

# Karina Stempel

---

## Niektóre aspekty relacji "ja-inny" z perspektywy postmodernizmu

---

Pisma Humanistyczne 3, 95-107

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## **NIEKTÓRE ASPEKTY RELACJI „JA – INNY” Z PERSPEKTYWY POSTMODERNIZMU**

Tworzenie własnego wizerunku, jak mówi psychologia, jest zasadniczo związane z interakcją z innymi. R. Cooley, który miał znaczący wpływ na rozwój psychologii społecznej, określił człowieka - wpisanego w społeczność, jako tego, który kieruje się koncepcją „siebie jako lustra”. Na takie postrzeganie składają się trzy czynniki: wizerunek osoby w oczach innych, znajomość sądu, jaki o danej jednostce ci inni mają oraz subiektywne uczucia jednostki, jakie wynikają ze znajomości dwóch poprzednich wyznaczników. Już w procesie socjalizacji właśnie inni ludzie mają największy wpływ na kształtowanie się osobowości, a w życiu dorosłym ciągle pozostają podstawowym wyznacznikiem samooceny<sup>1</sup>.

Figura innego, który wie o człowieku wszystko i który jest jedynym źródłem, z jakiego podmiot może czerpać samowiedzę, na trwałe zagościła w tradycji filozoficznej. Zanim tak się jednak stało, tryumfy święciła opcja przeciwna - dla jednostki tylko ona sama mogła być autorytetem. Kartezjusz za fundamentalną zasadę pewności podmiotu co do tego, iż istnieje, uznał zasadę „cogito ergo sum”, bezpośrednio wywodzącą się z tezy „dubito ergo cogito”. Gwarancję własnej egzystencji, jak też jedyne oparcie mógł więc odnaleźć myślący podmiot we własnej świadomości. Myślenie ma być znakiem odnajdywania, w wyniku świadomych aktów refleksji (wątpienia) podstawy w sobie samym. Świadomość określa miejsce człowieka w rzeczywistości, ustanawiając hierarchię bytów w odniesieniu do

---

<sup>1</sup> *Psychologia społeczna w relacji ja - inni.*, pod red. S. Moscovici, przeł. M. Ciesielski. Warszawa 1998, s. 47.

cogito, jako osi poznania<sup>2</sup>.

Jacques Lacan ustosunkowując się do poglądów Kartezjusza<sup>3</sup>, przedstawia zmodyfikowaną teorię myślącego bytu. Uważa on, iż pewność tego, że się myśli, nie może być niczym poszukiwanym. Owa pewność jest już z góry dana, czego najlepszym dowodem są marzenia sennie, rozwijające się samorzutnie zgodnie z regułami językowymi - metaforą i metonimią. To właśnie język jest wyrazem tego, co w człowieku konstytutywne - nieświadomości. Według Lacana, nieustanne pulsowanie nieświadomości, oscylowanie między bytem a językiem jako potencjalnością, stanowi element niepodważalny - jedyne źródło wszelkiej pewności podmiotu. Podmiot nie sytuuje się więc w obrębie świadomości, nie ma nic wspólnego z cogito czy też „ja” w tradycyjnym rozumieniu tych pojęć. Dany jest w nieświadomości, w marzeniu sennym.

Lacan twierdzi, że o podmiocie można ostatecznie powiedzieć, iż jest on tym „co jedno signifiant przedstawia dla innego signifiant”. W marzeniu sennym jest on właśnie ciągiem następujących po sobie „znaczonych”. W tym niekończącym się ruchu trudno więc mówić o jakimkolwiek stałym podmiocie. Kształtuje on swą realność zawsze „w polu Innego”. Istnieje „w ciągłym ruchu samoprzekraczania, wciąż też jest wychylony ku Innemu, staje się ze względu na niego”. To drugi człowiek określa ostatecznie tożsamość. Inny staje się więc podstawową figurą rzeczywistości podmiotu. Bez innego niemożliwa byłaby rozmowa, a więc zadawanie pytań i otrzymywanie na nie odpowiedzi. Nie istniałby też podmiot obiektywnie, bo nie byłoby żadnej instancji, która by tę obiektywność potwierdzała.

