Frederic Jameson

Lacan i dialektyka: fragment

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1-2 (20-21), 255-290

2010

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Fredric Jameson

Lacan i dialektyka: fragment

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

Mało tego, chciałbym również wykorzystać dzieło Lacana w jeszcze inny sposób jako wyznacznik konstruowania teorii samej w sobie. Słowo teoria, które przyjęło swe charakterystyczne – powiedzmy postwspółczesne – znaczenie w latach 1960-tych i w erze strukturalizmu, znaczy nie tylko coś zupełnie innego niż tradycyjna filozofia, ale również innego niż ta część nowożytnej filozofii, która dążyła do zerwania z tradycyjnym filozofowaniem (powiedzmy, Heidegger, pragmatyzm, czy Wittgenstein). Podobne podejście bez wątpienia degraduje Lacana do statusu zwykłego przykładu, ale w inny sposób niż uczyniłaby to analiza gatunkowa. W tym miejscu rozważany przykład podlega rekonstrukcji w celach historycznych po to, by zilustrować w jaki sposób działała logika danego okresu historycznego bądź też, w najgorszym razie, by ukazać tendencję historyczną. Takie postępowanie nie musi koniecznie być oparte na przekonaniu, że spośród wszystkich tak zwanych pism teoretycznych najbogatsze są pisma Lacana, i że na wiele sposobów, z których nie wszystkie jeszcze doczekały się zbadania

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

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

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

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

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

odwołań, koniecznych, by przyciągnąć innego rodzaju słuchacza i spowodować „napływ świeżej krwi" do grupy. Stąd też nawiązania do Marksa odgrywają rolę w konstruowaniu nowej psychoanalitycznej teorii wartości, ale również służą jako sygnały i konotacje, będąc równocześnie przykładem nowej formy teoretycznego imperializmu i wszystkożerności. Oczywiście pojawiają się tam także nazwani i nienazwani wrogowie: psychologia ego, szkoła relacji z obiektem, neofreudyści, Amerykanie, Marie Bonaparte, Hartmann i Kris; przypuszczalnie jednak, odgrywana przez nich gatunkowa rola w ramach lekcji pokazowych jest troszkę innego rodzaju.

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

I

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

W tym miejscu – i zawsze pozostając w kontekście pism samego Freuda – prawdopodobnie można się natknąć na kilka zarzutów i uwag krytycznych. Zarzuty owe są wyrazem zmęczenia, którego swego czasu wielu z nas doświadczyło w obliczu czegoś, co można by było nazwać krytyką literacką w duchu ortodoksyjnego freudyzmu (najbardziej oczywisty przykład interpretacji postępującej według „przypadku ostatecznie determinującego odczytanie", bądź też

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

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

Można powiedzieć, że Lacanowi udaje się uniknąć tego zarzutu dzięki dramatycznie odmiennemu potraktowaniu cielesnego narządu: stwierdza on, jak powszechnie wiadomo, że przedmiotem zagrożenia kastracją nie jest wcale narząd zwany penisem, ale raczej coś całkiem odmiennego zwanego fallusem, który, podobnie jak penis w stanie erekcji, nie powinien być dalej traktowany jako narząd, ale raczej jako coś pokrewnego wydarzeniu (albo może władzy), i który Lacan określa teraz jako znaczące (albo nawet Znaczące, jako uprzywilejowane znaczące, na podstawie tego, że jest to jedyne znaczące pozbawione znaczenia

czy znaczonego – cecha, która może na powrót przemienić je w coś bliższego przygodnemu narządowi). Jak dotąd taki zabieg można przyjąć (albo odrzucić) jako jeszcze jedną „strukturalizację" Freuda, z serii których Lacan słynie, jako przekład na mgliście lingwistyczne kategorie, na modłę wspomnianego wyżej przekształcenia edypalnego ojca w „Imię Ojca": róża strukturalna w miejsce botanicznej.

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

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

By zrozumieć funkcję kastracji w ujęciu Lacana oraz to, co powstrzymuje ten termin przed obsunięciem się w stronę czegoś w rodzaju absolutnej metaforyczności, jednocześnie obdarzając go tą szczególnie symboliczną rolą,

którą z oczywistych względów musi pełnić, najlepiej nawiązać do specyfiki zastępczego pojęcia fallusa występującego u Lacana. Patrząc z tej perspektywy można powiedzieć, że to właśnie groźba kastracji wymierzona w penisa, w ten przygodny organ, przekształca go w fallusa; albo jeszcze lepiej, wytwarza to znaczące, które jest fallusem, i które umożliwia cielesnemu narządowi pełnienie od czasu do czasu takiej funkcji znaczeniowej. Nie chodzi tutaj o empiryczną lekcję, że istnieje coś takiego jak fallus (i że mężczyzna go posiada, a kobieta nie); chodzi raczej o lekcję nieobecności: mianowicie, że nikt nie posiada fallusa, ani mężczyzna, ani kobieta, ale że oboje od czasu do czasu uczestniczą w owym znaczącym, jeśli wolno mi będzie to tak niewinnie ująć. Lacan często wspomina, że jest zawsze coś niedorzecznego w męskiej pewności siebie oraz że postawom *machismo*, z konieczności performatywnym, zawsze zagraża element komiczny. (Takiej męskiej performatywności odpowiada kobieca maskarada rozpoznana przez Hélène Deutsch, która równie dobrze uwydatnia podstawę doktryny Lacana, który twierdzi, że w powyższym sensie „płcie" (*sexes or genders*) nie tylko nie są naturalne, ale są również pozbawione znaczenia i niemożliwe.) Dla męskiego rozwoju płynie z tego wniosek, że oto właśnie „doświadczenie" kastracji (innymi słowy, zdanie sobie sprawy, że nikt nie „posiada" fallusa w sensie własności) umożliwia osobnikowi płci męskiej funkcjonowanie w roli mężczyzny; albo jeszcze lepiej – gdyż mam nadzieję, że będzie się stopniowo stawać jasne, do jakiego stopnia negatywne sformułowania są zawsze wierniejsze doktrynie Lacana, niż jakiekolwiek pozytywne twierdzenia czy zapewnienia – w momencie, gdy takiego doświadczenia zabraknie, mężczyzna cierpi na wszelkiego rodzaju zaburzenia. (Można by było w tym miejscu z jakiejś klinicznej czy rozwojowej perspektywy dalej rozwodzić się na temat uprzywilejowanej relacji z matką, o której już nadmieniałem w związku z tym „doświadczeniem", jako że pierwsze odkrycie możliwości kastracji dokonuje się przez nią, przez jej cielesną anatomię, jak również przez groźbę jaką stwarza; dotyczy to również sposobu, w jaki dziecko doświadcza samego czy samej siebie jako libidalnego substytutu matki, nie wspominając o niezliczonych i odmiennych sytuacjach, kiedy to matka wydaje się kastrować ojca, powodować jego nieobecność bądź jeszcze większe oddalenie[1]).

Ale chciałbym tutaj głównie zaakcentować konstytutywny związek z nieobecnością – niekoniecznie nawet do brakiem, chociaż z pewnością jest to bardzo ważna kategoria (pochodząca od Sartre'a) – która zajmuje centralne miejsce w myśli Lacana, i która potwierdza jej dialektyczny status. Fallus jest nieobecnością i właśnie ten fakt obdarza go potencją jako znaczące. Właściwie, struktura samych

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

znaczących jest skonstruowana dialektycznie, wokół nieobecności: podążając raczej za lingwistyką Jakobsona niż Saussure'a, a z pewnością w duchu Hegla, jeśli nie Mallarmé'go, przykłady Lacana w kółko pokazują, że znaczące może jedynie zaistnieć mocą swej nieobecności albo przynajmniej nie będąc obecne przez cały czas; to jest właśnie najgłębsze znaczenie znanego przykładu *fort-da*[2].

