

Bogna Choińska

PODMIOT I DISKURS W ŚWIETLE
MYŚLI WYBRANYCH PRZEDSTAWICIELI
POSTSTRUKTURALIZMU FRANCUSKIEGO



PODMIOT I DYSKURS W ŚWIELE
MYŚLI WYBRANYCH PRZEDSTAWICIELI
POSTSTRUKTURALIZMU FRANCUSKIEGO

Bogna Choińska

PODMIOT I DYSKURS W ŚWIELE
MYŚLI WYBRANYCH PRZEDSTAWICIELI
POSTSTRUKTURALIZMU FRANCUSKIEGO

Kraków

Książka powstała w ramach realizacji projektu badawczego MNiSW
nr NN101135040 i jest z niego współfinansowana

© Copyright by Bogna Choińska and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2014

ISBN 97883-242-2490-6
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Edyta Podolska-Frej

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

Fotografia na okładce
Paweł Ibek

www.universitas.com.pl

Mojemu Mężowi

Spis treści

Słowo wstępne	9
I. Filozofia (i sztuka) a psychoanaliza	15
II. Geneza poststrukturalizmu – wpływy filozofii współczesnej na ukształtowanie się poststrukturalizmu	43
III. Ojciec i synowie poststrukturalizmu – główne założenia	67
Lacan i powrót do Freuda. Podmiot jako reprezentowany przez znaczącego wobec innego znaczącego	67
Foucault. Podmiot nie całkiem martwy: szaleństwo i opór, dyskurs demaskujący dyskursy	98
Jacques Derrida. Podmiot jako „sygnatura”, zewnątrze jako „śląd”	118
Powinowactwa? Podsumowanie	130
Poststrukturalizm a myśl Pierre’a Klossowskiego	142
IV. Etyka w poststrukturalizmie	147
V. Poststrukturalizm jako dyskurs historyczny	195
Poststrukturalizm a koncepcja Gillesa Deleuze’a	235
Dygresja. Dyskurs kapitalistyczny	256
VI. Poststrukturalizm a hermeneutyka	267
Poststrukturalizm a myśl Charles’a Taylora	290
VII. Czy poststrukturalizm jest ateistyczny?	299
VIII. Co to jest poststrukturalizm? Próba definicji	309
Bibliografia prac cytowanych w tekście	327
Indeks nazwisk	343
Résumé	351

Słowo wstępne

Lacan był ojcem poststrukturalizmu. To on jako pierwszy zrobił dziury w systemie Lévi-Straussa. Użył go i jednocześnie wywiercił dziurę. (...) Deleuze i Derrida zachowali jednak złość wobec Lacana¹.

Niniejsza praca jest próbą opisanego kierunku zwanego poststrukturalizmem ze szczególnym uwzględnieniem teorii podmiotu, która wyłania się z pism Jacques'a Lacana, Michela Foucaulta i Jacques'a Derridy. Podejmując ten temat chciałam podkreślić historyczne pierwszeństwo wciąż zbyt mało znanego w Polsce Lacana i wzajemne relacje między wymienionymi myślicielami. Starałam się skupić na tych wątkach, które ich łączą a nie dzielą. Jednym z nich jest dla mnie bez wątpienia wielce problematyczna koncepcja podmiotu (autora, człowieka), który wbrew wczesnym zapewnieniom francuskich myślicieli o jego „śmierci” na rzecz tekstu, pisma i dyskursu, przeżył i nadal działa. To właśnie etyczne działanie, główna cecha podmiotu, a nie wiedza istoty myślącej, Cogito, sprawiają, że teoria zaproponowana przez poststrukturalistów jest inna od powszechnie znanych, niemniej dość spójna i konsekwentna. Zbiór poststrukturalistycznych koncepcji dotyczących podmiotu trudno jednak sprawnie przekuć na system języka, bowiem opierają się one na założeniu, że istnieje różnica pomiędzy aktem (czynem) a treścią wypowiedzi, którą umożliwia nasze „zamieszkanie” w języku. Zatem, jakkolwiek by tej teorii nie sformułować, zawsze jest ona nie do końca adekwatna wobec żywej, mówiącej istoty, którą określamy podmiotem wypowiedzi. Problem polega na tym, że podmiot wypowiedzi, czyli ja myślące, które objawia się w treści wypowiedzi, oddzielony jest przepaścią od podmiotu wypowiedzenia, czyli ja działającego – piszącego, mówiącego, interpretu-

¹ Słowa Jacques'a-Allana Millera wygłoszone podczas konferencji „Forum – Lekcje Lacana. Klinika, społeczeństwo, filozofia” (Warszawa 2009), por. „Psychoanaliza. Czasopismo NLS”, wydanie specjalne/2011, s. 137.

jącego, zachowującego się etycznie. Myślący podmiot nie jest podmiotem poststrukturalizmu, jest nim podmiot wypowiedzenia dokonujący aktów, za które ponosi odpowiedzialność. Mówiąc prościej, to, co podmiot mówi, nie nadąża za tym, że podmiot mówi. A to, że mówi, jest zawsze uwikłane w etykę podmiotu.

W pierwszym rozdziale skupiam się na problematyce związku psychoanalizy francuskiej z filozofią. Stawiam tezę, że jedynie poststrukturalizm jest nurtem, który wyciągnął w pełni konsekwencje z lekcji psychoanalitycznej. Jeśli psychoanaliza wpływa na filozofię w taki sposób, że ta ostatnia dosięga własnych granic, powstaje pytanie: czy psychoanaliza rzeczywiście działa na filozofię dobrze czy raczej paraliżująco? Problemem jest także „symboliczne” miejsce samej psychoanalizy, która czerpie z dziedzictwa kulturowego (filozofii i sztuki), zarazem je podważając i tym samym podcinając własne korzenie. Zarówno psychoanalizy Lacanowscy, jak i filozofowie im bliscy: Michel Foucault i Jacques Derrida (całą tę formację określam jako poststrukturalistyczną) nie tylko demaskowali tradycję kultury, przyczyniając się do kryzysu tej ostatniej, ale także czerpali z niej, uzasadniając własną postawę i działalność. Musieli to robić, ponieważ ich tezy potrzebowały jakichś założeń i odniesień, gdyż nie są oczywiste same przez się. Jest to pewien paradoks, ale koncepcje poststrukturalistyczne są z założenia mitologiczne. Rozdział drugi poświęcam inspiracjom i krytyce, jakiej dokonał poststrukturalizm w odniesieniu do swoich poprzedników. Kierunek ten omawiam, nawiązując do filozofii współczesnej – do myśli Hegla, Freuda, Nietzschego, Heideggera, do fenomenologii oraz strukturalizmu. Przy czym ten ostatni wydaje mi się (za Pawłem Dyblem) kluczowym dziedzictwem. Poststrukturalizm powstał zarówno ze strukturalizmu, jak i, jeżeli nie przede wszystkim, przeciw niemu. Poststrukturalizm, przejmując tezy o istnieniu językowej struktury, nie godził się z jej ahistorycznością oraz z koncepcją podmiotu wyłącznie *ujarzmionego*, który wyłania się z pism strukturalistów niczym marionetka – bez jej wiedzy i woli ścierają się w niej rozmaite tendencje dyskursywne. Paradoksalnie nie przeszkadzało to strukturalistom w traktowaniu swojej teorii jako ścisłej. Nie brali oni bowiem pod uwagę, że badacz też jest podmiotem przesiąkniętym dyskursami, a zatem, aby opisywać prawa rządzące strukturami, nie może posługiwać się jakimś metajęzykiem. Podmiot poststrukturalizmu odzyskuje swoje właściwe miejsce, ustanawiając siebie jako punkt teraźniejszy wypowiedzi. W dodatku jego wypowiedzi nie są nigdy „prawdziwe” w sensie interpretowania zaburzeń pacjentów, wydarzeń historycznych czy tekstów filozoficznych i literackich. Teorie poststrukturalistów, przyjmując postać mitologiczną, mają za zadanie raczej zmieniać świat, a nie właściwie i sensownie go wyjaśniać.

W trzecim rozdziale omawiam koncepcję trzech najważniejszych myślicieli, których, powtórzę, uznaję za francuskich poststrukturalistów *per se*: Lacana, Foucaulta oraz Derridy. Skupiam się na głównych wątkach ich teorii, zwracając szczególną uwagę na koncepcje podmiotu u wybranych filozofów. Sądzę, że koncepcja podmiotu, wbrew temu, co twierdzą niektórzy badacze, stanowi punkt, który łączy a nie dzieli wszystkie omówione wnioski. Jest to podmiot szczególny – przeciwstawia się go myślącemu Cogito oraz naturalistycznej wizji Nietzscheańskiego nadczłowieka. To podmiot kształtujący się w relacji do Innego, podmiot kruchy, który jednak z walki między dyskursem (dyskursami) a swoją „amebowatą” cielesnością wychodzi zwycięsko. Jest pogodzony ze swoją relacyjnością i względnością, „wykastrowany”, mimo to wolny i odpowiedzialny. Próbując dookreślić koncepcję podmiotu poststrukturalistycznego, przywołuję na końcu rozdziału filozofię Pierre’a Klossowskiego, w której dokonuje się anihilacja podmiotu. Twierdzę, że jest to koncepcja, która tylko z pozoru przypomina myśl Derridy czy Lacana, w rzeczywistości bowiem podmiot Klossowskiego nie przeżywa batalii o autentyczne, czy nawet jakiegokolwiek, istnienie.

Kolejny rozdział poświęcam etyce poststrukturalistycznej, która jest zbliżona do myślenia estetycznego (chodzi głównie o Kantowskie pojęcia piękna i wzniosłości). Jest to etyka bez zasad i kodeksu, bez rozstrzygnięć, wydawałoby się, podstawowych dylematów moralnych. Etyka poststrukturalistyczna nie odpowiada na pytania, czym jest dobro i zło, w jaki sposób postępować, by czynić dobro, oraz czy należy w swoim postępowaniu brać pod uwagę istnienie Innego, czy też nie. Etyka ta omija bądź sytuuje się pomiędzy tymi dylematami, wychodząc z zupełnie innych założeń: nie wiemy, czym jest dobro, bo znamy je jedynie jako własny brak dyskomfortu i własne poczucie konieczności nadania sensu życia, nie wiemy, czy i jak odnosić się do Innego, ale zawsze już jesteśmy w bycie z Innym uwikłani. Nie jesteśmy w stanie przewidzieć, jakie konsekwencje będą miały nasze decyzje, niemniej musimy je odpowiedzialnie podejmować. Tym, co sprawia, że podmiot postępuje właściwie jest, wedle Lacana, chęć przywrócenia zapamiętanej z wczesnego dzieciństwa pełnej satysfakcji relacji diadycznej z matką, co wiąże się z chęcią nadania sensu sytuacji, w której podmiot podejmuje swą etyczną decyzję. Pozostali badani przeze mnie poststrukturaliści podchodzą do tego problemu podobnie, choć nie wyrażają go *explicite* w kategoriach psychoanalizy. Chodzi jednak o to samo: o zawsze jednorazową decyzję zmierzającą ku przyszłości, bez wiedzy na temat tego, co nastąpi. Chodzi zatem o to, by nadać jakiś pozytywny sens swoim działaniom. Teorię poststrukturalistycznej etyki przedstawiam, odwołując się między innymi do koncepcji Ericha Fromma, Emanuela

Levinasa i Petera Singera, by pokazać, że ci ostatni nie biorą pod uwagę niemożliwości uzyskania wiedzy na temat, czym jest dobro i jak je osiągać, przez co wikłają się w różnorakie sprzeczności.

