

Michał Paweł Markowski

HERMENEUTYCZNE ASPEKTY PSYCHIATRII FRANCUSKIEJ¹

HERMENEUTIC ASPECTS OF FRENCH PSYCHIATRY

Katedra Antropologii Literatury i Badań Kulturowych Instytutu Polonistyki UJ

Kierownik katedry: prof. dr hab. Ryszard Nycz

**French psychiatry
hermeneutic
Lacan theory**

Autor w przejrzysty sposób przedstawia w swoim artykule kluczowe pojęcia teorii Lacana. Przeformułowuje je z perspektywy filozofa hermeneuty opierając się na tekstach analityków oraz literatów. W ten sposób zestawia doświadczenia literackie z istotą psychoanalizy.

Summary: The author, in a clear way, presents the main concepts of Lacan's theory. He formulates them from a hermeneutic philosopher's perspective, basing on the texts of analysts and literats. Thus, he sets the literary experiences against the essence of psychoanalysis.

1. Jak napisał trafnie jeden z niemieckich komentatorów Lacana, „zrozumieć Lacana, to znaczy przeformułować go na nowo” [1, s. 288]. Zrozumieć więc, to nie tyle starannie skleić własną wypowiedź z czyjąś, pilnie bacząc, czy przypadkiem nie odstaje żaden kawałek, co tworzyć wypowiedź własną, w przekonaniu, że zawsze będzie ona wystawać poza swój model. Używam metafory „sklejenia” świadomie, gdyż dobrze oddaje ona przestrożę, jakiej wszystkim hermeneutom udzielił Lacan: „Powtarzamy to naszym uczniom: »Strzeżcie się rozumienia!« i zostawcie tę nudną kategorię Panom Jaspersom et consortes” [2, s. 471]. Gdyby już teraz sformułować podstawową tezę Lacana, dotyczącą rozumienia (jej sens rozjaśni się mam nadzieję w dalszym ciągu wywodu), brzmiałaby ona tak: człowiek chcąc zrozumieć wypowiedź innego człowieka, stara się stworzyć jej dokładny obraz, kopię lub replikę, a następnie usiłuje skleić ze sobą te dwie połówki, próbując dokonać dzięki temu aktu utożsamienia się z tym, co wobec niego obce, a co chciałby uznać za własne. Ten porządek pierwotnej identyfikacji Lacan nazywa porządkiem wyobrażonym, *l'imaginaire* lub *l'Imaginaire*, który odpowiada za wszystkie gesty identyfikacyjne „ja”. W tym porządku „ja” stara się za wszelką cenę powiązać z rzeczywistością, przylegając, tak dokładnie, jak to tylko możliwe, do tworzonych przez siebie wyobrażeń. Dlatego Barthes, którego

¹Tekst został wygłoszony na konferencji Polsko-Francuskiego Towarzystwa Psychiatrycznego: „Specyfika francuskiej myśli psychiatrycznej”. Kraków, 20 kwietnia 2002 r.

Fragmenty dyskursu miłosnego to wielka literacka analiza Lacanowskiej psychoanalizy (fakt, że tak mało kto potrafił w Polsce tę książkę rozumnie przeczytać jest jeszcze jednym, może najlepszym dowodem na to, że do Lacana dopiero musimy nauczyć się wracać), stwierdził, że istotą Imaginarium (czyli sfery Wyobrażonego) jest jego *koalescencja*, czyli kleistość. Z jednej strony moc przytrzymywania obrazu, z którego nic nie może wyciec, z drugiej zaś moc przytrzymywania mnie samego, który od obrazu nie mogę się odkleić [3, s. 98]. Obraz powstający w Imaginarium fiksuje zarówno mnie, jak i rzeczywistość w stop-klatce, z której wyciekło jakiegokolwiek życie, co jest skądinąd jedynym warunkiem uzyskania przez „ja” [moi] tożsamości. Wniosek z tego taki, że tożsamość „ja” jest jedynie efektem utrwalenia, czyli uśmiertelnienia własnego obrazu.

