

Ani Lacan, ani Žižek – wołanie o innego Freuda.

Agata Bielik-Robson

Agata BIELIK-ROBSON

Ani Lacan, ani Žižek – wołanie o innego Freuda

Wówczas przemówił grom
Da, da, da
Datta. Dajadwam. Damjata

T.S. Eliot, *Ziemia jatowa*, „Co powiedział grom”

Kiedy Samuel Weber wydał swą książkę na temat Lacana, jedno z pierwszych poręcznych studiów wprowadzających w filozofię „francuskiego Freuda”, jej pierwotny tytuł niemiecki brzmiał: *Rückkehr nach Freud: Lacans Entstellung der Psychoanalyse*. Wkrótce książkę tę przetłumaczono na angielski i za zgodą autora dokonano drobnej, aczkolwiek znaczącej „dyslokacji” tytułu, brzmiącego teraz: *Return to Freud. Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis* – i dopiero w tej angielskojęzycznej postaci praca Webera zyskała należną jej sławę¹.

Nie sposób jednak nie zauważyć, że przekład angielski odbiera oryginałowi niemieckiemu jego interesującą dwuznaczność: *Entstellung*, zwłaszcza jeśli pisane z myślnikiem po przedrostku „ent-”, istotnie może oznaczać po prostu przesunięcie, dyslokację, zmianę miejsca albo nawet zmianę akcentu, co rzeczywiście odpowiada intencji samego Webera, którego ulubionym terminem interpretacyjnym jest „displacement”². Jednakże pisane po prostu, bez filozoficznych etymologii w tle, *Entstellung* znaczy tyle, co *distortion*, a więc wypaczenie: bynajmniej nie zmianę miejsca i emfazy, ale całkowite przeinaczenie pierwotnej intencji – w tym przy-

^{1/} S. Weber *Return to Freud. Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*, trans. M. Levine, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

^{2/} W ten też sposób tłumaczy się na angielski termin Freuda *Entstellung* z *Interpretacji marzeń sennych*, czyli jako „przesunięcie”.

padku intencji Freuda, ojca założyciela psychoanalizy. Nie chodziłoby tu zatem tylko o przesunięcie akcentów w najbardziej chyba znanej frazie freudowskiej, której Lacan nadaje nowe znaczenie – *wo es war, soll ich werden* – ale o gwałtowną zmianę sensu, za sprawą której echo freudowskie dociera do nas w lacanowskim odbiciu w postaci zniekształconej nie do poznania. I tak właśnie, a więc w duchu słownikowego znaczenia słowa *Entstellung*, chciałabym podejść do nauki Lacana i pokazać, że nie tylko nie mamy tu do czynienia z powrotem do Freuda, ale z fundamentalnym zerwaniem, pozornie tylko zakorzenionym w rzekomej „literze” freudowskiej teorii.

Kanwą dla mojej krytycznej interpretacji Lacana chciałabym uczynić heglowską dialektykę Pana i Niewolnika, która u samego Lacana pojawia się wielokrotnie i *explicite* jako ważny punkt odniesienia – u Freuda zaś, który Hegla najprawdopodobniej w ogóle nie czytał, a jeśli tak, to tylko przelotnie, w gimnazjum, obecna jest jedynie *implicite*, ale mimo to całkiem mocno. Niejakim paradoksem jest, że Freud, pomimo swej jedynie pobieżnej znajomości Hegla, jest wierniejszy jego duchowi od Lacana, który do lektury *Fenomenologii ducha* przyznaje się z upodobaniem, jej interpretacje jednak zaczerpnął w całości od Alexandra Kojève’a i jego słynnego *Wstępu do wykładów o Heglu*. I jeśli zabieg, jaki Lacan wykonuje wobec Freuda, rzeczywiście zasługuje na raczej niepoehlebne miano *Entstellung*, to nie ma wątpliwości, że to w Kojève’ie właśnie ma on swego wielkiego prekursora, który w swym pozornie niewinnym „wstępie” odmienił Hegla nie do poznania.

Powrót Pana

Hegłowska dialektyka Pana i Niewolnika to fantazyjna narracja opowiadająca o narodzinach samoświadomości, czyli o początkach fenomenologii ducha. Dla Kojève’a to opowieść o narodzinach człowieka, dla Lacana zaś, który był Kojève’a uczniem, to opowieść o narodzinach podmiotu, *le sujet*. Dla Freuda, jak za chwilę pokażę, to nade wszystko narracja emancypacyjna, łącząca freudowski imperatyw wyzwalania się od władzy przeszłości z naciskiem na konieczność nieustannego przepracowywania, *Durcharbeiten*, wszelkich istotnych zależności *ego*.

