
Wstęp

Polityka pragnień

Jakub Momro

TEKSTY DRUGIE 2022, NR 5, S. 7–17

DOI: 10.18318/td.2022.5.1 | ORCID: 0000-0003-2479-0599

1

Theodor Adorno zauważył kiedyś, że w psychoanalizie prawdziwa jest tylko przesada¹. Nawet jeśli w tym skądinąd przesadnym stwierdzeniu tkwi ziarno prawdy, to chyba psychoanalizę należy dziś lokować nie po stronie wyobraźniowego nadmiaru i roszczeń do uniwersalności, które towarzyszyły analitycznej praktyce leczenia, lecz po tej stronie naszej współczesności, gdzie – jak trafnie nazywał to Gilles Deleuze – krytyka i klinika są nazwami zarówno doświadczenia psychicznego, jak i społecznego². Ale Adorno miał i ma rację pod innym względem. Nie było i nie ma chyba bardziej atakowanej teorii niż psychoanaliza. Już to każe potraktować ją jako znak naszych czasów. Psychoanaliza przypomina widmo nawiedzające najrozmaitsze antropologie i nauki – widmo, które raz po raz powracając, drażni niczym uporczywa, niedająca wyrzucić się z głowy melodia. Można powiedzieć, że pomysły Freuda, jak każda rewolucyjna interwencja, stworzyły nowy paradygmat wiedzy, choć jak każda rewolucja były i, jak się zdaje, wciąż są odrzucane

Jakub Momro – profesor w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych, na Wydziale Polonistyki UJ. Ostatnio opublikował książkę *Ucho nie ma powieki. Dźwiękowe sceny pierwotne* (WUJ, Kraków 2020). Przygotowuje książkę o pojęciu osobliwości w kulturze nowoczesnej i współczesnej.

1 T.W. Adorno *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M.J. Siemek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 51.

2 Por. G. Deleuze *Krytyka i klinika*, przeł. B. Banasiak, P. Pięniżek, Oficyna, Łódź 2016.

bądź to z powodu rzekomej niepoprawności metodologicznej, bądź to z powodu swego anachronizmu. Warto zatrzymać się przy krytykach płynących z tych dwóch punktów. Psychoanaliza w swych mocnych wydaniach, jako program rewizji nauk o człowieku (w szerokim sensie tego słowa), dość szybko została poddana krytyce, uznana za obskurancką mitologię i destrukcyjną spekulację tworzącą sztuczne zasady (refutacja zatem obejmowała zarówno kompleks jako strukturę popędową, jak i podstawowe reguły analizy jako leczącego mówienia, czyli przeniesienia, a nawet dotyczyła samego istnienia zasady rzeczywistości). Tym, co wzbudzało abominację zarówno pozytywistów czy empirystów logicznych, jak i idealistów, była radykalna oryginalność propozycji Freuda. Czyniło to z psychoanalizy rodzaj, by tak rzec, teorii nieswoistej, nieprzyporządkowanej i aberracyjnej. Czy można bowiem mówić o psychoanalizie jako określonej epistemologii? Z pewnością, mimo wielu dawnych i nowych zastrzeżeń, lecz przecież jest to projekt „innej wiedzy”, wizji myślenia, w której teoriopoznawcze impulsy płyną i ze strony doświadczenia klinicznego, i z systematycznej refleksji. Tej właśnie oryginalności jako własności psychoanalizy nowoczesne nauki nie były w stanie zaakceptować. Psychoanaliza zajmuje więc paradoksalną pozycję na mapie współczesnych idei: to tyleż parias, jak i jeden z dominujących dyskursów. Psychoanaliza jako kundel teorii? Czemu nie, kundle to najpiękniejsze psy...