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

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

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

4. Termin ukuty przez Ernesta Jonesa na określenie zaniku pożądania.

Z drugiej strony, może to doprowadzić do poczynienia nowych rozróżnień w obrębie samego pojęcia pożądania: w tym miejscu właśnie pojęcie *jouissance* (wszechobecne w późniejszych Seminariach) oddziela się od pojęcia przyjemności (pozostawiając „zasadę przyjemności" poza nawiasem rozważań) i, dokładnie rzecz biorąc, zostaje zdefiniowane jako „coś różnego od przyjemności w tym sensie, że wytycza ono rejon leżący poza nią"[5]. Fakt, że *jouissance* nie zadowala się zwykłą przyjemnością, że nieustannie wychodzi poza proste zaspokojenia i zdobycze przyjemności jako takiej, najwyraźniej ma coś wspólnego z najbardziej znaną wersją formuły syntaktycznej („poza" albo *jenseits*) u Freuda, a mianowicie z instynktem śmierci lub Tanatosem.

Wyznacza to również zupełnie nowy retoryczny rozwój samego Lacana, kiedy to wielkiej wagi pojęcie wymiaru „poza" skolonizuje cały gatunek wizualnych *jenseits*, w formie zasłon lub kuszących okryć różnego rodzaju, które uwodzą nie dlatego, że przysłaniają konkretny obiekt, ale raczej dlatego, że dramatyzują jego nieobecność, i że istnieją jedynie jako znaki i substytuty w miejscu brakującego przedmiotu. W kwestii jego centralnego znaczenia Lacan powoła się na wczesny, niepublikowany tekst *Projektu*[6] Freuda i tkwiącą w nim zapowiedź późniejszej doktryny. (Inny wizualny odpowiednik, z *Seminarium IX*, słynna anamorfoza, obrazuje raczej szczególną naturę fallusa). W ten sposób otwiera się możliwość pewnego rodzaju estetyki – architektura jako kreowanie próżni, jako kształtowanie nieobecności; i można tu odwołać się do ogromnego bogactwa kulturowych i literackich przykładów[7]. Miłość dworską można teraz pojmować w kategoriach bardzo szczególnego eksperymentu polegającego na podsycaniu doświadczania nieobecności w samym sercu pożądania, podczas gdy mistycy ułatwiają zrozumienie jak nieobecność i negatywność rozciągają się aż do samego fundamentalnego wielkiego Innego lub Boga, który, jak Freudowska figura pierwotnego ojca, musi być koniecznie martwy, aby wypełniać swoją funkcję. Chciałbym tutaj podkreślić i wykazać słuszność twierdzenia, że powyższe surowce kulturowe należy traktować nie jako objawy zapadania się Lacana w religię czy mistycyzm, ale jako przykłady w obrębie zasadniczo dialektycznego posługiwania się nieobecnością. Podobne przykłady stają się symptomami idealizmu

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

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

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

tylko wtedy, kiedy pojmujemy je na pozytywistyczną bądź empiryczną modłę; można je jednak z powodzeniem wykorzystać dialektycznie.

II

Fakt, że Lacan jest świadom istnienia niewspółmierności, najbardziej wymownie świadczy o dialektycznym charakterze jego myśli, co nie zawsze wydaje się być dostrzegane. Termin ten zapożyczam z matematyki[8], mimo że sam Lacan oczywiście wykorzystuje liczby niewymierne i problematykę z nimi związaną w swych podstawowych analogiach (do czego jeszcze wrócimy). Posługuję się tym terminem w szerokim znaczeniu radykalnej niezgodności między różnorodnymi systemami czy kodami objaśniającymi, czyli czegoś na kształt nieprzekładalności jednego systemu na inny. Należy tutaj dodać również i to, że nie istnieje możliwość dokonania wyboru między owymi systemami; skandalem więc nie jest tak naprawdę ich wzajemna niezgodność, ale raczej przekonanie, że niezbędne nam są obydwa (albo wszystkie trzy, wszystkie cztery) naraz, i że nie sposób je połączyć w sposób systematyczny – innymi słowy, że nie sposób skonstruować z ich różnic spójnej maszyny. Zarysowane w takim świetle, pojęcie niewspółmierności może po prostu odzwierciedlać frustrację akademickiego eklektyzmu, który nie potrafi czerpać z rozmaitych, odmiennych filozofii jednocześnie, nie tęskniąc za syntezą. Rzeczywiście, już sam pseudo-koncept niewspółmierności (który nie zawiera pozytywnej treści, ale jedynie rejestruje konieczność porażki i oswaja nas z nią) można by odczytywać jako przejaw owej tęsknoty, która równie dobrze może stanowić błędną, ale zarazem nieodzowną siłę napędową projektu filozoficznego jako takiego[9]. Jedno, uniwersalność, system, totalność, synteza – to owa mnogość nazw na oznaczenie powyższego pragnienia, obecnie napiętnowanego. Kto jednak odważy się powiedzieć, że wszystkie te sprytne post-współczesne (*post-contemporary*) teoretyczne mechanizmy, obmyślone, by hamować czy nawet tłumić owo pragnienie, to coś lepszego? Są one przecież dowodem na to, że nie sposób wyzbyć się odruchu unifikacji. (Mamy tu do czynienia z czymś podobnym do związku Prawa i jego transgresji w innym znanym paradygmacie).

Wszystko to może być prawdą, lecz stawka znacznie się zwiększy, kiedy zaczniemy dostrzegać w niewspółmierności kodów i teorii znaki i symptomy sięgającej znacznie głębiej, ontologicznej niewspółmierności, jeśli wolno mi to tak

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

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

niewłaściwie ująć. Wtedy to sama rzeczywistość zacznie się jawić jako współistnienie nie pasujących do siebie elementów, wobec których wciąż jeszcze żywi się nadzieję, że zostaną one połączone za pomocą jakiejś „teorii jednolitego pola". Ale taka nadzieja wydaje się od razu sprowadzać nas na powrót w obręb myśli ludzkiej i za podobne niewspółmierności winić raczej zrodzone z owej myśli teorie, niż istotę samej rzeczywistości.