Przebieg owej dialektyki u Hegla jest następujący. Naprzeciw siebie stają dwie świadomości, które nie mogą uzyskać wyższego stopnia samowiedzy dopóty, dopóki jedna z nich nie rozpozna samej siebie w tej drugiej. Nie mogą tego uczynić obie naraz – nie może być tak, by obie stanowiły dla siebie przejrzyste lustro, wówczas bowiem nie odbijałyby one nic – dlatego zwierają się ze sobą w walce na śmierć i życie: tylko jedna z nich może zapanować nad drugą, czyniąc ją swoim zwierciadłem, wasalem, poddanym zmuszonym do ciągłego świadczenia o podmiotowej istocie tej drugiej; tylko jedna z nich może wygrać rozpoznanie, *Anerkennung*, u drugiej. Momentem kryzysowym całego agonu jest konfrontacja ze śmiercią; stając oko w oko z niebezpieczeństwem śmierci, jedna z walczących świadomości nie wytrzymuje napięcia, ogarnia ją lęk i poddaje się, stając się Niewolnikiem. Ta druga, która mężnie zniosła widmo śmierci, wytrwała w jej obliczu,

wygrywa, stając się Panem. Od tego założycielskiego momentu dziejów ludzkość przechodzi kolejne stadia dialektyki, która powoli zmierza ku zaskakującemu odwróceniu ról: załkniony Niewolnik zostaje zmuszony do pracy, *Arbeit*, w której odbija się wielkość Pana – jednakże Pan, raz zaznawszy triumfu, staje się coraz to bardziej zbędnym trutniem dziejowym i jak to ładnie, a dosadnie mawia Hegel, „w swej próżności głupieje”, *verblödet*. W rezultacie to Niewolnik, ze swym lękiem i pracą, staje się pełnym człowiekiem, pełnym podmiotem dziejowej emancypacji – Pan natomiast, ze swą nieznaną lęku odwagą i narcystycznym lenistwem, odchodzi do lamusa.

Wykładnia Kojève’a, rosyjskiego emigranta (i jak się też niedawno okazało, sowieckiego agenta wpływu), którego charyzmatycznych wykładów słuchała cała młoda francuska elita – Bataille, Blanchot, Foucault, de Man i Lacan – wnosi w opis tej dialektyki pewne nieoczywiste zmiany, mające charakter silnego, upartego *misreading*. Kojève dokonuje nieoczekiwanej rehabilitacji postaci Pana: Hegel nie miał racji, mówi Kojève, usuwając Pana do lamusa historii, ponieważ Pan stanowi nieśmiertelny archetyp człowieczeństwa, mogącego spełnić się wyłącznie w zwycięskiej konfrontacji ze śmiercią. Hegel w swej dialektyce wytycza drugi, alternatywny model emancypacji, która dokonuje się nie w triumfującym doświadczeniu śmierci, lecz w zwykłej i trzeźwej pracy podlegającej zwyktemu i trzeźwemu prawu dnia. Ta alternatywa, wywodzi Kojève, jest jednak fałszywa – o czym zaświadcza smutny stan burżuazyjnego *ego*, jednostki miałkiej, żyjącej wiecznym lękiem, nie tylko niewyzwalającej się przez pracę, ale – jak już pokazał Marks – przez pracę jeszcze bardziej się alienującej. Niewolnik, właśnie dlatego, że raz przeląkł się śmierci i tym samym zdradził swą bojaźliwą chęć życia, na zawsze pozostanie niewolnikiem. Historia zatem domaga się powrotu Pana, wielkiego arystokraty ducha, który z pogardy dla zwykłego życia osmielił się rzucić śmierci wyzwanie³.

Kojève powtarza więc co i rusz, że pełna realizacja człowieczeństwa nie urzeczywistni się bez „narażania życia w walce przeciw Panu”: „Wyzwolenie bez krwawej walki jest metafizycznie niemożliwe” (WWH, s. 204). Dlatego też Niewolnik, jeśli ma przestać być niewolnikiem, nie może po prostu uciec się do pracy, jak chciał Hegel, lecz musi stać się Wojownikiem – to znaczy musi „sam stworzyć sytuację wprowadzającą do jego egzystencji element śmierci” (tamże, s. 214). Po czym dodaje złowieszczco, zupełnie nie po heglowsku wychwalając świat po francuskiej (w domyśle jednak rosyjskiej) rewolucji: „Tylko dzięki wzbudzonemu przez Terror Strachowi urzeczywistni się idea końcowej syntezy, która ostatecznie «zadawała» człowieka. Ta «satisfakcja» osiągnana jest właśnie w Strachu, jaki wzbudza Państwo” (tamże). A zatem nie chodzi tu o Państwo, w którym panowałyby wza-

^{3/} Kojève powtarza wprawdzie wiernie za Heglem, że „stanowisko Pana jest impasem egzystencjalnym” i że historia musi potoczyć się torem wyznaczonym przez pracę Niewolnika, jednakże – i to stanowi o istocie jego *misreading* – Pan pozostaje wciąż ważnym i aktualnym wzorcem egzystencjalnym, ponieważ tylko on „umie umrzeć jak człowiek” (por. A. Kojève *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 87; odtąd w tekście jako WWH).

jemne rozpoznanie wszystkich we wszystkich, Państwo oparte na wspólnej pracy i uświadomionej konieczności bycia we wspólnocie, lecz takie, w którym powszechne *Anerkennung* zdobywa się, stając się czynnym podmiotem terroru wszystkich wobec wszystkich; Państwo, w którym historia wygasa, ponieważ wobec uniwersalnej pogardy dla życia ustają wszelkie prośby, niewygody i roszczenia, pograżając się w martwym bezruchu wieczystości kontemplowanej śmierci.

