o charakterze konkluzji wszelkich wywodów. Zjawisko ekscytacji i skłonności do emocjonalnego wyolbrzymienia nawiązuje do błyskotliwych spostrzeżeń Nietzschego w kwestii moralu „moralnego” tekstu w tradycji judeochrześcijańskiej. Gdziekolwiek byśmy się zapuścili, w myśl zasad odruchowego mędrkowania, rezultat poszukiwań jest już gotowy, określony arbitralnie przez prawą religię, właściwą moralność i odpowiednio dobrany rejestr wypowiedzi. W rzeczywistości może być inaczej, może w rzetelnym poznaniu fundamentu za każdym razem odpowiedź jest inna? Podobnie jak turyści, którzy zmierzają w kierunku Partenonu na Akropolu lub katedry Notre Dame, filozofowie i ludzie nauki u kresu swoich poszukiwań zwykle spodziewają się czegoś monumentalnego. Różnica jest taka, że turyści o małej wrażliwości estetycznej muszą zobaczyć to, *co jest*, czyli rzeczywiste rozmiary słynnych budowli zabytkowych, a doświadczenie filozofa może modyfikować się dzięki bogatym możliwościom języka. Zarówno filozofowi jak i turyście dana jest bezcenna różdżka fantazji, która dostosuje wrażenia z kosztownej „wycieczki” do oczekiwań, odpowiednio, ludzi nauki oraz rodziny. W obydwu wypadkach doniosłą rolę odegra chęć wzbudzania zazdrości u Innego – ale to już trochę inna historia. Faktem jest, że w nauce, tak jak w polityce, pragnienie wzniosłych emocji może nie tylko wpłynąć na styl wysłowienia lub na formalną postać wniosku – czyli moral Nietzschego – ale wręcz zasadniczo uwarunkować ich treść. Lacan zwykle podcina wszelkie podpórki intelektualne swoich studentów, którzy próbują atakować tę zasadniczą nieuchwytność podmiotu, a raczej nieuchwytność jego natury. Seminarzyści pytają: kogo należy uprzywilejować w tej kwestii? Psychologa, antropologa, strukturalistę, fizyka, filozofa? Lacan jednak nie lubi oczywistych alternatyw, w jego stylu perswazji jest miejsce na trzecie rozwiązanie – znak lub miejsce, w którym krzyżują się różne dyskur-

sy. W komentarzu do odpowiedzi Lacana – jakby Sokratesa naszych czasów – można zacytować znany wiersz dla dzieci: „a wiosna przyszła pieszo”. Naturalnie przyszła pieszo wbrew oczekiwaniom. Inny przykład w tym guście to wielka wyrocznia w trylogii *Matrix*. Dla tak wzniosłej postaci wyobraźnia mitologiczna, etos literatury heroicznej i kultura pop przyporządkowała wyjątkowo mroczną reprezentację. „Mądrość poetycka” antycznych i współczesne mitologie wbiły nam do głowy, że wyrocznia to ktoś w rodzaju Pytii w długiej szacie, odurzonej wulkanicznym dymem, dramatycznie recytującej wersety, które można zinterpretować na nieskończenie wiele sposobów. W produkcji *Matrix* jednak wielka wyrocznia to pogodna, dość swojsko wygadana, czar-noskóra gospodyni, która lubi piec ciasteczka i palić papierosy. Lacan sam nie stroni od przyjaznych wstawek i prztyczków typu „panowie, wracam z Synaju i rozbijam tablice”⁵⁷, ale nie to jest najważniejsze. Natura podmiotu i podmiotowości, stwierdza mistrz, ma charakter „heterotopiczny”, a więc nie może być zredukowana tylko do kategorii psychologicznych. Czynność reprodukcji podmiotu jest też uwarunkowana unikiem, pragnieniem uwolnienia się (*rid theory*), zasadą „homeostazy” i „nalegania” (*insistence*) – a więc, by zająć lub dojść do skutku, wyszukuje sobie materiał z różnych rejestrów i dyskursów⁵⁸.

Powracamy więc do metafory paralaksy, której tajemnica jest oczywistą „faktycznością” pod warunkiem, że metoda oglądu pozwoli spojrzeć na zdarzenie z dwóch, jakościowo niezależnych perspektyw. W paralaksie – na przykład w kontekście optyki – w zasadzie nie ma magii ani tajemnic, jest natomiast zjawisko, którego racjonalne określenie domaga się aplikacji dwóch różnych punktów odniesienia lub dyskursów. W naszym odczytaniu *cogito*, to jest w kontekście refleksji kulturoznawczej i literaturoznawczej, ważny okazał się narratologiczny aspekt fabulacji, bez którego radykalny wgląd epistemologiczny przestaje być dla człowieka użyteczny i sensowny. Pamiętamy jednak, że filozofia nie jest jedynie literaturą – Lacan proponuje, by wiedza, czy też wspomniana wyżej „procedura prawdy” pozostała w rękach ojca i jego porządku symbolicznego. To, czy skłonimy się (ambiwalentnie) przed autorytetem bożym, tak jak to uczynił Kartezjusz, czy też nie, nie zdaje się już dziś rzeczą najwyższej wagi. Ważne jest to, by w warunkach współczesności odnaleźć właściwy model „heterotopiczny”, który odpowiada potrzebom „aktualnego” *cogito*, tu, konkretniej, tożsamości ukształtowanej przez „historyczność” Jacques’a Derridy. Okazuje się, że dla strudzonych nadmiarem refleksji i znużonych zbyt rozwlekłymi namysłami filozoficznymi również znajdzie się rozwiązanie i jest to opcja „rosyjska”. *Jakaś* nawałnicę napoleońską – także w sensie symbolicznym – można zignorować i poczekać, aż historyczność uzbrojona w kolektywną mądrość poetycką sama napisze swoją narrację i podsunie – pod nos – właściwą metodę.

Przypisy:

¹ Slavoj Žižek, *The Parallax View*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press 2006, s. 4.

² Žižek, *The Parallax View*, s. 4.

³ Umberto Eco, *Poetyka dzieła otwartego*. W: *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, przeł. Jadwiga Gałuszka, Warszawa, Czytelnik 1994. Metafora epistemologiczna to wyjątkowo klarowna, zdroworoządkowa koncepcja, oczyszczona z pretensji dialektycznych: „Jeśli forma artystyczna nie jest w stanie zastąpić poznania naukowego, to jednak można w niej widzieć metaforę epistemologiczną. Znaczy to, że formy, jakie sztuka przybiera w poszczególnych epokach, odzwierciedlają – poprzez analogię, metaforę, nadanie idei określonego kształtu – sposób, w jaki nauka czy w każdym razie kultura umysłowa danej epoki widzi otaczającą rzeczywistość” (s. 43).

⁴ Jean-Luc Nancy, *Hegel. The Restlessness of the Negative*, przeł. Jason Smith, Steven Miller, Minneapolis, University of Minnesota Press 2002, s. 79.

⁵ Nancy, *Hegel*, s. 9–10.

⁶ Fryderyk Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. Stefan Frycz i Konrad Drzewiecki, Warszawa, Wydawnictwo „bis” 1993, s. 40–41.

⁷ Proces prawdy, w „dobrym” i uniwersalistycznym – przy okazji niereligijnym – znaczeniu tego słowa, Alain Badiou przypisuje osobie i fenomenowi świętego Pawła: „Procedura prawdy jest uniwersalna, tylko o ile podtrzymuje ją (jako jej realny punkt) bezpośrednio subiektywne uznanie jej pojedynczości”. W: Alain Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. Julian Kutyła i Paweł Mościcki, Kraków, Korporacja Ha!art 2007, s. 32.

⁸ Nietzsche, *Wola mocy*, s. 291–292.

⁹ Nietzsche, *Wola mocy*, s. 293.

¹⁰ Blaise Pascal, *Mysli*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1989, s. 110.

¹¹ Fryderyk Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. Stanisław Wyrzykowski, Warszawa, Wydawnictwo „bis” 1990, s. 78–79.

¹² Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 281.

¹³ Nietzsche, *Wola mocy*, s. 17.

¹⁴ Nietzsche, *Wola mocy*, s. 42.

¹⁵ Jean-Luc Nancy i Philippe Lacoue-Labarthe, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, przeł. Philip Barnard, Cheryl Lester, Albany, New York, State University of New York Press 1988, s. 10–11.

¹⁶ Nancy i Lacoue-Labarthe, *The Literary Absolute*, s. 11.

¹⁷ Nancy i Lacoue-Labarthe, *The Literary Absolute*, s. 40.

¹⁸ René Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. Wanda Wojciechowska, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1981, s. 27.

¹⁹ Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, s. 12.

²⁰ Tadeusz Boy-Żeleński, *Szkice o literaturze francuskiej*, t. I, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1956, s. 144.

²¹ Boy-Żeleński, *Szkice o literaturze francuskiej*, s. 130.

²² Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 13.

- ²³ Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 35.
- ²⁴ Nancy i Lacoue-Labarthe, *The Literary Absolute*, s. 40.
- ²⁵ Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 118.
- ²⁶ Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 118.
- ²⁷ Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 63.
- ²⁸ Jan Baptysta Vico, *Nowa nauka*, przeł. Antoni Lange, Warszawa, Skład Główny w księgarni E. Wendego i Spółki 1919, t. I, s. 222.
- ²⁹ Vico, *Nowa nauka*, s. 239.
- ³⁰ Hayden White, *Against Historical Realism. A Reading of 'War and Peace'*, „New Left Review” 2007, 46.
- ³¹ Lew Tołstoj, *Wojna i pokój*, przeł. Andrzej Stawar, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1978, t. IV, s. 103, 113, 114.
- ³² Hayden White, *Przeciw realizmowi historycznemu. „Wojna i pokój” Lwa Tołstoja*, przeł. Maciej Nowak. W: *Hayden White. Proza historyczna*, red. Ewa Domańska, Kraków, Universitas (w druku).
- ³³ Slavoj Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, Bydgoszcz, Branta 2006, s. 142.
- ³⁴ Žižek, *Kukła i karzeł*, s. 143.
- ³⁵ White, *Przeciw realizmowi historycznemu*.
- ³⁶ Jacques Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*. W: *Pismo i różnica*, przeł. Krzysztof Kłosiński, Warszawa, Wydawnictwo KR 2004, s. 107.
- ³⁷ René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, przeł. Maria i Kazimierz Adjukwiczowie, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958, t. I, s. 22.
- ³⁸ Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 69.
- ³⁹ Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 69.
- ⁴⁰ Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 73.
- ⁴¹ Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 74.
- ⁴² Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 76.
- ⁴³ Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 98.
- ⁴⁴ Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 101.
- ⁴⁵ Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 106.
- ⁴⁶ Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 109.
- ⁴⁷ Slavoj Žižek, *Cartesian Subject versus Cartesian Theatre*. W: *Cogito and the Unconscious*, red. Slavoj Žižek, Durham, London, Duke University Press 1998, s. 259.
- ⁴⁸ Mladen Dolar, *Cogito as the Subject of the Unconscious*. W: *Cogito and the Unconscious*, s. 12.
- ⁴⁹ Ellie Ragland-Sullivan, *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, London, Canberra, Croom Helm, 1986, s. 6.
- ⁵⁰ Jacques Lacan, *The Ego in Freud's Theory and in Technique of Psychoanalysis: The Seminar, Book II*, przeł. Sylvana Tomaselli, red. Jacques-Alain Miller, New York, W.W. Norton 1991, s. 58.
- ⁵¹ Lacan, *The Ego in Freud's Theory...*, s. 56.
- ⁵² Dolar, *Cogito as the Subject of the Unconscious*, s. 20.

- ⁵³ Dolar, *Cogito as the Subject of the Unconscious*, s. 15.
- ⁵⁴ Dolar, *Cogito as the Subject of the Unconscious*, s. 16.
- ⁵⁵ Dolar, *Cogito as the Subject of the Unconscious*, s. 23.
- ⁵⁶ Lacan, *The Ego in Freud's Theory...*, s. 48.
- ⁵⁷ Lacan, *The Ego in Freud's Theory...*, s. 55.
- ⁵⁸ Lacan, *The Ego in Freud's Theory...*, s. 63.

ER(R)GO

przekłady

Wiedza i *jouissance*

© 2002 State University of New York

Psychoanaliza napotyka ten sam problem co szereg nauk humanistycznych i społecznych, choć nie jest to może widoczne na pierwszy rzut oka¹. Pracując ze swymi pacjentami, psychoanalitycy często przekonują się, że pomimo niezliczonych interpretacji i wyjaśnień – które zarówno przez analityka jak i analizanta mogą zostać uznane za przekonujące czy wręcz natchnione – symptomy pacjenta nie ustępują. Czysto lingwistyczna czy interpretacyjna analiza wydarzeń i doświadczeń, które wpływają na ukształtowanie się symptomu, nie wystarcza, by go wyeliminować.

Freud zauważył to już na początku swej pracy i nawet sformalizował ten problem, dzieląc analizę na dwa etapy: pierwszy, w którym analityk przedstawia pacjentce stosowne wyjaśnienie jej symptomów, i drugi, podczas którego w końcu zachodzi zmiana, kiedy to pacjentka sama przejmuje materiał, który jest owocem jej własnej analizy. Później Freud sformułował ten problem inaczej – za pomocą czegoś, co nazwał „czynnikiem ekonomicznym”: potężna siła musi utrzymywać na miejscu symptom pacjentki, która z kolei musi czerpać z niego znaczną satysfakcję (nawet jeśli, jak mówi Freud, jest to satysfakcja „zastępcza”).

Mamy tu do czynienia z zasadniczym rozróżnieniem, jakiego dokonuje on pomiędzy reprezentacją a afektem. Na przykład, jeśli zahipnotyzujemy pacjenta, możemy uzyskać od niego przeróżne reprezentacje – możemy kazać mu przypomnieć sobie najdrobniejsze szczegóły wydarzeń, których w ogóle nie pamięta „na jawie”; możemy kazać mu wyrazić słowami wiele aspektów jego historii – ale często okazuje się, że nic to nie zmienia. Kiedy budzimy go z hipnozy, nie pamięta niczego ponad to, co pamiętał, nim go w nią wprowadziliśmy, a symptomy, które wydają się powiązane z tymi wydarzeniami, często pozostają nietknięte. Tylko wówczas, gdy pacjent potrafi wyartykułować swą historię i równocześnie *coś poczuć* – jakąś emocję czy afekt – zachodzi zmiana.

Dlatego reprezentacja pozbawiona afektu jest jałowa. Jest to też jeden z powodów jałowości tak zwanej „autoanalizy”, w czasie której opowiada się sobie uroczę historyjki o swojej przeszłości, analizuje się własne sny i fantazje na papierze – ale nic się nie dzieje, nic się nie zmienia. Jest to oczywiście bardzo pouczające i ciekawe; człowiek przypomina sobie wiele różnych rzeczy związanych z przeszłością, ale metamorfoza jednak nie następuje. Rzadko kiedy afekt pojawia się, kiedy nie ma obok innej osoby, której opowiada się wszystkie te myśli, sny i fantazje.

Lacan przekłada zasadnicze freudowskie rozróżnienie pomiędzy reprezentacją a afektem na rozróżnienie pomiędzy językiem a libido, pomiędzy znaczącym a *jouissance*, i cała jego dyskusja na temat podmiotu – o tym, kim lub czym jest podmiot w psychoanalizie – opiera się właśnie na tym zasadniczym rozróżnieniu czy też dysjunkcji.

Freud już wcześniej zmagał się z problemem, gdzie umieścić reprezentację i afekt. Wymyślił więc różne pokrywające się topografie umysłu, przypisując reprezentację Ja, a afekt Temu [*id*]; afekt uwalniany przez popędy miał być nieodłączną częścią Tego. Jednak Nad-Ja nie bardzo tu pasowało, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę sposób, w jaki używa ono reprezentacji – nakazów, krytyki i tak dalej – co w połączeniu z surowym tonem moralnym sugeruje, że odrobinę za bardzo bawi je łąkanie Ja. Wcześniejsza próba podzielenia umysłu przez Freuda w ogóle nie uwzględniała afektu: topografia świadomość-przedświadomość-nieświadomość sugerowała, że reprezentacje można znaleźć na wszystkich tych poziomach – ale co z afektem? Freud daje tu do zrozumienia, według mnie dość niekonsekwentnie, że afekty mogą być nieświadome – podczas gdy większość jego prac teoretycznych wyraża poglądy, że nieświadoma może być tylko reprezentacja².

Możemy stwierdzić, że Lacan z większą niż Freud wyrazistością polaryzuje opozycję afekt/reprezentacja, choć nie zawsze jest to zaznaczone w jego pracach. Mimo że Lacan pisze tylko o jednym podmiocie, moglibyśmy powiedzieć – za Jacques-Alainem Millerem, który sformułował to w swym seminarium *Donc* (1993–1994) – że tak naprawdę występują u Lacana dwa podmioty: podmiot znaczącego oraz podmiot *jouissance*³. Albo przynajmniej dwa oblicza podmiotu.

Podmiot znaczącego można by nazwać „podmiotem Lévi-Straussa”, w tym sensie, że podmiot ten posiada wiedzę lub działa w oparciu o wiedzę, ale nie ma pojęcia, że tak czyni. Jeśli zapytać go, czemu zbudował swą chatę właśnie w tym miejscu wioski, odpowiedź jakiej udzieli nie będzie miała nic wspólnego z zasadniczymi opozycjami, które organizują jego świat, a które faktycznie determinują rozkład jego wioski. Innymi słowy, „podmiot Lévi-Straussa” żyje i działa na podstawie wiedzy, o której nie wie, z istnienia której nie zdaje sobie sprawy. W pewnym sensie wiedza ta żyje nim. Znajdujemy ją w nim bez potrzeby odwoływania się do tego, z czego świadomie zdaje on sobie sprawę.

Jest to ten sam rodzaj wiedzy, którą odkrywamy dzięki hipnozie – właściwie jest to wiedza, która w ogóle nie potrzebuje podmiotu w typowym rozumieniu tego terminu. Taki właśnie podmiot w *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien* (1960) Lacan nazywa podmiotem kombinatoryki: istnieje kombinatoryka opozycji, których dostarczają danej osobie język, rodzina, społeczeństwo i kombinatoryka ta funkcjonuje⁴. W tekście *La science et la vérité* (1965) Lacan nazywa ten podmiot „podmiotem

nauki”⁵, podmiotem, który może być studiowany naukowo, oraz paradoksalnie stwierdza, że „podmiot, którym zajmujemy się w psychoanalizie, może być jedynie podmiotem nauki”⁶: czystym podmiotem kombinatoryki, czystym podmiotem języka. (Jest to ściśle pozycyjny podmiot teorii gier, podmiot który podpada pod „nauki oparte na domniemaniach [*conjectural sciences*]”⁷).

To stwierdzenie jest nie do końca szczere, ponieważ choć prawdą jest, że psychoanaliza posługuje się wyłącznie językiem, by uzyskać pożądane efekty – język jest jej jedynym medium – niemniej chce przecież wpływać na afekt, na podmiot jako afekt, libido czy też *jouissance*. Jedną z trudności, jakie napotyka się podczas czytania Lacana, jest ta, że rzadko precyzuje on, o którym podmiocie mówi w danym momencie – zamiast tego woli ukradkiem przeskakiwać z jednego znaczenia na drugie. Sugerowałbym zatem, że w *La science et la vérité*, kiedy Lacan mówi o „obiekcie”, ma na myśli podmiot jako afekt, natomiast gdy mówi o „podmiocie”, myśli o podmiocie jako strukturze, jako czystym podmiocie kombinatoryki.

Toteż na początku chcę dokonać rozróżnienia pomiędzy podmiotem znaczącego i podmiotem popędów (czy też podmiotem jako *jouissance*).

Pierwsza rzecz, na którą należy zwrócić uwagę, to ta, że dużo łatwiej jest zajmować się podmiotem pierwszym niż drugim. Drugi podmiot *n'est pas commode*; niełatwo sobie z nim poradzić. Doprowadziło to wielu postfreudowskich analityków do szukania innych sposobów radzenia sobie z tym, co moglibyśmy nazwać czynnikiem J, czynnikiem *jouissance*. (Wilhelm Reich na pewnym etapie swej pracy zastanawiał się: „Czemu nie zająć się nim bezpośrednio, przez bezpośredni kontakt z ciałem pacjenta? Czemu zawracać sobie głowę szukaniem rozwiązania za pośrednictwem mowy?”)

Współczesne podejście kognitywno-behawioralne do psychologii można rozumieć jako takie, które ogranicza swą uwagę wyłącznie do pierwszego podmiotu, ignorując drugi, i doprawdy wielu psychologów kognitywno-behawioralnych zdaje się nie rozumieć, nawet intuicyjnie, że coś im umyka: wszystko ma być racjonalne, nie istnieje potrzeba ani tym bardziej miejsce w ich systemie dla czegokolwiek innego. Wynajdują oni i „poprawiają” czy też niszczą „irracjonalne przekonania”. Nie twierdzą, że dotyczy to wszystkich tego rodzaju psychologów, ale z mojego doświadczenia wiem, że wiele kognitywno-behawioralnych terapii właśnie tak wygląda.

Językoznawstwo – ta nowo powstała nauka, którą Lacan był tak zauroczony w latach pięćdziesiątych, wierzył bowiem, że na początek może ona posłużyć jako model naukowości odpowiedni dla psychoanalizy, innymi słowy, że psychoanaliza może stać się nauką w podobny sposób jak językoznawstwo – ogranicza swe zainteresowanie do podmiotu elementu znaczącego. To samo tyczy się wszystkich dyskursów strukturalistycznych: projekt strukturali-

styczny polega na tym, jak sam Lacan pokazuje to w niektórych pracach z lat pięćdziesiątych, że wydobywa się wiedzę z czystego podmiotu znaczącego i sporządza się mapę wiedzy w niego wpisanej.

We wczesnych latach siedemdziesiątych Lacan proponuje nowy termin na to, co robi z językiem – bo to, co z nim robi, nie jest tym samym co językoznawstwo; nazywa to „lingwistriką” [*linguisterie*]⁸. Nie wydobywa on wiedzy zawartej w języku, na przykład w gramatyce i idiomach, ale używa języka, by uzyskać efekt na czymś innym niż czysty podmiot znaczącego.

Mowa

Musi zatem istnieć jakaś zbieżność czy zachodzenie na siebie między podmiotem znaczącego i podmiotem *jouissance*, skoro można dokonać zmian w drugim za pomocą pierwszego. Lacan dość wcześnie zauważa, że oba zbiegają się w mowie. Mowa bazuje na systemie elementów znaczących (czy, prościej, na „znaczącym”, jak ma w zwyczaju mówić), zapożyczając z niego słownictwo i gramatykę; jednak mowa wymaga czegoś jeszcze: wypowiedzenia. Musi być wypowiedziana, przez co wprowadza składnik fizjologiczny: oddychanie, wszelkie ruchy szczęki, języka i tym podobne elementy wymagane w realizacji mowy⁹.

Językoznawstwo może studiować i tłumaczyć podmiot wypowiedzi – na przykład, „ja” w zdaniu „Ja tak myślę” – nazywany przez językoznawców „szyfterem”; zauważa również różnicę pomiędzy podmiotem wypowiedzi i podmiotem wypowiedzenia. Przykładowo, jeśli powtarzając za Freudem, wypowiem zdanie: „Psychoanaliza jest niemożliwą profesją”, jego podmiotem wypowiedzi będzie „psychoanaliza”, Bruce Fink natomiast będzie podmiotem wypowiadającym. Językoznawstwo musi brać pod uwagę tę różnicę.

Wydaje mi się jednak, że językoznawstwo nie zajmuje się podmiotem wypowiadającym jako takim. Podmiot wypowiadający to ten, który może czerpać przyjemność z mówienia albo któremu mówienie sprawia przykrość czy też który może się w trakcie mówienia przejeździć. Podmiot wypowiadający to ten, któremu może się wyrwać coś, co pozwala ujawnić się jej czy też jego uczuciom, pragnieniom czy przyjemnościom.

Dlatego mowa jest jednym z pól, na których ścierają się te dwa podmioty.

Wspominałem wcześniej, że psychoanaliza napotyka ten sam problem co niektóre z nauk społecznych i zanim zagłębię się w dyskusję o Lacanie, chciałbym zasugerować co, z mojej amatorskiej perspektywy, widzę jako taką wspólną platformę. Uderzające jest na przykład to, że oba te podmioty ścierają się w ekonomii na giełdzie papierów wartościowych. Czy nie możemy postawić

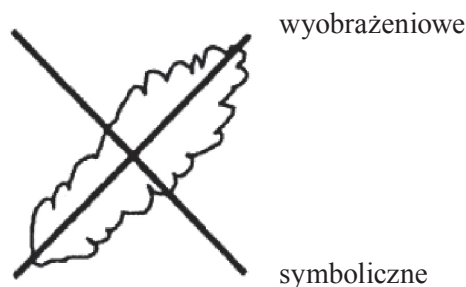
znaku równości pomiędzy podmiotem znaczącego oraz ponoć „racjonalnym” ekonomicznym podmiotem rynkowym, *homo œconomicus*? Kim w takim razie jest podmiot *jouissance*? Czy nie jest to ten podmiot, któremu Alan Greenspan, szef amerykańskiego Banku Rezerw Federalnych, zarzuca „irracjonalną przesadę” [*irrational exuberance*] w podbijaniu cen akcji „wbrew zdrowemu rozsądkowi”? „Irracjonalna przesada” to określenie, które media powtórzyły tysiące razy od grudnia 1997 roku, kiedy Greenspan użył go po raz pierwszy – i sugerowałbym, że taka ilość powtórzeń wskazuje na to, że „irracjonalna przesada” to miano *jouissance* w sferze ekonomii, potłacz naszych czasów – zapewne nie jedyny, ma się rozumieć, ale mimo wszystko potłacz niezwykle znaczący.

Jeśli mowa jest polem, na którym oba te podmioty ścierają się lub łączą w psychoanalizie, dzieje się tak również dlatego, że psychoanaliza ustanawia się jako sytuacja mowy, czyli sytuacja, w której od początku większość innych form działania jest z góry wyłączona. Nie jest to sytuacja grupowa, gdzie masowe zachowania należałoby wziąć pod uwagę – masowa histeria, zamieszki, rabunki, nabywanie akcji i tak dalej (chyba że zachowanie w poczekalni uznać z jakiegoś powodu za nieodłączną część sytuacji analizy).

Ponowne spojrzenie na wczesne prace Lacana

W swoim pierwszym modelu czy też grafie sytuacji analitycznej, Schemacie L – opartym na modelu Lévi-Straussa z *Antropologii strukturalnej*¹⁰ – Lacan ukazuje dwa podmioty, o których tu mówiłem, jako pozostające w konflikcie (przedstawiam tu schemat uproszczony):

Rysunek 1.1. Uproszczony Schemat L

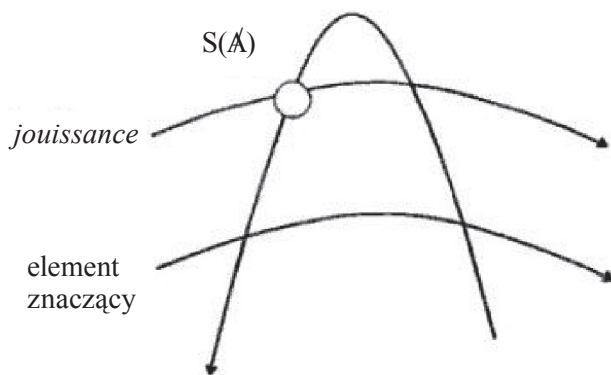


Rejestr wyobrażeniowy na tym etapie pracy Lacana odpowiada wścieklej zazdrości, zawiści i rywalizacji podmiotu. Jest równoznaczny z tym, co

Lacan nazywa później *jalousissance* podmiotu¹¹, łącząc *jalousie* („zazdrość”) z *jouissance*. Na tym etapie twierdził, że poprzez mowę *jalousissance* może zostać rozproszona, przepracowana, rozwiązana – słowem, wyeliminowana. W zderzeniu podmiotu znaczącego i podmiotu *jouissance*, tego drugiego trzeba się było pozbyć. Ten drugi stawał na drodze pierwszemu, w pewien sposób go zakłócając.

W 1960 roku, w *Subversion du sujet*, Lacan wprowadza skomplikowany „Graf Pragnienia”, na którym widzimy jak podmiot ustanawia się w języku w dolnej połowie grafu oraz jego punkt przecięcia się z *jouissance* w górnej części.

Rysunek 1.2. Uproszczony Graf Pragnienia



Podmiot pokonuje drogę zaczynającą się od punktu w prawym dolnym rogu i przecina najpierw łańcuch znaczących (dolna strzałka), a potem z *jouissance* (górną strzałką). To drugie przecięcie powoduje kłopoty, ponieważ pierwszą rzeczą, której podmiot się tam dowiadyuje jest to, że nie ma elementu znaczącego, który mógłby wytłumaczyć lub wziąć odpowiedzialność za jej czy jego *jouissance*: $S(A)$. Można by rzec, że nasze *jouissance* jest „bez sensu”.

Popędy po prostu nas zamieszkują, bez wyjaśniania dlaczego i po co. Nie zamierzam wchodzić tu w zawłości tego odkrycia, ponieważ zajmowałem się tym już przy innej okazji¹²; ważne jest jednak to, że, jak pokazuje Lacan, kłopoty podmiotu znajdującego się pomiędzy znaczącym (dolna część) i *jouissance* (górną część) to nie przelewki: nie ma pomiędzy nimi żadnego łatwego związku.

Nie zmiernam bynajmniej przedstawiać tu sposobu, w który można by pogodzić te dwa podmioty, nie mam również nadziei, że uda mi się opracować jakąś formułę, dzięki której mogłyby one pozostawać w przynajmniej poprawnych stosunkach, że tak się wyrażę. Oczywiście jest, że w psychoanalizie zajmujemy się podmiotem *jouissance* za pośrednictwem mowy i że używamy

jej tak, by doprowadzić do jakiejś zmiany, jeśli chodzi o *jouissance* symptomów, na które narzeka osoba poddawana analizie.

Jednak skoro tekst ten w założeniu nie ma być głównie kliniczny, moje rozważania nie pójną w tym kierunku. Wspominam o tym, ponieważ wydaje mi się, że *wiele* innych dziedzin nauk humanistycznych i społecznych musi radzić sobie z tymi *dwoma* obliczami podmiotu w budowaniu teorii i praktyce – z pewnością w inny sposób niż psychoanaliza, z powodu różnych celów, które przyświecają każdej z dziedzin¹³. Zatem, skoro nakreśliłem już oba podmioty, którymi w większości prac zajmuje się Lacan, podmiot znaczącego i podmiot *jouissance*, przejdę teraz do wiedzy – o tyle, o ile jest ona powiązana z pierwszym z tych podmiotów.

Wiedza w kontekście przednaukowym

Przez co najmniej dwadzieścia lat Lacan koncentruje się na tym, co można by nazwać przednaukowym typem wiedzy i usiłuje odróżnić go od wiedzy rozumianej w kontekście współczesnej nauki. Ten przednaukowy typ wiedzy łączy Lacan z nauką arystotelesowską, typem nauki, która poprzedza zmiany często nazywane rewolucją kopernikańską, choć nie była ona dziełem samego Kopernika.

Czemu zatem Lacan koncentruje się na tym temacie niemalże obsesyjnie i wciąż do niego powraca? Czy nie jest to kwestia sporna, interesująca wyłącznie dla historyków nauki? A może jest Lacan historykiem w przebraniu, gdy na chwilę odkłada na bok analizę?

Myślę, że motywem Lacana może być to, iż psychoanaliza miała i nadal ma trudności z odcięciem się i od filozofii, i od psychologii – zarówno w oczach społeczeństwa, jak i w oczach samych analityków – i wciąż wpada w pułapkę różnego rodzaju przednaukowych konstruktów, uproszczonych form pseudonauki i wiekowych pojęć filozoficznych. Jeśli psychoanaliza ma być bardziej wiarygodna od współczesnej psychologii – która prowadzi do mnożenia kategorii nozologicznych tak wspaniałych jak „zaburzenie wyobrażonej brzydoty własnego ciała” [*imagined ugliness disorder*] (występujące jako dysmorfobia [*Body Dismorphic Disorder*] w Diagnostycznym i Statystycznym Podręczniku Zaburzeń Psychiczych IV¹⁴) – musi przyjrzeć się temu, o co naprawdę chodzi w nauce, a nie temu, co ludzie o tym myślą.

Współczesna nauka, na przykład, zajmuje się pozornie wyłącznie pomiarem i wytwarzaniem „twardych danych”, toteż niemal cały amerykański establishment psychologiczny dał się pozyskać do produkcji wszelkiego rodzaju indeksów i statystyk.

Jednak czy jest to ten rodzaj naukowości, na osiągnięcie którego może mieć nadzieję czy chęć psychoanaliza? *APA Monitor*, główny organ Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego, od czasu do czasu wylicza, które z teorii Freuda zostały potwierdzone empirycznymi badaniami: oczywiście, jeśli weźmiemy pod uwagę, do czego trzeba było zredukować te teorie, by dało się je przetestować, a potem przyjrzymy się metodom badań, które opracowano, by tak rozwodnione teorie sprawdzić, możemy właściwie zacząć się zastanawiać, co ma większą wartość: domniemane dowody potwierdzające teorię czy raczej próby jej obalenia!

Według Lacana, to zupełnie nie ten rodzaj naukowości, do którego powinna dążyć psychoanaliza; twierdzi on, że obecnie psychoanaliza nie jest nauką i nie zmierza w kierunku stania się nią. „Nie to, co da się zmierzyć, jest ważne w nauce, wbrew temu, co myślą ludzie”¹⁵. Za moment zobaczmy, co Lacan uważa za *naprawdę* istotne w nauce.

Zanim jednak do tego dojdziemy, zajmijmy się uwagami Lacana dotyczącymi poglądu starożytnych na wiedzę. Nie chcę uchodzić za znawcę starożytności albo historii nauki; chcę po prostu w skrócie przedstawić główne, moim zdaniem, założenia Lacana i wskazać dlaczego są one ważne dla psychoanalizy.

Lacan sugeruje, że ogląd świata w starożytności oparty był na fantazji, fantazji o przedustawnej harmonii pomiędzy umysłem (*nous*) i światem¹⁶; pomiędzy tym, co człowiek myśli a światem, o którym myśli; pomiędzy związkami między słowami, których używa, gdy mówi o świecie, a związkami już istniejącymi w tym świecie.

Współczesna nauka dość zdecydowanie zerwała z tym poglądem, postulując raczej, że istniejący język nie nadaje się do opisu natury oraz że potrzebne są do tego nowe koncepcje, nowe słowa i nowe sformułowania. A jednak, co jest dość zaskakujące, w czasopiśmie psychoanalitycznych znajdujemy artykuły ludzi pokroju Julesa H. Massermanna¹⁷, który, według Lacana, odkrywa „z niezrównaną naiwnością, dosłowną zależność pomiędzy gramatycznymi kategoriami swego dzieciństwa a związkami istniejącymi w rzeczywistości”¹⁸. Innymi słowy, w połowie XX wieku w rozprawach pisanych przez analityków można odnaleźć bezkrytyczne podejście do języka oraz kategorii i związków, których on dostarcza. To najbardziej przednaukowe ze wszystkich założeń wciąż jest obecne w dzisiejszej psychologii¹⁹.

Fantazja, która charakteryzowała ogląd świata starożytnych, według Lacana sięga dość daleko: wszystko sprowadza się tu – i nie wydaje mi się, żeby był on pierwszym, który to stwierdził – do kopulacji²⁰, jest rozbudowaną metaforą związków pomiędzy płciami. Forma penetruje albo zapładnia materię; forma jest aktywna, materia jest pasywna; *istnieje* jakiś związek, fundamentalny związek pomiędzy formą i materią, aktywnością i pasywnością,

pierwiastkiem męskim i pierwiastkiem żeńskim. Cała nauka w tych czasach uczestniczyła, jak mówi Lacan, „w fantazji inskrypcji połączenia seksualnego”²¹, w fantazji, że istnieje coś takiego, jak związek seksualny i że to połączenie lub związek znajduje potwierdzenie w otaczającym nas świecie. Związek wiedzy i świata był równoznaczny z fantazją kopulacji.

Oczywiście w dzisiejszej psychoanalizie nie ma miejsca na tę fantazję! Jednak faktem jest, że, jeśli w dzisiejszej psychoanalizie mamy do czynienia z jakąś jedną pierwotną fantazją, to właśnie taką, która mówi, że harmonijny związek pomiędzy płciami *musi* być możliwy. Pogląd ten opiera się na tym, co uznawane jest za perspektywę teleologiczną w pracach Freuda; teleologia owa ma wyrastać z „progresji” faz libidalnych znanych jako fazy oralna, analna i genitalna. Podczas gdy w fazach oralnej i analnej, dziecko odnosi się do obiektów częściowych, nie do innej osoby jako całości, w fazie genitalnej, jak twierdzą postfreudowscy analitycy, odnosi się ono do innej osoby jako do całości, nie jako do zbioru obiektów częściowych.

W połowie lat pięćdziesiątych we Francji został poświęcony tym pojęciom gruby tom²², w którym całe pokolenie analityków wysunęło teorię, że gdy komuś z powodzeniem uda się dotrzeć do fazy genitalnej, osiąga wówczas w pełni harmonijny stan, kiedy traktuje swego partnera seksualnego jako podmiot, a nie obiekt, jako kantowski cel sam w sobie, a nie jako środek do celu. A ukoronowaniem tej fazy jest fakt, że ktoś taki staje się, jak to nazywają, „ofiarny” [„*oblative*”] – prawdziwie altruistyczny, czyli zdolny do czynienia różnych rzeczy dla innej osoby bez choćby jednej myśli o korzyściach, jakie może mu to przynieść.

Czy to pokolenie analityków widziało kiedyś coś podobnego? Trudno byłoby w to uwierzyć. Niemniej nie zawahali się oni przed postulowaniem tego idealnego stanu harmonii między płciami i całkowitej eliminacji narcyzmu i egoizmu ani przed wmawianiem swoim analizantom, że związki genitalne są altruistyczne, a związki analne i oralne egoistyczne. Nawet jeśli nikt nie widział czegoś takiego na oczy, stan taki *musiał istnieć*.

Innymi słowy, była to kolejna fantazja, która zniekształcała psychoanalityczną teorię i praktykę. (Wątpię, że trzeba tu komukolwiek przypominać, że podobna fantazja również istnieje we współczesnej psychologii, przynajmniej w jej najpopularniejszej formie: w największym pop-psychologicznym bestsellerze wszechczasów *Mężczyźni są z Marsa, kobiety z Wenus*. Sam tytuł wydaje się obiecujący, bo sugeruje, że *nie istnieje nic, co predestynowałoby mężczyzn i kobiety do tworzenia dopełniających się wzajemnie związków*. Ale wszystko, co następuje w książce po dwóch pierwszych rozdziałach, ma na celu pomóc czytelnikowi przezwyciężyć różnicę i stworzyć *Jedność, która musi istnieć*, Jedność, której domaga się odwieczna fantazja).

Celem Lacana jest wyeliminowanie wszelkich tego typu fantazji z psychoanalitycznej teorii i praktyki. Oczywiście, łatwiej powiedzieć niż zrobić, i to właśnie dlatego studia nad historią nauki mają takie znaczenie dla każdej dziedziny, która chciałaby w którymś momencie stać się dyscypliną naukową i oczyścić się z nienaukowych elementów – jeśli ktoś nie zna historii swej dziedziny, ma duże szanse ją powtórzyć.

Fantazja harmonii pomiędzy płciami ma długi i szlachetny rodowód, gdyż możemy prześledzić jej przebieg od co najmniej *Uczty* Platona, gdzie Arystofanes wygłasza teorię, że dawniej wszyscy byliśmy istotami sferycznymi, którym niczego nie brakowało, jednak Zeus rozciął nas na dwoje i odtąd wciąż szukamy naszej drugiej połowy. Jako podzielone istoty tęsknimy do siebie, marząc, by ponownie się szpeciść; nie mogąc tego dokonać znajdujemy przynajmniej ulgę w cierpieniu w swych ramionach (dzięki Zeusowi, który się nad nami zlitował i przeniósł intymne części naszych ciał do wewnątrz). Jak mówi Arystofanes, „miłość jest na imię temu popędowi i dążeniu do uzupełnienia siebie, do całości”²³. Miłość może naprawić pierwotne rozdarcie i tym samym harmonia może zostać osiągnięta.

Wiarę w harmonię możliwą nie tylko w jakimś utraconym początkowym momencie historii ludzkości (Eden [filogeneza]) albo historii pojedynczego człowieka (relacja matka-dziecko [ontogeneza]), ale możliwą również *teraz*, można znaleźć na Zachodzie we współczesnej psychologii Junga, a na Wschodzie w pewnych religiach chińskich (np. w pojęciu jin i jang).

Arystofanesa obraz ludzi jako istot początkowo sferycznych wskazuje również na sferę, jako na kształt, który uznawano za najdoskonalszy, najbardziej harmonijny, taki, któremu niczego nie brakuje. Ogromna część starożytnej kosmologii i astronomii, aż do czasów Keplera, opierała się na fantazji doskonałości sfery, a wiele prac „naukowych” poświęconych było *ocaleniu prawdy* (*salva veritate*) przez pokazanie, jak można wyjaśnić nieregularne zjawiska na podstawie ruchu po okręgu, tym kształcie nad kształtami. Nawet sam Kopernik używał epicykli – i dlatego rewolucja kopernikańska wcale nie była taka znowu Kopernikańska. Kopernik powiedział jedynie, że jeśli umieścić słońce w centrum wszechświata, można by uprościć obliczenia – co w tym przypadku oznaczało zredukowanie liczby epicykli z około sześćdziesięciu do około trzydziestu.

Według Lacana, tego rodzaju posunięcie, które całkowicie zachowuje pojęcia centrum i peryferium, nie może stanowić rewolucji: wszystko nadal kręci się jak do tej pory. To wprowadzenie przez Keplera nie tak doskonałego kształtu – elipsy – wstrząsnęło nieco dotychczasowym porządkiem, komplikując pojęcie centrum. Jednak jeszcze ważniejszym dalszym krokiem, jak to widzi Lacan, jest myśl, że jeśli planeta porusza się w kierunku punktu (zwanego ogniskiem), który jest pusty, nie tak łatwo opisać ten ruch jako obrotowy

czy obiegowy, jak robiono to w przeszłości; może raczej należałoby go nazwać spadaniem. W tym miejscu pojawia się Newton, który zamiast powtarzać to, co wszyscy inni przez tysiąclecia – „obraca się” – mówi: „spada”.

Jednak Lacan uważa, że pomimo rewolucji newtonowskiej, w większości przypadków nasz „światopogląd [...] pozostaje idealnie sferyczny”²⁴. Pomimo rewolucji freudowskiej, która pozbawia świadomość centralnego miejsca w naszym widzeniu siebie, powraca ona nieuchronnie do centrum albo też centrum takie zostaje nieuchronnie ustanowione gdzieś indziej. Trudno jest utrzymać „zdecentrowanie”, którego wymaga psychoanaliza, jak mówi Lacan²⁵, i analitycy wciąż wracają do starego sposobu myślenia opartego na rozróżnieniu centrum/peryferium. Stąd też potrzeba kolejnego jego „podważenia”, tym razem lacanowskiego.

Jednym z głównych punktów *Subversion du sujet* jest to, że podmiot *nie* jest tym, który wie, ale raczej tym, który nie wie. Pomimo nacisku, jaki Freud kładzie na nieświadomość, na wiedzę, którą świadomy, myślący podmiot – czyli Ja – posiada, nic o niej nie wiedząc, pomimo nacisku, jaki Freud kładzie na wiedzę, która jest gdzieś wpisana i zarejestrowana, ale która nie jest, ściśle biorąc, znana przez nikogo, analitycy powrócili do idei świadomej jaźni: do idei Ja obdarzonego syntetycznymi funkcjami, do Ja, które bierze czynny udział w „integrowaniu rzeczywistości” i pośredniczy między gwałtownymi popędami Tego oraz surową moralną krytyką Nad-Ja – słowem, do czynnika obdarzonego intencjonalnością i skutecznością (to pojęcie Ja możemy odnaleźć przede wszystkim w późniejszych pracach Freuda).

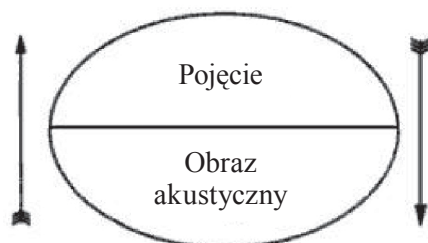
Radykalizm początkowego posunięcia Freuda został utracony lub przyśłonięty i trudno jest powstrzymać tego rodzaju fantazje przed powracaniem tylnymi drzwiami. Lacan sugeruje, że kluczowe znaczenie takiego niewiedzącego podmiotu można odnaleźć w pracach Freuda niemal na każdym kroku. Czemu, pyta Lacan, ze wszystkich starożytnych mitów, w których syn zabija ojca i śpi z matką, które znane były w czasach Freuda – a wydaje się, że było ich dość sporo – Freud wybrał właśnie Edypa? I odpowiada: ponieważ *Edyp nie wiedział, że dopuścił się tych czynów*²⁶. Edyp był zatem doskonałym modelem niewiedzącego podmiotu, podmiotu, który nie wie, dlaczego coś robi, w każdym świadomym znaczeniu słowa „wiedzieć”. Z punktu widzenia psychoanalizy, jak mówi Lacan, „nie istnieje coś takiego, jak wiedzący podmiot”²⁷.

Wiedza i całość

Wydaje się, że sfera wizualna i obrazy, które w niej napotykamy, mają na nas nieodparty wpływ: obraz okręgu (albo przynajmniej elipsy czy jaja)

nawiedza nas nieustannie, nawet w modelu znaku de Saussure'a, by na chwilę zająć się innymi niż psychoanaliza dyskursami.

Rysunek 1.3. Znak de Saussure'a



Według de Saussure'a, element znaczący i element znaczone, obraz akustyczny i pojęcie są nierozdzielnie z sobą związane. Jak mówi de Saussure, „te dwa elementy [pojęcie (znaczone) i obraz akustyczny (znaczące)] są *ściśle z sobą związane* [*intimately united*]”²⁸; na rysunku, za pomocą którego przedstawia znak, wydają się tworzyć całość. Jest to zamknięty model znaku, znaku, w którym znaczące i znaczone nie odbiegają od siebie w sposób niebezpieczny czy niekontrolowany; zamiast tego tworzą konfigurację w rodzaju jin i jang. Zostawiam tu na boku zawilgości, które wynikają z wielorakich związków pomiędzy różnymi znakami, aby skupić się wyłącznie na tym sposobie konceptualizacji, wizualizacji czy reprezentacji samego znaku.

Pierwszy krok, jaki czyni Lacan, to podważenie modelu znaku de Saussure'a: jak twierdzi, nie ma harmonijnego, totalizującego związku pomiędzy znaczącym i znaczone. Znaczące dominuje nad znaczone, a pomiędzy nimi znajduje się prawdziwa bariera, znosząca strzałki, użyte przez de Saussure'a, które sugerują, że może istnieć pomiędzy nimi jakaś wzajemność lub że mogą one w porównywalny sposób wpływać na siebie wzajem. W ten sposób Lacan podważa model znaku już w *L'instance de la lettre* (1956)²⁹ i idzie jeszcze o krok dalej w latach siedemdziesiątych, wielokrotnie podkreślając istnienie bariery czy przeszkody pomiędzy tymi dwiema sferami oraz fakt, że to element znaczący tworzy element znaczone, powołuje go do życia³⁰. Stara się rozluźnić uścisk, w którym mocno trzyma nas obraz znaku de Saussure'a.

Kiedy Lacan podejmuje temat historii, jasne jest, że przeciwstawia się temu, co próbował zrobić Hegel – próbie odnalezienia jakiegoś rodzaju totalizującego znaczenia czy teleologii w historii. Generalnie rzecz biorąc, Lacan jest zwykle bardzo podejrzliwy w stosunku do całości i wiecznie szuka w niej dziury, zawsze wskazuje na lukę w każdej teorii psychoanalitycznej, która

próbuję wyjaśnić wszystko, czy to objaśniając całość świata pacjenta, czy to redukując całość doświadczenia psychoanalitycznego do, powiedzmy, związku pomiędzy dwoma ciałami (w „psychologii dwóch ciał”) albo do „sytuacji komunikacji”.

Psychoanalitycy wydają się zgubnie zauroczeni tymi totalizującymi wyjaśnieniami, ale chyba nie są w tym osamotnieni. Nawet na polu tak abstrakcyjnym i, wydawałoby się, niedostępnym dla uwodzicielskich obrazów i w ogóle dla porządku wyobrażeniowego jak współczesna fizyka można zdaje się zaobserwować coraz większe zainteresowanie „teoriami wszystkiego”, „teorią jednolitego pola”, która uwzględniałaby i wyjaśniała wszystkie siły już znane i możliwe do poznania. Uderzające, jak fantazyjne jest to wyobrażenie – mamy tu do czynienia z wizją wiedzy naukowej opartą na obrazie czegoś w rodzaju sfery – nawet jeśli byłaby to n-wymiarowa sfera – w odróżnieniu do obrazu opartego na butelce Kleina albo, powiedzmy, wstędze Möbiusa.

Co jest przynajmniej jednym z powodów, dla których Lacan we wczesnych latach sześćdziesiątych wprowadził do swych prac takie właśnie obrazy: by zachęcić swą publiczność do odejścia od myślenia w kategoriach okręgów i sfer i zwrócenia się ku powierzchniom, które są dużo trudniejsze do uchwycenia w kategoriach takich jak wewnątrz i zewnątrz, przód i tył, korpus i otwór (zobacz szczególnie Seminarium IX). Pojęcie świata jako całości, jak mówi Lacan, jest oparte na „widoku, spojrzeniu czy wyobrażeniowym ujęciu”³¹, na widoku sfery z zewnątrz, by tak rzec – jakby świat był z jednej strony, a my patrzylibyśmy na niego z jakiegoś *uprzywilejowanego miejsca znajdującego się na zewnątrz niego*. Ale czy jesteśmy po zewnętrznej, czy wewnętrznej stronie wstęgi Möbiusa? Dużo trudniej jest się usytuować w kategoriach zewnętrzności, kiedy za modele służą tego rodzaju powierzchnie, niemniej nawet one wciąż są obrazami i nie pozwalają psychoanalizie oderwać się od tego, co wyobrażeniowe. Nawet węzły, które Lacan wprowadza jakieś dwanaście lat później w Seminarium XX, wciąż pełnią rolę wizualizacyjną, choć pewnie są jeszcze trudniejsze do wyobrażenia.

Próba porzucenia tego, co wizualne, prowadzi Lacana do litery. Jeśli Kepler wstrząsnął naszym kopernikańskim sposobem myślenia poprzez wprowadzenie elipsy, Newton posunął się jeszcze dalej, wprowadzając pewien rodzaj pisma:

$$F = g \frac{mm'}{d^2} .$$

To właśnie, według Lacana, „odrywa nas od funkcji wyobrażeniowej”³².

Formalizacja bez matematyzacji

Jednym ze sposobów przewyciężenia fantazji jest redukcja do liter. W Seminarium XX Lacan mówi: „Nic nie wydaje się lepiej konstituować horyzontu dyskursu analitycznego niż użycie liter w matematyce”³³; a warto tu zauważyć, że w matematyce wiele liter nie ma takiego znaczenia jak choćby w fizyce, gdzie m oznacza masę. Cytuje się matematyków, takich jak Bertrand Russell, którzy twierdzą, że litery, których używają, nie mają w ogóle żadnego znaczenia – a być pozbawionym znaczenia, to być pozbawionym tego, co wyobrażeniowe (jak mówi Lacan: „znaczenie jest wyobrażeniowe”³⁴).

Mimo że Lacan ostatecznie stwierdza, że „co analityczne, nie będzie matematyczne”³⁵, to jednak poświęca wiele lat na przedstawienie symboli – nazywanych przez niego matemami – za pomocą których można by streścić i sformalizować teorię psychoanalityczną: \mathcal{S} , a , $i(a)$, A , $(\mathcal{S} \diamond a)$, $(\mathcal{S} \diamond D)$, $S(A)$, Φ i tak dalej. Po części jest to próba sformułowania pewnych struktur w sposób tak rygorystyczny, jak to tylko w analizie jest w danym momencie możliwe. Symbole, które wprowadza, nie mają nic wspólnego z pomiarem, toteż nie można ich zastąpić liczbami, jak choćby we wzorze Newtona na siłę i przyciąganie ziemskie. A jednak, gdy już zaznajomimy się z ich wieloma znaczeniami, symbole te wydają się dobrze podsumowywać wiele rozważań teoretycznych w bardzo skondensowanej formie. Celem Lacana nie jest tu matematyzacja psychoanalizy, ale raczej jej sformalizowanie. Formalizacja wydaje się, przynajmniej na tym etapie prac Lacana, jedną z możliwych dróg ku naukowości; jest również tym, co Lacan uważał za najważniejsze w nauce – dużo ważniejsze niż pomiar.