2

Przyczyn tego niezrozumienia jest z pewnością bardzo wiele. Wydaje się wszak, że jedna wyraźnie dominuje nad pozostałymi. Jako się rzekło, chodzi tu o połączenie kliniki i krytyki, a zatem ściśle analitycznej pracy z pacjentami oraz psychoanalizy jako mniej lub bardziej gotowej teorii krytycznej. Problem dotyczy niezrozumienia faktu, że tych aspektów nie sposób oddzielić. Psychoanaliza jako leczenie wymaga stałego namysłu na statusem, jak mówi Jacques Lacan, „mowy i mówienia”, toteż kuracja podlega zmianom i ewolucjom w zależności od konwergencji z przemianami w lingwistyce i jej relacjach z innymi naukami (strukturalizmem, neuronaukami, biologią, socjologią form symbolicznych)³. Spekulacja na temat stanu kultury wyłania się z systematycznej pracy z pacjentami, ale dlatego nie sposób usytuować, zadekretować i ujednoczyć miejsca, w którym przebywa i z którego mówi analityk. Ten pozytywny aspekt nieokreśloności procesu terapeutycznego ma też swoją bardziej przyziemną stronę. Psychoanaliza jako zjawisko kulturowe zmutowała w wiele ostatnich, często grubo ciosanych wersji psychoterapii, głównie skoncentrowanych na narcystycznym Ja, a ściśła analiza, jeszcze według Freuda traktowana egalitarnie, stała się elementem mieszczańskiej ortodoksji

3 Por. J. Lacan *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. R. Gorczyca, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

i ekonomicznej dystynkcji i z tego względu trudno ją uznać za powszechny sposób leczenia. Nic więc dziwnego, że psychoanaliza w takiej odsłonie zaczęła pełnić funkcję *bête noire* nie tylko nauki, ale i współczesnej kultury, a nawet towarzyskiego żartu czy, ujmując szerzej, jednego z większych stereotypów nowoczesnej refleksji. A zatem dokosmologiczny wymiar psychoanalizy, odsłaniany wraz ze zmianami w kulturze akceleracji łączącej nauki ideacyjne z eksperymentalnymi, matematykę i algorytmy z biologią i ekologią, pokazuje jakąś zasadniczą, choć trudno werbalizowaną niewspółmierność myśli wyrastającej z dziedzictwa Freuda z naszą aktualną epoką. Dzieje się trochę tak, jakby psychoanaliza została skazana na pobyt w ciemnych rejonach archiwum, przeznaczonych dla starych idei: podmiotu, relacji, wolnego mówienia jako formy terapii, procesu oświecenia, które prowadzi przez rozpoznawanie symptomów. Głoszenie śmierci psychoanalizy jest jednak nie tyle pospieszne, ile zupełnie nieskuteczne.

Dość spojrzeć na jedną kategorię, którą właśnie dzięki psychoanalizie możemy zrozumieć, a podejście to nie ma dziś w zasadzie konkurencji. Chodzi o pragnienie. Złożoność tego pojęcia można dobrze wytłumaczyć dzięki wspomnianemu mechanizmowi łączenia kliniki i krytyki – pragnienie nie istnieje w społecznej próżni, ale też konstytuuje podmiot, który wyjściowo (wraz z pojawieniem się na świecie jako jednostkowy organizm) nie wie, ani jak pragnąć, ani tym bardziej co pragnienie oznacza, czym jest i w jaki sposób działa. Terapia pozwala zobaczyć ten rodzaj koniecznej i elementarnej alienacji, ale też dzięki temu można wskazać kierunek, w jakim subiektywność pacjenta może tę alienację pokonać. Czy ta droga jest skuteczna i szybka? Z pewnością nie, jeśli przyjmiemy pragmatyczne kryterium współczesnej kultury coachingu. Dostęp do własnego pragnienia wymaga drogi pośród różnych poznawczych i egzystencjalnych przeszkód, ich pokonywania i licznych porażek. Trwanie analizy zależy od tego, jak szybko zrozumiemy osobiste uwikłanie w owe impasy pragnienia, to znaczy dostrzeżemy dobre strony wyobcowania, czyli separacji od własnego symptomu. To właśnie on jest nasycony różnymi treściami i formami pochodzącymi z nieświadomego. Do swoich symptomów jesteśmy niejako przyklejeni, nie chcemy ich utracić, to znaczy uznać, że działają niczym iluzoryczna wartość rozstrzygająca o nas jako podmiotach. Tymczasem radość z własnego symptomu to konieczny etap emancypacji – symptom będący śladem nieświadomego pozwala zrozumieć, że nie jest ono czymś od nas odległym, nie zostało przed nami schowane, by wybuchnąć w jakimś jednym punkcie i jednej chwili podczas procesu terapeutycznego. Nieświadome to bowiem prawdziwa wiedza, opierająca się nie tyle na ruchu samoświadomości, wytwarzającej przezroczyste i komunikowalne pojęcia, ile na tym, co jest zarówno logicznym zaprzeczeniem tego ruchu, jak i odsłonięciem pozornie bezkształtnego świata znajdującego się tuż obok nas⁴.