W ten oto sposób za sprawą Kojève'a archetyp Pana powraca z historycznych rejonów wyparcia, zasiewając tanatyczne ziarno, które wdzięczny grunt znajdzie u licznych kojévowskich adeptów: u Bataille'a w jego pochwaleniu arbitralnego „wydatku”, czyli *la expenditure* i pańskiej wersji heglowskiej negatywności, czyli *negativité sans emploi*; u Blanchota i de Mana w ich przeświadczeniu, że człowiek staje się panem języka jedynie przez doświadczenie śmierci w piśmie; u Foucaulta i Barthes'a w ich deklaracji śmierci autora jako pozostałości mieszczańskiego *ego*, które troszczy się o swoje przeżycie we własnej pracy i własnym dziele; i wreszcie u Lacana, który ów motyw inicjacji przez śmierć wynosi na nowe wyżyny spekulacji⁴.

Ale zanim przejdę do owych wyżyn, powiem jeszcze kilka słów o cichej obecności Hegla u Freuda. Bez wątpienia, na tle owego tanatycznego posiewu Kojève'a, Freud wydaje się naturalnym sojusznikiem Hegla, który, raz jeszcze to podkreślam, pomimo pozornej przewagi przyznanej z początku Panu, koniec końców nazywa go „dziejowym idiotą” i bierze stronę zalęknionego Niewolnika, twierdząc, że w owym lęku, o ile jest on dogłębnie wzbogacony przez pracę, Niewolnik doświadcza śmierci na swój własny, alternatywny, nie-pański sposób. U Hegla zatem pewna forma inicjacji przez śmierć – a więc uświadomienie sobie własnej śmiertelności, rodzące ducha negatywności, bez którego nie byłoby możliwe myślenie – dana jest także Niewolnikowi, a nie tylko Panu. Pan jedynie stwarza czystą formę owej negatywności, która niczym się nie wypełnia, ponieważ Pan nie pracuje, dlatego też jego *negativité sans emploi* realizuje się jedynie w zbędnym wydatku albo – jak to nazywa Hegel – w rozkoszy, *Genuß*. Pan, rozkoszując się, staje się próżny i idiociej – mówi Hegel. Jego *jouissance* jest nieciągła, pozbawiona historii, wyzuta z narracji, nie pozostawia śladów ani w jego wnętrzu, ani w zewnętrznym świecie; jest czystą eksplozją wolnego ducha, której do niczego nie da się zaprząć, zatrudnić. Ten Pański opis bardzo jest bliski Lacanowi, jednakże jak najdalszy od samego Freuda. Podobnie jak Hegel, Freud także bierze stronę Niewolnika, czyli *ego*: wiecznie zalęknione *ego*, któremu w każdej sytuacji towarzyszy lęk, dokładnie na tej samej zasadzie, na jakiej kantowska apercepcja transcendentálna towarzyszyła wszystkim przedstawieniom Ja, stanowi dla Freuda obiekt jednocześnie współczucia i nadziei. Bo jeśli czemuś można współczuć i w czymś pokładać nadzieję – to przecież tylko w *ego*. Pozostałe instancje życia psychicznego, które

^{4/} Por. zwłaszcza G. Bataille *Hegel, la mort et le sacrifice* (Deucalion 5, Neuchatel 1955); M. Blanchot *L'espace litteraire* (Editions Gallimard, Paris 1955); P. de Man, *Znak i symbol w estetyce Hegla* (w: tegoż *Ideologia estetyczna*, przeł. A. Przybyłowski, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2000).

Freud portretuje bezwiednie na modłę heglowskich Panów, są zimne, statyczne i pozaczasowe: nie mają historii, nie mają opowieści (której można by współczuć), ani horyzontu czasu (w którym można by pokładać nadzieję). Tkwią w bezruchu śmierci, podczas gdy tylko *ego*, negocjując między nimi swe poddaństwo, przepracowując nieustannie swe zależności, unikając otwartego konfliktu, który by je natychmiast zmażdżył – to *ego* żyje. Tylko ono jest podmiotem życia. Dlatego Freud powie w *Ego i id*, w swej najkrótszej i najbardziej wzruszającej charakterystyce *ego*, że „Ego pragnie żyć i być kochane”⁵. Nic więcej, ale też nic mniej: dokładnie tak jak heglowski Niewolnik lęka się ono śmierci, nie chce umierać, woli zależność od ryzyka i dąży do uznania nie przez zastraszenie, lecz przez miłość. Chce akceptacji jako osobny, żywy byt, z całym bagażem swych lęków, traum, opowieści i afektów – a nie, jak heglowski Pan, uznania w akcie poddaństwa wobec czystej, negatywnej siły śmierci, z którą się utożsamiał, by móc wzbudzić postrach. Rozkosz Pana czerpie z jego identyfikacji ze śmiercią – to zaś, co Hegel nazywa „zadowoleniem” albo satysfakcją, a co Freud nie waha się nazwać szczęściem, wypływa z utożsamienia się Niewolnika-ego z życiem.