Piąty rozdział jest poświęcony dyskursowi poststrukturalistycznemu, który określam jako histeryczny. Pojęcie dyskursu histerycznego formułuję w oparciu o Lacanowską teorię dyskursu Histeryka, a także przeciwstawiając pozycję histeryczną, którą zajmuje podmiot, pozycji obsesyjnej oraz perwersyjno-psychotycznej. Dyskurs histeryczny charakteryzuje otwartość związana ze świadomością niemożności uzasadnienia własnych podstaw, które to podstawy Lacan nazywa „inicjującym błędem filozofii”. Jest to przekonanie o „przezroczystości” poznającego podmiotu. Podobnie jak w „stadium lustra” akt inteligencji wiązał się z koniecznym percepcyjnym przeskokiem od pokawałkowanego i niezbornego ciała niemowlęcia do ja idealnego, postrzeganego w odbiciu lustrzanym, tak w nauce wszelki rozwój i postęp musi wychodzić od zrównania wiedzy z percepcją, ze świadomością, z tym, co myśli Cogito, które poststrukturaliści odrzucają. Z wiarą w obiektywność poznania podmiotu wiąże się także wiara w gwarantującego spójność systemu Boga, jedność apercepcji, pozytywistyczny fakt itp. Dlatego dyskurs poststrukturalistyczny nie mogąc stać się domeną „przezroczystego” „ja” sytuuje się na pograniczu literatury i filozofii. Godząc się na swoją otwartość, próbuje nie serwować czytelnikom kolejnej porcji wiedzy, a jedynie wpłynąć na poszerzenie ich horyzontów poprzez ukazanie problematycznej teraźniejszości, w której znalazła się obecnie filozofia, historia, polityka i antropologia. Próbuję też uzasadnić tezę, że filozofia Gilles’a Deleuze’a nie jest już filozofią poststrukturalistyczną, gdyż przekracza ją w kilku zasadniczych punktach. W tym miejscu podkreślam szczególnie pozycję podmiotu oraz jego nastawienie etyczne jako częściowo zależne od Innego. Zainspirowana książką Agnieszki Dody, *Pośpiech i cynizm*, umieszczam w rozdziale dygresję, która jest próbą opisanego dyskursu kapitalistycznego i porównania go z histerycznym. Pojawia się też kolejny zarzut wobec filozofii Deleuze’a. Oprócz „grzechu” zapomnienia, że jego metafizyka jest kolejną machiną kodującą, mam nieodparte wrażenie, że w swoich późniejszych pracach, pisanych głównie z Felixem Guattarem, Deleuze potwierdza status kapitalizmu jako ustroju, który „zapauzuje” nad własnymi „wypaczeniami”. Teza, że Deleuze jedynie utwierdza nas w naturalności kapitalizmu, jest ryzykowna, ale przyjmowana przez autorkę tej książki. Sugeruję, że znacznie bardziej obiecujące jest stanowisko Slavoj’a Žižka, który domaga się przewyżczenia kapitalizmu poprzez działania zewnętrzne (rewolucyjne).

W następnym, szóstym rozdziale porównuję poststrukturalizm z hermeneutyką w wersji klasycznej oraz radykalnej. Stawiam tezę, że stano-

wisko poststrukturalistów różni się od hermeneutycznego przede wszystkim koncepcją języka i podmiotu. W poststrukturalizmie język pozostaje przeszkodą w dostępie do świata i do siebie samego. Jest to przeszkoda nie do ominięcia, dlatego filozofowie poststrukturalistyczni z wielkim trudem przekuwają to pierwotne ograniczenie w pozytywną otwartość na zaistnienie podmiotu jako podmiotu. Choć język ma funkcję alienującą, nie stanowi sztywnej struktury zawłaszczającej podmiot bez reszty. Dlatego te cechy podmiotu, które można potocznie nazwać patologicznymi, w dziwny sposób wpływają na strukturę języka i zmieniają ją. Tymczasem podmiot hermeneutyczny nie tyle jest oddzielony językiem od rzeczywistości, ale, co w pismach hermeneutyków jest podkreślane, język dopuszcza do zaistnienia podmiotu i świata, konfiguruje te dwa zjawiska. Język nie alienuje, ale wyłącznie umożliwia kontakt ze światem, można nawet powiedzieć, że wytwarza „prawdziwą” rzeczywistość. Podmiot hermeneutyczny jest podmiotem historycznym. Nie bierze się tu jednak pod uwagę, że historyczność nie jest tym samym co patologiczność (histeryczność). Stanowisko poststrukturalistów przedstawiam na tle teorii Hansa Georga Gadamera oraz Charlesa Taylora (osobny podrozdział), by je od nich odróżnić.

W rozdziale siódmym zastanawiam się nad koncepcją ateizmu w pismach poststrukturalistów. Staram się uzasadnić, że choć Lacan i Foucault prywatnie byli ateistami, ateizm nie jest konsekwencją ich koncepcji. Jest nią raczej agnostycyzm, a nawet niewykluczona jest tu pewnego rodzaju wiara w Innego Wielkiego Innego. W każdym razie poststrukturaliści nie stawiają tezy ateistycznej, ponieważ byłoby to zbyt mocne założenie ontologiczne, jedno z tych, których omawiani przeze mnie filozofowie konsekwentnie unikają. Zastąpienie ontologii etyką jest jednym z głównych wyznaczników odróżniających hermeneutykę (nawet w wersji radykalnej) od poststrukturalistycznych mitologii, które – jak pisałam – mają być pomocne nie tylko w upodmiotawianiu naszej popędowości, ale także mają pomóc w działaniu etycznym (nie do końca intuicyjnym).

Ostatni rozdział jest nieśmiałą próbą zdefiniowania kierunku poststrukturalistycznego poprzez swego rodzaju definicję negatywną (nie jest postmodernizmem, hermeneutyką, irracjonalizmem, filozofią życia, konstruktywizmem) oraz pozytywną (poststrukturaliści mają określoną specyficzną koncepcję języka, podmiotu, dyskursu). Definicja ta, jak każda, ma swoje wady. Mnie wydaje się jednak potrzebna, choćby po to, by się od niej zdystansować albo ją nieustannie poprawiać. Nawet niedoskonałe definicje (w rozdziale powołuję się na przykład definicji metafizyki sformułowanej przez Kazimierza Ajdukiewicza, która – metafizyka jako nauka niewartościująca – nie jest dziś definicją właściwą) pozwalają na lepsze

poruszanie się w labiryntach współczesnej filozofii, stanowiąc punkt odniesienia dla dalszych badań i krytyki.

Mam nadzieję, że nieraz kontrowersyjne tezy mojej książki doczekają się krytyki i rozwinięć, bo o to właśnie w filozofii chodzi. Celem filozofa nie jest przepisywanie w różnych kontekstach tego, co znane i niewzbudzające kontrowersji, lecz odwrotnie. Dopiero myśl nieco odważna, myśl, która być może narazi się na krytykę i opór w środowisku, jest celem rozwoju filozofii.

Chciałabym złożyć najserdeczniejsze podziękowania za wielką pomoc merytoryczną Profesorowi Pawłowi Dyblowi, opiekunowi stażu naukowego, który odbywałam w Instytucie Filozofii i Socjologii w Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Dziękuję za jego cierpliwość w tłumaczeniu zawiłości poststrukturalistyczno-hermeneutycznych i za wyrozumiałość. Drugą osobą, której chciałabym z całego serca podziękować, jest psychoanalityk Lacanowski, pan Krzysztof Pawlak, który niestrudzenie wyjaśniał mi skomplikowane kwestie etyki Lacana i niektóre niuanse wynikające z Lacanowskiej teorii dyskursów. Bez tych osób napisanie pracy byłoby w najlepszym wypadku znacznie trudniejsze, a w najgorszym – po prostu niemożliwe.

I. Filozofia (i sztuka) a psychoanaliza

Mit daje dyskursywną formułę czemuś, co nie może być przekazane w definicji prawdy, bo definicja prawdy może polegać jedynie na sobie samej i mowa tworzy ją w miarę, jak sama postępuje. Mowa nie może objąć samej siebie ani też ruchu dostępu do prawdy, jako prawdy obiektywnej. Może ją tylko wyrażać – a to na sposób mityczny. W tym sensie możemy mówić, że to, w czym teoria analityczna konkretyzuje relację intersubiektywną – kompleks Edypa, ma wartość mitu (...) doświadczenie analityczne zdecydowanie nie daje się zobiektywizować¹.

(...) mit nie jest ani kłamstwem, ani wyznaniem: jest naginaniem².

Dyskurs filozoficzny (dyskurs akademicki) a dyskurs psychoanalityczny (dyskurs historyczny)

Psychoanaliza jest szczególnego rodzaju nauką. Choć jest przede wszystkim praktyką celującą w poprawę życia konkretnego człowieka, to na jej warstwę teoretyczną składają się sądy uniwersalne, takie jak: „psychoza jest zaburzeniem *stricte* językowym”, „to nie człowiek jest wybrakowany, to brak konstytuuje człowieka”, „bazą strukturującą rodzinę jest kompleks Edypa”. Konstrukcja tych twierdzeń jest taka sama jak w przypadku wszelkich sądów ogólnych, niemniej twierdzenia psychoanalizy uderzają nie w to samo, a działania wywodzące się z różnych rodzajów sądów (filozoficznych, naukowych, psychoanalitycznych) nie są takie same. Tezy psychoanalizy są konieczne i zarazem nieuprawnione. Mówiąc inaczej, nie stanowią zwartego systemu, który można przekuć na ogólną

¹ J. Lacan, *Le mythe individuel du névrosé*, „Ornicar?”, nr 17–18/ 1979, s. 291.

² R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2008, s. 261.

teorię człowieka i świata, jawnie demaskują siebie same i wręcz nie godzą się na swoją ogólność. W pewnej mierze wynika to z faktu, iż filozofia posługuje się dość abstrakcyjnym pojęciem podmiotu, a psychoanaliza pojęciem osoby (czy nawet ogólnie: osób), z których to ostatnie jest znacznie mniej uwikłane w tradycję metafizyczną (logocentryczną).