4 Por. S. Žižek *Enjoy Your Symptom!*, Routledge, London – New York 2007.

Taki był punkt wyjścia Freuda, dla którego leczenie oparte na przeniesieniu pozwala nam odkryć pewną podstawową nierównowagę decydującą o organicznym i psychicznym stanie podmiotu. Chodzi tu o elementarną asymetrię antropologiczną. Z jednej strony pojawiają się strategie obrony stosowane przez Ja, pozwalające choćby na chwilę oddalić od siebie to, co niewygodne i zagrażające. Ta separacja od wpływów środowiska zewnętrznego jest naznaczona porażką, frustracją i rezydentem. Tak działa zasada przyjemności, a niekiedy w ten sposób rodzi się ekscesywne prawo rozkoszy, której narcystyczny podmiot strzeże niczym skarbu. Z drugiej jednak strony ten skrajny subiektywizm zostaje wpisany w pewną ramę wiedzy, zarówno klinicznej, jak i symbolicznej, regulującej narcyzm. Nietrudno zatem zrozumieć, że chodzi w tym wypadku też o rodzaj wzajemności: podmiot staje się, czy raczej jest, by tak rzec, nieustannie w toku, ale sam ten proces okazuje się naznaczony niezrozumiałym cierpieniem. Choć tylko wyjściowo. Pacjent wraz ze swymi najintymniejszymi sekretami odkrywa podczas pracy przeniesienia podstawową prawdę symptomu: tak, twój ból jest wyjątkowy, ale zarazem powszechny, absolutnie jednostkowy, jak i uniwersalny w tym, że podlega określonym pojęciom i klinicznej klasyfikacji – podlega leczeniu, a w każdym razie rozumieniu w elementarnym sensie tego słowa. Ten dialektyczny mechanizm wyzwolił nierozpoznane wcześniej pragnienie jako konstytutywną zasadę życia, które nie jest wyłącznie biologiczne ani samowiedne.

3

Pragnienie, o którym mówi Freud, okazuje się zatem od razu uspołecznione, nie pojawia się zniemacka, raczej pracuje popędowo, milcząco i delikatnie⁵. Nie chodzi tu jednak ani o afekt, ani o emocje mające podtrzymywać naszą zdolność do efemerycznych relacji z tym, co wobec nas inne. Z psychoanalitycznego punktu widzenia to sama rzeczywistość jest subwersywna i w tym sensie nie potrzebuje zewnętrznych ingerencji w świat utkany z konfliktów popędowych. Ale przecież największy problem polega na tym, że i same popędy mają swoje losy – skrywają przed nami cele, do których dążą. Jedną z możliwości poradzenia sobie z tą ambiwalencją pozostaje odkrycie fundamentalnego braku konstytuującego jednostkę. To słowo klucz psychoanalizy, zwłaszcza w jej współczesnym wydaniu, pozwala zobaczyć, że ma ona zasadniczo relacyjny charakter

5 Na tym polega wielkość rozprawy *Poza zasadą przyjemności*, w której Freud okazuje się nie tylko wybitnym antropologiem, ale przede wszystkim znakomitym materialistycznym dialektykiem, zwłaszcza wtedy, gdy traktuje psyche jako rozciągłość, czyli skórę, ową materialną granicę między wnętrzem a zewnątrz. Nie ma w tym określeniu cienia metafory, ponieważ epiderma jest bioobiektem, który czuje, a zarazem powłoką chroniącą organizm przed zranieniem. Por. S. Freud *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 2005.

nie tylko pod względem klinicznym, ale również kulturowym i społecznym. Tu właśnie działa zasada synergii, łącząca obie te własności czy tendencje w psychoanalizie.