W fizyce formalizacja pozwoliła teoretykom na niezależną spekulację: można było się bawić samymi wzorami i wypracowywać wszystkie ich wzajemne powiązania, nie mając najmniejszego pojęcia, co te nowe konfiguracje oznaczają albo implikują. Można było przyjąć pewne założenia nie dlatego, że intuicyjnie miały one sens, ale dlatego, że upraszczały równania; te założenia mogły później być sprawdzane eksperymentalnie. Ale to właśnie formalizacja pozwoliła na dokonywanie przełomowych odkryć; dała fizykom *podstawę dla nieintuicyjnego, nieopartego na obrazie, niewyobrażeniowego podejścia do ich dziedziny*. W zasadzie współczesna fizyka tak bardzo oddaliła się od intuicyjnego zrozumienia badanych przez siebie zjawisk, że zamiast tworzyć nowe teorie w celu ich wyjaśniania, często zaczyna poświęcać czas na zastanawianie się jakie dotychczas niezauważone zjawiska mogą potwierdzać już istniejące teorie. Podam przykład, na który pozwala mi moja ograniczona wiedza z zakresu rozwoju fizyki: dopóki współczesna fizyka nie wysunęła postulatu, że fotony mają podobną materii strukturę i działa na nie przyciąganie Słońca, nikt nie zauważył, że Słońce zagi-

na światło, które dociera do nas z Wenus. Jeśli się nie mylę, to niektóre aspekty teorii Einsteina wciąż czekają na doświadczalne potwierdzenie.

Oczywiście, nie zanoszę się na tego rodzaju formalizację psychoanalizy, która pozwoliłaby na podobnie niezależne teoretyzowanie, jednak Lacan umieszcza ją na horyzoncie takiej formy psychoanalizy, która chciałaby stać się nauką. Na czym miałyby polegać niezależność takiej formalizacji, skoro nie obejmowałaby ona równocześnie matematyzacji, trudno powiedzieć, jednak Lacan zdaje się uważać, że modelu *formalizacji bez matematyzacji* dostarcza teoria zbiorów, teoria będąca rodzajem logiki, której można użyć do wygenerowania wielu różnych obszarów matematycznych.

Jednym z paradoksów tego rodzaju dziedziny, jaką jest psychoanaliza, jest to, że – w przeciwieństwie do fizyki, gdzie fizycy nie muszą czytać oryginalnych tekstów napisanych przez Newtona, Maxwella, Lorenza czy Einsteina, bo całą wiedzę, której potrzebują, by zajmować się fizyką, mogą zdobyć czytając zwykły podręcznik albo po prostu uczęszczając na zajęcia – w psychoanalizie teksty Freuda wciąż pozostają niedoścignioną i niezastąpioną lekturą (a przynajmniej powinny nią być!). Nie jest tak, że późniejsze prace w tej dziedzinie mogą w jakiś sposób zawrzeć w sobie cały wkład Freuda i przekazać go w formie serii formuł, których każdy może się nauczyć, by potem ich używać.

W swoich pracach Lacan idzie w dwóch kierunkach: widzimy, jak próbuje zredukować swoje i Freuda teorie do matematów – w pewnym momencie ironicznie stwierdza nawet, że zredukował całą psychoanalizę do teorii zbiorów – ale równocześnie mamy do czynienia z czymś w rodzaju „fetyszyzacji” tekstu, że tak powiem: z jednej strony, podejście do tekstów Freuda i innych (np. *Skradziony list* Poego), które wzbudziło wielkie zainteresowanie wśród humanistów, przede wszystkim krytyków literackich, a z drugiej, uwaga poświęcana pisaniu, które chce wyrzucić na czytelniku efekt niemający nic wspólnego z bezpośrednim przekazaniem formuł i matematycznie precyzyjnych równań.

W pracach Lacana widzimy istną eksplozję polisemii, wieloznaczności, ewokacji, zagadek, żartów i tak dalej. Jego teksty i wykłady wydają się napisane w taki sposób po to, aby wprowadzić nas w ten rodzaj pracy, której wymaga analiza: przesiewanie pokładów znaczeń, odcyfrowywanie tekstu, jak gdyby był on jedną długą serią przejęzyczeń. W pewnym momencie Lacan mówi nawet, że jego intencją było stworzenie takiego stylu, który przyczyniałby się do szkolenia psychoanalityków („Cała moja retoryka ma na celu wspomóc efekt szkoleniowy”³⁶), ale z pewnością sięga to dużo dalej. Jego pisanie nas porusza, a w pewnych przypadkach nawet denerwuje.

Jeśli ujmijemy to w kategoriach różnicy pomiędzy podmiotem znaczącego – podmiotem czystej kombinatoryki czy podmiotem Lévi-Straussa – a podmiotem *jouissance*, możemy żartem powiedzieć, że Lacan jako podmiot

nauki produkuje matemy, natomiast niekończące się gry słów wprowadza Lacan jako podmiot *jouissance*, rozkoszujący się podmiot. Trzeba jednak dodać, że wymyślanie matemów wydaje się bawić go co najmniej tak samo jak wymyślanie neologizmów i aforyzmów³⁷.

Wiedza zaczyna się od niedostatku *jouissance*

Skoro omówiłem już nieco kwestię wiedzy – a przede wszystkim próbę wyeliminowania fantazji, które wślizgują się z powrotem do tego, co można nazwać wiedzą psychoanalityczną – zajmę się teraz *jouissance*.

W swej dyskusji na temat Arystotelesa, Lacan mówi, że wiedza czerpie swą siłę motoryczną z niedostatku *jouissance*³⁸. Dochodzimy do wniosku, że przyjemności, których zaznajemy w życiu, są niedostateczne i z powodu tego niedostatku tworzymy systemy wiedzy – zapewne przede wszystkim po to, by wyjaśnić, dlaczego nasza przyjemność jest niedostateczna, a ponadto, by znaleźć sposób, jak to zmienić. Nie da się usunąć braku [*lack*] z Lacana (jak zwykła mawiać Shelly Silver): wiedzy nie motywuje nadmiar życia, jakaś „naturalna przesada”. Małpy mogą wykazywać oznaki takiego nadmiaru w różnych momentach, ale nie tworzą logiki, systemów matematycznych, filozofii czy psychologii. Wiedza, według Lacana, ma źródło w niemożliwości osiągnięcia przyjemności, w niedostatku przyjemności: innymi słowy – w niezadowoleniu, braku satysfakcji.

Odzwierciedla to francuski tytuł Seminarium XX; gdy mówimy *encore*, mamy na myśli „dajcie nam więcej”, „to za mało”, „jeszcze raz” (znaczy to też wiele innych rzeczy, ale nie mają one bezpośredniego związku z tym, czym się tu zajmujemy). *Encore* oznacza, że to czego doświadczyliśmy, było niewystarczające.

Czy to prawda, że nasza *jouissance* jest mniejsza niż *jouissance* innych ludzi albo zwierząt? Czy rzeczywiście widzimy wokół nas ludzi, których rozkosz jest większa niż nasza? Może czasem. Często dowodzi się, że rasizm, seksizm, homofobia i nietolerancja religijna biorą się z *wiary*, że jakaś grupa doznaje większej rozkoszy niż inne, niezależnie od tego jaka to grupa. Zwyczaj jednak to przekonanie nie jest oparte na żadnych podstawach: rasiści rzadko kiedy, jeśli w ogóle, mają okazję zobaczyć coś takiego u ludzi, których dyskryminują – co wcale nie przeszkadza im w to wierzyć.

Wydaje się, że robimy coś, do czego zwierzęta nie są zdolne – oceniamy naszą *jouissance* według standardu, który według nas *powinna* spełniać, według standardu absolutnego, normy, wzorca. Standardy i wzorce nie istnieją w świecie zwierząt; tylko język je umożliwia. Innymi słowy, to język spra-

wia, że *jouissance*, której doświadczamy, wydaje nam się do niczego, nie jest taka, jak być powinna.

To język pozwala nam *mówić*, że satysfakcja, której doznajemy na rozmaite sposoby, jest marna oraz że istnieje inna satysfakcja, lepsza satysfakcja, satysfakcja, która nigdy by nas nie zawiodła, która spełniłaby wszystkie oczekiwania i nie rozczarowała. Czy doświadczylismy kiedyś tej niezawodnej satysfakcji? Większość z nas odpowie zapewne, że nie, ale nie powstrzymuje nas to od wiary, że coś takiego musi istnieć – że musi być coś lepszego. Może myślimy, że widzimy oznaki tej satysfakcji u *innych* grup ludzi – Żydów, Afroamerykanów, gejów, kobiet – i nienawidzimy ich za to, i zazdrościmy im tego. Może projektujemy ją na jakąś grupę, bo chcemy wierzyć, że gdzieś ta satysfakcja jednak istnieje. (Oczywiście, nie próbuję w ten nazbyt uproszczony sposób wyjaśnić wszystkich aspektów rasizmu, seksizmu i tym podobnych).

W każdym razie myślimy, że musi istnieć coś lepszego, mówimy, że musi istnieć coś lepszego i *wierzmy*, że musi istnieć coś lepszego. Przez ciągle powtarzanie tego, czy to sobie, czy to naszym przyjaciołom, czy to naszym analitykom, nadajemy tej innej satysfakcji, tej Innej *jouissance* pewnego rodzaju realność. A prowadzi to do tego, że w końcu przypisujemy jej taką realność, że *jouissance*, której rzeczywiście doświadczamy, wydaje się nam jeszcze bardziej niewystarczająca. Ta niewielka ilość, którą cieszyliśmy się na początku, zmniejsza się jeszcze bardziej. Blednie ona w porównaniu z idealną *jouissance*, jaką sobie wyobrażamy, na której zawsze moglibyśmy polegać, która nigdy by nas nie zawiodła.

Wiele rzeczy podtrzymuje wiarę w ten rodzaj *jouissance*. Bez wątpienia podtrzymuje ją Hollywood, próbując nadać jej taką realność, której niewielu z nas prawdopodobnie zaznało. Jeśli spojrzeć na sposób w jaki Hollywood przedstawia związki seksualne – a seks nie jest jedyną dziedziną, którą ma na myśli Lacan mówiąc o *jouissance*, choć zdecydowanie jest ona jedną z bardziej uchwytnych – jest coś nieuchronnego i niezawodnego w satysfakcji, którą aktorzy tak ostentacyjnie osiągają, coś tak niezawodnego, że można by postawić na nią wszystkie pieniądze. Nie sugeruję bynajmniej, że nikt nigdy nie ma przeżyć seksualnych podobnych do tych, które pokazuje się na srebrnym ekranie, ale że praktycznie nikt nie doświadcza ich z taką regularnością i z taką *niezawodnością*³⁹.

Jaki jest więc status tej niezawodnej *jouissance*, która zawsze trafia do celu? Według Lacana, *jouissance* ta nie tyle istnieje [*exists*], ile *naciska* [*insists*], jako ideał, idea, możliwość, którą umysł potrafi sobie wyobrazić. W jego słownictwie, ona eks-zystuje [*ex-sists*]⁴⁰: nie ustaje i wypowiada żądania, które wywierają pewną presję zewnętrzną, by tak rzec. Zewnętrzną w sensie takim, że nie jest to chęć w rodzaju: „Zróbmy *to* jeszcze raz!” ale raczej: „Czy jest coś innego, co można by zrobić, coś innego, czego można by spróbować?”

Kiedy myślimy o marnej *jouissance*, której doświadczamy, owa Inna *jouissance* staje się tą, którą powinniśmy osiągać, która powinna być nasza. Musi istnieć, skoro potrafimy pomyśleć, jej możliwość. Pobrzmiewa tu średniowieczna filozofia – Anzelm z Canterbury przemawiał do Boga: „A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć”⁴¹. A skoro istnienie musi być jedną z cech najdoskonalszej rzeczy, Bóg musi istnieć – w przeciwnym razie nie byłby najdoskonalszą rzeczą. Tu właśnie widać zwodniczość argumentu ontologicznego: próbę wydedukowania istnienia z istoty.

Idea Innej *jouissance* jest zatem blisko powiązana z ideą Boga. Mamy tu do czynienia z kolejną fantazją: fantazją, która mówi, że możemy osiągać tę doskonałą, całkowitą – można by wręcz rzec sferyczną – satysfakcję. Fantazja ta przybiera różne formy w buddyźmie, zen, katolicyzmie, tantryzmie i mistycyzmie, i różnie jest nazywana: nirwaną, ekstazą i tak dalej. (Nazywając ją fantazją, nie twierdzę bynajmniej, że jest z pewnością nierealna).

Fantazja ta jest tak silna, że czujemy, iż owa Inna *jouissance* musi być, musi istnieć. Niemniej, gdyby nie ta fantazja, mogliśmy być dużo bardziej zadowoleni z *jouissance*, której rzeczywiście doznajemy. Toteż podczas gdy Lacan mówi, że według fantazji owa Inna *jouissance* powinna być, powinna istnieć, z punktu widzenia satysfakcji, którą faktycznie osiągamy, wcale nie powinno jej być, bo tylko pogarsza ona sprawy. Możemy powiedzieć, że *niezawodnie pogarsza sprawy*. To właśnie sedno gry słów, którą Lacan wielokrotnie posługuje się w rozdziale piątym Seminarium XX, *c'est la jouissance qu'il ne faudrait pas* (gra dwóch różnych czasowników, *falloir*, „być koniecznym”, i *faillir*, „zawieść”, które w niektórych czasach gramatycznych pisze się i wymawia identycznie): to idea *jouissance*, która nigdy nie zawodzi i która niezawodnie jeszcze uszczupla tę niewielką ilość *jouissance*, której doznajemy.

Według Lacana, te dwa rodzaje *jouissance* (mierna i Inna) nie uzupełniają się – w przeciwnym razie „wpadlibyśmy z powrotem w całość”⁴², w fantazję komplementarności, jin i jang, jedną dla mężczyzn, na przykład, a drugą dla kobiet. Zamiast tego, jeśli już, tworzą one parę pokrewną tej, którą stanowią byt i niebyt – dość przypomnieć, jak bardzo aporia bytu niebytu irytowała Greków.

Seksuacja

Dyskusja o tych dwóch *jouissances* prowadzi nas do tematu, który Lacan nazywa „seksuacją”. Należy tu przypomnieć, że seksuacja nie ma związku

z płcią biologiczną: to, co Lacan nazywa strukturą męską i strukturą kobiecą, nie ma żadnego związku z którymiś biologicznymi organami, ale raczej z rodzajem *jouissance*, której ktoś jest w stanie doświadczać⁴³. Z tego, co wiem, pojęcia takie jak „gender”, „tożsamość seksualna” albo coś, co czasem nazywane jest „orientacją seksualną”, nie pokrywają się znaczeniowo z pojęciem „seksuacja”. „Gender” to stosunkowo nowy termin w języku angielskim, który, poza jego sensem gramatycznym, był prawie w ogóle nieznanym we Francji we wczesnych latach siedemdziesiątych. Zatem, kiedy w dalszej dyskusji mówię o mężczyznach, mam na myśli te osoby, które, niezależnie od swej płci biologicznej, podpadają pod pewne formuły – które Lacan nazywa formułami seksuacji (zobacz rysunek 1.4) – te po lewej; kiedy zaś odnoszę się do kobiet, mam na myśli te osoby, które, niezależnie od swej płci biologicznej, podpadają pod formuły po prawej.

Lacan wyraźnie pokazuje tu, że zamierza zdefiniować mężczyzn i kobiety w kategoriach logiki – mając nadzieję, że uda mu się nie robić tego w kategoriach fantazji (choć dana logika może zawierać jej elementy – logika Hegla odwołuje się do fantazji całości, możliwości totalizacji), a tym bardziej w kategoriach chromosomów, nawet nie w kategoriach kompleksu Edypa⁴⁴.

Lacan odwołuje się do dwóch *jouissances*, które do tej pory nazywałem mierną *jouissance* i Inną *jouissance* (albo *jouissance* Innego). Do tej pory starałem się unikać używania sformułowania „falliczna *jouissance*”, nie chcąc obarczać jej nazwą o takim ciężarze. Czemu zresztą w ogóle nazywać ją falliczną?

Powodów jest wiele, niektórzy z nich omawiałem szczegółowo przy innej okazji, ale tu chciałbym zaproponować, byśmy postarali się zrozumieć „falliczny” jako „zawodny”, by usłyszeć *faillir* („zawieść”) w fallusie. *Jouissance* falliczna to taka, która zawodzi nas i rozczarowuje. Łatwo sprawia nam zawód i zasadniczo jej celem nie jest nasz partner. Dlaczego? Dlatego, że redukuje partnera, jako Innego, do tego, co Lacan nazywa obiektem *a*, do obiektu częściowego, który służy za przyczynę pragnienia: głos, spojrzenie, część ciała naszego partnera, które nas „nakręcają”. Można to przedstawić za pomocą matemów Lacana jako $S \rightarrow a$, co, w rzeczy samej, znajdujemy pod formułami w tabeli, którą prezentuje nam Lacan⁴⁵. Jak wspomina on w innym miejscu tego seminarium, „obiektem jest *râté*”, czymś brakującym, zawodem: „esencją obiektu jest zawodność”⁴⁶.

Rozkoszować się w ten sposób, redukując swego partnera do obiektu *a*, to rozkoszować się jak mężczyzna – w sensie kogoś, kto jest charakteryzowany przez strukturę męską. Lacan tworzy tu nawet grę słów, mówiąc, że ta *jouissance* jest „homoseksualna”, dodając dodatkowe „m”, jako że *homme* to po francusku „mężczyzna”. Niezależnie od tego czy ktoś jest płcią męskiej, czy żeńskiej (są to biologiczne terminy), i niezależnie od płci jakiej

jest partner danej osoby, rozkoszować się w ten sposób, to rozkoszować się *jak mężczyzna*.

Jeśli chodzi o termin „fallus”, warto zauważyć, że w Seminarium XX Lacan stawia znak równości między fallusem a kreską pomiędzy elementem znaczącym i elementem znaczoną (S/s)⁴⁷. To powinno dać nam pojęcie o wysokim stopniu abstrakcji, którym Lacan posługuje się w odniesieniu do tej mocno krytykowanej koncepcji Freuda: doprawdy trudno pojąć, jak moglibyśmy rozumieć kreskę pomiędzy znaczącym a znaczoną jako w jakiś sposób powiązaną z biologicznym organem kojarzonym z samcem gatunku⁴⁸. Skąd w ogóle taka bariera pomiędzy elementem znaczącym a znaczoną? Bariera jest określeniem tego, że istnieje duży „poślizg” pomiędzy tym, o czym mówię (nawet sobie), że tego chcę, a rzeczywistym obiektem, do którego dążę. Mówię mojej partnerce, że chcę tego, ona mi to daje, a ja mówię: „To nie to! Chcę tamto”. Dostaję i tamto, ale to wciąż nie to. Obiekt pragnienia nie może usiedzieć w miejscu; pragnienie zawsze wybiera się na poszukiwanie czegoś innego. Skoro pragnienie jest wypowiedane, tworzone z materii języka – przynajmniej tak twierdzi Lacan, z pewnością nie proponując naturalistycznego pojęcia pragnienia – ma ono trudności ze wskazaniem na jakiś konkretny element znaczący czy znaczenie, z jego uchwyceniem. „Wiem, że powiedziałem, że właśnie tego chcę, ale nie do końca o to mi chodziło”.

Istnieje bariera pomiędzy moim pragnieniem czegoś, jak formułuję czy artykułuję to za pomocą znaczących (S) a tym, co może dać mi satysfakcję⁴⁹. Dlatego satysfakcja, którą czerpię z realizowania mojego pragnienia, jest zawsze rozczarowująca. Ta satysfakcja, z powodu kreski pomiędzy elementem znaczącym a znaczoną, *zawodzi* moje oczekiwania, nie przynosi spełnienia – zawsze prowadzi do kolejnego obiektu pragnienia. To właśnie jest falliczna *jouissance*. Tak jak nie można usunąć braku z Lacana, tak nie można usunąć porażki z fallusa. Falliczna *jouissance* zawodzi, nie spełnia oczekiwań. Lacan nadaje jej także kilka innych nazw w późniejszych seminariach: nazywa ją „symboliczną *jouissance*”, a nawet „semiotyczną *jouissance*”.

Z drugiej strony, choć Inna *jouissance* może być niezawodna, jest też bardziej przewrotna: skoro Lacan często nazywa ją *la jouissance de l'Autre*, może to być *jouissance*, którą czerpie z nas Inny – w końcu Lacan mówi, że dajemy się nabierać *jouissance*, jesteśmy *joués*⁵⁰ – ale z drugiej strony, może to też oznaczać, że czerpiemy *jouissance* z Innego, a nawet rozkoszujemy się jako Inny⁵¹. Należy pamiętać o tej wieloznaczności, kiedy będziemy zajmować się już samymi formułami seksuacji.

Formuły seksuacji

W połowie lat sześćdziesiątych Lacan zapożyczył kilka symboli i terminów od logika Gottloba Frege. Frege, jak się zdaje, używa terminu *nasycony*, kiedy mówi o funkcji, która posiada zmienną, $f(x)$. Lacan zapożycza i rozszerza jego terminologię, gdy mówi o podmiocie w *La science et la vérité*⁵².

Podmiot bez obiektu jest czystym, „nienasyconym” podmiotem znaczącego, podczas gdy podmiot z obiektem to „nasycony” podmiot *jouissance*. Φx w formułach seksuacji jest funkcją, choć Lacan stawia Φ w miejscu, gdzie zwykle znajduje się f w $f(x)$. Jest to funkcja ze zmienną i myślę, że możemy, przynajmniej na pewnym poziomie, odczytywać tu zmienną „ x ” jako *jouissance*.

Rysunek 1.4. Formuły seksuacji

Mężczyźni	Kobiety
$\exists x \overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$
$\forall x \Phi x$	$\overline{\forall x \Phi x}$

Zakładając, że będziemy pamiętać o tym, iż Lacan nie używa uniwersalnych i egzystencjalnych kwantyfikatorów w ten sam sposób co klasyczna logika, w tym nowym odczytaniu wzory mogą być rozumiane następująco:

- $\forall x \Phi x$: Cała *jouissance* mężczyzny to falliczna *jouissance*. Każda z jego satysfakcji może nie sprostać oczekiwaniom.
- $\exists x \overline{\Phi x}$: Niemniej wierzy się, że istnieje taka *jouissance*, która zawsze sprostałaby oczekiwaniom, wierzy się w inną *jouissance*.

Ten sposób sformułowanie spraw pozwala nam wyjaśnić kilka uwag, które Lacan wygłasza na temat Kierkegaarda i taoizmu. Kierkegaard, jak Lacan wydaje się twierdzić, myśli, że może dostąpić miłości tylko poprzez wyrzeczenie się fallicznej *jouissance*. Tylko jeśli przestanie redukować Kobiety, Innego (Inną płęć, jak mówi tu Lacan) do obiektu a – tylko przez wyrzeczenie się rozkoszy, którą czerpie z obiektu a – może osiągnąć coś innego, coś co Lacan opisuje jako „dobro na odległość” albo „dobro do drugiej potęgi”, „dobro, którego przyczyną nie jest małe a ”⁵³. Lacan nazywa to „wykastrowaniem samego siebie”, bo wymaga to wyrzeczenia się *jouissance* organu; Kierkegaard

postrzegany jest jako kastrujący sam siebie, *aby osiągnąć wymiar istnienia*. Wydaje się, że musi poświęcić jeden rodzaj miłości – miłość obiektu *a* – by osiągnąć inny rodzaj miłości, przypuszczalnie miłości, która dąży do czegoś poza obiektem *a*⁵⁴. (Formuła w lewym górnym rogu jest jedynym miejscem, gdzie istnienie pojawia się po męskiej stronie tabeli).

Przechodząc od miłości do pewnych taoistycznych praktyk seksualnych, Lacan mówi, że w taoizmie „należy wstrzymać się ze spuszczeniem”, aby osiągnąć większą czy intensywniejszą przyjemność. W pewnych praktykach tantrycznych, orgazm jest odwlekany, często przez wiele godzin, a partnerzy seksualni zostają ponoć otoczeni niebieską poświatą, która ma wskazywać na wyższy czy wzmożony stan przyjemności. Warto zauważyć, że Lacan łączy falliczną *jouissance* z przyjemnością organu, przyjemnością genitaliów⁵⁵; chodzi tu więc najprawdopodobniej o to, iż trzeba bez końca odwlekać albo w ogóle zrezygnować z przyjemności organu, aby osiągnąć inny rodzaj przyjemności.

Zgodnie z tymi przykładami, wydaje się, że tylko poprzez pewien rodzaj poświęcenia mężczyzna może osiągnąć rozkosz poza obiektem *a*, rozkosz, która jest zapewne rozkoszą Innego, Innej płci (rozkosz kogoś – zazwyczaj, ale nie zawsze, kobiety – jako przedstawiciela Innego, kogoś, kto zajmuje jego miejsce), i tylko poprzez to poświęcenie może on naprawdę kochać. Być może tradycja miłości dworskiej dostarcza nam tu przykładów. Jak Lacan mówi w tym kontekście, „kiedy ktoś kocha, nie ma to nic wspólnego z seksem”⁵⁶.

Zajmijmy się teraz formułami odnoszącymi się do kobiet:

$\overline{\forall}x \Phi x$: Niecała jej *jouissance* jest *jouissance* falliczną.
 $\overline{\exists}x \Phi x$: Nie *jest* możliwa taka, która nie jest *jouissance* falliczną – nacisk położony na pierwsze „jest”. Wszystkie *jouissances*, które *istnieją* [exist] są falliczne, ale nie znaczy to, że nie są możliwe *jouissances*, które falliczne nie są – chodzi o to, że nie istnieją one, ale eks-zystują [ex-sist]. Inna *jouissance* może tylko eks-zystować, nie może istnieć, bo żeby istnieć, musiałaby być możliwa do wypowiedzenia.

Czemu Inna *jouissance* nie może być wypowiedziana? Gdyby mogła być, musiałaby być możliwa jej artykulacja za pomocą znaczących, a jeśli taka artykulacja byłaby możliwa, owa *jouissance* zaczęłaby być zależna od kreski pomiędzy elementem znaczącym i znaczonym. Innymi słowy, stałaby się zawodna, zdolna do chybienia celu. Kreska skutkuje dysjunkcją pomiędzy znaczącym a znaczonym, możliwością – a właściwie nieuchronnością – rozbieżności, braku zgodności pomiędzy nimi. Jej skutkiem jest cała matryca znaczeniowa, gdzie utrata *jouissance* jest nieunikniona (obiekt *a*).

$$\frac{S_1}{\S} \rightarrow \frac{S_2}{a} \leftarrow \text{strata lub produkt}$$

To dlatego, jak zdaje się sugerować Lacan, Inna *jouissance* musi pozostać niewysławialna. W pismach mistyków często pojawia się motyw, że tego, czego doświadczają oni w momentach zachwyty i ekstazy, po prostu nie da się opisać: jest to niewysławialne. W takiej chwili żadne słowa nie przychodzą do głowy. Przypuszczalnie dlatego Lacan twierdzi, że kobiety nie powiedziały światu więcej o owej *jouissance*: jest ona bowiem nieartykułowana.

Czy można cokolwiek o niej powiedzieć? Najbardziej konkretną rzeczą, jaką Lacan o niej mówi, jest to, że odpowiada ona „kochaniu się” [*making love*], które jest tu przeciwstawione stosunkowi seksualnemu (związanemu z obiektem *a*), „kochanie się” pokrewne jest poezji⁵⁷. Twierdzi on nawet w pewnym momencie, że jest to „satysfakcja mowy”⁵⁸. Nie będę nawet udawał, że wiem, jak się to ma do faktu, że jest to doświadczenie niewysławialne, kiedy kreska pomiędzy znaczącym i znaczonym nie działa, ale wydaje się, że ma to coś wspólnego z mówieniem o miłości – bo jak powiada Lacan, „mówienie o miłości samo w sobie jest *jouissance*”⁵⁹ – zamiast angażowania się w „akt miłosny”, czyli stosunek seksualny. Właśnie o to przecież chodziło w tradycji miłości dworskiej: mówienie zamiast seksu, co można by określić jako rodzaj sublimacji, dostarczającej własnej przyjemności („innej satysfakcji», satysfakcji mowy”⁶⁰).

Nie jestem też w stanie wyjaśnić, dlaczego Lacan łączy ją w szczególności z kobietami, charakteryzuje ją jako szczególnie kobiecą *jouissance*. Nie musimy jednak zakładać, że w jego pracach mamy do czynienia z jakąś kompletną spójnością czy konsekwencją, ponieważ Lacan ma w zwyczaju dodawać i zmieniać rzeczy z marszu. Na przykład, w rozdziale pierwszym mówi, że „*jouissance qua* seksualna jest falliczna”⁶¹, jednak później określa obiekt *a*, „gwiazdę” fallicznej *jouissance*, jako *a*-seksualny⁶². Czy zatem falliczna *jouissance* jest w końcu seksualna czy aseksualna? A Inna *jouissance* jest seksualna czy aseksualna? Wydawałoby się, że seksualna, bo osiąga ona Innej płci, nie tylko obiektu *a*, a jednak „kiedy ktoś kocha, nie ma to nic wspólnego z seksem”⁶³. A może terminu „*a*-seksualny” nie należy rozumieć jako „aseksualny”, ale jako taki, który sugeruje formę seksualności zależną od obiektu *a*?

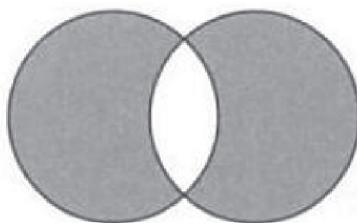
Pozostawiając te pytania w zawieszeniu, można chyba powiedzieć, że chodzi tu o to, iż ktoś *jest w stanie* doznawać tej Innej *jouissance*, ale nie jest w stanie nic o niej powiedzieć, ponieważ jest ona niewysławialna; to, że nie istnieje, nie oznacza, że ktoś nie może jej doświadczać: jej doświadczenie po prostu eks-zystuje. Nie wydaje mi się, by Lacan twierdził tu, iż każdy, kto ma zdolność jej doznawania, rzeczywiście jej doznaje; raczej, że nie

wszystkie kobiety jej doświadczają. Lacan z pewnością nie mówi, że kobieta *musi* jej doznawać, by osiągnąć zdrowie psychiczne i że kobiety, które jej nie doświadczają, są w jakiś sposób „niezdrowe” czy „nienormalne” – prawdę powiedziawszy tego typu terminy bardzo rzadko pojawiają się w dyskursie Lacana, niezależnie od kontekstu.

A zatem jedną z podstawowych różnic pomiędzy mężczyznami a kobietami, zdefiniowaną strukturalnie, wydaje się ta, że kobiety nie muszą wyrzekać się fallicznej *jouissance*, by zaznać Innej *jouissance*: mogą osiągnąć Inną *jouissance* bez rezygnowania z fallicznej *jouissance*. Mogą mieć *zarówno* homoseksualną *jouissance* – związaną z obiektem *a*, a nie z ich partnerami jako takimi – *oraz* Inną *jouissance*⁶⁴. Z kolei dla mężczyźn jest to sytuacja „albo-albo”. Czy nie wprowadza to ponownie fantazji sięgającej co najmniej czasów Owidiusza, który każe powiedzieć Tyrezjaszowi, że kobieca rozkosz jest większa od męskiej?

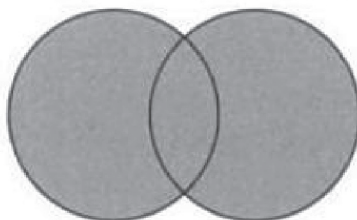
Rysunek 1.5

falliczna *jouissance* Inna *jouissance*



Mężczyźni

falliczna *jouissance* Inna *jouissance*



Kobiety

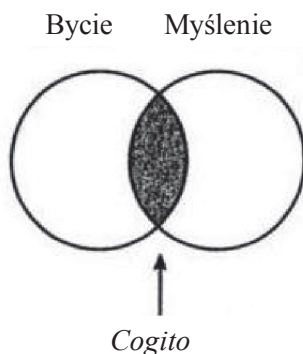
W każdym razie to właśnie wydaje się mieć na myśli Lacan, kiedy mówi o „seksuacji”: mężczyzna to ktoś, kto niezależnie od chromosomów, może osiągnąć jedną albo drugą (albo przynajmniej wydaje mu się, że może osiągnąć drugą, jeśli zrezygnuje z pierwszej), ale nie obie; kobieta zaś to ktoś, kto niezależnie od chromosomów, może potencjalnie doznawać obu⁶⁵.

Warto zauważyć, że skoro „mężczyzna” i „kobieta” nie odpowiadają tu płciom męskiej i żeńskiej, dyskusja Lacana o związkach między mężczyznami a kobietami może być zastosowana z równym powodzeniem do tego, co konwencjonalnie zwykło się nazywać związkami „homoseksualnymi”; „homoseksualnymi” pisanymi przez jedno „m”. W żeńskiej homoseksualności, obie partnerki mogą podpadać pod strukturę żeńską albo męską lub też każda pod inną; to samo dotyczy męskiej homoseksualności. Nie wydaje mi się, żeby było coś szczególnego w wyborze obiektu homoseksualnego, co natychmiast umieszczałoby kogoś po jednej bądź drugiej stronie na rysunku 1.4.

Podmiot i Inny

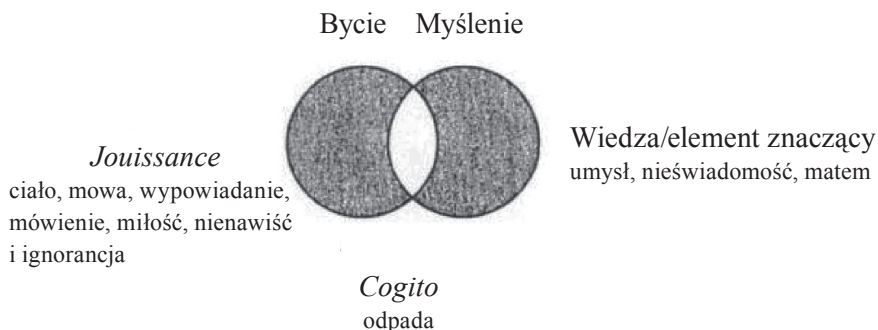
Lacan przez lata twierdził, że podmiot psychoanalityczny jest wszystkim tym, czym nie jest podmiot kartezjański: jeśli *cogito* jest miejscem, gdzie bycie i myślenie zachodzą na siebie,

Rysunek 1.6



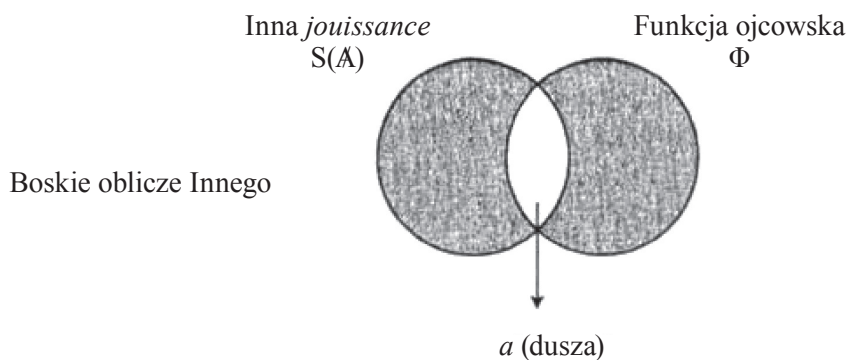
lacanowski podmiot jest byciem w jednym miejscu (wyobrażeniowym lub, być może, rzeczywistym), a myśleniem w innym (nieświadomym), pozbawionym obszaru, gdzie mogłyby się one pokryć.

Rysunek 1.7



Możemy odrobinę zmodyfikować ten rysunek na podstawie następującego sformułowania Lacana: „Niezgodność pomiędzy wiedzą a byciem jest naszym podmiotem”⁶⁶. Skoro mówi on nam, że „nie istnieje coś takiego, jak wiedzący podmiot”, myślę, że jesteśmy usprawiedliwieni uznając *cogito* – wiedzący podmiot *par excellence* – za coś, co pomiędzy nimi odpada („Myślę, więc [wiedzę, że] jestem”).

Rysunek 1.8



Co zatem z Innym? Lacan zdaje się mówić, że zachodzi tu ta sama dysjunkcja. Wydaje się, że Inny ma dwa oblicza: miejsce elementu znaczącego (który Lacan łączy tu z funkcją ojcowską) i „Boskie oblicze [...] oparte na kobiecej *jouissance*”⁶⁷. Do wczesnych lat siedemdziesiątych, w pracach Lacana Inny, jako miejsce znaczącego, jest zawsze zdecydowanie odróżniony od afektu czy *jouissance* – z którymi łączyony jest obiekt *a*. Tutaj jednak pojęcie Innego określa dysjunkcję pomiędzy tymi dwoma radykalnie przeciwstaw-

nymi sobie terminami. Tak jak podmiot ma dwa oblicza, tak tutaj wydaje się, że to samo dotyczy Innego. Możliwe, że właśnie w tym miejscu napotykamy *lalangue*, dzięki któremu *jouissance* zostaje „wstrzyknięta”, że tak powiem, do nieświadomości – czyli do Innego.

Co odpada spomiędzy nich? Sugerowałbym, że dusza, którą Lacan zdaje się tu łączyć z obiektem *a*. (Duszomówność [*soulove*] to miłość nie Innego, ale obiektu *a*).

Konkluzja

Czy Lacan przekazuje nam tu coś nowego i użytecznego? Często trudno powiedzieć, co dokładnie w dyskursie osoby poddawanej psychoanalizie powinno być uznane za coś wskazującego na Inną *jouissance*. Z drugiej strony, w naszej pracy analitycznej każdego dnia słyszymy o *idei* lub *ideale* niezawodnej, niesłabnącej *jouissance*. Przepaść pomiędzy nimi rysuje się wyraźnie zarówno w praktyce klinicznej jak i w codziennym dyskursie czy w mediach. Nie trzeba przyjmować lacanowskiego wyjaśnienia struktur męskiej i kobiecej, by zgodzić się z ideą, że mamy do czynienia z dwiema całkiem różnymi *jouissances*.

Czy Lacan dał upust różnego rodzaju własnym fantazjom w swym teoretyzowaniu na temat *jouissance*? Fantazjom starym jak świat? Prawdopodobnie *dysjunkcja* jest tu najważniejszym terminem.

Cokolwiek o tym myśleć, fantazja całości, którą Lacan usiłuje podważyć, jest wciąż żywa i nawet dziś ma się dobrze w wielu dyscyplinach. By dać tylko jeden przykład, E. O. Wilson, znany socjobiolog, niedawno opublikował książkę *Konsiliencja. Jedność wiedzy*⁶⁸, w której sugeruje, że używając metod opracowanych przez nauki *przyrodnicze*, nauka będzie w końcu w stanie wytłumaczyć wszystko: psychologię, literaturę, sztuki piękne, historię, socjologię i religię – cały ten kram. Jak widać, teoria całości wciąż trzyma nas mocno w garści!

Przełożyła Justyna Jajszczok

Przekład przejrzał Sławomir Masłoń

Przypisy:

¹ Wcześniejsza wersja tego tekstu została wygłoszona jako referat 17 kwietnia 1998 roku na Uniwersytecie Massachusetts w Amherst, na zaproszenie profesora Briankle Changa z Wydziału Komunikacji.

² Lacan mógłby powiedzieć, że afekt chroni się w ciele, które jest miejscem reprezentacji nieświadomości.

³ Ten drugi często nazywany jest obiektem *a*.

⁴ Jacques Lacan, *Écrits*, Paryż, Seuil 1966, s. 806.

⁵ Lacan, *Écrits*, s. 862.

⁶ Lacan, *Écrits*, s. 858.

⁷ Lacan nie dzieli nauk na przyrodnicze i humanistyczne, lecz na nauki ściśle i „oparte na domniemaniach” [przyp. tłum.].

⁸ Jacques Lacan, *Encore: Le séminaire, livre XX*, red. Jacques-Alain Miller, Paryż, Seuil 1975, s. 20.

⁹ A co z maszynami, które czytają na głos teksty czy pliki komputerowe? Brak selektywnego akcentu (innego niż zaprogramowany) w różnych słowach czy zdaniach wydaje się wskazywać co najmniej na nieobecność podmiotu wypowiedzenia (albo podmiotu wypowiadającego) – czyli na nieobecność podmiotu *jouissance*.

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. Krzysztof Pomian, Warszawa, Wydawnictwo KR 2000, s. 113.

¹¹ Lacan, *Encore*, s. 91.

¹² Zobacz mój szczegółowy komentarz do *Subversion du sujet* w *Lacan à la lettre: Reading Écrits Closely*, Minneapolis, University of Minnesota Press 2004, s. 106–128.

¹³ W teorii literatury, na przykład, trzeba wziąć pod uwagę struktury tekstu, ale także to, co Barthes nazywa „przyjemnością tekstu” (i ich wzajemne powiązania). Innymi słowy, trzeba rozważyć przyjemność czytelnika i autora, jak również performatywne aspekty tekstu. Oczywiście, to samo powinniśmy robić w psychoanalizie, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę to, że dziedzinę tę określa nie tylko praktyka, która przekazywana jest analizantowi przez analityka, ale również seria tekstów, które należy czytać i odczytywać wciąż na nowo.

¹⁴ Chodzi o amerykański podręcznik dla psychologów *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders IV* [przyp. tłum.].

¹⁵ Lacan, *Encore*, s. 116.

¹⁶ Lacan, *Encore*, s. 116.

¹⁷ Jules H. Massermann, *Language, Behaviour and Dynamic Psychiatry, International Journal of Psycho-analysis* 1944, 1–2 (25), s. 1–8.

¹⁸ Lacan, *Écrits*, s. 274.

¹⁹ Według Lacana, można je odnaleźć także w pracach Jeana Piageta o dzieciach; zobacz jego komentarz do Piageta w *La science et la vérité* (*Écrits*, s. 859–860).

²⁰ Lacan, *Encore*, s. 76.

²¹ Lacan, *Encore*, s. 76.

²² *La psychanalyse d'aujourd'hui*, Paryż, Presses Universitaires de France 1956.

²³ Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa, PWN 1988, s. 84 [przyp. tłum.].

²⁴ Lacan, *Encore*, s. 42.

²⁵ Lacan, *Encore*, s. 42.

²⁶ Jacques Lacan, *Le transfert: Le séminaire, livre VIII*, red. Jacques-Alain Miller, Paryż, Seuil 2001, s. 122.

²⁷ Lacan, *Encore*, s. 114.

²⁸ Ferdinand de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. Krystyna Kasprzyk, Warszawa, PWN 2002, s. 90.

²⁹ Dużo bardziej szczegółowy opis lacanowskiej próby podważenia de Saussure'a można znaleźć w moim komentarzu w *Lacan à la lettre: Reading Écrits Closely*, s. 63–105.

³⁰ Lacan, *Encore*, s. 35.

³¹ Lacan, *Encore*, s. 43.

³² Lacan, *Encore*, s. 43.

³³ Lacan, *Encore*, s. 44.

³⁴ Jacques Lacan, *Les psychoses: Le séminaire, livre III*, red. Jacques-Alain Miller, Paryż, Seuil 1981, s. 65.

³⁵ Lacan, *Encore*, s. 105.

³⁶ Lacan, *Écrits*, s. 722.

³⁷ Już sama jednoznaczność rozróżnienia, które przeprowadziłem pomiędzy tymi dwoma podmiotami, może wydawać się problematyczna i podatna na dekonstrukcję. Czy te dwa koncepty same w sobie nie tworzą zunifikowanej, jednolitej, binarnej struktury nie tak znowu różnej od koncepcji znaku de Saussure'a? I czy w latach siedemdziesiątych Lacan przypadkiem nie polaryzuje jeszcze bardziej binarnej natury tej struktury za pomocą pojęć Jednego i Innego, Innego jako zawsze i nieodparcie Innego?

Można jednak uważać, że ta sztywna opozycja binarna zostaje zakwestionowana przez inną koncepcję, którą Lacan wprowadza we wczesnych latach siedemdziesiątych, *lalangue* – jako że wydaje się on wstrzykiwać *jouissance* do nieświadomości, czyli do Innego – albo przez pisanie, jako że „to, co jest pisane, to warunki *jouissance*, a to co jest liczone, to pozostałości *jouissance*” (*Encore*, s. 118). Ale skoro nie wprowadziłem tu tych koncepcji, nie będę próbował rozwiązać tej opozycji, ograniczę się tylko do wskazania takiej możliwości. Pojęcie podmiotu jako dysjunkcji, czym zajmę się później, może tu również być pomocne – podmiotu jako dysjunkcji pomiędzy znaczącym a afektem.

³⁸ Lacan, *Encore*, s. 52. To samo mówi o stoikach w kwestii implikacji materialnej, dedukcji prawdy z fałszu (*Encore*, s. 56).

³⁹ Być może stereotypowy papieros wypalany w filmach po seksie wskazuje jednak na rozpoznanie możliwości braku w tej *jouissance*, na fakt, że można pragnąć jeszcze czegoś: przyjemności oralnej, która nie została zaspokojona.

⁴⁰ Lacan zapożycza się tu u Heideggera, którego *Ex-sistenz* (lub *Ek-sistenz*; od *ex-sistere*) Bogdan Baran i Janusz Mizera tłumaczą na ek-sistencja. Wydaje się nam jednak, że eks-zystencja (jak ekstradycja) brzmi lepiej (Martin Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wy-darżania)*, Kraków, Wydawnictwo Baran i Suszczyński 1996, s. 282 i *passim*) [przyp. tłum.].

⁴¹ Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa, PWN 1992, s. 145 [przyp. tłum.].

⁴² Lacan, *Encore*, s. 68.

⁴³ Zobacz na przykład moją książkę *Lacanian Subject*, Princeton, Princeton University Press 1995, rozdział 8.

⁴⁴ Czy definiowanie mężczyzn i kobiet ma w ogóle sens, pozostaje oczywiście pytaniem otwartym.

⁴⁵ Lacan, *Encore*, s. 73.

⁴⁶ Lacan, *Encore*, s. 55.

⁴⁷ Lacan, *Encore*, s. 40.

⁴⁸ Wydaje się tu, że kreska ta, zamiast służyć jako *copula* (łącznik) albo medium kopulacji, jak można to zobaczyć u de Saussure'a w modelu „parzenia się” elementów znaczącego i znaczonego, pełni funkcję bariery.

⁴⁹ Dotyczy to również mojej partnerki; w relacji z nią „proszę [ją]”, jak mówi Lacan, „by odmówiła tego, co [jej] oferuję, ponieważ to nie to” (*Encore*, s. 101).

⁵⁰ Lacan, *Encore*, s. 66.

⁵¹ Lacan, *Encore*, s. 26.

⁵² Lacan, *Écrits*, s. 863.

⁵³ Lacan, *Encore*, s. 71.

⁵⁴ Moglibyśmy może również odczytać formułę w lewym górnym rogu jako twierdzenie, że istnieje w nim coś, co pragnie tego poświęcenia, rezygnacji z fallicznej *jouissance*, w nadziei na znalezienie „prawdziwej miłości”.

⁵⁵ Lacan, *Encore*, s. 27.

⁵⁶ Lacan, *Encore*, s. 27.

⁵⁷ Lacan, *Encore*, s. 68.

⁵⁸ Lacan, *Encore*, s. 61.

⁵⁹ Lacan, *Encore*, s. 77.

⁶⁰ Lacan, *Encore*, s. 61.

⁶¹ Lacan, *Encore*, s. 14.

⁶² Lacan, *Encore*, s. 115.

⁶³ Lacan, *Encore*, s. 27.

⁶⁴ Lacan, *Encore*, s. 78.

⁶⁵ Jeśli pomyślimy o fallicznej *jouissance* jako o satysfakcji, która odpowiada pragnieniu – pojawiają się tu (w tabeli pod formułami seksuacji) terminy $\$$ i a , tworząc fantazję, o której Lacan mówi, że wspiera pragnienie – wówczas mężczyzna może pragnąć swej partnerki albo ją kochać, ale nigdy jedno i drugie w tym samym czasie, podczas gdy kobieta to potrafi. Czy jest to dobre wyjaśnienie tego, co mówi Lacan? Jeśli tak, wydawałoby się, że wskazuje to na to, co moglibyśmy nazwać *miłością poza pragnieniem* – odpowiednik tego, co Lacan żartem określa tu jako *jouissance* poza fallusem. Jeśli tak, odpowiadałoby to temu, co Lacan określa w ostatnim rozdziale seminarium jako „związek podmiot-z-podmiotem” (*Encore*, s. 131–132), w którym obiekt odpada:

$$\begin{array}{ccc} (\$ \diamond a \diamond \$) & \rightarrow & (\$ \diamond \$) \\ \text{[pragnienie homoseksualne]} & & \text{[miłość]} \end{array}$$

Jednak być może posuwamy się tu za daleko: byłoby zapewne bezpieczniej powiedzieć, że mężczyzna jest zdolny do jednego *albo* drugiego rodzaju miłości (miłości do obiektu albo miłości do Innej płci) z jedną i tą samą partnerką, podczas gdy kobieta jest zdolna do obu rodzajów miłości z tym samym partnerem (a może do fallicznej *jouissance* z mężczyzną, a Innej *jouissance* z kobietą albo innym przypadkiem struktury kobiecej?). Oczywiście eks-
trapolując tu, jako że Lacan nigdy nie mówi „z jednym i tym samym partnerem”.

⁶⁶ Lacan, *Encore*, s. 109.

⁶⁷ Lacan, *Encore*, s. 71.

⁶⁸ Edward O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, tłum. Jarosław Mikos, Poznań, Zysk i S-ka 2002 [przyp. tłum.].

Lacan i dialektyka: fragment

W tym, co ma nastąpić, chciałbym dokonać trzech albo nawet czterech rzeczy w dowolnej kolejności. Chcę podjąć próbę czytania Lacana gatunkowo, to znaczy spojrzeć na tekst Seminarium jak na szczególny przypadek gatunku formy literackiej, formy, którą mogą, lecz nie muszą, łączyć więzi pokrewieństwa z ogromnymi, fragmentarycznymi, niedokończonymi książkami jak *Pasaże* Benjamina, *Zeszyty filozoficzne* Gramsciego, *Myśli* Pascala czy nawet *Pieśni* Pounda. Skupienie się na gatunkowości w szczególności oznacza, że nie podejmę się rekonstrukcji systemu myśli, by go streścić w formie pojęć, którymi łatwiej byłoby się później posługiwać. Z pewnością zajmować nas będzie myśl Lacana, ale tylko jako mówienie czy wypowiedź. Oznacza to, że tradycyjnie pojmowana zależność między językiem a myślą ulegnie tutaj odwróceniu: nie chodzi o język jako instrument bądź środek służący do wyrażania pojęć, ale raczej o sposób, w jaki uwarunkowania zewnętrzne i forma reprezentacji (mówienie i pisanie) wywierają wpływ na same pojęcia a równocześnie stanowią o tym, w jakich warunkach mogą one zaistnieć i gdzie leżą ich granice, modulując ich kształt i rozwój. Nie chcę z góry osądzać rezultatów czy przepowiadać powyższej inwencji gatunkowej sukces, poza tym tylko, że zarzucenie (albo przynajmniej wzięcie w nawias) takich obciążonych terminów jak niedokończony, fragmentaryczny, bez możliwości zakończenia i tym podobne wydaje mi się pożądane.