„W tym znaczeniu wszelkie teoretyczne toposy psychoanalizy zostają wypracowane na gruncie materiału terapeutycznego” – pisał Michał Gusin za wczesnym, Lacanowskim jeszcze, Deleuze’em. I dalej: „Psychoanaliza jako teoria oparta na praktyce, sztuka w średniowiecznym znaczeniu sztuk wyzwolonych (*arts libéraux*), udostępnia coś, co nie daje się zobiektywizować w postaci formuł nauki i wyraża się w postaci mitycznej. Lacan nazwie to «indywidualnym mitem nerwic», swoistą inscenizacją, mitycznym pejzażem, w którym podmiot rekonstruuje własną historię”³. Pozorna teoretyczność psychoanalizy wydaje się tu jedynie koniecznością, którą należy wykorzystać w praktyce, w taki sposób, aby była zastosowana do każdego pojedynczego i konkretnego przypadku. Nie sposób jej uogólnić, gdyż w samej swojej treści zaprzecza ona takiej możliwości – słynne twierdzenie Jacques’a Lacana o niemożliwości uprawomocnienia jakiegokolwiek systemu brzmi „metajęzyk nie istnieje”, zatem nie ma języka bezinteresownego, którego podmiotem miałyby być świadomość⁴. Nie ma zatem teorii, która obejmowałaby sobą wszystkie wypowiedzi podmiotu.

Topika to wiedza o toposach, stałych motywach i sposobach wystawiania się, zatem topiczność może znaczyć tyle, co poruszanie się psychoanalizy w królestwie wypowiedzi, tzw. Symbolicznego. Žižek tłumaczy status psychoanalizy (oraz przy okazji marksizmu) właśnie jej „topicznością” w taki sposób, że „teoria ta jest zawsze częścią systemu zależności, w który wkracza”⁵. Innymi słowy: „sama teoria stanowi pewien moment całości, która jest jej «przedmiotem» (...), jest nieomylna na poziomie wypowiadanych treści właśnie dlatego, że ciągle kwestionuje samo miejsce, z którego mówi”⁶. Teoria (przez duże T) psychoanalizy jako całościowy opis zawiera w sobie teorię (przez małe t) kwestionującą tę pierwszą Teorię. Teoria (przez duże T) jest słuszna dzięki uwzględnieniu teorii, Teoria zawiera w sobie samej ową krytykę, którą umożliwia teoria. Psychoanaliza jako Teoria zawiera w sobie autokrytykę, która znajduje się na poziomie teorii i potwierdza psychoanalizę. Mówiąc prościej, teoria anty-psychoanalitycz-

³ M. Gusin, *Logika sensu: Deleuze’a – wprowadzenie do psychoanalizy*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 5/ 2012, s. 39.

⁴ Por. J. Lacan, *Les formations de l’inconscient* (S V), Paris 1998, s. 48.

⁵ S. Žižek, *Zawsze stoję po jakiejś stronie*, w: *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2009, s. 405.

⁶ Tamże, s. 406.

na będzie jedynie oporem, który zawiera już Teoria posługująca się narzędziami teorii. Trudno nie przyznać racji Carlowi Popperowi, kiedy pisał, że psychoanaliza jest нефальсификувальна, że każdy opór przeciw niej jedynie ją potwierdza⁷. Ten błąd zwany *petitio principii* jest tak uderzający, że gorączkowa argumentacja Žižka, iż tak nie jest, budzi... opór, który oczywiście jest tylko potwierdzeniem psychoanalizy jako „nieomyślnej”. Moim zdaniem tak rozumiana psychoanaliza przywłaszcza sobie zbyt wiele. Czy sam fakt, że dostarcza nam skrzynek z narzędziami, które nieraz (jeśli nawet zawsze) okazują się użyteczne (np. w leczeniu pacjentów), świadczy o nieomyślności Teorii, która wyjaśnia, dlaczego owe skrzynki są skuteczne (wizja człowieka jako istoty cielesnej i wybrakowanej, która zaczyna się o system symboliczny)? Wystarczy wziąć pod uwagę prosty mechanizm „szamańskiej” sugestii, która często okazuje się dość skuteczna, by stwierdzić, że nie ma tu konieczności wynikania. Można opierać się na całkowicie błędnej Teorii, zarazem zawierającej w sobie użyteczne narzędzia. Skoro metajęzyk nie istnieje, skuteczność psychoanalizy nie oznacza wiarygodności Teorii, która tłumaczy ową skuteczność.

Tezy psychoanalizy są więc jedynie narzędziami, niemożliwymi przybliżeniami tego, jak działa podmiot w „wybrakowanym” porządku Symbolicznym. Sytuacja taka na gruncie logiki wskazuje także na typowy paradoks kłamcy i jest na tej płaszczyźnie rozwiązywana w sposób niemożliwy do przyjęcia dla nauk humanistycznych⁸. Dlatego Lacan musiał sięgnąć do topologii⁹, którą postaram się uwzględnić wyjaśniając dylematy psychoanalizy i stanowisko, jakie wobec nich zajął francuski psychoanalityk. W dalszych częściach mojej pracy w stopniu jedynie minimalnym odwołam się do topologii, po to, by zbliżyć się do późnego myślenia Lacana. Kryzys filozofii w dużej mierze wiąże się odkryciem skomplikowanej sytuacji mówiącego podmiotu: jego subiektywności, konieczności posługiwania się medium symbolicznym, niemożliwości uzasadnienia fundamentów wiedzy, dlatego psychoanaliza jako pewna praktyka, a nie filozoficzna teo-

⁷ Karl Popper posłużył się przykładem psychoanalizy jako teorii нефальсификувальnej, a więc nienaukowej. Нефальсификувальność psychoanalizy można przedstawić na następującym przykładzie: Pewna osoba pali cygaro. Psychoanaliza twierdzi, że w ten sposób osoba zaspokaja swoje potrzeby oralne. Jeżeli osoba ta potwierdzi, będzie to stanowiło dowód na prawdziwość twierdzeń psychoanalizy. Jeżeli natomiast zaprzeczy, to przyczyn tegoż zaprzeczenia należy szukać w nieświadomości i w wyparciu. Zatem to także potwierdza prawdziwość twierdzeń psychoanalizy, por. W. Sady, *Falsyfikacjonizm Karla Poppera*, w: tegoż, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarego do Laudana*, Wrocław 2000.

⁸ Por. B. Choińska, *Paradoks kłamcy w perspektywie hermeneutycznej*, „Przestrzenie Teorii”, nr 11 /2009.

⁹ Na ten temat por. J. Lacan, *Encore* (XX), Paris 1975.

ria, wzbudza mimo wszystko mniej kontrowersji niż ogólny opis człowieka i świata. Myślenie Lacana może i od początku zmierzało do całościowej wizji psychoanalizy jako zaprzeczającej systemowi „fallicznemu”, jako odrywającej się od „skały kastracji” i od myślenia fallicznego i logocentrycznego, które sublimuje *jouissance* (rozkosz) w nadwyżkę aksjologiczną, etyczną i estetyczną, czyli *plus de jouir* (nadmiar rozkoszy). Nie przeczy to jednak tezie mówiącej o tym, że myślenie owo charakteryzuje się niemożliwością dyskursywnego spełnienia wymogów spójnej teorii. Jak bowiem zbudować zwartą teorię o niemożliwości istnienia takiej teorii? Jak uogólnić twierdzenie o niemożliwości uogólnienia jakiegokolwiek twierdzenia? Czy wystarczy proste zaprzeczenie tego, że metajęzyk mógłby zaistnieć?

Muszę w tym miejscu zasygnalizować podział dyskursów wypracowany przez Lacana na dyskurs Mistrza, Historyka, Analityka i dyskurs akademicki (podział ten dokładniej omówię w rozdziale poświęconym dyskursowi poststrukturalistycznemu). Otóż uważam, że o ile sposób stawiania i rozpatrywania tez w filozofii pozostaje w ramach dyskursu akademickiego, czego przykładem jest także niniejsza książka, o tyle dyskurs psychoanalityczny jest dyskursem historycznym, który – choć określam go w bardziej rozległy sposób – opiera się głównie na Lacanowskim dyskursie Historyka.

Dla Samuela Webera styl mówienia i pisania Lacana nie jest tylko jakąś „manierą”, ale wynikiem przekroczenia pozycji strukturalistycznej. Weber nazywa to teatralizacją mowy (*theatricality*), w ramach której rola mówiącego rozgrywa się na „innej scenie”, a mówiący ma pełną świadomość uwikłania samego siebie w proces mówienia (pisania)¹⁰. Nieprzezroczystość pism i wykładów francuskiego psychoanalityka można zatem interpretować jako dyskurs domagający się dopełnienia analitycznego, jako urywaną mowę historycznego pacjenta. Pacjent mówi coś innego niż pozornie sensowny przekaz i tym samym powinien być wykorzystany przez czytających (słuchających) bardziej do zinterpretowania wypowiedzianych tez oraz przewartościowania własnego obrazu świata niż dosłownie „rozumiany”¹¹. Jego mowa lub tekst nie jest filozoficznym, systemowym dyskursem bez dziur. W rozdziale o historyczności poststrukturalizmu spróbuję pokazać, że filozofia Derridy i Foucaulta także nie jest zwykłym dyskursem akademickim i przez to wydaje się dziwną hybrydą między psychoanalizą, historią, literaturą, socjologią a filozofią i często jest tak traktowana. Filozofia powyższych myślicieli jest dyskursem samo-

¹⁰ S. Weber, *Return to Freud. Jacques Lacan Dislocation of Psychoanalysis*, przeł. M. Lévine, Cambridge 1991, s. 10.

¹¹ Por. J. Dor, *Introduction do the Reading of Lacan. The Unconscious is Structured Like a Language*, tłum. z francuskiego J. Feher-Gurewich, S. Fairfield, New York 2011, s. 21–25.

krytycznym, samodemaskującym się. Poststrukturalizm, w tym również Lacanowska psychoanaliza, zajmuje się raczej konkretnymi dyskursywnymi zjawiskami, tekstami i mową osób, a nie tradycyjnie pojętą historią, krytyką czy psychologią podmiotu. I co najważniejsze, moim zdaniem, nie jest Teorią, lecz tylko niedomkniętą teorią.

Niektórzy wiążą nowy, oswojony i ściśle praktyczny status psychoanalizy z czymś negatywnym. Na przykład Maciej Kropiwnicki przy okazji debaty psychoanalitycznej, która odbywała się na łamach strony internetowej czasopisma „Kronos”, pisał: „Wolno sądzić, iż psychoanaliza, utraciwszy w przeważającej części swoich *modi*, krytyczne żądło na rzecz ideału niesienia terapeutycznej pomocy, przystosowania i «ortopsychiki», nie jest już dziś zarazą [jak podobno wypowiadać się miał o swoim odkryciu sam Freud – dop. B. Ch.]”¹². Dalej jednak autor postulował: „Jednym z głównych zadań na dziś jest zatem przywrócenie jej owego statusu zarazy, czegoś wprowadzającego we współczesnej kulturze ferment w zaakceptowanych normach i przeświadczeniach, pokazującego ich nieoczywistość i prowadzącego do ich denaturalizacji”¹³.