W tym miejscu należałoby coś powiedzieć na temat Lacanowskiej koncepcji nauki, status której chce on nadać psychoanalizie, biorąc równocześnie udział w tej już raczej wyczerpanej i konwencjonalnej krytyce nowoczesności i nowożytnej nauki w stylu *Kryzysu nauk europejskich* Husserla czy nawet eseju Heideggera o światoobrazach. Powinno się jednak w tym miejscu wspomnieć (w obronie Lacana?), że jego krytyka naukowego zeświecczenia nie jest zabarwiona nostalgią za jakąś formą powrotu do wielkiego Innego, ale że jedynie dąży (a sądzę, że w nieciekawy sposób) do ukazania różnicy między tradycjonalizmem – statusem psychiki i Innego w okresach, gdy dominowała religia – a dylematami psychicznymi, przed którymi staje nakierowana na naukę epoka świecka. Z drugiej strony obrona nauki, na podstawie której Lacan domaga się uznania naukowości psychoanalizy, nie wydaje się sugerować podobnego rodzaju historycyzmu i kulturowej krytyki dłuższych okresów historycznych, ale raczej ma przyjść z pomocą w atakach na psychologię i filozofię: innymi słowy, nie po to, aby podkreślić specyfikę myśli Freuda, ale raczej po to, aby obalić koncepcje spójnego systemu, które są milcząco zakładane szczególnie w psychologii, ale również w filozofii. Uważa się, iż za formalizacjami Lacana – nie tylko grafami, ale późniejszymi matmami i topologiami, włączając w to węzły i pierścienie – stała chęć dążenia do ścisłych sformułowań, pragnienie uniknięcia takiego typu humanizmu i metafizyki, które cechują w dużej mierze „ortodoksyjny freudyzm", jak również próba pozostawienia po sobie spuścizny odpornej na tego rodzaju rewizje, jakim poddano myśl Freuda[10]. Może to i prawda, ale myślę, że nie wolno nam lekceważyć przestrzennej pasji, która towarzyszyła kreśleniu owych wieloznacznych hieroglifów czy też „znaków" (*characters*), tak samo, jak nie sposób nie dostrzec w nich szczególnego rodzaju pragnienia, pragnienia zwanego formalizacją, które wydaje mi się być czymś odrębnym od naukowości oraz roszczeń do tego miana. Fakt, że wszystko to odbywa się w epoce *écriture* przydaje tej kwestii dodatkowych bądź uzupełniających historycznych konotacji; jednakże nie należy sprowadzać wspomnianych formalizacji wyłącznie do tego poststrukturalistycznego motywu.

Co się tyczy niewspółmierności, nieistotne czy pojmowanej naukowo czy nie, myślę również, że należy w tym miejscu wysunąć twierdzenie, iż dialektyka ro-

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

dzi się z uświadomienia sobie i uznania powyższego dylematu, zarówno w jego formie subiektywnej jak i obiektywnej. Jeśli istnieje dla Hegla synteza, należałoby obstawać przy kluczowym twierdzeniu, że jest ona tylko jedna, synteza końca, bądź tak zwanego Absolutnego Ducha[11]. Mamy tu do czynienia z punktem zatrzymania tak tajemniczym, że wszelkiego rodzaju zaproponowane interpretacje nie zdołały nikogo usatysfakcjonować: *hubris* Hegla, sam Hegel jako filozoficzny odpowiednik Napoleona, państwo pruskie, koniec historii albo po prostu nowy historyczny ogląd świata i moment, kiedy to cała przeszłość ludzkości staje się dostępna dla myśli (nie wspominając o późniejszych interpretacjach, gdzie pojawia się ona w postaci *praxis* albo jedności teorii i praktyki, jako socjalizm bądź komunizm, czy coś jeszcze innego). Na ogół, odkładając na bok kwestię formalną owego „finalnego" momentu (oraz problem końca, który kwestia ta skrycie porusza tak jak wielka Przedmowa otwarcie stawia problem początku), sprzeczności, o których mówi Hegel, stanowią właśnie elementy niewspółmierne, które, choć z jednej strony należą do przeszłości, wciąż przewijają się i powtarzają w nowych sprzecznościach. „Metajęzyk nie istnieje", głosi jeden z bardziej znanych antyfilozoficznych sloganów Lacana; wulgarny heglizm jest z pewnością rodzajem metajęzyka. Ale dialektyka nim nie jest – a przynajmniej moim celem jest właśnie to pokazać – i niezależnie od tego, jak ją nazwiemy, jest ona udręczonym rodzajem języka, usiłującym oddać istnienie elementów niewspółmiernych, nie dążącym jednak do ich pogodzenia poprzez jakieś łatwe przydawanie nazw bądź też poprzez upraszczanie to tego, to tamtego spójnego kodu filozoficznego. Taką właśnie prowizoryczność nazywa się czasem refleksyjną (jeśli określenie to sugeruje język świadomości, jest ono również niezadowalające); pożądana byłaby próba oddzielenia jej od innej, bardziej współczesnej, strategii językowej, tak często zwanej teorią (coś czego nie będę w tym miejscu próbował).

Na chwile obecną, właściwą strategią radzenia sobie z niewspółmiernościami może być próba wyrwania ich z domeny pojęć (gdzie wydają się współistnieć pod postacią wielu odrębnych kodów) i postrzegania ich w kategoriach projekcji i sygnałów, symptomów, głębszych ontologicznych luk i pęknięć. Łatwiej będzie nam to uczynić, kiedy przejdziemy z rejonu nauk przyrodniczych nieco bliżej w stronę tak zwanych nauk humanistycznych. Wtedy, w minimalnym stopniu, może nam się wydać możliwe uchwycenie, powiedzmy, w sposób subiektywny i obiektywny, niewspółmierności takich, jak na przykład te miedzy Marksem a Freudem: uchwycenie ich teorii jako niewspółmiernych, czyli teorii, które rów-

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

nocześnie świadczą o jakiejś głębszej niewspółmierności wewnątrz historycznego świata społecznego. Jednoczesne utrzymanie tych dwóch perspektyw, subiektywnej i obiektywnej, nie równa się złożeniu ich na powrót w ramy pojedynczego systemu, ale być może pozwala również uniknąć ich zastygnięcia i uwiecznienia w postaci jakiejś bezczasowej, metafizycznej opozycji.

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

Wydaje się bowiem jasne, że początkowe rozróżnienie miedzy porządkiem wyobrażeniowym i porządkiem symbolicznym (Realne zawsze czai się niewyraźnie gdzieś w tle) ma w szczególności za zadanie udramatycznić niewspółmierność podobną do już omawianych – a właściwie niewspółmierność podstawową w Lacana rozumieniu „ludzkiej rzeczywistości”. Albo – by ująć rzecz odwrotnie (jak zawsze należy to robić) – to właśnie łączenie tych dwóch wymiarów w jeden rodzi pseudo-systemy psychologiczne i filozoficzne (kiedy te ostatnie oferują teorie „ludzkiej natury”), jak również różnorodne postfreudowskie „ortodoksyjne” rewizjonizmy. A zatem krytyka strategii interwencji w sytuację analityczną tych ostatnich jest, jak zobaczymy, umotywowana nowymi rozróżnieniami wynikającymi z owego wyjściowego oddzielenia tego, co wyobrażeniowe i symbolu.

Porządek wyobrażeniowy jest systemem dualistycznym, który wiąże ze sobą elementy czysto pozytywne, w szczególności te, które narastają wokół jaźni i innego (lub podmiotu i obiektu). Same relacje wyobrażeniowe można więc pojmować jako pewną ilość elementów pozytywnych (czy empirycznych realności), które da się pogrupować w spójne systemy czy to epistemologiczne, czy interpersonalne. W wymiarze Wyobrażeniowego występują liczne konflikty i antagonizmy (przede wszystkim dochodzi tutaj do wyłonienia się agresywności jako funkcji stadium zwierciadła), ale żaden z nich nie zakłada dialektycznej nieobecności czy niewspółmierności. Bez wątpienia powiązanie Heglowskiej dialektyki pana i niewolnika ze stadium lustra (pierwszym momentem wyłonienia się Wyobrażeniowego, kiedy to mniej więcej ośmiomiesięczne niemowlę wizualnie odkrywa

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

swoje drugie ja w lustrzanym odbiciu), zaowocowało postrzeganiem wczesnego Lacana jako heglisty, który w późniejszych latach zupełnie porzuca dialektykę – najpierw dla strukturalizmu, później zaś dla swego rodzaju idiosynkratycznej poststrukturalnej teorii transgresji.