Inny, czyli śmierć

Zniekształcenie, owa *Entstellung*, jakiej Lacan dokonuje wobec doktryny Freuda jest więc całkiem analogiczna do manewru rewizyjnego, jaki wobec Hegla zastosował Kojève. Tu także kluczem okazuje się zmiana relacji w dialektyce Pana i Niewolnika: sekretny przywilej nadany z powrotem Panu, przywrócony właściwemu władcy, który po wiekach zapomnienia i metafizycznej pomyłki powraca, by zająć należne mu miejsce. Mówię, że jest to przywilej sekretny, bo Lacan nie demaskuje się jawnie, lecz owija swe przesłanie w niezwykłe wprost gesta bawelne *quasi*-ezoterycznych aluzji. Podobnie jak wszyscy uczniowie Kojève’a, jest przekonany, że świat zbyt głęboko pogrążył się w głupocie ery niewolniczej, by mógł tak po prostu przyjąć ewangelię pańskości. Surowa, bezlitosna prawda musi się więc sączyć powoli, cierpliwie drażąc skałę nowoczesnych przesądów.

Także sposób, w jaki Lacan podważa heglowską dialektykę, jest głęboko tożsamy z zabiegiem Kojève’a, któremu marzyła się synteza Pana i Niewolnika, znosząca różnice, napięcie i ruch historii. Lacan również unieważnia dialektyczność relacji Pana i Niewolnika, tym samym znosząc dzieje – a już zwłaszcza dzieje nowo-

^{5/} Z. Freud *Ego i id*, w: tegoż *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1994, s. 96. Warto w istocie przytoczyć cały freudowski opis *ego*, który całkowicie potwierdza naszą asocjację z heglowskim niewolnikiem: „Widzimy ego jako żaloszny twór – pisze Freud – który pełni potrójną służbę, i tym samym zagrożone jest przez trzy rodzaje niebezpieczeństw – przez niebezpieczeństwa mające swe źródła w świecie zewnętrznym, w libido id i w surowości superego. Tym trzem niebezpieczeństwom odpowiadają trzy rodzaje lęku, albowiem lęk jest wyrazem cofania się przez niebezpieczeństwem... Ego jest właściwym siedliskiem lęku” (s. 95-96).

czesności – jako jedynie pozór ruchu, który w istocie nie może wydobyć się z pierwotnej sytuacji absolutnego zniewolenia: sytuacji, jaką Lacan nazywa „prawdą”, wobec której wszystko inne – a więc właśnie ruch, rozwój, historia – stają się tylko „pozorem”. W ujęciu Lacana podmiot rzeczywiście jest więc tylko *pod-miotem*, a więc tym, co słowo *sujet* pierwotnie oznacza, czyli poddanym: wieczna ofiara *subjection*, poddania-ujarzmienia, skazana na swe nieodwołalne poddaństwo, które jest jej jedyną, nieprzekraczalną „prawdą”. I jeśli nie może tu być mowy o żadnej dialektyce, to przede wszystkim dlatego, że Pan tak naprawdę nie istnieje: „głos Pana – mówi Lacan w *Seminarium II* – nie należy do nikogo”⁶, dlatego też nie sposób uczynić go dialektycznie zależnym od prac i wysiłków Niewolnika. Jedynym zadaniem psychoanalizy jest wówczas odsłonić ową prawdę całkowitego ujarzmienia, czyli wykonać hermeneutyczną pracę deziluzji i dezalienacji, odbierając ludzkiemu podmiotowi złudzenie autonomii i suwerenności. Podmiot musi sobie uświadomić, że w żadnej chwili swego życia nie jest „sobą”, że żadna *Selbstheit* ani *selfhood* nie istnieją – i że od początku należy całkowicie do Innego.

