

Agnieszka Doda

Żiżka problemy z nadmiarem

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (10), 103-115

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Žižka, problemy z nadmiarem

Istnieją dwie afirmacje miłości. Kiedy zakochany spotyka innego, jest to najpierw afirmacja bezpośrednia (psychologicznie: olśnienie, zachwyt, uniesienia, szalona projekcja spełnionej przyszłości: *zżera mnie pragnienie, pęd do szczęścia*): wszystkiemu mówię *tak* (oślepiając siebie). Następnie otwiera się długi tunel: moim pierwszym *tak* targają wątpliwości, miłosnej *wartości* nieustannie zagraża deprecjacja: jest to chwila namiętności smutnej, wzrostu resentymentu i własnej ofiary. Z tego tunelu mogę jednakże się wydostać; mogę „się przełamać”, niczego nie przekreślając; mogę znowu afirmować to, co afirmowałem po raz pierwszy, afirmować nie powtarzając, gdyż teraz tym, co afirmuję, jest afirmacja, a nie jej przypadkowość: afirmuję pierwsze spotkanie w jego różnicy, chcę jego powrotu, nie jego powtórzenia. Mówię innemu (dawnemu czy nowemu): *Zacznijmy raz jeszcze*.

Roland Barthes

Co Roland Barthes ma na myśli mówiąc o dwóch afirmacjach miłości? Myślę, że chodzi o naprzemienną ekspozycję: rzeczywistości (obiekt mej miłości – widzę go najpierw w oderwaniu od wszystkiego innego) i języka (pojawiają się wątpliwości, zaczynam pytać o sens, a to pytanie najbardziej miłości zagraża).

To nie przypadek, że w tak krótkim czasie ukazały się w Polsce aż trzy pozycje Slavoya Žižka, socjologa słoweńskiego, jednego z głównych przedstawicieli szkoły lacanowskiej w Lublanie. Podejmuje on problemy statusu wiedzy (a raczej pewnej kompetencji w zarządzaniu wiedzą) w kulturze, w niemal wszystkich odcieniach złożoności – na płaszczyźnie konfliktów ideologicznych, na płaszczyźnie sztuki, problemu zmiany rozumienia pojęcia fantazji (które ewoluuje zwłaszcza od czasów odkrycia psychoanalizy). Myślę, że powstaje środowisko chłonne na ten sposób uprawiania humanistyki, który określić można jako konsekwentne utrzymywanie napięcia między badanym przedmiotem a pojęciową strukturą go obejmującą. Cała jednak koncentracja dotyczy tego, co się symbolicznej strukturze (językowi) wymyka, pewnego tajemniczego nadmiaru (może on przyjmować różne nazwy w zależności od rodzaju prowadzonych badań: obiektu, rozkoszy, wartości dodatkowej). Ten „nadmiar” obserwujemy na skutek nieprzystawiania struktury symbolicznej (języka) do rzeczywistości i odczuwamy go (doświadczamy) raczej po stronie rzeczywistości (jej obiektów).

Żeby uchwycić metodę Žižka, trzeba doświadczyć jednej z rzeczy stających się dla niego kanwą do poważnych rozważań. Ja miałam dwa takie mocno działające na wyobraźnię doświadczenia. Pierwsze, to duże rozczarowanie przy pierwszym i jedynym konsumowaniu *coca-coli light*, której smak w niczym nie przy-

pominał dobrze znanego smaku coli tradycyjnej. Drugie doświadczenie rozciągnięte jest w czasie, to kilkakrotne próby interpretacji filmu Antonioniego *Powiększenie*. Žižek nie tylko rzetelnie analizuje status coli jako towaru i interpretuje film Antonioniego, lecz wnioski wyciągnięte z tych analiz są zaskakujące, bo dotyczą najważniejszej życiowo sprawy – miłości.

Zacznijmy od *coca-coli*. Autor *Przekleństwa fantazji* na przykładzie *coca-coli* opisuje paradoks pierwotnej jakości życia ludzkiego – doświadczenia nadmiaru, czy inaczej pragnienia. Dlaczego pragnienie ma taką dziwną naturę, że nie wyczerpuje się, gdy uzyskamy obiekt swoich pragnień? Paradoks *coca-coli* jest według Žižka przeciwny paradoksowi miłości, bo w miłości ważny jest obiekt, a w doświadczeniu konsumpcji takiego specyficznego towaru jak cola, obiekt (zaspokajający pragnienie) roztapia się, niknie, schodzi na dalszy plan. W przypadku *coca-coli light*, właściwie znika zupełnie.

Paradoks miłości można przedstawić w słowach Julii skierowanych do Romea: „im więcej daję, tym więcej posiadam”. Czyli to co daję, inwestuję w konkretny obiekt mej miłości. Według Žižka, ideologia kapitalizmu mówi coś odwrotnego: „im więcej kupujesz, tym więcej musisz wydawać”. Czyli – im więcej posiadam, tym więcej muszę dawać. Posiadanie nie wiąże się tutaj z zaspokojeniem, które jest celem miłości, oczywiście celem na zawsze nieosiągniętym (ale pragnienie może zostać zaspokojone symbolicznie – dzięki istnieniu obiektu miłości).

Miłość powinna być „znakiem zmiany uzasadnienia” – powie Jacques Lacan. Celem psychoanalizy jest uczynienie człowieka zdolnym do pracy i do miłości. Efekt miłości (*nouvel amour*) to znak, że w ramach tej samej struktury coś zaczyna działać inaczej. Psychoanaliza nie ma za zadanie zmienić człowieka lecz zmienić owo ulotne „coś” i „uleczyć” pragnienie. Gdy zastanawiałam się co znaczy pragnienie „wyleczone”, doszłam do wniosku, że chodzi chyba o pragnienie zainwestowane w obiekt, przy świadomości, że sam obiekt tej inwestycji nie wymusza. Czy Julia była piękniejsza niż inne kobiety? Nie, stała się taka w oczach Romea. Nie jest tak, że osoba przeze mnie kochana, jest kochana „sama w sobie”.