Mało tego, chciałbym również wykorzystać dzieło Lacana w jeszcze inny sposób jako wyznacznik konstruowania teorii samej w sobie. Słowo „teoria”, które przyjęło swe charakterystyczne – powiedzmy postwspółczesne – znaczenie w latach 60. i w erze strukturalizmu, znaczy nie tylko coś zupełnie innego niż tradycyjna filozofia, ale również niż ta część nowożytnej filozofii, która dążyła do zerwania z tradycyjnym filozofowaniem (powiedzmy, Heidegger, pragmatyzm czy Wittgenstein). Podobne podejście bez wątpienia degraduje Lacana do statusu zwykłego przykładu, ale w inny sposób niż uczyniłaby to analiza gatunkowa. W tym miejscu rozważany przykład podlega rekonstrukcji w celach historycznych po to, by zilustrować w jaki sposób działała logika danego okresu historycznego bądź też, w najgorszym razie, by ukazać tendencję historyczną. Takie postępowanie nie musi koniecznie być oparte na przekonaniu, że spośród wszystkich tak zwanych pism teoretycznych najbogatsze są pisma Lacana, i że na wiele sposobów, z których nie wszystkie jeszcze oczekiwały się zbadania i udokumentowania, stanowiły one źródło otaczającej go aktywności intelektualnej oraz ówczesnych publikacji czy też publikacji,

które od tamtej pory się ukazują. Pytanie o strukturę i dynamikę takiej formy pisania, którą nazwano teorią, zupełnie nie jest też pytaniem o to, czy Lacan był czy nie był strukturalistą (pytanie, które również będziemy musieli postawić); wreszcie jego związek z tekstem Freudowskim (a całe Seminarium ma rzekomo stanowić do niego jeden wielki komentarz) wydaje się na pierwszy rzut oka wykazywać osobliwości niespotykane w wielu innych tekstach „teoretycznych” (choćby wypadałoby w tym miejscu wspomnieć o analogicznej pozycji Althussera w odniesieniu do Marksa).

Trzeci obszar dociekań wydaje się być nawet jeszcze bardziej odległy od kwestii poruszanych na początku i nawet jeszcze mniej istotny dla kierunków, w które mogą nas one prowadzić. Z braku lepszego słowa, nazwę ten obszar krytyką literacką Lacana, o której można sądzić, że zajmuje ona pozycję na tyle marginalną, na ile marginalne wydają nam się być momenty literackiej egzegezy w dziele samego Lacana. Dzieje się tak dlatego, że wszystkie te momenty noszą znamiona ilustracji teorii; i że we wszystkich przypadkach zwrot ku tego rodzaju tekstom może być udokumentowany jako czysty przypadek albo wynik na pozór swobodnych skojarzeń. Alegoryczne odczytanie *Skradzionego listu* wciąż się ceni w znacznej mierze dzięki naleganiom Lacana, aby umieścić je na początku *Écrits*; natomiast o wiele bardziej zdumiewającej interpretacji snu samego Freuda o Irmie nie poświęcono wiele uwagi. Istotnie, fakt, że analiza snów zajmuje centralne miejsce w teorii Freuda, powinien był umieścić problem interpretacji narracji w przestrzeni, której zadaniem byłoby wydobyć tak zwanej krytyki literackiej z jej marginalnego miejsca. Jednocześnie, równie istotne odczytania Hamleta i Joyce’a stawiają kolejne pytanie, wielokrotnie już zadawane, o Freudowską „krytykę literacką” i o jej tradycyjny związek z kompleksem Edypa w ogóle. Interpretacja Antygony wywołała wiele komentarzy, zarówno w przeszłości jak i obecnie, ale żaden z nich nie był komentarzem literackim. Wreszcie, prawie wcale nie odnoszono się do najbardziej niezwykłego komentarza Lacana dotyczącego *Uczty Platona*. Taki zbiór wzorcowych interpretacji (w podwójnym znaczeniu), powinien więc przyjść z pomocą, z jednej strony, w rozstrzygnięciu czy jest to tylko przypadek przestarzałej freudowskiej krytyki, której rodzaj sugerowałby, że Lacan na własne życzenie sprowadza się do poziomu staromodnego doktrynera, a z drugiej strony w ocenie czy pojęcie alegorii nie mogłoby stanowić bardziej skutecznego, i na ogół niedocenianego, narzędzia analizy oraz pojęcia struktury niż znacznie już nadużyte pojęcie metaforyczności, którego rozpowszechnienie można po części przypisać samemu Lacanowi.

Na koniec, jakby tego było mało, powinno się postawić pytanie o dialektyczną naturę myśli Lacana, które z założenia pociąga za sobą odwieczne pytanie o dialektyczną naturę myślenia jako takiego. Takie pytanie z pewnością

obejmuje, ale też znacznie przekracza, kwestię wpływu Hegla na Lacana. Często mówi się, że we wczesnych latach był on pod wyraźnym wpływem dialektyki pana i niewolnika w odczytaniu Kojeve'a, szczególnie przy formułowaniu hipotezy o stadium lustra, oraz pod wpływem Sartrowskiej (w równej mierze Heglowskiej) koncepcji Spojrzenia i relacji z Innym. Ale też mówi się i to, że dojrzała jak i późna myśl Lacana porzuca i Hegla, i Heglowski egzystencjalizm – najpierw na rzecz strukturalizmu, a później na rzecz swych własnych niepowtarzalnych sformułowań na temat niemożliwego, *jouissance*, *objet petit a* czy też płci kulturowej [*gender*].

Jednak może takie ujęcie nie bierze pod uwagę ważnej zasady pojawiającej się właśnie w późnej myśli Lacana: mianowicie, lekcji o czterech dyskursach a w szczególności doktryny o dyskursie uniwersyteckim. Doktryna ta zakłada, że ten szczególny rodzaj dyskursu (bądź strukturalnej permutacji) czerpie swą siłę napędową z uprzedmiotawiania Innego za pomocą nazwy własnej. A zatem dyskurs uniwersytecki dąży zawsze do utożsamienia danej myśli bądź prawdy z taką nazwą własną; i nieustannie zajmuje się klasyfikacją danej myśli (co może, ale nie musi, obejmować zagadnień wpływu, początku, ukierunkowania, ideologii i tym podobnych), określając ją jako heglowską, lacanowską, sartrowską, strukturalistyczną (co możemy potraktować jak skrót odnoszący się do Lévi-Straussa), freudowską i tak dalej. Ci z nas, którzy są oskarżani o „eklektyzm”, stanowią niepokojący problem dla takiego dyskursu o tyle, że dyskurs ów obserwuje, jak kryjące się pod różnymi nazwiskami koncepcje dryfują w dół strumienia, jedna za drugą, bezładnie, jak niepożrebane zwłoki, i naderemno poszukuje uspokajającej jedności podobieństw rodzinnych. Ale jeśli historia jest zrekonstruowaną narracją, może ów problem wcale nie jest ciekawy i równie dobrze można by prześledzić rozwój danej koncepcji bez nałogowego przypisywania jej nazwisk. Albo może, z drugiej strony, wprowadzanie takiej nazwy własnej należałoby na powrót powiązać z problematyką gatunkowości, od której wyszliśmy, oraz potraktować ów gest jak specyficzny gatunkowy element stały bądź podformę, jak kontrolowaną dygresję służącą za ozdobnik bądź też rozwinięcie argumentacji w sposób, który dopiero należałoby określić. Z pewnością kilka takich nazw własnych przewija się przez Seminarium ze znaczącą regularnością: Platon, to raz (*Menon*), etyka Arystotelesa, dwa; Kartezjusz zwykle wyłania się w tych momentach, kiedy pojawia się fałszywy problem świadomości (Lacan *dixit!*); występują tam też w pomniejszych rolach bądź tylko w epizodach: Merleau-Ponty, Wittgenstein, sam Lévi-Strauss, nie wspominając o świętym Anzelmie, Kancie, Benthamie, mistykach czy świętym Augustynie. Wiele z tych odniesień daje się wyjaśnić, uciekając się do materialnej analizy zmian w składzie słuchaczy Seminarium, stopniowego zastępowania bądź zasilania szeregów publiczności, na początku złożonej z przechodzą-

cych szkolenie młodszych analityków, przez grupę studentów zorientowanych filozoficznie (althusserowsko i maoistowsko), skupionych wokół *École normale*. Dlatego właśnie pojawienie się wielu odniesień można wyjaśnić dzięki dynamice czynionych odwołań, koniecznych, by przyciągnąć innego rodzaju słuchacza i spowodować „napływ świeżej krwi” do grupy. Stąd też nawiązania do Marksa odgrywają rolę w konstruowaniu nowej psychoanalitycznej teorii wartości; ale również służą jako sygnały i konotacje, będąc równocześnie przykładem nowej formy teoretycznego imperializmu i wszystkożerności. Oczywiście pojawiają się tam także nazwani i nienazwani wrogowie: psychologia ego, szkoła relacji z obiektem, neofreudyści, Amerykanie, Marie Bonaparte, Hartmann i Kris; przypuszczalnie jednak, odgrywana przez nich gatunkowa rola w ramach lekcji pokazowych jest troszkę innego rodzaju.

A zatem, w kontekście tych końcowych dociekań, należałoby zadać pytanie nie o heglizm Lacana, ale raczej o otwartości jego myśli w ogóle na nowe osiągnięcia myśli dialektycznej. W tym, co dalej nastąpi, pogrupuję swoje obserwacje wokół następujących zagadnień: funkcji nieobecności i paradoksów kastracji; niewspółmierności, dialektyki osunięć semantycznych [*semantic slippage*]; i wreszcie, relacyjności i totalności.

1.

Jedno z głównych zagadnień dialektyki Lacana zasada się na samej nieobecności, a w szczególności na jednym rodzaju nieobecności, najbardziej skandalicznym ze wszystkich. Oczywiście chodzi tutaj o kastrację. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z podwójnym skandalem, powstałym na dwa odrębne sposoby. Hipoteza kastracji i kompleksu kastracji była zawsze źródłem kłopotów u samego Freuda: prawdopodobnie można by zrelacjonować historię czy mit o kompleksie Edypa, bez uciekania się do groźby kastracji, tak ściśle z nim powiązanej. W tym miejscu bardzo konkretna groźba, odnosząca się do sfery seksualności poddana zostaje metafizycznemu uogólnieniu, że się tak wyrażę, i przekształca się w szerszej rozpowszechnioną groźbę śmierci, w obraz okaleczenia, kary bądź też, w znaczeniu jeszcze bardziej figuratywnym, stanowi zagrożenie dla autonomii psychicznej dziecka i staje się źródłem strachu, który w późniejszych latach okaleczy podmiot. Ale powiązanie takiej groźby z pożądaniem matki zazwyczaj umieszcza ją na powrót w ogólnej sferze tego, co seksualne albo przynajmniej w sferze wczesnodziecięcej seksualności.

W tym miejscu – i zawsze pozostając w kontekście pism samego Freuda – prawdopodobnie można się natknąć na kilka zarzutów i zażaleń. Zarzuty owe są wyrazem zmęczenia, którego swego czasu wielu z nas doświadczyło w obliczu

czegoś, co można by było nazwać krytyką literacką w duchu ortodoksyjnego freudyzmu. Najbardziej oczywisty przykład interpretacji postępującej według „przypadku ostatecznie determinującego odczytanie” bądź też „nadrzędnego kodu”: to przewidywalność występowania motywu Edypa w całym spektrum klasycznych tekstów od *Hamleta* po *Braci Karamazow*, przewidywalność, która z pewnością powraca w „krytyce literackiej” Lacana, bez względu na to, jak dobrze maskuje się pod strukturalnym przebraniem czy też jak dobrze jest zmodernizowana (Imię Ojca). Z dużą siłą przekonywania taki zarzut postawili Deleuze i Guattari, których *Anty-Edyp* niestrudzenie (a dla niektórych pewnie nużąco) protestuje przeciwko redukowaniu wszystkiego do sytuacji „Mama-Tata” z dzieciństwa. Jest to zarzut, którego prawdopodobnie nie sposób uniknąć poprzez odwołanie się do faktu (a prawie wszyscy to czynią), że przecież sam Edyp nie miał kompleksu Edypa. Jeśli prawdzie zawsze towarzyszy wstrząs defamiliaryzacji i demistyfikacji oraz objawienie się wypartych bądź zapomnianych rzeczywistości, to bez wątpienia fakt wszechobecności Freuda i kompleksu Edypa w dzisiejszej świadomości kulturowej już dawno pozbawił ów motyw jego pierwotnej wartości jako prawdy i aby ją odzyskać musielibyśmy powrócić do *Studiów nad histerią*. Lacan z pewnością się do tego przyznania, szczególnie wtedy, kiedy podkreśla większe prawdopodobieństwo pojawienia się groźby kastracji ze strony matki niż ze strony ojca oraz że stanowi ona raczej odpowiedź na najwcześniejsze formy dziecięcej masturbacji.

Nie uszlachetnia to jednak szczególnie kastracji jako problemu natury filozoficznej; takie postawienie sprawy przybliży nas do drugiego, poważniejszego zarzutu, a mianowicie, zarzutu zupełnej przygodności. Obdarzenie biologicznego faktu, jakim są narządy rozrodcze człowieka (co przynajmniej w kontekście fantastyki naukowej mogłoby być wyobrażone inaczej w wiarygodny sposób) tego rodzaju determinującą siłą, podaje w wątpliwość filozoficzne abstrakcje poprzez skonfrontowanie ich z pewną nieredukowalną zawartością, której nigdy nie uda się wyabstrahować i przełożyć na pojęcia filozoficzne bez równoczesnego pozbawienia jej mocy i wpędzenia się w najgorszego typu metafizykę. Ale być może rzuca to wyzwanie filozofii jako takiej – można powiedzieć, że nie da się jej pogodzić z ustanowioną przez freudyzm (tak samo jak i marksizm) jednością teorii i praktyki. Nawet w owym niezwykłym (drugim) kontekście rola przypisana zwyczajnemu narządowi może jednak poruszyć kwestię przygodności w inny, lecz nie mniej problematyczny sposób.

Można powiedzieć, że Lacanowi udaje się uniknąć tego zarzutu dzięki dramatycznie odmiennemu potraktowaniu cielesnego narządu: stwierdza on, jak powszechnie wiadomo, że przedmiotem zagrożenia kastracją nie jest wcale narząd zwany peniszem, ale raczej coś całkiem odmiennego zwanego fallusem, który podobnie jak penis w stanie erekcji nie powinien być dalekotraktowany jak

narząd, ale raczej jak coś pokrewnego wydarzeniu (albo może władzy) i który Lacan określa teraz jako znaczące (albo nawet Znaczące, jako uprzywilejowane znaczące, na podstawie tego, że jest to jedyne znaczące pozbawione znaczenia czy znaczonego, charakterystyka, która może na powrót przemienić je w coś bliższego przygodnemu narządowi). Jak dotąd taki zabieg można przyjąć (albo odrzucić) jako jeszcze jedną „strukturalizację” Freuda, z serii których Lacan słynie, przekład na mgliście lingwistyczne kategorie, na modłę wspomnianego wyżej przekształcenia edypalnego ojca w „Imię Ojca”: róża strukturalna w miejsce botanicznej.

Jednak nawet takie podejście pociąga za sobą przeoczenie najbardziej skandalicznych momentów Lacanowskiego „przepisywania” Freuda. Jest to skandal nie zauważany z powodu nadmiernej znajomości rzeczy, a przeoczenie to wzmacnia jeszcze zbyt dobra znajomość paradoksu Bataille’a, który skandal ten wykorzystuje i odwraca: chodzi tutaj o zależność między transgresją i Prawem, które potrzebują siebie nawzajem, by każde mogło działać. Jest to rodzaj pewnego dziwnego chiazmu negatywności, gdzie siła negacji zależy od reafirmacji tego, co neguje. Jednak moim zdaniem powyższa zależność nie jest dialektyką, ale raczej błędnym kołem albo jeszcze lepiej, rodzajem dreptania w miejscu (co nawet nie jest powtórzeniem w nie-dialektycznym Freudowskim sensie); w każdym razie myślę, że częste interpretowanie siódmego Seminarium Lacana (*Etyka*) w kategoriach Bataille’a i transgresji jest błędem i podąża w złym kierunku.

Wszystko to być może można objaśnić poprzez powrót do pierwszego ruchu w tym osobliwym procesie: a mianowicie do podkreślania przez Lacana konieczności kastracji (odkładając na razie na bok oczywiste zastrzeżenie, że chodzi tutaj o „kastrację” symboliczną). Musimy podjąć próbę przywrócenia pierwotnej skandaliczności stanowisku wysuwającemu twierdzenia, których nie sposób doszukać się u samego Freuda (którego cechował uparcie zdrowy rozsądek mający niewiele wspólnego z powyższymi paradoksami): a konkretnie twierdzenie, że „normalny” rozwój seksualny wymaga uprzedniego przejścia, w odpowiednim momencie, przez kastrację; albo, jeśli mielibyśmy unikać słów takich jak normalny, że najgorszego rodzaju problemy psychiczne – od neuroz począwszy, na psychozach skończywszy – pojawiają się w efekcie nieudanego przejścia przez stadium kastracji (albo próby uchylecia się przed nią). Łatwo domyślić się psychologicznych czy antropologicznych odpowiedników tej doktryny: konieczność występowania lęku przed śmiercią w procesie formowania się jednostkowości czy też różnorakie praktyki *rites de passage*, przypadki rytualnego znęcania się, i tym podobne. Choć z pewnością takie odpowiedniki nie znajdują się na poziomie prawdy czy pojęciowości, do którego Lacan usiłuje dotrzeć, on sam niejednokrotnie utoż-

samia kastrację ze śmiercią, na różne sposoby, które zapraszają do podobnych obsunięć w stronę antropologii czy psychologii.

By zrozumieć funkcję kastracji w ujęciu Lacana oraz co powstrzymuje ten termin przed obsunięciem się w stronę czegoś w rodzaju absolutnej metaforyczności, jednocześnie obdarzając go tą szczególnie symboliczną rolą, którą z oczywistych względów musi pełnić, najlepiej nawiązać do specyfiki zastępczego pojęcia fallusa, występującego u Lacana. Patrząc z tej perspektywy, można powiedzieć, że to właśnie groźba kastracji wymierzona w penisa, w ten przygodny organ, przekształca go w fallusa; albo jeszcze lepiej, wytwarza to znaczące, które jest fallusem, i które umożliwia cielesnemu narządowi pełnienie od czasu do czasu takiej funkcji znaczeniowej. Nie chodzi tutaj o empiryczną lekcję, że istnieje coś takiego jak fallus (i że mężczyzna go posiada, a kobieta nie); raczej, chodzi o lekcję nieobecności: mianowicie, że nikt nie posiada fallusa, ani mężczyzna, ani kobieta, ale, że oboje od czasu do czasu uczestniczą w owym znaczącym, jeśli wolno mi jest to tak niewinnie ująć. Lacan często wspomina, że jest zawsze coś niedorzecznego w męskiej pewności oraz że postawom machismo, z konieczności performatywnym, zawsze zagraża element komiczny. (Takiej męskiej performatywności odpowiada kobieca maskarada, rozpoznana przez Hélène Deutsch, która równie dobrze uwydatnia podstawę doktryny Lacana, który twierdzi, że w powyższym sensie „płcie” [„sexes” or „genders”] nie tylko nie są naturalne, ale są również pozbawione znaczenia i niemożliwe). Dla męskiego rozwoju płynie z tego wniosek, że oto właśnie „doświadczenie” kastracji (innymi słowy, zdanie sobie sprawy, że nikt nie „posiada” fallusa w sensie własności) umożliwia osobnikowi płci męskiej funkcjonowanie w roli mężczyzny; albo jeszcze lepiej – gdyż mam nadzieję, że będzie się stopniowo stawać jasne, do jakiego stopnia negatywne sformułowania są zawsze wierniejsze doktrynie Lacana niż jakiegokolwiek pozytywne twierdzenia czy zapewnienia – w momencie, gdy takiego doświadczenia zabraknie, mężczyzna cierpi na wszelkiego rodzaju zaburzenia. (Można by było w tym miejscu z jakiejś klinicznej czy rozwojowej perspektywy dalej rozwodzić się na temat uprzywilejowanej relacji z matką, o której już nadmieniałem w związku z tym „doświadczeniem”: jako że pierwsze odkrycie możliwości kastracji dokonuje się przez nią, przez jej cielesną anatomię, jak również przez groźbę jaką stwarza; dotyczy to również sposobu, w jaki dziecko doświadcza samego czy samej siebie jako libidinalnego substytutu matki, nie wspominając o niezliczonych i odmiennych sytuacjach, kiedy to matka wydaje się kastrować ojca, powodować jego nieobecność bądź jeszcze większe oddalenie¹).

Jednak chciałbym tutaj głównie zaakcentować konstytutywny związek z nieobecnością – niekoniecznie nawet z brakiem, chociaż z pewnością jest to bardzo ważna kategoria (pochodząca od Sartre’a) – która zajmuje central-

ne miejsce w myśli Lacana, i która potwierdza jej dialektyczny status. Falus jest nieobecnością i właśnie ten fakt obdarza go potencją jako znaczące. Właściwie, struktura samych znaczących jest skonstruowana dialektycznie, wokół nieobecności: podążając raczej za lingwistyką Jakobsona niż Saussure'a, a z pewnością w duchu Hegla, jeśli nie Mallarmégo, przykłady Lacana w kółko pokazują, że znaczące może jedynie zaistnieć mocą swej nieobecności albo przynajmniej nie będąc obecne przez cały czas; to jest właśnie najgłębsze znaczenie znanego przykładu *fort-da*².

I właśnie ten dialektyczny wymóg wyznaczy kierunek i strategię najbardziej fundamentalnej polemiki Lacana: ataku na szkołę relacji z obiektem (oficjalny temat czwartego Seminarium). Ducha tej polemiki można w skrócie podsumować tak: zasada się ona na pojęciu obiektu pożądania – uznanie, że taki obiekt rzeczywiście istnieje równocześnie implikuje, że wywołane przez niego pożądanie może zostać całkowicie zaspokojone (podaje się przez to przepis na normalność, zupełnie odmienną od tego, co sugerują strukturalistyczne objaśnienia Lacana). Ale w jaki sposób możemy wciąż kłaść akcent na pożądanie i równocześnie uniknąć niepożądanych następstw pojawienia się pojęcia obiektu? Można by na przykład obstawać przy metonimicznym pojęciu pożądania, jako że podąża ono nieskończoną trajektorią substytucji jednego przedmiotu przez inny, począwszy nie od jakiegoś oryginalnego, początkowego obiektu, ale od czegoś, co już od razu stanowiło rodzaj substytucji (tak zwane *Vorstellungsrepräsentanz*³). Albo można też zaproponować zagadkowy *objet petit a*, coś w rodzaju pozostałości, która przybiera różnego rodzaju formy w trakcie trwania Seminarium (nie przyznając nawet, że małe *a* pojawiające się w stadium lustra to załączek owej pozostałości). Położenie fundamentalnego nacisku na kwestię pożądania pociąga za sobą równie fundamentalne twierdzenie, że pożądania nigdy nie sposób zaspokoić (dowodzi tego fakt, że momenty zaniku pożądania – *aphanisis*⁴ – mają katastroficzne następstwa). Jednakże takie postawienie sprawy będzie powoli prowadzić do stopniowego odchodzenia od posługiwania się terminologią związaną z obiektem w dwie różne strony: po pierwsze, wartość obiektu (*objet petit a*) będzie od tej pory określana na podstawie jego położenia w przestrzeni szerszego narracyjnego mikrokosmosu, którym jest fantazmat: oznacza to, że próby odwoływania się do „obektu pożądania” w kategoriach czysto przedmiotowych tracą sens.

Z drugiej strony, może to doprowadzić do poczynienia nowych rozróżnień w obrębie samego pojęcia pożądania: w tym miejscu właśnie pojęcie *jouissance* (wszechobecne w późniejszych Seminarium) oddziela się od pojęcia przyjemności (pozostawiając „zasadę przyjemności” poza nawiasem rozważań) i dokładnie rzecz biorąc zostaje zdefiniowane jako „coś różnego od przyjemności w tym sensie, że wytycza ono rejon leżący poza nią”⁵. Fakt, że *jouissance* nie

zadowala się zwykłą przyjemnością, że nieustannie wychodzi poza proste zaspokojenia i zdobycze przyjemności jako takiej, najwyraźniej ma coś wspólnego z najbardziej znaną wersją formuły syntaktycznej („poza” albo *jenseits*) u Freuda, a mianowicie z instynktem śmierci lub Tanatosem.

Wyznacza to również zupełnie nowy retoryczny rozwój samego Lacana, kiedy to wielkiej wagi pojęcie wymiaru „poza” skolonizuje cały gatunek wizualnych *jenseits*, w formie zasłon lub kuszących okryć różnego rodzaju, które uwodzą nie dlatego, że przysłaniają konkretny obiekt, ale raczej dlatego, że dramatyzują jego nieobecność, i że istnieją jedynie jako znaki i substytuty w miejscu brakującego przedmiotu. W kwestii jego centralnego znaczenia Lacan powoła się na wczesny, niepublikowany tekst *Projektu*⁶ Freuda i tkwiącą w nim zapowiedź późniejszej doktryny. (Inny wizualny odpowiednik, z Seminarium IX, słynna anamorfoza, obrazuje raczej szczególną naturę fallusa). W ten sposób otwiera się możliwość pewnego rodzaju estetyki – architektura jako kreowanie próżni, jako kształtowanie nieobecności; i można odwołać się do ogromnego bogactwa kulturowych i literackich przykładów⁷. Miłość dworską można teraz pojmować w kategoriach bardzo szczególnego eksperymentu, polegającego na podsycaniu doświadczania nieobecności w samym sercu pożądania; podczas gdy mistycy ułatwiają zrozumienie jak nieobecność i negatywność rozciąga się aż do samego fundamentalnego wielkiego Innego lub Boga, który, jak Freudowska figura pierwotnego ojca, musi być koniecznie martwy, aby wypełniać swoją funkcję. Chciałbym tutaj podkreślić i wykazać słuszność twierdzenia, że powyższe surowce kulturowe należy traktować nie jako objawy zapadania się Lacana w religię czy mistycyzm, ale jako przykłady w obrębie zasadniczo dialektycznego posługiwania się nieobecnością. Podobne przykłady stają się symptomami idealizmu tylko wtedy, kiedy pojmujemy je na pozytywistyczną bądź empiryczną modłę; można je jednak z powodzeniem wykorzystać dialektycznie.

2.

Fakt, że Lacan jest świadom istnienia niewspółmierności, najbardziej wymownie świadczy o dialektycznym charakterze jego myśli, co nie zawsze wydaje się być dostrzegane. Termin ten zapożyczam z matematyki⁸, mimo że sam Lacan oczywiście wykorzystuje liczby niewymierne i problematykę z nimi związaną w swych podstawowych analogiach (do czego jeszcze wrócimy). Posługuję się tym terminem w szerokim znaczeniu radykalnej niezgodności między różnorodnymi systemami czy kodami objaśniającymi: czyli czegoś na kształt nieprzekładalności jednego systemu na inny. Należy

tutaj dodać również i to, że nie istnieje możliwość dokonania wyboru między owymi systemami; skandalem więc nie jest tak naprawdę ich wzajemna niezgodność, ale raczej przekonanie, że niezbędne nam są obydwie (albo wszystkie trzy, wszystkie cztery) naraz, i że nie sposób ich połączyć w sposób systematyczny – innymi słowy, że nie sposób skonstruować z ich różnic spójnej maszyny. Zarysowane w takim świetle pojęcie niewspółmierności może po prostu odzwierciedlać frustrację akademickiego eklektyzmu, który nie potrafi czerpać z rozmaitych, odmiennych filozofii jednocześnie, nie tęskniąc za syntezą. Rzeczywiście, już sam pseudokoncept niewspółmierności (który nie zawiera pozytywnej treści, ale jedynie rejestruje konieczność porażki i oswaja nas z nią) można by odczytywać jako przejaw owej tęsknoty, która równie dobrze może stanowić błędną, ale zarazem nieodzowną siłę napędową projektu filozoficznego jako takiego⁹. Jedno, uniwersalność, system, totalność, synteza – to owa mnogość nazw na oznaczenie powyższego pragnienia, obecnie napiętnowanego. Kto jednak odważy się powiedzieć, że wszystkie te sprytne postwspółczesne [*post-contemporary*] teoretyczne mechanizmy, obmyślane, by hamować czy nawet tłumić owe pragnienie, to coś lepszego? Są one przecież dowodem na to, że nie sposób wyzbyć się odruchu unifikacji. (Mamy tu do czynienia z czymś podobnym do związku Prawa i jego transgresji w innym znanym paradygmacie).

Wszystko to może być prawdą, lecz stawka znacznie się zwiększy, kiedy zaczniemy dostrzegać w niewspółmierności kodów i teorii znaki i symptomy sięgającej znacznie głębiej, ontologicznej niewspółmierności, jeśli wolno mi to tak niewłaściwie ująć. Wtedy to sama rzeczywistość zacznie się jawić jako współlistnienie niepasujących do siebie elementów, wobec których wciąż jeszcze żywi się nadzieję, że zostaną one połączone za pomocą jakiejś „teorii jednolitego pola”. Ale taka nadzieja wydaje się od razu sprowadzać nas na powrót w obręb myśli ludzkiej i za podobne niewspółmierności winić raczej zrodzone z owej myśli teorie niż istotę samej rzeczywistości.

W tym miejscu należałoby coś powiedzieć na temat Lacanowskiej koncepcji nauki, status której chce on nadać psychoanalizie, biorąc równocześnie udział w tej już raczej wyczerpanej i konwencjonalnej krytyce nowoczesności i nowożytnej nauki w stylu *Kryzysu nauk europejskich* Husserla czy nawet eseju Heideggera o światobrazach. Powinno się jednak w tym miejscu wspomnieć (w obronie Lacana?), że jego krytyka naukowego zeświecczenia nie jest zabarwiona nostalgią za jakąś formą powrotu do wielkiego Innego, ale że jedynie dąży (a sądzę, że w nieciekawym sposób) do ukazania różnicy między tradycjonalizmem – statusem psychiki i Innego w okresach, gdy dominowała religia – a dylematami psychicznymi, przed którymi staje nakierowana na naukę epoka świecka. Z drugiej strony obrona nauki, na podstawie której

Lacan domaga się uznania naukowości psychoanalizy, nie wydaje się sugerować podobnego rodzaju historycyzmu i kulturowej krytyki dłuższych okresów historycznych, ale raczej ma przyjść z pomocą w atakach na psychologię i filozofię: innymi słowy, nie po to, aby podkreślić specyfikę myśli Freuda, ale raczej po to, aby obalić koncepcje spójnego systemu, które są milcząco zakładane szczególnie w psychologii, ale również w filozofii. Uważa się, iż za formalizacjami Lacana – nie tylko grafami, ale późniejszymi matematami i topologiami, włączając w to węzły i pierścienie – stała chęć dążenia do ścisłych sformułowań, pragnienie uniknięcia takiego typu humanizmu i metafizyki, które cechują w dużej mierze „ortodoksyjny freudyzm”, jak również próba pozostawienia po sobie spuścizny odpornej na tego rodzaju rewizje, jakim poddano myśl Freuda¹⁰. Może to i prawda, ale myślę, że nie wolno nam lekceważyć przestrzennej pasji, która towarzyszyła kreśleniu owych wieloznacznych hieroglifów czy też „znaków” [„*characters*”], tak samo jak nie sposób nie dostrzec w nich szczególnego rodzaju pragnienia, pragnienia zwanego formalizacją, które wydaje mi się być czymś odrębnym od naukowości oraz roszczeń do tego miana. Fakt, że wszystko to odbywa się w epoce *écriture*, przydaje tej kwestii dodatkowych bądź uzupełniających historycznych konotacji; jednakże nie można sprowadzać wspomnianych formalizacji wyłącznie do tego poststrukturalistycznego motywu.

Co się tyczy niewspółmierności, nieistotne czy pojmowanej naukowo czy nie, myślę również, że należy w tym miejscu wysunąć twierdzenie, iż dialektyka rodzi się z uświadomienia sobie i uznania powyższego dylematu, zarówno w jego formie subiektywnej jak i obiektywnej. Jeśli istnieje dla Hegla synteza, należałoby obstawać przy kluczowym twierdzeniu, że jest ona tylko jedna, synteza końca bądź tak zwanego Absolutnego Ducha¹¹. Mamy tu do czynienia z punktem zatrzymania tak tajemniczym, że wszelkiego rodzaju zaproponowane interpretacje nie zdołały nikogo usatysfakcjonować: hubris Hegla, sam Hegel jako filozoficzny odpowiednik Napoleona, państwo pruskie, koniec historii albo po prostu nowy historyczny ogląd świata i moment, kiedy to cała przeszłość ludzkości staje się dostępna dla myśli (nie wspominając o późniejszych interpretacjach, gdzie pojawia się ona w postaci *praxis* albo jedności teorii i praktyki, jako socjalizm bądź komunizm czy coś jeszcze innego). Na ogół, odkładając na bok kwestię formalną owego „finalnego” momentu (oraz problem końca, który kwestia ta skrycie porusza, tak jak wielka Przedmowa otwarcie stawia problem początku), sprzeczności, o których mówi Hegel, stanowią właśnie elementy niewspółmierne, które, choć z jednej strony należą do przeszłości, wciąż przewijają się i powtarzają w nowych sprzecznościach. „Metajęzyk nie istnieje”, głosi jeden z bardziej znanych antyfilozoficznych sloganów Lacana; wulgarny heglizm jest z pew-

nością rodzajem metajęzyka. Ale dialektyka nim nie jest – a przynajmniej moim celem jest właśnie to pokazać – i niezależnie od tego, jak ją nazwiemy, jest ona udęczonym rodzajem języka, usiłującym oddać istnienie elementów niewspółmiernych, nie dążącym jednak do ich pogodzenia poprzez jakies łatwe przydawanie nazw bądź też poprzez upraszczanie to tego, to tamtego spójnego kodu filozoficznego. Taką właśnie prowizoryczność nazywa się czasem refleksyjną (jeśli określenie to sugeruje język świadomości, jest ono również niezadowolające); pożądana byłaby próba oddzielenia jej od innej, bardziej współczesnej, strategii językowej, tak często zwanej teorią (coś czego nie będę w tym miejscu próbował).

Na chwilę obecną, właściwą strategią radzenia sobie z niewspółmiernościami może być próba wyrwania ich z domeny pojęć (gdzie wydają się współistnieć pod postacią wielu odrębnych kodów) i postrzegania ich w kategoriach projekcji i sygnałów, symptomów, głębszych ontologicznych luk i pęknięć. Łatwiej będzie nam to uczynić, kiedy przejdziemy z rejonu nauk przyrodniczych nieco bliżej w stronę tak zwanych nauk humanistycznych. Wtedy może nam się wydać możliwe, w minimalnym stopniu, uchwycenie niewspółmierności, takich jak na przykład tych między Marksem a Freudem, powiedzmy, w sposób subiektywny i obiektywny: jako niewspółmierne teorie, które równocześnie świadczą o jakiejś głębszej niewspółmierności wewnątrz historycznego świata społecznego. Jednoczesne utrzymanie tych dwóch perspektyw, subiektywnej i obiektywnej, nie równa się złożeniu ich na powrót w ramy pojedynczego systemu; ale być może pozwala również uniknąć ich zastygnięcia i uwiecznienia w postaci jakiejś beczasowej, metafizycznej opozycji.

W każdym razie Seminarium Lacana zaczyna się od podobnego typu niewspółmierności i chce wskazać na to, że bez względu na późniejsze modyfikacje (oraz nowe pojęcia takie jak *jouissance* lub popęd, które zdają się odgałęziać pod pewnym kątem, który już nie rozpoznaje wcześniejszego „systemu”¹²), problem ontologicznej nieprzystawalności jest utrzymany przez całe Seminarium, a podobne różnorodne sformułowania służą właśnie do oznaczenia takiego dylematu, a nie do jego rozwiązania: „raczej do wyjaśnienia niż do zrozumienia”, jak to wielokrotnie ujmuje Lacan. Tabu dotyczące metajęzyka może być rozumiane jako przestroga nie tylko dla słuchaczy, ale i dla siebie samego.

Wydaje się jasne, że początkowe rozróżnienie między porządkiem wyobraźniowym i porządkiem symbolicznym (Realne zawsze czai się niewyraźnie gdzieś w tle) ma w szczególności za zadanie udratyznić niewspółmierność podobną do już omawianych – a właściwie niewspółmierność podstawową w Lacana rozumieniu „ludzkiej rzeczywistości”. Albo – by ująć rzecz odwrotnie (jak zawsze należy to robić) – to właśnie łączenie tych dwóch

wymiarów w jeden rodzi pseudosystemy psychologiczne i filozoficzne (kiedy te ostatnie oferują teorie „ludzkiej natury”), jak również różnorodne postfreudowskie „ortodoksyjne” rewizjonizmy. A zatem krytyka strategii interwencji w sytuację analityczną tych ostatnich jest, jak zobaczymy, umotywowana nowymi rozróżnieniami wynikającymi z owego wyjściowego oddzielenia tego, co wyobrazeniowe i symbolu.

Porządek wyobrazeniowy jest systemem dualistycznym, który wiąże z sobą elementy czysto pozytywne, w szczególności te, które narastają wokół jaźni i innego (lub podmiotu i obiektu). Same relacje wyobrazeniowe można więc pojmować jako pewną ilość elementów pozytywnych (czy empirycznych realności), które da się pogrupować w spójne systemy czy to epistemologiczne, czy interpersonalne. W wymiarze Wyobrazeniowego występują liczne konflikty i antagonizmy (przede wszystkim dochodzi tutaj do wyłonienia się agresywności jako funkcji stadium zwierciadła); ale żaden z nich nie zakłada dialektycznej nieobecności czy niewspółmierności. Bez wątplenia powiązanie Heglowskiej dialektyki pana i niewolnika ze stadium lustra (pierwszym momentem wyłonienia się Wyobrazeniowego, kiedy to mniej więcej ośmiomiesięczne niemowlę wizualnie odkrywa swoje drugie ja w lustrzanym odbiciu) zaowocowało postrzeganiem wczesnego Lacana jako heglisty, który w późniejszych latach zupełnie porzuca dialektykę – najpierw dla strukturalizmu, później zaś dla swego rodzaju idiosynkratycznej poststrukturalnej teorii transgresji.

Jednak taki ogląd ignoruje naukę numerologii: ponieważ w rzeczywistości to „Hegel” reprezentuje widmo Trzeciego (jak to było również w przypadku jego amerykańskiego zwolennika, C.S. Peirce’a); i to właśnie wraz z tym Trzecim terminem napotykać wymiar, którego nie sposób sprowadzić do dualizmów Wyobrazeniowego, z którymi jest on radykalnie niewspółmierny. Tym wymiarem jest oczywiście porządek symboliczny, który możemy postrzegać albo w kategoriach wielkiego Innego (A), zupełnie odrębnego od małych innych (a) występujących w relacjach wyobrazeniowych, albo w kategoriach języka (domena znaczących). W tym miejscu zaczyna działać dziwna, nowa dialektyka, w której te dwa wymiary nie mogą być ani oddzielone, ani zredukowane do siebie nawzajem, ani też przełożone na jednolity meta-język. Z genetycznego lub rozwojowego punktu widzenia trudno jest więc nie pomyśleć tu o fazach czy też stadiach, co umożliwiłoby wprowadzenie rozróżnienia między momentem pojawienia się porządku symbolicznego i języka a doświadczeniem stadium lustra, które ma inaugurować porządek wyobrazeniowy. Lacan oczywiście posługuje się terminami stadium czy fazy, w szczególności w swej analizie różnorodnych neuroz i psychoz; ale jest on również bezlitosnym krytykiem podobnego „historycyzmu” dotyczącego rozwoju i bardzo niechętnie stosuje pojęcia takie jak „regresja”, które

wydają się nieuchronnie przynależeć do jakiegoś rodzaju historycystycznej perspektywy. Proponuje on klasyczne – chociaż niezupełnie satysfakcjonujące – rozwiązanie rozwinięte przez strukturalizm, gdzie jawnie historyczną bądź opisującą rozwój narrację traktuje się jakby w istocie była rezultatem rzutowania na skalę czasu permutacji możliwych w ramach owej „bezczasowej” struktury. A zatem normalna psychika nie istnieje, istnieją jedynie elementy i relacje, których modulowanie, zniekształcanie czy tłumienie generuje różne rodzaje „nieprzystosowania” (by posłużyć się najbardziej neutralnym terminem z możliwych). Owe (czasem doprowadzające do szału) typologie nerwic, perwersji, psychoz są zatem nie tylko niezbędne dla strategii leczenia i momentu interwencji; są one także blisko powiązane z samymi strukturalnymi hipotezami. (Warto jednak odnotować fakt, iż strukturalistyczny rozdział synchronii od diachronii nie tylko wywołuje podobne diachroniczne iluzje lub projekcje rozwoju, ale powraca ze zdwojoną siłą w momencie, kiedy „strukturalista” wreszcie decyduje się wziąć pod uwagę czasowość. W tym miejscu napotykamy figury logicznych czasowości Lacana, zilustrowane takimi przykładami jak ten o trzech więźniach¹³, które, ponieważ są tak uderzająco odmienne od analiz „strukturalnych”, czasem wydają się być formą „powrotu wypartego” wyłączonej czy też „wykluczonej” czasowości).

Nie sposób zatem rozdzielić wymiaru wyobraźniowego od symbolicznego na tyle, aby zbadać każdy z tych wymiarów niezależnie od drugiego (lub też od trzeciego – Realnego – którego nie daje się nawet określić bądź obrysować w sposób, w jaki uczyniliśmy to z dwoma powyższymi). Słynne pierścienie boromejskie z ostatnich lat Lacana stanowią emblemat wzajemnej zależności, gdzie wszystkie pierścienie muszą być z sobą połączone po to, aby ludzkie zwierzę mogło funkcjonować nawet tak, jak to „normalnie” czyni¹⁴. Dlatego możemy jedynie mówić o dominacji jednego wymiaru nad drugim oraz o sytuacjach, kiedy to jeden wymiar przywłaszcza sobie funkcję pozostałych albo, przeciwnie, występuje jedynie w niedostatecznie rozwiniętej formie. Wydawałoby się, że udało nam się w tym miejscu uzyskać jedną fundamentalną filozoficzną (albo, jeśli kto woli, antyfilozoficzną) przesłankę: a mianowicie, że nigdy nie będziemy w stanie zbudować teorii któregokolwiek z owych wymiarów w izolacji od pozostałych. Porządek symboliczny wydaje się jednakże stanowić wyjątek od tej zasady (oficjalnie uprawniając Lacana do zajęcia miejsca w szeregach teoretyków „strukturalistycznych”), gdyż utożsamia się go z językiem jako takim, a przecież istnieje kilka systemowych teorii języka bądź też pretendentów do miana naukowego językoznawstwa. Przypuszczalnie jednak, z filozoficznego punktu widzenia, już sam projekt językoznawstwa jest bardziej problematyczny i wewnętrznie sprzeczny niż może się to wydawać niespecjaliście (zobacz, na przykład, prace Jean-Claude Mil-

nera). Jako że nigdy nie znajdujemy się poza językiem, zawsze już jesteśmy w języku, wydawałoby się, że mamy tu do czynienia ze zjawiskiem, którego nie da się zdefiniować, gdyż nigdy nie doświadczymy jego nieobecności (definicja jest przecież negacją). (Etologia proponuje w najlepszym razie jedynie podejście hipotetyczne poprzez tak zwane języki zwierzęce). W każdym razie późniejsza myśl Lacana zrzuca te i tak już dość luźne pęta za pomocą antystrukturalistycznego pojęcia *lalangue*, nieustannego szmeru naszego własnego języka narodowego i naszych *idiotismes*, wychodzących daleko poza granice, które każda szanująca się teoria lingwistyczna musiałaby dla niego wytyczyć. Czym jeszcze jest Symboliczne, wkrótce zobaczymy.

Co się tyczy Wyobrażeniowego, możemy stwierdzić obecność tego wymiaru, mimo że, w jeszcze mniejszym stopniu niż język, dostarcza nam ono domeny czy też elementu, które można by samodzielnie opisać. Zobaczyliśmy już, że podwójność czy dwoistość jest czymś, co je określa, w wyniku czego znacznie poszerza ono filozoficznie pojęcie dualizmu jako ideologii (oraz ideologii jako dualizmu), opisując wszystkie dualizmy jako relacje wyobrażeniowe, a przez to jako „fałszywe” lub „złe” koncepcje, by posłużyć się powszechnie znaną heglowską (czy deleuziańską) retoryką. Dość przekonujące byłoby opisanie Wyobrażeniowego jako czegoś, co zajmuje miejsce Błędu, albo jeszcze lepiej, miejsce koniecznego, nieuniknionego, nieomal ontologicznego Błędu, które *Verstand* zajmuje w systemie Hegla: chodzi o to, że taki szczególny status Błędu sprawia, że zadaniem dialektyki jest nie tylko likwidacja, demistyfikacja albo nawet dekonstrukcja istniejącego wcześniej pola błędu lub iluzji, ale również zakładanie realności takiego pola, jego ontologicznej konieczności, przynajmniej w ramach strukturalnej organizacji ludzkiej myśli i doświadczenia; a w związku z tym, zagwarantowanie czasowego charakteru prawdy, do której nie można dotrzeć poprzez dekret bądź bezbłędne rozumowanie, lecz wyłącznie poprzez przejście przez moment błędu, który jest jej warunkiem koniecznym. W tym sensie, czasowość psychoanalitycznej sesji szkoleniowej wydawałaby się zajmować miejsce różnorodnych dialektyk historii pojawiających się u Hegla.

Już stadium lustra wydaje się zapowiadać jeszcze inne znamiona obecności Wyobrażeniowego w sferze samej percepcji, a szczególnie w wizualności. Właśnie w tym sensie ideały fenomenologii jawią się nam jako pewnego rodzaju miraż konkretności, jako złudzenie cielesnej pełni, którą można osiągnąć perceptualnie jako Utopię naszego bycia-w-świecie (Merleau-Ponty). Złudzenia wizualności, tak często mylnie brane za uprzywilejowaną formę bezpośredniości (także przez empiryków), otwierają przed nami obszar bogaty w możliwości demistyfikacji Wyobrażeniowego i bez wątpienia mogą one również wyjaśnić paradoksalne komplikacje związane z tym zmysłem w Laca-

nowskim opisie spojrzenia [*gaze*] jako obiektu częściowego w Seminarium XI (gdzie, właściwie, coś, co luźno traktujemy jako wizualne, zostaje ponownie przeanalizowane i rozłożone na części z perspektywy Symbolicznego).

Mój wywód był jednak dotąd nieco przewrotny, ponieważ zostawiłem na sam koniec coś, co jest dla Lacana najsilniejszym przejawem wyobrażeniowego *méconnaissance*: chodzi tutaj oczywiście o Ja jako najtrwalszy i nie dający się wykorzeń efekt stadium lustra. Lacan występuje przeciwko Ja już na samym początku, w pierwszym Seminarium, i można uważać tę polemikę za źródło najbardziej fundamentalnego ze wszystkich powszechnie znanych strukturalistycznych *doxa*: a mianowicie tego, które często nazywa się „decentracją” podmiotu (albo, mniej poprawnie, śmiercią podmiotu, a także „śmiercią” autora, antyhumanizmem i tak dalej). Polemika ta z kolei – i dla niektórych zapewne jest to mocno podejrzane – wskrzesza znacznie starszą tradycję teologiczną, w której to grzech pychy zostaje taktycznie potępiony, a ja strategicznie i terapeutycznie umniejszone (*le moi est haïssable*): doktryna i mądrość ta jest obecna w takiej czy innej postaci w historii największych religii. W ujęciu socjologicznym, niewątpliwie jesteśmy tutaj świadkami zmierzchu przedsiębiorczego indywidualizmu w dwuznaczny sposób czczonego przez triumfującą burżuazję pod postacią stworzonego przez nią systemu prawnego oraz jej politycznych i społecznych ideologii. W tym sensie moda na zdecentrowany podmiot odzwierciedla rzeczywistość coraz to bardziej korporacyjnego systemu instytucji ekonomicznych, która pierwszego (bardziej pozytywnego) wcielenia doczekała się w duchu korporacyjno-kolektywnym lat trzydziestych dwudziestego wieku, w faszyzmie, komunizmie sowieckim i w programie Nowego Ładu. Bez wątpienia także „kopernikańska rewolucja” samego Freuda (w przeciwieństwie do rewolucji kantowskiej, która jako wyraz dumy i biurokratycznych osiągnięć postfeudalnych Prus zapowiada Rewolucję Francuską) jest powiązana nie tylko z pojawieniem się hysterii w postaci społecznie rozpoznawalnego zaburzenia, ale również z podupadaniem Austrii jako mocarstwa, którego energiczni i „nowocześni” obywatele nie znajdują już spełnienia w wykonywaniu wyznaczonych im przemysłowych i imperialnych zadań¹⁵.

Degeneracja doktryny Freuda o nieświadomości do postaci „terapii ego”, głoszonej przez jego następców (*dixit* Lacan), z pewnością podstawia Lacanowi wprost pod ostrze krytyki podobne konceptualizacje Ja i jaźni. Musimy jednak na samym początku postawić pytanie o przekładalność, albo innymi słowy, o możliwość podstawienia w miejsce wymiaru Wyobrażeniowego pewnego rodzaju pseudoobektu, jakim jest Ja. Wiadomo, że Freud narysował obraz tej narośli (przypominający trochę wyobrażenie Europy jako maleńkiego przylądka wielkiego kontynentu azjatyckiego), obraz, z którego Lacan

pozwała sobie kpić, gdyż sformułowanie takie jak chociażby słynne *Wo es war, soll ich werden* – cokolwiek ono rzeczywiście znaczy – w większości odczytań wyraźnie zagraża jego własnemu przedsięwzięciu i twierdzeniom, że patronuje mu właśnie Freud. Osuszanie bagien nieświadomości i przekształcanie tak pozyskanego obszaru w twardy grunt świadomości, a nawet samoświadomości, oto zalecenie w tym samym stopniu oświeceniowe i ego-centriczne co stare „poznaj samego siebie” Sokratesa; przynajmniej przy pierwszym odczytaniu i bez dobrodziejstwa znajomości zniekształceń, którym poddają je Lacanowskie przekłady i alternatywne sformułowania, desperacko próbując je sobie przywłaszczyć (z czego najsłynniejsze to: *là où c’était, dois-je advenir*).

Wydaje się jednak jasne, że podobne myślenie obrazami jak druga *topique* – która brutalnie wyznacza właściwe miejsca Ja i Temu w przestrzeni geograficznej, a której sposób posługiwania się przestrzennością można pouczająco skontrastować z późniejszymi „topologiami” samego Lacana – reifikują funkcję zwaną Ja oraz sugerują, iż poddanie jej terapii jest czymś na kształt próby skurczenia guza. Z drugiej jednak strony, modele podobne do modelu stadium lustra mają fatalną tendencję do sugerowania, iż Ja jest czymś na kształt iluzji, co może stanowić pokusę do przypuszczenia, że można się go w zupełności wyzbyć. Ale nawet jeśli Ja jest iluzją albo mirażem, zwyczajną projekcją czy też obrazem, mimo wszystko pozostaje ono czymś realnym: sformułowanie, które sugeruje, że możemy się obyć bez niego, jest równie mylącą reprezentacją jak znana już „śmierć podmiotu”. Być może to właśnie znajomość działania mechanizmu reprezentacji wyznacza bieg jednej z najbardziej skomplikowanych wczesnych demonstracji Lacana: eksperymentu ze złudzeniem optycznym odwróconego bukietu¹⁶, który przywodzi na myśl całą tradycję perspektywicznych analiz, dotyczących również *camera obscura* i jej inwersji (jak i ich filozoficznych czy metaforycznych zawłaszczeń na potrzeby teorii ideologii). Niezależnie od sposobu, w który chcielibyśmy ponownie go przeprowadzać w całej jego złożoności, myślę, że powyższy eksperyment został zaprojektowany, by zasugerować nam pewien fundamentalny wniosek, a mianowicie, że projekcja, obraz, błędnie postrzegany bukiet prawidłową stroną do góry w pustym wazonie, jest mimo wszystko realnym obrazem; nie jest on jakąś ulotną nicością, nawet jeśli stanowi czystą iluzję. Jeśli ktoś chciałby powiedzieć, że jest fałszem, to jest to fałsz konieczny, w dużej mierze tak samo jak dla Hegla zjawisko – przeciwieństwo istoty – jest również niezbędne i obiektywne. Przypomina to trudny spacer po linii; reprezentacja może przechylić się w którąkolwiek ze stron: fikcji, której całkowite zniknięcie można sobie wyobrazić, bądź w stronę uprzedmiotowionej funkcji mentalnej obdarzonej ontologiczną solidnością ciała.

Uważam jednak, że wartość bardziej konsekwentnego przekładu języka Ja na język porządku wyobrazeniowego leży w skierowaniu naszej uwagi na tekst, a nie na jakiś uprzedmiotowiony obraz funkcji mentalnych, jak to sobie może przedstawiać *Verstand*. Przekład taki ponownie stawia dialektyczną zależność w centrum analizy, jako że nie sposób myśleć o porządku wyobrazeniowym bez równoczesnego mierzenia go względem porządków symbolicznego i realnego, których nie da się od niego oddzielić. Jest to zabieg umysłowy znacznie różniący się od projektowania swego rodzaju autonomii przez rzeczownik, który twierdzi, że nazywa Ja bądź jaźń.