Nie jest to wszelako jedyny porządek, w którym rozumienie się dokonuje, albowiem system utożsamień, które dokonują się na korzyść „ja”, jest nieustannie podminowywany przez inny system, w którym zamiast koniunkcji panuje dysjunkcja, zamiast tożsamości — różnica. Ów system to system podmiotu [je], czyli nieświadomości, która — wedle najślynniejszej bodaj formuły Lacana — „ustrukturowana jest jak język”. Oznacza to, że podmiot nieświadomości jest podmiotem językowym, tym, kto naprawdę mówi, gdy mówi, a więc podmiotem schwyconym w symboliczną sieć języka, nad którym nie panuje. Podmiot mówiący nie nakłada się na podmiot szukający utożsamiających wyobrażeń, gdyż język wywłaszcza „ja” [je] ze „mnie” [moi], albowiem — jak to powiedział już kiedyś de Saussure — w języku istnieją tylko różnice, w obrazowych zaś identyfikacjach muszą dominować podobieństwa. Do tej zasadniczej różnicy między symbolicznym wymiarem prawdziwego podmiotu („je”) a wyobrażeniowym (a więc iluzorycznym) wymiarem „moi” jeszcze powrócę, tu natomiast chciałbym te kategorie przeformułować w kontekście rozumienia. Rozumienie — jak sugerowałem — należy do porządku wyobrażonego: „ja” chce zrozumieć to, co inne, przywłaszczając sobie obcą postać (postać obcego) za pomocą gestu identyfikacji: „wprawdzie to ty powiedziałeś, ale popatrz, ja też mógłbym to powiedzieć, a więc cię rozumiem”. Rozumienie czyjejś wypowiedzi, to odkrycie lustrzanej, spekulacyjnej i spekulatywnej wspólnoty sensu, która nie powinna gubić się w różnicy między mówiącymi, lecz powtarzać niezależnie od kontekstu wypowiedzi. Nierozumienie należałoby więc do porządku symbolicznego, w którym podmiotowi została odebrana możliwość identyfikacji. Owa niemożliwość porozumienia wynika stąd, że w porządku symbolicznym (w języku) podmiot konfrontowany jest z Innym (wedle Lacana „nieświadomość to dyskurs Innego”) [2], który nie jest żadną konkretną postacią, lecz jedynie *miejscem*, z *jakiego zostaje zadane pytanie*, na które odpowiedzią jest mowa podmiotu, w istocie bowiem (i to jest najistotniejsza teza Lacana, sformułowana w tym samym duchu przez Gombrowicza), to nie podmiot mówi, ale Inny, czyli nieświadomość. Ów Inny to *zagadka postawiona podmiotowi (po)przez jego własny dyskurs*. Oznacza to, że — jak słusznie pisze Žižek — „Inny już sam w sobie jest przeszkodą, ustrukturyzowany wokół pewnej »niewzruszonej« skały, opierającej się symbolizacji, symbolicznej integracji” [4, s. 211]. Jak trafnie komentuje z kolei Paweł Dybel, Inny „dziurawi” iluzoryczną jedność obrazu, która próbuje zamaskować wywłaszczające odniesienie do niego, narzucając fałszywą jedność. W związku z tym jednak, podmiot nie może zrozumieć Innego (nie może zrozumieć swojej nieświadomości), bo jest to całość nie dająca się pojąć, tak jak nie można pojąć całości Języka, który określa jedynie miejsce, z którego przemawia podmiot.

Jeśli pytanie zadane w porządku wyobraźniowym brzmi: „kim chcę być?”, a więc także „co chcę zrozumieć?” (gdyż jestem tym, co rozumiem), to w porządku symbolicznym, zapośredniczone przez Innego, pytanie o rozumienie brzmi następująco: „czego chce ode mnie ten, kto domaga się zrozumienia?”. Albo inaczej: „jakiego rozumienia on ode mnie żąda?”. W gruncie rzeczy podmiot wyłania się jako podmiot wezwany do rozumienia przez Innego i staje się *tym-kto-musi-za-wszelką-cenę-zrozumieć*, choć jasne jest, że zadanie to nie może zostać spełnione. Na mocy tej osobliwej interpelacji („przyszycia” podmiotu do znaczącego [4, s. 126]), podmiot wpada w sieć symbolicznych zapośredniczeń, nad którą oczywiście nie panuje i wciąż zadaje sobie podstawowe pytanie: „dlaczego ja, dlaczego to ja muszę odpowiedzieć na zagadkę Innego?”. Pytanie może doprowadzić na przykład do uznania siebie jako Hermeneuty (to jest właśnie owo znaczące, do którego podmiot został „przszyty”), którego misja polegałaby na odpowiedzi na pytanie stawiane przez Literaturę. I tu możliwe są trzy rozwiązania: całkowita identyfikacja z symbolicznym mandatem, jaki dostajemy od Innego (jestem rzeczywiście Hermeneutą), dręczące pytanie „dlaczego zostałem obdarzony symbolicznym mandatem Hermeneuty?”, albo świadomość, że w gruncie rzeczy symboliczna interpelacja jest zawsze arbitralna i nie musimy zadawać pytania o jej ukryty sens. W pierwszym przypadku wpadamy w szaleństwo, które domaga się terapii, w drugim wkraczamy na grunt hysterii, w trzecim osiągamy względną normalność. „Kończącym momentem procesu psychoanalitycznego jest [...] właśnie moment, gdy pacjent [...] akceptuje swój byt jako nieuzasadniony przez wielkiego Innego” [4, s. 141]. Szaleniec *jest* Hermeneutą, histeryk podejrzliwie *pyta* „dlaczego jestem tym, kim, jak mi powiadasz, faktycznie jestem?”, trzecia zaś postać tego dramatu *godzi się* na włączenie w system symbolicznych zapośredniczeń. Rzecz polega na tym, że żadna z tych postaci nie jest nigdy „u siebie”, to znaczy zawsze jest skonfrontowana z Innym, który istnieje jedynie poprzez różnice między znaczącymi elementami języka. Inny nie istnieje substancjalnie, bo jest jedynie *miejscem, z którego podmiot mówi* (co oznacza, że nie jest to miejsce *zewnątrzne* wobec mówienia, ale warunek jego możliwości). Mówiąc jednak, może jedynie przechodzić od jednego słowa do drugiego, od jednego określenia do drugiego, od jednej metafory do drugiej, gdyż jego mówienie nie rozgrywa się w rzeczywistości (mówienie nie polega na wymianie rzeczy), lecz w porządku symbolicznym (mówienie to wymiana słów). Język jest dany „całkowicie poza rzeczywistością, *en dehors de la réalité*” [5, s. 398] i w związku z tym, że słowa zastępują rzeczy, a więc istnieją pod ich nieobecność, relacja symboliczna oparta jest na *braku* tego, do czego mogłaby odsyłać. Inny jest więc określeniem tego fundamentalnego braku, z jakim (w sobie samym) ma do czynienia mówiący podmiot, który nie może zawiązać przymierza słów z rzeczami, lecz wydany jest na pastwę *signifiants*. Jeśli rozumienie, które dokonuje się w porządku wyobraźniowym, polega na zawiązaniu owego przymierza między „ja” i „światem”, to porządek symboliczny pokazuje, że tak pojęte *rozumienie jest niemożliwe*. Jeśli rozumienie w porządku wyobraźniowym jest zawsze rozumieniem siebie, to — powiada Lacan — dzieje się to wyłącznie kosztem zapoznania zdecentrowanej, pękniętej, przesuniętej struktury podmiotu, który z istoty swej wrzucony jest w nierozumienie. Sens doświadczenia psychoanalitycznego na tym więc polega, by przejść od iluzorycznej tożsamości „moi”, danej w pozornym samorozumieniu, do rozchwianej struktury podmiotu opartej na nierozumieniu samego siebie. Jeśli Lacan powiada, że prawdziwe jądro naszego istnienia nie zbiega się z „moi”,