Samo pragnienie nie było wszakże najważniejszą kategorią u Freuda i jego bezpośrednich uczniów, centralną rolę w ich myśli odgrywały wspomniany symptom, marzenie senne, ekonomia libidalna, melancholia i żaloba czy kompleks. Kiedy czyta się pisma Freuda, obu Reików czy Ferenczego, Abrahama i Török, widać jak na dłoni, że pragnienie zagnieżdża się gdzieś poza głównym nurtem pracy nieświadomości. Okazuje się ona pochodną głównych procesów psychicznych, zwłaszcza powrotu wypartego, funkcjonuje raczej jako niezbyt sprecyzowane określenie dla ogółu przemian, konwersji, przesunięć i kondensacji, tworzących niejasne i niejawne szeregi symboliczne. Dzieje się tak jak wtedy, gdy Freud w olśniewającym *Objaśnieniu marzeń sennych* pozostawia pragnienie jako zwyczajną funkcję nieświadomości. Tymczasem sprawa jest nieco bardziej złożona. Dopiero wraz z mocną rewizją programu Freuda, jaka zaszła wraz z Jacques'em Lacanem, Jeanem Laplanche'em (z jednej strony) oraz Melanie Klein i Donaldem W. Winnicottem (z drugiej), możemy mówić o przesunięciu pragnienia w samo centrum psychoanalitycznego namysłu. W przypadku Lacana mamy do czynienia z reinterpretacją w kategoriach libidalnych i strukturalnych problemu filozoficznego, w przypadku Klein i Winnicotta z odkryciem nieświadomości dziecięcej jako progu między nieświadomością artykułowaną poprzez elementarne formy symboliczne a światem pełnej ekspresji (jak w przejściu z pozycji depresyjnej na pozycję depresyjno-maniakalną u Klein). Nieprzypadkowo najbardziej nośną koncepcją okazała się propozycja Lacana, który pozostał niejako strażnikiem pragnienia jako ośrodka doświadczenia analitycznego.

Tyle że podejście Lacana początkowo wcale takie się nie wydaje. Ważna jest tu bez wątpienia geneza jego myśli, choć – co można zobaczyć, badając historię pojęcia pragnienia – nie jest on jedynym ani tym bardziej głównym bohaterem tego szczególnego momentu w historii myśli. Trzeba tu bowiem wspomnieć Alexandre'a Kojève'a, który w latach 30. XX wieku w Paryskiej Ecole des Hautes Études zaproponował nieco uproszczoną, a w każdym razie perswazyjną i intelektualnie skuteczną interpretację filozofii Hegla⁶. W centrum jego myśli Kojève umieścił dialektykę pana i niewolnika (sługi) z *Fenomenologii ducha* i do pewnego stopnia odczytał ją dosłownie, jako starcie dwóch egzystencji politycznych. Różnica między konstrukcją Hegłowską, opierającą się na eksplikacji zasady nierównowagi między formami podmiotowości jako samowiedzy i jednak ograniczającą do niej, jest o tyle wyraźna, że dialektyka wedle Kojève'a służy za wązkiej interpretacji antropologicznej. Ten gest przyniósł spektakularne konsekwencje – dzięki niemu Hegel z całą mocą powrócił w nowoczesności, choć, rzecz jasna,