Teraz wróćmy do wyjaśnienia odwrotności paradoksu coli, czyli ogólniej – kapitalizmu, w stosunku do paradoksu miłości. Myślę, że kupując po cenach hurtowych, w hipermarketach, wychodzimy z założenia, że im więcej kupujemy, tym mniej wydajemy. Jest to jednak prawda tylko na jednym poziomie, poziomie ekonomicznym, której ważnym działem jest oszczędność, ale na poziomie psychologicznym kapitalizm nie funkcjonuje już według logiki wymiany lecz według rozkoszy (a wobec „nadmiaru” logika staje się bezradna). Zadaniem rynku nie jest dostarczanie potrzebnych towarów lecz stwarzanie potrzeb. Kapitalizm jest nakierowany na uzyskanie „wartości dodatkowej”, „wartość wymienna” jest tylko środkiem do celu. Kapitalizm jest systemem logicznym na poziomie „wartości wymiennej”, ale my uczestniczymy w nim ignorując tę logikę. Towar ma określoną (mniej lub bardziej adekwatną do swojej „rzeczywistej” wartości) cenę, ale my – kupując – musimy wierzyć, że ta cena jest zaniżona, że wartość „rzeczywista” towaru wykracza poza jego wartość użytkową (wymierną). Czyli na przykład, gdy kupuję

firmowe, drogie buty, to nie kupuję tylko przedmiotu obuwniczego lecz marzenie o przynależności do lepszych (bardziej eleganckich, wysportowanych, bogatszych) ludzi, do lepszego świata. To „wartość dodatkowa”, a nie „wartość wymienna” zmusza nas do wydawania wciąż więcej, przy czym musimy myśleć, że wydając – oszczędzamy. Jako, że wyjątek potwierdza regułę, można wskazać jednostki oszczędzające na hurtowych zakupach, które robią wcześniej dokładne spisy produktów, są nieczułe na promocje itd. Ale większość „hurtowników” wydaje w sumie więcej, niż wydawała kupując produkty po cenie detalicznej, a w dodatku nie znaczy to, że są w stanie skonsumentować to, co kupili.

Próbujemy zaspokoić pragnienie, myśląc, że zaspakajamy potrzeby. Na przykładzie *coca-coli*¹ jako najwyższym towarze kapitalistycznym, ucieleśniającym rozkosz dodatkową, Žižek pokazuje owo rozdarcie, któremu wciąż zaprzeczamy – między potrzebą a pragnieniem. Kluczowe są dwie, wzajemnie powiązane cechy coli: smak (przyjemność nie wprost – cola ma smak lekarstwa) i jej cel (zbędny charakter coli – skoro smakuje jak lekarstwo, to jakim cudem stała się napojem?). Po raz pierwszy *Coke* została wprowadzona jako lekarstwo, od początku wykraczając poza bezpośrednią wartość użytkową, funkcjonując jako bezpośrednie wcielenie „TEGO” (czystego nadmiaru rozkoszy). Gdybyśmy pili ją jako dodatek, rzadko, tylko jako urozmaicenie menu napojów, nie byłoby paradoksu. Paradoksalny skutek jej właściwości, ów zbędny charakter *coca-coli* sprawia, iż pragnienie jej jest tym bardziej niezaspokajalne: im więcej jej pijesz, tym bardziej chce ci się pić. Obdarzona słodko-gorzkim smakiem nigdy nie zaspokaja skutecznie pragnienia. W hasle reklamowym *coca-coli*: „*Coke*, to jest TO!” tkwi dwuznaczność. Co to znaczy „TO”? Upragniony przedmiot, obiekt pożądania, wiecznie umykający. *Coke* jest specyficznym towarem, którego szczególna wartość użytkowa jest już bezpośrednim ucieleśnieniem samego nadmiaru. Proces przekształcania wartości użytkowej w czyste NIC znajduje swój kres w coli bezkofeinowej. Dlaczego? Bo pijemy napoje z dwóch powodów: dla ich wartości odżywczej oraz/lub dla ich smaku. W przypadku coli dietetycznej jej wartość odżywcza została zawieszona (zero kalorii), a kofeina – kluczowy składnik jej smaku – również została wyeliminowana. Jedyne, co pozostaje, to czysta obietnica substancji nigdy nie zmaterializowanej.

W psychoanalizie nieświadome nie jest tylko id (sfera popędów) lecz również superego (uwewnętrzzone normy kulturowe). Przykład z colą ujawnia Freudowski paradoks superego: im sumienniej przestrzegasz jego nakazów, tym bardziej czujesz się winny. W przestrzeni pragnienia logika zrównoważonej wymiany jest zakłócona na rzecz nadmiaru. Uzyskaliśmy powszechną świadomość, że każde ludzkie doświadczenie jest doświadczeniem językowym, i że nie można wyeliminować z języka pragnienia. Niestety, pragnienie nie jest tym co nas łączy lecz tym, co nas różni, jeśli nie dzieli. Bo pragnienie nie dotyczy przyjemności, którą jesteśmy w stanie jakoś „zuniwersalizować”, na przykład tak: przyjemność jest przeciwieństwem przykrości. Gdyby człowiek dążył tylko do przyjemności, Marks miałby rację, można by go było zaspokoić, komunizm byłby możliwy. Człowiek dąży jednak do rozkoszy (w Lacanowskiej psychoanalizie używamy dwuznacznego

pojęcia *jouissance*, w którym mamy: *jouis – sence* – wpisany nakaz rozkoszowania się sensem). Ów nakaz nie wymaga jakiegoś szczególnego „przyczepienia” dla sensu. Sens można odnaleźć wszędzie, albo zgrabniej – nadać sens można dosłownie wszystkiemu (każdej rzeczy, każdej informacji), ale to nie znaczy że warto wkładać i szukać go wszędzie. Freud „ustanowił” psychoanalizę jako drogę torującą możliwość miłości i pracy (w znaczeniu twórczości), czyli dwóm możliwościom nadawania sensu światu. Ilu ludzi jest naprawdę twórczych? Komu udaje się w życiu realizować miłość? Niewielu. A przecież powszechnym jest pragnienie nadania sensu własnemu życiu.