Kim jest jednak ten Inny, który nie istnieje, którego głos nie należy już do nikogo? Tym absolutnym Panem jest sama śmierć. Píše Lacan w eseju *Agresja w psychoanalizie*: „Tutaj, czyli w spotkaniu Pana i Niewolnika, naturalna jednostka okazuje się czystą nicością, ponieważ ludzki podmiot jest w istocie tylko nicością wobec absolutnego Pana, jaki objawia mu się w doświadczeniu śmierci”⁷. Absolutny Pan zatem nigdy się nie konkretyzuje, wszelka pozytywność jego postaci musiałaby jedynie umniejszyć siłę owej czystej negatywności, za którą stoi potęga nieistnienia: tylko śmierć ujarzmia doskonale, ponieważ z tym, co nie istnieje, nie sposób wejść w żadną dialektykę, czyli w żadną relację negocjacji. Nie można bowiem emancypować się od kogoś-czegoś, kogo-czego nie ma i co całą swoją moc czerpie właśnie z tego nie-faktu: to z pozoru tylko paradoks, który wydaje się nam takim tylko dlatego, że postrzegamy go przez klisze nieszczęsnej logiki emancypacji, jaką narzuciło nam nasze nowoczesne *ego*. Przednowoczesne systemy religijne, twierdzi Lacan, wiedziały to wszystko lepiej, posługując się inicjacją przez śmierć jako momentem nieodwracalnego ujarzmienia i ofiarowania Wielkiemu Innemu. Psychoanaliza tymczasem ma trudniejsze zadanie, ponieważ działa w niesprzyjających warunkach *modernitas*, która wszystko zasnuła zasłoną Mai, utkaną z iluzji podmiotowej wolności, autonomii i indywidualności. Zdaniem Lacana zatem, wszelkie patologie nowoczesnego życia psychicznego biorą się z nierozpoznania, *méconnaissance*, owej pierwotnej prawdy absolutnej i nienegocjowalnej zależności, które właśnie upiera się, że będzie negocjować i dialektyzować tę relację poddaństwa, tak jakby można było ugrać coś u tego, który nie istnieje. Podmiot nowoczesny zachowuje się bowiem tak – słowami samego Lacana – jakby jeszcze nie wiedział, że sam już nie żyje, że już w całości, od początku należy do domeny śmierci. Tak

^{6/} J. Lacan *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychoanalyse, Le Séminaire II*, Editions de Seuil, Paris 1978, s. 85 (odtąd jako S II).

^{7/} J. Lacan *Ecrits*, przeł. A. Sheridan, Routledge, London 1998, s. 26 (odtąd jako E).

zatem neurotyk ze skłonnością do paranoi roi sobie, że może się zidentyfikować z martwym Panem; że może naśladować w swoim życiu wzór, który z istoty swojej jest życiu obcy. Neurotyk ze skłonnością do zachowań obsesyjnych, a zwłaszcza do odkładania wszystkiego na później, przybiera wobec Pana rolę tego, który biernie czeka na jego śmierć, zapominając, że Pan i tak już nie żyje. Histeryk natomiast to ten, który rozpaczliwie walczy, odmawiając samoofiarywania na Pańskim ołtarzu – nie rozumiejąc, że nie walczy się z siłą nieistnienia. Z kolei perwert usiłuje przypodobać się Panu, wyobrażając sobie, że Pan przeżywa w nim swe wymyślne rozkosze. Interesującym wyjątkiem jest w tej wyliczance psychotyk, nie bez powodu przez Lacana ulubiony, ponieważ znajduje się on stosunkowo najbliżej „prawdy”: psychotyk bowiem identyfikuje się z samą śmiercią, wierząc tym samym – i tu akurat zdaniem Lacana się myli – że w ogóle nie posiada nad sobą żadnego Pana. Wszyscy oni w mniejszym bądź większym stopniu nie pojmują istoty swej *subjection*: przesłania, które mówi, że – jak enigmatycznie pisze Lacan – „Bóg umarł, a jego grób jest pusty” (E, s. 325).

Lacan nigdzie nie ukrywa swej niechęci wobec *ego*, a już zwłaszcza psychologii *ego*, która za sprawą Anny Freud stała się dominującym nurtem psychoanalitycznym w tym nowoczesnym rajku, Ameryce. *Ego* to wytwór Kojèveowskiego Wieku Niewolnika, w którym instynkty samozachowawcze wzięły górę nad śmiałym igraniem ze śmiercią; to żalosny fantazm nowoczesnego indywidualizmu, doktryny tak dalece niezgodnej z podstawową „prawdą” o zależności ludzkiej egzystencji, że skazującej swego idola, *ego*, na nieuchronną patologię: „Ego – pisze Lacan – to sama skondensowana frustracja” (E, s. 42).