Ale taki ogląd ignoruje naukę numerologii: ponieważ w rzeczywistości to „Hegel" reprezentuje widmo Trzeciego (jak to było również w przypadku jego amerykańskiego zwolennika, C.S. Peirce'a); i to właśnie wraz z tym Trzecim terminem napotykamy wymiar, którego nie sposób sprowadzić do dualizmów Wyobrażeniowego, z którymi jest on radykalnie niewspółmierny. Tym wymiarem jest oczywiście porządek symboliczny, który możemy postrzegać albo w kategoriach wielkiego Innego (A), zupełnie odrębnego od małych innych (a) występujących w relacjach wyobrażeniowych, albo w kategoriach języka (domena znaczących). W tym miejscu zaczyna działać dziwna, nowa dialektyka, w której te dwa wymiary nie mogą być ani oddzielone, ani zredukowane do siebie nawzajem, ani też przełożone na jednolity metajęzyk. Z genetycznego lub rozwojowego punktu widzenia trudno jest więc nie pomyśleć tu o fazach czy też stadiach, co umożliwiłoby wprowadzenie rozróżnienia między momentem pojawienia się porządku symbolicznego i języka a doświadczeniem stadium lustra, które ma inaugurować porządek wyobrażeniowy. Lacan oczywiście posługuje się terminami stadium czy fazy, w szczególności w swej analizie różnorodnych neuroz i psychoz, ale jest on również bezlitosnym krytykiem podobnego „historycyzmu" dotyczącego rozwoju i bardzo niechętnie stosuje pojęcia takie jak „regresja", które wydają się nieuchronnie przynależeć do jakiegoś rodzaju historycystycznej perspektywy. Proponuje on klasyczne – chociaż niezupełnie satysfakcjonujące – rozwiązanie rozwinięte przez strukturalizm, gdzie jawnie historyczną bądź opisującą rozwój narrację traktuje się jakby w istocie była ona rezultatem rzutowania na skalę czasu permutacji możliwych w ramach owej „bezczasowej" struktury. A zatem normalna psychika nie istnieje, istnieją jedynie elementy i relacje, których modulowanie, zniekształcanie czy tłumienie generuje różne rodzaje „nieprzystosowania" (by posłużyć się najbardziej neutralnym terminem z możliwych). Owe (czasem doprowadzające do szału) typologie nerwic, perwersji, psychoz, są zatem nie tylko niezbędne dla strategii leczenia i momentu interwencji; są one także blisko powiązane z samymi strukturalnymi hipotezami. (Warto jednak odnotować fakt, iż strukturalistyczny rozdział synchronii od diachronii nie tylko wywołuje podobne diachroniczne iluzje lub projekcje rozwoju, ale mści się również w momencie, kiedy „strukturalista" wreszcie decyduje się wziąć pod uwagę czasowość. W tym miejscu napotykamy figury logicznych czasowości Lacana, zilustrowane takimi przykładami jak ten o trzech więźniach[13],

13. Jacques Lacan, *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipee.* w: *Écrits*, Seuil, Paris 1966.

które, ponieważ są tak uderzająco odmienne od analiz „strukturalnych", czasem wydają się być formą „powrotu wypartego" wyłączonej czy też „wykluczonej" czasowości).

Nie sposób zatem rozdzielić wymiaru wyobrażeniowego od symbolicznego na tyle, aby zbadać każdy z tych wymiarów niezależnie od drugiego (lub też od trzeciego – Realnego – którego nie daje się nawet określić bądź obrysować w sposób, w jaki uczyniliśmy to z dwoma powyższymi). Słynne pierścienie boromejskie z ostatnich lat Lacana stanowią emblemat wzajemnej zależności, gdzie wszystkie pierścienie muszą być ze sobą połączone po to, aby ludzkie zwierzę mogło funkcjonować nawet tak, jak to „normalnie" czyni[14]. Dlatego możemy jedynie mówić o dominacji jednego wymiaru nad drugim oraz o sytuacjach, kiedy to jeden wymiar przywłaszcza sobie funkcję pozostałych albo, przeciwnie, występuje jedynie w niedostatecznie rozwiniętej formie. Wydawałoby się, że udało nam się w tym miejscu uzyskać jedną fundamentalną filozoficzną (albo, jeśli kto woli, antyfilozoficzną) przesłankę: a mianowicie, że nigdy nie będziemy w stanie zbudować teorii któregokolwiek z owych wymiarów w izolacji od pozostałych. Porządek symboliczny wydaje się jednakże stanowić wyjątek od tej zasady (oficjalnie uprawniając Lacana do zajęcia miejsca w szeregach teoretyków „strukturalistycznych"), gdyż utożsamia się go z językiem jako takim, a przecież istnieje kilka systemowych teorii języka bądź też pretendentów do miana naukowego językoznawstwa. Przypuszczalnie jednak, z filozoficznego punktu widzenia, już sam projekt językoznawstwa jest bardziej problematyczny i wewnętrznie sprzeczny niż może się to wydawać niespecjaliście (zobacz, na przykład, prace Jean-Claude Milnera). Jako że nigdy nie znajdujemy się poza językiem, zawsze już jesteśmy w języku, wydawałoby się, że mamy tu do czynienia ze zjawiskiem, którego nie da się zdefiniować, gdyż nigdy nie doświadczymy jego nieobecności (definicja jest przecież negacją). (Etologia proponuje w najlepszym razie jedynie podejście hipotetyczne poprzez tak zwane języki zwierzęce). W każdym razie późniejsza myśl Lacana zrzuca te i tak już dość luźne pęta przy pomocy antystrukturalistycznego pojęcia *lalangue*, nieustannego szmeru naszego własnego

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

języka narodowego i naszych *idiotismes* wychodzących daleko poza granice, które każda szanująca się teoria lingwistyczna musiałaby dla niego wytyczyć. Czym jeszcze jest Symboliczne, wkrótce zobaczymy.

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

Już stadium lustra wydaje się zapowiadać inne jeszcze znamiona obecności Wyobrażeniowego w sferze samej percepcji, a szczególnie w wizualności. Właśnie w tym sensie ideały fenomenologii jawią się nam jako pewnego rodzaju miraż konkretności, jako złudzenie cielesnej pełni, którą można osiągnąć percepcyjnie jako Utopię naszego bycia-w-świecie (Merleau-Ponty). Złudzenia wizualności, tak często mylnie brane za uprzywilejowaną formę bezpośredniości (także przez empiryków), otwierają przed nami obszar bogaty w możliwości demistyfikacji Wyobrażeniowego i bez wątpienia mogą one również wyjaśnić paradoksalne komplikacje związane z tym zmysłem w Lacanowskim opisie spojrzenia (*gaze*) jako obiektu częściowego w *Seminarium XI* (gdzie, właściwie, coś, co luźno traktujemy jako wizualne zostaje ponownie przeanalizowane i rozłożone na części z perspektywy Symbolicznego).