6 Por. A. Kojève *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 1999.

mniej spekulatywny, a bardziej cielesny. Przy czym ową cielesność należy traktować w kategoriach konfliktu politycznego, współdziału w starciu na śmierć i życie. Dla Kojève'a struktura Hegłowska staje się po prostu alegorią społecznego, a nade wszystko politycznego starcia – już nie racji czy argumentów, lecz pragnienia posiadania i pożądania niszczenia. Kojève traktuje pomysł spekulatywny bardziej przyziemnie, ale dzięki temu urealnia samo pragnienie – w ten sposób staje się ono bliskie jednostce, choć często przynosi powszechne okrucieństwo i przemoc. Zarazem jednak wiąże się z nim potężna moc ekspancyjna: tłumaczy literalnie to, co wydawało się zupełnie abstrakcyjne. Pan żyje w „wiecznej niedzieli życia”, nie musi pracować, albowiem praca należy do niewolnika, który ją na jego rzecz wykonuje i zarazem chce zająć jego miejsce; pan wyznacza niewolnikowi miejsce w świecie, choć jako taki jest ostatnim człowiekiem, który – jak uczą nihilisci od Nietzschego do Houellebecq'a – niczego już nie pragnie, chce uporczywie trwać w stanie katatonicznej obojętności i popędowej neutralności. Kto zatem pragnie? Można powiedzieć, że tylko niewolnik, ponieważ chcąc stać się panem, kieruje wszystkie roszczenia lepszego życia do niego jako instancji władzy; praca okazuje się dla niewolnika ratunkiem w tym znaczeniu, że stanowi przestrzeń emancypacji zarówno w sensie świadomościowym, jak i materialnym. Czy pan zatem może coś zaoferować swoim sługom? W pewnym sensie nie daje nic poza miejscem, które zajmuje. Innymi słowy, pustka, którą jest pan, to instancja identyfikacji pragnień; skoro istnieje takie miejsce, to znaczy, że można zobiektywizować swoje pragnienia. Tyle że owa obiektywność to nic innego jak koniec historii, zamknięty w tępej neutralności cykl widmowej egzystencji postczłowieka. Jedno wszelako się nie zmienia. Między pustką pana, która działa jak czysta ideologia, a sługą rozgrywa się walka o to, czyje pragnienie jest intensywniejsze i mocniejsze. W przedmowie do *Fenomenologii ducha* Hegel pisze o tym, że zadaniem nowoczesnej jednostki jest konfrontacja ze śmiercią, trzeba więc zdobyć się na spojrzenie negatywności prosto w oczy⁷. W dialektycznym układzie pragnień należy – jest to wymóg bardziej egzystencjalny niż normatywno-etyczny – popatrzeć na Innego, który ma urzeczywistnić podmiotowe pragnienia, i w ten sposób go uznać. Toteż ostatecznie starcie pragnień to nic innego jak walka o uznanie.

Czy odeszliśmy daleko od psychoanalizy? Ani na jotę. Wykładów Kojève'a słuchała śmietanka francuskich intelektualistek i intelektualistów, a ślady tej myśli są rozsiane po niemal całej XX-wiecznej humanistyce, literaturze i sztuce. Na sali zasiadają między innymi Raymond Queneau (który wykłady Kojève'a spisał, a jego *Niedziela życia* jest doskonałym przykładem książki o świecie postpragnieniowym)⁸, Georges Bataille