Skąd zatem bierze się obraz *ego* jako autonomicznej monady, skoro jest on tak odległy od psychologicznej „prawdy”? Właśnie stąd, powiada Lacan, że jest on tylko o b r a z e m, a więc narcystyczną iluzją przynależną najbardziej zwodniczemu z trzech rejestrów, w jakich funkcjonuje ludzka *psyche*, czyli rejestrowi wyobrażonego, *l'imaginaire*. Powstaje on w stadium zwierciadła, kiedy to oczarowane dziecko ogląda swój obraz jako istoty scalonej, osobnej i pełnej, jednocześnie odpowiadający i nieodpowiadający jego wewnętrznemu doświadczeniu jako ciała rozczłonkowanego, *le corps morcele*, ciała zależnego od matczynej opieki, ciała już ugodzonego traumą lęku przed rozproszeniem. Zafascynowana swym doskonałym, narcystycznym obrazem, *psyche* inwestuje weń jako w swój ideał, który powoli uwalnia się od empirycznych nieczystości i staje się kantowską *reines Bewußtsein*, czy stą świadomością wolnego i lotnego Ja, które – jak pisze Lacan – „służy ukryciu konfuzji spowijającej realną jaźń, czyli *Selbst*” (E, s. 307). Pod spodem wyobrażonego, fikcyjnego *cogito* „podmiot jest nikiem; żyje w stanie rozkładu, w kawałkach” (S II, s. 84). I fikcja ta jest całkowicie bezsilna wobec „prawdy”, tego nieustannie powracającego miejsca prawdy, *wo es war*, gdzie t o się wydarzyło: to, czyli niewypowiadalny moment traumy, doświadczenia własnej śmierci w konfrontacji z *das Ding*, z absolutną kastrującą obcością Innego, która przyniosła lęk i ujarzmienie. Między porządkiem realnego – czyli traumy, lęku, zatrzymanej śmierci, ciała w stanie rozkładu – a porządkiem wyobrażonego – czyli idealnej fikcji pełni, osobności

i autonomii – nie ma żadnego zapośredniczenia: panuje tu całkowity, antagonistyczny dualizm. *Psyche*, rozdarta między upadłą realnością a wzniosłym ideałem, znajduje się tu w stanie określanym przez Hegla jako świadomość nieszczęśliwa, właściwa duszy niewolniczej. Dopiero rejestr symboliczny, czyli porządek języka, pozwala przekroczyć tę opozycję i wystawić się owej niemej prawdzie w dialogu psychoanalitycznym: terapia zaczyna się, pisze Lacan w *Funkcji i polu mówienia i mowy w psychoanalizie*⁸, kiedy przestaje paplać *ego* i język dociera do „samej rzeczy, która mówi”. Dopiero bowiem w porządku symbolicznym podmiot powoli zaczyna wydobywać się z niewolniczej świadomości nieszczęśliwej i wybijać na pańskości, wchodząc w głęboką, intymną relację ze śmiercią, która z zewnętrznej, grożącej, staje się stopniowo śmiercią uwewnętrzną i przyswojoną, niebudzącą już lęku.

Zew dalekiego Boga

Znów za Heglem, Lacan powie, że u podstaw ludzkiej symbolizacji leży głęboko uwewnętrznione doświadczenie śmierci. W porządku symbolicznym *psyche* wchodzi bowiem w stan, który Yeats, podobnie jak Lacan będący adeptem niejednej tradycji ezoterycznej, wprost opętany ideą inicjacji, nazywał „life-in-death and death-in-life”. Tu życie trwale naznacza się śmiercią, zatrzymując śmierć – by użyć idiomu Blanchota z *Larret de mort* – jako jedyną trwałą, godną i nieśmiertelną formę życia. Lacan pisze:

Symbol pojawia się po raz pierwszy jako morderstwo na rzeczy, którą przedstawia: w tej właśnie śmierci pragnienie osiąga w podmiocie formę wieczną... Pierwszym symbolem, w którym rozpoznajemy ludzkość w jej pierwotnych śladach, jest nagrobek, i to zapośredniczenie śmierci uwidacznia się w każdej manifestacji życia, do jakiej zdolny jest człowiek w całej swej historii... Oto bowiem *j e d y n e ż y c i e, k t ó r e t r w a i j e s t p r a w d z i e*, ponieważ tylko takie życie można przekazać bez straty w ciągłej tradycji wiążącej podmiot z innym podmiotem. (E, s. 104)

Inicjacja w porządek symboliczny, dzięki której pragnienie „zaczepia się” o swe uprzywilejowane znaczące, jednocześnie mordujące i samo pragnienie i jego przedmiot w ich bezpośredniości, oznacza „ostateczny triumf negacji”, która, mówi Lacan, „nie jest bynajmniej żadną perwersją popędu, lecz rozpaczliwą afirmacją życia jako najczystszej formy przejawiania się popędu śmierci” (tamże). Pod wpływem zakazu, który umieszcza się w imieniu Ojca, zakazu niosącego groźbę śmierci, podmiot umiera dla życia w jego „postaci zwierzęcej”, życia bezpośredniego pożądanego i erotycznych roszczeń wobec matki, i uwewnętrzniając kastracyjną śmierć, a wraz z nią swoje „podaństwo”, *subjection*, staje się człowiekiem, a więc bytem, dla którego, mówi Lacan za Heglem, rzecz w jej konkretnej, zmysłowej obecności jest tylko *n i c z y m*. Pisze Lacan o stanie „pożądanego zwierzęcego”:

^{8/} J. Lacan *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. B. Gorczyca, W. Grajewski, KR, Warszawa 1996.