to oznacza to, że podmiot z istoty swej nie rozumie sam siebie, albowiem jego podmiotowością rządzi porządek symboliczny, w którym jakakolwiek figura pojednania jest wykluczona. „Język w takim samym stopniu umieszcza nas w Innym, co radykalnie broni nas przed jego zrozumieniem. I oto właśnie chodzi w doświadczeniu psychoanalitycznym” [5, s. 336].

2. Ta właśnie dystynkcja kryje się w Lacanowskiej interpretacji słynnego zdania Freuda *Wo Es war soll Ich werden*, które w tradycyjnej wykładni daje się tłumaczyć jako *Gdzie było To, musi nastąpić Ja*. Zdanie to odsyła do tzw. drugiej topiki Freudowskiej, wedle której trójdzielna struktura aparatu psychicznego rozwarstwia ludzką psychikę na trzy sfery: To — Ja — Nad-ja (w niewłaściwych tłumaczeniach: Id — Ego — Superego). W tradycyjnej wykładni, którą za Freudem wybrało wielu interpretatorów (najbardziej znana stała się bodaj wykładnia Paula Ricoeura [6]), samoświadomość podmiotu zyskuje się jako efekt przekroczenia ograniczeń związanych z supremacją elementów popędowych. Tam, gdzie panowały żądze, wywłaszczające świadomy siebie podmiot z należytą mu dominacji, powinno się na powrót instaurować panowanie samoprzejrzystej struktury Ja, które negocjując swoją własną popędowość, osiągnęłoby poziom niezakłóconego samopoznania. Oczywiście jest, że tego typu rozumowanie podszyte jest heglowską epopeją ducha, który z wygnania w obcą sobie zewnętrżność (tu: popędowość, niemieckie *Es*, polskie *To*, francuskie *Ça*), powraca do siebie bogatszy o to, co zostało poza nim.

Lacan [1, s. 291] radykalnie odwraca tę relację i zasadne wydaje się porównanie jego rozumowania z sytuacją przedstawioną w opowiadaniu Kafki *Lekarz wiejski* [7]. W pewną mroźną, burzliwą noc, lekarz wezwany jest do chorego. Brakuje mu jednak konia. Szuka go po całej wsi, ale nie może znaleźć. „Roztargniony i znękany kopnąłem nogą kruche drzwi do chlewu, którego już od lat nie używano. Drzwi otworzyły się i kilka razy załomotały. Ciepło i zapach jak od koni wionęły od środka”. Rzeczywiście w chlewie znalazła się para dorodnych koni, służąca zaś wygłosiła kluczową kwestię: „Nigdy nie wiadomo, co można znaleźć we własnym domu” [7, s. 700—701]. Jeśli w heglowskim schemacie odzyskiwania świadomości wiadomo doskonale, co można we własnym domu znaleźć, to w kafkowskim (i Lacanowskim) modelu nie wiadomo, co gdzie można znaleźć (chlew zastępuje stajnię), a prawdziwy podmiot jest podmiotem niedostępnym „ja”, które „roztargnione i znękané” nadaremnie poszukuje tego, co potrzebne. W oryginale niemieckim Kafka nazywa to: „zerstreut, gequält”. Czasownik *zerstreuen* oznacza rzeczywiście roztargnienie, ale w sensie dosłownym odsyła do rozproszenia (na przykład światła), rozpierchnięcia (tłumu) i braku scalenia. Z kolei czasownik *quälen*, poza dobrodusznym znękaniem, oznacza poddawanie torturom, wydawanie na męki. Podmiot, który nie wie, co może znaleźć u siebie, jest więc rozproszony i nie daje się scalić. To właśnie jest podmiot Lacanowski, który — wbrew potocznym interpretacjom — nie znika wcale (tym głównie różni się, według Žižka, Lacan od poststrukturalistów), ale zostaje wewnętrznie rozbity i rozproszony. Mówiąc prościej, prawda podmiotu (konie) istnieje, tylko nie tam, gdzie się tego spodziewamy (chlew, a nie stajnia), albowiem „człowiek nie jest nigdy u siebie panem” [5, s. 420]. Najważniejsze zaś jest to, że prawdy tej nie można osiągnąć świadomie, lecz tylko poprzez przypadkowy gest. Wtedy otwierają się drzwi języka, któremu podporządkowany jest podmiot i prawda wychodzi na jaw. Nic dziwnego, że to właśnie tam, w sferze przy-