Lacan omawia w dziele *Les quatre concepts fondamentaux de la psychoanalyse* fenomen patrzenia, który powyższą tezę uzasadnia. Patrzenie posiada dwa aspekty. Jeden z nich, to doświadczenie bycia oglądanym przez „to, co patrzy” z zewnątrz i co poprzedza i warunkuje ujrzenie czegokolwiek. Drugi dotyczy doświadczenia samego siebie, jako patrzącego, jest to refleksja, której źródło tkwi wewnątrz podmiotu. W tradycji filozoficznej koncentrowano się głównie na tym drugim

---

<sup>2</sup> P. Dybel, *Lacan Jacques. Les quatre concepts fondamentaux de la psychoanalyse* [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, pod red. B. Skargi, t. 5, Warszawa 1997, s. 213-215.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 213-225.

aspekcie, a tymczasem, zdaniem Lacana, pierwotne ontologicznie jest spojrzenie z zewnątrz. Patrzenie podmiotu na coś, to jedynie odczytanie namalowanego w głębi ludzkiego oka obrazu, obrazu, który jest w podmiocie, ale w którym z kolei owego patrzącego nie ma. Gdzie więc jest? W oku tego, kto na niego samego patrzy - w oku innego.

Odnalezienie siebie w obrazie widzianym nie jest możliwe, dlatego też podmiot nigdy nie może zidentyfikować się z danym mu przedstawieniem, w konsekwencji czego „podmiot jest pęknięty, przepołowiony w sobie, jako że to, na co patrzy, nigdy nie pokrywa się z tym, co w istocie chciałby zobaczyć. Tak ujęty podmiot nie jest punktem patrzącym na świat z określonej perspektywy i rozpoznającym określony obraz rzeczy. Nie on dysponuje tym obrazem, lecz obraz dysponuje nim; dlatego też podmiot tak łatwo ulega iluzjom, jest wręcz na nie skazany”<sup>4</sup>.

Podmiot ma jakąś wizję siebie, ale równocześnie podstawą orzekania o sobie samym staje się dla niego inny. W relacji do innego najdobitniej realizuje się owa skłonność do iluzoryczności, ponieważ wizja własna i wizja innego nigdy nie są tożsame. Podmiot może więc przedstawiać mu pozór siebie, obraz wyidealizowany, podobnie otrzymywać z zewnątrz może również pewnego rodzaju iluzje. Za kulisami tej gry kryje się chęć „uwiedzenia” sobą innego i zarazem bycia uwiedzionym. Do tego celu służą iluzoryczne maski, które sprawiają, iż dochodzi do całkowitego zaakceptowania wykreowanych wizji. Lacan taktykę uwodzenia ilustruje zależnością, jaka wytwarza się w kuracji psychoanalitycznej między pacjentem a lekarzem. Pacjent w procesie przeniesienia określa samego siebie zarówno jako podmiot (czyli nieświadomość, dominacja pragnienia i symbolu), jak i jako świadome „ja”, budowane na iluzorycznych obrazach. Świadome „ja” jest zakorzenione w nieświadomym podmiocie, dlatego też oba zawsze określają się w stosunku do konkretnego innego, od którego jednostka ludzka oczekuje akceptacji i miłości. Dla Lacana przeniesienie jest koniecznym warunkiem konstytucji podmiotu i „ja” - ontologicznie wtórne. Podmiot zawsze jest już wpisany w proces przeniesienia, a nieświadomość z tego powodu jest nazwana Językiem Innego”.

W naszej kulturze od zawsze istnieje tendencja do przyjmowania a priori, że jakiś określony inny (mag, Bóg, władca), jest „tym, kto wie”,

---

<sup>4</sup> Ibidem, s. 220.

któ jest w posiadaniu tajemnicy naszego pragnienia i dlatego należy mu się bezwzględnie podporządkować. Podmiot jest wpisany w innego, jest w innym „bardziej niż on sam”, ale ta zależność jest obustronna. Dla podmiotu jedynie inny jest tym, który jest uprzedni i który pozwala mu zaistnieć.