Jednak może warto by było w tym miejscu dotknąć kwestii, która była jedynie przelotnie tutaj poruszona, ale która zazwyczaj – to znaczy, z punktu widzenia filozofii lub zdrowego rozsądku – staje się kwestią kluczową; a mianowicie kwestii świadomości jako takiej. Choć zazwyczaj świadomość zdaje się być „własnością” towarzyszącą Ja, a właściwie czymś nierozdzielnie z Ja powiązaniem, to już tego samego nie da się powiedzieć o dialektycznym zestawieniu Wyobrazeniowego – w skrócie: percepcji – i Symbolicznego – w skrócie: języka. Gdzie znajduje się tutaj świadomość? Widzimy więc jasno, że wprowadzenie w tym kontekście języka z konieczności obala każde tradycyjne pojmowanie świadomości, czyli takie w którym myślenie za pomocą słów pojmowane jest jako wprawianie w ruch jakiegoś zapożyczonego z zewnątrz systemu – systemu, który dodatkowo zagraża czystości i bezpośredniości samego postrzegania (jak to ma miejsce w słynnych systemach kolorów Lévi-Straussa, gdzie nazewnictwo danego języka modyfikuje sposób w jaki badamy to, co widzimy). Ujmując to z przeciwnej strony, możemy zapytać czy taki schemat, w stopniu adekwatnym, proponuje nam nową teorię świadomości (albo czy faktycznie psychoanaliza i dzieło samego Freuda odnosi na tym polu sukces).

Postawienie takiego pytania świadczy zatem o zrozumieniu faktu, że Lacan zdecydowanie odmawia uznania jego założeń (i twierdzi, że Freud również to czyni). Można się pokusić o następujące podsumowanie tej pozycji: psychoanaliza jako nauka opiera się na tym, iż na samym wstępie bierze w nawias czy też zawiesza domniemany „problem świadomości”. Zostaje on wykluczony z problematyki, którą interesuje się psychoanaliza; i w ujęciu Lacana Freud dochodzi do takiego stanowiska już w swej nieopublikowanej pracy *Entwurf* z 1895 roku¹⁷, w której zarzuca takie zainteresowania i zwraca się w nowym kierunku. Właśnie ten ważny ruch z kolei wyjaśnia, dlaczego debata z Kartzėjuszem zajmuje kluczowe miejsce w problematyce seminariów (co pociąga za sobą mniej znaczącą polemikę z jego zwolennikami w obrębie fenomenologii husserlowskiej, prowadzoną w mniej lub bardziej otwarty sposób. Przypuszczalnie moglibyśmy wyrazić sens owego ruchu następująco:

w tradycji filozoficznej odwoływano się do danych świadomości, jej egzystencjalnego doświadczenia i tym podobnych, aby jakoś zdefiniować, czym jest jaźń lub podmiot: świadomość była najbardziej bezpośrednio odczuwaną i w każdej chwili dostępną rzeczywistością, na którą można się było powołać, podczas gdy jaźń, podmiot myślący, Ja [*ego*], czy też ja [*I*], pozostawały w ukryciu, tajemnicze, opierające się wszelkim próbom zamknięcia w jakiegokolwiek formule. Kartezjańskie *cogito* zbiera i skupia dane świadomości, aby zainscenizować moment wyłonienia się podmiotu w swej istocie. U Lacana (gdyż naprawdę nie można przypisać podobnych spekulacji Freudowi) zachodzi coś zupełnie odwrotnego: podmiot jest całkowicie namacalny i w każdej chwili dostępny; jest to po prostu podmiot gramatyczny. Jednocześnie Ja jest również odrębne i znacznie bardziej dostępne niżby się to mogło wydawać na podstawie dyskusji pełnych domysłów na temat tożsamości, jaźni i tym podobnych: Ja pojawia się jako produkt stadium lustra i jest czymś na kształt obiektu dla świadomości, a nie jej fundamentem (należy zawsze w tym miejscu wspomnieć, że Lacan opiera się tutaj na *Transcendencji Ego* Sartre'a z 1936 roku). Można odnieść wrażenie, że w tym punkcie otwiera się przed nami bardziej pewna droga do zbadania zjawiska świadomości niż ta zaproponowana przez Sartre'a w postaci hipotez o jaźni czy też Ja. Tylko że spekulacje na temat świadomości jako takiej wydają się już zbędne czy pozbawione jakiegokolwiek znaczenia – świadomością rządzą pływy: z najniższym jej poziomem mamy do czynienia w snach (nie wspominając o problemie świadomości zwierząt), podczas gdy w momentach podejmowania egzystencjalnych decyzji (jako *cogito*), narasta ona na fali intensywnego przypiływu.

Jednak teoria świadomości jest już nam niepotrzebna, gdyż odtąd nieświadomości nie będzie się definiować jako jej przeciwieństwa, lecz w zupełnie inny sposób. (Konieczność mówienia o tym, że nieświadomość jest świadoma takiej czy innej traumy, może wprowadzać w błąd; biorąc jednak pod uwagę stary podział, trudno wyobrazić sobie, że można będzie uniknąć podobnych sformułowań).

Być może więc należałoby podkreślić dwuznaczność gestu wykluczenia świadomości i pozostawić ją bez definitywnego rozstrzygnięcia¹⁸. Z jednej strony moglibyśmy przyjąć, że ów gest staje się aktem inauguracji bądź też ustanowienia samej psychoanalizy jako nauki; w tym sensie byłby to akt analogiczny do radykalnych gestów oddzielenia, za pomocą których inne dyscypliny zakreślały swe pole (mam tutaj, na przykład, na myśli oszałamiający gest Carla Schmitta, którym „definiuje” on politykę jako ustanowienie rozróżnienia przyjaciel-wróg). W tej postaci zatem wykluczenie problematyki świadomości figurowałoby tutaj jako akt niedialektyczny, gest nadający autonomię specyficznemu określonemu dziedzinnie, a mianowicie psychoanalizie.

Jednak moglibyśmy się również zastanawiać czy wspomniane wykluczenie świadomości nie odbywa się w pewien sposób wewnątrz psychoanalizy, pojmowanej już teraz nie w kategoriach konstytuującej się dziedziny nauki, ale raczej jako Freudowski bądź Lacanowski „system”. W takim ujęciu dopuszczalne byłoby mówienie o substytucji, w której w miejsce fenomenologicznej idei świadomości podstawia się zupełnie inne Znaczące Mistrza, takie jak pragnienie. Przejście od problematyki, w której naczelnym miejscem przypada pojęciu świadomości, do problematyki, gdzie kluczową pozycję zajmuje kwestia pragnienia, przybiera wtedy wyraźne cechy dialektycznej restrukturyzacji tej pierwszej: elementy czegoś, co było wcześniej pojmowane jako świadomość, przechodzą w inny obszar i jawią się nam jako nowy rodzaj problemów, z którymi musi się borykać każda teoria pragnienia, szczególnie jeśli chodzi o sublimację. Jeszcze inne elementy przechwytyje porządek symboliczny, gdzie powracają one w formie syntaktycznych, albo w bardziej ogólnym ujęciu, gramatycznych i lingwistycznych problemów (jak na przykład problem samego podmiotu).

Najlepszą konkluzją powyższych rozważań na temat niewspółmierności wydaje się być pytanie dotyczące reprezentacji, które towarzyszyło nam przez cały czas (i wciąż będzie nam towarzyszyć): czy nazwanie wymykającego się myśli zjawiska, takiego jakim jest zjawisko niewspółmierności, nie oznacza czasem, że albo uciekliśmy od problemu zamiast się z nim zmierzyć (ignorując fakt, że przecież z definicji nie może on nawet zostać nazwany), albo że przedstawiliśmy je za pomocą pojęcia, które przecież miało nazywać niemożliwość jego reprezentacji.

Być może dałoby się na chwilę w tym miejscu powołać na to, co nazwałem krytyką literacką Lacana, przynajmniej po to, by położyć silniejsze podwaliny pod nasz problem. Pamięamy przecież, że *sinthome*, idea rozwinięta dla Joyce'a (w Seminarium z lat 1975–1976), narodziła się właśnie jako dodatkowy pierścień spajający ze sobą trzy niewspółmierne pierścienie boromejskie i niepozwalający im się rozpaść, czego rezultatem byłoby szaleństwo podmiotu. Z pewnością pojmowanie sztuki jako zintensyfikowanej formy terapii to nic nowego, ale Lacan sugeruje przynajmniej, że sztuka musi mieć coś wspólnego z każdym z tych trzech wymiarów, a zarazem, by tak rzec, musi również wykraczać poza nie, by móc je ze sobą zespolić – co, za pomocą języka abstrakcyjnego, usiłował również oddać termin „niewspółmierność”.

Do pojęcia alegorii nie jest już stąd daleko; i wszyscy uchwycili, z różną dozą podziwu bądź irytacji, alegoryczną naturę odczytania *Skradzionego listu*. Ale większość interpretacji tego odczytania nie jest kompletna, ponieważ ujmują je one tylko jako alegorię Symbolicznego, trójdzielny system pozycji, a o momentach, w których zajmuje się podwojeniami, wspominają jedynie,

by oskarżyć Lacana o to, że zupełnie pomija poziom struktury¹⁹. Naprawienie tego pominięcia przywraca szersze znaczenie alegorycznej interpretacji Lacana, która ukazuje jak Wyobrażeniowe (podwojenia) ulega Symbolicznemu (strukturze trójdzielnej).

Jednak skoro ten przykład jest nazbyt znany, lepiej będzie odwołać się do innego; a mianowicie do odczytania snu o Irmie, pojawiającego się w pierwszym Seminarium. Biograficzne interpretacje tego pierwszego poddanego analizie snu przyczyniły się do poszerzenia kontekstu osobistego, czego Freud nie był zbytnio skłonny sam uczynić na forum publicznym: stąd wiadomo, że poczucie winy, które dręczyło Freuda w związku z błędnym leczeniem Irmy (a co za tym stoi, własnego ojca), w dużym stopniu tłumaczy rodzaj życzenia, którego ów sen był spełnieniem. Nie tak dawno pojawiła się sugestia, że w rzeczywistości było to poczucie winy odczuwane przez Fliessa, co świadczyłoby o tym, że spełnienie życzenia samego Freuda musi objąć jeszcze jego faktyczne *alter ego* (analitycy nigdy do końca nie mieli pewności, czy potraktować to jako ideał Ja, czy może jako Ja idealne). Lacan obiera tutaj całkowicie inny kurs, gdyż po kolei wylicza namnożone w śnie o Irmie triady, poczynając od podrzędnych postaci męskich, poprzez postacie żeńskie, aż do pojawienia się zagadkowej formuły, trimetylaminy (na której seksualne zabarwienie wskazuje jako pierwszy). Dla Lacana, podobne trójdzielne zależności – których zwieńczeniem będzie sam triumfujący matem wymazujący wszelkie ślady pierwszoosobowej czy wyobrażeniowej narracji – stanowią alegorię momentu ukonstytuowania się porządku symbolicznego oraz jego hegemonii nad porządkiem wyobrażeniowym. W tym miejscu okazuje się, że alegoria opiera się raczej na wydarzeniu niż na strukturze, co znajduje potwierdzenie w nadzwyczajnych odczytaniach Dziesięciu Przykazań²⁰, które strukturalnie zajmują u Lacana pozycję odlegle analogiczną do tych z *Totemu i Tabu* u Freuda. Ustanawiają one zakaz kazirodztwa, ale według Lacana błędem byłoby sądzić, że są one jedynie negatywnymi konkretyzacjami Prawa: w rzeczywistości (podobnie jak w kanonicznych interpretacjach strukturalistycznych zakazu kazirodztwa) wszystkie przykazania (choć omawia on jedynie kilka) świadczą o triumfie Symbolicznego jako takiego. Zakaz tworzenia idoli „eliminuje funkcję Wyobrażeniowego”²¹; nakaz przestrzegania szabasu stwarza pustą przestrzeń nieobecności, która, jak już widzieliśmy, jest niezbędna dla skonstruowania Znaczącego; zakaz dawania fałszywego świadectwa prowadzi do powstania sprzecznych z sobą językowych poziomów nieświadomości jako takiej, i tak dalej. Takie alegoryczne odczytania pierwotnego wydarzenia czy objawienia znacznie różnią się duchem od konwencjonalnej funkcji transgresji, której omówieniem Lacan zamyka swoje wyliczenia (przykazanie przeciwko pożądlivości, które ma powoływać ją do

życia). W każdym razie, wydaje się, iż powyższa, bardzo nowoczesna reorganizacja strukturalna alegorii ze zwykłego systemu paralelizmów w nową, złożoną metodę rejestrowania wydarzenia, którego różne poziomy w innym wypadku są z sobą niewspółmierne i o tyle właśnie wymykają się reprezentacji, wyznacza moment wyjścia poza nietzscheańską metaforyczność, którą niektórzy komentatorzy przypisują Lacanowi, jak się za chwilę przekonamy.

3.

Nadszedł jednak moment, by przejść do ostatniej grupy cech dialektycznych, zapowiedzianej już jako pojawienie (lub ponowne pojawienie) się alegorii bądź też inaczej, jako problem namnażających się znaczonych. W mojej ocenie jest to jeden z fundamentalnych czynników warunkujących wynalezienie dialektyki jako takiej w późnym wieku osiemnastym (jeszcze inny czynnik – wyczuwalny jako stopniowe rozpoznawanie problemu sposobów produkcji, od Adama Fergusona począwszy – można by określić jako nową treść historyczną pozyskaną przez język i reprezentację w wyniku zniesienia feudalizmu). W innym miejscu już sugerowałem, że, przytoczona poniżej, pamiętna uwaga Rousseau może być użyteczna, gdyż w odkrywczy sposób ujmuje istotę problemów językowych, z których dialektyka się wyłania:

Stokrotnie zwracałem uwagę, że niemożliwe jest w obszernym dziele nadawać zawsze to samo znaczenie tym samym słowom. Nie istnieje język dość bogaty, by dostarczyć tylu wyrażeń, zwrotów i zdań, ile odmian mieć mogą nasze myśli. Sposób polegający na określeniu wszelkich wyrażeń i na stałym podstawianiu definicji na miejsce tego, co ma być określone, jest piękny, ale nie dający się zastosować; bo jak uniknąć kołowania? Określenia mogłyby być dobre, gdyby nie używało się do nich słów. Pomimo to przekonany jestem, że można być ścisłym, nawet przy ubóstwie naszego języka, nie przez to, że nadaje się stale te same znaczenia tym samym słowom, ale postępując w ten sposób: ilekroć używa się danego słowa, znaczenie, które mu się nadaje, ma być dostatecznie wyraźnie określone przez myśli, które stosują się do niego; każdy okres, w którym znajduje się słowo, ma mu służyć niejako za definicję. Raz powiadam, że dzieci niezdolne są do rozumowania, to znowu każę im rozumować dość przenikliwie. Nie sądzę, żebym w ten sposób przeczył własnym myślom, ale przyznać muszę, że przeczył sobie często w wyrażeniach²².

Jakim sposobem jeden zestaw słów posiada naraz kilka różnych znaczeń w semantycznej grze słów, która nie tylko nie ulega dezintegracji w idiosynkratyczny bełkot (*lalangue*), ale wręcz systematycznie otwiera kilka odrębnych

pól semantycznych równocześnie, odgrywając rolę elementu zarządzającego ich wzajemnymi relacjami? Wydaje się, że dokonane przez Lacana omówienie metafory i metonimii – symptomu i pragnienia, kondensacji i przemieszczenia – dostarczyło niektórym krytykom narzędzia, za pomocą którego zdołali oni odwrócić teorię Lacana i odczytać ją jako prosty przykład bądź podzbiór zupełnie innej problematyki – tekstualności. W klasycznej już pracy²³, Lacoue-Labarthe i Nancy uogólniają „system” Lacana jako pewien rodzaj inspirowanej Nietzschem, choć nie przyznającej się do tego, metaforyczności, która domaga się uznania istotności i pierwszeństwa swego pozorowanego przedmiotu zamiast stawiać (co ich zdaniem jest ważniejsze) bardziej fundamentalne pytanie o różnicę pomiędzy literaturą i filozofią. Jednak zjawisko osuwania się znaczonych, które jest tutaj głównym przedmiotem prezentacji, dla Lacana stanowi raczej cechę charakterystyczną metonimii niż metafory. W zamyśle miało ono oznaczać nieskończoną substytucję nowych obiektów pragnienia oraz, *de facto*, przekraczanie przez *jouissance* takiej czy innej konkretnie określonej przyjemności i sięganie przez nią coraz dalej w zawsze nieobecną domenę „poza”, którą jest Tanatos. Nie jest też metafora – symptomatyczne zapadnięcie się znaczonych w samo ciało – właściwym Lacanowi określeniem nazywającym obszar, który tutaj funkcjonuje jako przestrzeń literacka. Sądzę, że taki problem nie jest tu problemem kluczowym, ale na pewno na wstępie domagałby się on poświęcenia nieco uwagi powiązanej z nim zagadce sublimacji.

By przywołać nie tak dawny przykład: jedna z głównych krytycznych polemik w książce *Antigone's Claim* autorstwa Judith Butler²⁴ opiera się na założeniu, że Lacan radykalnie oddziela porządek symboliczny od sfery społecznej: oznacza to (pozostawiając na boku Freuda), iż strukturalna psychoanaliza Lacana będzie zawsze, wprost czy nie wprost, z założenia ahistoryczna, a w związku z tym antypolityczna – co często się stwierdza w kontekście „tragicznej wizji” Lacana, ale także na podstawie pewnych jego polemik skierowanych przeciwko marksizmowi. Niepokój Butler ma również związek ze strukturalnymi współzależnościami istniejącymi pomiędzy pojęciem znaczącego w ujęciu Lévi-Straussa a relacjami pokrewieństwa w „normalnej” czy heteroseksualnej rodzinie. Ta z pozoru poboczna polemika z konieczności musi ustosunkować się do, znajdującego się w słynnym Seminarium XX (*Encore*), schematu płci [*gender*]²⁵, który często uważany jest za wyraz stosunkowo bardziej poststrukturalistycznej pozycji niż wcześniejsze przypadki częstego powoływania się na Lévi-Straussa i na „elementarne struktury pokrewieństwa” jako jedną z najważniejszych przestrzeni Symbolicznego.

Sądzę, że najlepiej będzie, jeśli postaramy się ocenić obydwie (dość niewspółmierne) te krytyki – formalistyczną z *Le titre de la lettre* i polityczną Butler – w kategoriach różnorodnych znaczeń dużego A (wielkiego Innego),

pojawiających się w całym Seminarium. Gdyż wielki Inny to rzekomo zarówno język jak i społeczeństwo, zarówno porządek symboliczny jak i społeczny, i dlatego też staje się on punktem węzłowym w oskarżeniu Butler. Być może jednak kierunek jej ataku powinien zostać odwrócony, by uderzyć najefektywniej: albowiem słabością Lacana nie okazuje się tutaj rozdzielenie języka i sfery społecznej, ale zbyt wielkie zespolenie tych dwóch elementów i utożsamienie jednego z drugim, dokładnie w ten sam sposób, jak to miało miejsce w relacjach pokrewieństwa, które dla Lévi-Straussa ujawniały istnienie związku między klasyfikacją małżeństwa a samym językiem. Takie utożsamienie potęguje wrażenie, że dla Lacana to, co społeczne, organizuje się wokół heteroseksualnej rodziny i że to właśnie taki rodzaj normatywności leży u podstaw porządku symbolicznego Lacana. Chciałoby się więc cofnąć ruchy Butler i ponownie je wykorzystać na potrzeby innej strategii: najpierw by potwierdzić, że duże A dla Lacana mieści się w sferze między Symbolicznym a społecznym, a potem, by ponownie wprowadzić ruch historii i zmiany historyczne w sferę społeczną po to, aby odciąć ją od starszych historycznie form rodziny, nie wspominając już o strukturze klanowej Lévi-Straussa. Odczucie Butler, że jakkolwiek afirmacja tego konkretnego Lacanowskiego poglądu na temat Prawa jawi się jako kapitulacja przed ruchem powrotu do porządku w erze post-AIDS i przed neokonfucjanizmem politycznych podmiotów zbiorowych na całym świecie, jest z pewnością uzasadnione, należy je powtarzać i podkreślać, równocześnie demonstrując w jaki sposób teorię ciągle przekształca się w ideologię. Ale podobna demonstracja jest czymś odmiennym od teoretycznej czy filozoficznej krytyki; i wydaje mi się, że dałoby się wykorzystać powyższą Lacanowską tematykę (porządek symboliczny i społeczny) dla innych celów i mogłoby się to okazać bardziej produktywnie niż zwyczajne jej oskarżanie.

Poprzez przełożenie dużego A (Innego) na porządek symboliczny, a później społeczny, Lacan stwierdza, że niemowlę otacza element języka, rozmowy, eksklamacje, szmer, co idzie w parze z wyczuwaniem nieokreślonej społecznej sieci powiązań, w ciągłym ruchu wokół niego, od samego początku. Obydwa te aspekty zlewają się w jedno i dopiero później jawią się jako możliwe do rozróżnienia w postaci fizycznych jednostek z jednej strony i artykułowanego języka z drugiej. Język pojawia się na zewnątrz tak jak jednostkowość (która dla jaźni nastaje wraz ze stadium lustra i ukształtowaniem się Ja). Ale jak dotychczas jest to jedynie charakterystyka z perspektywy empirycznej czy rozwojowej, która nie bierze pod uwagę tego, co odmienne, szczególne i niewspółmierne w pojęciu A (czy porządku symbolicznym). Nie daje nam to również żadnej wskazówki, w jaki sposób można by ująć teoretycznie procesy zanikania i powstawania różnic, identyfikacji i separacji zachodzące pomiędzy tymi różnymi domenami.

Gdyż A nie jest jedynie wspomnianym wyżej szmerem jest, między innymi, Innością znacznie wykraczającą poza wyobrazeniowy dualizm ciała matki bądź innych dorosłych, bez względu na płeć, trzymających niemowlę. Taka Inność krystalizuje się zatem w postać Ojca, ale również Boga, Pana, Mistrza czy „podmiotu założonej wiedzy”. A więc jest to w pełni miejsce wiedzy, w tym samym stopniu co miejsce języka, władzy i autorytetu (ale czy u Lacana siłą sprawczą jest tu fallus, czy też jego utrata i groźba utraty, kastracja?). Poza tym, czy coś się tam w ogóle znajduje? Czy może duże A jest od dawna martwe, a przestrzeń symboliczna jest pusta: pozbawiona treści, a jednak niezbędna funkcja, jak Hegłowska monarchia. Poziomy te, ich zawartość i wzajemna przekładalność tworzą tu oczywiście substancję samej doktryny.

W tej chwili bardziej interesuje mnie mechanizm przejścia z jednego poziomu na drugi: nie tylko reguły rządzące ową przekładalnością, ale również sam proces jako taki (a może dopiero w dalszej kolejności, jego filozoficzna zasadność). Szybko można wykazać, że mamy tutaj do czynienia z czymś znacznie różniącym się od metafory i metonimii Jakobsona. Przesunięcia przekładni, w wyniku czego duże A przestaje być swego rodzaju odległym, jednakże wciąż antropomorficznym Innym i zostaje utożsamione z Językiem, nie da się przedstawić jako metonimicznego przechodzenia od jednego obiektu pragnienia do kolejnego, który zastępuje wcześniejszy. Z pewnością zachodzi tutaj proces substytucji, w wyniku którego jeden dyskurs [*discussion*], czy pewien cały kod, zastępuje inny, dając nam jednocześnie pewność, że mimo wszystko wciąż mówimy o tej samej rzeczy; ów ruch nie jest jednak ruchem pragnienia, nie zostawiamy również za sobą poprzedniego obiektu, z ponownie rozbudzonym odczuciem niemalże romantycznej tęsknoty, nieskończoności tego, co leży poza naszym zasięgiem i niemożliwości zaspokojenia pragnienia. Ten szczególny rodzaj substytucji to również utożsamienie poszerzające poprzednią tematykę, która koncentruje się teraz zupełnie na czymś innym: przypomina to fenomenologiczne *Abschattungen*, gdzie najpierw jeden „aspekt”, a później kolejny, radykalnie odmienny – skóra słonia, potem kły i ogon – po kolei nam się ukazują.

Czy możemy zatem opisywać ów proces w kategoriach pewnej ilości „poziomów” psychicznego zdarzenia i sytuacji strukturalnej, której jest odegraniem. Nie do końca; gdyż tego rodzaju scalenie się działa raczej poprzez rozdział i odseparowanie poziomów, kodów, tematów niż poprzez akt poetycki, który wydaje na świat zupełnie nowy obiekt.

W rzeczywistości sądzę, że ów proces, na mocy którego tożsamy obszar przekształca się w identyczne, a jednak odrębne przestrzenie, stanowi połączenie metafory i metonimii w sensie lacanowskim: swego rodzaju uto-

pijnie określenie tego dualizmu i opozycji, które łączą w sobie kondensację i przemieszczenie w ten sposób, że przemieszczają kondensując i kondensują przemieszczając. Wydaje mi się, że na powyższy proces istnieje również określenie w retoryce i nazwę go tu alegorią: myślę jednak, że ważniejsze jest pokazanie, w jaki sposób umożliwia on tworzenie samej teorii, a jednocześnie dowiedzenie, że jest on kluczowy dla dialektyki.

Możemy na przykład zaobserwować w jaki sposób działa kwadrat semiotyczny Greimasa, który obejmuje przeciwieństwa swych synonimów, jak na przykład „wrogowie moich przyjaciół”. Z tego względu właśnie opisywanie tego zjawiska jako procesu translacji nie jest w pełni opisem poprawnym, gdyż przechodzimy tu raczej od jednego terminu – względnie biernego, nie posiadającego wewnętrznego dynamizmu, niezbędnego, jeśli chcemy uruchomić cały system wzajemnych relacji – do najbliższego mu wyrazu pokrewnego, obdarzonego potrzebnym dynamizmem, wraz z jego elementami przeciwstawnymi, przeciwnymi, sprzecznymi [*opposites, contraries, contradictories*], które mogą przyśpieszyć ów proces. Pozwala nam to odnosić się do dwóch rzeczy równocześnie: filozoficzny nakaz, by posługiwać się rygorystycznymi definicjami i wystrzegać się wieloznaczności, zostaje tutaj unieważniony w sposób skandaliczny. Jest to raczej pewien rodzaj semantycznej gry językowej, która pozwala nam przenosić siłę napędową danej dyskusji na kolejną, dotyczącą już czegoś innego. Ale nie należy sądzić, że chodzi tutaj o jakąś odmianę analogii: nie stwierdzamy po prostu formalnego podobieństwa między dwoma procesami zachodzącymi na dwóch odrębnych obszarach, ale dokańczamy tworzenie mapy pierwszego procesu, w swym kontekście niekompletnego, na obszarze drugiego, dzięki pewnego rodzaju konceptualnemu połączeniu, które jest równocześnie nowym rodzajem powtórzenia. Nie jest to również w pełni chiasm, ponieważ ten ostatni oferuje spektakl biernego, chociaż nie pozbawionego energii, transferu, który jednak nie wytwarza niczego nowego. W tym sensie chiasm możemy postrzegać jako metaforyzację metonimią (jeśli w rzeczywistości nie jest odwrotnie), podczas gdy w procesie alegorycznym, z którym mamy tutaj do czynienia, zasady wyznaczające funkcjonowanie dwóch tropów zbiegają się w czasie, co jest charakterystyczne dla dialektyki.

Lepiej więc byłoby postrzegać osuwanie się znaczenia w przestrzeni A w kategoriach zmiany [*shifting*] z jednego biegu władzy czy logiki na inny, gdyby nie ukuty przez Jakobsona termin „szyfter” [*shifter*] na oznaczenie zjawiska syntaktycznego, które nie ma żadnego związku z powyższym procesem. Właściwości poprzednio wykorzystywanej przestrzeni zostają przeniesione w obszar nowej tak, że, na przykład, definiująca pozycja Symbolicznego w „systemie” trójdzielnym zostaje przekazana dużemu A jako opozycji

do małego a (czy też Wyobrazeniowego), co jednocześnie powoduje pojawienie się odrębnego i bardziej metafizycznego wymiaru, będącego wynikiem opozycji pomiędzy Symbolicznym i Realnym.

Wydaje mi się, że ten ostatni wymiar (na który nie można spojrzeć wprost – a co dopiero zbudować jego teorię; który daje się przelotnie dostrzec jedynie z ukosa, kątem oka) najlepiej pojmować w kategoriach sartrowskiego *en-soi*, bytu-w-sobie, poza jakąkolwiek świadomością (*pour-soi*). O naturze bytu-w-sobie da się stwierdzić zaledwie trzy rzeczy: że jest, że jest tym, czym jest, i że jest sam w sobie²⁶. Na to masywne, nieźróznicowane Realne w jakiś sposób oddziałuje język, tak że każde zróżnicowanie w jego obrębie możemy nazwać rozróżnieniem językowym albo „symbolicznym”. Cokolwiek więc, co powoduje pęknięcie w bycie Realnego, z góry i właściwie z definicji należy do wymiaru Symbolicznego; co pociąga za sobą wniosek, że pierwszą formą Symbolicznego będzie prawdopodobnie forma arytmetyczna. Już samo słowo „jeden” natychmiast rozszczepia Byt, rodząc równocześnie podstawowe dylematy filozofii i matematyki. Ale może nawet w tym przykładzie słowo musi poprzedzać i zawierać liczbę: w końcu to przecież terminologia umożliwia kolonizację Realnego przez Symboliczne. Nazwy przynoszą pierwsze i ostateczne rozróżnienia; i może również dlatego utożsamienie Symbolicznego Lacana wyłącznie z systemami pokrewieństwa Lévi-Straussa wydaje się Judith Butler nadmiernie ograniczające (choć z pewnością systemy te odegrały decydującą rolę w powstaniu teorii Symbolicznego). Każdy rodzaj terminologii opisującej związek, bez względu na swój sposób funkcjonowania i bez względu na to, jakiego rodzaju porządek czy nieporządek społeczny stwarza, stanowi przykład porządku symbolicznego; jedynie brak terminologii (albo powrót do porządku czysto wyobrazeniowego czy relacji dualistycznych) umożliwiłby ucieczkę od niego, ale jedynie za cenę tego, co da się określić jako traumatyczne *Verwerfung* bądź wykluczenie. W każdym razie, jak jasno wynika z tego częściowego omówienia, nawet w obrębie łańcucha osuniętych znaczących wystąpią jeszcze dodatkowe przesunięcia wewnątrz każdego z pojęć, w zależności od tego, jak definiują je relacje, w których owe pojęcia pozostają.

Tymczasem sam ów proces może podsunąć wskazówkę jak podchodzić do formy Seminarium jako całości, gdy w innym przypadku jawi się ono niczym stosunkowo bezcelowy wykład, gdzie to (podobnie jak w przypadku klasycznych seriali) dotarcie do sedna sprawy zawsze odkładane jest na później, i gdzie podstawową kategorię, obok podsumowań minionych lekcji, wydaje się stanowić dygresja. Ale jeśli podobne dygresje pojmować w kategoriach przerzucania biegów dostępnych na „łańcuchu czy drabinie znaczących”, o czym już mówiliśmy, wtedy staje się jasne, że stanowią one raczej

poszerzenie tematu niż odstępstwa czy też niezwiązane z tematem incydenty, że są to ruchy w dół i w górę pomiędzy różnymi wersjami tej samej przestrzeni. Całe seminarium zatem, z obowiązkową nową ideą czy matmem każdego roku, z lokalnymi nawrotami i proleptycznymi tematami, wyznacza niepowtarzalną i rozległą trajektorię przez czas i lata, której pokrewieństwo z czasowością sesji analitycznej Lacan sam podkreślał.

4.

Wydaje mi się, że Lacan rzuca wyzwanie dialektyce (jak można było przewidzieć) na dwa różne sposoby. Jeśli założymy, że dialektyka jest sposobem na powiązanie z sobą elementów niewspółmiernych, to niewątpliwie różne ujęcia tego samego dylematu mogą popełnić błąd w momencie, gdy albo nie docenią niewspółmierności danych elementów, albo też nadmiernie ją uwypuklą. Powyższe drogi uchylania się przed dialektyką same w sobie nie są ze sobą tak niezgodne, jakby się to wydawać mogło na pierwszy rzut oka. Jeśli więc nazwiemy ironią tę pierwszą drogę, dzięki której to, co już wyodrębnione zdoła się jednak w jakiś sposób bez problemu utożsamić z tym, od czego ma się odróżniać, wtedy warto też zwrócić uwagę na fakt, jak wiele z tego, co w dzisiejszym świecie jest antydialektyczne, czerpało swą inspirację z tych niemieckich romantyków, którzy pierwsi uczynili z Ironii fetysz. Zdaje się, że tradycja „ironiczna” niższej rangi (poprzez Tomasza Manna) stanowiła dla Niemców sposób na oczyszczenie źródła ich dialektycznej inspiracji z elementów niosących dla nich największe zagrożenie i na przekształcenie niewspółmierności z powrotem w zwykłą wieloznaczność czy ambiwalencję.

Z drugiej strony, obstawanie przy twierdzeniu, że jakiegokolwiek pogodzenie z sobą elementów niewspółmiernych jest niemożliwe, wydaje się być stanowiskiem francuskim, które tradycyjnie przyjmowało formę dualizmu (od Kartezjusza po Bergsona), a dziś wyraża się w żarliwym odrzuceniu „totalizacji”, jak najdobitniej wyraża to Deleuze (*Différence et répétition* na dobrą sprawę jest zarazem manifestem i summą takiej pozycji; ale należy również wspomnieć o *Différend* Lyotarda). Przypuszczalnie dałoby się wyodrębnić dwie główne odmiany tego drugiego antydialektycznego stanowiska: pierwsza utrzymuje, że totalizacja nie jest możliwa, że jakakolwiek wizja systemu bądź Jedni [*the One*] musi być z konieczności wizją subiektywną. Według mnie słyhać tu w dużej mierze ton kantowski (podobnie jak w tak wielu antyheglowskich polemikach), kiedy postuluje się, że Jedno czy też system, totalność, stanowi noumenon: chyba że, przechodząc do Fichtego, uznamy, iż

noumenon, a zatem i totalność, nie istnieje (co, można by pomyśleć, już samo w sobie jest stwierdzeniem dość metafizycznym).

Jednak druga odmiana antydialektyki przyznaje, że niemożliwe jest niedążenie do totalności – uznaje konieczność uniwersaliów, nieustannego zsumowywania, nieodpowiedzialnej refleksyjności, która sprawia, że to, co empiryczne, wznosi się niejako na wyższy poziom wbrew sobie – z jednym zastrzeżeniem: że podobny zabieg nigdy się w pełni nie udaje, ponieważ zawsze pozostawia po sobie jakąś nie dającą się zasymilować „resztkę”. Wydawałoby się, że jest to ze wszech miar posunięcie lacanowskie, gdzie owa „resztką” przybiera postać *objet petit a*, i dzięki któremu dialektyka zostaje popchnięta w innym kierunku, by mogła uznać owo nieprzyswajalne *x* za swe nowe filozoficzne przedsięwzięcie, całkiem różniące się formą i strukturą od starego zadania wykraczania poza wszystko i pójścia dalej. Oczywiście istnieją różnego rodzaju figury na określenie owej tajemniczej pozostałości, której postać ewoluje od na zawsze utraconego obiektu do czegoś w rodzaju obscenicznego lub nienazywalnego obiektu częściowego. Nie jest również zbyt jasne, dlaczego nie należy jej łączyć z owym tajemniczym statusem tego, co zdaniem Hegla pozostaje wciąż po tym, jak jakiś termin zostaje *aufgehoben*, poza tym, że akurat ta figura wzbudziła poetycko mniejsze zainteresowanie.

Jednak prawdziwie heglowskie zastrzeżenie wobec powyższej obiekcji polega na czymś innym i można je odnaleźć w klasycznej doktrynie granicy Hegla, skierowanej pod adresem noumenonu Kanta. Chodzi o proste, aczkolwiek dialektyczne spostrzeżenie: moment rozpoznania granicy stanowi równocześnie moment wyjścia poza nią – nazwanie czegoś granicą jest więc sposobem na przekroczenie owej granicy i znalezienie się na płaszczyźnie, gdzie owa „granica” nie jest niczym więcej niż jedną z kategorii i nie stanowi już autentycznego ograniczenia. A więc wszystko, co uznaliśmy za nieprzyswajalne, zostaje przyswojone za pomocą samego aktu identyfikacji.

Stanowi to zagrożenie i paradoks, który nie działa w ten sam sposób z perspektywy egzystencjalnej: w takim ujęciu nagi fakt przeżywanego doświadczenia wykracza poza to wszystko, co może być o nim pomyślane; doświadczenie pragnienia demonstruje nieadekwatność pojęcia pożądania, ból sprzeczności opiera się wszystkim wyobraźalnym rozwiązaniom, a coś na kształt gęstości istnienia nieodwracalnie opiera się najmocniejszym i najbardziej władczym hipotezom. Ale nie widzę w jaki sposób mogłoby to stanowić wyjście dla psychoanalizy Lacana.

Ta ostatnia z pewnością zakłada pewien egzystencjalny stopień zerowy: „ból istnienia”²⁷, z którym jesteśmy konfrontowani zawsze, kiedy pragnienie ustaje (sama funkcja pragnienia jest nawet czasem określana przez Lacana

jako maskowanie owego stopnia zerowego). Rzeczywiście jest to bardzo sartrowska koncepcja, i jak u Sartre'a, ból istnienia i ból śmierci trudno czasem od siebie odróżnić jako formy skończoności. Jednak, w bardziej ogólnym ujęciu, dla Lacana afekt, chociaż realny w każdym egzystencjalnym znaczeniu, jest również efektem struktury, a jego egzystencjalna gęstość, w tym samym stopniu, jest produktem ubocznym jak i przyczyną: afekt często wydaje się być wieloznaczny w ten sam sposób co Ja, które, mimo że jest złudzeniem, jest także realne.

Z tego powodu pojęcie resztki – koncept strukturalny – wciąż podpada pod ograniczenia heglowskiej granicy oraz pod prawa dialektyki, która je pochłania w momencie rozpoznania i nazwania. Ale takie przyswojenie poprzez język podsuwa nam dwie kolejne kwestie, które należałoby wliczyć w ów problem. Pierwsza dotyczy lacanowskiego pojęcia symbolizacji w oczywisty sposób związanego z porządkiem symbolicznym. Wciąż chcielibyśmy się dowiedzieć, co symbolizacja ma wspólnego, z jednej strony, z wytwarzaniem znaczących oraz, z drugiej strony, z językiem jako takim. (Druga kwestia, niezupełnie przeciwieństwo tej pierwszej, dotyczy matemu albo przynajmniej języka matematycznego, grafów, węzłów i tym podobnych – wróć do tego za chwilę).

U Lacana symbolizacja wiąże się z dwoma dramatycznymi momentami: pierwszym z nich jest sama „definicja” Realnego jako „czegoś, co opiera się symbolizacji w sposób absolutny”²⁸. Taka definicja zgadza się z naszym wcześniejszym omówieniem Realnego (w kontekście metafizycznym) jako czegoś, co jeszcze nie zostało zorganizowane czy skolonizowane przez język (a w szczególności przez liczbę). (Podobna zgodność nie zaskakuje skoro właśnie ów opór przed symbolizacją zainspirował to drugie sformułowanie). W tym miejscu jednakże powracają ze zdwojoną siłą kwestie podniesione przez wprowadzenie modelu resztki: bo czy Realne w tym przypadku nie działa dokładnie w ten sam sposób co owa rzekoma resztki? Realne znajduje się poza językiem lub go poprzedza, uchwytnie jedynie na tyle, na ile mamy do dyspozycji pojęcie granicy języka i na ile jesteśmy w stanie sobie wyobrazić, co ewentualnie mogłoby leżeć poza nią (jako „stawiające opór symbolizacji”); ale musi to być również coś, co czasem nas dotyka jako element nieprzyswajalny za pomocą języka: milczenie Wittgensteina, opierające się wszelkim sformułowaniom traumy, afekty niezwiązane z żadnym systemem czy terminologią uczuć i w istocie niewytłumaczalne nawet strukturalnie. Wciąż jednak pojawia się pytanie postawione przez Hegla: czy sam fakt nazwania powyższych zjawisk Realnym nie jest pierwszym krokiem do ich oswojenia i wyznaczenia im miejsca w procesie symbolizacji. Czyż sam opis niewysławialnego i nienazywalnego nie jest już przyda-

niem nazwy? I czyż mistycy, adepci owej wysoce wyspecjalizowanej dialektyki języka tego, co nienazywalne, nie są tymi, którzy po mistrzowsku władają językiem właśnie i jego elastycznymi, by nie rzec nieskończonymi, zewnętrznymi granicami.

Chciałbym poczynić jeszcze jedną uwagę na temat znaczących, uwagę, którą należałoby wliczyć w każdą polityczną dyskusję o Lacanie, mimo że jest to problem historyczny. Ważne jest, by odnieść się do tego, że Lacan wielokrotnie podkreśla, iż nowe elementy znaczące wyłaniają się w procesie historycznym. Z jednej strony, jest to zupełnie oczywisty i empiryczny fakt: Mistrz, zafascynowany oświeceniem elektrycznym, komentuje kontemplatywny bezruch Sokratesa (w *Uczcie*) w ciemnościach antycznego świata, pozbawionego elektryczności. Zarówno historia życia codziennego jak i natura nowoczesności są w domyśle teoretycznie wpisane w tego rodzaju zainteresowania. Ale na płaszczyźnie bardziej metafizycznej – przypominającej powiedzmy Idee Platonskie czy kategorie *Logiki* Hegla – Lacan zaproponuje następnie, że cykl dnia i nocy dał początek jednemu z najbardziej fundamentalnych znaczących człowieka, które łatwo rozpoznać po strukturze obecne/nieobecne (znane nam już *fort-da*)²⁹, dzięki której funkcjonują: innymi słowy, nie posiadalibyśmy idei nocy (ani dnia), gdyby nie istniały momenty, w których byłaby ona nieobecna.

Są to jednak znaczące, które pojawiły się na przestrzeni ludzkiej historii wraz z „rozwojem” języka (jeśli wolno nam w taki sposób mówić o czymś, co albo istnieje od razu, w całości, w postaci systemu, albo wcale nie istnieje). Ale to właśnie w kontekście najoczywistej centralnego Znaczącego w psychoanalizie – a mianowicie fallusa – wszystko to staje się sugestywne i wywołuje oddźwięk. Nacisk jaki Lacan kładzie na historię i na możliwość pojawiania się znaczących, które są historycznie oryginalne i nowe, wydaje się oddalać go od zupełnie transhistorycznego przekonania Freuda o wiecznym występowaniu kompleksu Edypa (z wyjątkiem jego mitycznych początków wśród konwulsji pierwotnej hordy); a ostatnio przedstawiane, mało przekonujące argumenty na rzecz stopniowego wypierania fallusa przez *objet petit a* w myśli Lacana mogą być ponownie skrojone przez seksualnych utopistów w ten sposób, by dopuścić w lacaniźmie możliwość wyłonienia się nowego znaczącego, które wyparłoby zupełne fallusa w społecznej organizacji związków międzyludzkich, przez co freudyzm stałby się równie przestarzałą doktryną jaką stał się marksizm, jak starano się wykazać, pod wpływem socjalizmu (Lukács, Gramsci).

Prawdopodobnie możliwości autentycznie historycznej transformacji należałoby poszukać gdzie indziej, w refleksyjności, którą same mają szansę wygenerować systemy i odkrycia Freuda oraz Lacana. Rzadko można zauważyć taką utopijną perspektywę w uwagach Lacana na temat psychoana-

lize czy pod adresem swych własnych uczniów, z których wielu przechodziło u niego szkolenie analityczne; zdają się jej również nie potwierdzać zawsze interesujące spostrzeżenia Lacana na temat Freuda, w których nigdy nie kwestionuje on swego własnego przeniesienia, nigdy też nie upora się z zerwaniem z „podmiotem założonej wiedzy”. Ale utopijnej ciekawości, jeśli nie przekonania, można doszukać się w najbardziej interesującym i pouczającym momencie, a mianowicie w wizycie, którą złożył Seminarium Roman Jakobson w 1967 roku, podczas której to Lacan nie mógł oprzeć się pokusie wypytania Jakobsona o ten nowy rodzaj refleksyjności czy samoświadomości, którą miałby być obdarzony językoznawca, jako ktoś pozostający w szczególnej relacji z Symbolicznym: relacji porównywalnej jedynie z relacją zachodzącą w psychoanalizie. Jakobson skromnie zaprzecza, ale sam fakt, że takie pytanie padło, otwiera perspektywę przynajmniej strukturalnej możliwości wyłonienia się nowych istot ludzkich – mutacji naszego gatunku obdarzonej większą kontrolą nad ową obcą i nieludzką siłą – językiem – która poddaje torturom i przydaje blizn naszej egzystencji jako ludzkim zwierzętom.

Nic z tego jednak nie wydaje się przychodzić z pomocą w bardziej już konkretnych seksualno-politycznych kwestiach fallusa i „relacji seksualnych” (czy płci kulturowej i kłopotów z nią związanych; język francuski nie czyni rozróżnienia między płcią biologiczną [*sex*] i płcią kulturową [*gender*] w taki sam sposób, jak robi to język angielski). Z jednej strony, fallusem, jako Znaczącym, zawiaduje dynamika obecności-nieobecności bądź też wspomnianej wyżej zależności *fort-da* (dla świętego Augustyna, fakt, iż erekcji nie kontroluje wolna wola, to znamię grzechu pierworodnego); ale również, być może do pewnego stopnia zdeterminowany konstrukcją samej psychoanalizy jako dyscypliny, jest on nadrzędną i uprzywilejowaną manifestacją istoty znaczącego. Jest to tym bardziej nietypowe, że przypuszczalnie język nie jest z tym związany. Prawdopodobnie dlatego właśnie Lacan twierdzi, że fallus jest jedynym Znaczącym pozbawionym znaczonego, czyli znaczenia: nie zachodzi tutaj żadne semantyczne osuwanie się znaczenia, nie może on być częścią metonimicznego łańcucha substytucji. Być może, ale zwolennicy tego systemu mogliby wysunąć mocne argumenty przeciwko każdemu z powyższych twierdzeń, odwołując się do fetyszyzmu czy też przytaczając projekcje seksualne i alegorie. Myślę więc, że najlepszym wyjściem będzie mówienie o tym Znaczącym w sposób negatywny, w kategoriach braku jego kobiecego odpowiednika: a to dlatego że właśnie owa nieobecność, zarówno w sensie dosłownym jak i w przenośni, obdarza fallusa przywilejem w świecie znaczących. Narząd kobiecy nie zna symbolizacji: nie znaczy to, że jak Realne, opiera się jej; jednak pod wieloma względami takie zestawienie i wniosek są

pouczające i warte odnotowania, gdyż pozostawiają sferę „kobiecego” (*Was will das Weib?*, pytał Freud) w stanie podobnego, równie tajemniczego, a jednak wpływowego i groźnego, niezróżnicowania jak Realne.

Jest to, w końcu, przyczyną dlaczego – jak głosi słynna teoria Lacana – „związek seksualny nie istnieje”. Graf z Seminarium XX jasno pokazuje, że mamy tu do czynienia, podobnie jak w przypadku wielu opisów intersubiektywności u Lacana, z wyraźnym nawiązaniem do sartrowskiego stwierdzenia, że ontologicznie miłość jest niemożliwa (jednak istnieje ona egzystencjalnie): a mianowicie, chodzi tutaj o to, że obie strony chcą tego samego, chcą „bycia kochanym”. Jednak jest to potrzeba, która nie może zostać zaspokojona przez swe lustrzane odbicie.

U Lacana każda z płci [*genders*] chce czegoś innego – i jest to źródłem niejednoznaczności jego stanowiska, które może być postrzegane jako feministyczne o tyle, że zakłada, pierwszy raz w tradycji psychoanalizy, istnienie autentycznego kobiecego pragnienia, które różni się od pragnienia mężczyzny; lub też, alternatywnie, jako stanowisko seksistowskie, ponieważ wydaje się, że kobiecej seksualności (tak samo jak męskiej) przypisuje się istotę [*essence*]. Istnienie kwitnących odmian feminizmu, zainspirowanego myślą Lacana (w większości francuskich), jak również istnienie feminizmów ostro występujących przeciwko Lacanowi (w większości amerykańskich), świadczy o produktywności powyższej niejednoznaczności, a już na pewno o jej nierozstrzygalności.

W każdym razie, wspomniany graf ma ilustrować, że „kobieta jest symptodem mężczyzny”, co oznacza, że w owej rzekomej relacji seksualnej, mężczyzna pragnie *objet petit a*, innymi słowy, swego fantazmatu; podczas gdy „kobieta” pragnie tego, co podzielone, według grafu, między fallusa i Absolutnego Innego czy też Boga. Do tego jeszcze należałoby przypomnieć, że Kobieta nie istnieje, istnieją jedynie ludzie czy też jednostki płci żeńskiej. Nikt zatem nie może powiedzieć, że Lacan nie podjął swojego własnego wyzwania, przypominając tak wiele razy, że nikt jeszcze w całej tradycji psychoanalizy – a w szczególności żadna z wielkich kobiet analityków – nie odważył się udzielić odpowiedzi na pytanie Freuda o kobiecą *jouissance*.

Być może nadszedł już czas, by powrócić do naszego wyjściowego przedmiotu rozważań, zadając kilka pytań o dialektykę i o to, czy podobny ogląd seksualności zasługuje, by go tym mianem określać. Napotykamy w tym miejscu dwie odrębne formy opozycji binarnych: w pierwszej istnieje tylko jedno pojęcie wraz z jego nieobecnością (fallus jako znaczący), w drugiej, dwa odrębne pojęcia zostają z sobą skonfrontowane, jeśli nie dokładnie w pozycji przeciwieństw, to przynajmniej w formie niewspółmiernego współlistnienia (związek seksualny).

Co oznaczałoby udzielenie odpowiedzi na takie pytanie? Ja sam skłaniam się ku sugestii, że obydwie powyższe formy są dialektyczne, jednak na różne sposoby (nie chciałbym ich tutaj zestawiać w tabelach czy kodyfikować): a to z fundamentalnego powodu, że z obydwoma związana jest kwestia relacyjności, że obydwie skupiają się raczej na relacyjności niż na substancji. Najbardziej ogólnie zatem dialektycznym możemy nazwać każdy rodzaj myśli, której przedmiot, pojęcia bądź elementy podlegają definiowaniu, określaniu, modyfikacji za pomocą zależności, w których z założenia występują. Bez wątplenia jest to stosunkowo strukturalistyczna redefinicja dialektyki, ale obstawałbym przy tym, że historycznie rzecz biorąc – za wyjątkiem kilku wpływowych pozostałości, takich jak, na przykład, położenie nacisku na relację pana i niewolnika przez Kojeve’a w latach trzydziestych dwudziestego wieku – to właśnie strukturalizm umożliwił powrót do myślenia dialektycznego, pomimo jego własnych, okazjonalnie występujących prób stosowania niedorozwiniętych bądź to zablokowanych form dialektycznej opozycji. Zawsze miałem wrażenie, że rozbudzenie świadomości istnienia antynomii samo w sobie nie jest dialektyczne (i w rzeczy samej często bywa antydialektyczne), ale ma przynajmniej tę zaletę, iż sprawia, że stopniowo ponownie przyglądamy się z uwagą naturze sprzeczności (o której można powiedzieć, że jest centralną kategorią dialektyczną).

W takim oto duchu chciałbym podejść do lacanowskich formalizacji albo przynajmniej dokonać ich charakteryzacji. Nie kładę żadnego szczególnego nacisku na ich naukowość ani nawet na ich pretensje do ścisłych sformułowań (choć nie protestuję, gdy inni to robią lub przypisują Lacanowi podobne dążenie). Zastrzeżenia dotyczące równań czy nawet samych grafów z pewnością płyną z faktu, że różnią się one od twierdzeń wypowiedzianych za pomocą języka. Pomimo tego, co twierdzi logiczny pozytywizm (a mówię to jako ktoś, kto nigdy nie nabył kultury matematycznej), wydaje mi się jednak, że formuła matematyczna jest bardziej otwarta i niejednoznaczna niż każde filozoficzne twierdzenie, które oferowałoby nam werbalne przełożenie owej formuły.