padkowych i nieświadomych użyciu mowy, Lacan — idąc tu wiernie za Freudem, autorem prac o dowcipie i lapsusach językowych — znajduje drogę do prawdy podmiotu, albowiem prawda podmiotu, jak powiada Lacan, nie znajduje się „poza murem mowy” [8, s. 128].

Podmiot mówi, ale nie wie, co mówi („dowcip jest zawsze gdzie indziej” powiada Lacan w nawiązaniu do rozpraw Freuda [8, s. 63]), bo wplątany jest w sieć symbolicznych mediacji, nie pozwalających mu na scalenie własnego wizerunku (ta teza nicuje niemal wszystkie definicje autobiografii oparte na świadomym zamiarze portretowania siebie). Porządek symboliczny interweniuje w porządek wyobraźniowy i w ten sposób uniemożliwia samorozumienie. Dlatego Lacan nie interpretuje słynnego dictum Freuda jako powrotu Ja do pełnej świadomości. Jest odwrotnie: narcystyczne ego odpowiedzialne za integrację obrazu z samym sobą, zapoznaje prawdziwy podmiot, którego nie dopuszcza do głosu, w obawie przed niemłą dla siebie prawdą o niemożliwości (po)rozumienia. Nie dopuszcza więc nieświadomości, która — jak wiemy — ustrukturyzowana jest jak język. Tym samym nie dopuszcza do siebie języka, w którym drzemie okrutna prawda o pierwotnej alienacji podmiotu względem siebie samego i względem symbolicznej sieci języka. Ja narcystyczne (wyobraźniowe) to ja głupie, albowiem według Lacana głupcem jest „ten, kto wierzy, że jest tożsamy ze sobą w sposób niezapośredniczony” [4, s. 63]. Wynika stąd dość jasno, że w perspektywie Lacanowskiej mądrość polega na uzmysłowieniu sobie, że — w przeciwieństwie do niemądrych iluzji produkowanych przez nasze narcystyczne „ja” — *nam jako podmiotom dostępne jest wyłącznie niezrozumienie*. Symboliczne wyłączenie podmiotu na tym więc polega, że „jestem pozbawiony nawet mojego najbardziej intymnego, subiektywnego” doświadczenia tego, w jaki sposób „rzeczy naprawdę mi się wydają” [9, s. 259].

Być może najlepszym dowodem na bezwzględne panowanie porządku symbolicznego nad rzeczywistością jest anegdota opowiedziana przez Stendhala [10, s. 142—143]: „Znana jest we Francji anegdota o pannie de Sommery, która, zdybana na gorącym uczynku przez kochanka, przeczy w żywe oczy, a gdy ten się oburza, woła: „Ha, widzę, że mnie już nie kochasz, bardziej wierzysz w to, co widzisz niż w to, co ja mówię”. To właśnie na tym schemacie opiera się cytowana przez Žižka wypowiedź Groucho Marksa, przyłapanego przez kogoś na kłamstwie: „Czemu chcesz wierzyć: swoim oczom czy moim słowom?”. W obu wypadkach wyższość panny de Sommery i Groucho Marksa na tym polega, że mają oni pełną świadomość roli, jaką odgrywa symboliczne zapośredniczenie przez słowa, skutecznie wypierające naoczność². Widać to świetnie na przykładzie wielkich pisarzy, którzy niewiele mają do powiedzenia: przemawia przez nich porządek symboliczny („oto mówi wielki pisarz”), rekompensujący intelektualne ubóstwo. Według Lacana, sytuacja jest taka oto: fikcja symboliczna na tyle skutecznie organizuje nasze doświadczenie, że ktoś, kto nie bierze jej pod uwagę jest cynikiem, ktoś zaś, kto bierze ją za rzeczywistość jest wariatem. Należy wszelako wystrzegać się przekonania, że symboliczny porządek jest czymś więcej niż tylko systemem różnic (jeśli jestem mężem, to dlatego, że nie jestem

² W takiej sytuacji fenomenologię Husserlowską, która jednoznacznie przedkłada naoczność nad język, należy traktować jako wielką *iluzję narcystyczną*, pomijającą całkowicie wymiar symbolicznej mediacji. Oczywiście pytanie, jakie się nasuwa, brzmi następująco: dlaczego tak jest? Jasne jest, że każdy fenomenolog potraktuje to pytanie z głęboką pogardą. Dlaczego?