Myliłby się ktoś, kto by sądził, że rozkosz dotyczy tylko sfery popędowej. Rozkosz równie mocno dotyczy sfery norm. Skoro przejdziemy do ilustrowania wywodu filmami, pozwolę sobie przypomnieć film Bernardo Bertolucciego pt. *Ukryte pragnienia*. Akcja toczy się w należącej do angielskiego rzeźbiarza willi w Toskanii, gdzie przebywa międzynarodowe artystyczne towarzystwo. Dołącza do niego dziewiętnastoletnia Lucy. Jej matka była gościem willi dwadzieścia lat wcześniej i tu ją poczęła. Lucy przybyła do Włoch w dwóch celach: pragnie dowiedzieć się, kto jest jej prawdziwym ojcem i zamierza stracić dziewictwo. Kiedyś, jako piętnastolatka, całowała się tu po raz pierwszy. Nastrój filmu aż kapie od erotyzmu. Czy główna bohaterka jest powszechnie pożądana za swe walory „smakowe” (młoda, piękna)? Bynajmniej, raczej wszyscy pożądamy jej stanu sprzed odkrycia tajemnicy, że seks to nic takiego (ona jeszcze tego nie wie). Stan niewinności ma w jej przypadku drugie dno, jest połączony z inną tajemnicą – ona dodatkowo nie wie kto jest jej ojcem; istnieje zagrożenie kazirodztwem. Psychoanaliza mówiąca o zmieszaniu sfery popędowej (przyjemnościowej) ze sferą norm wciąż okazuje się dziwnie aktualna. Gdy odbieramy psychoanalizę jako zdezaktualizowaną, bo sprowadzającą wszystko do sfery seksualności, jesteśmy nieświadomi, że przymus szukania zaspokojenia (konsumuj/kupuj więcej), jest tym samym przymusem przestrzegania moralnych norm (pracuj, żeby móc kupować; używaj mniej, żeby móc używać dłużej). Psychoanaliza demaskuje też niebezpieczną skłonność ludzką do przypisywania sensu byle czemu (muszę to mieć/kupić, skoro stać mnie na to). Sens nie tkwi w rzeczach lecz jest wytwarzany wtórnie. Ta prawda, wydawałoby się banalna, o wtórności sensu, pozwala inaczej spojrzeć na to, co przez sens odrzucone (czy jakby chciała psychoanaliza – wykluczone). Według Žižka „postmodernistyczny” przełom następuje dopiero wraz z Lacanem², ponieważ traktuje on rozkosz jako „rzeczywistą Rzeczą”, wokół której obudowuje się znaczenie.

Swoje refleksje o statusie tego, co wykluczone, obrazuje dwoma filmami – *Powiększeniem* Antonioniego i Hitchcockowską *Łodzią ratunkową*. Według Žižka Hitchcock jest twórcą postmodernistycznym, a Antonioni nie.

Bohater *Powiększenia* Antonioniego, wywołuje zdjęcia zrobione w parku. Powiększając pewien szczegół, odkrywa ledwo widoczny zarys ciała. Żeby sprawdzić czy to nie złudzenie, rusza do parku i faktycznie znajduje ciało. Następnego dnia powraca na miejsce zbrodni i stwierdza, że ciało zniknęło. Zwłoki – zgodnie z kodem powieści detektywistycznej – stanowią przyczynę pragnienia interpreta-

cyjnego detektywa (i czytelnika). Klucz do zagadki otrzymujemy dopiero w ostatniej scenie filmu. Bohater rezygnuje ze śledztwa i wybiera się na spacer w okolicy kortu tenisowego, gdzie grupa ludzi imituje grę bez piłeczki. W trakcie tej niby-gry nieistniejąca piłeczka zostaje wybita poza ogrodzenie. Bohater po chwili namysłu schyla się, markuje podniesienie przedmiotu i odrzucenie na kort. Ta scena pełni funkcję metaforyczną, wskazując, iż bohater godzi się na „grę bez obiektu”.

Odkąd informacja stała się towarem, możemy się obyć bez niej, tak jak możemy obyć się bez towaru – wystarczy otoczka, reklama, sens – jak w przypadku coli. „Rzecz” sama staje się mało ważna, ważniejsze staje się jej miejsce w strukturze – tak można zrozumieć przesłanie modernizmu. Ale to też złudzenie. „Rzecz” nie znika, przez to, że ją odrzucimy czy zredukujemy. Przeciwnicy postmodernizmu często uważają go za refleksję o „nieistotnych sprawach”, ale „nieistotne sprawy” (cola) nie znikną przez to, że uznamy je za nieistotną, bo nie posiadającą sensu (cola nie ma ani wartości odżywczych ani smakowych; właśnie jako wykluczona, w sposób „zdekodowany” szkodzi zdrowiu).