Jednak nie ma to być zarzut: wręcz przeciwnie. Chciałbym podzielić się swoim przekonaniem, że równania i grafy są dialektyczne dokładnie dlatego, że mogą być odczytywane na wiele różnych sposobów albo jeszcze lepiej, dlatego że dramatyzują relacje pomiędzy różnorodnymi pojęciami a nie po prostu jedną wersję owej relacji. By podkreślić to raz jeszcze, właśnie relacyjność jest tutaj w centrum uwagi, a nie żadna konkretna forma, którą może ona przybrać w takim czy innym konkretnym przypadku. Grafy zatem pozwalają nam na poruszanie się tam i z powrotem między pojęciami i na wyobrażenie sobie różnych ich wariantów: nie przez przypadek, na przykład, słynny

schemat L ma tyle wspólnego z kwadratem semiotycznym Greimasa; ale, podczas gdy ten ostatni jest pustą, czysto formalną mapą wszystkich możliwych, semantycznych wariantów zbioru, graf Lacana nakazuje traktować wszystkie cztery kąty w kategoriach złożonych, lecz niezbędnych wzajemnych zależności. Sami musimy wymyślić owe zależności, ale mam nadzieję, że nie zostanie to potraktowane jako zaproszenie do lenistwa, jeśli powiem, że nie jest szczególnie ważne, jaką konkretną treść zdecydujemy się im przyznać. Również formy samego pisania Lacana, w którym mamy do czynienia z dialektycznym podziałem na epigram z jednej strony a matematyczną formalizację z drugiej, otwierają przestrzeń, gdzie może się odbywać ruch i rozwój dialektyki.

(ciąg dalszy nastąpi)³⁰

Tłumaczyła Karolina Lebek

Przekład przejrzał Sławomir Masłoń

Przypisy:

¹ Jacques Lacan, *Les formations de l'inconscient: Le Séminaire, livre V*, red. Jacques-Alain Miller, Paryż, Seuil 1998, s. 208.

² Odnosi się to do zabawy, podczas której wnuk Freuda odgrywał znikanie i powrót matki („precz”, „tu”). W: Zygmunt Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Warszawa, PWN, 1994, s. 13–14.

³ Czasem tłumaczone jako „reprezentant reprezentacji”, owe enigmatyczne pojęcie (rozwinęte w metapsychologicznych esejach Freuda „Wyparcie” i „Nieświadomość”) wydaje się oznaczać reprezentację, której przedmiotem jest nie kolejny obiekt ale raczej popęd jako taki (to znaczy coś z zasady opierającego się przedstawieniu).

⁴ Termin ukuty przez Ernesta Jonesa na określenie zaniku pożądania.

⁵ Jacques Lacan, *La logique du fantasme: Le Séminaire*, 31 maja 1967.

⁶ Najbardziej ambitna praca Freuda należąca do okresu przed psychoanalizą, *Projekt psychologii (Entwurf einer Psychologie)*, której pierwsza wersja powstała w 1895 roku, a drukiem ukazała się dopiero w roku 1950. Komentarz Lacana do niej znajduje się w *La moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse: Séminaire, livre II*, red. Jacques-Alain Miller, Paryż, Seuil 1978.

⁷ Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse: Le Séminaire, livre VII*, red. Jacques-Alain Miller, Paryż, Seuil 1986, s. 226, 148–152.

⁸ Arkady Plotinsky, *The Knowable and the Unknowable*, Michigan, Ann Arbor 2002, s. 118–119. Jednakże podejrzewam, że zamierzone przeze mnie znaczenie bliższe jest temu, co Bohr nazwał „komplementarnością”.

⁹ Zobacz, na przykład, Alain Badiou, *Lacan et Platon*. W: *Lacan avec les philosophes*, red. Michel Dequy, Paryż, Albin Michel 1991, s. 135–154.

¹⁰ Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*, Paryż, Fayard 1993, s. 476.

¹¹ Skłonny jestem stanąć po stronie Slavoj Żiżka zniecierpliwionego standardowym rozumieniem „syntezy”: „czyż *Fenomenologia Ducha* Hegla nie powtarza w kółko tej samej historii o powtarzającej się klęsce, jaką podmiot ponosi przy próbach zrealizowania swojego projektu w społecznej materii...?” W: *The Ticklish Subject*, London, Verso 1999, s. 76.

¹² Podążając za Jacques-Alainem Millerem, Żiżek proponuje przydatny (rewizjonistyczny) opis różnych stadiów w nauczaniu swej doktryny przez Lacana – zobacz: *Wzniosły obiekt ideologii*, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2001, s. 160–163.

¹³ *Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée*. W: Jacques Lacan, *Écrits*, Paryż, Seuil 1966.

¹⁴ Oto w jaki sposób Jean-Claude Milner rozpatruje owe trzy porządki z perspektywy ontologicznej:

Dane są trzy założenia: pierwsze, albo raczej, jedno (gdyż porządkowanie ich w jakiejś kolejności to już za wiele, byłoby to arbitralne) głosi, że dane jest [*there is*]. Jest to twierdzenie tetyczne, które nie posiada żadnej innej treści poza swą własną pozycją, pozycją, która jest gestem cięcia, bez którego nie ma nic, co mogłoby być. Zostanie ono nazwane realnym albo R. Kolejne założenie, nazwane symbolicznym bądź S, głosi, że dany jest język (*il y a de la langue*), założenie bez którego nic, a w szczególności żadne założenie, nie mogłoby zostać wypowiedziane. Kolejne założenie, w końcu, głosi, że dane jest podobieństwo, na którym wszystko, co się łączy, się zasadza: jest to wyobrazeniowe [*imaginaire*] bądź I. (Jean-Claude Milner, *Les nomes indistinct*, Paryż, Seuil 1983, s. 7).

¹⁵ Czytelnik zauważy socjologiczne interpretacje Adorna w trakcie tej dyskusji.

¹⁶ Zobacz rozdział X i XI w *Les écrits techniques de Freud: Le Séminaire, livre I*, Paryż, Seuil 1975.

¹⁷ Zobacz przypis 7.

¹⁸ Byłbym skłonny zgodzić się z absolutnym sceptycyzmem Colina McGinna w *The Mysterious Flame*, New York, Basic Books 1999, gdyby nie jego heglowska doktryna granicy i pewność, że sceptycyzm również może zostać przekształcony w metafizykę.

¹⁹ Esej Derridy *Le Facteur de la vérité* można znaleźć w przydatnym zbiorze *The Purloined Poe*, red. John B. Muller i William J. Richardson, Baltimore, The Johns Hopkins University Press 1988.

²⁰ Lacan, *L’éthique de la psychanalyse*, s. 97–100.

²¹ Lacan, *L’éthique de la psychanalyse*, s. 81.

²² Jan Jakub Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, przeł. Waclaw Husarski, Wrocław, Ossolineum 1995, t. I, s. 113.

²³ Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *Le titre de la lettre*, Paryż, Éditions Galilée 1973.

²⁴ Judith Butler, *Antigone’s Claim*, New York, Columbia University Press 2002. Anne Garréta poddała również krytyce godne ubolewania posługiwanie się pojęciem *le Symbolique* we francuskich debatach politycznych na temat małżeństw homoseksualnych, gdzie nawet dla niektórych lewicowych intelektualistów funkcjonowało ono jako normatywne pojęcie odnoszące się do natury człowieka: zobacz *Re-enchanting the Republic: Pacts, Parité and the Symbolique*, „Yale French Studies” 2000, 100, s. 145–166.

²⁵ Jameson ma tu na myśli formuły seksuacji (patrz: Bruce Fink, *Wiedza i jouissance*, w tym numerze), które *nie* odnoszą się w żaden prosty sposób do tzw. płci kulturowej (*gender*) [przyp. tłum.].

²⁶ Zobacz sformułowanie Milnera w przypisie 15.

²⁷ Jacques Lacan, *Le désir et son interpretation: Le Séminaire VI*, 10 grudnia 1958.

²⁸ Jacques Lacan, *Le réel ou ce qui est perçu comme tel, est ce qui résiste absolument à la symbolisation*. W: *Les écrits techniques de Freud*, s. 80.

²⁹ Jacques Lacan, *Les psychoses: Le Séminaire, livre III*, s. 226.

³⁰ Uwaga autora [przyp. tłum.].

ER(R)GO

varia | kontynuacje | antycypacje

Taniec ze smokami, czyli kulturowe archetypy smoka w fantastyce baśniowej Urszuli K. Le Guin

Ci, którzy nie chcą słuchać smoków, skazani są prawdopodobnie na spędzenie życia według koszmarnego scenariusza polityków. Lubimy myśleć, że żyjemy w świetle dnia, a połowa świata tkwi przecież zawsze w ciemności. Fantastyka, podobnie jak poezja, mówi językiem nocy¹.

Gigantyczne cielsko opancerzone stalową zbroją lśniących łusek. Głowa lub kilka głów zwieńczonych szpikulcami rogów. Potężne nogi zbrojne w żelazne szpony. Długi kolczasty ogon o miażdżącej sile. Ogromne błoniaste skrzydła o rozpiętości kilkunastu metrów. Ognista paszcza najeżona ostrymi kłami. Zabójczy oddech zięjący żarem i odorem. Przeszywające spojrzenie bezdennych oczu, które hipnotyzują każdego, kto w nie spojrzy. Tych kilka charakterystycznych cech zostałyby bez trudu zidentyfikowanych przez mieszkańców wszystkich zakątków ziemi jako pobieżny opis wyglądu smoka. Oczywiście, smocza rasa obejmuje różnorodność osobniczą i znane są także smoki bezskrzydłe oraz nie buchające ogniem z paszczy, co zależy od miejsca ich występowania i trybu życia. Wszystkie podzielić można na smoki wodne, chtoniczne i ogniste.

Fenomen tego bystrookiego skrzydlatego potwora, przypominającego nieco węża lub olbrzymiego jaszczura, stanowi po dziś dzień zagadkę dla antropologów, etnologów i innych badaczy kultury². Faktem jest, iż zwierzę to (gr. *dragon*, łac. *draco*, franc. i ang. *dragon*, niem. *Drache*, chiń. *lung*, jap. *ryu* lub *tatsu* itd.), obecne w kulturze wszystkich ziemskich cywilizacji i utrwalone w licznych wizerunkach, opisach i opowieściach datowanych od czasów starożytnych po współczesne, nie istniało nigdy jako gatunek biologiczny. Fascynująca popularność smoka nie opiera się zatem na rzeczywistej konfrontacji człowieka z bestią, jako że, według zoologów, nikt nigdy nie widział i nie zbadał smoka, lecz bazuje ona na zadziwiająco uniwersalnym micie jego istnienia.

David E. Jones, antropolog biokulturowy, przypomina, że wszechobecność smoka w kulturze ludzkiej nie ma żadnego naukowego potwierdzenia³. Wcześniejsze hipotezy o wykształceniu mitu smoka na bazie masowych odkryć szczątków dinozaurów są bezpodstawne, gdyż znaleziska te pochodzą ze znacznie późniejszego okresu aniżeli najstarsze opisy i wizerunki smoka, a ustalono bezsprzecznie, iż koegzystencja człowieka i dinozaurów na zie-

mi nigdy nie miała miejsca. Człowiek starożytny nie widział zatem nigdy wielkich gadów ani nie znał ich szczątków z wykopalisk. Podobnie niezasadna jest inna hipoteza, wywodząca symbol smoka z gatunków gigantycznych jaszczurów, zamieszkujących glob. Nie wyjaśnia ona uniwersalnej wymowy smoka, ponieważ gatunki owe występowały i występują w nielicznych tylko tropikalnych rejonach świata, a nie słyszano o nich w wielu innych miejscach, gdzie smok stanowi od wieków nieodzowną część kultury. Oczywiście, smok może stanowić czysty wytwór wyobraźni i sztuki ludzkiej. Jak jednak wytłumaczyć fakt, że wszystkie kręgi cywilizacji ziemskiej wykształciły bardzo podobne wyobrażenie smoka zupełnie niezależnie od siebie, w dobie, gdy komunikacja globalna praktycznie nie istniała?

Zagadka smoka, podobnie jak innych nieistniejących faktycznie a żywych w kulturze stworzeń, takich jak jednorożec czy sfinks, wciąż zastanawia i frapuje. Jones przekonuje, iż smok stanowi specyficzny koncept myślowy, będący połączeniem instynktownej reakcji ludzi pierwotnych na trzy śmiertelnie groźne zwierzęta: raptora, czyli drapieżnego ptaka; lamparta lub innego drapieżnika z rodziny kotów; oraz węża. Z biegiem czasu, pisze Jones, lęk człowieka pierwotnego przed tymi zwierzętami nabrał jednolitego kształtu w postaci wyimaginowanego stwora, stanowiącego syntezę cech owych trzech drapieżców, elementów uranicznych w postaci skrzydeł oraz chtonicznych, zapożyczonych od węża⁴. Tak utrwalony, smok wpisał się na stałe w wyobraźnię ludzką jako najpotężniejsze i najgroźniejsze stworzenie, stając się swoistym archetypem podświadomości, funkcjonującym także jako symbol przeciwieństw (*coniunctio oppositorum*) poprzez nawiązanie do walczących z sobą mitycznych węży, ptaków i drapieżców lądowych.

Warto nadmienić, iż Jones skrupulatnie cytuje szczegółowe relacje świadków, opisujących przypadki obserwacji smoków, i nie czyni tego bynajmniej ironicznie⁵. Wielu z autorów tych przekazów to żeglarze lub żołnierze marynarki wojennej, odtwarzający spotkanie ze smokami morskimi, ale zanotowano też zeznania mieszkańców Walii, opisujących smoki latające nad odludną okolicą, oraz Szkotów opowiadających między innymi o potworze z Loch Ness. Z braku niezbitych dowodów zeznania te, skrzętnie kompilowane przez kryptozoologów, nie mogą jednak stanowić istotnego przedmiotu dyskusji o proveniencji smoka w myśli i kulturze ludzkiej, lecz jedynie przedmiot spekulacji i niedowierzania.

To, iż smok żyje w kulturze wszystkich, jak sprawdzono, cywilizacji i kręgów kulturowych świata, pozostaje faktem⁶. Tu jednakże kończy się uniwersalność jego symbolu. Istnieje bowiem wyraźny rozdział pomiędzy znaczeniem smoka w kulturze Wschodu i Zachodu. Jones tłumaczy to zjawisko wcześniejszym ukształtowaniem się organizacji państwowych i silnej władzy

zwierzchniej na Wschodzie, gdzie lęk przed zagrożeniem szybko zamienił się w szacunek i ślepe niemal posłuszeństwo suwerenowi, którego atrybutem stał się smok. W Chinach, Japonii, Korei, Wietnamie, Mongolii i innych państwach Dalekiego Wschodu, smok czczony jest jako opiekun i przewodnik człowieka, przypominający anielskiego wysłannika boskiego – dawcę deszczu, urodzaju, płodności i bogactwa. To najważniejsze z czterech magicznych zwierząt, obok feniksa, żółwia i jednoroźca. Chiński *lung* pojawia się w najstarszych przekazach literackich, datowanych na 2700 lat p.n.e., a w czasie panowania dynastii Sheng (1600–1100 p.n.e.) symbolizował boskość, co na trwałe wpisało się w kulturę całego Wschodu. W kalendarzu chińskim rok smoka przypada co dwanaście lat i oczekiwany jest jako jeden z najpomyślniejszych. Doskonałość i potęgę smoka porównano niedawno w kulturze wschodniej do perfekcyjnej złożoności budowy spirali DNA, którą w wyobrażeniach Wschodu przypomina ciało bestii. Smoczy ogień w tradycji Wschodu interpretowany jest nie jako zabójcza broń, lecz jako święty płomień tworzenia, rozdzielający boskie światło na wszystkich ludzi. W filozofii taoizmu, tradycyjnym systemie filozoficzno-religijnym pochodzącym z Chin, smok uosabia męski pierwiastek *jang*, symbolizujący siłę, światło, aktywność, a także ogień i powietrze, a jego komplementarnym elementem *jing* jest feniks, któremu przypisuje się cechy kobiece i kojarzy z ciemnością, nocą, pasywnością, wodą i ziemią. Chińska kosmologia czci ponadto smoka jako jedno z czterech niebiańskich zwierząt, strzegących stron świata, przypisując mu jako jego domenę kierunek wschodni, a także wywodząc rodowód władców od smoków lub potomstwa wydanego z ich związków z ludźmi⁷.

Zgoła odmiennie przedstawia się tradycyjna percepcja smoka w kulturze Zachodu. W jej sztuce aż roi się od wizerunków smoka, pozbawionego tu jednak wszelkich atrybutów boskości, a przedstawianego zazwyczaj jako szkaradna bestia pokonana mieczem nobliwych rycerzy. W tradycji chrześcijańskiej do pogromców smoka należą m.in.: św. Jerzy, św. Radegunda, św. Marta, św. Kolumba, św. Sylwester oraz św. Wiktoria, utrwaleni w licznych przekazach apokryficznych i hagiograficznych, w których smok jednoznacznie symbolizuje zło, szatana, siły ciemności, piekło, i pochodzące od nich okrucieństwo, despotyzm, bałwochwalstwo, nieczystość, kłamstwo, a także nieuctwo i herezję. W Biblii odnaleźć można wiele odniesień do tej diabelskiej bestii. Najbardziej znane dotyczą smoka babilońskiego zabitego przez proroka Daniela „metodą szewczyka Dratewki” (Księga Daniela); Lewiatana, czyli morskiego, wielogłowego potwora (Psalmy 74:13–14, Księga Hioba, Księga Izajasza); a także apokaliptycznego potwora zmiatającego ogonem gwiazdy i czyhającego na życie Dziecięcia Bożego (Objawienie św. Jana).

Smocza symbolika wypełnia również tradycję przedchrześcijańską Zachodu i wywodzi się z kultury cywilizacji starożytnych, gdzie miała podobną demoniczną wymowę, wpisaną w mitologię poszczególnych kręgów. Smoki figurują w mitach greckich (Hydra), syryjskich, perskich, celtyckich (przepowiednia Merlina o dwu walczących smokach i upadku wieży Vortigerna; rycerze króla Artura jako pogromcy smoków), skandynawskich (np. Jormungand, opasujący ziemię czy też słynny Fafnir, pokonany przez Zygfrйда Volunga) i słowiańskich (żmij), by wspomnieć tylko niektóre. Nie sposób pominąć także smoka utrwalonego w poemacie o Beowulfie (wiersze 2200–3182), najstarszym zabytku literatury staroangielskiej, w którym leciwy bohater uwalnia lud od terroryzującego go smoka, lecz ginie w tej walce wkrótce po uśmierceniu bestii. Potężny ognisty pragermański i anglosaski *wyrm* należy do rodziny węzów i uosabia przebiegłość oraz zło.

W spuściznie literatury francuskiej spośród licznych smoczyczych opowieści zachował się interesujący przekaz zatytułowany *Voeux du Paon*, traktujący o hrabim Anjou i jego pięknej żonie Meluzynie, napotkanej przez niego podczas dalekiej wyprawy. Meluzyna okazuje się być smokiem, a jej niezwykła i zaskakująca transformacja dokonuje się wówczas, gdy hrabia zmusza żonę do pozostania w kościele podczas Podniesienia, czego zawsze unikała, a wobec oporu męża w furii objawia swą prawdziwą naturę i w swym smoczyczym wcieleniu forsuje wrota świątyni, zabierając dwóch synów. Pozostali dwaj synowie hrabiostwa mieli później, według podania, zapoczątkować potężny ród królewski Plantagenetów.

Smoków nie brakuje też w tradycji Austrii i Szwajcarii, gdzie bestia figuruje jako *Tatzelwurm* lub *Stollenwurm*. Terroryzuje ona osady ludzkie, żądając danin z dziewic i zwierząt oraz gromadzi skrzętnie skarby, podobnie jak polski smok, znany choćby z legendy o wawelskiej bestii i szewczyku Dratewce. Warto nadmienić, iż polska nazwa tego stwora odstaje zupełnie od etymologicznych korzeni smoka europejskiego, pochodzącego od greckiego *draco* lub pragermańskiego *wurm/wyrm*, i prawdopodobnie nawiązuje do indoirańskiego słowa „połykać” lub pragermańskiego *smūgan*, czyli „prześliznąć się”.

O popularności smoka świadczy ponadto jej częste zastosowanie w symbolice herbarzy i flag narodowych. Podobizna smoka widnieje w herbie Rosji, na którym św. Jerzy (patron Anglii, Gruzji i Litwy) zabija potwora. Smok tworzy godło Walii, a także, między innymi, trzech polskich rejonów: miejscowości Orneta w powiecie lidzbarskim (zwanej za czasów administracji niemieckiej Wormditt), Żmigrodu (czyli grodu żmija) w powiecie trzebnickim, a także Strzyżowa na Podkarpaciu i Powiatu Strzyżowskiego, gdzie obok smoka pojawia się w herbie św. Michał Archanioł, jego pogromca.

Podsumowując, smok stanowi nieodłączny element bestiariusz Zachodu, w którym przedstawiany jest jednoznacznie jako symbol zła, zdeptanego i pokonanego przez posłańców dobra, najczęściej świętych. Tak o smokach pisał Jakub Kazimierz Hauer w swym dziele zatytułowanym *Skład abo skarbiec znakomitych sekretów ekonomiej ziemiańskiej z 1689 r.*:

Smokowie rodzą się w Etiopiję, części świata Afryki, którzy są okrutni, jadowici, bystrzy, śmiali i natarczywi; wzrost abo wielkość ich w sobie, gdy jako ma być dorośnie, do podziwienia jest na łokci dwadzieścia, ma na sobie kudły kędzierzawe, żyje ścierwem różnym, gdy im już w którym miejscu nie stanie pożywienia, w dalszy kraj wędrują i pomykają się, dlatego z miejsca na miejsce przez różne wody, rzeki, jeziora płyną, łeb swój do góry jako wąż podnioszą⁸.

Zapis ten, podobnie jak wiele mu podobnych, które przetrwały w literaturze rozmaitych narodów, świadczy o jednoznacznym postrzeganiu bestii jako okrutnej i złowrogiej, a także, co charakterystyczne, o silnie utwierdzonym przekonaniu o faktycznym istnieniu smoków jako gatunku zwierząt. W odróżnieniu od nobilitującej go wymowy sztuki i literatury Wschodu, smok na Zachodzie jawi się jako demoniczny potwór i arcywróg człowieka.

Te dwie rozbieżne interpretacje smoczej symboliki, jak wszystkie archetypy i ikony kulturowe, znalazły swe żywe odbicie nie tylko w tradycji ludowej i sztuce dawnej, lecz także we współczesnych dziełach ludzkiej twórczości. Sztuki wizualne aż roją się od podobizn tej bestii, a i literatura nie może, jak się zdaje, obejść się bez smoczego czaru, zwłaszcza w dziedzinie fantastyki. W kanonie jej „wysokiej” odmiany, ustanowionym przez Tolkiena, zdaje się wyraźnie rysować schemat zachodniego, czyli „złego” smoka. Wystarczy wspomnieć tu Tolkienowskiego Smauga, z którym mierzy się Bilbo, Chrysofyllaxa Dives’a („bogatego strażnika złota”), którego pokonuje rudy Dżil, a także niekomiczne już bynajmniej smoki Śródziemia: Glaurunga, ojca smoków, ujarzmionego przez Túrina Turambara, Ancalagona, obrońcę Melkora, pokonanego przez Eärendila, i Scathę z Gór Szarych, zabitego przez Framę, syna Frymgara, za wczesnego panowania Éothéoda. C.S. Lewis zamieszcza również postać smoka w swym *Opowieściach z Narnii*, nawiązując do wzorca „złego” smoka. W *Podróży „Wędrowca do Świt”* chłopiec imieniem Eustachy Klarencjusz Scrubb przemienia się w smoka, ponosząc w ten sposób karę za swą chciwość, pychę i egoizm, a do ludzkiej postaci przywraca go ostatecznie po jego wewnętrznej przemianie Aslan.

Smoków nie brak w każdym niemalże utworze fantastyki współczesnej, zgodnie z przekonaniem Tolkiena, iż smok jest swoistym „znakiem firmowym” baśniowości, jej strażnikiem i przewodnikiem⁹. Już jako małe dziecko, Tolkien, jak wyznaje, pożądał głęboko smoków, jako żywych świadków kra-

iny baśni i jej rdzennych mieszkańców¹⁰. W „zrehabilitowanej” przez niego fantastyce baśniowej, której renesans zapoczątkowany przez pisarza trwa do dziś, smok powraca jako nieodzowna instytucja fantazji, odpowiadająca z reguły jego zachodniemu modelowi kulturowemu, ukształtowanemu w mitologiach przedchrześcijańskich i w Biblii¹¹.

A jak wygląda smok w kadrze Urszuli Le Guin? Czy jego wizerunek powiela tradycyjne wyobrażenia zachodniego kręgu kulturowego? Rozważania niniejsze koncentrują się na fragmencie twórczości Le Guin w szczególności sposób poświęconym smokom, to jest na cyklu fantastyki traktującym o Ziemiomorzu, do którego smoki stanowią swoisty klucz. Obejmuje on sześć tomów: *Czarnoksiężnik z Archipelagu* (przekład Stanisława Barańczaka, w oryginale *A Wizard of Earthsea*, 1968), *Grobowce Atuanu* (1970), *Najdalszy brzeg* (1972), *Tehanu* (1990), *Opowieści z Ziemiomorza* (2001) oraz *Inny wiatr* (2001). W krainie Ziemiomorza smoki nie występują li tylko jako marginalne, stereotypowe ozdobniki wpisane w treść po to, by tradycji baśni stało się zadość. Przeciwnie, zdają się one wykraczać daleko poza ramy ich zwyczajowej roli „złego” potwora. W ujęciu Le Guin, smoki są rasą równą, a nawet szlachetniejszą od ludzkiej, władającą pierwotnym, niewypaczonym językiem, którego mocą zaistniał świat, wywiedziony ze słowa w materię. Językiem ojczystym smoków Le Guin jest język tworzenia, zawierający istotę i moc wszystkich żywych i nieożywionych elementów świata, będący zarazem językiem wyobraźni i fantazji. Smoki wykreowane przez pisarkę tłumaczą archetypiczny język podświadomości na mowę świadomości i łączą te dwa obszary ludzkiej psychiki i odczuwania. To dzięki nim, w dużej mierze, pisarka „wyraża słowami to, czego słowa wyrazić nie mogą”, jak sama pisze¹². Język ten, wyjaśnia Le Guin, „mimo jego specyficznego, niepowtarzalnego idiomu, należy do wszystkich ludzi, niezależnie, jaką mową posługujemy się na co dzień, a także czy mamy lat pięć, czy osiemdziesiąt pięć, ponieważ wszyscy bez trudu rozpoznajemy czarownicę, smoka, bohatera, ukryty skarb, (...) jako uniwersalne modele myśli ludzkiej”¹³. Wyobraźnia buduje most między naszą podświadomością a świadomością, a jego drogowskazem i strażnikiem jest u Le Guin smok. Fantazja jest bowiem dla niej podróżą w głąb ludzkiej psychiki, podróżą niezbędną, ale niebezpieczną (o czym mówi też Tolkien w eseju *O baśniach*), i na trwale zmieniającą człowieka¹⁴. Nie jest to trywialna zabawa w smoki „straszaki”, ale dość ryzykowna wyprawa w krainę zapomnianych, zepchniętych w niepamięć lub jeszcze nierozpoznanych pragnień i doznań¹⁵. Smoki Le Guin nie stanowią rekwizytu towarzyszącego bohaterom, lecz odgrywają istotną rolę w jej baśni – rolę drugoplanową lub wręcz główną.

Podjmując archetypiczny motyw człowieka i bestii w swej baśni, Le Guin ukazuje go w innym, oryginalnym świetle. Zamiast uciekać przed smokami

lub szukać ich zagłady, Le Guin wsłuchuje się w ich głos i przedwieczną mowę podświadomości, odzegnując się tym samym od powierzchownej nowomowy polityków modnej w czasach współczesnych, o czym mówi w cytowanej na początku myśli. Pisarka czyni smoka niezbędnym ogniwem w stworzonej przez siebie hierarchii istnień w Ziemiomorzu. Michael Cadden wyróżnia w jej świecie fantastyki, także naukowej, swoiste „kontinuum, które rozciąga się od obcego do człowieka, od zwierzęcia do smoka”, tworząc zamknięty łańcuch interferencji, stanowiący wykładnię psychologizującej antropologii Le Guin¹⁶. Jakie czynniki wpłynęły na kształt takiego wizerunku świata opisanego piórem pisarki i jakie miejsce zajmuje w tym kontinuum smok? Amerykańskie korzenie Le Guin, wzbogacone o antropologiczne badania ojca pisarki, poświęcone plemionom Indian, oraz dorobek literacki jej matki łączący fascynację psychologią z antropologią kulturową, z pewnością pogłębiły wrażliwość Le Guin na kulturę Zachodu, z której wyrosła, lecz także zbudowały jej otwartość na kulturę mniejszości etnicznych oraz dziedzictwo Orientu¹⁷. Na ścieżkach swych literackich poszukiwań antropologicznych, Le Guin sporo uwagi poświęciła literaturze francuskiej doby renesansu, którą zajmowała się podczas studiów akademickich, a następnie przeżyła trwałą fascynację filozofią Wschodu, a zwłaszcza taoizmem. Dlatego też estetyka świata Ziemiomorza i jego archetypiczna konstrukcja jest złożona z elementów należących do tradycji zarówno Zachodu, jak i Wschodu.

Powracając do ikony smoka, która jest kluczem do psychomitu Ziemiomorza, warto zauważyć, iż stanowi ona oryginalną reinterpretację archetypu bestii obu tradycji, przedstawioną w nowym, autorskim wydaniu zaproponowanym przez Le Guin. Symbolika smoka zdaje się ewoluować w poszczególnych częściach cyklu o Ziemiomorzu, co nie dziwi, gdy weźmie się pod uwagę pokazny, trzydziestotrzyletni okres czasu, na przestrzeni którego powstał. Owszem, w otwierającej cykl opowieści o Gedzie odnaleźć można wzmianki o smokach, nawiązujące do negatywnego modelu zachodniego. W *Czarnoksiężniku z Archipelagu* powtarza się motyw legendarnego pojedynku czarodzieja Erreth-Akbe ze smokiem Ormem, w którym nawzajem zadali sobie śmierć na brzegu Selidoru. Prócz Orma przedstawiony jest także Yevaud, smok z Pendoru, chciwa i przebiegła bestia, gromadząca skarby i żerująca ze swym potomstwem na okolicznych wysepkach. Yevaud to upadły, skorumpowany smok, który zachował jednak wrodzony dar posługiwania się prastarym językiem stworzenia i pozostał mu posłuszny. Dlatego też Ged-Krogulec pokonuje smoka mocą imienia stwora, która wiąże bestię. W *Najdalszym brzegu* Ged wyjaśnia Arrenowi istotę smoczej natury, jaką Le Guin sformułowała na początku cyklu o Ziemiomorzu: „smoki są chciwe, nienasycone, zdradliwe, bezlitosne, bezwzględne. Ale czy są złe? Kimże ja jestem, aby sądzić poczy-

niania smoków? (...) Są mądrzejsze od ludzi. Z nimi jest tak, jak ze snami. My, ludzie, śnimy swe sny, czynimy magię, dobro i zło. Smoki nie śnią. One są snami. Nie czynią magii, bo jest ona ich materią, ich jestestwem. One nie czynią; one są¹⁸.

Wizerunek smoka w pierwszej trylogii cyklu przypomina zatem w dużej mierze jego model zachodni, lecz wnosi dodatkowe elementy, które już na tym etapie wykraczają poza stereotyp zwierzęcej bestii. Smoki Le Guin władają bowiem szlachetnym językiem stworzenia i uosabiają potęgę magii. Nie są zatem niemymi, bezmyślnymi drapieżcami, lecz przebiegłymi i inteligentnymi istotami, starszymi w łańcuchu bytu od człowieka. Smoki posiadają naturalną władzę nad wszystkimi istotami i nieożywionymi przedmiotami, gdyż znają ich prawdziwe imiona, a przepastną głębią swych oczu hipnotyzują i kontrolują myśli oraz czyny człowieka. Dlatego mieszkańcy Ziemiomorza unikają smoków, a czoła stawiają im jedynie najpotężniejsi czarodzieje. Synteza mocy, dzikości i nieujarzmionego piękna sprawia, że widok smoków igrających na wietrze o brzasku dnia jest niepowtarzalnym widokiem, na który „serce ludzkie skacze z radości, z radości spełnienia, tak intensywnej jak ból¹⁹. Taniec smoków zawiera w sobie „cały blask śmiertelności”, pisze Le Guin, a „piękno tych stworzeń łączy się z ich straszliwą siłą, nieposkromioną dzikością i wdziękiem rozumu, bo są to istoty rozumne, władające pradawną mową i obdarzone odwieczną mądrością, a w ich locie ujawnia się porażająca, lecz kontrolowana harmonia²⁰. Uosobieniem niezrównanej szlachetności i potęgi smoczej jest Kalessin Starszy, który ratuje życie Geda i Arrena, zabierając ich z krainy cieni do Gontu, rodzinnej okolicy Krogulca. To wydarzenie zapowiada nowy wątek w relacji między smokiem a człowiekiem, który osiąga zaskakującą kulminację w kolejnych częściach heksalogii pisarki.

W *Tehanu*, *Opowieściach z Ziemiomorza* oraz *Innym Wietrze*, zamykającymi jak dotąd ten cykl baśni Le Guin, nie tylko nie ma już walki ze smokiem krwio pijącą i harpagonem, lecz zacieśnia się bliskość rasy smoczej i ludzkiej poprzez pojawienie się ludzi zdolnych do partnerskiego dialogu ze smokiem oraz hybryd, stanowiących połączenie obu natur. Ged, Tenar i Arren Lebannen komunikują się ze smokami, zaś kobieta z Kemay, Tehanu, czyli kobieta z Gontu, oraz Irian reprezentują zadziwiającą syntezę bytów smoczego i ludzkiego. Są to kobiety, które stanowią pomost łączący te dwie rasy i natury, i które, zachowując atrybuty ich obu, posiadają dwie fizjonomie i wcielenia. Co ciekawe, Le Guin łączy z istotą smoczej natury kobiety, a nie mężczyzn, co wynika być może z przekonania pisarki o większej wrażliwości i bliskości kobiet do natury, a także z lepszego zrozumienia jej nieokiełznanej potęgi, które je charakteryzuje. Historię dwóch ras Ziemiomorza przedstawia pieśń kobiety z Kemay:

Kiedy Segoy wyniósł wyspy ponad morze na początku czasu, smoki były pierwszymi istotami zrodzonymi na lądzie i powietrzu lądowym (...) Wówczas smoki i ludzie stanowili jedno – jedną rasę i jeden naród, uskrzydłony i władający Prawdziwą Mową. Byli piękni, silni, mądrzy i wolni. Lecz z czasem pośród nich niektórzy pokochali bardziej latanie i dzikość aniżeli (...) naukę, domy i miasta. Pragnęli tylko latać, coraz to dalej i dalej, polując i pożerając swe zdobycze; beztroscy, ignorancy i łaknący coraz to więcej wolności. Inni spośród tej samej rasy zarzucili z kolei latanie, a oddali się gromadzeniu skarbów, powiększaniu swego bogactwa i zdobywaniu wiedzy. (...) I tak, z czasem, ci, którzy wybrali ląd, zaczęli bać się owych dzikich braci, którzy mogli przylecieć chmarą i zniszczyć ich cenny dobytek, paląc wszystko do szczytu przez nieuwagę lub złośliwość. (...) W ten sposób jedna rasa smoczo-ludzka rozpadła się na dwie – smoki, zawsze mniej liczne i niepokromione, rozproszone w gniewie po najodleglejszych wyspach Zachodniego Archipelagu, oraz ludzi, zawsze liczniejszych i osiadłych w swych zamożnych miastach i wsiach Środkowego Archipelagu, a także wszystkich południowych i wschodnich wysp Ziemiomorza. Pośród ludzi pozostało jednak niewielu, którzy zachowali wiedzę smoków i język stworzenia, a są to dziś czarodzieje²¹.

W *Tehanu*, jak ilustruje to powyższy cytat, Le Guin zdaje się nawiązywać do wschodniego modelu smoka, spokrewnionego z człowiekiem jako jego prastary brat, co wyrażało choćby przekonanie mieszkańców Chin i Japonii o pochodzeniu boskości ich władców od smoczyczych przodków. Odzegnując się od stereotypu symboliki Zachodu, Le Guin przedstawia smoki jako dzikie, lecz wolne i szlachetne istoty, które są człowiekowi równe, a w niektórych aspektach przewyższają go mądrością i umiejętnością. W zamian za własność i bogactwo mieszkańcy Ziemiomorza wyrzekli się bowiem niegdyś niezależności i wolności, które tak ukochały smoki. Jak sugeruje Le Guin w swej baśni, z perspektywy psychologicznej ludzie wywodzą się, co może brzmi paradoksalnie, ze smoków i dzielą z nimi więcej wspólnych cech wynikających z tej samej proweniencji aniżeli są tego świadomi. Kalessin Starszy, jeden z najznakomitszych smoków, wyjaśnia: „dawno temu dokonaliśmy wyboru. My wybraliśmy wolność. Ludzie wybrali jarzmo. My wybraliśmy ogień i wiatr. Oni wybrali wodę i ziemię. My wybraliśmy zachód, oni wschód”²².

Taka wizja smoka różni się zasadniczo od jego tradycyjnego obrazu zachodniego – pazernej, zdegenerowanej bestii i odwiecznego wroga człowieka. W micie Le Guin smoki stanowią niezastąpiony element równowagi bytu zwanej Vedurnanem, czyli rozdziałem dwu niepodzielnych niegdyś ras. Ustanowione przez obie strony ekwilibrium okazuje się jednak kruche w obliczu knowań czarnoksiężników, nadużywających swej mocy i działających przeciw porządkowi świata w poszukiwaniu nieśmiertelności. Wznoszą oni kamienny mur, by blokować naturalny cykl śmierci i narodzin, i pragną

zagarnąć zachodnie rubieże Archipelagu, przynależne smokom, jako krainę wiecznego życia. W obaleniu muru cierpienia i niekończącej się samotności umarłych oraz w przywróceniu dawnego porządku pomagają ludziom smoki i ich na wpół kobiece hybrydy: Tehanu oraz Irian, które odlatują na „innym wietrze” Ziemiomorza, na „zachód poza zachodem”.

Smoki Le Guin w psychomicie Ziemiomorza skłaniają się zatem bardziej ku filozofii Wschodu, lecz, nade wszystko, wydają się być oryginalną kreacją pisarki. Te, o których najczęściej mowa w Ziemiomorzu, to potężne ogniste stwory latające, takie jak Kalessin czy Orm Embar. Są one strażnikami równowagi Archipelagu i starszymi braćmi ludzi, cieszącymi się wielkim autorytetem i posłuchem, dlatego też pełnią rolę opiekunów oraz doradców ludzi w sytuacjach kryzysu, przez co przypominają nieco boskich wysłanników czczonych na Wschodzie. Nie stanowią one jednak jedynego modelu smoka wplecionego w baśń Le Guin. W interpretacji pisarki archetyp ten, jak ujawnia cała heksalogia o Ziemiomorzu, ma więcej oblicz, które wpisują się w nakreślone przez nią kontinuum bytu, łączące ludzi i smoki. I tak, obok szlachetnych i dostojnych ognistych władców przestworzy, nawiązujących do pozytywnego wzorca kultury Wschodu, Le Guin wyróżnia skorumpowane bestie, które posiadają jeszcze dar mowy, lecz które uległy pokusie chciwości, np. Yevaud, czy grabiące ludzkie rubieże smoki z *Innego Wiatru*, przypominające w znacznym stopniu smoki tradycji Zachodu. Zdradziły one swą niezależną i wolną od ludzkich przywar naturę, i zamiast „być” wybrały „mieć”. Kolejnym ogniwem ciągu bytu Le Guin są hybrydy, czyli kobiety-smoki, które rodzą się cyklicznie w obu rasach, a obdarzone są cechami tej drugiej. Orm Irian jest smoczycą, posiadającą drugie wcielenie kobiety, podobnie jak kobieta z Kemay, natomiast Tehanu jest dziewczyną, okrutnie skrzywdzoną przez swych biologicznych rodziców, która w momencie dorastania odkrywa swoją fenomenalną smoczą naturę. Postacie te mają swój udział w obu naturach, ludzkiej i smoczej, stanowiąc swoiste spoiwo i pomost łączący obie, niegdyś zjednoczone rasy. Pośredniczą one w komunikacji pomiędzy rozdzielonymi rasami i symbolizują ich pierwotną jedność.

Analizując dalej ciąg bytu w baśni Le Guin, należy wymienić ludzi, którzy pełnią rolę wspomagającą kontakty między dwiema rasami i którzy władają mową stworzenia, a swoją wrodzoną mocą zdolni są stawić czoła smokom w dialogu. Największym z tych „smoczyczych interlokutorów” jest Ged – skromny pastuszek z Gontu, a później arcyomag z Roke. W łańcuchu bytu następnym elementem są Kargowie, mieszkańcy Ziemiomorza, którzy osiedli na stałym lądzie i, w odróżnieniu od wyspiarzy, nie złamali równowagi Vedurnanu i nie sprzeniewierzyli się naturalnemu cyklowi życia i śmierci. Za nimi wymienić należy kargijskie smoki, które, choć zieją ogniem, utraciły zupełnie dar mowy,

smoczą mądrość oraz potęgę, i które ani intelektem ani rozmiarami ciała nie dorównują smokom, stanowiącym pierwsze ogniwo łańcucha. Wspomnieć wypada też nieme smoczki-miniaturki, czyli harrekki, przypominające raczej jaszczurki, które pełnią funkcję zwierząt-maskotek w Archipelagu Wschodnim. Cykl bytu rozpięty pomiędzy smokami a ludźmi dopełniają wreszcie wyspiarze, którzy złamali ekwilibrium Ziemiomorza, próbując zagarnąć należne smokom tereny i uzyskać nad długowiecznymi smokami przewagę poprzez osiągnięcie nieśmiertelności. Tak przedstawia się owo kontinuum bytu w baśni Le Guin, które oscyluje pomiędzy dwiema rasami Ziemiomorza i, jak obserwuje Cadden, stanowi zamknięty cykl rotacji²³.

Specyficzna ludzko-smocza dwoistość bytu w Ziemiomorzu Le Guin, implikująca współistnienie dwóch przeciwnych, lecz współzależnych i niezbędnych dla siebie elementów, zdaje się wskazywać na cechy wschodniego mariażu *jing* i *jang*. Elementem słabym, żeńskim, związanym z ziemią i wodą, byłiby w takiej interpretacji ludzie, czyli *jing*, zaś mocnym, męskim odpowiednikiem, któremu autorka przypisuje żywioły ognia i powietrza, mogłyby być smoki. Takie odczytanie dwubiegunowości bytu w Archipelagu może wydawać się daleko posuniętym wnioskiem, lecz biorąc pod uwagę wyraźne wpływy filozofii taoizmu, które wywarły piętno na twórczości pisarki, odniesienia takie zdają się być niebezpodstawne. „Dragonologia” Le Guin z pewnością odgrywa ważką rolę w zrozumieniu baśniowości Ziemiomorza i wzbogaca istniejący archetyp smoka o ciekawą reinterpretację relacji między smokiem a człowiekiem, zwłaszcza w aspekcie psychologicznym. „Wszyscy mamy ten sam rodzaj smoków w naszej psychice”, pisze Le Guin,

podobnie jak mamy ten sam rodzaj serca i płuc w naszych ciałach... To oznacza, że fakt, iż możemy się porozumiewać, nie jest jedyną formą komunikacji. Istnieje bowiem ogromny wspólny obszar, na którym możemy się spotkać, nie tylko w sposób racjonalny, lecz także estetyczny, intuicyjny i emocjonalny. Smok, ale nie ten sprytnie skopiowany czy wyprodukowany masowo, lecz owa zła bestia, która czyha gdzieś na nas, groźna i nieprzenikniona, stworzona w podświadomości artysty, żyje i jest bardziej żywa niż mogłoby nam się wydawać. Straszy dzieci, tegoż artystę i nas wszystkich. Straszy nas, bo jest częścią nas, i artysta zmusza nas do uzmysłowienia sobie tego faktu. Spotkaliśmy wroga (...) i nasz wróg to my sami²⁴.

Smoki odpowiadają za ową ciemną część świata, wspomnianą w cytowanej na początku artykułu wypowiedzi Le Guin, i władają językiem nocy, czyli tajemną mową wyobraźni i podświadomości. Smoki są bowiem ukochanymi dziećmi fantazji i przyjaciółmi wszystkich tych, którzy nie wahają się wkroczyć na jej teren, pomni grożących im niebezpieczeństw. Największe ryzyko to, jak zauważa Le Guin, dokonanie konfrontacji naszych świadomych dążeń

z ową smoczą naturą, ukrytą głęboko w psychice i niewypowiedzianą słowami, gdyż ma ona moc przemiany człowieka, której zawsze się obawiamy²⁵.

W swym artykule pt. „Dlaczego Amerykanie boją się smoków?”, Le Guin zastanawia się nad powszechną tendencją współczesnego społeczeństwa do unikania literatury fantastycznej czy też traktowania jej z chłodną rezerwą, manifestującą ostentacyjnie jakoby wyższość tychże czytelników nad tym gatunkiem literackim. Takie reakcje, wciąż typowe wśród wielu dorosłych ludzi, pisarka tłumaczy ich strachem przed własną wyobraźnią i wynikającą z niego preferencją w pełni przewidywanego i kontrolowanego świata technologii i maszynierii, wykluczającego literaturę, zwłaszcza fantastyczną, jako nie generującą zysku, eskapistyczną ułudę. W pokutującym wciąż duchu purytańskim, wielu ludzi Zachodu, jak twierdzi Le Guin, kieruje się względami wyłącznie ekonomicznymi i odrzuca twory wyobraźni jako rzecz „infantylną, wstydliwą, nie przynoszącą żadnych wymiernych korzyści, a w ogóle to prawdopodobnie grzeszną”²⁶. Amerykanie i Europejczycy obawiają się smoka, bo wolą pozostać na płyciznach swych własnych fizycznych potrzeb, tłamsząc głód wyobraźni rutyną pracy zawodowej i oszukując „plastikiem”, czyli prymitywnym pokarmem dla wyobraźni, aplikowanym w postaci przemocy, pornografii, filmu grozy, rzeczywistości wirtualnej czy literatury najniższej półki²⁷. „Współcześni ludzie boją się swej wyobraźni, gdyż nie nauczyli się jej dyscyplinować”, konkluduje pisarka²⁸.

Podsumowując, smok u Le Guin nie jest jedynie archetypicznym elementem baśni, przywołanym i przetworzonym przez autorkę jako barwna ikona jej opowieści, lecz także kluczem do twórczej fantazji i naturalnych dążeń umysłu, wpisanych w treść zbiorowej podświadomości ludzkiej. Psychomit Le Guin zawarty w jej heksalogii o Ziemiomorzu zawiera pełen wizerunek smoka, ewoluujący na przestrzeni cyklu, który uczy, iż smoki mogą ulec korupcji tak jak ludzie, lecz jeśli zachowają swą prawdziwą naturę, to stanowią najlepszy bodaj element stworzenia, na wzór istot anielskich, i tworzą niezbędny pomost pomiędzy pierwiastkiem ludzkim a boskim. Wydaje się, iż pisarka na swój sposób skłania czytelnika do przyjęcia jej prawdy o psychologicznej naturze człowieka, pół ludzkiej i pół smoczej, rozdartej pomiędzy ziemią a niebem, nękaną koniecznością wyboru pomiędzy byciem a posiadaniem, stabilizacją a dzikim lotem w przestworzach, życiem pełnym czynów i kolejnych wyzwania, a spokojnym bytem wolnym od pragnień i ciągłych zmagania. Le Guin podjęła z istniejącą symbolikę smoka i na nowo odkryła jej głębię, dodając swą własną perspektywę, odwołującą się do tradycji kulturowych Wschodu i Zachodu. Ukazując obraz smoka w nowym świetle, wzbogaciła niewątpliwie smoczy paradygmat kulturowy i poniekąd dokonała jego rehabilitacji, stawiając w bezpośredniej bliskości człowieka. W swej wędrówce śladami smoków po krańce

Ziemiomorza, Le Guin skłania się ku wschodniemu modelowi smoka, jako zapomnianego lecz potężnego opiekuna i brata, który nie zatracił mądrości i sensu istnienia sprzed początku czasu. Donna White określa relację Le Guin do smoków jako taniec, co zadaje kłam tradycji Zachodu, zalecającej śmiertelną walkę z potworem postrzeganym jako uosobienie najszykardniejszych ludzkich instynktów. Taniec ów zdaje się także wykraczać poza ramy tradycji Wschodu, która nakazuje uroczysty kult smoka, czczonego jako uosobienie boskości, lecz nie przewiduje tak bliskiego spoufalenia²⁹. Nobilitując bestię do rangi starszego, przedwiecznego brata człowieka, Le Guin bliźniaczo łączy ród ludzki i smoczy, co w jej baśni bynajmniej nie trąci zoofilią, lecz w ciekawy sposób naświetla ludzką psychikę i instynkty, jako te „smocze”.

Le Guin to zatem pisarka „tańcząca ze smokami” i mówiąca ich językiem – „językiem nocy”; pisarka, która do tańca zaprasza też czytelnika, gdyż taniec jest dla niej metaforą opowieści. „Pisarz i czytelnik są w tańcu partnerami. Pisarz prowadzi, tak, lecz nie po to, by karać, ale by ustanowić pole wspólnego działania, w którym dwoje ludzi może poruszać się w porozumieniu i z wdziękiem. Bo do tanga trzeba przecież dwojga”³⁰. Czy w takim razie smoków należy się obawiać, a może oswoić się z nimi? Jakkolwiek by postąpić, warto pamiętać, że są one nieodzownie wpisane w baśń jako rzeczniczy fantazji, władający niezrównanie jej idiomem, nazwanym przez Le Guin językiem nocy. Smoki to przewodnicy po krainie wyobraźni i żywe drogowskazy w wyprawie w głąb ludzkiego „ja”. Mogą być zinterpretowane jako sprzymierzeńcy lub wrogowie, jako Jungowski cień, *alter ego* czy też drugi element *jing jang*. Zależy to, zauważa Le Guin, od naszej woli i świadomości. Nie bójmy się przekroczyć wrota fantazji i spotkać smoki, sugeruje pisarka. Odnajdziemy w nich o wiele więcej wspólnych cech niż sądzimy, a ponadto zmierzmy się z „innym” bądź „obcym”, który tak nas intryguje i paraliżuje zarazem. Smoki Le Guin nie szukają krwawego żeru, lecz zapraszają człowieka do tańca wolności i wyzwolenia, na „innym wietrze”, poza okręgiem naszego wąskiego horyzontu. Taniec ten wiedzie ku pokładom podświadomości, a potem na powierzchnię jaźni. „Odnalezienie prawdziwego smoka jest tak nieprawdopodobne, jak ujęcie w ramy chmury. Oderwij płatki kwiatu, a jego piękno i magia znikną, ale, cokolwiek zrobisz, piękno i magia smoka nie przemina”³¹.

Przypisy:

¹ Urszula Kroeber Le Guin, *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction*, przekład własny (A. Cholewa-Purgał), New York, Berkley Publishing Corporation 1992, s. 18.

² Z gr. *draco* oznacza bystrooki.

³ David E. Jones, *An Instinct for Dragons*, New York, Routledge 2001, s. 55.

⁴ Jones, *An Instinct for Dragons*, s. 56.

⁵ Jones, *An Instinct for Dragons*, s. 132.

⁶ Jones, *An Instinct for Dragons*, s. 12.

⁷ David Leeming, *The Oxford Companion to World Mythology*, London, Oxford University Press 2005, s.106.

⁸ Jakub Kazimierz Hauer, *O smokach jadowitych i ogromnych*. W: *Skład albo skarbiec znakomitych sekretów ekonomijei ziemiańskiej*, traktat XXI – *O zwierzu cudzoziemskim, O srogich i dzikich bestyjach i o ich naturze dziwnej opisanie*, rozdział VIII. por. <http://rodman.most.org.pl/J.T.Babel16.htm>

⁹ John Ronald Reuel Tolkien, *O baśniach*, przekł. własny. W: *Potwory i krytycy, i inne eseje*, London, HarperCollins 1997, s. 119.