Mój wywód był jednak dotąd nieco przewrotny, ponieważ zostawiłem na sam koniec coś, co jest dla Lacana najsilniejszym przejawem wyobrażeniowego *méconnaissance*: chodzi tutaj oczywiście o Ja jako najtrwalszy i nie dający się wykorzenić efekt stadium lustra. Lacan występuje przeciwko Ja już na samym początku, w pierwszym *Seminarium*, i można uważać tę polemikę za źródło najbar-

dziej fundamentalnego ze wszystkich powszechnie znanych strukturalistycznych *doxa*, a mianowicie tego, które często nazywa się „decentracją" podmiotu (albo, mniej poprawnie, śmiercią podmiotu, a także „śmiercią" autora, antyhumanizmem i tak dalej). Polemika ta z kolei – i dla niektórych zapewne jest to mocno podejrzane – wskrzesza znacznie starszą tradycję teologiczną, w której to grzech pychy zostaje taktycznie potępiony, a ja strategicznie i terapeutycznie umniejszone (*le moi est haïssable*): doktryna i mądrość ta jest obecna w takiej czy innej postaci w historii największych religii. W ujęciu socjologicznym, niewątpliwie jesteśmy tutaj świadkami zmierzchu przedsiębiorczego indywidualizmu w dwuznaczny sposób czczonego przez triumfującą burżuazję pod postacią stworzonego przez nią systemu prawnego oraz jej politycznych i społecznych ideologii. W tym sensie moda na zdecentrowany podmiot odzwierciedla rzeczywistość coraz bardziej korporacyjnego systemu instytucji ekonomicznych, która pierwszego (bardziej pozytywnego) wcielenia doczekała się w duchu korporacyjno-kolektywnym lat trzydziestych dwudziestego wieku, w faszyzmie, komunizmie sowieckim i w programie Nowego Ładu. Bez wątpienia także „kopernikańska rewolucja" samego Freuda (w przeciwieństwie do rewolucji kantowskiej, która jako wyraz dumy i biurokratycznych osiągnięć postfeudalnych Prus zapowiada Rewolucję Francuską) jest powiązana nie tylko z pojawieniem się histerii w postaci społecznie rozpoznawalnego zaburzenia, ale również z podupadaniem Austrii jako mocarstwa, którego energiczni i „nowocześni" obywatele nie znajdują już spełnienia w wykonywaniu wyznaczonych im przemysłowych i imperialnych zadań[15].

Degeneracja doktryny Freuda o nieświadomości do postaci „terapii ego" głoszonej przez jego następców (*dixit* Lacan) z pewnością podstawia Lacanowi wprost pod ostrze krytyki podobne konceptualizacje Ja i jaźni. Musimy jednak na samym początku postawić pytanie o przekładalność, albo innymi słowy, o możliwość podstawienia w miejsce wymiaru Wyobrażeniowego pewnego rodzaju pseudo-obiektu jakim jest Ja. Wiadomo, że Freud narysował obraz tej narośli (przypominający trochę wyobrażenie Europy jako maleńkiego przylądka wielkiego kontynentu azjatyckiego), obraz, z którego Lacan pozwala sobie kpić, gdyż sformułowanie takie jak chociażby słynne *Wo es war, soll ich werden* – cokolwiek ono rzeczywiście znaczy – w większości odczytań wyraźnie zagraża jego własnemu przedsięwzięciu i twierdzeniom, że patronuje mu właśnie Freud. Osuszanie bagien nieświadomości i przekształcanie tak pozyskanego obszaru w twardy grunt świadomości, a nawet samoświadomości: oto zalecenie w tym samym stopniu oświeceniowe i ego-centryczne, co stare „poznaj samego siebie" Sokratesa; przynajmniej przy pierwszym odczytaniu i bez dobrodziejstwa znajomości zniekształceń, którym poddają je Lacanowskie przekłady i alternatywne

15. Czytelnik zauważy socjologiczne interpretacje Adorna w trakcie tej dyskusji.

sformułowania, desperacko próbując je sobie przywłaszczyć (z czego najsłynniejsze to: *là où c'était, dois-je advenir*).

Wydaje się jednak jasne, że podobne myślenie obrazami jak druga *topique* – która brutalnie wyznacza właściwe miejsca Ja i Temu w przestrzeni geograficznej, a której sposób posługiwania się przestrzennością można pouczająco skontrastować z późniejszymi „topologiami" samego Lacana – reifikują funkcję zwaną Ja oraz sugerują, iż poddanie jej terapii jest czymś na kształt próby skurczenia guza. Z drugiej jednak strony, modele podobne do modelu stadium lustra mają fatalną tendencję do sugerowania, iż Ja jest czymś na kształt iluzji, co może stanowić pokusę do przypuszczenia, że można się go w zupełności wyzbyć. Ale nawet jeśli Ja jest iluzją albo mirażem, zwyczajną projekcją czy też obrazem, mimo wszystko pozostaje ono czymś realnym; sformułowanie, które sugeruje, że możemy się obyć bez niego jest równie mylącą reprezentacją jak znana już „śmierć podmiotu". Być może to właśnie znajomość działania mechanizmu reprezentacji wyznacza bieg jednej z najbardziej skomplikowanych wczesnych demonstracji Lacana: eksperymentu ze złudzeniem optycznym odwróconego bukietu[16], który przywodzi na myśl całą tradycję perspektywicznych analiz, dotyczących również *camera obscura* i jej inwersji (jak i ich filozoficznych czy metaforycznych zawłaszczeń na potrzeby teorii ideologii). Niezależnie od sposobu, w który chcielibyśmy ponownie go przeprowadzać w całej jego złożoności, myślę, że powyższy eksperyment został zaprojektowany, by zasugerować nam pewien fundamentalny wniosek, a mianowicie, że projekcja, obraz, błędnie postrzegany bukiet prawidłową stroną do góry w pustym wazonie, jest mimo wszystko realnym obrazem; nie jest on jakąś ulotną nicością, nawet jeśli stanowi czystą iluzję. Jeśli ktoś chciałby powiedzieć, że jest fałszem, to jest to fałsz konieczny, w dużej mierze tak samo jak dla Hegla zjawisko – przeciwieństwo istoty – jest również niezbędne i obiektywne. Przypomina to trudny spacer po linie; reprezentacja może przechylić się w którąkolwiek ze stron: fikcji, której całkowite zniknięcie można sobie wyobrazić, bądź w stronę uprzedmiotowionej funkcji mentalnej obdarzonej ontologiczną solidnością ciała.

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

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

się od projektowania swego rodzaju autonomii przez rzeczownik, który twierdzi, że nazywa ja bądź jaźń.

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

Postawienie takiego pytania świadczy zatem o zrozumieniu faktu, że Lacan zdecydowanie odmawia uznania jego założeń (i twierdzi, że Freud również to czyni). Można się pokusić o następujące podsumowanie tej pozycji: psychoanaliza jako nauka opiera się na tym, iż na samym wstępie bierze w nawias czy też zawiesza domniemany „problem świadomości". Zostaje on wykluczony z problematyki, którą interesuje się psychoanaliza; i w ujęciu Lacana Freud dochodzi do takiego stanowiska już w swej nieopublikowanej pracy *Entwurf* z 1895 roku[17], w której zarzuca takie zainteresowania i zwraca się w nowym kierunku. Właśnie ten ważny ruch z kolei wyjaśnia, dlaczego debata z Kartezjuszem zajmuje kluczowe miejsce w problematyce seminariów (co pociąga za sobą mniej znaczącą polemikę z jego zwolennikami w obrębie fenomenologii Husserlowskiej, prowadzoną w mniej lub bardziej otwarty sposób). Przypuszczalnie moglibyśmy wyrazić sens owego ruchu następująco: w tradycji filozoficznej odwoływano się do danych świadomości, jej egzystencjalnego doświadczania i tym podobnych, aby jakoś zdefiniować, czym jest jaźń lub podmiot; świadomość była najbardziej bezpośrednio odczuwaną i w każdej chwili dostępną rzeczywistością, na którą można się było powołać, podczas gdy jaźń, podmiot myślący, Ja (*ego*), czy też ja (*I*), pozostawały w ukryciu, tajemnicze, opierające się wszelkim próbom zamknięcia w jakiejkolwiek formule. Kartezjańskie *cogito* zbiera i skupia dane