Lacan dokonuje fundamentalnego rozróżnienia między „ja” i podmiotem. Pierwszy pochodzi z wizualnej identyfikacji z własnym odbiciem, co pomaga zapanować nad swoim ciałem - Lacan nazywa ów proces porządkiem Wyobraźni lub Wyobrażenia. Podmiot natomiast konstituuje się dzięki „Innemu”, w sferze Symbolu, mowy: „Zanim więc dziecko powie Ja, musi zanegować innego (obraz w lustrze, Matkę), dzięki któremu dokonała się wstępna, „idealna” identyfikacja. Dla Lacana każda relacja między ludźmi nosi piętno lustra, czyli wpisana w Ja odmienność, będącą źródłem agresji [...] Ja to ktoś inny, a inny to drugie ja”<sup>5</sup>.

We *Fragmentach dyskursu miłosnego* Roland Barthes pisze o miłości, jako podstawowym afekcie, który kieruje się na zewnątrz : „Obraz, a raczej inny-jako-obraz, pojawia się poza światem jako odpowiedź na pragnienie i dlatego pamięta piętno swojej genezy. Obraz ma bowiem status podwójny. Z jednej strony jest obecny, gdyż bez niego pragnienie zawisłoby w próżni, wściekle krążąc wokół pustej przegródki. Z drugiej zaś strony jest zamiast, jako negacja nieobecności, zaprzeczenie nieobecności innego, który skazany jest tym samym na bycie *in effigie*, wyłącznie w postaci wyszykowanego przeze mnie wizerunku. Ja miłosne nie potrafi wymknąć się obrazom, gdyż bez nich nie może istnieć”<sup>6</sup>.

Dla Barthes'a postrzeganie obiektu miłości przez zakochanego jest zdeterminowane obrazami, będącymi wynikiem pojmowania tego obiektu jako doskonałej całości: „Wiedziona szczególną logiką podmiot zakochany dostrzega innego jako Wszystko [...] i zarazem owo Wszystko wydaje mu się zawierać całą resztę, której nie może wypowiedzieć. Inny całym sobą wytwarza w nim wizję estetyczną; podmiot chwali go za perfekcję, szczyci się tym, że wybrał aż taką doskonałość, wyobraża sobie, że chce być, podobnie jak on sam, kochany nie ze względu na taką czy inną zaletę, lecz za całość [...]

---

<sup>5</sup>R. Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, przeł. M. P. Markowski, Warszawa 1999, s. 15-16.

<sup>6</sup>Ibidem, s. 23.

Trzeba było wielu przypadków, wielu zadziwiających zbiegów okoliczności i być może wielu poszukiwań, abym znalazł Obraz, który spośród tysiąca innych odpowiada mojemu pragnieniu”<sup>7</sup>.

Ten zaakceptowany, oczekiwany wizerunek innego staje się nadrzędną instancją - to inny wie, co dla podmiotu zakochanego jest najlepsze: „Innemu przydzielono najwyższą siedzibę, Olimp, gdzie zapadają wszystkie decyzje i skąd na mnie wszystko spływa”<sup>8</sup>.

Figura innego dotyczyć może także relacji do osób, z którymi podmiot nie jest związany tak mocną relacją, jak miłość, lub którzy są dla niego zupełnie obojętni. Zawsze jednak są oni znaczący, ponieważ to dzięki nim podmiot może upewnić się co do swojej tożsamości. R. D. Laing pisze: „Tożsamość jest tym, po czym się poznaje, że jest się takim samym w tym miejscu i czasie, jak i w tamtym miejscu i czasie - w przeszłości albo w przyszłości, jest tym, przez co jesteśmy identyfikowani. [...] Czasem „tożsamość” staje się „obiektem”, który osoba straciła albo czuje, że straci, i którego zaczyna poszukiwać. Wiele prymitywnych fantazji powiązanych jest z tożsamością, „jej” obiektywizacją i reifikacją. [...] inni ludzie stają się rodzajem zestawu do tożsamości, z którego można składać obraz samego siebie. Osoba rozpoznaje siebie w charakterystycznym uśmiechu rozpoznania na twarzy starego przyjaciela. [...] Inni mogą jednocześnie definiować „ja” na różne, komplementarne sposoby, dwie osoby lub więcej mogą się też okazać zgodne w identyfikacji naszego „ja”. Dopasowanie się do nich wszystkich albo odrzucenie ich wszystkich może okazać się niemożliwe. Stąd bierze się mistyfikacja, zamęt i konflikt”<sup>9</sup>.