przyjacielem, jeśli jestem przyjacielem, to dlatego, że nie jestem wrogiem etc.). Ktoś, kto wierzy w jego substancjalne istnienie jest na prostej drodze do szaleństwa. Jak pisze słusznie Žižek, „jedynym podmiotem, dla którego wielki Inny *istnieje*, jest podmiot psychotyczny” [9, s. 246]. I w innym miejscu: „Wiara w wielkiego Innego, który istnieje w Realności, jest oczywiście najkrótszą definicją paranoi” [9, s. 249]. Z ideologicznego punktu widzenia (a ideologia to zapełnianie luki między mną a światem, do którego nie mam dostępu) oscylujemy dzisiaj między *cynizmem*, który znosi wszelkie symboliczne zapośredniczenie, a *paranoidalną fantazją*, która każe nam się z porządkiem symbolicznym utożsamiać. Tę dwudzielną pewnie najlepiej chyba oddaje znana bajka Andersena. Król, który paraduje nago, wpada w paranoję, bo utożsamia się ze swoim symbolicznym mandatem (i wobec tego może paradować nago, bo nikt przecież tego nie śmie zauważyć), dziecko jest prototypem współczesnego cynika, gdyż pozwala sobie widzieć to, czego nikt inny, spowity w symboliczną sieć zapośredniczeń, zauważyć nie chce. Dziecko nie wykazuje minimum zaufania do symbolicznej fikcji, król nie wykazuje minimum zdrowego rozsądku. W obydwu wypadkach nasz świat, który trzymają nici symbolicznego porozumienia, rozpada się na naszych oczach³. Jak powiada Lacan, „pomijanie porządku symbolicznego jest skazaniem [...] doświadczenia na ruinę” [8, s. 70]. To samo można powiedzieć o współczesnym życiu literackim, w którym trudno sobie znaleźć miejsce między wielką hordą paranoików, utożsamiających się ze swoimi symbolicznymi uprawomocnieniami (typu „wielki pisarz”, „nieomylny krytyk”, „wnikliwy egzegeta”), a nie mniej liczną gromadą cyników, którzy widzą to tylko, co widzą, a wzrok ich nie jest zbyt przenikliwy.

3. Opisane już przez Freuda doświadczenie psychoanalityczne jest w pierwszym rzędzie doświadczeniem językowym, gdyż pacjent tworzy własną historię za pomocą słownych interwencji analityka. Wedle Lacana, „to właśnie owo przyjęcie przez podmiot swojej historii jako ukonstytuowanej przez mówienie skierowane do innego stanowi podstawę nowej metody, której Freud dał nazwę psychoanalizy” [8, s. 40]. Jak ujął to badacz współczesnych narracji, Peter Brooks, „praca analityka musi w dużej mierze być rekompozycją narracyjnej wypowiedzi, która dzięki temu byłaby spójniejszą — i przez to bardziej terapeutyczną — reprezentacją opowieści pacjenta, ponownym uporządkowaniem jej zdarzeń, ugruntowaniem dominujących tematów, zrozumieniem sił pragnienia, które przemawia w niej i poprzez nią” [11, s. 232].

To doświadczenie, pisze Lacan, „posługuje się poetycką funkcją mowy, aby pragnieniu człowieka ofiarować swoje symboliczne zapośredniczenie” [8, s. 151—152]. Oznacza to, że *wszystko* ziszcza się dzięki „darowi mowy”, *don de la parole*, który nie tylko ofiarowuje pacjentowi „całą rzeczywistość” (która mości się tym samym w języku), ale także pozwala ją — dzięki interwencji dyskursu analizy — przekształcić w spójną opowieść. Wszystko, czyli przede wszystkim pragnienie, które nie istnieje bez symbolicznego zapośredniczenia

³ Lacan przedstawił nieco odmienną interpretację tej bajki. Otóż, „jeśli król jest nagi, to jest tak dlatego, że skrywa się pod pewną ilością ubrań — z pewnością fikcyjnych, choć niezbędnych dla jego nagości. A w powiązaniu z tymi ubraniami, sama jego nagość, jak pokazuje opowiadanie Alphonse’a Allais, nigdy nie jest dość naga”. J. Lacan, *Le Séminaire. VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris 1986, s. 23.

(tę tezę Lacan wzięł od Hegla: „pragnienie człowieka znajduje swój sens w pragnieniu innego, nie tyle dlatego, że inny posiada klucz do obiektu pragnienia, co dlatego, że pierwszym obiektem pragnienia jest być przez innego uznanym” [8, s. 59]), ale także wszystkie jego postaci. Mowa dla Lacana jest przede wszystkim wyrazem nieświadomionego pragnienia, na co dowodem jest to, że „chwila, w której pragnienie staje się ludzkie, jest zarazem chwilą, w której dziecko rodzi się dla mowy” [8, s. 146].