7 G.W.F. Hegel *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2002, s. 31-32.

8 Por. R. Queneau *Niedziela życia*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Biuro Literackie, Wrocław 2016.

(myśli o transgresji i ekonomia wydatkowania rodzą się właśnie podczas seminariów)⁹ i wreszcie Jacques Lacan. To za jego sprawą doszło do połączenia dialektyki pragnienia z klinicznym opracowaniem mechanizmów obronnych oraz innej od Freudowskiej topiki, w której trajektorie pragnienia ustalają sieci relacji. Tak rodzi się pomysł na wielkiego Innego, który stopniowo rozszerzany, przeobraża się w instancję uznania pragnienia analitycznego (poprzez zwrotne uznanie mowy pacjenta), a także pokazuje energię obsadzenia większych, heterogenicznych obiektów, znacznie wykraczających poza ściśle kliniczne badania, czyli kulturę symboliczną, politykę, etykę, wiedzę pewną itd. Choć Inny to konstrukcja krucha, stale wymyślana i tworzona przez same podmioty, jego wirtualny status powoduje, że jednostka pozostaje pod jego nieustannym i przemożnym wpływem. Inny wydaje się abstrakcyjny, ale jego oddziaływanie jest jak najbardziej realne. W tym sensie ruch Lacana pozostaje nie do przecenienia. Pragnienie, będąc pojęciem daleko szerszym niż popęd, tworzy parę z traumą, która powtarza się niezależnie od intencji podmiotu i przywraca siłę indywidualnemu życiu przez zderzenie ze wspomnianą negatywnością. Chyba nietrudno zrozumieć, że jeden z podstawowych, dynamicznych problemów analitycznych zawiera się w pytaniu bez odpowiedzi: *Che vuoi?* Czego chcesz ode mnie? Czego pragniesz? Co mogę Ci dać? Skoro tak, to pierwotny brak jest realny, ale zarazem musi zostać wypowiedziany – dopiero wtedy odciska piętno na językach komunikacji i ekspresji. W tym układzie nie ma, jako się rzekło, równowagi, homeostaza jest bowiem własnością rzeczywistości naturalnej, a ludzki świat neutrum to przecież posthistoryczny chłód wynikający z wygasania pragnień. Skoro jesteśmy wrzuceni w świat, bo się na niego nie prosiliśmy, to praca, jaką przypisać można pragnieniu, stanowi konieczne zapośredniczenie przez najróżniejsze elementy naszych doświadczeń – spotkań i struktur, intymności i uniwersalności. Trzeba przyznać, że to nie najgorszy „powrót do Freuda”, otwierający wizję nowoczesnej, czyli antytetycznej dojrzałości. Nawet jeśli propozycja Lacana wydaje się dość deterministyczna, to zostawia anarchiczną przestrzeń, w której możemy choćby przez chwilę poczuć, jeśli można tak powiedzieć, prawdę własnego pragnienia. Dlatego też etyczne wyzwanie, płynące ze strony braku w nas samych i w świecie brzmi: „Nie odstępuj od własnego pragnienia.”

4

Ten imperatyw wydaje się zarówno etyczny, jak i rewolucyjny. Właśnie uznając tę podwójność, należy, jak sądzę, spojrzeć na najciekawsze współcześnie reinterpretacje psychoanalizy, w tym te, które pomysł Lacana próbują scalić z myśleniem

9 Por. G. Bataille *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.

spekulatywno-krytycznym, wyrastającym z tradycji Hegłowskiej, Marksowskiej i teorii krytycznej. Psychoanaliza okazała się – znów – brakującym ogniwem w pękniętym łańcuchu myślenia radykalnego. To jednak już inna psychoanaliza, w której tradycyjną, Freudowską z ducha i praktyki kategorię sceny zastąpiła refleksja nad językiem, dodatkowo w swoim ekstremalnym, strukturalistycznym wydaniu. Pozornie wyłącznie metodologiczny ruch Lacana (ale też w pewnym zakresie Derridy)¹⁰ pokazał, do jakiego stopnia XX-wieczna rewolucja lingwistyczna zmieniała też sposób postrzegania nieświadomości, która – jak głosi teza Lacana – jest ustrukturyzowana nie tylko jak język, ale jak język naszych pragnień. Pragnienia są zapośredniczone przez język rozumiany jako kanał komunikacji i system znaczenia, a ponadto przechodzą próbę koniecznej alienacji i obowiązującego prawa symbolicznego. Trudno powiedzieć zatem, że pragnienie gdzieś się zaczyna, bo dialektyka ujmuje je zawsze w podwójności, a nawet wielości – źródłem pragnienia pozostaje traumatyczne wyobcowanie, dzięki któremu rozpoczyna się praca świadomości, próbującej połączyć indywidualne doświadczenie ze strukturą, bez której owo doświadczenie nie byłoby możliwe.

Ta sytuacja nie przypomina jednak deterministycznego klinczu. Jak słusznie i z naciskiem powtarzał Lacan, splątanie, zawężenie naszych pragnień, ich zapośredniczenie w różnych obiektach, będących fetyszami lub figurami fantazji, powoduje, że zostajemy pozbawieni (na szczęście!) śmiercionośnego narcyzmu¹¹. Innymi słowy, podmiot jest zawsze przekreślony (co znajdziemy u Lacana pod postacią odpowiedniej matematycznej formalizacji), chropawy, wewnątrznie sprzeczny, uwikłany w różne niespójne porządki percepcji i życia. Oczywiście można by zarzucić Lacanowi, że bierze za dobrą monetę narracyjny schemat zależności pragnień pana i sługi, celowo zapominając o jego historiozoficznej spójności i społecznym znaczeniu, że schematyzuje ludzkie doświadczenia w dialektycznym uścisku, pozbawiając psychoanalizę mocy zarówno klinicznej, jak i politycznej. Czy jednak na pewno?