Podmiot mówi *Nie!* tej ponurej zabawie w chowanego, w której pragnienie daje się rozpoznać tylko na chwilę, by potem znów rozpuścić się w pragnieniu innego (czyli matki). Podmiot cierpliwie wycofuje swe kruche życie ze stadnych zgrupowań Erosa, by w końcu powiedzieć *Tak!* symbolowi jako niewypowiedzianej, cichej kłątwie. Jeśli więc chcemy dotrzeć do tego, co w podmiocie wyprzedza jego seryjną artykulację i co leży u podstaw narodzin symbolu, odnajdujemy to coś zawsze w śmierci, z której życie podmiotu czerpie swój jedyny sens. (E, s. 104-105)

A sens ten oznacza, ni mniej ni więcej, że – po pierwsze, *ego* jest kłamcą, ponieważ nie istnieje odrębna „materia” podmiotu, którego autonomia gubi się bez ustanku w grze zależności, wywłaszczającej jego pożądanie; i po drugie, że Eros jest kłamcą, ponieważ symbol wcale nie zachowuje rzeczy w swym rzekomo organicznym przedstawieniu (mówiąc po Miłoszowemu, „poezja nie ocala”), lecz dokładnie przeciwnie, „morduje” ją, obracając ją w jej własny „nagrobek”. Jedynym wyzwoleniem z tych, jakby to określił Nietzsche, „życiowych kłamstw”, jest prawda: odkrycie czy raczej przypomnienie sobie, że człowiek jest niczym, które nigdy nie staje się osobnym, solidnym „czymś”, i że wir otaczających go bytów to jedynie płocha zastona Mai. Kiedy tylko podmiot przestaje kłamać wobec samego siebie – to jest paplać poprzez swoje *ego* – odkrywa na nowo, że u podstaw jego egzystencji tkwi „samobójcza rezygnacja”, i że od zawsze znajduje się w uniwersum śmierci, którego tak naprawdę nigdy nie opuścił. Samotność, ascetyczna rezygnacja i *amor mortis* owej „niewypowiedzianej kłątwy”, cicho przeklinającej gwar istnienia, w końcu otwierają wrota prowadzące ku „miejscu zwanym *jouissance*”, miejscu prawdy i prawdziwego „Jestem”. „Teraz – mówi Lacan w jednej ze swoich najbardziej enigmatycznych gnostyckich fraz – jestem w miejscu, gdzie słyszę głos wołający «wszechświat jest tylko błędem w czystej pustce nieistnienia»” (E, s. 316).

Co mówi ta rzecz, która mówi? Co mówi to nic? *What does the Thunder say?* Bez lęku, bez nadziei, bez współczucia, wolny od wszelkich stadnych i ciepłych przesądów Erosa, ów czysty głos, który tradycja gnostycka nazywa „zewem dalekiego Boga”, mówi: istniejesz tylko po to, by umrzeć; jedynym uzasadnieniem twej egzystencji jest świadczyć chwale śmierci; będąc, jesteś błędem, ale błędem koniecznym, by potwierdzić prawdę o wyższym dobru nieistnienia. Lacan, czyniąc aluzję i do *Upaniszad* i do piątej części *Ziemi łąkowej* Eliota, zatytułowanej „What the Thunder Said”, pisze: „Boski głos sprawił, że człowiek usłyszał w gromie właśnie to, a nie co innego: poddanie, dar, łaska” (E, s. 107). Poddanie śmierci; dar zrozumienia tej prawdy; łaska powrotu do nicości. *Da da da*.

* * *

No, ale właśnie: *da da da*. Dlaczego słyszeć to, a nie co innego? Dlaczego raczej „poddanie, dar, łaska”, a nie „wolność, przymierze, błogosławieństwo”? Dlaczego raczej zew, by powrócić do macierzy nicości, a nie wezwanie, by iść – dalej i dalej, w głąb stworzenia i bytu – iść i się rozmnażać? Dlaczego raczej nic niż coś? Dlaczego raczej śmierć niż więcej życia?