„Postmodernizm”, według Žižka, pokazuje obiekt bez otoczki, uwidaczniając, iż sam w sobie jest on obojętny i arbitralny. Ten sam obiekt może więc funkcjonować raz jako rzecz wstrętna, innym razem jako wzniosły przedmiot. Tak budowany jest efekt grozy w filmach Hitchcocka – poprzez sam obiekt, a nie poprzez otoczkę wokół. Nie jest to znany efekt rewolucji w dziedzinie filmów grozy, gdzie zamiast bezpośrednio pokazywać straszliwego potwora, sygnalizuje się jedynie jego obecność – za pomocą dźwięków zza kadru, cienia itp. Typowa metoda Hitchcockowska polega na odwróceniu tej procedury. W scenie z *Łodzi ratunkowej* grupka alianckich rozbitków przyjmuje na pokład niemieckiego marynarza z zatopionego okrętu podwodnego. Jak pokazane jest zdumienie, gdy okazuje się, że uratowany człowiek to wróg? Gdyby scenę tę nakręcono w tradycyjny sposób, na koniec akcji kamera pokazałaby ocalałych rozbitków w łodzi: zakłopotanie na ich twarzach, wskazujące, że wydobyli z wody kogoś, kogo się nie spodziewali. W momencie kulminacji suspensu kamera pokazałaby w końcu niemieckiego marynarza. Hitchcock nie pokazuje rozbitków. Pokazuje obiekt wprost – niemieckiego marynarza, który wchodzi na burtę i mówi z przyjaznym uśmiechem: *Danke schön!* Kamera trzyma się Niemca i tego, jaki efekt wywołuje jego obecność, dowiadujemy się jedynie na podstawie jego reakcji na reakcje rozbitków: uśmiech zamiera, pojawia się zmieszanie³. Jestem miłym człowiekiem, ale dla kogoś mogę być wrogiem. I to nie zależy ode mnie, przynajmniej nie całkowicie.

Modernizm to czas, gdy maszyna intersubiektywności i komunikacji z powodzeniem funkcjonuje mimo braku Rzeczy. Mamy na przykład ideę „niezakłóconej komunikacji” Jürgena Habermasa, który próbuje przesunąć akcent od racjonalności poznawczo-instrumentalnej ku racjonalności komunikacyjnej. Aby to zrobić musi znaleźć punkt oparcia w „niczym”. Habermas wierzy w „bunt rozumu”, który dokonałby się poza pragnieniem (odrzuca filozofię świadomości). Według niego, teza Adorno i Horkheimera o niemożności pojawienia się sprzeciwu społecznego w „całkowicie administrowanym świecie” blokuje potencjał emancypacyjny

teorii krytycznej. „Filozofia świadomości” tropi interesowność prywatną (związaną z założeniem, że pragnienie jest tym co nas różni, a nie łączy), a tymczasem pieniąż i władza stają się u Habermasa uniwersalnymi regułami gry, które nie potrzebują Rzeczy. Wychodzi on od pytania: czy może istnieć „czyste” (tzn. nie podporządkowane interesom poznawczym) poznanie? Owo „nic” (bezinteresowność) jest pozytywne. Na tym opiera się jego projekt komunikacji wolnej od zakłóceń, etyki komunikacyjnej. Przyznaje oczywiście, że komunikacja językowa charakteryzuje się strukturą roszczeniową, ale według niego oznacza to, iż mówiący musi wraz z aktami mowy podnosić cztery zasadnicze roszczenia: do zrozumiałości, do prawdy, do słuszności przekonania normatywnego, do wiarygodności intencji⁴. Czyli są to roszczenia „bez obiektu”.

W postmodernizmie natomiast akcent pada na Rzec, ale gdy owa przerażająca, albo fascynująca rzecz zostaje pokazana bezpośrednio, wychodzi na jaw, iż jest ona zwykłym przedmiotem codziennego użytku lub czymś (cechą) w zwykłym człowiekiem, który zrzędzeniem losu (przypadku) wypełnił jakąś lukę w porządku symbolicznym. Tak jak cola zrzędzeniem przypadku stała się napojem wybranym („Bądź sobą – wybierz pepsi”). Krytykuje się postmodernistów za pochwałę kapitalizmu, ale może oni tylko odkrywają prawa rządzące tym rodzajem gry, pokazując „wzniosłe obiekty ideologii” bez otoczki wzniosłości. Nie jest więc to pochwała kapitalizmu lecz pokazanie jego sprzecznej struktury i prawdy o naszym w niej uczestnictwie.

Według Kantowskiej definicji Wzniosłości, jest to przedmiot (przyrody), którego wyobrażenie skłania umysł ku temu, by nieosiągalność ujmował myślowo jako unaoczniające przedstawienia idei. Paradoks tego, co Wzniosłe, jest więc następujący: to, co Wzniosłe, jest obiektem, w którym doświadczamy permanentnej porażki przedstawienia. W wyniku tej porażki, możemy mieć przecucie rzeczywistego wymiaru Rzeczy. To rzeczywisty wymiar Rzeczy jest nieosiągalny. Uczucie wzniosłości jest więc uczuciem przykrości wyptywającym z nieodpowiedniości naszej wyobraźni do oceny dokonywanej przez rozum, a równocześnie także rozkoszą, jaką budzi zgodność tego właśnie sądu o nieodpowiedniości zdolności zmysłowej z ideami rozumu, jako że dążenie do tych idei jest dla nas prawem. Ta mediacja niemożności odróżnia entuzjazm, wywołany przez to, co Wzniosłe, od fanatyzmu. Fanatyzm jest szalonym złudzeniem, polegającym na przekonaniu, że możemy bezpośrednio ujrzeć albo uchwycić to, co znajduje się poza tym, co zmysłowe. Entuzjazm fanatyzmu jest przykładem przedstawienia czysto negatywnego – miejsce Rzeczy zostaje wskazane przez niepowodzenie jej przedstawienia.

Žižek podkreśla, że Kant pozostaje więźniem pola przedstawienia. Jeśli określimy Rzec jako transcendentny nadmiar znajdujący się poza obszarem tego, co może być przedstawione, określamy ją wówczas jako negatywną granicę pola przedstawienia: na przykład (żydowskie) pojęcie Boga jako radykalnej Inności, ciągle pozostaje krańcowym, zewnętrznym punktem logiki przedstawienia. Stanowisko Hegla jest „bardziej kantowskie niż samego Kanta” – stwierdzi Žižek – nie dodaje niczego do Kantowskiego pojęcia Wzniosłości, traktuje ją tylko bardziej dosłow-

nie, umiejscawia ponad polem przedstawienia. Musimy ograniczyć się do czystej negatywności, do negatywnego samoodniesienia przedstawienia. Zgodnie z Heglowskim określeniem różnicy między śmiercią boga pogańskiego a śmiercią Chrystusa – śmierć pierwszego jest zaledwie śmiercią ziemskiego ucieleśnienia, podczas gdy w przypadku śmierci Chrystusa umiera Bóg, jako pozytywny byt transcendentny. Fenomenalności nie przewyżczamy, sięgając poza nią, ale w wyniku doświadczenia, że poza nią nie ma niczego – że to, co jest poza nią, to właśnie owo NIC absolutnej negatywności⁵.

