

Bruce Fink

Wiedza i jouissance

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (16), 95-124

2008

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.

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.

Wspomniałem 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

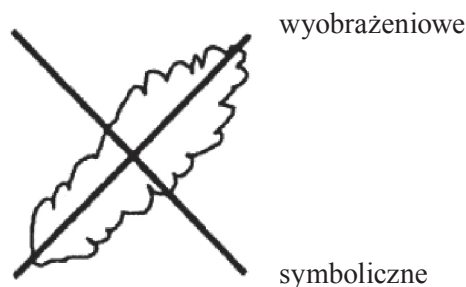
znaku równości pomiędzy podmiotem znaczącego oraz ponoć „racjonalnym” ekonomicznym podmiotem rynkowym, *homo œconomicus*? Kim w takim razie jest podmiot *jouissance*? Czy nie jest to ten podmiot, któremu Alan Greenspan, szef amerykańskiego Banku Rezerw Federalnych, zarzuca „irracjonalną przesadę” [*irrational 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

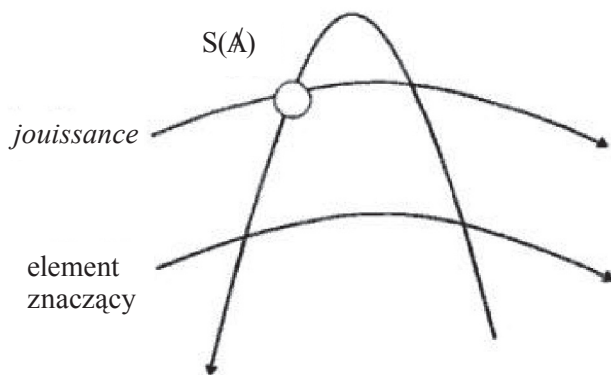


Rejestr wyobrażeniowy na tym etapie pracy Lacana odpowiada wścieklej zazdrości, zawiści i rywalizacji podmiotu. Jest równoznaczny z tym, co

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 zawiłości 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 pójdą 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 szpecić; 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).

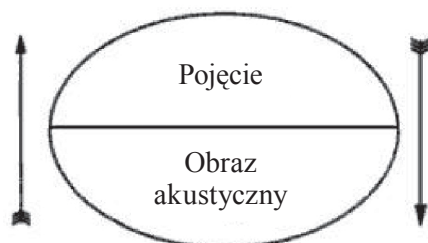
Radykalizm początkowego posunięcia Freuda został utracony lub przysłonięty i trudno jest powstrzymać tego rodzaju fantazje przed powracaniem tylnymi drzwiami. Lacan sugeruje, że kluczowe znaczenie takiego niewiedzącego podmiotu można odnaleźć w pracach Freuda niemal na każdym kroku. Czemu, pyta Lacan, 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 zawilóści, 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 wyobraźniowego 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 wyobraźniowym 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 wyobraźniowe. 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 wyobraźniowej”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 „fetyzyzacji” 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. Zazwyczaj 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 przyjaciółom, 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 twierdzą 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 „faliczna *jouissance*”, nie chcąc obarczać jej nazwą o takim ciężarze. Czemu zresztą w ogóle nazywać ją faliczną?

Powodów jest wiele, niektórzy z nich omawiałem szczegółowo przy innej okazji, ale tu chciałbym zaproponować, byśmy postarali się zrozumieć „faliczny” jako „zawodny”, by usłyszeć *faillir* („zawieść”) w fallusie. *Jouissance* faliczna 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*?

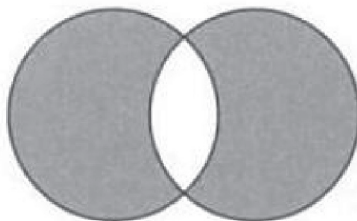
Pozostawiając te pytania w zawieszeniu, można chyba powiedzieć, że chodzi tu o to, iż ktoś *jest w stanie* doznawać tej Innej *jouissance*, ale nie jest w stanie nic o niej powiedzieć, ponieważ jest ona niewysławialna; to, że nie istnieje, nie oznacza, że ktoś nie może jej doświadczać: jej doświadczenie 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?