Relacja „ja – inny” kształtuje się także w sferze języka. Nie dotyczy wyłącznie kwestii bezpośrednich interakcji. Już na poziomie nazwy i nazywania pojawia się problem autonomii jednostki. Nazwa istnieje wszak po to, aby wyodrębnić. Podmiot, dzięki świadomości, stanowi sam dla siebie określoną, jasną dla niego formę, pewnego rodzaju constans. Nazwa w tym układzie istnieje jako bezpośredni wynik „spojrzenia z zewnątrz”.

---

<sup>7</sup>Ibidem, s. 60.

<sup>8</sup>Ibidem, s. 134.

<sup>9</sup>R. D. Laing, *Ja i inni*, przeł. B. Mizia, Poznań 1995, s. 98-99.

Jacques Derrida zadaje pytanie: „cóż jest w imieniu?”<sup>10</sup>

Filozofowie i logicy twierdzą, że imię własne zapewnia przejście między językiem a światem.

Będąc elementem oznaczającym, pozwala odnieść słowo do realnie istniejącego bytu. Nazywając stwierdza jego istnienie. Jak twierdzi Bertrand Russel, jest ono przy tym symbolem prostym, w przeciwieństwie do deskrypcji, dotyczącej nie przedmiotu ale jego właściwości, oraz kompletnym, ponieważ jego znaczenie jest całkowicie wyznaczone przez przedmiot oznaczany. Derrida definiuje imię własne jako „odniesienie czystego signifiant do jednostkowego bytu”. Można więc zakładać, że denotując kogoś istniejącego poza językiem, pozwala ono „wyjść poza różnię, ślad i dyseminację i osiągnąć trwały grunt istnienia, pewność własnej tożsamości, która -podobnie jak pewność kartezjańskiego cogito - ocala nas od niepewności i sceptycyzmu”<sup>11</sup>.

Derrida uważa jednak, że nie można mówić o imieniu własnym, ponieważ takie nie istnieje, gdyż to, co jest w nim „własne”, jest jedynie tym, co różni go od innego imienia własnego. Jest ono więc z zasady własności pozbawione, o uzyskaniu tego statusu świadczyć może dopiero poddanie się prawu różnicy, lecz gdy to się staje, imię własne traci ową czystą, absolutną własność.

Derrida uważa, że w powyższym paradoksie zawiera się logika *differance*, charakterystyczna nie tylko dla języka, ale też dla wszelkiego doświadczenia, które „buduje się na tylko śladach i gdy patrzyśmy na stronę podmiotu czy przedmiotu, odnajdujemy ślad, którego nic nie poprzedza”<sup>12</sup>. Ślad nie poprzedzony niczym nie może być niczym zasadnym, żadnym źródłem wiedzy. Tak więc imię własne nie może w rzeczywistości stać się źródłem samoświadomości, poczucia spójności wewnętrznej. Pomiędzy językiem a światem panuje rozsuniecie, szczelina, ślad.

Derrida wprowadza pojęcie aforyzmu, które wydaje się najodpowiedniejsze do opisanie determinacji związanej z nadaną nazwą. Uznaje on, że aforyzm to nazwa, która „oddziela, znaczy podział (*apo*), ogranicza, powstrzymuje (*horizó*). Kładzie kres dzieląc, dzieli, by

<sup>10</sup>M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Bydgoszcz 1997. s. 270-290.

<sup>11</sup>Ibidem, s. 271.

<sup>12</sup>Ibidem, s. 273.

zakreślić i określić”<sup>13</sup>. Aforyzm jest „dyskursem rozdzielania”, zamyka się w sobie, we własnej samotności. Jest jednostkowy, niepowtarzalny, a przez to skazany na izolację. Możliwe spotkania z innymi aforyzmami, zestawienia, kolejność następowania, wszystko to jest kwestią przypadku.