Tego rodzaju refleksja wydawała się jeszcze parę lat temu wyznaczaniem „kresu” filozofii, metafizyce. Myślę, że dziś nie musimy używać aż tak tragicznych określeń. Nie próbując sięgnąć POZA, możemy pozostać na gruncie czystego NIC. Trwanie (nie mylić z samounicestwieniem) w tej szczelinie (nieprzypadkowo metaforyka określenia tej sytuacji staje się „heideggerowska”) chwyta struktury rzeczy i ich działanie (na przykład strukturę prawa moralnego). Jest to trochę obsceniczne.

Prawa społeczne pacyfikują nasz egotyzm i regulują homeostazę społeczną – pisze Žižek – prawo moralne natomiast tę homeostazę zakłóca, bo jest bezwarunkowym przymusem⁶. Ten bezwarunkowy przymus jest obsceniczny.

Obsceniczność definiowana jest różnie, Žižek nie zatrzymuje się przy tym pojęciu, choć go używa. Obsceniczny ekshibicjonista to ten człowiek, który nie chce aby patrzono mu w twarz, chce sprowadzić cały swój byt do jednej Rzeczy. Chyba najlepiej byłoby dla dookreślenia pojęcia obsceniczności posłużyć się analizami Jeana Baudrillarda. Współczesne społeczeństwo, według tego myśliciela, zalewają obrazy, do tego stopnia, że następuje zachwianie „ontologii obrazu”. Już na początku lat osiemdziesiątych Jean Baudrillard identyfikował obsceniczność „ekstazy komunikowania” w przesunięciu kultury ku hiperrealności. Obsceniczność zaczyna się według niego dokładnie tam, gdzie nie ma już sceny, gdzie wszystko staje się przezroczyste i zbyt widzialne, wystawione w ostrym świetle informacji. Obsceniczność kojarzy się więc z nadmiarem widzialności, dostępności do informacji, która nie powinna być ujawniona, wydobyta na jaw. Nastąpił „awans powierzchni” – gdyby przywołać kategorie Viléma Flussera – efekt cywilizacji to strategia wynoszenia wszystkiego na zewnątrz, czynienia ważnymi samych powierzchni, a dodatkowo efekt technologii cyfrowej czyni wszystko płaskim.

Žižek zauważa obsceniczność już wcześniej, nie tylko na poziomie obrazów i cyberprzestrzeni, ale w teoriach filozoficznych, których z obscenicznością raczej nie kojarzymy. Obsceniczność prawa moralnego jest według niego drugą stroną jego formalnego charakteru. W prawie moralnym jesteśmy wzywani do urzeczywistnienia niemożliwej *jouissance*. Dlatego to nie kto inny, a markiz de Sade uosabia według Lacana prawdę filozofii Kanta, że przyznanie prymatu praktycznemu, ponadteoretycznemu rozumowi jest poddaniem się „irracjonalnemu” nakazowi imperatywu kategorycznego. Szczęście u de Sade’a nie polega na rozkoszy lecz na zerwaniu hamulców, które przeciwstawiają się pragnieniu. W tym sensie, wyobraźnia maksymalizuje oczekiwanie bez spełnienia, które groziłoby utratą pra-

gnienia. Wyobraźnia erotyczna pozwala odzyskać wszelkie możliwości, które zostały zablokowane z powodu zyskania przez duszę świadomości – świadomości zmuszającej ją do doświadczania rzeczywistości innego, posiadania go i utraty. Obsceniczność prawa moralnego nie polega więc na jakichś „patologicznych” treściach, które zanieczyszczają jego czystą formę lecz na samej formie. Prawo moralne jest obsceniczne o tyle, o ile go słuchamy, ponieważ jest prawem, a nie z powodu pozytywnych racji. Kant miał więc doskonałą intuicję obsceniczności „zawieszonego w próżni” prawa moralnego, ale na pewno nigdy nie zgodziłby się na nazwanie go „obscenicznym”.

Ta obsceniczność wymaga widzialności, a więc jakiegoś obiektu zapośredniczającego rzeczywistość, który dotąd był ukryty, a teraz nagle wydobyto go na powierzchnię. Według Žižka, tak zwany „wzniosły obiekt ideologii” to właśnie sama struktura nadająca znaczenie przypadkowym rzeczom, stanom, wydarzeniom, celom. Status wzniosłego obiektu⁷ ulega niemalże niedostrzegalnemu, ale zasadniczemu przesunięciu: to, co Wzniosłe, nie jest już obiektem wskazującym za pośrednictwem swej nieadekwatności na wymiar transcendentnej Idei, lecz jest obiektem wypełniającym puste miejsce Rzeczy. U Kanta uczucie Wzniosłości jest wywołane przez zjawisko nie mające granic (chodzi przede wszystkim o zjawiska szalejących żywiołów), a u Hegla inaczej, mamy do czynienia z obnażeniem tego co Naturalne, na przykład w rozważaniach o Jezusie. Bóg, który stworzył świat, jest Jezusem, tym nędznym osobnikiem ukrzyżowanym razem z dwoma łotrami. Sekret spekulacji dialektycznej tkwi nie w dialektycznym zapośredniczeniu – uwzniośleniu tego, co przypadkowe, ale w tym, że sama owa negatywność musi siebie powtórnie ucieleśnić w jakiejś nędznej, całkowicie przypadkowej cielesnej reszcie.