¹⁰ Tolkien, „O baśniach”, s. 135.

¹¹ Adam Ziółkowski, „*Tolkien albo baśń zrehabilitowana*”. W: *Znak* 1983, 9, s. 14.

¹² Le Guin, *The Language of the Night*, s. 20.

¹³ Le Guin, *The Language of the Night*, s. 5.

¹⁴ Le Guin, *The Language of the Night*, s. 84.

¹⁵ Le Guin, *The Language of the Night*, s. 84.

¹⁶ Michael Cadden, Ursula K. Le Guin *Beyond Genre: Fiction for Children and Adults*, przekł. własny, New York, Routledge 2004, s. xii.

¹⁷ Borys Jagielski w swym artykule w serii „Cum libro” dowodzi także polskich korzeni Le Guin, wyjaśniając, iż prababką matki pisarki, Theodory Kroeber, była Polka, Paulina Kraków, której syn wyjechał po upadku Powstania Styczniowego do Stanów Zjednoczonych i tam założył rodzinę; por. <http://www.inkluz.pl/archiwum/inkluz52/main/cum7.html>, 2003.

¹⁸ Le Guin, *The Earthsea Quartet: The Farthest Shore (Najdalszy brzeg)*, przekł. własny, London, Penguin Books 1993, s. 334–335.

¹⁹ Le Guin, *The Farthest Shore*, s. 432.

²⁰ Le Guin, *The Farthest Shore*, s. 432.

²¹ Le Guin, *The Earthsea Quartet: Tehanu*, przekł. własny, s. 492–493.

²² Le Guin, *The Other Wind (Inny Wiatr)*, przekł. własny, London, Orion Publishing 2003, s. 151–152.

²³ Cadden, Ursula K. Le Guin *Beyond Genre*, s. 5.

²⁴ Le Guin, *The Language of the Night*, s. 70.

²⁵ Le Guin, *The Language of the Night*, s. 71.

²⁶ Le Guin, “Why Are Americans Afraid of Dragons?” („Dlaczego Amerykanie boją się smoków?”). W: *The Language of the Night*, s. 30.

²⁷ Le Guin, “Why Are Americans Afraid of Dragons?”, s. 31.

²⁸ Le Guin, “Why Are Americans Afraid of Dragons?”, s. 31.

²⁹ Donna R. White, *Dancing with Dragons: Ursula K. Le Guin and the Critics*, Columbia, Camden House 1999, s. xiv.

³⁰ Urszula K. Le Guin, “A matter of trust”. W: *The Wave in the Mind: Talks and Essays on the Writer, the Reader and Imaginastion*, przekł. własny, Boston, Shambhala 2004, s. 231.

³¹ Angela Surtees, Steve Gardner, “The Mechanics of Dragons. An Introduction to The Study of Their ,ologies” („Mechanika Smoków. Wstęp do studium ich ‘ologii’”). W: *Proceedings of J. R. R. Tolkien Centenary Conference 1992*, red. Patricia Reynolds i Glen H. Goodknight, przekł. własny, Milton Keynes 1995, s. 417.

Uzasadnienie decyzji jako akt etyczny

I

Punktem wyjścia dla niniejszych rozważań uczynmy przypowieść F. Kafki *Przed prawem*¹. Autor w jednym z opowiadań bohaterem czyni człowieka ze wsi, który prosi o pozwolenie wejścia do prawa. Chroniący prawo strażnik odpowiada, że na razie nie może wyrazić zgody na wejście do prawa, co nie oznacza, iż nie będzie to możliwe w późniejszym czasie. Ponieważ brama jest otwarta, bohater opowiadania zamierza wejść do środka. Dostrzega to strażnik i powiada: „Jeśli cię to tak nęci, spróbuj wobec tego wejść mimo mojego nakazu. Lecz zapamiętaj sobie: jestem potężny. A jestem tylko najniższym strażnikiem. Lecz przed każdą salą znajdują się strażnicy coraz potężniejsi”. Człowiek usłyszawszy to, mimo że przyszedł tutaj, aby wejść do prawa, postanawia jednak zaczekać, aż otrzyma pozwolenie na wejście. Strażnik podaje mu stołek i pozwala usiąść z boku. Mijają lata. Człowiek, dostrzegając upływ czasu i zbliżający się kres życia, postanawia jeszcze raz porozmawiać ze strażnikiem prawa. W tym celu zwraca się do niego następującymi słowami: „Wszyscy ludzie pragną prawa – powiada człowiek – jak więc to się dzieje, że przez te wszystkie lata nikt inny poza mną nie domagał się wejścia?” Na co strażnik odpowiada: „Tędy nie mógł przejść nikt inny oprócz ciebie, gdyż wejście to było przeznaczone tylko dla ciebie. Teraz odchodzę i zamykam je”.

Ta krótka przypowieść, o człowieku pragnącym wejść do prawa, jest w literaturze w różny sposób odczytywana². Wśród nich dominuje to (odczytanie), które wskazuje, że przypowieść ta oddaje sens doświadczenia etycznego podmiotu, który stoi przed wyborem. Odwołując się do wskazanego czynnika etycznego, można powiedzieć, że rolę człowieka ze wsi spełnia członek wspólnoty kulturowej. Chciałby on mieć wpływ na tożsamość wspólnoty, ale jednocześnie jest świadom istnienia strażnika, który sprawuje nad nią opiekę. Wskazywanie w przypowieści na wielość strażników wydaje się, że można odczytać jako kolejne instancje sądowe bądź też strukturę wspólnoty, przed którymi interpretator musi uzasadnić uczestniczenie w tworzeniu rzeczywistości prawnej. Będąc członkiem wspólnoty, interpretator stoi przed wyborem, czy dostosować się do obowiązujących imperatywów instytucjonalnych i spełniać rolę odbiorcy tożsamości wspólnoty, czy też próbować „wejść” w prawo i uczestniczyć w jego tworzeniu. W tym ujęciu problem dotyczy wyboru, czy być jedynie odbiorcą, czy też

kreatorem rzeczywistości kulturowej. Przypowieść tę można również odczytać jako zobowiązanie, które spoczywa na członku wspólnoty, w postaci uwzględnienia różnie rozumianego audytorium formułowanej decyzji, a więc i przywołanego z przypowieści metaforycznego „człowieka ze wsi”, który może uosabiać osobę, niebędącą członkiem wspólnoty prawniczej. W tym znaczeniu uwzględnienie społecznego oczekiwania jest zobowiązaniem członków wspólnoty do podjęcia próby tworzenia korespondencji między tzw. wewnętrznym a zewnętrznym punktem widzenia, którymi to określeniami posługuję się na oznaczenie perspektywy, jaką przyjmują profesjonaliści (prawnicy) oraz osoby niespełniające tego kryterium decydującego o przynależności do wspólnoty prawniczej (nie-prawnicy). Wyprowadzoną z przypowieści F. Kafki odpowiedzialność można w tym kontekście ujmować jako tę, która prowadzić ma do uwzględnienia różnego typu audytorium, nie tylko tego w postaci uczestników wspólnoty. W tym znaczeniu odpowiedzialność to budowanie obrazu wspólnoty z uwzględnieniem założenia o różnych audytoriach. Takie odczytanie przypowieści F. Kafki stanowi, dla mnie, przyczynek do ukazania etyczności prawa na przykładzie pozaprocesowego uzasadniania decyzji.

II

Formułowanie uzasadnienia decyzji jest wymogiem formalnym, czego wyrazem są określone postanowienia w ustawach procesowych (art. 422–424 k.p.k., art. 328–330 k.p.c., art. 107 k.p.a.). Odwołanie się do wymienionych przepisów prawnych pozwala na przyjęcie stwierdzenia, zgodnie z którym decyzja powinna być uzasadniona w ujęciu „wewnętrznym” oraz „zewnętrznym”³. Wyróżnienie aspektu wewnętrznego i zewnętrznego odpowiada procesowemu i pozaprocesowemu znaczeniu uzasadnienia decyzji (sądowej)⁴. Adresatem pierwszego z nich są profesjonaliści, z kolei drugiego nieprofesjonaliści. Funkcją obu aspektów uzasadniania decyzji jest legitymizacja działalności interpretatora, a mówiąc szerzej prawa⁵. Uzasadnienie wewnętrzne dotyczy poprawności przyjętych rozumowań, które łączą przesłanki z konkluzją. Z kolei uzasadnienie zewnętrzne odnosi się nie tylko do poprawności rozumowania, ale i ich zasadności w kontekście społecznego audytorium. Postulat łączenia obu poziomów uzasadniania można odczytać jako zadanie stawiane uczestnikom kultury prawniczej⁶. To na nich spoczywa obowiązek nie tylko uzasadnienia decyzji, w oparciu o dyrektywy prawniczego sposobu myślenia, ale i ukazania dla nich – jak pisze J. Wróblewski – silnych racji społeczno-kulturowych⁷. Rozróżnienie to odpowiada dystynkcji, jaką proponuje H. Feigl,

mówiąc o uzasadnianiu decyzji jako uprawomocnianiu jakiegoś twierdzenia od uzasadnienia jako usprawiedliwiania jakiegoś czynu. Można więc powiedzieć, że wewnętrzne uzasadnienie decyzji, jako ujawniające obraz kultury prawniczej, kształtować ma również i zewnętrzne uzasadnienie decyzji, czyli tożsamość prawa na zewnątrz (kulturę prawną)⁸. W podobnym „duchu” można odczytać postulat wypracowywania uzasadnień, których adresatami będą nie tylko „koledzy po fachu”, ale i np. uczestnicy postępowania. Realizacja tego postulatu polegać ma nie tylko na przywoływaniu prawniczej metodologii, ale również przedstawieniu na czym polega odwołanie się do konkretnego jej mechanizmu i wyjaśnieniu zasadności jego użycia. Celem uzasadnienia nie jest więc jedynie przedstawienie i ukazanie słuszności dokonanego wyboru rozumowania sędziego, ale coś, co można nazwać mianem procesu edukacji prawniczej. Postulat ten, w formie wskazówki metodologicznej, można odnaleźć w jednym z orzeczeń Sądu Najwyższego, w którym podkreśla się: „rolą orzecznictwa sądowego (...) nie jest tylko i wyłącznie merytoryczne rozstrzygnięcie konkretnej, indywidualnej sprawy. W pojęciu »wymiar sprawiedliwości« (...) kryje się coś znacznie więcej. Najkrócej rzecz ujmując, chodzi przede wszystkim o to, by dla wszystkich było wyraźne i niewątpliwie widoczne, iż w wyniku postępowania przed sądem zapadło najślusniejsze i najbardziej odpowiadające prawu rozstrzygnięcie. Jednym ze środków służących osiągnięciu tego celu jest wyczerpujące i wszechstronne (zarówno z merytorycznego, jak i prawnego punktu widzenia) uzasadnienie orzeczenia, a już szczególnie wówczas gdy (...) występują rozbieżne interesy stron, a rozstrzygnięcie musi przełożyć jeden z tych interesów nad drugi. Wówczas szczególnie istotna rola uzasadnienia leży również w tym, by przekonać stronę, że jej stanowisko w sprawie zostało poważnie wzięte pod uwagę, a jeśli zapadło inne rozstrzygnięcie, to przyczyną po temu są inne powody (...)”⁹.

Wydaje się, że mówienie o uzasadnieniu wewnętrznym i zewnętrznym decyzji prowadzi nas do spostrzeżenia, iż w procesie stosowania prawa mamy do czynienia przede wszystkim z relacją: nie tyle tekst – interpretator, ile interpretator – adresat dokonanej interpretacji¹⁰. Uzasadnienie decyzji wskazuje bowiem na różne typy audytorium¹¹. Jednym z nich jest interpretator, drugim wspólnota profesjonalistów, a jeszcze kolejnym podmioty niespełniające tego kryterium, czyli np. socjologowie zajmujący się zagadnieniem świadomości prawnej w społeczeństwie bądź też osoby biorące udział w prowadzonej sprawie, najczęściej w roli stron procesu¹². Wskazane typy audytorium nie ujawniają całej jej złożoności, albowiem na przykład w przypadku sądów niższej instancji są to sądy wyższej instancji, a te z kolei są zobligowane do współdziałania m.in. z Trybunałem Konstytucyjnym, Rzecznikiem Praw Obywatelskich czy też Trybunałem Praw

Człowieka. Uzasadnienie zewnętrzne różni się więc od uzasadnienia wewnętrznego przede wszystkim tym, że jej centralnym zagadnieniem staje się pojęcie akceptowalności w ramach określonego audytorium. Mówiąc najkrócej, pojęcie uzasadnienia decyzji pozwala dostrzec, że jej adresatem nie jest jednolicie rozumiane audytorium. Zwrócenie uwagi na ten aspekt jest dostrzegalne, przede wszystkim, w zadaniach, jakie przypisuje się uzasadnieniu decyzji. Odwołując się do funkcji wypowiedzi, można powiedzieć, że tak rozumiane uzasadnienie wskazuje na funkcję perswazyjną. Jego celem jest bowiem przekonanie (różnego) audytorium o poprawności i trafności podjętej decyzji¹³. W tym przypadku polega ono na poszukiwaniu przez interpretatora akceptacji nie tyle kryteriów, ze względu na które formułuje się zdania interpretacyjne, ile treści tych zdań jako wyrażających postać obowiązywania prawa. Chodzi więc o społeczne uznanie jakiejś wartości lub kompromisu między wartościami, które mogą być przyjęte przez adresatów różnych audytoriów¹⁴. Opowiada się za tym, w kontekście pozaprocesowego uzasadnienia decyzji, E. Łętowska. Autorka z całą stanowczością podkreśla: „więcej światła, więcej rozumnego zdawania sprawy publiczności, bez ukrywania się za fałszywie pojmowanym własnym autorytetem, nie każącym się wobec nikogo tłumaczyć się”¹⁵. Podobne stanowisko zdaje się przyjmować M. Zieliński, który pisze: „(...) szczególnie istotne staje się metodologiczne oczekiwanie, by zwłaszcza ostateczna decyzja interpretacyjna została po prostu uzasadniona przez ujawnienie argumentów przemawiających – zdaniem interpretatora – za poprawnością dokonanych przez niego czynności bądź za trafnością decyzji częściowych (...)”¹⁶. Widocznego, w powyższych stanowiskach, optymizmu, związanego z ujawnieniem kultury prawniczej, zdaje się nie podzielać A. Kozak, który wskazuje na rodzące się, w związku z tym procesem, trudności¹⁷. Obawy, wyrażane przez A. Kozaka, jak wskazuje R. Nycz nie są jednak znamienne dla wiedzy prawniczej, ale lokalności kulturowej w ogóle. Autor ten, pisząc o profesjonalizacji wiedzy, zauważa: „(...) towarzyszy jej krytyka, która wzmaga się zwłaszcza w okresach słabnięcia czy rozluźnienia rygorów pilotujących ją doktryny, a dochodzi do głosu i z zewnątrz, i od wewnątrz. Zwrócona jest ona najczęściej przeciwko wynaturzeniom czy uproszczeniom profesjonalizmu: zbytecznej hermetyczności języka, oderwanym od praktyki spekulacjom (...) Rzadko tylko krytyka ta skierowana bywa przeciwko samej profesjonalizacji (...)”¹⁸. Jeśli traktować „przywołaną” wypowiedź jako wskazówkę metodologiczną, to można z niej odczytać, że nie powinniśmy poprzestawać na twierdzeniu, iż profesjonalizacja wiedzy powoduje jej dostępność tylko dla członków określonej wspólnoty. Wyrazem tego jest między innymi formułowany, w prawniczej literaturze, postulat o pozaprocesowym uzasadnieniu decyzji.

III

U podstaw przedstawionego postulatu o uzasadnieniu decyzji, w znaczeniu pozaprocesowym można, jak sądzę, zrekonstruować założenia odwołujące się do etyki odpowiedzialności. Wskazanie na etykę odpowiedzialności wymaga przedstawienia dwóch znaczeń terminu „odpowiedzialność”. Znaczenia te odpowiadają rozróżnieniu na odpowiedzialność formalną, która jest określana mianem negatywnej oraz odpowiedzialność materialną (substancjalną), którą przedstawia się jako pozytywną¹⁹. Mówiąc o odpowiedzialności formalnej, odwołujemy się do znaczenia „odpowiedzialności” za popełniony czyn bądź też jego zaniechanie²⁰. Z kolei mówiąc o odpowiedzialności materialnej, wskazuje się na konstytutywną cechę podmiotu względem przedmiotu, która zobowiązuje go do bycia odpowiedzialnym²¹. H. Jonas, formułując przedstawione rozróżnienie, wskazuje, że ujęcie formalne odwołuje się do pojęcia odpowiedzialności w znaczeniu prawnokarnym bądź cywilnoprawnym. Wspólnym dla nich mianownikiem jest założenie, zgodnie z którym odpowiedzialność ta odnosi się do popełnionych czynów i staje się realna na skutek interwencji z zewnątrz określonego podmiotu. Z kolei ujęcie materialne odwołuje się do pojęcia odpowiedzialności, które nie jest konsekwencją działania *ex-post-facto*, ale determinowane jest celem, którego spełnienie wymaga działania. Tak rozumianą odpowiedzialność rozpatruje się jako kwalifikację pozytywną. W tym znaczeniu mówienie o odpowiedzialności oznacza uznanie, że podmiot jest odpowiedzialny – jak pisze H. Jonas – za sprawę²². Odpowiedzialność ta nie pojawia się w konsekwencji działania podmiotu, lecz zobowiązuje go do podjęcia czynu. Oznacza to, że posługujemy się pojęciem odpowiedzialności jako kwalifikacji ocennej, wedle której można rozpatrywać jednych uczestników kultury jako odpowiedzialnych, a drugich jako nieodpowiedzialnych. W prezentowanym ujęciu jest ona cechą podmiotu, która zobowiązuje go do podejmowania działań odpowiedzialnych²³. Mamy więc do czynienia z dwojakim rozumieniem odpowiedzialności, pierwszym – który jest związany z byciem podmiotem jako członkiem wspólnoty, i drugim – który jest konsekwencją podejmowanych przez niego czynności²⁴.

Przyjęcie pierwszego z wyróżnionych znaczeń pojęcia odpowiedzialności jako podstawy do konstruowania etyki postępowania oznacza, po pierwsze, że podmiotem zobowiązanym do bycia odpowiedzialnym jest każdy uczestnik wspólnoty. Po drugie, przedmiotem, za które bierze się odpowiedzialność, jest prawo – jego postrzeganie w ujęciu „wewnętrznym” i „zewnętrznym”. I po trzecie, instancją, przed którą jest się odpowiedzialnym, jest wspólnota – jej uczestnicy, a rozpatrując jeszcze szerzej, społeczeństwo²⁵. Rozwijając

powyższe uwagi, można powiedzieć, że etyka odpowiedzialności oznacza, dla każdego z członków wspólnoty, moralną współodpowiedzialność (w znaczeniu pozytywnym) za dany przedmiot. Odpowiedzialność ta nie jest rezultatem określonego aktu konwencjonalnego, ale społecznego uznania, iż to członkowie wspólnoty kształtują jej obraz. Etyczność, w tym znaczeniu, to wypełnienie tego zobowiązania wobec wspólnoty poprzez uczestniczenie w kształtowaniu jej kultury. Oznacza to, że etyka odpowiedzialności wysuwa wobec każdego z członków wspólnoty nieustające żądanie – masz być odpowiedzialny. Nie tworzy przy tym katalogu wzorów zachowania, ale jedynie konstruuje imperatyw „masz być odpowiedzialny”, którego adresatem jest człowiek – jako uczestnik kultury prawniczej. Tak rozumiana odpowiedzialność ma charakter pozytywny. Prowadzi ona do upatrywania w uczestniku kultury podmiotu, który jest odpowiedzialny, jak pisze H. Jonas, za daną sprawę. U podstaw tak rozumianej odpowiedzialności można odkodować założenie, zgodnie z którym podmiot ma wpływ na obraz przedmiotu, nad którym sprawuje pieczę. W przeciwnym razie nie mógłby wywiązać się z tego rodzaju zobowiązania. O tak rozumianej etyczności zdaje się mówić R. Sobański, wskazując, że skoro prawo „przeszło w ręce prawników”, to ponoszą oni za nie odpowiedzialność²⁶. Rozwijając tę myśl, można powiedzieć, że na prawnikach spoczywa odpowiedzialność za postrzeganie prawa zarówno w ramach wspólnoty prawniczej, jak i poza nią. W tym znaczeniu postulat uwzględnienia różnie rozumianego audytorium decyzji jest konsekwencją wzięcia odpowiedzialności za prawo – jego postrzeganie zarówno przez prawników, jak i nieprofesjonalistów²⁷. Archetypem tak pojętej odpowiedzialności jest relacja rodzic – dziecko²⁸. Można ją przedstawić za pomocą trzech pojęć: totalność, ciągłość i przyszłość. Pierwsze z wyróżnionych pojęć wskazuje, że odpowiedzialność materialna obejmuje swym zakresem wszystkie aspekty, które zachodzą na linii rodzic – dziecko. Przedmiotem tej odpowiedzialności jest dziecko – jak pisze H. Jonas – jako całość i we wszystkich jego możliwościach, a więc nie tylko w swych bezpośrednich potrzebach²⁹. Z kolei drugie, z wymienionych pojęć, ilustruje, że odpowiedzialność ta ma charakter procesu, który trwa, począwszy od narodzin poprzez socjalizację dziecka ze społecznością, w której żyje. Zwrócenie uwagi na ciągłość odpowiedzialności spoczywającej na rodzicach wskazuje na nieustanność tego roszczenia. Natomiast trzecie z wyróżnionych pojęć zakłada, że spoczywająca odpowiedzialność jest troską o przyszłość. Przejawem tego jest włączenie dnia jutrzejszego do troski teraźniejszej. Jedną z podstawowych konsekwencji tak rozumianej odpowiedzialności jest dostrzeżenie, że rezultaty naszego działania rozciągają się w czasie i wykraczają poza jej bezpośrednie skutki.

Przypisy:

¹ Przyczynkiem do niniejszych rozważań jest lektura tekstu M.P. Markowskiego, *Przed prawem. Interpretacja, literatura, etyka*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2, s. 32 i n. Przywoływane w tekście cytaty są podane za F. Kafką, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1994, tom 1, s. 712–714.

² Pisze o tym M.P. Markowski, *Przed prawem ...*, s. 35 i n.

³ Pisząc o „uzasadnieniu wewnętrznym” i „uzasadnieniu zewnętrznym”, odwołuję się do rozróżnienia, jakie poczynił J. Wróblewski, zob. *Uzasadnienie i wyjaśnienie decyzji sądowej*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 1976, tom XVI, s. 16–17. Zobacz także J. Wróblewski, (w:) W. Lang, J. Wróblewski, S. Zawadzki, *Teoria państwa i prawa*, PWN, Warszawa 1980, s. 433. Postulat ten jest formułowany nie tylko w rodzimej kulturze prawniczej, zob. A. Aarnio, *O racjonalnej akceptowalności. Kilka uwag o uzasadnieniu prawnym*, tłum. M. Zirk-Sadowski, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 1987, t. XXXIX, s. 9–12.

⁴ Rozróżnienie to przyjmuję za E. Łętowską, zob. *Pozaprocesowe znaczenie uzasadnienia sądowego*, „Państwo i Prawo” 1997, nr 5.

⁵ Na temat funkcji kultury prawnej pisze S. Wronkowska, zob. *O stanowieniu i ogłaszaniu prawa oraz o kulturze prawnej*, „Państwo i Prawo” 2007, nr 4, s. 9–14. Szerzej na ten temat zobacz W. Gromski, *Autonomia i instrumentalny charakter prawa*, Kolonia Limited, Wrocław 2000.

⁶ Za wzorcowego uczestnika kultury prawniczej podaje się najczęściej sędziego, albowiem jego pozycja, ze względu na pełnioną funkcję, predysponuje do tworzenia poszczególnych wzorców postępowania czy też dokonywania w ich obrębie zmian. Jednakże pojęcie uczestnika nie jest zarezerwowane tylko dla tej grupy. Obejmuje ono swym zakresem również szerzej rozumiane pojęcie prawnika – praktyka jako podmiotu funkcjonującego w organach stosujących prawo lub pomocy prawnej oraz prawnika – akademika.

⁷ J. Wróblewski, *Poziomy uzasadnienia decyzji prawnej*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 1988, tom XL, s. 25–29.

⁸ O rozróżnieniu kultury prawniczej od kultury prawnej piszę w artykule: *Pytanie o użyteczność perspektywy (etno)centrycznej dla rozważań nad prawem*, (w:) *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Ponowoczesność*, pod red. M. Błachuta, Kolonia Limited, Wrocław 2007, s. 151–152.

⁹ Orzeczenie SN z 16 lutego 1994, sygn. III AZP 2/94. Omawia je E. Łętowska, która pisze m.in.: „Przekonywanie audytorium – przez to, co się samemu zrobiło, a nie ukrywanie się za pozorem formalnego »zastosowania ustawy«, komunikowanie tylko przez sędziego stronom i publiczności – tak można określić istotę różnicy między modelem, który jest rozpowszechniony u nas jako typowy, a tym, co uważam za odpowiadające znakowi czasu opracowanie motywów. A to po to, aby ujawnić to, na co publiczność czeka: nie tylko na rozstrzygnięcie wymierzające sprawiedliwość, ale demonstracyjnie wskazujące na to, że sprawiedliwość wymierzono”, zob. *Pozaprocesowe ...*, s. 6 i 15. Postulat uzasadnienia decyzji w ujęciu wewnętrznym i zewnętrznym jest widoczny również w innych orzeczeniach, zobacz np. Wyrok NSA z dnia 21 stycznia 1982 r., (II S.A. 888/81), OSPiKA 1984, poz. 75. Problem ten podnosi także M. Zieliński, zob. *Podstawowe zasady współczesnej wykładni prawa*, (w:) *Teoria i praktyka wykładni prawa*, red. tomu P. Winczorek, Wydawnictwo LIBER, Warszawa 2005, s. 121.

¹⁰ A. Aarano, *Pojęcie auditorium w argumentacji prawniczej. Filozoficzny punkt widzenia*, Acta Universitatis Lodziensis, Folia Iuridica 1981, z. 6, s. 11.

¹¹ Ch. Perelman, *Logika prawnicza. Nowa retoryka*, PWN, Warszawa 1984, s. 147 i n. W świetle funkcji uzasadnień orzeczeń zagadnienie to podejmuje: W. Sanetra, *Kilka uwag o uzasadnieniach orzeczeń Sądu Najwyższego*, „Przegląd Sądowy” 2002, nr 9, s. 48 i n.; E. Łętowska, *Udział trzeciej władzy w dyskursie społecznym – sądy i trybunały najwyższych instancji*, (w:) *Państwo w służbie obywateli. Księga Jubileuszowa Jerzego Świątkiewicza*, red. J. Hauser, L. Nawacki, Warszawa 2005, s. 38 i n.

¹² A. Aarnio, *O racjonalnej akceptowalności...*, s. 9–12.

¹³ Wskazuje na to L. Leszczyński pisząc: „Argumenty racjonalizujące będą się zmieniać przy poszczególnych grupach adresatów, podobnie jak i proporcje pomiędzy argumentami formalnej zgodności z prawem, zgodności z linią orzecznictwa, doniosłości prawnej (nowatorstwa) decyzji, funkcji społecznej, aksjologii społecznej itp”, zobacz *Zagadnienia teorii stosowania prawa. Doktryna i tezy orzecznictwa*, Zakamycze, Kraków 2002, s. 80.

¹⁴ W tym miejscu należy zaznaczyć, że mówiąc o uzasadnieniu wewnętrznym i zewnętrznym, nie mam na myśli racjonalności wewnętrznej i zewnętrznej decyzji w ujęciu J. Wróblewskiego. Oba typy racjonalności J. Wróblewski odnosił bowiem do rozumowania prawniczego. O ile aspekt wewnętrzny wskazuje na wiedzę decydenta podejmującego decyzję, o tyle aspekt zewnętrzny swym zakresem obejmuje racjonalność podejmowanej decyzji z punktu widzenia organu kontrolnego. Wyróżnienie obu wariantów racjonalności decyzji nie sposób jest przenieść na wskazane dwa aspekty uzasadnienia, między innymi z powodu nieprzekładalności wiedzy prawniczej na wiedzę ogólną (powszechną). Wskazuję na to, aby zapobiec niezrozumieniu. Czym innym jest próba wyjaśnienia, w uzasadnieniu, uczestnikom sporu przesłanek, którymi kierował się sąd podejmując decyzję, a czym innym jest „oddanie” im oceny rozstrzygnięcia. Zobacz J. Wróblewski, *Sądowe stosowanie prawa*, wyd. 2, PWN, Warszawa 1988, s. 264–268.

¹⁵ E. Łętowska, *Pozaprocesowe znaczenie...*, s. 14. W innym miejscu (na stronie 8) uzasadnia przedstawiony pogląd w następujący sposób: „Nasze czasy wiążą się z podwyższeniem wymagań i oczekiwań co do legitymizacji działania każdej władzy – a więc także władzy sądowej. Obecnie nie wystarcza oświadczenie: działałam w granicach i na podstawie prawa, na podstawie mandatu prawa”.

¹⁶ M. Zieliński, *Wykładnia prawa. Zasady. Reguły. Wskazówki*, PWN, Warszawa 2002, s. 249.

¹⁷ A. Kozak pisze: „W wielu przypadkach trudno będzie znaleźć wspólny fundament myślenia prawniczego i potocznego. Podstawową trudność może sprawić identyfikacja katalogu wartości i/lub toposów wobec których należałoby uzasadnić »zewnętrznie« decyzje stosowania prawa”, zob. *Granice prawniczej władzy dyskrecyjnej*, Kolonia Limited, Wrocław 2002, s. 164.

¹⁸ R. Nycz, *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, (w:) *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 24–25.

¹⁹ Tak rozumiana etyka odwołuje się do projektu J. Filka przedstawionego w pracach: *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*,

Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2003. W literaturze prawniczej odwołują się do tego projektu: B. Wojciechowski, *Rozstrzygnięcie tzw. trudnych przypadków poprzez odwołanie się do odpowiedzialności moralnej*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 2004, tom LXX, s. 22–23; P. Jabłoński, *Odpowiedzialność a integracja*, (w:) *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Teoria prawa europejskiego*, pod red. J. Kaczora, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005, s. 97–102.

²⁰ Takie rozumienie pojęcia odpowiedzialności dominuje w pracach prawniczych. Odmienne znaczenie przyjmuje P. Machnikowski, *Uwagi wstępne o podstawach odpowiedzialności cywilnej za zawiedzione zaufanie*, (w:) *Odpowiedzialność w prawie cywilnym*, Acta Universitatis Wratislaviensis No 2897, PRAWO CCC, Wrocław 2006, s. 215 i n.

²¹ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan: Kraków 1996, s. 16. Takie rozumienie przyjmuje również D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, przeł. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, rozdz. 1.1; J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności. Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheller-Nicolai Hartmann-Dietrich von Hildebrand)*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1997.

²² W tym kontekście J. Filek pisze: „Okazuje się więc, że sensownie można mówić o nieodpowiedzialnym działaniu jedynie na gruncie materialnego pojmowania odpowiedzialności. Naprawdę nieodpowiedzialnie może zatem działać tylko ten, na którym spoczywa już konkretna odpowiedzialność pozytywna (...) Właśnie dlatego, że to na mnie spoczywa odpowiedzialność za twoje bezpieczeństwo, może okazać się, że postąpię nieodpowiedzialnie”, zob. *Filozofia odpowiedzialności...*, s. 237.

²³ O pojęciu zobowiązania pisze I. Kant: „Skoro bowiem zostałem zobowiązany, to w pojęciu tym zawarty jest moment biernego podlegania pewnemu przymusowi. Tymczasem obowiązek wobec samego siebie zakłada, że ja mam być stroną zobowiązującą, która w akcie tym wywiera czynny przymus (aktywność wykazuje tutaj moja Jaźń jako podmiot)”, zob. *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, przekład przejrzał M. Siemek, PWN, Warszawa 2005, s. 287–288.

²⁴ J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności...*, s. 9–10. Autor pisze m.in. „Zatem zdanie: »X, który jest odpowiedzialny, nie jest odpowiedzialny« wcale nie musi być sprzecznością, lecz zachować może swój sens dzięki ukazanej wyżej dwuznaczności odpowiedzialności. Pierwsza odpowiedzialność jest niezależną ode mnie (...) Natomiast druga odpowiedzialność, odpowiedzialność jako konsekwencja podjęcia i sprostania pierwszej, może mieć miejsce albo może nie mieć miejsca. Trzeba będzie dopiero rozstrzygnąć, czy odpowiedzialność w drugim znaczeniu zakłada już odpowiedzialność w pierwszym, czy też nie”.

²⁵ J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności...*, s. 16. Szerzej tenże, *Ontologizacja odpowiedzialności ...*, s. 20–39.

²⁶ R. Sobański, *Uwagi o etyce zawodów prawniczych*, Palestra 2003, nr 7–8, s. 50.

²⁷ Zwraca na ten aspekt uwagę J. Schwartländer, *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozoficzne*, (w:) *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, wybór, tłum., red. J. Filek, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 177.

²⁸ Przykład ten podaje H. Jonas, *Etyka odpowiedzialności...*, s. 180–182 oraz 232.

²⁹ H. Jonas, *Etyka odpowiedzialności...*, s. 186.

„O/błędna przestrzeń”, czyli w labiryncie współczesnej powieści kanadyjskiej

Pretekstem do rozważań niechaj będzie próba ocalenia tego, co zaginęło w polskim przekładzie powieści Carol Shields, autorki urodzonej w USA, lecz związanej z Kanadą. W powieści zatytułowanej *Przyjęcie u Larry’ego*, której bohater zajmuje się konstruowaniem labiryntów ogrodowych, znajdujemy jego wizytówkę. Widnieje na niej nazwa firmy: A/MAZING SPACE INC¹. Krzysztof Zarzecki, autor polskiego przekładu, oddał to po prostu jako LE LABYRINTE, Inc, rezygnując zarówno z gry słów, jak i z ogromnego bagażu znaczeń, który owa gra z sobą niesie². Przestrzeń labiryntu nie tylko bowiem zdumiewa, ale również wije się i zakręca, co doskonale oddaje oryginalne sformułowanie. Moje rozwiązanie, zawarte w tytule niniejszego tekstu, nawiązuje do staropolskiej nazwy labiryntu ogrodowego, określanego jako „błędnic” bądź „błędnik”; to z kolei niesie podobne skojarzenia co fraza „błędny rycerz”, który błądzi dosłownie i w przenośni, czyli wędruje i popełnia błędy. Podobnie jest z wędrowcami w labiryncie ogrodowym, który dodatkowo przyprawić może o zawrót głowy (by wykorzystać dzisiejsze znaczenie słowa „błędnik” jako niespodziewany bonus).

Wizytówka Larry’ego w powieści Shields uchyla nie tylko rąbka tajemnicy związanej z jego profesją, ale również staje się kwintesencją literatury kanadyjskiej, opartej na relacji z przestrzenią, której ogrom zdumiewa, zatrważa i wyzwała wciąż nowe znaczenia. Powieść Shields nie jest jedynym tekstem kanadyjskim, gdzie labirynt ma szczególną rolę. Niezwykle interesujące omówienie jego symboliki w powieści Mary Lawson *Crow Lake* znajdujemy w książce pt. *Canadian Passwords* autorstwa Mirosławy Buchholtz³.

Traktując frazę „o/błędna przestrzeń” jako wizytówkę literatury kanadyjskiej, pob[ł]ądzmy w labiryncie znaczeń, sięgając do początków. Jak każda literatura o rodowodzie kolonialnym, literatura kanadyjska, a zwłaszcza proza, stanowiąca jej pierwotną formę, zrodziła się z potrzeby opisanie nowego świata. Jej korzenie tkwią w dziennikach, zapiskach i sprawozdaniach pierwszych podróżników, wyprawiających się w głąb kontynentu. Podróżnicy ci są zwykle wysłannikami Imperium Brytyjskiego, realizują misję polityczną lub ekonomiczną. Często są związani z konkretną organizacją, np.: Kompanią Zatoki Hudsona. Ich obowiązkiem, jak zaznacza Germaine Warkentin, jest zapisanie wszystkiego, co widzą, mozolna dokumentacja każdego szczegółu wyprawy, ale ich teksty dają nam znacznie więcej, a mianowicie wgląd nie

tylko w przestrzeń, ale także osobistą perspektywę autorów takich jak Hearne, Henry, Mackenzie i Thompson⁴.

Tak rodzi się fascynacja dokumentem, która powraca w literaturze współczesnej, by stać się przedmiotem nawiązań, często parodystycznych, ujawniających erozję tak zwanej obiektywnej wersji. Do dokumentu nawiązuje m.in. Margaret Atwood w *The Handmaid's Tale* (niefortunny tytuł polski brzmi *Opowieść podręcznej*), gdzie magnetofonowy zapis przeżyć Offred, ofiary i uciekinierki z reżimu przyszłości, badany jest przez uczonych zgromadzonych w Nunavit, czyli w miejscu nawiązującym nazwą do Nunavat, krainy pierwszych mieszkańców rejonów polarnych. Zapis Offred to czysto subiektywny i wyjątkowo przejmujący dokument zniewolenia.

Jak podkreśla Warkentin, do dokumentu nawiązują w swych powieściach Timothy Findley i Robert Kroetsch⁵, by jednocześnie kwestionować jego prawdziwość. Wokół dzienników z wypraw Johna Franklina i Hearne'a osnuta jest powieść Rudy Wiebe'a *A Discovery of Strangers*. Do tradycji dokumentalnej nawiązuje także książka przybysza do Kanady, M.G. Vassanji. Ten pisarz, pochodzący korzeniami z Indii, urodzony w Kenii, wychowany w Tanzanii i ostatecznie zadomowiony w Toronto, otwiera powieść pt. *The Book of Secrets* prologiem, w którym azjatyccy mieszkańcy Afryki komentują tytułową Księgę sekretów, będącą właśnie dziennikiem kolonialnego administratora. Mówią, że administrator zajmuje się księgą czulej niż kobieta, a nawet gdy śpi, jedno jego oko pozostaje zamknięte, a drugie spoczywa na księdze. Wplatając do powieści zapiski Alfreda Corbina, Vassanji połączył typową dla kolonializmu obsesję opisu z przekazem historii lokalnych z azjatyckiej diaspory w Afryce wschodniej, wpisując się jednocześnie w kanadyjski nurt prozy eksploracyjno-dokumentalnej.

W kanadyjskiej prozie konfrontującej się z przestrzenią, w której nieraz zbłądzili i zaginęli kolonizatorzy, wyodrębnił się od samego początku jej istnienia wyraźny nurt kobiecy. Charakterystyczne jest to, że pierwsza uznana powieść kanadyjska *The History of Emily Montague*, została napisana przez Frances Brooke, z pochodzenia Angielkę, córkę angielskiego duchownego, która za swym mężem, również duchownym, podążyła do Kanady i przez wiele lat mieszkała w Quebecu. Jej epistolarna powieść ukazała się w Londynie w 1769r.⁶, dziesięć lat po bitwie na równinie Abrahama, która przesądziła o zwycięstwie Anglików nad Francuzami i o przyłączeniu Nowej Francji do posiadłości angielskich⁷. Kontekst historyczny jest bardzo ważny, bo to wówczas zrodziła się w bólach (i to najdosłowniej) dwujęzyczna tożsamość Kanady.

Powieść obfituje w refleksje nad obcym krajobrazem. Tytułowej bohaterce Emily przeciwstawiona jest Arabella, która mogłaby być jej alter ego, bo pod wizerunkiem światowej angielskiej damy ukrywa swój sekret: chęć pisania,

znajdującą ujście w ciekawej korespondencji. Arabella mówi o sobie samej, że dzięki ojcu stała się uczona, ale stara się, by nikt o tym nie wiedział, a w towarzystwie rozmawia o koronkach jak każda chrześcijanka⁸. Zarysowuje się tu bardzo ważny wątek. Arabella, świadoma swojej wiedzy, czuje się wewnętrznie podzielona między „ja” właściwe i „ja” przyuczone do odgrywania określonej roli. Arabella pisze niestrudzenie. Jedynym, co może położyć kres jej elokwencji, jest kanadyjski klimat. Przestaje pisać, gdy zamarza jej atrament⁹. Przetrawianie fizyczne, o którym pisze Atwood w *Survival*, łączy się tu z przetrwaniem kulturowym i artystycznym.

The History of Emily Montague dokumentuje życie codzienne w koloniach, relacje między Anglią i Francją, a także obyczaje tubylców. Zaznacza się silny kontrast między konwencjonalnym światem angielskiego garnizonu – w pewnym sensie oblężonej twierdzy, poddanej inwazji kanadyjskiej przyrody i ogromnym nieznanym obszarem, wymykającym się dyskursowi europejskiemu, podobnie jak jego prawowici mieszkańcy. Powieść Frances Brooke sygnalizuje co najmniej kilka ważnych kwestii określających literaturę kanadyjską. Pierwszą z nich jest zachowanie łączności ze Starym Kontynentem. Arabella, a przez nią Frances Brooke, pisze listy do Anglii. Garnizon utrzymuje więź z kulturowym centrum, a to staje się kotwicą dla tożsamości w „o/błędnej” przestrzeni. Po drugie, Frances Brooke kładzie fundamenty pod dyskurs lokalny, antycypując regionalizm, tak ważny w literaturze kanadyjskiej, gdzie, jak zauważa Robert Kroetsch, brakuje nie tylko wszechgarniającej metanarracji, ale również zgody co do punktu startu, określonego początku, w którym zrodziła się kanadyjskość¹⁰. Po trzecie, Brooke swą powieścią o kobiecie piszącej inicjuje nie tylko kobiecą tradycję pisarską, stanowiącą jeden z fundamentów literackiej Kanady, ale podejmuje (choć w sposób bardzo skryty) wątek artystki w peryferyjnej społeczności¹¹.

Dwie ostatnie kwestie odżywiają w harmonijnym połączeniu, np. w trylogii Lucy Maud Montgomery, poświęconej dojrzewaniu pisarki na Wyspie Księcia Edwarda. Pisarka nosi to samo imię co tytułowa bohaterka powieści Brooke, czyli Emily, i łączy w sobie konwencjonalny wizerunek, właściwy Emily Montague z inteligencją i pisarską pasją Arabelli. Szkoda, że tytuły polskich przekładów infantylizują bohaterkę Montgomery (alter ego samej autorki)¹², nazywając ją „Emilką”. Z ich bajkowego wydźwięku trudno się domyśleć, że mamy przed sobą *künstlerroman*. Dorastaniu pisarki zrodzonej przez peryferie poświęcona jest m.in. powieść Alice Munro pt. *The Lives of Girls and Women*, rozgrywająca się w małym miasteczku w południowym Ontario, a także cykl opowiadań Margaret Laurence *A Bird in the House* i powieść tejże autorki pt. *Diviners*; oba teksty Laurence osadzone są w Manawaka, miasteczku wzorowanym na preryjnej Neepawa w Manitobie, gdzie

urodziła się autorka. Warto dodać, że zarówno Munro jak i Laurence (to tylko wybrane przykłady) uznały Lucy Maud Montgomery za literacką pramatkę¹³. Utwory Montgomery, Laurence i Munro wpisują się z jednej strony w regionalizm, z drugiej – w nurt realistyczno-obyczajowy, choć u Montgomery mamy do czynienia raczej z lokalną idyllą z dużą dozą romansu niż z wiernym odtwarzaniem realiów. Powieść Munro, z kolei, podszyta jest gotycyzmem, który przejawia się w literaturze kanadyjskiej od samego początku, stanowiąc przeciwległy do realizmu biegun.

Warto zastanowić się chwilę nad genezą gotycyzmu kanadyjskiego. Lektura pierwszych przekazów literackich dowodzi, że realizm nie sprostałby doświadczeniu osadników, otoczonych ogromem kanadyjskiej puszczy, naznaczonej niemożliwymi do deszyfracji kodami innego. Obecność innego można było oczywiście wyprzeć, udając, że otaczająca rzeczywistość jest w pełni zrozumiała, a kraj zbyt nowy, by istniały w nim duchy, jak napisała w *Roughing it in the Bush* (1852) Susanna Moodie¹⁴, jedna z literacko utalentowanych sióstr Strickland, osiadłych w Kanadzie. To, co wyparte, powracało jednak w postaci gotycyzmu, zwłaszcza *forest gothic*, gdzie, jak łatwo zgadnąć, las zastępował podziemia w średniowiecznym zamczysku i stawał się przyprawiającym o obłąd labiryntem, wydobywając z osadników nie tylko lęk, ale i głęboko ukryty atawizm. Tradycja ta zrodziła m.in. słynną trylogię Johna Richardsons pt. *Wacousta, or the Prophecy* (1832), klasyczny przykład gotycyzmu „leśnego” oraz powieść scottowską *The Golden Dog* (1877) Williama Kirby, którą określiłabym raczej jako gotycyzm „garnizonowy”, związany przede wszystkim z zamkniętym i ustrukturalizowanym centrum kolonialnej władzy.

Między biegunami realizmu i gotycyzmu (także jego współczesnych odgałęzień) rozpięta jest literatura kanadyjska. Realizm wydobywa się na plan pierwszy, gdy garnizon przeistacza się w osadę, a potem miasteczko i wielkie miasto. Gotycyzm pozostaje jego nieodłącznym cieniem. Książka Susanny Moodie, nazwana przez krytyków autobiografią gotycką¹⁵, tworzy przed czytelnikiem iluzję małej Europy w sercu puszczy, Europy, której wartości można krzewić i ocalać, choć niezbędny jest do tego heroiczny wysiłek. Susanna Moodie stała się w XX wieku specyficzną *revenante*. Atwood, która opiera cykl wierszy pt. *Journals of Susanna Moodie* na tekście tej autorki, dodatkowo gotycyzuje jej doświadczenia i odczytuje z nich to, co zostało wyparte.

Autobiograficzna twórczość sióstr Strickland kontynuuje tradycję dyskursywnego zagospodarowywania o/błędnej przestrzeni. Kruchość europejskiego bagażu kulturowego jest tu aż nazbyt widoczna, by przywołać tylko jedną scenę z powieści Susanny Moodie, gdzie narratorka opisuje bolesną dla niej stratę stołowego serwisu, który nie przetrzymał konfrontacji sań z nierówną

drogą w puszczy. Przypomina się wers z wiersza Czesława Miłosza: „Niczego mi proszę pana tak nie żal jak porcelany”¹⁶, tyle że postać z wiersza traci to, co kocha, w efekcie wojny. Susanna Moodie natomiast traci atrybut cywilizacyjnego statusu w zetknięciu z nieprzejeźdaną naturą.

Relacji z ogromną przestrzenią poświęcone są także powieści kanadyjskiego zachodu, np. *Wild Geese* (1925) Marthy Ostenso, Norweżki z pochodzenia. Jedną z opisanych tam postaci, Judith Gare, staje się tam ucieleśnieniem żywiołowej i instynktownej natury, zdominowanej przez autorytarnego ojca, który ginie w płomieniach, gdy siły przyrody obracają się przeciw niemu. Inną relację z prerią tworzy znacznie późniejsze *As For Me and My House* (1941) Rossa, gdzie małe miasteczko na prerii wydaje się całkowicie odizolowane od otaczającej przestrzeni, choć ta napiera nań niepostrzeżenie, choćby pod postacią pyłu i kurzu, unoszonych przez wiatr z wysuszonej ziemi. Dziennik żony duchownego, który chciał być artystą, jest zapisem życia w klaustrofobicznym zamknięciu i codziennej rutynie. Z zapisu pani Bentley, wyłania się artystyczna dusza kobiety, ukrytej w cytadeli niespełnionych marzeń swego męża. Przeciwwagę wobec tej powieści może stanowić inna powieść prerii *Who Has Seen the Wind* (1947), wyrażająca zachwyt nad otwartą przestrzenią w duchu Blake’a i Wordswortha. Wreszcie wymienić trzeba pierwszą prawdziwie nowoczesną powieść Kanady *The Double Hook* (1959) Sheili Watson (urodzonej w Kolumbii Brytyjskiej), gdzie przestrzeń ukazana jest w sposób magiczno-surrealistyczny, a język nasycony obrazowaniem biblijno-mitologicznym. Bohaterowie uwiecznieni są przez brak możliwości samorealizacji i własną inercję. Ich psychicznym i fizycznym zmaganiom towarzyszy nieodgadnione wycie kojota, którego sylwetka, niczym nierozpoznany szyfr, naznacza horyzont sygnaturą obcości.

Znaczenie Sheili Watson jako autorki jednego bardzo znanego tekstu (jej opowiadania nie mają takiej rangi) można porównać z rolą Frances Brooke, która także zyskała zaszczytne miejsce w historii literatury kanadyjskiej dzięki jednej ze swych powieści. Watson jest ważna z jeszcze jednego powodu. Jej powieść została wydana u progu lat sześćdziesiątych, które przyniosły Kanadzie eksplozję literackich talentów. W tej dekadzie ukazują się powieści Margaret Laurence, Roberta Kroetscha, Timothy Findleya, opowiadania Alice Munro, pierwsza powieść Margaret Atwood, by wymienić tylko niektóre nazwiska. Pod znakiem twórczości tych pisarzy upływają także lata siedemdziesiąte, gdy pojawiają się ważne powieści Robertsona Daviesa i Rudy Wiebe’a.

Jeśli te dwie dekady przynoszą okrzepnięcie wizerunku literatury kanadyjskiej, związanego z jej europejskimi korzeniami, w latach osiemdziesiątych wybija się głos imigrantów o innym niż białe pochodzeniu etnicznym. Przynoszą oni z sobą nie tylko historie z odległych od Kanady zakątków

świata, ale także inny punkt widzenia na kulturę europejską i północnoamerykańską. Joy Kogawa, potomkini japońskich przybyszy do Kolumbii Brytyjskiej, przechodzi w tej dekadzie od poezji do prozy, publikując *Obasan* (1981). Podobnie czyni Michael Ondaatje ze Sri Lanki, początkowo znany jako poeta, a od lat siedemdziesiątych prozaik, zaznaczający swoją obecność jedną ważną powieścią w każdej dekadzie, m.in.: tłumaczonymi na polski przez Wacława Sadkowskiego *W skórze lwa* oraz *Angielski pacjent*. W latach osiemdziesiątych debiutuje wspomniany przeze mnie wyżej Moyez Vassanji, a także pisarz z jego pokolenia, Rohinton Mistry, urodzony w Bombaju. Z głosami tych pisarzy, którzy z jednej strony są pełnoprawnymi Kanadyjczykami, a z drugiej – przybyszami skądinąd, stapiają się głosy tych, którzy zaczynają postrzegać siebie jako migrantów. Jane Urquhart stwierdziła w wywiadzie w czasie wizyty w Łodzi, że właśnie pisarstwo Ondaatje, Vassanji czy Mistry uświadomiło jej wagę własnej historii rodzinnej i pomogło wydobyć ją na jaw, co zaowocowało powieścią pt. *Away* (1993) o migracji Irlandczyków do Kanady¹⁷. Za podobne zjawisko można uznać powieść Alistaira MacLeoda pt. *No Great Mischief* (1999), poświęconą losom szkockiej społeczności w Cape Breton, której przodkowie opuścili Szkocję w XVIII wieku.

Długo można błądzić po literackim labiryncie kanadyjskiej prozy, wymieniać nazwiska i tytuły. Pozwólmy sobie jednak na próbę zachwytu – próbę, bo i ona musi być ograniczona samym rozmiarem tekstu. Skupmy się na dwóch powieściach inaugurujących wiek XXI w Kanadzie. Niechaj to będzie powieść Michaela Ondaatje pt. *Anil's Ghost* (*Oczy Buddy* w przekładzie Wacława Sadkowskiego), wydana w 2000r. oraz powieść Jane Urquhart *The Stone Carvers*, wydana w roku 2001. Niezależnie od faktu, że oba utwory mogą stanowić wizytówkę literatury kanadyjskiej, bo to teksty najwyższej próby, niosą one także niezwykle ważne przesłanie etyczne.