Ten, z pozoru przywracający psychoanalizie „status zarazy”, projekt stanie się teraz tematem moich rozważań – z przyczyn ekonomicznych nie dam rady omówić go tutaj wyczerpująco, niemniej będę do niego powracać w różnych momentach dalszej części pracy. W książce *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”* Andrzej Leder generalnie zgadza się z tezą, że dyskurs psychoanalizy jest niezwykle trudno przepracować, odwołując się do pojęć takich myślicieli jak Spinoza, Kant, Heidegger, Sartre, Levinas, gdyż są to teorie na tyle ogólne bądź jednostronne, przy czym zdeterminowane pojęciami metafizyki zachodniej, że nie sposób umieścić w nich intuicji Freudowskich. Niemniej w tej znakomitej książce Leder zręcznie wykorzystuje pewne filozoficzne i ogólne tezy, przerabia i zestawia je po swojemu. Powołuje do życia całkiem nowy, poważny program metafizyczny, który w swoim rozmachu porównywalny jest chyba tylko do projektu późnego Deleuze’a. Mówiąc prosto, Leder tworzy na bazie psychoanalizy Freudowskiej (wszech)metafizykę, będącą propozycją nowego opisu świata i ludzi („popędów i ich losów”) w taki sposób, że projekt ów staje się uniwersalnym lekiem na bolączki, które generowała zarówno psychoanaliza po-Freudowska przerodzona w psychoterapię, czyli „anafreudyzm”¹⁴ (myśleniu Ledera bliski bywa Lacan i Klein), jak i metafizyka teraźniej-

¹² M. Kropiwnicki, *Psychoanaliza – tragiczność i niepogodzenie*, [<http://www.kronos.org.pl/index.php?23275,384>]

¹³ Tamże.

¹⁴ „Anafreudyzm” to złośliwe określenie Lacana na nurt freudowski, który przerodził się w psychologię ego. Nazwa pochodzi od imienia córki Freuda – Anny,

szości (logo-fono-centryzm). Wydaje się zatem, że pomimo głosów krytycznych (które zresztą autor sam przywołuje¹⁵) taka wizja psychoanalizy zakłada w sobie wymiar ogólny i staje się filozoficzną narracją o całości zjawisk. Całości rozumianej w sposób szczególny, bo jako tej, której źródła są przed poznającymi i stawiającymi jej opór zakryte, która nie rozgrywa się w przestrzeni czasu linearnego, ale Lacanowskiego „czasu logicznego”. Mimo tego „system” ów, zastrzega autor, nie powinien być rozumiany jako pochwała ogólności nad jednostkowością, lecz przeciwnie. Tendencje te się łączą. Freud „mierzy w ogólne poprzez jednostkowe”¹⁶ – jak pisze Leder – gdyż „Płaszczyzna myślenia wyznaczona przez dwa wymiary otwarcia, dwa źródłowe warunki konstytucji znaczeń [Erosa i Thanatosa – dop. B.Ch.] nie jest wystarczająca [by zdać sprawę – dop. B.Ch.] z jakościowej różnorodności ludzkiego świata. Dlatego w tę ogólną domenę Freud mierzy zawsze z pozycji szczególnej relacji ze światem, szczególnego otwarcia konstytuującego konkretny, unikalny sens doświadczany przez konkretne-ego, jedyne w swoim przeżywaniu człowieka”¹⁷.

Powstaje jednak pytanie, jak traktować taki ogólny projekt psychoanalizy? Czy jako jedynie coś, co wspiera terapię, czy też jako filozoficzną i „całościową” wizję świata i człowieka gotową odeprzeć każdy atak na siebie, niejako już przewidziany i zakładany w swoich własnych ramach? I czy w tym drugim przypadku dyskurs Ledera pozostaje dyskursem psychoanalizy czy filozofii? Pytanie to jest o tyle słuszne, że Leder jest nie tylko teoretykiem, ale również (o ile mi wiadomo) praktykującym terapeutą. Uważam, że koncepcja Ledera jest filozoficzna, pozostaje zwartym dyskursem akademickim, a tym samym, o ile autor zdaje się sugerować, że jest ona czymś więcej niż mitem – „zdradza” sam rdzeń myślenia psychoanalitycznego. Teoria ta, choć wyrastająca z psychoanalizy – musi w końcu „zapomnieć” o najważniejszej psychoanalitycznej tezie. Musi nie pamiętać, że nie da się domknąć dyskursu, nie da się wyjaśnić wszystkiego, stworzyć metafizyki (nauki o byciu) pozbawionej „dziury”. Przy czym problem owej dziury w Symbolicznym, który kojarzy się głównie z teorią Lacana, znajduje swój wcześniejszy odpowiednik także u Freuda. W jednym z późniejszych esejów Freud wyraźnie pisze, że wszelka wiedza pochodzi z postrzeżeń zewnętrznych, niemniej także wewnętrzne procesy myślowe (wskutek ich powiązania z wyobrażeniami słownymi) stać się mogą po-

por. J. Lacan, *La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse*, „Ornicar?”, nr 42/1955, s. 24, oraz J. Lacan, *Écrits*, Paris 1966, s. 721.

¹⁵ Między innymi przytacza argumenty Agaty Bielik-Robson, por. A. Leder, *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Warszawa 2007, s. 41.

¹⁶ A. Leder, *Nauka Freuda...*, s. 240.

¹⁷ Tamże, s. 261.

strzeżeniami. Zatem postrzeżenie nie musi informować nas o obiektywnej rzeczywistości, może mieć charakter złudzenia. A to oznacza z kolei, że podział na obiektywność (zawartą w teorii) a subiektywność (związaną z dążeniem do przyjemności) jest niemożliwy, a pełny system filozoficzny (naukowy) nie daje szans, by uzyskać i zweryfikować jakąkolwiek tezę¹⁸. Moim zdaniem jest to inaczej ujęta teza o konieczności wybrakowania wszelkiego z pozoru spójnego systemu. To teza o otwarciu „systemu”, otwarciu związanemu z „patologiczną” subiektywnością poznającego albo z istnieniem „pustej przegrody” systemu Symbolicznego, z jego niepełnością, co na jedno wychodzi.

O ile dyskurs filozoficzny czy naukowy usiłuje, choć nie zawsze skutecznie (nieskuteczność ta widoczna jest w pesymizmie teoriopoznawczym, który pojawiał się już u myślicieli greckich, choćby cyników czy sceptyków¹⁹), radzić sobie z dziurą w Symbolicznym zakrywając ją, ignorując, na siłę domykając swoje systemy, o tyle psychoanaliza przede wszystkim wskazuje na Realne (na ową Symboliczną dziurę) nie jako na przeszkodę, ale jako na warunek możliwości jakiegokolwiek dyskursu. Wskazując ów Realny brak, którym nacechowany jest byt ludzki, ogólnoludzki i kulturowy, psychoanaliza Freudowska i Lacanowska pomaga radzić sobie z nim jednostkom, które cierpiąc przychodzą do analityka, by przejść „terapię”. Psychoanaliza jednak, pod pewnymi względami, nie ma statusu „normalnego” dyskursu. Jej twierdzenia stosuje się w praktyce, ale nie sposób odnieść ich do ogółu ludzi, do człowieka, do podmiotu jako takiego. Eric Laurent następująco podkreślał taki jej wymiar: „Dalekie od możliwości zredukowania się do technicznego protokołu, doświadczenie psychoanalizy ma tylko jedną zasadę: niepowtarzalność scenariusza, przez który manifestuje się jednostkowość podmiotu. Psychoanaliza nie jest więc techniką, ale dyskursem, który zachęca każdego do produkowania swojej jednostkowości, swojego wyjątku”²⁰.

Trzeba w tym miejscu jeszcze odwołać się do opisanych przez Pawła Dybła dwóch rozumień teorii psychoanalitycznej²¹. O ile pierwsze rozumienie (model czasu), gdzie przeciwstawiona wyparciu sublimacja²²

¹⁸ Por. Z. Freud, *Ego i id*, w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1994.

¹⁹ Na ten temat por. B. Choińska, *Esej jako następstwo pesymizmu teoriopoznawczego*, „Stępskie Studia Filozoficzne”, nr 6/2007.

²⁰ E. Laurent, *Zasady wyznaczające kierunek aktu psychoanalitycznego*, „teXty”, nr 1/2012, s. 10.

²¹ Por. P. Dybel, *Freuda sen o kulturze*, Warszawa 1996.

²² Jak przekonująco wyjaśnia to Zofia Rosińska, pojęcie sublimacji nie jest u Freuda precyzyjnie wyjaśnione, por. Z. Rosińska, *Model egoiczny*, w: tejże, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, Warszawa 1985.

umożliwia dochodzenie człowieka do wiarygodnego opisu świata, w którym żyje, o tyle drugie (model analogii) temu pierwszemu zaprzecza. W pierwszym z projektów Freud wierzy w możliwość postępującego odczarowywania świata i związany z tym postęp ludzkiej samowiedzy – uświadamiając sobie treści nieświadome i przede wszystkim ich genezę, człowiek powinien zdystansować się od nich, przewyciężać je i dochodzić do nieznieskształconego złudzeniowo obrazu świata. W drugim projekcie występuje już kontrowersyjna teza o konserwatyzmie popędów. Odkryty przez Freuda demoniczny przymus powtarzania determinuje zarówno rozwój jednostki, jak i procesy kulturowe. Tak Freud pisał wówczas o sublimacji ego: „Przywłaszczając sobie w ten sposób libido kateksji obiektu, uzurpując sobie pozycję jedyne go obiektu erotycznego, deseksualizując czy sublimując libido id, ego przeciwdziała zamiarom Erosa i oddaje się do dyspozycji wrogich popędów”²³. Kultura w powyższym rozumieniu jest w istocie nieustanną regresją, ruchem idącym w kierunku zniszczenia i śmierci. Postęp doprowadzający do poznania świata okazuje się w nim jedynie kolejnym złudzeniem, każdy nowy stan kulturowy jawi się jako chorobliwy symptom stanu wyjściowego (mordu dokonanego na Ojcu). Psychoanaliza funkcjonuje zatem w, co najmniej²⁴, dwojaki sposób: jako psychoterapia wymaga trwałych podstaw, wiary w prawdziwość teorii naukowych, a jako teoretyczna refleksja nigdy nie była wolna od krytycyzmu wobec samej siebie. Mówiąc inaczej, o ile konkretna terapia wydaje się związana z wiarą w model czasu, któremu myślenie życzeniowe powinno być obce, o tyle całościowa teoria kultury – z przekonaniem o prawdziwości modelu analogii.