Lacan nie ukrywał w prywatnych konwersacjach z tymi, których uważał za swych potencjalnych sprzymierzców, że najbliższa jest mu gnoza negatywna i że za swego prekursora w gnostyckich poszukiwaniach uznaje właśnie Freuda. Być może, jeśli przepuścić, tak jak robi to Lacan, *Poza zasadą przyjemności* przez Kojève'a czytającego Hegla oraz Heideggera z jego obsesją *Sein-zum-Tode*, otrzymamy silnie tanatyczny efekt, przypominający przesłanie gnozy negatywnej, że wszechświat jest tylko błędem w czystej pustce nieistnienia i jedynie fundamentalne uwewnętrznienie śmierci pozwala odwrócić katastrofalny pochód życia. Być może, ale byłoby to istotnie bardzo silne, bardzo głęboko zniekształcające *misreading*. Z przyczyn, które – za Kojève'em – należy nazwać najściślej metafizycznymi, Freud i Lacan należą do całkowicie przeciwstawnych tradycji. Obaj słyszą w owym interpelująco-inicjującym głosie, który rozpoczyna życie duszy, coś dokładnie odwrotnego. I nawet jeśli ów głos, z wichru czy z gromu, docierał do Freuda niewyraźnie, to usłyszał on w odległym *da, da, da* swojego dziedzictwa przesłanie, które Harold Bloom, pisząc o żydowskich zadłużeniach ojca psychoanalizy, nazwał hebrajskim humanizmem: myślą, jak u Koheleta, wprawdzie wanitatywną, ale jednocześnie ciepłą, ironiczną i pełną współczucia⁹. U Freuda nigdzie zatem nie znajdziemy pogardy dla starań życia i Erosa: wręcz przeciwnie, jeśli Freud uparcie podkreśla, że celem życia jest umrzeć na swój własny sposób, to wypukła tym samym jego przekorny triumf wobec wszystko równającej maszyny śmierci¹⁰. U Freuda nigdzie nie znajdziemy pogardy dla ciężkiej, niewolniczej, a jednak emancypacyjnej pracy *ego*, które usiłuje się wyzwolić ze swych pierwotnych zależności od pańskich, śmiercionośnych potęg *id* i *superego*. U Freuda wreszcie nigdzie nie znajdziemy pogardy dla wysiłków cywilizacji, która choć spętana kompromisami i niewygodami, jest jednak czymś nieskończenie lepszym od każdego wybu-

9/ Por. H. Bloom *Do Freuda i dalej*, przeł. A. Bielik-Robson, *Literatura na Świecie* 2003 nr 9-10.

10/ Nad różnicą tą prześlizgują się niemal wszyscy, w mniejszym lub większym stopniu inspirowani Lacanem, komentatorzy Freuda – Weber, Derrida, Laplanche, a także Žižek – choć w istocie jest to różnica niebagatelna, taka, która właśnie robi różnicę: u Freuda dominium Tanatosa podlega delikatnemu, acz znaczącemu zakwestionowaniu, dzięki upartym narcystycznym wysiłkom *ego*, które – w istocie pragnąc nieśmiertelności – wymaga na śmierci swą własną sygnaturę, w ten sposób wierząc, iż nie żyło, a w związku z tym także nie ginie – nadaremno. Lacan tymczasem, przekonany, że idzie całkowicie po myśli Freuda, utożsamia swoje rozumienie podmiotowości z popędem śmierci, gdzie *ego* zostaje ostatecznie zdyskredytowane jako iluzja. Jak pisze Žižek w *Patrząc z ukosa*: „czysta podmiotowość bez reszty akceptuje popęd śmierci” (s. 105), odkrywając, że jej pragnienie jest w istocie jednym wielkim *death wish*, a więc „dążeniem do samounicestwienia, do tego, co Lacan nazywa «drugą śmiercią», wykraczającą poza samo fizyczne zniszczenie, bo pociągającą za sobą wymazanie symbolicznej tkanki powstawania i rozkładu” (*Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*, przeł. J. Margański, KR, Warszawa 2003, s. 102).

chu apokaliptycznej, rewolucyjnej przemocy, czającej się za lacanowskim doświadczeniem *jouissance*¹¹.

W tym, co mówi grom – *what the Thunder says* – tkwi tajemnica nierozstrzygalności. Nie wiadomo, co mówi – słyszymy to, co w istocie chcemy usłyszeć; u podstaw naszego słyszenia leży fundamentalna *d e c y z j a*, wobec której ustają wszelkie argumenty i elokwencje. Cichej klątwie Lacana można więc przeciwstawić tylko cichą prośbę. Pomińmy ponury zew dalekiego Boga, któremu pragnął służyć Lacan, i posłuchajmy tego zwykłego, ludzkiego, ziemskiego wołania, brzmiącego w pismach Freuda. Wróćmy do Freuda – *zurück zu Freud*, jak chciał tego Samuel Weber – ale nie po lacanowskich szlakach. Bo to naprawdę wielka *Entstehung der Psychoanalyse*.

^{11/} Co w pełni ujawnia się zwłaszcza w późnych pracach Žižka, wychwalających święty niszczący zapal trzech wielkich rewolucjonistów: Jezusa, Pawła i Lenina (por. S. Žižek *The Fragile Absolute, or Why Is Christian Legacy Still Worth Fighting For*, Verso, London 2000). Zresztą i to skojarzenie zaczerpnął Žižek od Kojève'a, który w swoim *Wstępie* tworzy osobliwą, znów bardzo niehegłowską z ducha analogię między Jezusem a Napoleonem w fazie rewolucyjnej: „To właśnie jest urzeczywistnienie ideału objawionego przez mit o Jezusie-Chryście, Człowieku-Bogu” (WWH, s. 215).