Poza językiem są tylko marne resztki, a język to zawsze nadmiar (znaczenia). Dwie opozycyjne struktury radzenia sobie z nadmiarem, czyli zarządzania tym, co symboliczny porządek chce wykluczyć (ustalmy wreszcie jedną właściwą interpretację!) to struktura histeryczna i obsesyjna⁸.

Określenia tych struktur zaczerpnięte są oczywiście z psychoanalizy, przyjdźmy się im więc na jej gruncie. Podmiot histeryczny chce mieć do czynienia ze swoim pragnieniem poprzez pragnienie innego podmiotu (przegląda się w innym). Histeryk (częściej reprezentują tę strukturę kobiety) pragnie, żeby analityk powiedział mu, co stanowi jego pragnienie. Żeby utrzymać analizę, analityk nie może oczywiście pozwolić ulokować się w miejscu, w którym chciałby go widzieć pacjent, powstrzymuje się więc od domagania się, nie prosi: powiedz mi więcej (tą samą symetrią komunikacji – psychoanaliza nie chce być kolejnym rodzajem komunikacji). Pacjent odnosi się do analityka jak do upodmiotowionego, czyli jako tego, który domaga się, żeby pacjent mówił więcej, chce coś wiedzieć o pacjencie, a to uruchamia swoje pragnienie względem niego.

Histeryczna struktura to domaganie się przez *Wielkiego Innego*. Figura *Wielkiego Innego* jest osią pragnienia, to coś obiektywnego, zapośredniczającego pragnienie i relację „między dwoma” w akcie komunikacyjnym (na przykład język traktować można jako *Wielkiego Innego*, jako coś, czego nie można sobie przy-

właszczyć). Podmiot histeryczny prowokuje, domaga się od innego, żeby interpretował, sam nie wie czego pragnie – inny jako *Wielki Inny* ma mu to powiedzieć.

Obsesyjna struktura jest jakby odwrotnością histerycznej, to budowanie granicy przeciwko *jouissance* innego, próba niszczenia *Wielkiego Innego* (gdy na przykład analityk odpowiada pytaniem na pytanie – obsesyjny denerwuje się: „proszę odpowiedzieć na moje pytanie!”). Strona pragnienia jest skreślona, jak gdyby jej nie było, tam gdzie działa pragnienie – u obsesyjnego pokazuje się przekonanie.

Neurotyk histeryczny nie może ścierpieć czekania, bardzo się śpieszy, wyprzedza siebie i rozmija się z obiektem swojego pragnienia z powodu niecierpliwości, ponieważ zbyt szybko pragnie go posiadać. Natomiast neurotyk obsesyjny buduje cały system, pozwalający mu przesuwać w nieskończoność spotkanie z obiektem: żaden moment nie jest odpowiedni. Obsesyjny (częściej mężczyzna) stara się nie konfrontować z pragnieniem innego. Mimo wszystko, to co powoduje że dyskurs ewoluuje i mamy szansę zrozumieć jak działa pragnienie, to właśnie zwracanie się do analityka jak do osoby, czyli zwykłego innego (wymiana poglądów). Ważne jest, żeby pacjent próbował komunikować się z analitykiem, jak ze zwykłym innym, a analityk ma pamiętać, że nie może nim być (słucha języka, struktury wypowiedzi, a nie treści, koncentruje się na wypowiedzianych znaczących).

Dla neurotyka histerycznego pragnienie jest wyekspozowane, każdy obiekt oferuje więc zbyt mało rozkoszy, jego doświadczenie polega na tym, że „to wciąż nie to”, dążenie to próba osiągnięcia w końcu odpowiedniego obiektu. Według obsesyjnego, obiekt oferuje za dużo rozkoszy. Obsesyjny mógłby nie wytrzymać bezpośredniego spotkania z obiektem z racji jego nadmiernej pełni⁹, dlatego opóźnia to spotkanie.

Kłopoty wynikają z tego, że pragnienie jest również pragnieniem *jouissance* (czymś nadmiarowym, czego nie można zaspokoić). *Jouissance* przeżycia nie jest skierowana do czegoś, to po prostu zużywanie (jednorazowe) przedmiotu, nie powtarza się. Na przykład akty seksualne – nie kumulują się w jakiś sens. Każda *jouissance* takiego aktu kończy się w sobie samej. Każdy RAZ jest aktem sam w sobie, po jednym razie nie znaczy, że ustaliła się jakaś zasada na całe życie. *Jouissance* ciała innego jest jednokierunkowa, jest to *jouissance* „kawaleczka”, nie całości. *Jouis-sance* to również nakaz rozkoszowania się (no znajdź w tym RAZ jakąś zasadę! Zdecyduj wreszcie co ci sprawia przyjemność!), nakaz ze strony superego.

Dwie granice miłości – *Wielki Inny* i inny jako podmiot miłości tak bardzo to zjawisko komplikują. Podmiot pragnąc, narzuca siebie innemu i *Wielkiemu Innemu*. Analityk jest ustawiany w miejscu *Wielkiego Innego* (kogoś kto zna tajemnicę pragnienia), ale on ma za zadanie nie być *Wielkim Innym*. Celem psychoanalizy jako odkrywania struktury podmiotu jest taka zmiana układu ekonomicznego *jouissance* (pragnienia), żeby rozkosz była ekonomicznie znośna, żeby miała funkcję osiągania, a nie tracenia. Problemem jest przymus produkowania *jouissance* w określony sposób. Analityk nie może się narzucać z interpretacją, ma działać w koalicji z podmiotem, a nie w koalicji z *Wielkim Innym* (punktem zaczepienia norm). Podmiot poprzez analizę ma odsunąć paraliżujące działanie *Wielkiego In-*

nego. Założeniem psychoanalizy jest, że najmądrzejszy pacjent (coraz częściej analizowani świetnie orientują się czym jest psychoanaliza, jak działa, mają nie tylko szczegółową wiedzę na ten temat, ale i wyobrażenia) jest zawsze głupi w stosunku do swojego pragnienia (podmiot jest *joue* przez swoje pragnienie)¹⁰.