Jeśli mowa, *parole*, ma tu postać daru, to należy to rozumieć tak, że w doświadczeniu psychoanalitycznym dochodzi do wzajemnej *wymiany* dyskursów, które są *zamiast* rzeczywistości, tworząc jej symboliczny ekwiwalent. Lacan pisze: „analiza staje się stosunkiem dwóch ciał, pomiędzy którymi nawiązuje się fantazmatyczna komunikacja” [8, s. 122]. Jeśli więc przyjmujemy Lacanowską definicję fantazmatu jako „scenariusza, który wypełnia pustą przestrzeń podstawowej niemożliwości” [4, s. 156], jaką jest niemożliwość adekwatnej reprezentacji podmiotu w języku, to oczywiste jest, że komunikacja dwóch ciał (analityka i analizowanego) rozgrywa się w przestrzeni symbolicznej. To odsunięcie od rzeczywistości i umieszczenie wypowiedzania się poza nią, w porządku symbolicznym, Lacan, jak się zdaje, nazywa w swoim wystąpieniu rzymskim „poetycką funkcją mowy”. W tej symbolizacji doświadczenia językowego, dokonującego się poza rzeczywistością faktyczną, pozornie zbliża się do Mallarmégo, na którego zresztą się w sposób znaczący powołuje. Pisząc o dyskursie psychoanalityka, Lacan powiada, że uzasadnia go zdanie Mallarmégo, w którym ten porównuje „zwykłe użycie języka do wymiany monety, której awers i rewers ukazują tylko zatarte kształty, i którą podaje się z ręki do ręki »w milczeniu«. Ta metafora wystarczy, by nam przypomnieć, że mówienie, nawet kompletnie zużyte, zachowuje swoją wartość tessery” [8, s. 30]. Lacan pisze o *L'usage commune du langage*, Mallarmé zaś o *l'emploi élémentaire du discours* [12, s. 85], niby jest więc to samo, ich intencje wszelako niezbyt się, jak sądzę, pokrywają. Jeśli dobrze rozumiem obie wypowiedzi, Mallarmému chodziło o przeciwstawienie bezgłośnej, bezpośredniej komunikacji, w której natychmiast ziszcza się porozumienie, komunikacji literackiej, która jest mediacyjną wymianą dokonującą się poza światem realnym — i tu intencje ich są zbieżne. Zbieżne są one także wtedy, gdy Lacan powiada, że „funkcją mowy jest w mówieniu nie informowanie, lecz ewokacja” [8, s. 112], gdyż wszyscy pamiętamy Mallarméańską definicję symbolu jako ewokacji innej rzeczywistości. Jeśli jednak Mallarmému chodziło przede wszystkim o „wypowiedzeniowe zniknięcie poety [*elocutoire disparition du poëte*]” na rzecz samej gry słów, które roziskrzają się zdumione swoją odmiennością, to Lacanowi nie mogło o to chodzić, bo praca analityka jest odpowiedzią na „wezwanie podmiotu”, a „tym, czego szukam w mówieniu, jest odpowiedź innego” [8, s. 112]. Dlatego zmienia sens wypowiedzi Mallarmégo i powiada, że mówienie zachowuje wartość *tessery*, albowiem relacja między pacjentem a analitykiem to relacja (komunikacja) między dwoma podmiotami. Kluczowym pojęciem jest tu *tessera* i dlatego warto się przez chwilę nad nią zastanowić.

„W antycznym Rzymie łacińską nazwą tessera, pochodzenia zapewne greckiego, wyróżniała rzadko spotykana wielowarstwowość znaczeń. W ujęciu pierwotnym określano nią sześcian używany do gry w kości. Tesserą nazywała się również kostka lub płytką będąca materiałem do układania mozaiki; z takich elementów w starożytności i średniowieczu komponowano monumentalne obrazy. W obyczaju wojskowym jako kwadratowa tabliczka służyła do odróżnienia sprzymierzeńca od nieprzyjaciół. W życiu codziennym

była znakiem wymienianym na dowód przyjaźni, a nawet samo słowo tessera oznaczało przenośnie przyjaźń. Zdarzało się przy tym niekiedy, że odchodzącym gościom wręczano połowę tabliczki, by za jej okazaniem mogli być jak przyjaciele przyjmowani. Język włoski do dzisiaj zachował tę nazwę dla karty wstępu do biblioteki lub muzeum” [13, s. 5].