Derrida opisuje właściwości aforyzmu ilustrując swój wywód imionami Romea i Julii. Według niego są oni aforyzmami, zwłaszcza w imieniu i nazwisku, które nie są z nimi tożsame, które jedynie ich oznaczają. Bez aforyzmu nie ma miejsca na pragnienie, pragnienie to jednak nigdy nie może zostać spełnione. Nazwa jest tylko nazwą, zawsze jest oddzielona od podmiotu. W imieniu własnym kryje się jednak magia - aforyzm staje się zarazem pragnieniem, miejscem spotkania i drogą, która do tego spotkania prowadzi. Tradycyjnie rozumiany czas nie nadaje się do opisu tego fenomenu - w aforyzmie wszystko zdarza się a zarazem już się zdarzyło. Derrida nazywa tę temporalną niekonsekwencję „niewczesnością”. Nic w historii Romea i Julii nie jest tak naprawdę przypadkowe: „By to spotkanie nastąpiło, musiał już zawczasu powstać system znamion (tak zwanych obiektywnych imion, godzin, planów, miejsc, dat i toponimii), który miałyby pokrzyżować niejako szyki rozproszeniu wewnętrznych i innorodnych trwał, narzucić ramy, zorganizować, uporządkować, umożliwić schadzki: innymi słowy, zaprzeczyć, odnotowując, nie-zbieżności, rozdzieleniu monad, nieskończonemu dystansowi, rozłączności doświadczeń, wielorakości światów, wszystkiemu temu, co umożliwia niewczesność lub nieusuwalną zwłokę listu”<sup>14</sup>.

Można więc uznać, że w aforyzmie zawarty jest już cały ciąg wydarzeń, wszelkie możliwości, prawdopodobieństwa, tak, jakby w nazwie było zapisane wszystko, co może z niej wynikać.

Dla Romea i Julii nazwiska są czynnikiem determinującym ich losy. Stanowią zarazem źródło pragnienia jak i cierpienia. Ich uczucie rodzi się na tle rodowych podziałów: pragnienie jest równie wielkie, jak przepaść dzieląca Kapulettich i Montekich. Imiona są nierozzerwalnie sprzęgnięte z nazwiskami, nawet w chwilach największego uniesienia

---

<sup>13</sup>J. Derrida, *Niewczesne aforyzmy*, przeł. M. P. Markowski. „Literatura na świecie”. nr 11 - 127 1998, s. 5.

<sup>14</sup>Ibidem, s. 9.



czy tęsknoty nie potrafią zaprzeczyć tej zależności. Imiona własne, jak píše Derrida, „natchnęły ich pragnienia całą potęgą aforyzmu”, jednakże antagonizmy rodowe dominują nad radością spotkania dwojga ludzi:

„Romeo! Czemuż ty jesteś Romeo?

Wyrzecz się ojca i odrzuć nazwisko.

Lub, jeśli nie chcesz, powiedz, że mnie kochasz,

A ja wyrzeknę się swojego rodu”<sup>15</sup>.

Nazwa jest dla Julii tylko pewną konwencją („To, co zwiemy różą/ pod inną nazwą niemniej by pachniało”), a jednak to właśnie nazwa jest przyczyną jej nieszczęścia: „cokolwiek by rzekła lub czemukolwiek by przeczyła, to jego właśnie kocha. Kogo, jego? Romea. tego, kto nazywa się Romeo, nosiciela nazwiska, który nazywa się Romeo, choć nie jest on tylko tym, kto nosi to nazwisko, i choć istnieje nie będąc widzialnym, obecnym tej nocy, poza własnym nazwiskiem”<sup>16</sup>. Dla niej Romeo jest nierozzerwalnie sprzęgnięty ze swoim imieniem, nie pyta go: dlaczego nazywasz się Romeo?, ale: dlaczego jesteś Romeo? Żądając, aby porzucił swoje nazwisko, chce bezwarunkowej miłości, ale jednocześnie żąda śmierci, ponieważ życie Romea jest jego nazwiskiem.

Analiza nazwy i nazwiska, jak twierdzi Derrida, ujawnia ich nieludzkość lub inaczej mówiąc aludzkość: „Imię własne nie nazywa niczego, ludzkiego, co należałoby do ludzkiego ciała, ludzkiej duszy, istoty człowieka. A jednak to odniesienie do nieludzkości przydarza się tylko człowiekowi, dla niego, u niego, w imię człowieka. On jeden nadaje sobie to nieludzkie imię. Romeo nie byłby tym, kim jest, obcy swemu nazwisku, bez tego nazwiska. [...] Nazwy rzeczy tak samo nie należą do rzeczy, jak nazwiska ludzi nie należą do ludzi, a jednak inaczej dają się od nich oddzielić. Jeszcze raz przykład róży. Róża pozostaje różą bez swojej nazwy. Romeo nie jest już sobą bez swego nazwiska”<sup>17</sup>.