Moją tezą jest, że jeśli funkcja demaskatorska psychoanalizy ograniczy się do ujawniania tego, co nieświadome u konkretnego analizanta, wtedy spełniać może ona właściwą sobie rolę. Natomiast, jeżeli psychoanaliza nie ogranicza się do tego, jeżeli – co zapoczątkował twórca psychoanalizy – jej funkcja zaczyna obejmować kulturę w całości (obnaża „brudne” popędowe motywy stojące za systemami filozoficznymi i naukowymi, a nawet

²³ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1994, s. 87.

²⁴ Dwie sprzeczne koncepcje rozwoju mogą jednak zostać pogodzone. Jeśli przyjąć nieusuwalność antagonizmu między Erosem i Thanatosem oraz jednoczesny przyrost ludzkiej samowiedzy jako istotnego elementu tendencji progresywnych w kulturze, wówczas wyłania się trzeci model, zwany przez Dyblę dialektycznym. Wiedza uzyskana w procesie rozwojowym nie uwalnia jej od wpływu sił popędowych, niemniej pozwala je zrozumieć i właściwie ustosunkować się do nich. Powracające nieustannie sceny traumatyczne nie oznaczają już powrotu do sytuacji identycznej, gdyż odbywają się w całkiem odmiennym kontekście historycznym. Prowadzą tym samym do głębokiej transformacji ludzkiej samowiedzy, por. P. Dybel, *Freuda sen o kulturze...*, s. 86–104.

za sztuką i religią), kiedy uprawia coś, co można nazwać „biografizmem kulturowym” – zamiast badać idee, dzieła i systemy, wywodzi je z nieświadomych motywów ich twórców, konkretnych ludzi, wtedy jej rola się zmienia. Oczywiście, pod pewnymi względami psychoanaliza pełni pozytywną funkcję, którą jest podważanie fundamentów naszego obrazu świata oraz niedopuszczanie do naszego całkowitego samozadowolenia i do złudzenia o pełnej racjonalizacji. W tym sensie, jako pobudka do nieustannego tworzenia dyskursów nowych, mniej restrykcyjnych, wydaje się ona zawierać wielki potencjał. Z pozoru jest to potencjał emancypacyjny, wyzwalający. Można bowiem powiedzieć, że z tak rozumianej psychoanalizy wyrasta koncepcja etycznego samobudowania podmiotu u Foucaulta, czy pośrednio nawet postulatory feminizmu. Niemniej ostrze psychoanalizy jest destrukcyjne bardziej, niż sugerowałyby to powyższe zdania. Staje się ona w końcu, chcąc nie chcąc, czymś, co Mirosław Mrugalski określił następująco: „Psychoanaliza budzi niesmak w kulturze, bo jest, żeby przypominać o impasie wiedzy i impasie kultury, a w krytycznej sytuacji, kiedy wszystko wydaje się już jasne (*clarus*) i gładkie, impas ten powodować”²⁵. Tyle, że właśnie owo „powodowanie impasu”, ów pesymizm nie tylko naraża psychoanalizę na większą krytykę niż inne terapie, ale podnosi pytanie o sens powodowania tego nieustannego impasu. Do czego miałyby to prowadzić?

Lacan nie przepadał za filozofami. Sądził, że nie dążą do tego, aby dowiedzieć się czegoś nowego, lecz chcą jedynie oddawać się rozkoszowaniu językowemu, czyli permanentnemu wyszukiwaniu kolejnych interpretacji dzieła, pojęcia po to, by uzyskać pełne znaczenie i pełną wiedzę. Dlatego czasem przewrotnie wyżej stawiał de Sade’a niż Kanta. Co nie znaczy, że nie czerpał garściami z tego drugiego, tak samo jak z Hegla, Heideggera czy strukturalistów. Korzystał z dziedzictwa ludzi, którzy po prostu wierzyli, że mówią coś ważnego o świecie ludzkim i nieludzkim. Zofia Rosińska, także biorąca udział we wspomnianej na początku krytycznej debacie, pisała: „To, że coś jest wytworem społeczeństwa, nie oznacza, że należy z tego zrezygnować, ani że trwanie przy tym jest naiwnością. Przeciwnie, czasami należy mocno przy tym obstawać i przyczyniać się do dalszego trwania (...)”. Rosińska dodaje, że postawa taka „nie jest oczywiście gwarantem pewności, niemniej jednak pozwala na minimum zaufania”²⁶. Czy owo „minimum zaufania” nawet w trakcie terapii nie bierze się po prostu stąd, że pewne kulturowe idee muszą je gwarantować jako, może

²⁵ M. Mrugalski, *...eh, bien, un catolique est inanalysable*, w: *Wokół Freuda i Lacana. Interpretacje psychoanalityczne*, red. L. Magnone, A. Lach, Warszawa 2009, s. 220.

²⁶ Z. Rosińska, *Uwagi do wypowiedzi Macieja Kropiwnickiego*, [<http://www.kronos.org.pl/index.php?23275,388>]

paradoksalnie, nie poddające się do końca praktykom demaskacyjnym psychoanalizy, jako idee rozumiane bardziej po Platonie lub chociaż po Popperowsku? I czy nie najbardziej właściwa wydaje się ocena psychoanalizy dokonana przez Michela Foucaulta, który w *Słowach i rzeczach* pisał: „Każda analityczna wiedza jest nieuchronnie związana z praktyką, z owym zacieśnieniem relacji między dwiema osobami, z których jedna słucha języka drugiej, uwalniając jej pragnienie od utraconego przedmiotu (każąc jej usłyszeć, że go utraciła) i wybawiając od nieustannie powtarzanego sąsiedztwa śmierci (każąc usłyszeć, że któregoś dnia umrze). Toteż nic nie jest psychoanalizie bardziej obce niż rodzaj ogólnej teorii człowieka czy antropologii”²⁷. Ja powiedziałabym raczej, że taka teoria powinna być jej obca, ponieważ godzi w samą psychoanalizę i czyni z niej jedynie wytwór kultury (jej kolejny symptom).

Wracając jednak do książki Ledera: czy jego projekt psychoanalizy jako teorii kultury nie pada ofiarą swoich własnych rozstrzygnięć? Jedynym optymistycznym akcentem w tym projekcie wydaje się istnienie czegoś na kształt idei regulatywnej, która przyświecałaby oddaniu zantagonizowanych popędów rozumowi, czy też postulat „cichego intelektu”, jaki pojawił się u Freuda w pracy *Przyszłość pewnego złudzenia* i który ma nadać naszym popędom korzeniom „kierunek subtelniejszy”. Czy jednak teoria, która wywodzi wszystkie dzieła ludzkie (i nie ludzkie, gdyż autor próbuje zażegnać odwieczny spór: natura albo kultura, przyrodoznawstwo albo hermeneutyka, wyjaśnianie albo rozumienie) z istnienia skonfliktowanych popędów, nie demaskuje tym samym własnych roszczeń do poprawy naszego bycia jako nieuzasadnionych, czyli sprzecznych z tą właśnie teorią? Czy sama teoria nie staje się efektem sublimacji, czyli ciekawości związanej z seksualnością dziecięcą i nie prowadzi samej siebie w stronę pola, na którym istnieją równouprawnione dyskursy, niemożliwe do tego, by którykolwiek z osobna poważnie potraktować? Wydaje mi się, iż projekt Ledera przez to, że pretendując do bycia pewnego rodzaju metadyskursem, unikając zarówno Deleuzjańskiej utopijności, Nietzscheańskiego nieumotywowanego ontologicznie przewartościowania wartości, jak i pozostania wyłącznie niespójnym „dyskursem” historycznym, podważa sam siebie. Widać to nawet w kwestii uzasadnienia etyki. Leder podkreśla, że sprawiedliwość jest właściwie nieosiągalna i nie jest zrozumiałe, dlaczego mielibyśmy do niej dążyć, choć bez wątpienia powinniśmy to robić. Natomiast uzasadnienie projektu metafizycznego jako źródłowej relacyjności popędów (znaczenia i sensy są wtórne względem tej anonimowej gry)

²⁷ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 338.

niejako podpowiada nam, że propozycja Ledera także jest takim wtórnie uzyskanym zbiorem sensów związanych z indywidualną historią tego, który je wyraził, czyli autora. Tę paradoksalną sytuację dobrze, jak sądzę, opisują Gilles Deleuze i Felix Guattari: „Oto na czym polega ambiwalentny stosunek psychoanalizy do mitu i tragedii: unieważnia je ona jako przedstawienia natury obiektywnej i odkrywa w nich jedynie figury powszechnego, subiektywnego libido; zarazem jednak wynosi nieskończenie owe subiektywne przedstawienia, a wraz z nimi treści mityczne i religijne”²⁸. Michał Herer interpretuje ten fragment następująco: „Swoista pobożność każe mu [psychoanalitikowi – dop. B.Ch.] zatem mimo wszystko wierzyć w archaiczną opowieść jako prawdziwą opowieść o popędach i ich losach”²⁹. Projekt Ledera, jeśli dobrze go rozumiem, staje się przez tę wiarę kolejną baśnią, kolejnym dyskursem i, mimo że u Freuda „refleksji o wyzbyciu się złudzeń towarzyszyła apologia wagi ludzkiej myśli”³⁰, trudno uzasadnić, dlaczego ta akurat jedna myśl (myśl Ledera) miałaby być lepsza (prawdziwsza) niż inna. Ostatecznie wydaje mi się, że Lederowi właśnie przez to, iż projekt jego przekracza psychoanalizę i zostaje wyrażony w filozoficznym dyskursie akademickim, daleko do „paraliżującej” postawy poststrukturalistów, a paradoksalnie bliżej do filozofii dialogu, choć w tej ostatniej, inaczej niż u Ledera, zakłada się wtórność ontologii względem etyki. Czy nawet bliżej jej do Deleuzjańskiego metafizycznego optymizmu, w tym sensie, że jest po prostu koncepcją metafizyczną. Niemniej, choć przywołane wyżej słowa z *Anty-Edypa* dobrze oddają trudną sytuację psychoanalizy, sądzę, że ostrze tych słów mogłoby być w równej mierze zwrócone przeciwko samemu *Anty-Edypowi*. Na gruncie Deleuzjańskiego dyskursu niemożliwe wydaje się rozgraniczenie na to, co mówi, i na to, co zamierza swoim istnieniem powodować (rozdzielenie na to, czy opisuje on, czy zaklina rzeczywistość, niezależnie, jak ją nazwie). Nie wydaje mi się, że wadą zarezerwowaną dla psychoanalizy Freudowsko-Lacanowskiej, jak twierdzą Deleuze i Guattari, jest to, iż figury znane z doświadczenia potocznego przenosi na abstrakcyjne pojęcie nieświadomości. W gruncie rzeczy sądzę, że i krytycy, i zwolennicy Teorii psychoanalizy popełniają ten sam „błąd” – nie odróżniają pragmatycznych postulatów zmian (jednostki czy społeczeństwa) od teorii nieświadomego (jakkolwiek różne byłyby te teorie). Kwestię tę na razie jedynie sygnalizuję, powrócę do niej w dalszej części książki (w rozdziale o dyskursie historycznym).