Powieść Ondaatje wpisuje się w nurt kanadyjskiego neogotycyzmu o kolonialnych korzeniach. Jej bohaterka, anatomopatolog, Anil Tissera udaje się na Sri Lankę jako ekspert Organizacji Praw Człowieka. Jest to podróż do kraju lat dziecińczych i próba dotarcia do dawnej tożsamości. Jednocześnie Anil dąży do ustalenia prawdy o losach ofiar terroru na wyspie. Badania nad szkieletem, znalezionym wśród szczątków, pochodzących z dawnych wieków, a datowanym na czasy współczesne, naprowadzają ją na ważny trop. Najwyraźniej ciała ofiar terroru są dla niepoznaki porzucane w tradycyjnych miejscach pochówku. Ustalenie tożsamości szkieletu staje się dla Anil nadrzędnym zadaniem. Przywrócenie twarzy i imienia jednej z ofiar terroru jest symbolicznym gestem, ponieważ prowadzi do upomnienia się o innych zaginionych i zabitych.

Neogotycyzm tej powieści¹⁸ zdaje się pobrzmiewać echem głośnego utworu Mary Shelley pt. *Frankenstein*, odwracając jednocześnie główne motywy

pierwowzoru. Mamy bowiem do czynienia z postacią uczonej zafascynowanej sekcjami zwłok, podobnie jak Victor Frankenstein, który swe badania prowadził z równym zapałem. Anil przyświeca zupełnie inny cel niż żądza sławy, podsycana prometejskim mitem w powieści Mary Shelley. Ondaatje stworzył bardzo rzadko spotykany w literaturze portret kobiety-naukowca. Przybywając na wyspę swego dzieciństwa, Anil dostaje się w labirynt sprzecznych uczuć, fałszywych informacji, ukrytych historii, i własnych, często błędnych diagnoz politycznych¹⁹. W pewnym sensie neogotyizm Ondaatje, nawiązujący do horroru jako efektu terroru stanowi ciekawą postkolonialną paralelę do imperialnego gotyzyzmu *Jądra ciemności*. Główna bohaterka wpisuje się w typowo postkolonialny nurt ze względu na fakt, że jej lokalna tożsamość została już przełożona na inną kulturę, najpierw angielską, potem amerykańską.

Szkielet, na którym Anil prowadzi badania, jest dowodem barbarzyństwa i potencjalnym dokumentem masowych zbrodni podobnego rodzaju. Niekompletne ciało staje się tekstem, z którego badaczka wyczytuje ukrytą historię, stawiając kolejne hipotezy co do wieku, zawodu i męczeńskiej śmierci ofiary. Niezwykle poruszającym pomysłem jest zatrudnienie miejscowego artysty do przywrócenia twarzy nieznanemu zabitemu mężczyźnie. Anil liczy na to, że ktoś z jego społeczności będzie go mógł rozpoznać. Tekst dotyka tu jednego z najważniejszych zagadnień etycznych, bo, idąc za myślą Lévinas, inny zostaje przez nas rozpoznany dzięki swej twarzy²⁰.

Jednocześnie różnica płci ma tu zasadnicze znaczenie. Anil parodiuje sytuację domową, gdy pojawia się pewnego dnia przy szkielecie, mówiąc: „kochanie, wróciłam”. Działania Anil są jednocześnie przetworzeniem mitu Pigmaliona. W tej powieści kobieta wydobywa z mogiły i niepamięci anonimowego mężczyznę, ale po to by, dzięki jej współczującej mediacji, wyszła na jaw prawda o terrorze.

Choć Anil jest kobietą, to nie jej dane jest troszczyć się o ciała ofiar i opłakiwać je. Ta rola przypada w udziale mężczyźnie, lekarzowi ze szpitala, do którego trafiają zwłoki ofiar terroru, a także ich zdjęcia mające stanowić materiał dowodowy ludobójstwa dla organizacji praw człowieka na Zachodzie. Najbardziej przejmującą sceną książki jest ta, gdy Gamini, przerzucając zdjęcia ofiar, natyka się na fotografię własnego brata, z którym różniło go tak wiele, że Gamini nie miał świadomości, jak silna była ich więź. Rozpoznawszy brata, mimo że każda z fotografowanych ofiar ma zakrytą twarz, Gamini schodzi do podziemi szpitala, by tam dokonać czysto symbolicznego gestu, opatrzyć rany na ciele zabitego. Scenę czuwania przy zwłokach Ondaatje ujmuje wymownym słowem – „Pieta,” przekształcając po raz kolejny stereotypowe skojarzenie. Jednocześnie, poprzez postać lekarza z Colombo, sam autor pochyla się nad historią własnego kraju i, szukając na jego ciele

okrutnych obrażeń, stara się tchnąć weń inne życie, mocą swego tekstu i jego etycznego przesłania.

The Stone Carvers [Rzeźbiarze]²¹ Jane Urquhart to tekst, który również stanowi ważne przesłanie etyczne, a w jego centrum stoi podobnie androgyniczna bohaterka, co w powieści Ondaatje. Atrybutami Klary Becker są igła i dłuto, co stanowi zespolenie dwóch profesji kojarzonych tylko z żeńskim lub męskim pierwiastkiem w niemieckiej społeczności w Ontario. Po matce Klara odziedziczyła talent do szycia i jako krawcowa zajmuje się odziewaniem okolicznych mieszkańców; po dziadku odziedziczyła talent rzeźbiarski i pasję, która sprawia, że Klara chłonie wszystkie instrukcje dotyczące rzeźby znacznie bardziej uważnie niż jej brat Tilman, który miał być wyłącznym odbiorcą tajników sztuki przekazywanych w linii męskiej, ale nie spełnił pokładanych w nim nadziei. Opuścił dom jako dziecko i wrócił do niego po śmierci rodziców i dziadków. To Klarze powierzona została tajemnica tworzenia. Bohaterka spędzała długie godziny w swym warsztacie, pracując przez pierwszą część życia nad jedną rzeźbą – figurą przeoryszy, która przeznaczona była do miejscowego kościoła.

Klara zakochuje się w Irlandczyku, a swoje stany duchowe przelewa na postać rzeźbionej kobiety, której wyraz twarzy ulega ciągłym zmianom. Przeorysza to autoportret Klary. Raz jest promienna i emanuje młodością; innym razem przybiera posępny wyraz twarzy. To, co dzieje się z rzeźbą, stanowi ilustrację tego, co dzieje się z Klarą, w której pragnienie twórcze i pragnienie erotyczne pozostają zespolone. Oba pragnienia podlegają jednak kontroli ze strony społeczności. Klara, zamknięta w domu, gdzie pełni rolę gospodyni, zazdrości wolności swojemu bratu, który przez odrzucenie zamknięcia i domowych rygorów staje się uosobieniem wolności i marzenia.

Kres związkowi Klary i Eamona położy pierwsza wojna światowa. Eamon zaciągnie się do wojska i, wyklęty przez swego ojca, pójdzie walczyć po stronie aliantów. Ślad po nim zaginie, ale jego nieobecność stanie się dla Klary podobnym wyzwaniem co nieobecność jej brata, który powróci nagle po latach rozłąki. Tilman ułatwi Klarze wyjazd do Europy. Przybywając w męskim przebraniu do Waltera Allwarda, rzeźbiarza pracującego nad pomnikiem upamiętniającym kanadyjskie ofiary pierwszej wojny światowej, Klara realizuje swoje drugie powołanie – zamienia igłę na dłuto. Bliższa znajomość Klary z Eamonem nawiązała się, gdy zamówił u niej strój z czerwonego sukna, w którym potem odjechał na wojnę i zginął. Klara wykonała swą pracę na sposób artystyczny, a potem wykonała ją jeszcze raz po śmierci Eamona. Pracowała nad strojem, by odtworzyć w sobie pamięć o ciele Eamona. Jednocześnie jej gesty nawiązywały do mitu o Ozyrysie, któremu Izyda nadaje kształt, rekonstruuując jego ciało z rozproszonych części. We śnie Klara wędruje przez wojenne pobo-

jowisko i zbiera pozostałości Eamona, by nadać im pierwotny kształt, ale nigdy nie udaje się jej znaleźć wszystkiego; zawsze czegoś brakuje, na przykład kości udowej. Mit ten łączy się z nawiązaniem do Ezechiela, a mianowicie do prorokowania nad doliną kości. Dzięki słowom natchnionego przez Boga, kości łączą się, obrastają ciałem i tak dokonuje się zmartwychwstanie. Obraz ten jest zresztą silnie widoczny w wizji Waltera Allwarda, który, marząc o swym wielkim dziele, postrzega jego wpływ na otaczający krajobraz w kategoriach biblijnych – jako świadectwo, które obudzi nawet umarłych.

Wkrada się tu jeszcze jedno nawiązanie. Klara, podobnie jak Anil, przekształca po swojemu mit Pigmaliona, nie tyle przez utrwalenie swej projekcji w dziele artystycznym, ile przez przywrócenie i opłakanie Eamona, najpierw przez jego kostium, potem przez jego postać, albowiem pracując nad jedną z rzeźb w pomniku Waltera Allwarda, nadaje jej rysy zaginionego kochanka. Jednocześnie związek Klary z Eamonem to przecież związek osób z narodów po dwóch przeciwnych stronach wojennych okopów. Przepaść między nimi zostaje symbolicznie zasypana. Jak Ondaatje na Sri Lankę, tak Jane Urquhart powraca do kolebki, by przez Klarę skontaktować się ze swą irlandzką historią, a także z korzeniami kanadyjskiej tożsamości. Klara, podobnie jak Anil, błądzi po labiryncie, w tym wypadku jest to dosłowny labirynt okopów i podziemnych przejść, w których przewodnikiem jest jej nowy ukochany, włoski artysta Giorgio.

Klara ma dwa wyjścia, jak umuje to książka: zostać sama wśród cieni w podziemnym labiryncie albo pójść za Giorgio – za jego światłem²². Podobnie jest z Anil. Badaczka traci materiał dowodowy, ale odzyskuje go dla niej archeolog, Sarath, którego przydzielono jej na początku wyprawy jako eskortę, a którego uważała za szpiega, choć to on prawdopodobnie ocalił jej życie. Przed samym wyjazdem z Colombo, Anil wysłuchuje szeptanych instrukcji, jakie Sarath nagrał dla niej na taśmie magnetofonowej. Idzie za jego głosem, jak Klara za światłem Giorgio. Tylko czytelnik wie, co stało się z Sarathem, który zostaje rozpoznany przez swego brata – Gamini na kolejnych stronach powieści.

Obie bohaterki wydostają się z o/błędnej przestrzeni dzięki mediacji innego, a to jeden z bardziej istotnych motywów w literaturze kanadyjskiej. Swą wędrówkę po labiryncie kanadyjskiej prozy zakończę nawiązaniem do eseju pt. *Meta Incognita*, autorstwa znanego krytyka kanadyjskiego, Johna Mossa. Moss wyjaśnia, że tytuł, będący specyficzną zbitką greki i łaciny, pochodzi od nazwy, jaką nadano niezbadanym terytoriom wokół Arktyki w czasach elżbietańskich²³. Wywodom Mossa patronuje Inny, który naznaczył Kanadę swą sygnaturą na długo przed przybyciem Europejczyków. Autor nawiązuje do obyczaju Inuitów, którzy wznosili na północy konstrukcje z kamienia, przy-

pominające ludzką postać, zwaną *inukshuk*. *Inukshuk* to emanacja krajobra-
zu, będąca często jedynym śladem kultury na dalekiej kanadyjskiej północy.
Konstrukcje te górowały nad otoczeniem, wskazując wędrowcom kryjówkę
z zapasami, schronienie czy też drogę do domu na pustkowiu²⁴. Były to rzeź-
by wieloznaczne, niosące z sobą obietnicę więzi międzyludzkich w pozornie
martwym miejscu, a także punkty orientacyjne w labiryncie natury.

„To, co stwarzamy, daje nam życie”, powiada Moss w swoim esej²⁵. Sło-
wa te można odnieść do bohaterów wspomnianych wyżej powieści Ondaatje
i Urquhart. Anil i Klara uosabiają jednostkowy wymiar historii własnych
krajów. Zyskują nowe życie, przywracając twarz innemu, który zaginął.
Wydaje się, że przesłanie dwójki autorów, powracających do dwóch kolebek
kultury na przylegających do siebie kontynentach, łączy się z przesłaniem
inukshuka na bezdrożu, będąc znakiem w o/błędnej przestrzeni labiryntów
etycznych, politycznych i emocjonalnych, gdzie podążamy za głosem i świa-
tłem literatury.

Przypisy:

¹ Carol Shields, *Larry's Party*, Random House of Canada, 1997, s. 145.

² Carol Shields, *Przyjęcie u Larry'ego*, przeł. Krzysztof Zarzecki, Warszawa, 2000, s. 136.

³ Mirosława Buchholtz, *Canadian Passwords. Diasporic Fictions into the Twenty-First Century*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2008, s. 79–95.

⁴ Germaine Warkentin, *Exploration Literature in English*. (w:) *The Oxford Companion to Canadian Literature*, red. Eugene Benson i William Toye, Toronto: Oxford University Press, 1997, s. 372–377.

⁵ Germaine Warkentin, *Exploration Literature in English*, s. 379.

⁶ Mary Jane Edwards, *Frances Brooke*, (w:) *The Oxford Companion to Canadian Literature*, s. 149–150.

⁷ Jan Grabowski, *Historia Kanady*, Warszawa: Prószyński i Ska 2001, s. 102–105.

⁸ Frances Brooke, *History of Emily Montague*, Montana: Kessinger Publishing, 2004, s. 218.

⁹ Frances Brooke, *History...*, s. 90.

¹⁰ Robert Kroetsch, *The Lovely Treachery of Words*, Toronto: Oxford University Press, 1989, s. 21–32.

¹¹ Faye Hammill, *Literary Culture and female Authorship in Canada 1960–2000*, Rodopi, 2003, s. xxiii.

¹² *After Green Gables: L.M. Montgomery's Letters to Ephraim Weber, 1916–1941*, wyd. Hildi Froese Tiessen i Paul Gerard Tiessen, Toronto: University of Toronto Press, 2006, s. 88.

¹³ Robert Thacker, *Alice Munro: Writing Her Lives: A Biography*, Douglas Gibson Books, 2005; Margaret Laurence, “Books That Mattered to Me” in: *Margaret Laurence: An Appreciation*, ed. Christl Verduyn, Peterborough: Broadview Press, 1988.

¹⁴ Susanna Moodie, *Roughing it in the Bush*, London: R. Bentley, 1857, s. 15.

¹⁵ Susanne Becker, *Gothic Forms of Feminine Fictions*, Manchester University Press, 1999, s. 76; Justin D. Edwards, *Gothic Canada: Reading the Spectre of National Literature*, University of Alberta, 2005. s. xviii.

¹⁶ Czesław Miłosz, *Piosenka o porcelanie*. W: *Dzieła zebrane*, t. 1, Instytut Literacki, 1984, s. 132.

¹⁷ *Bringing Landscape Home*, nieopublikowany wywiad Doroty Filipczak z Jane Urquhart.

¹⁸ Justin D. Edwards, *Gothic Canada*, s. 141.

¹⁹ Bardzo ciekawie pisze o tym Anna Branach-Kallas, *Excavating the Present: Truth and History in Michael Ondaatje's Anil's Ghost*. W: *The Legacy of History: English and American Studies and the Significance of the Past*, t. 1, wyd. Teresa Bela i Zygmunt Mazur, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003, s. 507–516.

²⁰ Emmanuel Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. Agnieszka Kuryś, Gdynia: Atext, 1991, s. 317–318.

²¹ Fragment tej powieści pod tym właśnie tytułem ukazał się w moim tłumaczeniu w czasopiśmie „Fraza”, nr 5, 2007, s. 16–18.

²² Scena interpretowana jest jako nawiązanie do mitu o Orfeuszu i Eurydyce w złożonym do druku artykule Anny Branach-Kallas, *Gothic Palimpsests: Exploring Multiple Forms of Haunting in Jane Urquhart's Fiction*, s. 16–17. Książka, którą redaguję, nosi tytuł *Bringing Landscape Home* i będzie wydana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

²³ John Moss, *Meta Incognita*, “British Journal of Canadian Studies”, vol. 13, no 1, 1998, s. 28.

²⁴ John Moss, *Meta Incognita*, s. 18–21.

²⁵ John Moss, *Meta Incognita*, s. 29 [tłumaczenie moje].

ER(R)GO

recenzje

Krzysztof Pawlak

O bólu głowy filozofa – czyli co począć z podmiotem bez właściwości

Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press 2007, 235 stron.

Sięgnięcie po kolejną książkę na temat Lacana i jego koncepcji graniczy dla mnie z rodzajem heroizmu. Zalew publikacji na ten temat jest ogromny, powielanie ocen uderzające, ilość nadzwyczaj rzadko przechodzi w jakość. Fascynacji jednych towarzyszy nienawistna deprecjacja drugich.

Żyjemy w czasach zdominowanych ideologiami i polityką. Systemy filozoficzne zostały zastąpione ideologiami, a praktykowanie życia – ach jakże pięknie o tym mówiono i pisano, życie poczciwe, cnotliwe, czyste, godne – wszystko to zastąpiło upolitycznienie. Czyż nie marzymy o ścisłości i prostocie wnioskowania, które doprowadziły do powstania systemów myśli, w przeciwieństwie do dowolności i niejasności założeń, a co za tym idzie zbanalizowania też tak bardzo charakterystycznego dla myślenia zideologizowanego? Czyż nie są nadal wzorem dla nas wskazania mędrców, dziś zaśłonięte projektami społecznymi i politycznymi, mniej lub bardziej udającymi zatroskanie człowiekiem, którego nazywa się wtedy obywatelem?

Ten sam proces ideologizacji i polityzacji dotyka także psychoanalizy lacanowskiej. Psychoanaliza ortodoksyjna była, w chwili wyłaniania się konkurentki, a był to rok 1964, częścią establishmentu, przede wszystkim medycznego. Psychoanalicy, jak mawiał Lacan, zdradzili własną misję. Lacan przywracał psychoanalizie wyjątkowość, ekscentryczność. Wyjątkowość tę oparł na swej koncepcji podmiotu ludzkiego, reinterpreterując niektóre prze-myślenia Freuda. Nie dało się go ująć medycznie, bo tłem symptomów były znaczące. Nie dało się go ująć psychiatrycznie, bo szaleństwo człowiecze, „obłąd”, zostaje naznaczone godnością. Nie dało się go ogarnąć psychologicznie, bo uczucia i emocje są składową aparatu psychicznego, a nie podmiotu. Tak samo gdy chodzi o socjologię, gdzie podmiot będąc przedstawicielem mas czy grup, zostaje pozbawiony suwerenności.

A co z filozofią?

Doktor Lorenzo Chiesa ze School of European Culture and Languages jest jednym z tych, którzy próbują pochwycić w filozoficzną sieć koncepty Lacana. Dlaczego filozofowie starają się ufilozoficzyć najbardziej współczesną wersję psychoanalizy? Tak wiele te dziedziny dzieli, a zdaje się tylko jedna rzecz łączy – przedmiot dociekań. Jeśli nazwiemy go człowiekiem, to

w tej najogólniejszej formie wyrażamy to, co wspólne. Lecz jeśli nazwiemy go podmiotem, być może drogi rozchodzą się. Autor rozważanej książki świetnie wie o istnieniu tego rozdroża. Podejmuje się zaradzić temu, czemu daje znać we wstępie do niej. Status pojęcia podmiot jest wielce niejasny, zdaje się on nie mieć bazy filozoficznej, o ile za bazę przyjmujemy logicznie wywiedziony ciąg stwierdzeń, gdzie czysta negatywność pozostaje wykluczona, jest fanaberią umysłu. Inaczej mówiąc, autor stara się zawrzeć podmiot w ramach tradycyjnej filozofii (czy jest inna?) i w logice. Podmiot ma swoją istotę i materialność, stwierdza Chiesa i stara się tego dowieść analizując rozwój koncepcji Lacana, począwszy od fazy lustra do nadrzędności Realnego. Zgrabnie konstruuje swój wywód, biorąc za punkt wyjścia chronologię – na początku było Wyobrażeniowe (stworzenie na obraz i podobieństwo nie jest niczym innym), potem Symboliczne (na początku było słowo), na końcu Realne (na początku była Rzecz, a w konsekwencji czyn).

Linearny czasowo wywód jest z pewnością tradycyjny, uporządkowany, logiczny, ale nie jedyny możliwy. Z pewnością także nie psychoanalityczny.

I tu spotykamy pierwsze „ale” związane ze świetną skądinąd książką. Autor jasno i uczciwie przyznaje, że nie przechodził własnej psychoanalizy, a nie można jej przejść bez przejść. Nie tak jak znawcy i dociekacze Lacana w Polsce, mówi o tym wprost. To zastrzeżenie jest dla interpretowania psychoanalitycznego kluczowe. Wiedza psychoanalityczna nie jest wytworem umysłu psychoanalityka, w przeciwieństwie do filozofa. Nie ma charakteru spekulacji, posuwania się ścieżką od przesłanek do tez, odbywającego się w samym umyśle myśliciela, co odróżnia go od kogoś, kogo jak sądzę, nazywamy mędrce. Psychoanalityk nie jest poszukiwaczem, podobnie jak psychoanalizujący się. Obydwaj najpierw znajdują, by później szukać. To, z kolei, co odnalezione, nie jest niczym innym niż tym, co tyczy najprywatniej tego, kto znalazł.

Wiedza psychoanalityczna pochodzi z mówienia, nie z myślenia. I co więcej, mówienia kogoś innego. Psychoanalityk staje się filozofem, a czemu nie, bo słucha tych, których nieszczęśliwie nazywamy pacjentami. Jego wiedza pochodzi od nich. Wychodząc od tez, zawsze bardzo licznych w mowie innych, wnioskuje o przesłankach. I to one są przedmiotem interpretowania. Wszystko na opak. Wychodząc od snu jako tezy, wnioskuje o przesłankach tkwiących u jego źródeł, wychodząc od symptomu, wnioskuje na temat jego przesłanek. Nie wymyśla ich, tylko je odnajduje, bo istnieją one zawczasu jako gotowe. Nie jako niezmiennie gotowe, nie są kamieniem filozoficznym, czystym oglądem rozumu, ideą wiecznie trwałą. Będąc zależne od słyszącego nie są niezmiennie, są odkrywane jako gotowe, lecz za każdym razem inne. Uznaczeniowienie wsteczne, tak nazwał to Freud. Wszystkie oryginalne

koncepty psychoanalityczne zostały stworzone w ten sposób. Tyczy to i fantazmatu pierwotnego, pragnienia, popędu, przeniesienia, nieświadomości, tudzież podmiotu także.

Autor omawianej książki jest czystej krwi filozofem – nie odkrywa podmiotu, on wie o jego istnieniu (przesłanka zasadnicza wywodu) i w wyniku analizy (nie mylić z psychoanalizą) stawia tezę, że dla Lacana podmiot nie jest jednak konceptem problematycznym. On jest, istnieje, jeśli nawet pyłek, to cały.

Podmiot jest stale obecny w koncepcji Lacana, to fakt. Zawsze ma określoną konsystencję, lecz jego pęknięcie, rozdwojenie, przekreślenie, wyalienowanie, rozszczepienie nie jest skutkiem, symptomem, chorobą, przejawem jego istnienia. Istnieje właśnie dlatego, że jest pęknięcie, rozdwojenie, przekreślenie, wyalienowanie i rozszczepienie.

„Podmiot jest wewnętrznym wyłączeniem własnego obiektu”, uczył mnie psychoanalizy lacanowskiej mój superwizor. Podmiot, którego esencja zostaje stracona na zawsze, i której szuka on, szukamy my, choć nie wszyscy, w Innym i w innych. Szukamy siebie, powiem językiem prostszym, bo nie jesteśmy u siebie i nie jesteśmy dla siebie. Nie jesteśmy ani pełni, ani też cali. To „wewnętrzne wyłączenie własnego obiektu” to czysta negatywność w nas, czyli to, z czym mają kłopot – co jest *vertigo*, albo jak pisze Lacan, *tracas* – filozofowie. Odchylona, zwierzęca satysfakcja, która jest solą w oku etyków; namiętności, o których Kant musi pisać *patologische*, muszą pozostać wyłączone, by nie zakłócały czystości czystego rozumu i jego wytworów; ciało, którego niewolnikiem raczej niż panem jesteśmy – to wszystko jest śladem „wewnętrznego wyłączenia”. Jednak o tym wiemy tylko, gdy jest to do nas mówione, mówione przez innego, a przez to wyglądające na tylko jego. Miły gościu, chociaż filozofie, zajmij miejsce tego „jego”, zacznij mówić, a nie myśleć, a pojmiesz, że te wyłączenia wewnętrzne tyczą i ciebie.

Psychoanalitik patrzy na drogę Lacana, korzystając z wektora o kierunku wstecznym. Wtedy fakt, że Lacan zawsze mówi o podmiocie, nie jest dowodem na od zawsze obecność podmiotu i jego solidność, tylko na to, że Realne jako baza nakłania Symboliczne i Wyobrażeniowe, by myślało i widziało tak jak przecież nie tylko on, autor książki R.S.I. (*hérésie*) – herezja. Wektor linearny, I.S.R., to wektor podmiotu, który myśli, że jest duszą, piękną i czystą duszą. Wektor wsteczny, R.S.I., to wektor człowieka zwyczajnego, cierpiącego, gdzie Realne wyrывая się z Symbolicznego porusza Wyobrażeniowym, wywołując cierpienie. I jest wektor psychoanalityczny, S.I.R., gdzie Symbolizowanie Wyobrażeniowości Realnego potwierdza to ostatnie jako bazę dla podmiotu.

Tu będzie mowa o drugim „ale”, miejscu konfuzji dla wszystkich, albowiem Realne nie może być niczym innym niż „czystą negatywnością” – kto woli, bo myśli że ułatwia mu to rozumienie, niech nazywa to absurdem.

Realne, nawet w kręgach komentatorów koncepcji Lacana, jest konceptem trudnym i nie dającym się oswoić. Linie demarkacyjną między realnym a rzeczywistym przeprowadzić jest trudno i jest to najbardziej widoczne w próbach nadania temu kształtów rzeczywistych. Mówi się o realnych podstawach podmiotu, realnym w podmiocie itp. Jakby starano się nadać materialność podmiotowi, ulepić z gliny, wyłuskać żebro. Tymczasem, o ile podmiot zostaje ustanowiony przez wyłączenie wewnętrzne, Realne jest wyłączone zewnętrznie, wyeksmitowane z podmiotu, skąd może jedynie wdzierać się na powrót – Realne zawsze wraca na swoje miejsce. To trauma. Czy można z tego zbudować podmiot?

Realne jest traumą także dla komentatorów, nie daje się ugłaskać, boli, pociąga i przeraża. Wymyka się rozumieniu i wyrażaniu. Stąd widoczne męki tych, co próbują o tym pisać. A najważniejsze, i o tym nie zapominajmy, o realnym wiemy, bo mówią nam o tym inni. Jako koncept psychoanalityczny funkcjonuje, gdyż jest to przedmiot narracji, ba!, przyczyna narracji.

Skryte przed podmiotem, a skryte, bo co sił starcza odpychane i eksmitowane, zdaje się być nieobecne dla podmiotu. Lorenzo Chiesa zna ten mechanizm, opisuje go, ma tegoż ogląd. Ta przerażająca obcość jest przez niego, nie tylko przez niego, opisywana, lecz nieznaną. Poddana spekulacji, staje się zgrabnie opisanym mechanizmem i niczym więcej. Dotyczy innych, ale czy dotyczy mnie?

Ta obcość w sposób skrajny jest moją istotą, tyle że istotą, której się pozbyłem, a pozbywając się jej, ustanowiłem siebie jako podmiot. Ten akt pozbycia się produkuje lukę, która to staje się „ojcem” kultury – jestem z całych sił Inny niż jestem i niż byłem.

Należy wiedzieć, że nie jest to pomysł, wysiłek spekulatywnego rozumu. To efekt tego, co jest mówione do psychoanalityków. Więcej, psychoanalityków to mówienie innych stwarza. Psychoanalizę stworzyło mówienie, na które pozwoliło się. Tu najlepiej widać różnicę między psychoanalizą a rozmową. W gruncie rzeczy psychoanalizować oznacza pozwolić mówić, lecz nie rozmawiać.

Jest to wiedza o człowieku – stąd jej związki z filozofią – nabyta przez kontakt z innym, oparty na jego mówieniu. Jest to filozofia praktykowana, w gruncie rzeczy nieistniejąca od wieków.

Czytając omawianą książkę, obcuje się ze zgrabnie skonstruowanym systemem myślenia i interpretowania Lacana. Eksmituje się przy tym, mam wrażenie, bardziej niż zapomina, fakt nieobcowania z myślą Lacana, tylko z mową setek bezimiennych innych. I to ich mówienie do Lacana, mówienie, na które było przyzwolenie, było zaczynem myślenia lacanowskiego.

Psychoanalityk nie jest suwerennym autorem swych konceptualizacji. Nie tak jak Platon, Arystoteles, Kartezjusz, Kant i wielu innych, zawdzięcza on to

innym. Zapoznanie tego faktu jest przyczyną pełnego konfuzji czytania przez mnie mnóstwa książek na temat Lacana. Autorzy tych prac wiedzą wszystko o lacanowskiej wersji psychoanalizy, lecz nie pojmują czym ona jest.

Poszukując ostatecznego fundamentu dla podmiotu, jak stara się robić to Chiesy, nie rozumieją, bo słyszeć nie mogą, a nie słyszą, bo nie mówili najpierw, że podmiot ludzki mówi cały czas o Realnym, którego częścią być nie chce, i o Duszy, którą być nie może.

Zgadzamy się z Chiesą, że podmiot nie jest tylko grą znaczących, a co za tym idzie, Lacan nie jest ani postmodernistą, ani poststrukturalistą. Podmiot nie ma wyłącznie konsystencji symbolicznej, choć jest istotą mówiącą. Nie ma tylko konsystencji wyobrazeniowej, choć zawsze dąży do jedności z sobą i wyrażania się całościowego, zawsze ubranego w napuszoną formę „Ja”.

Podmiot jednak nie jest realnością. Jej pozostałością są brzmienia i dźwięki czy refleksy świetlne. I to wszystko! Każdy z nas czasami coś sobie roi i coś mu się przywidzi. I nic poza tym. Realne jest tłem, na którym podmiot się artykułuje, skarżąc się na to, co utracił. Utracił nieśmiertelność przychodząc na świat, utracił satysfakcję, gdy spostrzegł w czymś, czego nie ma, różnicę między płciami.

Tymczasem, i dlatego, że jest Realne, podmiot jest pytaniem. Nie jest odpowiedzią, co warto filozofom dać pod rozwagę, zachęcając ich do słyszenia pytań.

A poza tym, książka Lorenzo Chiesy jest bardzo dobra.

Potykaçąc się o śmieci albo o grach i podchodach filozoficznej partyzantki

Wall-E, reż. Andrew Stanton, Disney/Pixar 2008, 97 min.

Niedawny przebój kinowy wytwórni Pixar, *Wall-E*, szokuje – w zamierzeniu przynajmniej – wizją Ziemi totalnie zaśmieconej: miejsce słynnych amerykańskich drapaczy chmur zajmują w ujęciach rozpoczynających film równie „okazałe” sterty zblokowanych, sięgających ponurego nieba śmieci. Rasa ludzka porzuciła planetę, wyparta, jak się domyślamy, przez panoszące się wszędzie odpady. Pozostał tytułowy robot, który niestrudzenie nadal, na podobieństwo snopowiażki, sprasowuje śmieci w równiuteńkie sześciany a następnie pieczołowicie układa z nich kolejne wieżowce. Trudno zgadnąć, w jakim stopniu młody odbiorca, do którego kierowany jest obraz (a zatem na sali kinowej spotkamy m.in. przedszkolaki) będzie zdjęty grozą na widok Ziemi – Planety Śmieci. Na pewno jednak nie w takim stopniu jak towarzysząca dziecku osoba dorosła. Tę równym niesmakiem napawać będzie pojawiająca się w dalszej części fabuły wizja ludzkości, która uległa daleko idącej fizycznej i umysłowej degeneracji dzięki posuniętej do granic samozagłady zasadzie komfortu. Główny wątek filmu, uczucie Wall-E’go do innego, dużo bardziej nowoczesnego robota a raczej robotki, wnet na dobre przyćmiewa jednak budzące niepokój motywy apokaliptyczne i dystopijne. W końcowych sekwencjach ludzkość wraca na Ziemię wiedzona instynktem nakazującym szukać ponownej jedności z naturą, której swoistym reliktem jest cudownie przechowana roślina (jej zieleń ma bardzo jednoznaczną wymowę; jest owym *der grüne Punkt* fabuły). Każe nam się wierzyć (przypomina się wręcz Tertulianowe *credo, quia absurdum*), iż tym razem ludzie (mądrzejsi, doroślejsi i ekologiczniejsi) zachowują się roztropniej niż ich odlegli przodkowie. Posprzątają planetę i zbudują w końcu raj, który nie wyszedł za pierwszym razem. Innymi słowy, euforia wypiera koszmar.

Ów powrót rasy ludzkiej „na stare śmieci” – rasy, powtórzmy, całkowicie nieprzygotowanej do zmierzenia się z czekającym ich zadaniem – to nic innego jak czysta utopia. Biorąc rzeczy na zdrowy rozum (co z reguły nie jest najlepszym sposobem potraktowania hollywoodzkich produkcji), rasa nieruchliwych (na ciele i umyśle) – przepraszam za określenie, ale jest ono tu wybitnie na miejscu – spaślaków ma nikłe szanse przetrwania w konfrontacji z morzem śmieci, podobnie jak owa roślina – relikw przeszłości. Tak dobitnie zaznaczony na początku filmu problem śmieci, a dokładniej problem człowie-

ka jako osobnika notorycznie zaśmiecającego swoje podwórko, rozmywa się w bardzo typowy sposób. Ów ultraekologiczny szok otwierający film niejako spełnił swoje zadanie, więc możemy pogrążyć się teraz w sielance dobrych intencji czy pobożnych życzeń.

O ile możemy żywić poważne wątpliwości, czy ekologicznie zorientowana futurologia filmu trafiła do młodego odbiorcy, to trudno wątpić w powodzenie strategii marketingowych towarzyszących – zgodnie z utrwaloną już u nas tradycją – dystrybucji. Niemal równocześnie z polską premierą pojawiły się w supermarketowej sprzedaży zestawy baterii typu AA i AAA z dołączoną plastikową figurką, do wyboru, Wall-E'go lub Ewy, opatrzoną symbolem © Disney/Pixar oraz nieodłącznym dopiskiem „Made in China”. Rodzice, którzy nie mieli ochoty wydać w multipleksie sześciu (dajmy na to) złotych na półlitrowy kubek napoju z wieczkiem przyozdobionym podobizną (© Disney/Pixar oraz dopiskiem „Made in China”) sentymentalnego robota, teraz nie mieli wielkiego dylematu: z figurką czy bez, baterijki kosztowały tyle samo, więc czemu nie sprawić dzieciakowi frajdy, nawet jeśli zabawka za dzień lub dwa powędruje na dno kosza z podobnymi gadżetami? Bateria-paluszek, plastikowy kubek, jak również zabawka „dodana do zestawu” – trudno o lepsze przykłady czy wręcz symbole tego, co „kultowy” *Fight Club* pokazuje jako cywilizację zdominowaną przez rzeczy przeznaczone do jednorazowego użytku (*single-serving*). Dołączanie jako sklepowej przynęty figurki rodem z filmu o przesłaniu dobitnie (by nie rzec, nachalnie) ekologicznym – mowa o *Wall-E* a nie o *Fight Club* – do jednorazowych „paluszków” to dla mnie rodzaj osobliwie ironicznego komentarza na temat późnego i globalnego kapitalizmu.

Zygmunt Bauman wskazał na, jak to określił, „najbardziej radykalny i najbardziej skuteczny” sposób „pozbywania się śmieci”: „nie patrzymy na nie, sprawiając, że stają się niewidzialne, i nie myślimy o nich, sprawiając, że stają się nie do pomyślenia”¹. Choć stwierdzenie to wydaje mi się zbyt stanowcze, bo ignorujące widoczną i pogłębiającą się ambiwalencję „naszego” stosunku do śmieci, znikanie śmieci z pola widzenia to istotnie bardzo osobliwy fenomen, wręcz cecha gatunkowa owego szczególnego bytu, któremu umysł odmawia wyraźnie określonego ontologicznego statusu². Nawykowo ignorujemy śmieci jako rodzaj niebytu: przecież one jako takie nie istnieją, są albo czymś, co przestało „służyć”, „nadawać się”, „funkcjonować” itd., albo czymś, co poddane przetworzeniu, „przemiałowi”, przemieni się w nowy byt, a ten na powrót zostanie włączony w krąg użyteczności, który uzasadni jego dalsze (ponowne) istnienie. Niestety, śmieci jednak są, pozostają uporczywie obecne. Potykamy się o nie coraz częściej, coraz dotkliwiej się kalecząc.

O ile „zwykłemu człowiekowi” można łatwo wybaczyć ignorowanie śmieci, o tyle dziwić może ślepotą filozofów. A jednak przystępujący do oglądu

świata myśliciel z zasady nie widzi śmieci. Świat to dlań natura (roślina), te lub owe sprzęty (stół, okno), ale raczej nie ukryty pod biurkiem kosz na śmieci wraz z zawartością. Kuszące jest przypuszczenie, że to właśnie natura uczy nas ignorowania śmieci. Jak wielokrotnie i na różne sposoby zwracano uwagę, w przyrodzie pleni się marnotrawstwo, które jednakże nie zaburza panującego ładu. Biblijna formuła „z prochu powstałeś i w proch się obrócisz” wyraża, owszem, marność ludzkiej egzystencji jako przynależnej do porządku natury. Jednocześnie jednak „powstawanie z prochu”, by później się weń „obrócić”, to cykl, któremu z natury rzeczy podlegamy jako istoty do natury przynależne. Tutaj też przynależy arystotelesowska wizja powstawania i giniecia opisująca szczególnie kolisty ład, któremu podporządkowany jest byt fizyczny. „Zawsze – wywodzi Stagiryta – [...] powstawanie i niszczenie jest nieustanne [...] Przyroda zmierza zawsze do tego, co lepsze, lepsze zaś jest być niż nie być [...] Ciągłe stawanie się i narodziny są najbardziej zbliżone do istnienia trwałego. Przyczyną zaś tego jest, jak powiedziano wielokrotnie, ruch kołowy. Ten bowiem jest nieustanny”³. Zasadniczo ustanowienie recyklingu jako naczelnej zasady rządzącej ludzką „twórczością” czy produktywnością jest odbiciem cykliczności panujących w naturze procesów powstawania i giniecia, odzwierciedleniem jednak o charakterze pobożnego życzenia, albowiem utopijnie zakładającym, iż człowiek pozostaje istotą przynależącą do porządku przyrody, choć być może nieco zagubioną.

Gest lub czynność (bardziej jednak gest w sensie symbolicznego wymiaru czynności) wyrzucania do śmieci czy wyrzucania na śmietnik wpisuje się w tę logikę. Wyrzucamy „rzeczy” (co tak naprawdę wyrzucamy? Rzecz nie jest śmieciem, dopóki nie zostanie tak potraktowana), życząc im i sobie zarazem, by wróciły na łono natury, by na powrót włączone zostały w jej ustanawiające ład cykle, by przestały istnieć, aby się odrodzić pod inną postacią. Zauważmy jednocześnie, że nie pozbywamy się chętnie i łatwo rzeczy, które uznajemy za swoje, tych, które naznaczone zostały piętnem człowieczeństwa; przykładem niech będzie przywołujący wspomnienia kawałek kory. Takimi właśnie przedmiotami otacza się w swojej „norce”, w swoim *de facto* kontenerze⁴, Wall-E. Szczególne miejsce zajmuje pośród nich budząca bardzo ludzkie tęsknoty kasetą wideo z rzewnym musicalem – zapewne trudno o dobitniejszy przykład ludzkiego wytworu skazanego na cywilizacyjny niebyt: jak nośnik DVD (niedługo *Wall-E*'ego będziemy chcieli oglądać na odtwarzaczu blu-ray!) wyparł kasetę wideo, tak nowsze gatunki rozrywki filmowej wrzuciły do sentymentalnego śmietnika wcześniejsze formy.

Powróćmy jednak do porzuconego wątku. Problem w tym, że tzw. ludzka produktywność (i nieodłączna od niej nadproduktywność) nie przynależy do porządku natury. Właśnie bowiem najbardziej odporne na recykling rzeczy

(potencjalne odpady) to te, które człowiek powołuje do bytu niejako wbrew naturze. Stąd pozorny oksymoron, „tworzywa sztuczne”. Oksymoron, o ile moc powoływania do bytu przypisujemy naturze lub Stwórcy. Nie-oksymoron, o ile człowiek uzurpuje sobie moc tworzenia. Tworzywa sztuczne to twór (ironia jest tutaj nieunikniona) ludzkiego geniuszu, a jednocześnie to przecież właśnie one stawiają najskuteczniejszy opór niszczącym siłom natury i przeciwstawiają się zasadom naturalnego recyklingu.

Ideał życia bez śmieci znalazł swoje rzeczywistnienie, choć rzeczywistość jest tu tylko rzeczywistością wirtualną. I bynajmniej nie chodzi tu o WWW, Internet bowiem łatwo uznać za wielki śmietnik (dość wspomnieć pocztę elektroniczną). Chodzi raczej o zawartość tzw. osobistego komputera i podstawowe funkcje służące utrzymaniu jej w stanie ład. Weźmy choćby funkcję „usuwania”, która jest imitacją rzeczywistej czynności wyrzucania na śmietnik, ale imitacją nadającą owej czynności rzeczywistej (jak to często bywa w przypadku wirtualnych odzwierciedleń) walor perfekcji. Nieprzypadkowo ikona śmietnika w Windowsie opatrzona jest znakiem recyklingu, ale recykling jest tu recyklingiem idealnym. Cokolwiek skazujemy na wirtualny niebyt, zostaje usunięte (zgodnie z jeszcze jedną utopijną formułką) „bezpowrotnie”. Czysty pulpit, niezasmiecony twardy dysk to, jak się zdaje, cel każdego użytkownika. Jak w wielu innych podobnych przypadkach, rzeczywistość wirtualna oferuje utopijną realizację marzeń – w tym konkretnym wypadku marzeń o ładzie natury w świecie (zauważmy) całkowicie „nienaturalnym” a jednocześnie całkowicie „ludzkim”.

Ideał ideałem, ale czy rzeczywiście istnieje użytkownik, którego komputer jest całkowicie wolny od śmieci? Człowieka takiego z powodzeniem można z góry uznać za przybysza z innej planety, tej właśnie, na którą w filmie *Wall-E* uciekła ludzkość. W filmie wyzwanie podjęte przez twórców polegało na uczłowiczeniu robota. Oczywiście należało wyposażyć go w uczucia oraz mimikę, która je ujawnia. Jest jednak jeszcze inna cecha, która uczłowicza *Wall-E*'go: paradoksalnie jest nią brud. Gdy mianowicie zjawia się *Wall-E* na antyseptycznej wyspie-planecie zamieszkiwanej teraz przez ludzkość, przemieszcza się zostawiając za sobą smugę brudu, którą inne roboty natychmiast skwapliwie usuwają. Najwidoczniej brud uczłowicza. Może właśnie ideał świata bez śmieci, świata aseptycznego, jest ideałem, który człowiek utworzył niejako wbrew sobie?

„Niewidzialność” a raczej peryferyjność śmieci oraz ich ontologiczna nieokreśloność wymuszają strategię intelektualnej partyzantki, polegającą, między innymi, na poszukiwaniu nieciągłości i szczelin w dyskursach klasyków filozofii, miejsc, gdzie niczym klin możemy dziś wbić niewygodną kwestię. Wciąż na nowo podejmować będziemy wysiłek demonstrowania nieprzysta-

walności tradycyjnych kategorii i zawodności utrwalonych nawyków myślowych w konfrontacji z jaskrawą faktycznością obecności śmieci i odpadów oraz zachowań, jakże nieraz ambiwalentnych, z nią związanych. Każdy pretekst jest dobry, by taki wysiłek zainicjować, stąd rozwijany tu akurat pomysł nawiązania do filmu ujawniającego niepokoje cywilizacyjne a jednocześnie zgrabnie je rozładowującego dzięki skrętnemu zatuszowaniu rzeczywistych antagonizmów.

Partyzantka jako strategia intelektualnych potyczek ze śmieciami i zachowaniami śmieciorodnymi wystrzegać się winna dwojakiego rodzaju pokus: metaforyzacji i (anty)utopizmu. Już sam tytuł książki Zygmunta Baumana, *Życie na przemiał* (ang. *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts*) uwidacznia łatwość, z jaką umysł neutralizuje śmieci; uniwersalizm zaś, jakim podszyte są niektóre konstatacje intelektualisty – trudy uwolnienia się od krępującej dyskurs spuścizny filozofii klasycznej. Z kolei antyutopijny koszmar opleciony wokół wątku Planety-Śmiecia rozmija się z tą szczególną własnością „obecności” śmieci, jaką jest peryferyjność. Manewr ten tłumaczy zadziwiającą łatwość, z jaką dystopia przedzierza się w sielankę, jak to zaobserwaliśmy na omówionym przykładzie.

Peryferyjna uporczywość, jaka cechuje bytowanie śmieci w „naszym” świecie, wymaga zatem partyzanckich metod oglądu i dyskursu, strategii chytrego, niebezpośredniego tematyzowania, ataku zza węgła. Przy czym nie można z góry wykluczyć, że „wróg”, przeciwko któremu będziemy prowadzili umysłowe zakusy, jest w rzeczywistości „po naszej stronie”.

Przypisy:

¹ Zygmunt Bauman, *Życie na przemiał*. Przeł. Tomasz Kunz. Kraków, Wydawnictwo Literackie 2004, s. 47.

² Zagadnieniem rozmijania się kwestii śmieci z klasycznymi dyskursami filozoficznymi zajęłem się w artykule *Dlaczego filozofia nie radzi sobie z przeróbką odpadów i śmieci*. „Kultura współczesna” 2007, 4 (54).

³ Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*. Przeł. Leopold Regner, Warszawa, PWN 1981, s. 78 (336b–337a).

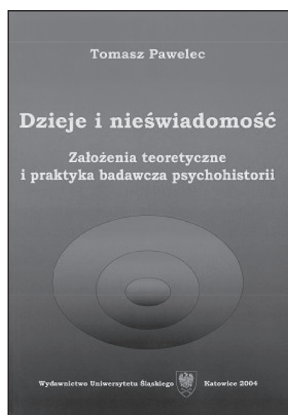
⁴ Do pewnych sekwencji filmu wybitnie pasują dystopijne opisy „chlamu” (*kipple*) z *Androidów* Philipa Dicka, np: „Mieszkał sam w tym rozkładającym się, ślepych gmachu o tysiącu nie zamieszkanym mieszkań, który podobnie jak wszystkie inne [...] dzień po dniu stawał się coraz większą entropijną ruiną. Ostatecznie, wszystko w tym budynku połączy się, stanie się bezosobowym i identycznym, zwyczajnym kisielowatym chłamed wypełniającym każde mieszkanie aż po sufit”. Philip K. Dick, *Czy androidy śnią o elektrycznych owcach?* Przeł. Sławomir Kędziński, Warszawa, Prószyński i S-ka 1999, s. 26–27.

Historiografia a studia nad kulturą

Nie ulega wątpliwości, iż we współczesnej humanistyce granice dyscyplin, a wobec tego także różnego typu naukowych refleksji, uległy rozmyciu. W konsekwencji przemian ostatniego trzydziestolecia, indywidualne dziedziny nauki wzbogaciły się o narzędzia metodologiczne wytworzone przez badaczy „spoza” tych dziedzin, reprezentujących obszary badań przez lata konceptualizowanych jako odrębne. Jednocześnie – daje się słyszeć głosy „dyscyplinujące dyscypliny”, stanowiące, jak można przypuszczać, istotny czynnik „kontrolujący”, który zapewnia dbałość o jak najwyższy poziom kompetencji w danym obszarze badań. Można jednak zaryzykować stwierdzenie, iż dziedzinowość współczesnych studiów nad kulturą polega przede wszystkim na zróżnicowaniu typów stawianych pytań, zaś w mniejszym stopniu na odrębności samego przedmiotu refleksji każdej z dziedzin. Innymi słowy, literaturoznawca, filozof, historyk, socjolog czy antropolog kultury studiować mogą ten sam obiekt, lecz – z jednej strony – każdy z nich zada mu pytania, których nacisk będzie położony w innym miejscu, a z drugiej – znajomość narzędzi wypracowanych przez inne dziedziny pozwala każdemu z nich zadawać pytania, jakich do tej pory nie sposób było konstruować. Dzięki temu „kanon humanistycznej wiedzy” nie ulega fosylizacji, a obiekty, o których pozornie „powiedziano już wszystko” – zaczynają żyć nowym życiem.

Interesujących przykładów ubogacenia „tradycyjnej” dyscypliny dostarczają książki prezentowane w niniejszym numerze *Er(r)go* – interdyscyplinarne rozprawy trojga historyków średniej generacji z Uniwersytetu Śląskiego, Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Uniwersytetu Jagiellońskiego. Pierwsza z nich – *Dzieje i nieświadomość* autorstwa Tomasza Pawelca – to pionierska na polskim gruncie praca, przedstawiająca implikacje teoretyczne i praktyczne aplikacji narzędzi psychoanalitycznych i psychologicznych do badań historycznych. Praca druga – *Historie niekonwencjonalne* Ewy Domańskiej – to wykraczający znacznie poza obowiązujące dotąd konwencje przykład zastosowania metodologii wypracowanych przez poststrukturalne studia kulturowe (postkolonialne, genderowe, antropologiczne) w kontekście alternatywnych dyskursów historiograficznych. Ostatnia z przedstawianych tu książek – *Propaganda religijna w przededniu i pierwszych latach angielskiej wojny domowej* Jakuba Basisty – pozornie najbardziej „tradycyjnie” ujmująca dzieje, także odstępuje od tradycji materializmu historycznego i faktografii rozumianej w terminach „procesu poszlakowego” skutkiem szczególnej orientacji analiz omawianych druków ulotnych. Kładąc

nacisk na problematykę mentalności społeczeństwa angielskiego dyskusyjnego okresu, praca ta jest studium z pogranicza historiografii tradycyjnej, antropologii kultury i psychologii zbiorowości – a więc, tak jak dwie poprzednie, czyni wkład w rozwój historiografii alternatywnych. Ponieważ wszystkie trzy znakomicie napisane książki w istotny sposób wpisują się w spektrum szeroko pojętych studiów kulturowych, nieco bardziej szczegółowe ich omówienie może otworzyć nowe przestrzenie dla badań o innych orientacjach – i dlatego ich przedstawienie wydaje się szczególnie ważne.



Tomasz Pawelec, *Dzieje i nieświadomość. Założenia teoretyczne i praktyka badawcza psychohistorii*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004; wydanie w miękkiej oprawie. 360 stron.

Podobnie jak psychoanalityczne studia nad literaturą budziły niegdyś kontrowersję w środowiskach filologicznych, mieszane uczucia wśród polskich historyków rodzi dziś psychohistoria. Choć w historiografii uprawianej przez naukę Zachodu od dawna stanowi już pełnoprawny kierunek badawczy – kierunek, który wygenerował dotąd setki publikacji otwierając drogę do postrzegania dziejów w świetle pytań wcześniej niewyobrażalnych – to w kontekście nauki polskiej „historia psychoanalityczna”, „historia psychologiczna” czy „psychoanalityczne studia nad historią” (jak czasem określa się psychohistorię) stanowią wciąż jeszcze niepokojące *novum*. Niepokojące, ponieważ w świetle obowiązujących paradygmatów badań historycznych tak zorientowany kierunek badań wykracza poza tradycyjne metodologiczne ramy dziedziny, skutkiem czego uczeni bardziej konserwatywni postrzegają go jako przynależny raczej do domeny psychologii, a nawet socjologii, zaś badacze liberalni widzą w nim pomost łączący refleksję nad dziejami i współczesne interdyscyplinarne studia kulturowe (*Culture Studies*). W takim kontekście, nie jest niczym zaskakującym, iż konieczność zaproponowania zdyscyplinowanej definicji psychohistorii staje się paląca. Pawelec wyjaśnia tę potrzebę następująco:

To być może nieco zaskakujące dla Czytelnika zaabsorbowanie kwestią definicji zjawiska zwanego psychohistorią wywodzi się z bardzo wczesnego etapu moich dociekań. Studiując literaturę przedmiotu oraz (a może przede wszystkim) rozmawiając z osobami, które „poczuwały się” do miana psychohistoryka bądź też po prostu dzieliły się ze mną swymi przemyśleniami na temat psychohistorii (byli to zazwyczaj historycy), napotkałem niemałe trudności w próbach ogarnięcia

całokształtu zjawiska, określenia jego cech konstytutywnych oraz uchwycenia jego „istoty”. Pytanie: „Co to **tak naprawdę** jest psychohistoria?”, nieustannie powracało. Wciąż „skrywała” się ona „za mgłą”, niejednoznaczna, wielokontrowersyjna, zaskakująca wciąż nowym obliczem, a jednak odciskająca wyraźny ślad na historiografię, filozofię historii czy wręcz całą XX-wieczną humanistykę i myśl społeczną. Metodolog czy historyk historiografii nie może się jednak ograniczać do „kontemplowania niepoznawalnego”, stąd bierze się właśnie owa konieczność „pozytywnego rozstrzygnięcia”, czym jest psychohistoria, mającego zapewne nie mało cech konstruowania jej definicji projektującej (przypis 1, s. 18).