17. Zobacz przypis 7.

świadomości, aby zainscenizować moment wyłonienia się podmiotu w swej istocie. U Lacana (gdyż naprawdę nie można przypisać podobnych spekulacji Freudowi) zachodzi coś zupełnie odwrotnego: podmiot jest całkowicie namacalny i w każdej chwili dostępny; jest to po prostu podmiot gramatyczny. Jednocześnie Ja jest również odrębne i znacznie bardziej dostępne niż by się to mogło wydawać na podstawie dyskusji pełnych domysłów na temat tożsamości, jaźni i tym podobnych: Ja pojawia się jako produkt stadium lustra i jest czymś na kształt obiektu dla świadomości, a nie jej fundamentem (należy zawsze w tym miejscu wspomnieć, że Lacan opiera się tutaj na *Transcendencji Ego* Sartre'a z 1936 roku). Można odnieść wrażenie, że w tym punkcie otwiera się przed nami bardziej pewna droga do zbadania zjawiska świadomości niż ta zaproponowana przez Sartre'a w postaci hipotez o jaźni czy też Ja. Tylko że spekulacje na temat świadomości jako takiej wydają się już zbędne czy pozbawione jakiegokolwiek znaczenia – świadomością rządzą pływy: z najniższym jej poziomem mamy do czynienia w snach (nie wspominając o problemie świadomości zwierząt), podczas gdy w momentach podejmowania egzystencjalnych decyzji (jako *cogito*), narasta ona w na fali intensywnego przypływu.

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

Być może więc należałoby podkreślić dwuznaczność gestu wykluczenia świadomości i pozostawić ją bez definitywnego rozstrzygnięcia[18]. Z jednej strony moglibyśmy przyjąć, że ów gest staje się aktem inauguracji bądź też ustanowienia samej psychoanalizy jako nauki; w tym sensie byłby to akt analogiczny do radykalnych gestów oddzielenia, przy pomocy których inne dyscypliny zakreślały swe pole (mam tutaj, na przykład, na myśli oszałamiający gest Carla Schmitta, którym „definiuje" on politykę jako ustanowienie rozróżnienia przyjaciel-wróg). W tej postaci zatem wykluczenie problematyki świadomości figurowałoby tutaj jako akt niedialektyczny, gest nadający autonomię specyficznie określonej dziedzinie, a mianowicie psychoanalizie.

Ale moglibyśmy się również zastanawiać czy wspomniane wykluczenie świadomości nie odbywa się w pewien sposób wewnątrz psychoanalizy, pojmowanej już teraz nie w kategoriach konstytuującej się dziedziny nauki, ale raczej jako Freudowski bądź Lacanowski „system". W takim ujęciu dopuszczalne byłoby

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

mówienie o substytucji, w której w miejsce fenomenologicznej idei świadomości podstawia się zupełnie inne Znaczące Mistrza, takie jak pragnienie. Przejście od problematyki, w której naczelne miejsce przypada pojęciu świadomości, do problematyki, gdzie kluczową pozycję zajmuje kwestia pragnienia, przybiera wtedy wyraźne cechy dialektycznej restrukturyzacji tej pierwszej: elementy czegoś, co było wcześniej pojmowane jako świadomość, przechodzą w inny obszar i jawią się nam jako nowy rodzaj problemów, z którymi musi się borykać każda teoria pragnienia, szczególnie jeśli chodzi o sublimację. Jeszcze inne elementy przechwytuje porządek symboliczny, gdzie powracają one w formie syntaktycznych albo, w bardziej ogólnym ujęciu, gramatycznych i lingwistycznych problemów (jak na przykład problem samego podmiotu).

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

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

Do pojęcia alegorii nie jest już stąd daleko; i wszyscy uchwycili, z różną dozą podziwu bądź irytacji, alegoryczną naturę odczytania *Skradzionego listu*. Ale większość interpretacji tego odczytania nie jest kompletnych, ponieważ ujmują je one tylko jako alegorię Symbolicznego, trójdzielny system pozycji, a o momentach, w których zajmuje się podwojeniami wspominają jedynie, by oskarżyć Lacana o to, że zupełnie pomija poziom struktury[19]. Naprawienie tego pomięcia przywraca szersze znaczenie alegorycznej interpretacji Lacana, która ukazuje jak Wyobrażeniowe (podwojenia) ulega Symbolicznemu (strukturze trójdzielnej).

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

Ale skoro ten przykład jest nazbyt znany lepiej będzie odwołać się do innego, a mianowicie do odczytania snu o Irmie pojawiającego się w pierwszym *Seminarium.* Biograficzne interpretacje tego pierwszego poddanego analizie snu przyczyniły się do poszerzenia kontekstu osobistego, czego Freud nie był zbytnio skłonny sam uczynić na forum publicznym: stąd wiadomo, że poczucie winy, które dręczyło Freuda w związku z błędnym leczeniem Irmy (a co za tym stoi, własnego ojca), w dużym stopniu tłumaczy rodzaj życzenia, którego ów sen był spełnieniem. Nie tak dawno pojawiła się sugestia, że w rzeczywistości było to poczucie winy odczuwane przez Fliessa, co świadczyłoby o tym, że spełnienie życzenia samego Freuda musi objąć jeszcze jego faktyczne *alter ego* (analitycy nigdy do końca nie mieli pewności, czy potraktować to jako ideał Ja czy może jako Ja idealne). Lacan obiera tutaj całkowicie inny kurs, gdyż po kolei wylicza namnożone w śnie o Irmie triady, poczynając od podrzędnych postaci męskich, poprzez postacie żeńskie, aż do pojawienia się zagadkowej formuły trimetylaminy (na której seksualne zabarwienie wskazuje jako pierwszy). Dla Lacana, podobne trójdzielne zależności – których zwieńczeniem będzie sam triumfujący matem wymazujący wszelkie ślady pierwszoosobowej czy wyobrażeniowej narracji – stanowią alegorię momentu ukonstytuowania się porządku symbolicznego oraz jego hegemonii nad porządkiem wyobrażeniowym. W tym miejscu okazuje się, że alegoria opiera się raczej na wydarzeniu niż na strukturze, co znajduje potwierdzenie w nadzwyczajnych odczytaniach Dziesięciu Przykazań[20], które strukturalnie zajmują u Lacana pozycję odlegle analogiczną do tych z *Totemu i Tabu* u Freuda. Ustanawiają one zakaz kazirodztwa, ale według Lacana błędem byłoby sądzić, że są one jedynie negatywnymi konkretyzacjami Prawa; w rzeczywistości (podobnie jak w kanonicznych interpretacjach strukturalistycznych zakazu kazirodztwa) wszystkie przykazania (chociaż omawia on jedynie kilka) świadczą o triumfie Symbolicznego jako takiego. Zakaz tworzenia idoli „eliminuje funkcję Wyobrażeniowego”[21]; nakaz przestrzegania szabasu stwarza pustą przestrzeń nieobecności, która, jak już widzieliśmy, jest niezbędna dla skonstruowania Znaczącego; zakaz dawania fałszywego świadectwa prowadzi do powstania sprzecznych ze sobą językowych poziomów nieświadomości jako takiej, i tak dalej. Takie alegoryczne odczytania pierwotnego wydarzenia czy objawienia znacznie różnią się duchem od konwencjonalnej funkcji transgresji, omówieniem której Lacan zamyka swoje wyliczenia (przykazanie przeciwko pożądliwości, które ma powoływać ją do życia). W każdym bądź razie, wydaje się, iż powyższa, bardzo nowoczesna reorganizacja strukturalna alegorii ze zwykłego systemu paralelizmów w nową, złożoną metodę rejestrowania wydarzenia, którego różne poziomy w innym

20. Jacques Lacan, *L’éthique de la psychanalyse*, s. 97–100.
21. Jacques Lacan, *L’éthique de la psychanalyse*, s. 81.

wypadku są ze sobą niewspółmierne i o tyle właśnie wymykają się reprezentacji, wyznacza moment wyjścia poza Nietzscheańską metaforyczność, którą – jak się za chwilę przekonamy – niektórzy komentatorzy przypisują Lacanowi.