W jednym ze swoich słynniejszych pism Lacan podkreśla, że ustanowienie podmiotu jako instancji pragnienia wymaga innej relacji: między literą (za którą idzie dosłowność traumy) a metaforą bądź metonimią (jak u Jakobsona, tyle że w odniesieniu do logiki libidalnej)¹². To właśnie na tym poziomie działa prawdziwa subwersja – wtedy, gdy podmiot przeczy sam sobie i jest w stanie to przeczenie analitycznie przepracować. To właśnie w tej sytuacji wybrzmiewa artykulacja podmiotowości,

10 Por. J. Derrida *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980; tegoż *Résistances – de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996.

11 Por. A. Green *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Minuit, Paris 1983.

12 Por. J. Lacan *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, w: tegoż *Écrits*, Seuil 1966; P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan*, Galilée, Paris 1973.

która domaga się uznania. Tak jak pacjent otwiera się na mowę własnego symptomu, stopniowo odkrywając jego konstytutywną pustkę, tak podmiot pragnienia odkrywa iluzję, która podtrzymuje porządek gotowej, niezapośredniczonej samowiedzy. Z kolei tak jak pacjent w swej praktyce mówienia konkretyzuje marzenia sensne w szeregu zaprzeczeń komunikacji, słownych dziwactw, semantycznych aberracji, logicznych substytucji, słownych kontaminacji (jak w *Alicji w krainie czarów*) i formalnych anomalii, tak podmiot pragnienia w samowiednej pracy projektuje na Innego własne fantazje o istnieniu całkowicie autonomicznym. Tyle tylko, że nie ma tu żadnej „innej sceny” – nie ma instancji, do której można by się odwołać i która te wszystkie osobliwości i sprzeczności byłaby w stanie rozstrzygnąć. Rzecz ma się inaczej. Pragnienie wytwarza scenę polityczną jako *polis* artykulacji i *polis* uznania – to tam działają konflikt i miłość, afekty i pojęcia. Nie dość na tym. Dzięki temu, że to właśnie zapośredniczenie odgrywa ogromną rolę w rozmaitych transferach pragnień, można sobie uświadomić, jak dalece zmieniło się pojęcie ideologii. Nie jest już ona zewnętrzną przesłoną oddzielającą nas od istoty rzeczy, fałszem oddzielającym nas od prawdy ani nawet nieuchronną fikcją. Oczywiście fikcji tej nie jesteśmy w stanie świadomie doświadczyć, ponieważ jako scenariusz wyobrażenia będzie zawsze tak odległa, jak tylko odległe mogą być naj-intymniejsze fantazje, które nami kierują. Ideologię tak trudno dziś poddać krytyce, ponieważ nic już nie zakrywa, lecz wszystko obscenicznie eksponuje. W *Perwersyjnym przewodniku po ideologiach* Slavoj Žižek pokazuje ten stan. Analizuje film klasy B, w którym główny bohater spełnia natychmiast fantazję ucieleśnioną w atakujących go zewsząd reklamach: „Załóż ciemne okulary, aby zobaczyć to, czego nie widzisz”. Kiedy tak się staje, nagle przed jego oczami widać całą masę libidalno-afektywną, skłębioną sieć destrukcji i najmroczniejszych pożądań. Ale jak to? Przecież powinno być odwrotnie: okulary (ciemne) powinny ochronić przed rzeczywistością *in crudo*, która w samej swej surowości jest nie do zniesienia, albo (korekcyjne) powinny wyostrzyć czy naprawić wzrok, żeby wreszcie zobaczyć rzeczy takie, jakimi są w swych najdrobniejszych szczegółach. Problem w tym, że oba te podejścia do ideologii zupełnie nie przystają do naszych czasów. Ideologii nie daje się uchwycić w rachunku prawdy i fałszu, na przykład (i najczęściej) w archaicznych kategoriach wyłaniania się (jako *aletheia*), lecz osadza się ona w obiektach pragnienia, które ze swej natury zawsze powraca w to samo miejsce – jednostkowego zranienia domagającego się czułości i rekompensaty, rodzącego albo miłość, albo resentyment, które z tego punktu widzenia są dwiema stronami tej samej monety. Tymi obiektami częściowymi są nie tylko fetysze, lecz również dziwne przedmioty, dla innych nieczytelne i o niejasnym statusie, dla nas samych stanowiące rodzaj niepodzielnego i niedostępnego skarbu (słynna grecko-lacanowska *agalma*), a nawet (może przede wszystkim) idiosynkrazje, tiki, jedna sylaba, jeden wers, jeden dźwięk. To słynne obiekty małe a, rodzaj znaków-sygnatów świata niemożliwego, otchłani