Metafora tessery jest więc dwuznaczna. Z jednej strony jest znakiem wymiennym, co należy rozumieć tak, że komunikacja analityczna, dzięki przeniesieniu, jest wymianą pragnień obu ciał, które wplątują się w grę symbolicznych mediacji (analityk dostarcza pacjentowi mowę, którą przecież się sam posługuje⁴). Z drugiej jednak kryje w sobie obietnicę pozajęzykowego spełnienia, gdy dwie strony przełamanej tabliczki łączą się ze sobą — w milczeniu — w jedną całość. Takie podwójne rozumienie dominuje w pierwszej fazie psychoanalizy Lacanowskiej, która skupiona jest na rozumieniu. Analiza jest przede wszystkim formą symbolicznej reintegracji podmiotu. „Analiza kończy się z chwilą, gdy podmiot jest w stanie opowiedzieć Innemu całą swoją historię, kiedy jego pragnienie jest zintegrowane, rozpoznane w »pełnej mowie« (*parole pleine*)” [4, s. 162]. Owa pełna mowa pojawia się wówczas, gdy mówiący pokonuje swą „najgłębszą alienację” w symbolicznych obiektywizacjach kultury [8, s. 81]. W *Funkcji i polu mówienia i mowy w psychoanalizie*, w wymownie zatytułowanym rozdziale *Mówienie puste i mówienie pełne w psychoanalitycznym urzeczywistnianiu się podmiotu*, Lacan pisze wyraźnie, że nieświadome to ocenzonego rozdziału mojej opowieści, zadaniem zaś analityka jest zniesienie owej cenzury i uspołnienie niezrozumiałej opowieści. Założyć przy tym trzeba, że „prawda może być odnaleziona”, albowiem zapisana jest już „gdzie indziej”, a mianowicie w śladach, tekstach, pomnikach, archiwach, które skrywają moją historię w postaci zniekształconej. Analityk egzegeta wygładza owe zniekształcenie, „dopasowuje sfałszowany rozdział do rozdziałów sąsiednich” i w ten sposób przywraca całościowy sens opowieści [8, s. 44]. Nic dziwnego, że owo „przywracanie ciągłości” uszkodzonej narracji, jak nazywa to wczesny Lacan, dokonuje się pod znakiem komunikacji jako *tessery*, która — poza relacją określającą analityka i analizowanego — odsyła także do wewnętrznej dialektyki świadomości i jest — być może — najtrafniejszym skrótem określającym wszelką działalność interpretacyjną. Psychoanaliza jest hermeneutyką o tyle, o ile jej głównym celem jest reintegracja wyobcowanego podmiotu. W tym sensie jest także kolejną wersją heglowskiej dialektyki ducha. Tak właśnie należy odczytywać Lacanowską psychoanalizę, przynajmniej we wczesnej jej postaci.

4. W tym miejscu najlepiej widać znaczenie, jakie ma psychoanaliza Lacana dla myślenia o literaturze. Zacznijmy raz jeszcze od podmiotu. Otóż, jak mogliśmy się już zorientować, i na co słusznie zwraca uwagę Žižek, „podstawową cechą lacanowskiego podmiotu jest oczywiście jego alienacja w znaczącym: jeśli tylko podmiot został pochwycony w radykalnie zewnętrznej sieci znaczących, jest już martwy, rozcłonkowany, podzielony” [4, s. 206]. Oznacza to, że reprezentacja symboliczna, choć nieunikniona, zawsze dokonuje zniekształcenia podmiotu, „że podmiot nie może znaleźć znaczącego,

⁴ „Psychoanalityk w równym stopniu co pacjent zostaje poddany swojemu pragnieniu w sytuacji przeniesienia. Interpretacje, których dokonuje, są same częścią łańcucha znaczących, łączących go z pacjentem” [14, s. 17].

które byłoby »jego własne«, że zawsze mówi zbyt dużo albo zbyt mało: mówiąc krótko, mówi zawsze coś innego niż to, co chciał powiedzieć” [4, s. 207—208]. Jeżeli mówi się, że podmiot lacanowski wzniesiony jest na braku, to brakiem tym jest niemożliwość znalezienia najbardziej własnego *signifiant* dla wyrażenia samego siebie. A skoro możliwość symbolicznej reprezentacji umieszczona została w Innym, to nic dziwnego, że ów brak został właśnie w Innym umieszczony. Brak podmiotu jest w gruncie rzeczy brakiem w Innym, który uniemożliwia podmiotowi adekwatną reprezentację z powodu „utruty wprowadzonej do słowa [*a loss introduced in the word*]” [15, s. 193]. Według Lacana, nie jest to przypadkowa ułomność, lecz strukturalne prawo podmiotu skazanego na alienację w Innym (a więc w sobie samym, czyli w swojej nieświadomości). W tym sensie Lacan nie różni się zasadniczo od tego, co mówi Derrida. Dla obydwu podmiot nie rodzi się — jak chce tradycja kartezjańska — w milczącej pełni punktu początkowego, ale powstaje dopiero przez powtórzenie, przez „istotowe wpisanie u źródeł [*essential inscription at the origin*]”, jak powiada Lacan, który niemal dosłownie, choć całkiem nieświadomie, cytuje tu Derridę [15, s. 192]⁵. Z powodu owego źródłowego powtórzenia, które wydaje podmiot na łup znaczących w sieci języka, podmiot nie może znaleźć swej własnej reprezentacji, *signifiant* bowiem (słowo) reprezentuje podmiot nie dla kogoś innego lub niego samego, lecz dla innego *signifiant* (innego słowa).

By dobrze zrozumieć, o co tu chodzi, weźmy raz jeszcze przykład Kafki (nawiasem mówiąc Kafka jest wymarzoną obiektem psychoanalizy lacanowskiej i nieprzypadkowo tak często powraca w analizach Žižka). Otóż wydaje mi się, że wpisany w jego *Dziennik* dramat pisania doskonale pokazuje relację między wyobrażeniowym Ja, podmiotem i jego wyobcowaniem w znaczących.