Sądzę, że to właśnie poststrukturaliści, tacy jak Jacques Derrida i Michel Foucault, przenieśli psychoanalizę do filozofii, zarazem nie zapozna-

²⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris 1972, s. 362.

²⁹ M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006, s. 165.

³⁰ A. Leder, *Nauka Freuda...*, s. 368.

jąc ograniczeń tej pierwszej. Dlatego o ich filozofii można śmiało powiedzieć, że „powoduje impas”, doprowadza myślenie filozoficzne do końca tak, że sama sobie zaprzecza, uwidaczniając bezsensowność ludzkich roszczeń do ujęcia człowieka bytującego w świecie, w mniej lub bardziej zwartym systemie.

Sztuka (religia, nauka)

Konsekwentne psychoanalityczne czytanie książek filozofów jest właściwie demaskowaniem często nieciekawej biografii twórcy i każe traktować systemy filozoficzne jak symptomy ludzkie, które – znajdując sobie trwałe miejsce w kulturze – przebrały się akurat w taką a nie inną szatę. Rzecz dotyczy także sztuki. Psychoanalityczny biografizm z pewnością przyczynił się do ujawnienia nowych pokładów interpretacyjnych dzieł sztuki i literatury. Sigmund Freud pisał: „pisarz to marzyciel śniący na jawie, a utwór literacki to marzenie senne na jawie”. Dalej dodawał, że przyjemność czysto formalna lektury bierze się stąd, iż pisarz łagodzi charakter „brudnych” motywów „snów na jawie przy pomocy przekształceń i zasłon” i prowadzi nas do osiągnięcia przyjemności estetycznej, do czego „przyczynia się również niemało fakt, że pisarz wprawia nas w stan rozkoszowania się własnymi fantazjami już bez wyrzutów i wstydu”³¹. Czy sprowadzanie dzieł i ich idei do trywialnych, a nawet obscenicznych motywów, które za nimi stoją, albo jeszcze dalej – do popędowej relacji sił tkwiących u podłoża każdej twórczości nie prowadzi na manowce? Czy w takim interpretowaniu nie zatracą się tego, co w sztuce specyficzne, co przesądza o tym, że jest to sztuka, a nie jakiś inny rodzaj wynurzeń np. na psychoanalitycznej kozetce? Sądzę, że wadą psychoanalitycznego myślenia o twórczości artystycznej jest fakt niemal zupełnego niedoceniań tego, co stanowi codzienne otoczenie człowieka, gdyż wydaje się, że stwarza ono jedynie pretekst dla ujawnienia się indywidualnych lub zbiorowych treści nieświadomych³². Stąd zapoznające charakter sztuki Lacanowskie tezy Žižka, które mówią, że Dostojewski to nie tylko człowiek o wyjątkowych zdolnościach, pozwalających mu na odkrywanie prawdy o świecie, ale przede wszystkim pisarz-epileptyk, który w przypadkowej sieci dyskursu (jemu współczesnej i późniejszej) i dzięki niemu został uznany za geniusza, natomiast „w innej przestrzeni symbolicznej tego samego Dostojew-

³¹ S. Freud, *Poeta i fantazjowanie*, w: *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 2, Kraków 1965–1986, s. 517.

³² Por. C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976.

skiego uznano by za mętnego, pomyłonego pisarzynę³³. Dostojewski to tylko epileptyk, ale przez przypadek jego epilepsja, używając kolokwializmu, trafiła na podatny grunt. Teoretycznie zatem, jeśli dobrze rozumiem słoweńskiego filozofa, każdy epileptyk mógłby zostać geniuszem, gdyby zaistniały po temu warunki. Jest to, mówiąc ogólnie, kontrowersyjna teza, w której zupełnie zatracą się charakter tego, co Dostojewski miał do powiedzenia o świecie, a co nie przyszło do głowy (choćby w jego czasach) nikomu innemu. Nie tłumaczy to także wyższości Dostojewskiego względem jego kiepskich naśladowców – dlatego, gdy mówią o świecie to samo, my odbieramy czasem ich dzieła jako mierne i nieprawdziwe? Czy tylko dlatego, że są wtórne? Przecież wielu artystów „wtórnych” (tzn. wpisujących się w już istniejący kanon) ceni się bardzo wysoko.

Nauka jako jedyny dyskurs broni się przed demaskatorskim wpływem psychoanalizy i nurtów z niej wynikających (jak choćby przed feministycznym postulatem o nowym kobiecym uprawianiu fizyki ciał niestałych³⁴), a dzieje się to za sprawą technologii, która dzięki naukom powstaje i jest wykorzystywana przez kapitalistyczny system, generując olbrzymie zyski. Religia także stępie ostrze psychoanalizy, bo opiera się na wierze (przetrwanie nauki i religii to tematy na zupełnie inną książkę, dlatego nie będę tu zajmować się tymi kwestiami). Tam, gdzie nie istnieje tak konkretne „kryterium”, jak pieniężny zysk albo wiara, czyli na terenie sztuki i filozofii, demaskacja rodzi spustoszenie. Więcej nawet. Powstaje sytuacja niewygodna także dla psychoanalizy, z którą ona sama nie jest w stanie sobie do końca poradzić – podważenie jej prawomocności.

Psychoanaliza jako zwieńczenie tendencji do podejrzeń

Dziedzinami, które ucierpiały na demaskatorstwie najwięcej, są zatem filozofia i sztuka. Świadczy o tym fakt, że zarówno na terenie dzisiejszej krytyki artystycznej, jak i na terenie filozofii, coraz częściej stawia się beznadziejne pytanie o sens i możliwość powrotu do źródeł – do sztuki przedstawiającej i metafizyki jako dialogu z transcendencją³⁵. Ale to tyl-

³³ S. Žižek, *Zawsze stoję po jakiejś stronie*, w: *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej...*, s. 397.

³⁴ Szczególnie źle przyjęty przez Sokala i Bricmonta, por. A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1993.

³⁵ Chodzi tu o tego rodzaju uprawianie dialogicznej metafizyki, jaką uprawiał św. Augustyn, por. M. Westphal, *Divine Excess: The God Who Comes After*, w: *The Religious*, red. J. Caputo, Oxford 2002.

ko postulaty, bo spora część tych dwóch dziedzin nadal obwieszcza swoje wyczerpanie.

Za Isaiahem Berlinem³⁶ i Charlesem Taylorem³⁷ należy stwierdzić, że współczesna duchowość jest determinowana przez „odkrycia” romantyzmu. „Odkrycia” dotyczące przede wszystkim chwiejnego statusu rzeczywistości oraz nieprzezroczystości języka malarskiego i literackiego. I tak Berlin, w pracy *Korzenie romantyzmu*, całe nowatorstwo opisywanej przez siebie epoki sprowadził do zakwestionowania teorii oświeceniowej, to jest przekonania, że każde pytanie ma jednoznaczną odpowiedź, że odpowiedź tę można poznać przy pomocy określonych technik, że istnieje pewien zbiór wszystkich odpowiedzi, które nie przeczą sobie wzajemnie, lecz tworzą jednolitą całość. Berlin charakteryzuje z kolei postawę romantyczną następująco: jest to wiara w twórcze możliwości człowieka, zatem nie tyle podporządkowywanie się wartościom, co raczej ich artystyczne tworzenie. Wiara ta jest z kolei związana z przekonaniem o niepoznawalności świata, który nie posiada żadnej określonej struktury, świat się staje, nie jest po prostu „gotowy” czy dany nam raz na zawsze w procesie poznania i działania. Dlatego, zdaniem autora, celem twórcy romantycznego „jest inwazja, atak na ohydłą naturę tego, co jest nam dane jako rzecz niezmienna”³⁸. Owa rzecz, właśnie z racji tego, że jawi się jako niezmienna, wydaje się podejrzana. Romantyczne skrajności są skutkiem osobliwej wiary w nieograniczone możliwości twórcze podmiotu, który nie może po prostu przedstawiać świata. Niemniej punktem wyjścia (a może zarazem i dojścia) dla owej wiary jest nowe postrzegane rzeczywistości jako zmiennej, chaotycznej, budzącej przerażenie, zatem nieprzystającej do schematycznych ograniczeń jakiegokolwiek języka, nawet języka sztuki. Berlin pisał: „(...) skoro poweźmie się przekonanie, że na zewnątrz nas istnieje coś od nas większego, coś nieuchwytnego, coś nieosiągalnego, to albo pała się do tego czegoś miłością, (...) albo odczuwa się przed tym strach, a jeśli odczuwa się strach, to strach ten staje się paranoiczny”³⁹. Geneza romantyzmu także w koncepcji Charlesa Taylora jest właściwie tożsama z genezą współczesnych kierunków filozofii i sztuki⁴⁰. Taylor zajmuje takie

³⁶ I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, tłum. A. Bartkowicz, Zysk i S-ka, Poznań 2004.

³⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001.

³⁸ I. Berlin, *Korzenie romantyzmu...*, s. 198.

³⁹ Tamże, s. 162.

⁴⁰ Tropiąc korzenie filozofii postmodernistycznej, Andrzej Miś wskazuje m.in. na nowe Herderowskie rozumienie języka oraz na kryzys podmiotowości, który związany jest z poczuciem nieokreśloności świata, por. A. Miś, *O genezie współczesnego antyhumanizmu*, w: *Derridiana*, red. B. Banasiak, Kraków 1994.

stanowisko, kiedy twierdzi, że cały postmodernizm, nie tylko artystyczny, jest jedynie uskrajnieniem romantycznych tez o niczym nieograniczonej wolności⁴¹. Trudno określić czy romantyczna subiektywizacja rzeczywistości, wyeksponowanie siły twórczego podmiotu, a w ostateczności jego heroiczna, brawurowa wręcz i buntownicza siła wyrastały z wcześniejszego, czasowo – niekoniecznie logicznie – zakwestionowania możliwości poznawczych człowieka (filozofia krytyczna), czy też te ostatnie były przyczyną pierwszych. Relacja podmiot – świat, wyzwolona w romantyzmie z więzów realności (niezależnie, czy rozumiemy ją jako ontologiczną, czy polityczną), doprowadziła, jeśli zgodzić się z Taylorem, do zakwestionowania tej samej siły podmiotu, która wprawiała go w krytyczny, wobec praw rzeczywistości, norm społecznych i obyczajowych, ruch. Krytycyzm ów na tyle wyostrzył się, że zwrócił się teraz niejako przeciwko samemu podmiotowi, albo raczej doszedł do możliwości skrytykowania wewnętrznych prawd samego podmiotu, krytykującego wcześniej to, co na zewnątrz. Podmiot, stając się niemal stwórcą, musiał dojść do zakwestionowania swojej twórczej mocy, do poczucia beznadziejności w obliczu braku jakiegokolwiek gwarancji, która mogłaby uprawomocnić jego własne idee.