Realnego, która z jednej strony nie podlega prawidłom i znajduje się poza granicami naszego języka, z drugiej – stanowi porażkę symbolizacji. Gdyby jednak szukać tego wyjątkowego połączenia krytyki ideologii i etyki pragnienia, synteza ta mieściłaby się właśnie tu, na granicy tego, co jeszcze daje się wyartykułować, i tego, co już nie podlega wysłowieniu¹³. Nie chodzi jednak o modernistyczny patos niewyraźności, lecz o rzecz bardziej podstawową i tym trudniejszą do wyobrażenia, a tym bardziej politycznego urzeczywistnienia, którą można zawrzeć w haśle: „Niemożliwe się zdarza!”¹⁴.

5

W niniejszym numerze przedstawiamy psychoanalizę jako język krytyki społecznej i politycznej w wielu wariantach. Mamy tu zatem zarówno genealogię samego pojęcia czy kategorii krytyki wywiedzioną z materialistycznych, czyli Marksowskich początków (Mikołaj Ratajczak), jak i dzisiejszy powrót problemu – by pozostać przy sformułowaniu Fredrica Jamesona – politycznej nieświadomości (Jan Sowa). Mamy refleksję nad mityczną władzą dyskursu i polityczną władzą perwersyjną (Krzysztof Świrtek), nad schizofrenicnością kapitalizmu (Marta Olesik), nad psychoanalitycznymi figurami identyfikacji w Polsce (Leszek Koczanowicz) i we Francji (Andrzej Leder) jako wariacjami na temat możliwości wyznaczenia symptomu zbiorowego czy wreszcie esej o polityczności głosu w różnych jego wymiarach (Adam Lipszyc). Zeszyt dopełniają niezwykle ważne teksty archiwalne dotyczące statusu psychoanalizy rozważanej od strony tożsamości indywidualnej jej przedstawicieli i jej miejsca w historii wiedzy. Wracając zaś do początku tych rozważań, należałoby zapytać nie o to, czy psychoanaliza rzeczywiście umarła, lecz raczej o to, czy stać nas na to, by bezkosztowo pozbyć się tego zarazem mocnego i wyrafinowanego języka – teorii i sposobu doświadczania świata. W gruncie rzeczy jest to bowiem pytanie trafiające w samo serce późnonowoczesnych projektów, w których pragnienie pozwala na twórczą krytykę aktualności. A tego pytania nie sposób uchylić.

13 Warto prześledzić ten problem w teorii Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe.

14 Por. A. Zupančič *Ethics of the Real: Kant and Lacan*, Verso, London – New York 2012.

Abstract

Jakub Momro

JAGIELLONIAN UNIVERSITY

Desire Politics

The article positions psychoanalysis on the map of modern critical discourses, practices of political engagement, and ideological reflection; beginning with an evaluation of Freud's most basic notions. The central problem around which Freud constructed his discourse was the category of desire treated as a psychoanalytical hyperobject.

Keywords

psychoanalysis, critical theory, criticism of ideology, desire, recognition, dialectic, critique–clinic