Aforyzm oddziela jednostkę od jej imienia i nazwiska, „ja” to nie to samo co nazwa. To znaczy, że możliwość wzajemnego przekraczania się – „ja” może istnieć przetrwawszy swoją nazwę, ale nazwa zawsze trwa dłużej - zapowiada śmierć podmiotu, zostaje, gdy j ego już nie ma. Nadawanie nazwy jest w czynnością kreacyjną. Stworzenie świata

<sup>15</sup>W. Shakespeare, *Romeo i Julia*, przeł. S. Barańczak, Kraków 1998, s. 57.

<sup>16</sup>J. Derrida, op. cit., s. 15.

<sup>17</sup>Ibidem, s. 17.

połączone jest z nazywaniem przez Boga każdej powstającej rzeczy.

Claude Levi-Strauss w *Smutku tropików* opisuje swe doświadczenia związane z pobytem wśród członków plemienia Nambikwara w Ameryce Południowej. Nambikwara posiadają zakaz, obowiązujący na poziomie systemu językowego, który dotyczy używania imienia własnego. Levi-Strauss opisuje sytuację, gdy bawił się z dziećmi i stał się świadkiem bójkii dwóch dziewczynek. Jedna z nich przybiegła do niego i mszcząc się na swej rywalce wyjawiała mu jej imię. Następnie to samo zrobiła druga dziewczynka, a potem antropologowi udało się dowiedzieć imion dorosłych plemienia. Owo wyjawienie tajemnicy spotkało się z potępieniem i gniewem tych ostatnich<sup>18</sup>.

Derrida analizując wydarzenie opisane przez Levi-Straussa dochodzi do wniosku, że zakaz używania imion własnych jest „nieuchronnie pochodny wobec konstytutywnego przekreślenia imienia własnego w tym, co nazwalibyśmy prapismem, czyli w grze różnic. Dlatego, że imiona własne nie są już imionami własnymi, dlatego, że ich wytwarzanie jest ich zamazywaniem, dlatego, że przekreślenie i nadanie litery są czymś źródłowym, dlatego, że nie występują przy zapisie tego, co własne, dlatego, że imię własne jako jedyna nazwa zarezerwowana dla obecności jedyne go bytu zawsze było tylko źródłowym mitem przezroczystej i obecnej pod zamazaniem czytelności, dlatego, że imię własne istnieje tylko dzięki swemu funkcjonowaniu w klasyfikacji, a zatem w systemie różnic, w piśmie zachowującym ślady różnicy - zakaz był możliwy, mógł grać, ewentualnie zaś [...] zostać przekroczony. Przekroczony, czyli restytuowany dla zamazania i źródłowej niewłasności”<sup>19</sup>. I zakaz, i brak zakazu oznacza zamazanie. Samo świadome wypowiedzenie umieszcza go w systemie klasyfikacji, określa przynależność, od tej pory można mówić jedynie o „tak zwanym” imieniu własnym. To, co wydarzyło się u Nambikwara nie oznacza więc odstonięcia tajemnicy, ujawnia jedynie klasyfikację wpisaną w system społeczno-językowych różnic.

Derrida uważa, że akt nazywania odbiera niewinność, zawiera w sobie element przemocy. Nazywanie to przypisywanie do określonej kategorii; nawet jeżeli jest ona jednostkowa, oznacza zamknięcie, ograniczenie. Derrida pisze: „Pierwszym aktem przemocy był sam akt

---

<sup>18</sup>C. Levi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg. Łódź 1992.