Ryszard Nycz, omawiając charakterystyczne cechy polskiego modernizmu, upatruje jego specyfiki między innymi w problemie języka, który stawia w centrum uwagi, w zakwestionowaniu roli języka jako bycia przezroczystym medium: „Coraz ostrzejsza i powszechniejsza staje się w tym okresie świadomość nieuchronności uwikłania w język, upośredniającego nasz kontakt ze światem wewnętrznym i zewnętrznym, a także rozpoznanie jego aktywnej roli (czynnika kształtującego obraz rzeczywistości i stąd oddziałującego na rezultaty poznania). Coraz częściej dostrzega się także siłę oporu, jaki język stawia pragnieniom i możliwościom wyrazowym podmiotu”⁴². Zatem, niejako po drodze do stanu obecnego, filozofowie modernistyczni jeszcze dosadniej podważali to, co do tej pory powszechnie wydawało się oczywiste – przejrzystość relacji między rzeczywistością a środkami jej wyrażania. Wpływy kantyzmu (język w postaci apriorycznej struktury stojący ponad podmiotem i alienujący go) oraz romantyczne (język odcięty od świata, sprowadzony na powrót do wnętrza podmiotu i zakłócający bezpośredni kontakt z otaczającą rzeczywistością) doprowadziły do odkrycia języka jako zagadki, jako Innego. Języka, który nieco później stał się podstawą teoretyczną dla wszechogarniającego formalizmu struk-

⁴¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej...*, s. 902–903.

⁴² R. Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997, s. 53.

turalistycznego, na rzecz którego podmiot niemalże zniknął. Trzeba jednak podkreślić, że strukturalizm wierzył przynajmniej w prawomocność i obowiązującą ogólność swoich badań, gdyż nie brał pod uwagę subiektywnej „patologii”, albo, delikatniej rzecz ujmując, przygodności poznającego podmiotu. Nawet hermeneutyka postuluje przede wszystkim historyczność podmiotu, a nie jego popędową konkretność i związaną z tym nielogiczność (w rozumieniu oddalenia od Logosu).

Dlatego, biorąc pod uwagę powyższe tezy wszystkich myślicieli, oświadczyć zgadzam się tylko do pewnego stopnia z przenikliwą konstatacją Szymona Wróbla, który pisał: „wszędobylskość psychoanalizy i jej założona paradoksalność nie jest (...) wynikiem poddania w wątpliwość autorytetu naukowego i załamania programu oświeceniowego, nie jest nawet konsekwencją jej osłabionej pozycji w wymiarze kliniki; mówiąc wprost – jest to konsekwencja ostantacyjnych roszczeń psychoanalizy, roszczeń do stania się ontologią generalną, oferującą język opisu fundamentów świata społecznego”⁴³. Moja teza jest taka, iż demaskowanie kulturowych tworców jako dzieł wyłącznie ludzkich przyczyniło się do rozkwitu teoriopoznawczo pesymistycznych nurtów sztuki i filozofii, a nie po prostu je spowodowało. Takie postępowanie doprowadziło do rozkwitu tego, co nazywamy dziś ogólnie nurtami „postmodernistycznymi”, a które chyba zreczniej, choć bardziej kolokwialnie można by nazwać „sparaliżowanymi”. Nowy sposób uprawiania filozofii i sztuki określiłabym jako przepojony swoją destrukcyjną metarefleksją, dotyczącą możliwości zaistnienia „przejrzystej” relacji znak–znaczenie. Taka „metarefleksyjna” tendencja widoczna jest na terenie sztuki współczesnej (metasztuki), która przedstawiając elementy tego, co uważamy za realny świat, jednocześnie kwestionuje samą siebie jako medium przekazu (np. hiperrealizm i Nowa Powieść)⁴⁴. Przy czym, co ważne, sztuki postmodernistycznej nie należy traktować wyłącznie jako powrotu do tradycji, lecz także jako najbardziej radykalne jej przekreślenie, czyli ironiczne „wzięcie w nawias”, które jest mocniejszą dla tradycji antytezą niż jawny względem niej bunt choćby awangardy, która miała jeszcze coś nowego do powiedzenia. Postawa ta zbliża nieco współczesnych artystów do niektórych filozofów, którzy również często zajmują się raczej kwestionowaniem tradycji niż formułowaniem nowych tez metafizycznych. Na obu tych terenach, gdzie pozornie stwarza się coś nowego i zarazem odsyła do zewnątrz, rozumianego jako nasz świat (*Le-*

⁴³ Sz. Wróbel, *Przyzwolenie i opór wobec psychoanalizy*, [http://www.kronos.org.pl/index.php?23275,377]

⁴⁴ Por. B. Choińska, *Klasyczna a nowa teoria mimesis (o potrzebie powrotu do mimesis klasycznej)*, w: *Wizje i Re-wizje. Wielka księga estetyki w Polsce*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2007.

benswelt), próbuje się także przedstawić samą problematyczność i ograniczoność jakiegokolwiek stwarzania i odsyłania. Nieustanna autokontrola procesu twórczego związana jest, jak we współczesnej metafizyce podejmującej problem transcendencji, „z patologicznym lękiem przed pozytywnym określeniem przedmiotu, o którym się mówi”⁴⁵. Zatem wszystko, co mogłoby i nieraz zostaje powiedziane, może być jednocześnie, na tym samym poziomie przekazu, zakwestionowane.

Wszystkie te problemy, jak już wspomniałam, nie są związane jedynie z narodzeniem się psychoanalizy – takie twierdzenie z pewnością byłoby nadużyciem. To oczywiste, że proces demaskacji nie jest tylko kwestią pojawienia się psychoanalizy. Zapoczątkowała go sama autorefleksja filozofii. To już romantyzm, a może nawet wcześniej Kantowski krytycyzm, wszedł na ścieżkę tej taktyki podejrzliwości. Rola psychoanalizy nie jest jednakże bez znaczenia, bo na tak przygotowanym gruncie dokonała ostatecznego uderzenia – podejrzane stało się już wszystko. Systemy filozoficzne okazały się dzięki psychoanalizie czymś na kształt teorii demaskujących „grzeszki” filozofów. Każda filozoficzna teza wydaje się „nieczysta”. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że może być zbyt ogólnikowa i przez to błędna, że filozof wychodzi poza swoje kompetencje, że udowadnia rzeczy niemożliwe do udowodnienia, że jego język, jak każdy język, nie jest przezroczysty, że wreszcie alienuje filozofa od świata i od samego siebie, ale teza jest podejrzana z tego jeszcze powodu, ponieważ napisał ją człowiek, a człowiek jest nie tylko istotą skończoną, istniejącą historycznie, ale ma też swoje, związane z podmiotowym „wybrakowaniem”, wstydlive słabości, braki, które sublimuje, skrywa za pięknie brzmiącymi tezami (przecież Dostojewski był epileptykiem, Nietzsche miał strukturę psychotyczną, Lacan zaś miał problemy ze zbyt słabym wpływem autorytetu ojca na swoje życie itd.). Historia filozofii dopiero przy tym ostatnim ograniczeniu przekształca się w nieciekawą historię albo historie filozofów. I dopiero wtedy przerażająca staje się wielość dyskursów, współczesna wieża Babel, gdzie, by nie dopuścić do wykluczenia czegokolwiek indywidualnego, a co z tego wynika, nie dopuścić do potwierdzenia żadnego z sensów, dopuszcza się pozostałe. Aż wreszcie, w skrajnych przypadkach, wybiera się milczenie lub równoznaczny mu bełkot („nieobecność dzieła”). Wydaje mi się, że wywodzący się z psychoanalizy metadyskurs (Leder) nie ma szans na zostanie środkiem, który zapobiegnie rozplenianiu się dyskursów. Właśnie psychoanaliza, podkreślająca popędową genezę, ale jednocześnie, co bardzo ważne, „patologiczną” wyjątkowość każdego z osobna podmiotu, przyczynia się

⁴⁵ Słowa M. Kowalskiej, *Oczekiwanie bez nadziei* (dyskusja prowadzona przez T. Gadacza), „Znak” 2001, nr 1, s. 24.

do powstawania kolejnych, nie ujawnianych dotąd dyskursów. Nawet jeśli rezerwuje tylko dla siebie wszech teorię (Teorię), zakładającą ową patologię.

Zresztą, z powodu owego paraliżu twórczego, to właśnie szeroko rozumiany postmodernizm jest kojarzony przez Vincenta B. Leitcha ze „strasznymi czasami, które nadejdą i w których: porządek i sens zmuszony jest stanąć twarzą w twarz z zaczynającą się erą nieciągłości i działań wpływających z pożądania. Tekst krytyczny zaczyna się rwać. (...) Można oczekiwać, że nowa rozprawa na temat *Finnegans Wake* czy *Cantos* sama zawierać będzie grę słów i bezład, kryjące jednocześnie w swej strukturze głębokiej mit. (...) W sposób ledwo zauważalny krytyka staje się zachowaniem libidynalnym: pobłażaniem samej sobie, wciąż tylko przedsmakiem zabawy w czytanie i pisanie”⁴⁶. Jest tak, jakby filozofia, sztuka i krytyka artystyczna uwierzyły w absolutną moc odkryć psychoanalizy: w moc popędów, przymusu powtarzania czy Realnego, które pozwalają jedynie na ukazywanie niemożliwości osiągnięcia prawdy w przekazie, na teoriopoznawczy „paraliż”. Pamiętanie o nich, ale wyłącznie jako ciągłe uleganie im, wydaje się na początku poststrukturalistycznej drogi myślenia jedyną możliwą do zastosowania strategią. Paradoksalna jest to sytuacja, w której demaskowanie idei filozoficznych jako prześląkniętych rozkoszą (*jouissance*) doprowadziło do tym większego i bardziej jawnego upajania się filozofowaniem dla niego samego (choćby prace Barthes’a⁴⁷ czy wczesnego Derridy⁴⁸ jawnie podkreślają prymat doznawania przyjemności przy pisaniu i czytaniu tekstów). Postawa taka nie jest jednak charakterystyczna dla istoty poststrukturalizmu – jeśli można użyć takiego, nie pasującego tu określenia, które jednak w filozofii wydaje się konieczne – gdyż zapoznany jest w niej wymiar etyczny rozumiany jako pamięć, która jest przeciwieństwem uległości wobec mrocznych sił popędów. Zatem to wyjątkowy, choć nie systemowy (jak postaram się to pokazać w dalszej części pracy) wymiar etyczny wyznacza ogólność filozofii poststrukturalistycznej (postpsychoanalitycznej).