Warto w tym miejscu zauważyć, że zanim zdecydował się na publikację przedstawianej tu książki, „prace przygotowawcze” Tomasz Pawelec zakroił bardzo szeroko. Oprócz licznych artykułów, jakie opublikował, jedną z najważniejszych, najbardziej energochłonnych i najcenniejszych intelektualnych inwestycji w budowanie świadomości psychohistorii w przestrzeni nauki polskiej, było wydanie zredagowanej przez niego antologii reprezentatywnych prac psychohistoryków zachodnich – badaczy o niekwestionowanym międzynarodowym statusie. Znakomicie dopracowana, opatrzona świetną przedmową i wprowadzeniem, książka wydana została w roku 2002 przez UMCS pod tytułem *Psyche i Klio. Historia w oczach psychohistoryków*. Na część pierwszą antologii składały się prace teoretyczne autorstwa (znanych często literaturoznawcom polskim) uczonych takich, jak: Bruce Mazlish („Podejście psychohistoryczne”), Lloyd deMause („Niezależność psychohistorii”), Thomas A. Kohut („Psychohistoria jako historia”), Peter C. Hoffer („Czy psychohistoria jest naprawdę historią?”) oraz Peter Loewenberg („Psychoanalityczne modele historii: Freud i później”). Część druga zawierała psychohistoryczne studia przypadków zrealizowane przez badaczy, wśród których znaleźli się: Andrew Brink („Żałoba i *The Pilgrimage of Life* Bertranda Russella”), Thomas A. Kohut („Symboliczne uosobienie narodu”), Aurel Ende („Dzieciństwo psychohistoryka oraz historia dzieciństwa”), Rudolph Binion („Ficja literacka jako społeczna fantazja: europejski kryzys rodziny w latach 1879–1914”), Peter Loewenberg („Psychohistoryczne początki nazistowskiej młodej kohorty”) oraz Bruce Mazlish („Amerykańska *psyche*”). W ten sposób dokonał Pawelec legitymizacji psychohistorii jako dziedziny badań historycznych w świadomości polskich metodologów i filozofów historii, uwypuklając jednocześnie wkład Jerzego Topolskiego¹, Andrzeja F. Grabskiego², Zbignie-

¹ Topolski, Jerzy: *Co to jest psychohistoria?*, [w:] tenże: *Marksizm i historia*, Warszawa 1976, ss. 308–328.

² Grabski, Andrzej F.: *Dylematy psychohistorii*, [w:] tenże: *Kształty historii*, Łódź 1985, ss. 505–571.

wa Kuchowicza³ czy Tomasza Ochinoskiego⁴ (z którym publikował także teksty współautorskie) w dyskusję nad nową subdyscypliną. Tym samym również przygotował grunt pod własną, pełnowymiarową rozprawę *Dzieje i nieświadomość*, w której zdecydowanie istotniejszy niż *typologiczne* spory o status psychohistorii jako dziedziny, jest problem *perspektywy* postrzegania dziejów, wypracowanej przez reprezentujących ją badaczy oraz potencjał studiów psychohistorycznych w świetle stanu wiedzy na temat dziejów.

Cele wywodu formułuje Pawelec następująco:

[...] Pragnę zrekonstruować założenia teoretyczno-metodologiczne psychohistorii oraz podstawowe właściwości praktyki badawczej psychohistoryków. Podstawę konceptualizacji przedmiotu moich dociekań stanowi koncepcja „paradygmatu historiograficznego” wypracowana w obrębie polskiej metodologii historii przez Jana Pomorskiego, wyrastająca z intelektualnych tradycji tzw. poznańskiej szkoły metodologicznej, a także czerpiąca z dorobku współczesnych badań nad historią i filozofią nauki oraz kultury [...]. Przystępując zatem do studiów nad psychohistorią, przyjąłem (w postaci roboczej hipotezy) założenie, że istotnie jest ona wystarczająco „zuniformizowana” w sferze założeń i praktyki badań, by mogła być traktowana jako wspólnota typu paradygmatycznego. Kolejnym więc celem rozważań stało się przetestowanie tej hipotezy – rozstrzygnięcie, czy rzeczywiście można mówić o psychohistorii jako odrębnym historiograficznym paradygmacie. (s. 12).

Tak poczynione założenia Tomasz Pawelec wprowadza w życie, dzieląc książkę na cztery rozdziały – trzy teoretyczne i jeden analityczno-empiryczny. Rozdział pierwszy poświęca Autor eksplikacji pojęcia psychohistorii, tworząc najpierw mapę powiązań między zainteresowaniami tej dziedziny a innymi współczesnymi dyscyplinami nauk humanistycznych: psychoanalizą, psychoanalizą stosowaną, dziejopisarstwem, historią filozofii i naukami społecznymi. Złożony, erudycyjny wywód pozwala mu w ten sposób określić „obszar badawczy” dociekań psychohistorycznych. Jeden biegun tego obszaru stanowią będą studia nad związkami między osobowością, kreacją i dokonaniem jednostki w wymiarze historycznym, prowadzone w modelu alternatywnym wobec tradycyjnie przyjmowanego przez historyków modelu „człowieka racjonalnego”, czyli studia o charakterze psychobiograficznym. Na przeciwnym biegunie lokować się będą studia nad dziejami zbiorowości w świetle dynamiki zbiorowej nieświadomości, funkcjonowania mechanizmów obronnych *ego* wśród reprezentantów da-

³ Kuchowicz, Zbigniew: *O biologiczny wymiar historii*, Warszawa 1985, ss. 75–81.

⁴ Ochinoski, Tomasz: *Metoda psychohistoryczna a badawcze problemy zarządzania*, „Zarządzanie i edukacja” 1997, nr 2–3, ss. 153–180; tenże: *Nie tylko psychoanaliza*, *Wybrane problemy współpracy badawczej historii i psychologii*, „Historyka”, T. 31, 2001.

nej grupy, masowych lęków czy paniki, procesów traumatyzujących całe społeczności, osobowości modalnej czy psychologicznej dynamiki wąskich grup, szczególnie tych obdarzonych znaczną mocą decyzyjną (psychohistoria zbiorowości). Skrajne bieguny łączy szerokie spektrum problemów pośrednich, wśród których istotne są studia nad dzieciństwem, a mniej ważne – badania nad historią psychoanalizy i ruchu psychoanalitycznego, będące, zdaniem Autora, obiektem zainteresowania historii idei i niewiele wnoszące do metodologicznego instrumentarium psychohistorii. Ukazując specyfikę przestrzeni badawczej dziedziny, Pawelec zwraca uwagę na wielość współistniejących koncepcji jej proponentów. Prowadzi to ostatecznie do refleksji na temat unikalności profesji psychohistoryka, którego „wzorcowe” kompetencje muszą łączyć profesjonalizm badacza dziejów i zawodowe przygotowanie psychologiczne i/lub psychoanalityczne – i który nie może być już jednostką „zdystansowaną”, lecz jest zaangażowanym „społecznym terapeutą”, podejmującym działania zmierzające ku „ujawnianiu społecznych niedomagań w przeszłości” po to, by w dobie dzisiejszej „przyczynić się do przezwyciężenia destrukcyjnych i okaleczających tendencji obecnych w kulturze współczesnej dla dobra przyszłych generacji”. Czyni to projekt psychohistoryczny projektem głęboko etycznym, nie tylko w wymiarze filozoficznym, ale także przekładalnym na praktykę społeczną. Rozdział zamykają sekcje poświęcone miejscu psychohistorii pomiędzy „tradycyjną” i „nową” historiografią oraz narodzinom, rozwojowi i kryzysowi dziedziny, które prowadzą badacza do konkluzji na temat stanu dyscypliny dziś. Te zaś zapewniają miękkie przejście do części kolejnej.

Rozdział drugi koncentruje się na analizie myśli metodologicznej psychohistoryków, która prowadzi do wniosków na temat psychohistorii jako odrębnego paradygmatu w badaniach historycznych, co z kolei wprowadza wywód rozdziału trzeciego, poświęconego *metodologii stosowanej* psychohistorii. Pawelec rekonstruuje ją na podstawie analiz wybranych „znaczących dzieł” egzemplifikujących „najważniejsze właściwości psychohistorycznej metodologii stosowanej oraz strategii prowadzenia badań w odniesieniu do podstawowych pól tego kierunku”. Piśmiennictwo, na bazie którego Pawelec dokonuje „rekonstrukcji”, zawiera kanoniczne dzieła z dziedziny psychobiografii, historii dzieciństwa oraz psychohistorii grupy i zbiorowości. Wnioski, jakie z analizy wypływają, dotyczą z jednej strony zróżnicowania podejść (które odpowiada wewnętrznemu zróżnicowaniu światopoglądowemu środowiska psychohistoryków), lecz z drugiej – wspólnych ram psychoanalitycznego myślenia, które tę różnorodność ograniczają, a jednocześnie powodują, iż pytania, jakie stawiają swym obiektom uczeni tej dziedziny, wykraczają poza pulę pytań możliwych do postawienia w przestrzeni historiografii tradycyjnej.

To właśnie dzięki temu, jak argumentuje Pawelec, psychohistorycy „są w stanie przyswoić dziejopisarstwu nowe kategorie źródeł i/lub w niestandardowy sposób korzystać z dotychczas znanych”.

Rozdział ostatni, zawierający trzy szczegółowe studia przypadków, empirycznie ilustruje warsztat psychohistoryczny. Zasadniczym celem tej sekcji pracy jest przełożenie wywodu teoretyczno-metodologicznego na praktykę badawczą i wprowadzenie nieznanego dziedzinie czytelnika w „mentalny świat psychohistoryka” i „właściwy mu sposób prowadzenia badań nad przeszłością”. Pierwsze studium, „Izaak Newton ‘pędzłem psychohistoryka’”, to inspirująca psychobiograficzna analiza osobowości wielkiego uczonego, dokonana na podstawie pracy Franka E. Manuela z 1968 roku, zatytułowanej *A Portrait of Isaac Newton*. Przypadek drugi, „Władca i jego dzieciństwo: młode lata Ludwika XIII”, jest fascynującym psychohistorycznym studium dzieciństwa opartym na ważnej pracy Elizabeth Wirth Marvick z 1986 roku pod tytułem *Louis XIII. The Making of a King*. Trzecie studium, bazujące na pracy Thomasa A. Kohuta *Wilhelm II and the Germans* z 1991 roku, nosi tytuł „Uwielbiany symbol narodu: Wilhelm II i potrzeby psychologiczne jego poddanych” i stanowi świetny przykład pewnego wariantu uprawiania psychohistorii zbiorowości. Włączone w prace studia przypadków stanowią znakomitą codę dla całej pracy, której Autor – konsekwentnie zachowując metodologiczną orientację wywodu – realistycznie ocenia doświadczenia czytelnika polskiego i ukazuje mu namacalną próbkę psychohistorycznej metodologii w działaniu, a następnie dokonuje zwięzłego podsumowania całej pracy.

Dzieje i nieświadomość to praca nie tylko znakomita pod względem warsztatowym, świetnie udokumentowana, logicznie i czytelnie skonstruowana, erudycyjna i napisana piękną polszczyzną: jej cechą najistotniejszą – i tym samym jej najważniejszą zaletą – jest jej odkrywczość, metodologiczna odwaga i siła inspiracji, dzięki czemu wprowadzenie w polski obieg naukowy wiedzy nowej i ważnej okazało się możliwe. Książka Tomasza Pawelca bez wątpienia wpisze się trwale w kanon polskiego piśmiennictwa historiograficznego, lecz jako dzieło wykraczające poza tradycyjnie pojmowaną dziedzinę „historii” – powinna koniecznie trafić do rąk każdego badacza współczesnej kultury. Produktywność omówionej tutaj intelektualnej propozycji objawi się z pewnością nie tylko w orientacji nowych prac historycznych, ale także w studiach kulturowych o ukierunkowaniu literaturoznawczym, antropologicznym, socjologicznym czy politologicznym – pozostaje więc jedynie zastanawiać się nad tym, jak fascynujące okażą się długofalowe efekty *opus magnum* Tomasza Pawelca.



Ewa Domańska, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006; wydanie w miękkiej oprawie. 323 strony.

Po znakomitych *Mikrohistoriach* z 1999 roku – można było oczekiwać, że Ewa Domańska wcześniej lub później zaproponuje środowisku naukowemu teoretyczną rewizję myślenia o dziejopisarstwie. Rewizję, *notabene*, wpisującą się płynnie w najbardziej produktywne obecnie nurty tak zwanej „nowej humanistyki”, które od lat inspirują literaturoznawców i specjalistów w dziedzinie studiów kulturowych, szczególnie tych reprezentujących średnią generację polskich naukowców.

Wydawałoby się więc, że *Historie niekonwencjonalne*, choć można było się spodziewać, że okażą się świeże, odważne i inspirujące, nie będą wymagały „ubezpieczających” zastrzeżeń czy wręcz obrony. Dlatego – zanim jeszcze otworzy się książkę – przykuwa uwagę czytelnika okładkowy komentarz Haydena White’a, który pisze tak:

Ważnym wkładem książki Ewy Domańskiej jest zwrócenie uwagi na te obecne w nowej humanistyce i podejmowane przez historie niekonwencjonalne awangardowe idee, które są bagatelizowane lub pomijane przez badaczy reprezentujących główny nurt rozważań historycznych. Należy jednak podkreślić, że książka ta w żaden sposób nie jest „postmodernistycznym” atakiem na tradycyjną historiografię. Jest ona raczej uważnie przestudiowaną i wrażliwą prezentacją nowego rodzaju przedmiotów (i podmiotów) badań historycznych, powołanych do życia przez nowożytność, modernizację oraz ekstremalne sytuacje.

– i tuż poniżej:

Autorka w żadnym razie nie jest historiograficzną konstruktywistką; nie ma wątpliwości, że przeszłość naprawdę istniała, że realne zdarzenia faktycznie miały miejsce i że obowiązkiem historyka jest wydobycie na ich temat jak największej ilości informacji. Zdaje sobie jednak sprawę, że zdarzenia z przeszłości, które mają znaczenie dla różnych grup i wykorzystywane są jako elementy w budowie ich tożsamości i zbiorowej pamięci, mogą być interpretowane w różny sposób i przedstawiane czy to w formie pisanej narracji, czy też architektury i dzieła sztuki.

Nie ulega wątpliwości: mimo że Autorka udowodniła wielokrotnie, że potrafi przeprowadzić świetną krytykę źródła, a w jej mniej lub bardziej formalnych wypowiedziach pojawiają się regularnie tezy, iż „pozytywizm zobowiązuje” i, że „lepszy dokładny opis faktów niż powierzchownie zastosowana

teoria” – trudno nie odnieść wrażenia, iż Hayden White musi użyć swojego autorytetu, by przekonać co bardziej konserwatywne środowiska historyków, iż Domańska „nie sprzeniewierza się” podstawowemu *credo* dziedziny, że nie jest „historycznym odszczepieńcem”. Mocna retoryka White’a, („książka ta w *żaden sposób* nie jest ‘postmodernistycznym’ atakiem na tradycyjną historiografię”; „Autorka w *żadnym razie* nie jest historiograficzną konstruktywistką”) wydaje się wskazywać, że uczony miał powody do obaw, iż wobec *Historii niekonwencjonalnych* takie właśnie zarzuty mogłyby paść z ust „tradycyjnych” historiografów.

To interesujące, jak silnie zakorzeniony jest w środowiskach naukowych lęk o integralność dziedziny: ewidentnie, przeświadczenie o polityce „ekskluzywności” powoduje, że sam Hayden White (!) decyduje się na ujęcie wyrazu „postmodernistyczny” w cudzysłów, mimo że sposób myślenia Ewy Domańskiej, od lat współpracującej ze Śląską Szkołą Teoretyczną, od lat realizującej projekty we współpracy z międzynarodową plejadą uczonych kojarzonych z myślą poststrukturalną, wyrasta bezpośrednio ze świadomości krytycznej wynikłej z przełomu postmodernistycznego – i bez względu na to, że jej prace *faktycznie* współtworzą współczesny dyskurs nowej humanistyki i czerpią z niego inspirację. To ciekawe, że White (w trosce o „niewykluczenie” polskiej badaczki poza nawias dziedziny) radykalnie odżegnuje jej stanowisko od historiograficznego konstruktywizmu, choć zapewne sama Ewa Domańska, która istotnie historiograficzną konstruktywistką nie jest, nie byłaby skłonna zaprzeczyć, iż stanowisko takie posiada znaczną wyjaśniającą moc⁵. Ostatecznie przekreślając konstruktywizm, trudno byłoby wyjaśnić, dlaczego w szkole podstawowej otrzymałem ocenę niedostateczną za nieznaną datę bitwy pod Psim Polem, kiedy w niespełna trzy dekady później większość historyków skłania się ku stanowisku, iż taka bitwa nigdy nie miała miejsca, lub dlaczego trzydzieści lat temu samo wspomnienie o „zmyślonej” zbrodni katyńskiej w czasie lekcji historii mogło skutkować wezwaniem rodziców do dyrektorskiego gabinetu, kiedy dziś każdy podręcznik historii Polski o zbrodni tej uczy.

Z jednej więc strony Hayden White „uspokaja” środowisko historyczne, biorąc w cudzysłów „postmodernizm” i odcinając Ewę Domańską od „historycznego konstruktywizmu”, a z drugiej – czyni gest podobny do tego, którego dokonał John Woodbridge, który w 1650 roku za pomocą retoryki „Wstę-

⁵ Domańska określa swoje stanowisko wobec konstruktywizmu w: Ewa Domańska, Bjørnar Olsen, ‘Wszyscy jesteśmy konstruktywistami’. Odpowiedź na artykuł Jacka Kowalewskiego i Wojciecha Piaska ‘W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu ‘zwrotu ku rzeczom’ w historiografii i archeologii’, w: *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, pod red. Jacka Kowalewskiego i Wojciecha Piaska. Olsztyn: Wyd. Instytutu Filozofii UWM, 2008, 83–100.

pu” do pierwszego zbioru poezji Anne Bradstreet przedstawił ją „męskiemu” czytelnikowi jako osobę godną i szlachetną, *mimo że* wbrew patriarchalnym normom dotyczącym ról społecznych płci w społeczeństwie purytańskim – pisze poezje⁶. Każdy z nich wyprzedza potencjalną krytykę tych, którzy odlegle od siebie o 360 lat Autorki byłiby skłonni oskarżyć o „transgresję”. Pozostaje pytanie, czy to dziś gest niezbędny.

Ewa Domańska broni bazowości źródeł – lecz tak, jak współcześni jej badacze jest w pełni świadoma dyskursów ideologicznych, które w pewnym sensie pojęcie prawdy historycznej zdyskredytowały. Nie dziwi więc wyrażenie obecny w założeniach przedstawianej tu pracy, jakby anty-Foucauldiański zwrot badaczki w kierunku elementarnych wartości etycznych, takich jak szczerłość naukowej refleksji czy godność i prawa człowieka oraz innych istot, wraz z ich otoczeniem. Domańska pozostaje jednak w zgodzie z wyznawanym (neo)pozytywistycznym *credo* i *dlatego* nie jest – bo zgodnie z zasadami swej własnej *ponowoczesnej* naukowej etyki *nie może być* – badaczem „zdytansowanym” wobec swojego przedmiotu. O założeniach *Historii niekonwencjonalnych* pisze następująco:

Prowadzone w tej książce rozważania na temat tendencji w nowej humanistyce, określanych tutaj mianem historii niekonwencjonalnych (część I), oraz zawarte w niej historie niekonwencjonalne (część II) wskazują, jak uwikłane są one w logikę władzy, wspierając różne grupy mniejszościowe domagające się swojego miejsca w historii. Dokonane przez nie, lub w ich imieniu, przepisywanie historii legitymizuje ich walkę o sprawiedliwość i staje się ideologią. Wiedza o przeszłości staje się więc elementem, a często podstawą gry o władzę toczoną między systemem dominującym i systemami emancypacyjnymi. W zmaganiach tych uwydatnia się wzajemna zależność i niezbędność obu systemów i oparte na pragmatyce ich wzajemne relacje. Polityka systemu dominującego wobec „innych” oraz polityka tożsamościowa „innych” w stosunku do systemu dominującego, czy dotyczy ona mniejszości etnicznych (*Chicano Studies*), czy kultur tubylczych skolonizowanych przez imperia (*Subaltern Studies*), czy rzeczy rozumianych jako „innych” bytów ludzkich, w których obronie stają ludzie (*thing studies*), czy też zmarłych, którzy są „innymi” żywych (przypadek *desaparecidos*) – ujawnia ko-

⁶ “[T]he worst effect of his [the reader’s] reading will be unbelief, which will make him question whether it be a woman’s work, and ask, is it possible? If any do, take this as an answer from him that dares avow it; it is the work of a woman, honored, and esteemed where she lives, for her gracious demeanor, her eminent parts, her pious conversation, her courteous disposition, her exact diligence in her place, and discreet managing of her family occasions, and more than so, these poems are the fruit but of some few hours, curtailed from her sleep and other refreshments”. Woodbridge, John. “Preface” to Anne Bradstreet’s *The Tenth Muse Lately Sprung Up in America, By a Gentlewoman of Those Parts*, London, 1650. <http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/colonial/bradstreet_an.html> 13.04.2008

nieczność ich wzajemnego współistnienia. Jedni potrzebują drugich, by się wobec nich określać, przy czym system dominujący ma tendencję do wchłaniania systemów podrzędnych, co umożliwia neutralizację kryjących się w nich zagrożeń oraz prowadzi do jego regeneracji. Można zatem powiedzieć, że systemy podrzędne są do przetrwania, rozwoju i regeneracji systemu dominującego niezbędne (i *vice versa*). (s. 248)

Na czym więc polega awangardowość historycznej perspektywy metodologicznej zaproponowanej przez Ewę Domańską? Wydaje się, że aby na to pytanie odpowiedzieć, należy określić relację jej refleksji nad dziejami wobec konwencji tradycyjnych, a tym samym – ukazać różnice pomiędzy pytaniami, jakie wobec obiektów swojej refleksji stawia Autorka i tymi zadawanymi przez reprezentantów takich dziedzin, jak literaturoznawstwo poststrukturalne, poststrukturalne studia kulturowe czy inne kierunki współtworzące zjawisko nowej humanistyki.

Przede wszystkim należy zauważyć, że refleksja Autorki bazuje na przekonaniu, iż nie każdy analizowany byt jest analogonem tekstu, wobec czego nie każdy analizowany byt musi niezbędnie poddawać się takiemu samemu jak tekst symboliczny odczytaniu. Domańska nie traktuje obiektów „automatycznie” w kategoriach reprezentacji i kreacji: byty, jakie analizuje, wbrew nieuniknionemu zakotwiczeniu dyskursów w myśleniu mitycznym, niekoniecznie muszą być antropomorfizowane, lecz można je konceptualizować jako „nie-ludzkie Innych” – analogicznie wobec innych „innych”: ludzi, zwierząt czy ekofaktów. Byty te wchodzi z sobą w związki, posiadają swoje „biografie”, a w relacjach z ludźmi – zyskują moc sprawczą, aktywnie uczestnicząc w procesach życiowych. To, z jednej strony, pozwala Autorce uniknąć myślenia konstrukcjonistycznego, zaś z drugiej – dyktuje jej swoisty reżim badawczy: najpierw opis faktu, następnie analiza, i dopiero na podstawie tej ostatniej osadzona w teorii, teorię rewidująca lub powołująca ją do istnienia interpretacja. Tak zorientowana refleksja powoduje, że jej proponentka pozostaje w sferze rozważań tradycyjnie przypisywanych dziedzinie „historii” – „nie ma wątpliwości, że przeszłość naprawdę istniała, że realne zdarzenia faktycznie miały miejsce i że obowiązkiem historyka jest wydobyć na ich temat jak największą ilość informacji” – lecz jednocześnie otwiera szeroko przestrzeń, w której znajdują punkt wyjścia badacze innych dziedzin.

Ewa Domańska postrzega kulturę jako skomplikowane naczynia połączone i choć „wierzy w fakty”, nie odczuwając przymusu, by interpretować je niezbędnie „jako teksty”, wykorzystuje w swoim myśleniu o dziejach narzędzia metodologiczne wypracowane przez dziedziny „tradycyjnie” odrębne, a dziś po prostu koncentrujące się na charakterystycznych „widmach” kulturowego spektrum. Dekonstrukcjonistycznym gestem badaczka decentrali-

zuje konwencjonalnie antropocentryczny dyskurs historyczny, umożliwiając w ten sposób rewizję myślenia o historiografii, włączając w pole refleksji także badanie rzeczy, prowadzone w duchu teorii Bruno Latoura i tzw. nowych studiów materialnych. Wprowadza w swoje instrumentarium myślenie „mikrologiczne” – znane literaturoznawcom na przykład z licznych prac Aleksandra Nawareckiego – co pozwala jej odstąpić od indukcyjności wywodu bazującego na „wielkich teoriach” i oddać priorytet „teorii małego zasięgu”, dzięki czemu uzyskuje możliwość weryfikowania teorii na podstawie analiz przypadków. Taka „teoria oddolna” pozwala z kolei odnaleźć pomost łączący „teorię” i „historię”, skutkiem czego teoria przestaje być „maszynką do interpretacji faktów”, fakty przestają być przewidywalnym „produktem maszynki”, zaś analizowane obiekty – instrumentalnie wykorzystywanymi przykładami na poparcie słuszności teorii. Co więcej, doświadczenia Ewy Domańskiej płynące z jej zanurzenia w metodologiach literaturoznawczych pozwalają jej dokonywać aktów lektury do złudzenia przypominających „close reading” analizowanych bytów i zachodzących między nimi relacji. Skutkiem powyższego, jej studia nad dziejami – które nie unikają problematyki wyświetlonej przez studia postkolonialne, studia genderowe czy inne formy refleksji nad „Innym kulturowym” i „Innym-rzeczą” – cechuje hermeneutyczna konsekwencja. Sam zaś proces hermeneutyczny otwarty jest na wiedzę generowaną przez filozofię, antropologię, literaturoznawstwo, socjologię i sztukę, czyli dziedziny, jakie – zdaniem Domańskiej – w wielu przypadkach szybciej niż tradycyjnie pojmowana historia reagują na transformacje zachodzące w świecie i „dostarczają takiej wiedzy o przeszłości, na którą jest największe zapotrzebowanie”. Trafnie też podkreśla Autorki podejście do swojej dziedziny wybrany przez nią fragment pracy Joyce Appleby, Lynn Hunt i Margaret Jacob *Powiedzieć prawdę o historii*:

Zarówno tradycjoniści, jak i relatywiści myślą się w swych diagnozach istoty kryzysu. Jego przyczyną jest generalny upadek wszelkich form politycznego i intelektualnego absolutyzmu. Tak jak rządy totalitarne upadają na całym świecie na rzecz demokracji, tak też absolutne pretensje do wiedzy ustępować muszą uznaniu wielości punktów widzenia i ich wkładu w tworzenie wiedzy⁷.

Uznając wielość punktów widzenia, Ewa Domańska zatacza filozoficzny krąg, bowiem tak jak historie niekonwencjonalne, emancypacyjne, często przez stulecia bezgłośnie, szukające sprawiedliwości, operujące emocją i wykraczające poza język konwencjonalnych binaryzmów – okazują się niezbędne dla kształtowania się refleksji reifikujących się w przestrzeni historii

⁷ J. Appleby, L. Hunt, M. Jacob: *Powiedzieć prawdę o historii*. Przekład: Stefan Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka, 2000, s. 287.

konwencjonalnych, tak niekonwencjonalna refleksja nad dziejami pozwala na dookreślenie, ale także ewolucję konwencjonalnej historiografii.

Wywód *Historii niekonwencjonalnych* – rozpoczynający się od „Wstępu” określającego zwężone podstawowe założenia, definicje, tematykę i cele, strukturę pracy oraz postawę badaczki wobec materiału badawczego i teorii – dzieli się na dwie części. Pierwsza z nich tworzy bazę dla drugiej, ilustrującej refleksje teoretyczne świetnymi analizami praktycznymi o charakterze studiów przypadków. Na część pierwszą składają się cztery rozdziały („Dyskusje o końcach historii”, „Historia akademicka a historia niekonwencjonalna”, „Problem kryzysu historii akademickiej” oraz „Ku historii nieantropocentrycznej”), których celem jest – z jednej strony – ukazanie złożonego uwikłania refleksji na temat dziejów i myślenia o historii we współczesne dyskursy filozoficzne, teoretyczne i etyczne, oraz – z drugiej – postawienie diagnozy obecnego stanu dziedziny. Badaczka deklaruje:

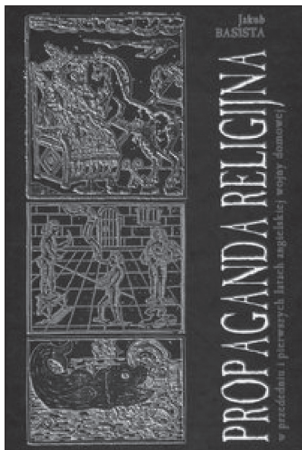
Ogólnie można powiedzieć, że w pierwszej części tej książki pokazuje, jak w ramach historii niekonwencjonalnej dotychczasowe ofiary Historii przepisują historię z własnego punktu widzenia i budują własną wizję przeszłości. Walka o swoją tożsamość i rewindykacja przeszłości stały się dla nich obowiązkiem, a przepisywanie historii – wołaniem o sprawiedliwość. Zwolennicy owej walki podkreślają, że podczas gdy historię pisaną z pozycji zdobywców wspierał tradycyjny, scjentystyczny model poznania, oni opierają się na niescjentystycznych, niestandardowych sposobach osiągania wiedzy i jej przedstawiania, który faworyzuje m.in. subiektywizm, emocję, empatię i szczerść. Opowiadają się oni ponadto za nielinearnym podejściem do czasu, zaburzeniem związku przyczynowo-skutkowego, krytykują myślenie w kategoriach opozycji, propagując myślenie relacyjne, i eksperymentują z różnymi mediami przedstawiania lub różnymi stylami pisania. W stosunku do historii dominującej, tworzą oni zatem historie niekonwencjonalne (s. 25–26).

W części drugiej czytelnik znajdzie fascynujące, intelektualnie inspirujące, a przy tym przejrzyste i znakomicie zdyscyplinowane przykłady naukowego warsztatu Autorki – studia przypadków historii niekonwencjonalnych: „Hermeneutyka przejścia. *Wspomnienia z Rosji* Jana Żarno”, „Archeontologia martwego ciała. Argentynscy *desaparecidos*”, „Monumentalna przeciw-Historia. Muzeum Żydowskie Daniela Libeskinda” oraz „Pamięć/przeciw-historia jako ideologia. *Pozytywy* Zbigniewa Libery”. Píše Autorka:

Materiału historycznego do drugiej części książki dostarczają zagadnienia, wokół których dyskusje postawiły pod znakiem zapytania tradycyjny sposób uprawiania i przedstawiania historii. Myślę tutaj o ludobójstwie i zbrodniach przeciwko ludzkości. Czy zatem analizują wspomnienia więźnia gułagu (*Wspomnienia z Rosji* Jana Żarno), czy też piszą o uobecnionej w architekturze historii Żydów (Muzeum

Żydowskie Daniela Libeskinda), czy próbuję zrozumieć zjawisko „znikniętych” w Ameryce Łacińskiej (argentyńscy *desaparecidos*), czy w końcu badam antymartyrologiczne nastawienie do przeszłości Polski, proponowane przez sztukę krytyczną (*Pozytywy* Zbigniewa Libery) – zawsze ostatecznym punktem odniesienia tych rozważań jest zło, które człowiek czyni drugiemu człowiekowi.

Erudycyjny, znakomicie udokumentowany, głęboko etyczny wywód potwierdza po raz kolejny imponujący zasób wiedzy Ewy Domańskiej i jej niezrównaną maestrię wywodu, a samoświadomość rozdziałów o charakterze analitycznym wskazuje, że *Historie niekonwencjonalne* wykraczają dalece poza objaśnianie procesów pisania i rozumienia historii oraz przykładowe *case studies*. Książka sama w sobie wydaje się być świetnym przykładem niekonwencjonalnej refleksji nad przeszłością – nie tylko w wyniku nieprzypadkowego doboru materiału do analizy, interdyscyplinarnego doboru narzędzi metodologicznych czy diachronicznego spojrzenia na każdy z omawianych problemów teoretycznych, ale przede wszystkim z racji zaangażowania i szczerości naukowego wysiłku, jaki Ewa Domańska, kierując się troską wobec ofiar historycznej niesprawiedliwości, przekuwa w oryginalną propozycję teoretyczną, której potencjał może uczynić nasz świat lepszym miejscem. *Historie niekonwencjonalne* to lektura obowiązkowa dla każdego humanisty.



Jakub Basista. *Propaganda religijna w przededniu i pierwszych latach angielskiej wojny domowej.* Kraków: Towarzystwo Wydawnicze Historia Jagellonica, 2007; wydanie w twardej oprawie; 264 strony.

„Strach ma wielkie oczy” – i, jak słusznie zauważa Jakub Basista, miał je również w Anglii w latach 1640–1646, a to w znacznej mierze za sprawą skutecznej, rozbudowanej, operującej na ludzkich emocjach propagandy religijnej, której celem było przede wszystkim zapewnienie poparcia niehomogenicznej grupie polityków sprzeciwiających się polityce obozu Karola I, nieufnej wobec zakusów dążących do przywrócenia w Anglii katolicyzmu stronników papieża, a jednocześnie ostrożnej wobec skrajności rozwiązań religijnych proponowanych przez purytanów – grupy kojarzonej przede wszystkim z Parlamentem. Taka obserwacja, poczyniona już w zakończeniu tej najbardziej „tradycyjnie” podchodzącej do dziejów z trzech przedstawionych tu prac, wynika z fascynującego studium materiałów źródłowych, które z jednej strony pozwala dostrzec nietrafność prze-

świadczenia o klarownej polaryzacji sił politycznych w Anglii tego okresu (anglikanie popierający dwór i króla *versus* antykrólewscy purytanie, reprezentujący nowo powstałą burżuazję), a z drugiej złożoność czynników religijnych, politycznych i gospodarczych decydujących o nastrojach społecznych, a wobec tego również o podatności Anglików na manipulację opartą na mechanizmach propagandy. Zwrot w kierunku studium mentalności okazuje się tyleż trafny, co produktywny gdy chodzi o moc wyjaśniania logiki zjawisk, szczególnie, jeżeli języczkiem u wagi politycznych przemian okazała się sfera nie poddająca się łatwo racjonalizacji:

Nie da się wyjaśnić konfliktu, do którego doszło w siedemnastowiecznej Anglii, Szkocji oraz Irlandii, bez odwołania się do problematyki religijnej. Każda, bez wyjątku, praca poświęcona tym wydarzeniom podejmuje wątek religijny, wskazując na znaczenie wzrastającego w Anglii arminianizmu, antagonizm między Kościołem anglikańskim a Kościołem szkockim, rolę arcybiskupa Lauda, jak i samego Karola I w potęgowaniu napięcia i doprowadzeniu do zbrojnego epilogu. Nie bez znaczenia jest również zatarg króla z Parlamentem. Tymczasem konflikt ten wymknął się spod kontroli i o jego przebiegu decydować zaczęły nie wojska, król, Parlament i politycy, ale ludność – przede wszystkim Londynu. Bez jej zaangażowania, niekiedy zbrojnego oporu, obrony posłów, czyli swoistej rewolucji, przebieg zmagania króla ze swoimi poddanymi miałby zupełnie inny charakter (s. 15).

Z punktu widzenia metodologii badawczej, wyjaśnienie mechanizmów odpowiedzialnych za udział zwykłych ludzi, którzy nie stali się nigdy bohaterami historycznych zapisów, których nazwiska i poglądy nie doczekały się odnotowania – wymaga pewnego rodzaju rewizji myślenia o tym, jak należy opisywać dzieje. Aby zrozumieć zaszłe w Anglii doby kryzysu procesy, Jakub Basista odwołuje się do działania „nie wprost”, a o założeniach pracy pisze następująco:

Przedmiotem niniejszej pracy jest [...] propaganda religijna w różnorodnych jej aspektach w przededniu i początkowym okresie angielskiej wojny domowej [...]. Przy tym w ograniczonym stopniu interesowały mnie problemy funkcjonowania propagandy, jej tworzenia, wprowadzania w życie i prób wykorzystania do partykularnych celów zleceńodawców pisania i wydawania różnorodnych druków ulotnych [...]. Głównym punktem mojego zainteresowania jest treść owej propagandy. Za pomocą jakich argumentów próbowano przekonać prostych ludzi o grożącym im niebezpieczeństwie? W jaki sposób motywowano konieczność przeciwstawiania się jezuitom, papieżowi i księżom katolickim? Czym straszono londyńczyków, aby wzmocnić to poczucie zagrożenia? [...] Rozpoczynając badania nad angielskimi drukami ulotnymi z początku lat 40. XVII w., pragnąłem odnaleźć – częściową przynajmniej – odpowiedź na pytanie dotyczące schematów myślowych funkcjo-

nujących w ówczesnej Anglii. Jest to zatem próba odtworzenia pewnego elementu mentalności ówczesnego społeczeństwa Albionu, mentalności religijnej w chwili próby oraz zagrożenia (s. 17).

Badanie schematów myślowych okazuje się wyborem skutecznym: nie istnieją wszak dokumenty, na podstawie których można byłoby ponad wszelką wątpliwość zbadać stan opinii publicznej czy uśrednić jednostkowe poglądy angielskich poddanych. Jednak historiograficzny warsztat Jakuba Basisty, który nie ufa wnioskowaniu opartemu na machinalnym „przepuszczaniu” źródeł przez teoretyczny aparat, pozwala badaczowi dylemat ten rozwiązać metodą, by tak rzec, „oddolną”. Badając treść druków ulotnych i koncentrując się na ich retoryce oraz stylistyce, Basista zwraca uwagę zarówno na istotność relacji pomiędzy podgrzewanymi w wyniku działań propagandowych emocjami społecznymi, jak i na skuteczność mechanizmów kreacji „społecznego wroga”, który zyskując – nawet pozorną – namacalność, ma moc sprawczą: uruchamia motywowane lękiem działania londyńskich mas.

To jednak jeszcze nie wyczerpuje warsztatowych tajników badań historycznych Autora omawianej książki: moc propagandy staje się szczególnie oczywista jeżeli zestawić wnioski płynące z analiz druków ulotnych z obserwacjami wynikającymi z badań, które historyk prowadził już wcześniej. Warto zwrócić tutaj uwagę na tekst pozornie niezwiązany z problematyką propagandy religijnej, jednak w kontekście omawianej problematyki niezmiernie ważny – zaskakującą materiałową analizę świadomości polityczno-społecznej przeciętnego siedemnastowiecznego Anglika, jaką Basista przeprowadził na podstawie analizy angielskich kalendarzy, przedstawiając ją na stronach wydanej w 1994 roku książki *Anglia, świat i gwiazdy. Obraz świata i Anglii pierwszych Stuartów w kalendarzach 1603–1640*. Badacz czyni tam następującą obserwację:

Anglia okazuje się być królestwem głównie wiejskim, zamieszkanym przez rolników i gospodarzy zajmujących się trudami corocznych zbiorów, prognozowaniem plonów i pogody itp. Kwestie polityczne, parlamentarne były zapewne większości całkowicie obojętne. Sytuacja taka jest zresztą zgodna z wynikami naszych badań nad angielskimi kalendarzami tej epoki. Na ich podstawie można stwierdzić, że były to druki pisane i wydawane dla zwykłych mieszkańców zwracających daleko większą uwagę na wpływy gwiazd i planet na ich życie codzienne niż na przymierza i koalicje międzynarodowe; na rezultaty prognozowania pogody niż na wyniki konfliktów zbrojnych; na umiejętność leczenia niż na rozwój parlamentaryzmu. [...] I choć trudno dziś pokusić się o jakieś ostateczne rozwiązanie kwestii obrazu Anglii w tym okresie, to może właśnie ów niejasny, plebejski, apolityczny obraz jest najbliższy realiom sprzed 400 lat [...]⁸.

⁸ Jakub Basista, *Anglia, świat i gwiazdy. Obraz świata i Anglii pierwszych Stuartów w kalendarzach 1603–1640*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1994, s. 31.

Co więcej,

[...] uzyskany obraz, wbrew oczekiwaniom, okazał się obrazem tradycyjnym, średniowiecznym, a przy tym niezwykle statycznym. Autorzy almanachów nie wprowadzali do swoich opisów żadnych nowych elementów, opierając się na uznanych autorytetach z wcześniejszych wieków. Jest to wizja piękna, także przez swoją logiczność i spójność, lecz przecząca naszym wyobrażeniom o zhumanizowanej i zreformowanej religijnie w XVI wieku Anglii. Okazuje się, iż pomimo dokonań naukowych, rozwoju druku, szerszego dostępu do książek, mentalność społeczeństwa w dużej mierze pozostawała pod wpływem *par excellence* średniowiecznej ideologii. Średniowiecznej nie znaczy oczywiście ciemnej. Przy poznawaniu obrazu świata w almanachach, ówcześni mieszkańcy Albionu – czytelnicy kalendarzy – jawią się nam w nowym świetle, zyskując dla swoich codziennych działań element niezwykle – zaczepienie swojego życia w kosmosie (i to nie tylko za pośrednictwem religii). Zależność ta zniknie w następnych wiekach, wraz z rozwojem nauki, i nigdy nie będzie już tak jasna i wyrazista. Tak więc, po lekturze almanachów życie codzienne Anglika epoki pierwszych Stuartów jawi się bogatsze o nowy, abstrakcyjny wymiar, który jest ściśle zharmonizowany z wymiarem ziemskim⁹.

Zaprzęgając narzędzia wypracowane przez zorientowaną na badanie źródeł, konwencjonalną historiografię do odpowiedzi na pytania o obowiązujące w kulturze wzorce metafizyczne i organizującą kształt rzeczywistości metanarrację, Jakub Basista dochodzi do wniosków rzucających nowe światło na problematykę, z którą od lat borykały się pokolenia historyków „zamykających się” w metodologiach typowych dla historiografii konwencjonalnej. W świetle jego badań jest oczywiste, że argumenty natury ekonomicznej czy odwołanie się do uczuć patriotycznych nie mogły zapewnić walczącym o społeczne wsparcie ugrupowaniom politycznym tak spektakularnego sukcesu, jak propaganda uwypuklająca zagrożenia płynące z destabilizacji ugruntowanego w dyskursach religijnych porządku świata i okrucieństwa wciąż jeszcze żyjącej w pamięci Anglików kontrreformacji spod znaku Marii Tudor. Dla angielskiego społeczeństwa, szczególnie dla będących „w centrum wydarzeń” londyńczyków, dla którego „wielka polityka” była obca, w większości nieświadomego mechanizmów ekonomicznych i ich powiązań z układem władzy – skutecznym „argumentem” okazał się metafizyczny lęk, któremu twórcy propagandy sprawnie przypisali odpowiednią etykietę, kreując całą plejadę „wrogów”. Wrogów, którzy – jak papież – tylko czasami są „konkretni”, jednak częściej „czyhają w mgle”, budząc tym głębsze przerażenie.

Książka składa się ze „Wstępu”, trzech rozdziałów osadzających analizowany materiał w kontekstach historycznych i ideologicznych („Burzliwe dzieje

⁹ Ibid, s. 142.

angielskiej niedokończonej reformacji”, „Kościół Jakuba I i Karola I”, „Rewolucja w propagandzie czy propaganda Rewolucji?”), czterech rozdziałów „tematycznych”, analizujących druki ulotne w świetle najczęściej podnoszonych w propagandzie problemów („Czystość doktryny Kościoła”, „Papież, Szatan, Antychryst”, „O jezuitach i papistach”, „Spiski jezuitów i innych papistów przeciw Anglii”) oraz trzech szczegółowych studiów przypadków („Herezjografia”, „Gangraena”, „Cheapside Cross”). Wywód i analizy podsumowuje zwięzłe „Zakończenie”, a uzupełniają je jeszcze dwa aneksy („Wyznanie wiary Kościoła angielskiego zawarte w 39 artykułach z 1571 r.” oraz „Katalog błędów, herezji i bluźnierstw w siedemnastowiecznej Anglii podług autora *Gangraeny*”). Publikację zamyka zawierająca obszerny spis źródeł bibliografia.

Propaganda religijna w przededniu i pierwszych latach angielskiej wojny domowej jest książką świetnie skonstruowaną, napisaną żywym językiem, którą czyta się znakomicie. Kapitalne analizy interesująco dobranych źródeł i znakomite ich osadzenie w kontekstach historycznych powodują, iż lektura pracy Jakuba Basisty pozwala czytelnikowi łączyć autoedukację z przyjemnością. Książkę z pewnością ocenią wysoko nie tylko historycy, ale także specjaliści w dziedzinie studiów kulturowych, literaturoznawstwa (szczególnie brytyjskiego) czy psychohistorii, dla których zaproponowana przez Basistę analiza źródeł może okazać się istotnym punktem wyjścia do studiów o charakterze psychohistorii grupy i zbiorowości. Docenią książkę także wszyscy fascynanci historii, którzy w swej lekturze poszukują śladów życia codziennego w czasach minionych, by głębiej zrozumieć mechanizmy czasów, w których sami żyją.

Summaries

Krzysztof Pawlak

A Few Remarks on the Subversive in Psychoanalysis

The text concentrates on a few basic but very often misunderstood psychoanalytic notions such as the unconscious and the subject and tries to show their subversive potential pointing to the anti-philosophical and anti-scientific status of psychoanalysis. Taking into consideration that philosophy is the “science” of the conscious mind, Freud’s discovery of the unconscious as something which by definition cannot be brought to consciousness founded psychoanalysis as anti-philosophy. Additionally, psychoanalytic distinction between “disinterested” knowledge and subjective truth grounds psychoanalysis as anti-scientific. Since the subjective truth can only be the truth of the subject of the unconscious, that is, the unconscious desire, and this truth as such can only be expressed in language in which there are no signifiers for the split subject, such truth always interrupts itself on the way and exists only as narrative fiction, never arriving at its consummation, always not-all.

Paweł Dybel

Crumbs of Psychoanalysis

The introductory part of the text is a personal reminiscence of the author about his discovery of psychoanalysis while a young scholar forced on him unwittingly by the ossified academic institution and his unexpected fascination with the discourse he had up until then considered as a naïve 19th century naturalism. Having also analysed the intellectual climate of his academic youth (late communist Poland), which was unfavourable to his interests, the author describes the misunderstandings and bad faith which fed such an approach and, against this background, shows why outside Poland, psychoanalysis has become the inalienable part of the Western intellectual mind frame. He also discusses the way French theory “saved” psychoanalysis from pseudo-Freudian commonplaces (Horney, Fromm) by showing that the founding Freudian gesture was a denaturalization of man by means of displaying the linguistic nature of supposedly naturalistic psychoanalytic notions such as the unconscious, drive or desire, and by proposing a new anthropology of sense in which language itself, as the site in which man and consciousness are constituted, is shown to be inevitably non-coincident with itself.

Sławomir Masłoń

Living Death, Dead Life. Lacan, Badiou and the Lost Treasure
of Liberalism

Using as a springboard an essay by Agata Bielik-Robson in which she criticizes the recent revival of the connection between Marxism and Lacanian psychoanalysis as the reincarnation of deadly rhetoric (fanatic and fantasmatic) and opposes it to the origins of liberalist discourse as the modern language of pure vitalist energy, the text tries to show that such an ecstatic interpretation of liberalism is precisely the fantasmatic counterpart of the drab and life-denying “the end of grand narratives” ruling ideology. It also attempts to show that the opposition between the supposed ideological adulation of death (Lacan) and life (liberalism) is not only based on erroneous understanding of crucial Lacanian concepts, but also on a questionable conceptualization of the notion of life itself.

Maciej Nowak

The Whereabouts of Cogito. Narratives of Megalomania and
the Melancholy of the Beginning

The title of the article is a cluster of various plays on words which build up an allusion to classic texts and “situations” that should sound familiar to most humanists. The title suggests that *cogito* is not an epistemological post of certitude but it has its “whereabouts” – so its axiological and discursive character cannot be pinned down and endowed with an ultimate sense of some kind. Consequently, the dynamic and perhaps furtive nature of *cogito* is tainted by the author’s (Descartes’s) megalomania or, to put it bluntly, the philosopher’s arrogant claim of his being able to access objective truth and authoritatively define the firm fundament of all knowledge. The article shows that this aspiration cannot be fulfilled (hence the titular *melancholy*, a word alluding to both Derrida and Levi-Strauss) and that it has been the nature of grand philosophical projects to get embroiled in complex semantic, conceptual, stylistic, textual trouble spots.

ER(R)GO Informacje dla Autorów (zob.też: www.errgo.fils.us.edu.pl)

Problematyka: kultura i jej wytwory; ontologia artefaktów; metodologia badań literaturoznawczych i kulturoznawczych; Teoria; literaturoznawstwo porównawcze; tendencje w kulturze/literaturze; związki interdyscyplinarne; pogranicza kultury/literatury, filozofii, antropologii, socjologii etc.; zmiany paradygmatów; trendy i konteksty; syntezy teoretycznoliterackie i kulturoznawcze – oraz obszary zbliżone.

Z wyjątkiem przekładów, *Er(r)go* drukuje wyłącznie teksty uprzednio nie publikowane. Nie zwracamy materiałów nie przyjętych do druku.

Forma tekstu

1. Tekst należy składać w 2 egzemplarzach formatu A-4 (standardowy maszynopis). Do tekstu należy dołączyć dyskietkę w formacie *Word for Windows* (podwójne odstępy między wierszami, prawy i lewy margines 3 cm, czcionka Times New Roman CE 12 pkt., wcięcie nowego akapitu 1,25 cm, tekst wyjustowany do obu marginesów).
2. Wszelkie ilustracje, rysunki, ryciny itp. prosimy zamieścić na odrębnych stronach, a na dyskietce - w osobnym pliku z zaznaczeniem miejsca w tekście, gdzie należy je umieścić.
3. Przypisy należy przygotować w formie **przypisów końcowych** wedle niżej podanych wskazówek i przykładów:
 - a) **Książka:** Imię Nazwisko autora, *tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, miejsce wydania, wydawca rok wydania, strony.
 - b) **Artykuł w książce:** Imię Nazwisko autora, *tytuł artykułu*. W: *tytuł tomu*, red. Imię Nazwisko redaktora, miejsce wydania, wydawca rok wydania, strony.
 - c) **Artykuł w periodyku:** Imię Nazwisko autora, *tytuł artykułu*, „*tytuł periodyku*” rok, tom, nr, strony.
 - d) **Kolejne przypisy:** Nazwisko autora, skrócony tytuł, strony.

Przykłady:

- a) Odo Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa, Oficyna Naukowa 1994, s.18.
 - b) Gianni Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. Barbara Stelmaszczyk, W: *Postmodernizm*, red. Ryszard Nycz, Kraków, Baran i Suszczyński 1997, s.128-144.
 - c) Kazimierz Bartoszyński, *Nietzsche dla naszych czasów*, „Teksty Drugie” 1998, 6 (54), s.115-123.
 - d) Marquard, *Rozstanie z filozofią...*, s.46.
Vattimo, *Postnowoczesność...*, s.131.
Bartoszyński, *Nietzsche...*, s.116.
4. Prosimy o dołączenie do każdego tekstu krótkiego streszczenia w języku angielskim lub polskim (ca 150-200 słów).

Redakcja zastrzega sobie prawo do dokonywania modyfikacji tekstu nie naruszających merytorycznej strony opracowania.

Manuskrypty i korespondencję proszę kierować na adres:

Wojciech Kaluga, *Er(r)go*, Instytut Kultury i Literatury Brytyjskiej i Amerykańskiej,
ul. Gen. S. Grota-Roweckiego 5, 41-205 Sosnowiec. E-mail: errgo@ares.fils.us.edu.pl