<sup>19</sup>J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 156.

nazwania. Nazywanie, nadawanie imion, których w pewnych okolicznościach nie wolno wymawiać, jest aktem źródłowej przemocy dokonanym w obrębie języka, a polegającym na wpisaniu w różnicę, na zaklasyfikowaniu, na zawieszeniu absolutnego wołacza. Pomyślenie czegoś jedyne w systemie, wpisanie go w ten system -oto gest prapisma: praprzemoc, utrata tego, co własne, absolutnej bliskości, obecności dla siebie, prawdziwa utrata tego, co nigdy się nie pojawiło, obecności dla siebie, która nigdy nie była dana, lecz wymarzona i zawsze już rozdwojona, powtórzona, niezdolna pojawić się inaczej niż jako własne zniknięcie<sup>20</sup>.

Nazywanie jest funkcją języka. Akt mowy w najbardziej elementarnej formie zawiera trzy składniki: nadawcę, przekaz, odbiorcę.

Według Jacquesa Lacana, wszelkie mówienie przywołuje odpowiedź. Język nie zdradza wszystkich myśli podmiotu, za nim rozciąga się wielka przestrzeń odniesień i niedopowiedzeń, nazwana przez Lacana „pustką wypowiedzi”. Podmiot posiada władzę nad swoją mową, władza ta pozwala mu tworzyć rozmaite językowe obrazy siebie. Są one często maskami, złudnymi portretami, które konstruuje ze względu na odbiorcę. Dlatego też mowa zdradza podmiot, wystawia go na bezpośrednie działanie i percepcję innego, co z kolei rodzi głęboką frustrację. Okazuje się bowiem, że zarówno on sam jak i jego język ukierunkowani są na tego, który słucha: „[...] kiedy ów podmiot, w paradzie przed zwierciadłem, staje się obiektem, nie będzie w stanie tym się zadowolić, ponieważ nawet osiągając w tym wizerunku najdoskonalsze podobieństwo, wciąż musi uznać w nim rozkosz innego. Dlatego nie ma adekwatnej odpowiedzi na ten dyskurs, bo podmiot będzie traktować z pogardą wszelkie mówienie zwiedzone jego błędem<sup>21</sup>.

Lacan mówi o tym, że nieświadome jest „dyskursem Innego”. Oznacza to, iż nie wszystko, czego doświadcza podmiot, jest subiektywne. Znowu inny staje się podstawową instancją, ostatecznym miejscem, w którym jednostka może odnaleźć odpowiedzi na pytania, które dla niej samej okazują się za trudne: „Podmiot rozciąga się poza to, co jednostka odczuwa „subiektywnie”, dokładnie tak daleko, jak

<sup>20</sup>Ibidem, s. 161.

<sup>21</sup>J. Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. B. Gorczyca i W. Grajewski, Warszawa 1996, s. 27 - 28.

prawda, którą może osiągnąć, i która, być może, wyjdzie z ust, które już zamknęliście. Tak, ta prawda jego historii nie cała jest zawarta w jego rolce; a w niej jednak jej miejsce jest zaznaczone przez bolesne wstrząsy, które odczuwa znając tylko własne repliki, czy też na kartach, których nieład nie przynosi mu wielkiej ulgi”<sup>22</sup>.

Podmiot jest uwikłany w sytuację mówienia, jej najistotniejszą funkcję - odnoszenia się do innego. Mówiąc, kreuje on świat, nowy dla niego samego i dla jego odbiorcy. Powstaje rzeczywistość, której nie było wcześniej. Podmiot i jego odbiorca są razem zanurzeni w świecie mowy, w którym, jeżeli tylko zechcą, mogą odnaleźć siebie: „[...] mowa ludzka stanowiłaby zatem komunikację, w której nadawca otrzymuje od odbiorcy swój własny przekaz w postaci odwróconej; tę formułę wystarczy nam wyjąć z ust naszemu oponentowi, aby rozpoznać w niej odbicie naszej własnej myśli, że, mianowicie, mówienie zawsze subiektywnie zawiera odpowiedź, że „Nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie nie znalazł” jedynie potwierdza tę prawdę [...]”<sup>23</sup>.