III

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

> Stokrotnie zwracałem uwagę, że niemożliwe jest w obszernym dziele nadawać zawsze to samo znaczenie tym samym słowom. Nie istnieje język dość bogaty, by dostarczyć tylu wyrażeń, zwrotów i zdań, ile odmian mieć mogą nasze myśli. Sposób polegający na określeniu wszelkich wyrażeń i na stałym podstawianiu definicji na miejsce tego, co ma być określone, piękny jest, ale nie dający się zastosować; bo jak uniknąć kołowania? Określenia mogłyby być dobre, gdyby nie używało się do nich słów. Pomimo to przekonany jestem, że można być ścisłym, nawet przy ubóstwie naszego języka, nie przez to, że nadaje się stale te same znaczenia tym samym słowom, ale postępując w ten sposób: ilekroć używa się danego słowa, znaczenie, które mu się nadaje, ma być dostatecznie wyraźnie określone przez myśli, które stosują się do niego; każdy okres, w którym znajduje się słowo, ma mu służyć niejako za definicję. Raz powiadam, że dzieci nie zdolne są do rozumowania, to znowu każę im rozumować dość przenikliwie. Nie sądzę, żebym w ten sposób przeczył własnym myślom, ale przyznać muszę, że przeczę sobie często w wyrażeniach[22].

Jakim sposobem jeden zestaw słów posiada na raz kilka różnych znaczeń w semantycznej grze słów, która nie tylko nie ulega dezintegracji w idiosynkratyczny bełkot (*lalangue*), ale wręcz systematycznie otwiera kilka odrębnych pół semantycznych równocześnie, odgrywając rolę elementu zarządzającego ich wzajemnymi relacjami? Wydaje się, że dokonane przez Lacana omówienie

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

metafory i metonimii – symptomu i pragnienia, kondensacji i przemieszczenia – dostarczyło niektórym krytykom narzędzia, przy pomocy którego zdołali oni odwrócić teorię Lacana i odczytać ją jako prosty przykład bądź podzbiór zupełnie innej problematyki – tekstualności. W klasycznej już pracy[23] Lacoue-Labarthe i Nancy uogólniają „system" Lacana jako pewien rodzaj inspirowanej Nietzschem, choć nie przyznającej się do tego, metaforyczności, która domaga się uznania istotności i pierwszeństwa swego pozorowanego przedmiotu zamiast stawiać (co ich zdaniem jest ważniejsze) bardziej fundamentalne pytanie o różnicę pomiędzy literaturą i filozofią. Ale zjawisko osuwania się znaczonych, które jest tutaj głównym przedmiotem prezentacji, dla Lacana stanowi raczej cechę charakterystyczną metonimii niż metafory. W zamyśle miało ono oznaczać nieskończoną substytucję nowych obiektów pragnienia oraz, *de facto*, przekraczanie przez *jouissance* takiej czy innej konkretnie określonej przyjemności i sięganie przez nią coraz dalej w zawsze nieobecną domenę „poza", którą jest Tanatos. Nie jest też metafora – symptomatyczne zapadnięcie się znaczonych w samo ciało – właściwym Lacanowi określeniem nazywającym obszar, który tutaj funkcjonuje jako przestrzeń literacka. Sądzę, że taki problem nie jest tu problemem kluczowym, ale na pewno na wstępie domagałby się on poświęcenia nieco uwagi powiązanej z nim zagadce sublimacji.

By przywołać nie tak dawny przykład: jedna z głównych krytycznych polemik w książce *Antigone's Claim* autorstwa Judith Butler[24] opiera się na założeniu, że Lacan radykalnie oddziela porządek symboliczny od sfery społecznej: oznacza to (pozostawiając na boku Freuda), iż strukturalna psychoanaliza Lacana będzie zawsze, wprost czy nie wprost, z założenia ahistoryczna, a w związku z tym anty-polityczna – co często stwierdza się w kontekście „tragicznej wizji" Lacana, a także na podstawie pewnych jego polemik skierowanych przeciwko marksizmowi. Niepokój Butler ma również związek ze strukturalnymi współzależnościami istniejącymi pomiędzy pojęciem znaczącego w ujęciu Lévi-Straussa a relacjami pokrewieństwa w „normalnej" czy heteroseksualnej rodzinie. Ta z pozoru poboczna polemika z konieczności musi ustosunkować się do znajdującego się w słynnym *Seminarium XX* (*Encore*) schematu płci (*gender*)[25], który często uważany jest

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

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

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

za wyraz stosunkowo bardziej poststrukturalistycznej pozycji niż wcześniejsze przypadki częstego powoływania się na Lévi-Straussa i na „elementarne struktury pokrewieństwa" jako jedną z najważniejszych przestrzeni Symbolicznego.

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

Poprzez przełożenie dużego A (Innego) na porządek symboliczny, a później społeczny, Lacan stwierdza, że niemowlę otacza element języka, rozmowy, eksklamacje, szmer, co idzie w parze z wyczuwaniem nieokreślonej społecznej sieci powiązań, w ciągłym ruch wokół niego, od samego początku. Obydwa te aspekty zlewają się w jedno i dopiero później jawią się jako możliwe do rozróżnienia w postaci fizycznych jednostek z jednej strony i artykułowanego języka z drugiej. Język pojawia się na zewnątrz tak jak jednostkowość (która dla jaźni nastaje wraz ze stadium lustra i ukształtowaniem się Ja). Ale jak dotychczas

– jest to jedynie charakterystyka z perspektywy empirycznej czy rozwojowej, która nie bierze pod uwagę tego, co odmienne, szczególne i niewspółmierne w pojęciu A (czy porządku symbolicznym). Nie daje nam to również żadnej wskazówki, w jaki sposób można by ująć teoretycznie procesy zanikania i powstawania różnic, identyfikacji i separacji zachodzące pomiędzy tymi różnymi domenami.

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

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

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

W rzeczywistości sądzę, że ów proces, na mocy którego tożsamy obszar przekształca się w identyczne, a jednak odrębne przestrzenie, stanowi połączenie metafory i metonimii w sensie Lacanowskim: swego rodzaju utopijne określenie tego dualizmu i opozycji, które łączą w sobie kondensację i przemieszczenie w ten sposób, że przemieszczają kondensując i kondensują przemieszczając. Wydaje mi się, że na powyższy proces istnieje również określenie w retoryce i nazwę go tu alegorią: myślę jednak, że ważniejsze jest pokazanie, w jaki sposób umożliwia on tworzenie samej teorii, a jednocześnie dowiedzenie, że jest on kluczowy dla dialektyki.