Miłość jest zawsze wzajemna, czyli to, czego człowiek pragnie, to być pragnionym przez innego, być potrzebnym innemu (*Wielkiemu Innemu* – bo inny, którego kochamy staje się kimś szczególnym, wybranym). Miłość to ciągłe kłamstwo, bo uznaje się w niej cechy, których ona nie może mieć – pokrywanie się miłości (spełnienia) i pragnienia. Miłość domagając się miłości, jest jednocześnie koniecznością i niemożliwością. Miłość nie przestaje się domagać miłości, jest *encore* i *en corps* (*jouissance*). *Encore* (abstrakcyjne *jeszcze*: „im więcej ciebie, tym mniej”) jest nazwą szczeliny *en corps* (w ciele), z której dochodzi domaganie się: kochać to narzucać siebie innemu, żeby ten, kto kocha był kochanemu potrzebny.

Wprawdzie „(...) ludzką rzeczą jest pożądać tego, czego pożądamy inni, dlatego właśnie, że oni tego pożądamy”¹¹, ale nie w taki sam sposób. Pragnienie polega więc na tym, żeby być pragnieniem innego. Pragnienie od początku jest pragnieniem jego pragnienia.

Dla późnego Lacana przedmiot jest właśnie tym, co „jest w podmiocie bardziej niż sam podmiot”. Przekroczyć swój fantazmat to uznać, że nie ma we mnie żadnego tajemniczego skarbu (*Rzeczy*), że wsparcie, na którym się opiera moje „ja”, jest czysto fantazmatyczne. Fantazja jest pierwotną formą narracji¹². Sama forma narracji świadczy o jakimś wypartym antagonizmie, tzn. opowieść milcząco zakłada jako już z góry dane to, co stara się odtworzyć. Gdy pewien moment postrzegany jest jako moment utraty jakiejś cechy, okazuje się, że cecha ta powstawała właśnie w momencie jej rzekomej utraty. Wbrew potocznemu pojęciu fantazjowania jako folgowania sobie, w zaspokajaniu pożądań zakazanych przez prawo, fantazmatyczna narracja jest aktem jego ustanawiania – podkreśla Žižek. Fantazja to pusty gest: system musi dopuszczać możliwość wyborów, którym nigdy nie wolno pozwolić na realizację, ponieważ ich pojawienie się doprowadziłoby do dezintegracji systemu. Przykładową sytuacją obrazującą te paradoksy, zaczerpniętą z Žižka, może być ubieganie się dwóch przyjaciół o awans w pracy. Kiedy po zakończeniu rywalizacji, awans przypada jednemu, rzeczą właściwą jest zaproponowanie drugiemu, że wygrany wycofa swoją kandydaturę, aby to tamten mógł awansować. Natomiast rzeczą tamtego jest odmówić, odrzucić tę ofertę. Gest jest wykonywany, aby został odrzucony, ale czy to jest tylko „pusty gest”? Nie, bo dokonywana jest tutaj wymiana symboliczna, i chociaż wracamy do punktu wyjścia, obie strony zawierają pakt solidarności. Gdyby oferta została przyjęta, spowodowałoby to dezintegrację pozoru wolności wiążącego się z porządkiem społecznym. Miłość jest swego rodzaju „pustym gestem”, jest równie wywrotowym aktem jak wywrotowym aktem jest trzymanie się litery Prawa (wywrotowym aktem nie jest więc odrzucenie litery Prawa – podkreśli Žižek) wbrew fantazji, na której się ono opiera (że jest racjonalne, właściwe itd.).

Fantazja operuje na dwa sposoby: zamykając zakres faktycznie możliwych wyborów jednocześnie zachowuje fałszywe otwarcie systemu. Zostajemy w przekonaniu, że wykluczony wybór mógłby się zdarzyć, a nie dochodzi do niego tylko z powodu przygodnych okoliczności lub więcej, bo tak wybraliśmy. Mógłbym skorzystać z oferty przyjaciela i dostać ten awans zamiast niego, ale nie zrobię tego ze względu na naszą przyjaźń. Otóż, tak naprawdę, nie mogę skorzystać z oferty przyjaciela, bo gdybym tak zrobił, unieważniłbym warunki początkowe tego aktu – przyjaźni samą. „Przekraczanie fantazji” polega właśnie na akceptacji bolesnego faktu radykalnego zamknięcia (możliwości). Inny przykład, prostszy (obsesyjne odwleknięcie): mógłbym nauczyć się języka obcego, gdybym włożył więcej pracy; ale na pewno się go nauczę – prędzej czy później; gdy kupię odpowiedni program komputerowy do nauki języków; wstrzymam się jeszcze, bo podobno wyszedł teraz jeszcze lepszy niż ten poprzedni. Fantazja to złudzenie otwartości, manipuluje faktami układając je w celowy ciąg przyczynowo-skutkowy. Stawką fantazji jest tajemnica pożądania odczuwanego przez innego¹³. Podmiot jest tym, kto/co szuka wiedzy – czym jest dla innego: rodziców, kochanki, żony, męża, współpracownika, przyjaciół – pragnąc odkryć LOS zaangażowany w jego istnienie. Pocięcha fantazji brzmi: zostałem powołany do życia w określonym celu.