Według Lacana, podstawową funkcją mowy nie jest informowanie, lecz ewokacja. Rzeczywista rozmowa zakłada schemat „pytanie – odpowiedź”, tylko dzięki zachowaniu tego porządku zrealizować się może pragnienie podmiotu: „Tym, czego szukam w mówieniu, jest odpowiedź innego. Tym, co mnie ustanawia jako podmiot, jest moje pytanie. Aby sprawić, że i inny mnie uzna, mówię o tym, co było, mając na uwadze to, co będzie. Aby go odnaleźć, nazywam innego imieniem, które musi przyjąć albo odrzucić, żeby mi odpowiedzieć. W mowie identyfikuję się, ale jedynie gubiąc się w niej jako obiekt. [...] Kiedy jestem twarzą w twarz z innym, aby mu zadać pytanie, żadna maszyna cybernetyczna, choćby była tak pojemna, jak tylko możecie sobie wyobrazić, nie może swoją reakcją zastąpić tego, czym jest odpowiedź. [...] Kiedy jednak przywołuję tego, do którego mówię, jakimkolwiek imieniem, które mu daję, to narzucam mu funkcję subiektywną, którą podejmuje odpowiadając mi, nawet gdyby miał ją odrzucić. Wtedy pojawia się decydująca funkcja mojej odpowiedzi, a nie polega ona na tym tylko, że, jak się mówi, podmiot odbiera ją jako aprobatę lub odrzucenie swojej wypowiedzi, lecz naprawdę na uznaniu albo zniszczeniu podmiotu”<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup>Ibidem, s. 53.

<sup>23</sup>Ibidem, s. 110-111.

<sup>24</sup>Ibidem, s. 112-114.

Jeżeli uznać rozmowę między „ja” i innym za prawdziwą, taką, w której rozmówcy są nastawieni na wzajemne słuchanie siebie i odpowiadanie sobie, stwierdzić można, jak chce Lacan, że pytanie podmiotu zawsze zawiera już odpowiedź. Dlatego rozmowa nie jest niczym innym, jak „wprowadzaniem do mówienia podmiotu dialektycznej interpunkcji”.

Według Rolanda Barthes'a: „Język jest skórą: ocieram język o innego. To tak, jakbym w miejsce palców miał słowa lub miał palce na koniuszkach słów. Mój język drży z pożądania. Emocja wynika z podwójnego kontaktu: z jednej strony całe działanie dyskursu wydobywa na jaw, dyskretnie, niebezpośrednio, jedyne znaczone, którym jest „pragnę cię” i które zostaje przez dyskurs uwolnione, ożywione, rozgałęzione i doprowadzone do wybuchu (język rozkoszuje się własnym dotykiem), z drugiej strony okrywani innego mymi słowami, pieszczę go, muskam, siłę się, by komentarz, którym opatruję naszą relację, trwał jak najdłużej”<sup>25</sup>.

Pole języka, jak wynika z powyższych rozważań, jest jednym z najbardziej znaczących elementów potrzebnych do samookreślenia.

Podmiot zostaje wystawiony w swoim mówieniu na działanie innego, to właśnie w rozmowie może usłyszeć wszystkie zapomniane sensory. Najistotniejszy wydaje się fakt, że w języku zawiera się imię własne podmiotu. Chociaż, jak zostało wykazane, jest ono tylko unaocznieniem niemożliwości dotarcia do jednostki jako takiej, choć jest jedynie „niehumanym” środkiem porządkowania, staje się przecież źródłem klasyfikacji. Słowo niesie za sobą całą gamę sensów, asocjacyjnych skojarzeń, które pozwalają przekroczyć to, co zawarte jest w danych, dotrzeć do ukrytych prawd. Sytuacja mówienia, nakierowanego na odpowiedź innego, może zarazem powiedzieć podmiotowi coś więcej o nim samym, jak też uzależnia go od innego. Nawet milczenie posiada sens.

Język staje się więc jedną z głównych dróg poszukiwania tożsamości. Gdy kończy się obserwacja, zbieranie doświadczeń, za pośrednictwem mowy podmiot ma szansę dotrzeć do całości, do jakiegoś względnie spójnego obrazu siebie.

---

<sup>25</sup> R. Barthes, op. cit, s. 123.

Teza, iż pytanie zawiera już w sobie odpowiedź, prowadzi do jeszcze jednego wniosku: swoją tożsamość podmiot odnaleźć może jedynie w sobie samym, ale nie sam.

Spojrzenie zewnątrz, odbiór komunikatu, a nawet reakcja na samą obecność, wyodrębniają podmiot z całej gamy nieokreślonych elementów rzeczywistości. To „inny” sankcjonuje istnienie.