Jeżeli obawy cytowanego wyżej Leitcha są słuszne, wydaje się, że nadejście „strasznych czasów”, w których uporczywe pamiętanie kultury o jej popędowych źródłach jest wciąż najmniej groźną strategią (gorszą w tej perspektywie byłoby bezmyślne uleganie popędowym siłom), to prawdopodobnie nieunikniony stan rzeczy.

⁴⁶ V.B. Leitch, *Hermeneutyka, semiotyka i dekonstrukcjonizm*, „Pamiętnik Literacki”, z. 3/ 1986, s. 344–345.

⁴⁷ Por. R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Warszawa 1997.

⁴⁸ Por. J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 2001.

Jerzy Olejniczak, polemizujący z tezą Leszka Kołakowskiego o nie-ruchomości i niezmienności mitu, sądzi, że treść mitu nie jest czymś historycznie niezmiennym. I tak: krainę pasterskiej szczęśliwości zastąpić może, jego zdaniem, mit Ojczyzny albo mit istnienia naturalnych więzi we wspólnocie ludzkiej⁴⁹. Powrót do tego ostatniego rodzaju mitu, do tego, co już było, musiałby wiązać się z jakąś wtórną niepamięcią, wielkim wyparciem oraz ze zwróceniem się ku nowej mitologii, gdzie byt i sens, choćby „wybrakowany”, są ze sobą wciąż jakoś zespolone. Być może na tym właśnie polega prawdziwe uprawianie hermeneutycznej pracy, tak jak rozumiał ją jeszcze Gadamer?

A może zupełnie odmiennym wyjściem (choć nie dla tego, kto za wszelką cenę chce pozostać pisarzem albo filozofem) byłaby ucieczka w działanie? Może to, co zademonstrował swoim życiem Artur Rimbaud, porzucając już we wczesnej młodości poszukiwanie tego, czego w granicach języka nie mogło mu się udać znaleźć, jest jakimś rozwiązaniem?⁵⁰ Zamiast filozofii – milczenie, „nieobecność dzieła”, ale to mimo wszystko i chyba na szczęście niezbyt prawdopodobny scenariusz.

A może wreszcie powrót byłby możliwy, gdyby filozof czy artysta, czy krytyk uwierzyli, że potrafią być nie tylko sumą mrocznych sił w swym krótkim trwaniu przecinających nieskończoność, ale także pustym miejscem, prześwitem, poprzez który ujawnia się coś, co przerasta konkretne-go człowieka – odtwórcę. Simone Weil uważała, że jedynie pomyłka, błąd związane są z indywidualnością ludzką (podaje przykład liczącego dziecka: jeśli się pomyliło, to błąd nosi znamię jego osobowości, jeśli nie, to znaczy, że dodawało liczby niejako bezwiednie, bezosobowo⁵¹), natomiast prawda ujawnia się dzięki usunięciu tego, co uważamy za osobowe. Nawet malowanie, według Weil, mogłoby być czynnością religijną, gdyby malarz umiał pośredniczyć pomiędzy Bogiem i jego stworzeniem jedynie dzięki uwadze. „Prawdziwy malarz przez napięcie uwagi jest tym, na co patrzy”⁵² – nie ma tu miejsca na to, co już od epoki krytycyzmu, a pewnie i znacznie

⁴⁹ Jerzy Olejniczak rozróżnia dwie postawy dotyczące mitu: postawę filozofa i postawę artysty. Pierwsza wiąże się z odrzuceniem wyobrażeń krain idealnych i traktowaniem ich jako twórców kultury, druga – z często negatywną oceną teraźniejszości i pozwala na przyjęcie mitu Arkadyjskiego, por. J. Olejniczak, *Arkadia i małe Ojczyzny*, Kraków 1992.

⁵⁰ C. Rowiński, *Dlaczego Rimbaud przestał pisać?*, w: tegoż, *Przestrzeń logosu i czas historii*, Warszawa 1984.

⁵¹ S. Weil, *Myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1985, s. 32.

⁵² Tamże, s. 163, jednakże S. Weil, co trzeba podkreślić, była wrogiem twórczości artystycznej. Sądziła bowiem, że każda twórczość daje możliwość popisywania się własnym „ja”, które niemalże nigdy nie jest w stanie schować się za odtwarzanym w dziele światem.

wcześniej, kształtuje dzisiejszego człowieka – na przywiązywanie wagi do indywidualności i wyjątkowości każdej istoty. Strategia chyba najbardziej trudna do realizacji, odkąd psychoanaliza, zwłaszcza Lacanowska, przeciwstawiła się strukturalizmowi właśnie w imię szczególności, niepowtarzalności czy przygodności konkretnego podmiotu.

Ale jeśli dzisiaj realny świat to, jak powiedział Lacan, „bardziej ślad niż trop”, to czy ów powrót do źródeł jest w ogóle możliwy? Innymi słowy, czy dziś możliwa jest jeszcze postawa takiej „wtórnej” naiwności? Przyjęłam tezę, że nawet jeśli potraktujemy przedkrytyczną niewinność filozofii i sztuki jako mit o utraconej Arkadii, to wiara w mity możliwa jest (o ile w ogóle jest możliwa) bardziej dla artysty niż dla „poważnego” filozofa. Sugeruje to chyba artystyczny zwrot ku światu z jednoczesnym zarzuceniem metarefleksji dotyczącej samej możliwości przedstawiania czegośkolwiek. Mówiąc inaczej, wiąże się to z częściową rezygnacją z absolutnej wolności artystycznej i chyba nieco naiwnym podporządkowaniem temu, co w pewnym sensie wymusza na nas nie tylko przerażające Realne, ale także „wtórnie”, czyli „rzeczywiście” istniejący świat rzeczy i ludzi.

Maurice Blanchot proponuje wizję pisania po upadku mitu zadomowienia człowieka w świecie. Jest to strategia (jedna z dwóch) zachowująca „ruch negacji, poprzez który rzeczy separowane są od siebie i niszczone po to, aby moc zostać poznane, podporządkowane i skomunikowane”. Nie „sympatyzuje ona z ciemnością, z bezcelową pasją, z bezprawną przemocą, z tym wszystkim, co trwa w swej niezgodzie wejścia w świat. [Nie] sprzymierza się ona z realnością języka, zamieniając go w materię pozbawioną konturów, w treść bez formy, w siłę, która jest kapryśna, bezosobowa i nic nie mówi, nie ujawnia niczego; wystarcza jej powiedzenie, przez swą odmowę mówienia czegośkolwiek, że pochodzi z nocy i w noc tę powraca”⁵³. Uważam jednak, wbrew powyższej myśli, że jeśli chodzi o powrót do przedstawiania prawdy (jakkolwiek ją rozumieć), radzenia sobie ze światem, a nie tylko demaskowania, że istnieje brak i pozory jego zakrywania, to ów powrót wydaje się mimo wszystko najmniej teoretycznie kontrowersyjny i przez to bardziej prawdopodobny na terenie sztuki. Igor Strawiński mawiał: „Z trwogi, o jaką mnie przyprawia wolność bezwarunkowa, uwalnia mnie to, że mam zawsze możliwość zwrócić się do rzeczy konkretnych”⁵⁴.

⁵³ M. Blanchot, *La littérature et le droit à la mort*, w: tegoż, *La part du feu*, Paris 1949, s. 318–319.

⁵⁴ Pod. za: A. Stoff, „Kompozycja otwarta” czyli o pewnym nieporozumieniu teoretyczno literackim, w: *Mimesis w dyskursie literackim*, red. Cz. Niedzielski, J. Speina, Toruń 1996, s. 74.

Lacan jako ojciec poststrukturalizmu

W czasie trwania słynnej już konferencji w Baltimore w 1966 roku⁵⁵, która dotyczyła strukturalizmu i była konferencją filozofów, gościem honorowym był Lacan i miał tam wystąpienie. Lacan, chyba nie do końca przez filozofów zrozumiany, określił tam siebie jako niestrukturalistę oraz definiował strukturalizm na bazie tezy, że strukturalizm to tyle, co język, zaś wszystko więcej (lub mniej) niż to (brak, pusta przegródka w symbolicznym systemie) strukturalizmem już nie jest. Wydaje mi się, że są to początki poststrukturalizmu. Lacan uzasadniał wówczas także, że używanie języka jest konstruowaniem struktury, która poza językiem nie istnieje, tak jak nie istnieje język zwierząt. „Język” zwierzęcy nie polega na nazywaniu czegoś, lecz co najwyżej na przekazywaniu informacji. Język ludzki natomiast jest czymś znacznie więcej – stwarza byty. Poprzez język powołujemy do istnienia to, co nie istnieje w sferze faktyczności, fundujemy sobie („fałszywą”, czyli fantazmatyczną) ontologię. Oznacza to tyle, że strukturalizm w swojej obiektywności, traktując człowieka jako efekt mowy, zapomniał o jednostkowej, ludzkiej niepowtarzalności, o wyjątkowości człowieka, z jaką „zaczepia się” o strukturę, jednocześnie ją współtworząc. To właśnie wybrakowana ludzka istota powoduje, że strukturalistyczny, synchroniczny porządek zmienia się w Innego z brakiem (Lacanowski *Grand Autre* przekreślony – A), w Innego niepełnego, w pewnym sensie podrzędnego wobec skończonej ludzkiej indywidualności. Przygodność człowieka sprawia zarazem, że pytanie o „początek” (co było pierwsze: struktura czy podmiot) nie do końca traci sens. Dla Lacana, podobnie jak dla Leibniza, im bardziej coś jest jednostkowe w swej konkretności, tym bardziej jest nieokreślone, tym bardziej cenne i warte uwagi. Na początku był podmiot (załączek podmiotu), a nie słowo, jak sugerują to niektórzy autorzy prac o Lacanie.

Jak się ma do tego filozofia poststrukturalistyczna? Uważam, że jest to filozofia szczególnego rodzaju, która zaraziła się bakcylem lacanizmu. Być może powodem tego zainfekowania jest zwykły przypadek. Najważniejsi poststrukturaliści, o ile mi wiadomo, przynajmniej przez jakiś czas byli analizantami Lacana. Ten myśliciel był postacią tak znaną w ówczesnym paryskim świecie akademickim, a przy tym tak kontrowersyjną, głosił tezy tak nowatorskie, że żyjąc w tym czasie, kiedy żył on, słuchając jego słynnych wykładów, po prostu nie sposób było nie ulec ich wpływowi przy tworzeniu własnych filozoficznych projektów. Dodatkowym walorem przyciągającym

⁵⁵ Por. B. Johnson, *The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida*, w: *Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading: Otherwise*, red. S. Felman, Baltimore 1980.