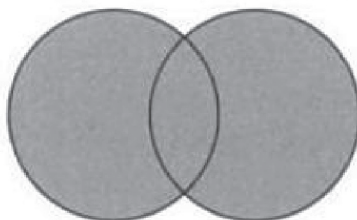
Rysunek 1.5

falliczna *jouissance* Inna *jouissance*



Mężczyźni

falliczna *jouissance* Inna *jouissance*



Kobiety

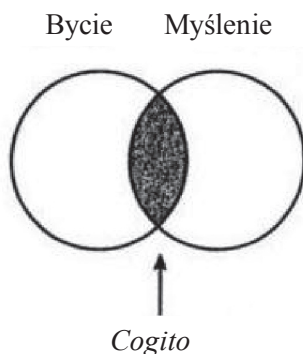
W każdym razie to właśnie wydaje się mieć na myśli Lacan, kiedy mówi o „seksuacji”: mężczyzna to ktoś, kto niezależnie od chromosomów, może osiągnąć jedną albo drugą (albo przynajmniej wydaje mu się, że może osiągnąć drugą, jeśli zrezygnuje z pierwszej), ale nie obie; kobieta zaś to ktoś, kto niezależnie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

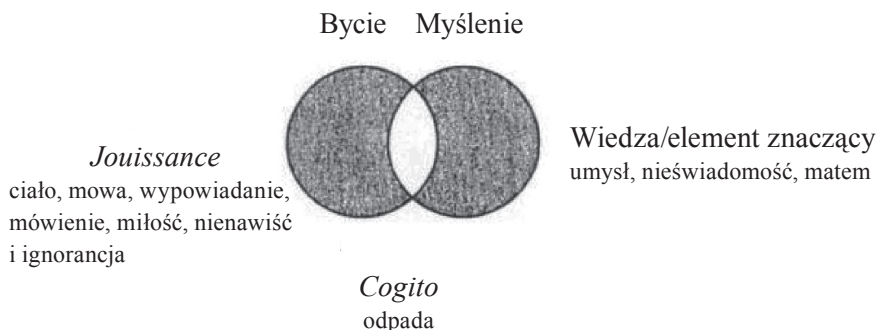
Lacan przez lata twierdził, że podmiot psychoanalityczny jest wszystkim tym, czym nie jest podmiot kartezjański: jeśli *cogito* jest miejscem, gdzie bycie i myślenie zachodzą na siebie,

Rysunek 1.6



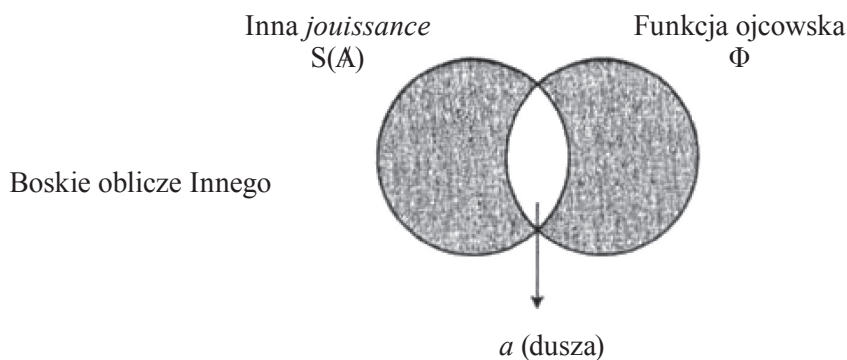
lacanowski podmiot jest byciem w jednym miejscu (wyobraźniowym lub, być może, rzeczywistym), a myśleniem w innym (nieświadomym), pozbawionym obszaru, gdzie mogłyby się one pokryć.

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 łączony 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*) [przy-p. tłum.].

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