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

Lepiej więc byłoby postrzegać osuwanie się znaczenia w przestrzeni A w kategoriach zmiany (*shifting*) z jednego biegu władzy czy logiki na inny, gdyby nie ukuty przez Jakobsona termin „szyfter" (*shifter*) na oznaczenie zjawiska syntaktycznego, które nie ma żadnego związku z powyższym procesem. Właściwości poprzednio wykorzystywanej przestrzeni zostają przeniesione w obszar nowej tak,

że na przykład definiująca pozycja Symbolicznego w „systemie" trójdzielnym zostaje przekazana dużemu A jako opozycji do małego a (czy też Wyobrażeniowego), co jednocześnie powoduje pojawienie się odrębnego i bardziej metafizycznego wymiaru będącego wynikiem opozycji pomiędzy Symbolicznym i Realnym.

Wydaje mi się, że ten ostatni wymiar (na który nie można spojrzeć wprost – a co dopiero zbudować jego teorię, który daje się przelotnie dostrzec jedynie z ukosa, kątem oka) najlepiej pojmować w kategoriach sartrowskiego *en-soi*, bytu-w-sobie, poza jakąkolwiek świadomością (*pour-soi*). O naturze bytu-w-sobie da się stwierdzić zaledwie trzy rzeczy: że jest, że jest tym, czym jest, i że jest sam w sobie[26]. Na to masywne, niezróżnicowane Realne w jakiś sposób oddziałuje język, tak że każde zróżnicowanie w jego obrębie możemy nazwać rozróżnieniem językowym albo „symbolicznym". Cokolwiek więc, co powoduje pęknięcie w bycie Realnego, z góry i właściwie z definicji należy do wymiaru Symbolicznego; co pociąga za sobą wniosek, że pierwszą formą Symbolicznego będzie prawdopodobnie forma arytmetyczna. Już samo słowo „jeden" natychmiast rozszczepia Byt, rodząc równocześnie podstawowe dylematy filozofii i matematyki. Ale może nawet w tym przykładzie słowo musi poprzedzać i zawierać liczbę: w końcu to przecież terminologia umożliwia kolonizację Realnego przez Symboliczne. Nazwy przynoszą pierwsze i ostateczne rozróżnienia; i może również dlatego utożsamienie Symbolicznego Lacana wyłącznie z systemami pokrewieństwa Lévi-Straussa wydaje się Judith Butler nadmiernie ograniczające (chociaż z pewnością systemy te odegrały decydującą rolę w powstaniu teorii Symbolicznego). Każdy rodzaj terminologii opisującej związki, bez względu na swój sposób funkcjonowania i bez względu na to, jakiego rodzaju porządek czy nieporządek społeczny stwarza, stanowi przykład porządku symbolicznego; jedynie brak terminologii (albo powrót do porządku czysto wyobrażeniowego czy relacji dualistycznych) umożliwiłby ucieczkę od niego, ale jedynie za cenę tego, co da się jedynie określić jako traumatyczne *Verwerfung* bądź wykluczenie. W każdym bądź razie, jak jasno wynika z tego częściowego omówienia, nawet w obrębie łańcucha osuniętych znaczonych wystąpią jeszcze dodatkowe przesunięcia wewnątrz każdego z pojęć, w zależności od tego, jak definiują je relacje, w których owe pojęcia pozostają.

Tymczasem sam ów proces może podsunąć wskazówkę, jak podchodzić do formy *Seminarium* jako całości, gdy w innym przypadku jawi się ono niczym stosunkowo bezcelowy wykład, gdzie to (podobnie jak w przypadku klasycznych seriali) dotarcie do sedna sprawy zawsze odkładane jest na później, i gdzie podstawową kategorię, obok podsumowań minionych lekcji, wydaje się stanowić dygresja. Ale jeśli podobne dygresje pojmować w kategoriach przerzucania bie-

26. Zobacz sformułowanie Milnera w przypisie 15.

gów dostępnych na „łańcuchu czy drabinie znaczonych", o czym już mówiliśmy, wtedy staje się jasne, że stanowią one raczej poszerzenie tematu niż odstępstwa czy też nie związane z tematem incydenty, że są to ruchy w dół i w górę pomiędzy różnymi wersjami tej samej przestrzeni. Całe seminarium zatem, z obowiązkową nową ideą czy matemem każdego roku, z lokalnymi nawrotami i proleptycznymi tematami, wyznacza niepowtarzalną i rozległą trajektorię przez czas i lata, której pokrewieństwo z czasowością sesji analitycznej Lacan sam podkreślał.

IV

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Co oznaczałoby udzielenie odpowiedzi na takie pytanie? Ja sam skłaniam się ku sugestii, że obydwie powyższe formy są dialektyczne, jednak na różne sposoby (nie chciałbym ich tutaj zestawiać w tabelach czy kodyfikować), a to z fundamentalnego powodu, że z obydwoma związana jest kwestia relacyjności, że obydwie skupiają się raczej na relacyjności niż na substancji. Najbardziej ogólnie, zatem,

dialektycznym możemy nazwać każdy rodzaj myśli, której przedmiot, pojęcia bądź elementy podlegają definiowaniu, określaniu, modyfikacji za pomocą zależności, w których z założenia występują. Bez wątpienia jest to stosunkowo strukturalistyczna redefinicja dialektyki; ale obstawałbym przy tym, że historycznie rzecz biorąc – za wyjątkiem kilku wpływowych pozostałości, takich jak, na przykład, położenie nacisku na relację pana i niewolnika przez Kojeve'a w latach trzydziestych dwudziestego wieku – to właśnie strukturalizm umożliwił powrót do myślenia dialektycznego, pomimo jego własnych, okazjonalnie występujących prób stosowania niedorozwiniętych bądź to zablokowanych form dialektycznej opozycji. Zawsze miałem wrażenie, że rozbudzenie świadomości istnienia antynomii samo w sobie nie jest dialektyczne (i w rzeczy samej często bywa antydialektyczne), ale ma przynajmniej tę zaletę, iż sprawia, że stopniowo ponownie przyglądamy się z uwagę naturze sprzeczności (o której można powiedzieć, że jest centralną kategorią dialektyczną).

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

Ale nie ma to być zarzut – wręcz przeciwnie. Chciałbym podzielić się swoim przekonaniem, że równania i grafy są dialektyczne dokładnie dlatego, że mogą być odczytywane na wiele różnych sposobów, albo jeszcze lepiej, dlatego że dramatyzują relacje pomiędzy różnorodnymi pojęciami, a nie po prostu jedną wersję owej relacji. By podkreślić to raz jeszcze, właśnie relacyjność jest tutaj w centrum uwagi, a nie żadna konkretna forma, którą może ona przybrać w takim czy innym konkretnym przypadku. Grafy zatem pozwalają nam na poruszanie się tam i z powrotem między pojęciami i na wyobrażenie sobie różnych ich wariantów: nie przez przypadek, na przykład, słynny schemat L ma tyle wspólnego z kwadratem semiotycznym Greimasa; ale gdy jednak ten ostatni jest pustą, czysto formalną mapą wszystkich możliwych, semantycznych wariantów zbioru, graf Lacana nakazuje traktować wszystkie cztery kąty w kategoriach złożonych, lecz niezbędnych, wzajemnych zależności. Sami musimy wymyślić owe zależności, ale mam nadzieję, że nie zostanie to potraktowane jako zaproszenie do lenistwa, jeśli powiem, że nie jest szczególnie ważne, jaką konkretną treść

zdecydujemy się im przyznać. Również formy samego pisania Lacana, w którym mamy do czynienia z dialektycznym podziałem na epigram z jednej strony, a matematyczną formalizację z drugiej, otwierają przestrzeń, w której może się odbywać ruch i rozwój dialektyki.

(ciąg dalszy nastąpi)[30].

[przełożyła Karolina Lebek;
przekład przejrzał Sławomir Masłoń]

30. Uwaga autora (przyp. tłumaczki)