Według Lacana, człowiek wciąż bezskutecznie próbuje stworzyć całościowy obraz własnej osoby i także tego, do kogo mówi, potoczne wypowiedzi rozgrywają się w warstwie narcystyczno-imaginacyjnej. Wyobrażeniowe należy do poziomu „ja” (zubożonego obrazu). Podstawowym złudzeniem filozoficznym, ale także psychologicznym jest utożsamienie podmiotu z „ja” (Ego). „Ja” to miejsce wyobrażeniowych identyfikacji podmiotu, naznaczone tęsknotą do alienującej jedności (alienującej, bo jest obrazem innego), konstytuuje się przez relację z zewnętrznym wizerunkiem stawiającym je w sytuacji „niezgody z własną rzeczywistością” – poczucia, że jest się zawsze czymś więcej niż tym, czym się jest, czyli nie jest się ani tylko ciałem, ani tylko wizerunkiem, nie jest się tym bardziej całością złożoną z jednego i drugiego. Pierwiastek wyobrażeniowy zostaje oddzielony od symbolicznego w relacji „ja” jako „ani to (obraz) ani to (ciało)”. Świadomość rozdzielania tych porządków, które dotąd się pokrywały, przenika całą kulturę współczesną.

Jean François Lyotard¹⁴ mówi o współczesnym uzewnętrznieniu wiedzy w stosunku do podmiotu. Zdaniem tego myśliciela, problem zarządzania wiedzą dzisiaj polega na skazaniu na ciągły przyrost mocy. Między takimi rodzajami mowy jak nauka, etyka czy polityka powstaje nowe pokrewieństwo i stara zasada, że nabywanie wiedzy jest nierozdzielnie związane z kształtowaniem osoby coraz bardziej wychodzi z użycia, aż po radykalne uzewnętrznienie wiedzy w stosunku do podmiotu wiedzy. Fantazja jest bardziej rozległa niż system symboliczny, wchłania go jak gąbka i poddaje swemu prawu, jednemu prawu – powtórzeniu.

Wszeczeństwo nowoczesnej nauki w samej swej „bezsensowności” implikuje gest „wykraczania poza fantazję”, likwidację białych plam, obalenie dziedziny tego, co Niewyjaśnione. Oszustwo nauki polega na pokazywaniu terenu poza fantazją, złudzeniem jest samo to POZA.

Częsty zarzut w stosunku do małych narracji jest taki, że nie dają nadziei (na lepsze jutro, na prawdziwe odczytanie, na znalezienie właściwej interpretacji). Małe narracje to próba myślenia z wnętrza, a nie próba ustawienia się POZA. Akcent pada tutaj na Rzecz i efekt, jaki wywołuje, wynikający z miejsca zajmowanego przez nią w strukturze. Trzeba też pokazywać miejsca, z których ogląda się rzeczy. Może to jest nowy sposób radzenia sobie z nadmiarem wiedzy, informacji, perspektyw, i sposób uzyskania powszechnej świadomości, że każde ludzkie doświadczenie jest doświadczeniem językowym, z którego nie można wyeliminować pragnienia. Niestety, pragnienie nie jest tym co nas łączy. Być może patrzymy na te same rzeczy, ale perspektywa, z której patrzymy jest wciąż tylko nasza. Zanim zacniemy pokazywać rzecz, trzeba więc opisać swój sposób patrzenia. Może można to zrobić równocześnie? Czyli próbować zajmować miejsca rzeczy? Równocześnie pokazywać rzecz i swój na nią sposób patrzenia, żeby jak najmniej zostało wykluczone. Założenie jest wtedy tylko jedno: każde sensowne doświadczenie jest doświadczeniem językowym. Nawet miłość, mimo silnego zakorzenienia w obiekcie, jest doświadczeniem językowym i trwa tylko dopóki mam siłę powiedzieć *encore. Zacznijmy raz jeszcze.*

Przypisy

¹ Por. Slavoy Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. Adam Chmielewski, Wrocław, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego 2001, s. 10–12.

² Por. Slavoy Žižek, *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*, przeł. Janusz Margański, Warszawa, KR 2003, s. 213–214.

³ Žižek, *Patrząc z ukosa...*, s. 215.

⁴ Por. Andrzej Szahaj, *O komunikacyjnym zwrocie w teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, w: *Dyskursy rozumu: między przemocą i emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, red. Lech Witkowski, Toruń, Wyd. Adam Marszałek 1990, s. 138–143.

⁵ Slavoy Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. Joanna Bator i Paweł Dybel, Wrocław, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego 2001, s. 237–241.

⁶ Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii...*, s. 103.

⁷ Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii...*, s. 241.

⁸ Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, s. 219–227.

⁹ Nadmierna pełnia jest utożsamiana z kobiecością. Carl Gustav Jung rozróżnił dwa archetypowe dążenia: kobiece dążenie do pełni i męskie dążenie do doskonałości. Nie są to dążenia dialektycznie się uzupełniające. Pustka jest wielką tajemnicą kobiecości – napisze Jung. „Mężczyźnie jest to całkowicie obce; otchłań, niezbadana głębia, *jin*. Żalność tego pustego niebytu mocno go boli (mówię tu jako mężczyzna) i człowieka kusi, by stwierdzić, iż to stanowi całą «tajemnicę» kobiety. Taka kobieta jest czystym losem. Mężczyzna może powiedzieć, co mu się w tym podoba; być za lub przeciw; albo za i przeciw równocześnie, a w końcu wpada w tę dziurę, absurdalnie szczęśliwy, a jeżeli nie, to stracił i pokpił swoją jedyną szansę zrobienia z siebie mężczyzny” (*O naturze kobiety*). Ten pusty niebyt jest doświadczany jako żalony tylko z punktu widzenia mężczyzny, ale jednocześnie – mimo porażki prób jego wyjaśniania – nie można wobec niego przejść obojętnie.

¹⁰ Z notatek własnych z seminarium R. Carrabino nad *Seminarium XX J. Lacana* pt. *Encore* (Warszawa, czerwiec 2003).

¹¹ Alexandre Kojčve, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa, Fundacja Aletheia 1999, s. 11.

¹² Žižek, *Przekleństwo fantazji...*

¹³ Žižek, *Przekleństwo fantazji...*, s. 44–51.

¹⁴ Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Warszawa, Fundacja Aletheia 1997.