Kafka zaczął pisać *Dziennik* w roku 1910, jeszcze przed swoim literackim debiutem, który nastąpił dopiero trzy lata później (*Betrachtung*), dwa lata zaś przed ukończeniem pierwszych samodzielnych opowiadań (*Wyrok*, *Przemiana*). Już 12 stycznia 1911 docho-

⁵ To zresztą bardzo ciekawe: książka ta jest zapisem słynnej konferencji w Baltimore, na której Derrida wygłosił referat *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, obwołany symbolicznym początkiem dekonstrukcji. Tymczasem referat Lacana przeszedł niezauważony, choć jego tezy były nie mniej śmiałe od tez Derridy, a nawet, można rzec, śmiałością je przewyższały. Zapis dyskusji po referacie Lacana jest dość żenującym świadectwem nierozumienia. Znany skądinąd badacz Angus Fletcher, autor całkiem dobrej książki o alegorii, argumentował tak oto: „Freud był zaiste bardzo prostym człowiekiem [*a very simple man*]. Znalazł jednak rozmaite rozwiązania ludzkich problemów. Czasami używał mitów, by wyjaśnić ludzkie kłopoty i problemy; na przykład mit Narcyza: spostrzegł, że są ludzie, którzy patrzą w lustro i kochają samych siebie. To takie proste. Nie musiał pływać po powierzchni słów. To, co pan robi przypomina pająka: tworzy pan bardzo delikatną sieć, w której nie ma ani kawałka ludzkiej rzeczywistości. [...] Cała pańska przemowa była tak abstrakcyjna!” (s. 195). W takiej sytuacji słowa uznania należą się jednemu polskiemu uczestnikowi konferencji Janowi Kottowi, który — w przeciwieństwie do Fletchera — nie tylko z uwagą przyglądał się diagramowi narysowanemu przez Lacana (zapis w nawiasie: („Pan Kott i Doktor Lacan dyskutują nad właściwościami wstęgi Möbiusa narysowanej na tablicy”), ale też zadał bodaj najciekawsze pytanie Lacanowi („Jan Kott: Ciekawa rzecz, choć może przypadkowa. Wszystkie te motywy znajdujemy w malarstwie surrealistycznym. Czy jest tu jakieś powinowactwo? Lacan: Czuję głębokie związki z malarstwem surrealistycznym”, s. 197). Cytuję te zdania nie tylko na pochwałę Jana Kotta, ale też ku pognębieniu hermeneutów, którzy w Baltimore przemówili ustami Angusa Fletchera.

dzi do głosu pierwsza obiekcja związana z pisaniem: „Samopoznanie wolno ostatecznie utrwalić na piśmie tylko wtedy, gdyby mogło się to dokonać w najdoskonalszej pełni, aż po wszelkie uboczne następstwa, oraz w całkowitej zgodzie z prawdą. Bo jeśli tak się nie dzieje — a ja w każdym razie nie jestem do tego zdolny — wówczas rzecz napisana zgodnie z własnym zamysłem i z przemocą rzeczy zapisanej zastępuje to, co odczuwa się jedynie ogólnie, tylko w ten sposób, że właściwe uczucie znika, a bezwartościowość zapisków poznajemy zbyt późno” [16, s. 25]⁶.

Samopoznanie odpowiada tutaj fazie wyobrazonego, albowiem jest miejscem „najdoskonalszej pełni [*größter Vollständigkeit*], w której nie ma żadnej różnicy między „ja” a jego obrazem. Jednocześnie, przemoc alienującej rzeczy zapisanej, *Übermacht des Fixierten*, musi ulec zamazaniu, wyparciu, by właściwe uczucie, *richtige Gefühl*, mogło dojść do głosu. To kluczowa sytuacja dla Kafki. Z jednej strony rządzi nim pragnienie stanięcia „twarzą twarz z sobą” [16, s. 234], a więc marzenie o bezpośrednio osiągniętej tożsamości, z drugiej zaś „uczucie fałszu, jakie [ma] przy pisaniu”, które sprawia, że „pomiędzy faktyczne uczucie a porównawczy opis wsunięto niczym deskę nie mającą z tym żadnego związku założenie” [16, s. 163]. To obce prawdziwemu uczuciu założenie, *Voraussetzung*, ma naturę symbolicznego zapośredniczenia, którego nie sposób pozbyć się w momencie pisania, albowiem, jak wiemy, człowiek rzucony jest w uniwersum symboliczne, zanim jeszcze zacznie mówić⁷. Oczywiście jest to, że pragnienie scalenia własnego ja, jakie dokonać się może jedynie poprzez koalescencję obrazu samego siebie, musi być wymierzone przeciwko jakiegokolwiek symbolicznej reprezentacji. W konfrontacji owego narcystycznego *ego*, które chce wyeliminować jakiegokolwiek obce głosy, z podmiotem danym jedynie poprzez pismo rodzi się lęk.

„Taki lęk przed pisaniem przejawia się zawsze w ten sposób, że dorywczo i z dala od biurka układam początkowe zdania tego, co ma powstać na piśmie, i zdania te okazują się natychmiast niezdatne, oschłe, oderwane na milę od końcowego sensu, i swymi sterczącymi kikutami wróżą smutną przyszłość” [16, s. 144].

Owe kikuty to *Bruchstellen*, dosłownie: pęknięcia, miejsca zerwania ciągłości, w języku medycznym *miejsca złamania*. Rzeczywiście, dla Kafki pisanie to zrywanie ciągłości danej w doświadczeniu, wewnętrznej, łamanie całości przez „przemoc rzeczy zapisanej”, a więc symbolicznej. Podmiot pisarski Kafki jest wydany słowom (*signifiants*) — przez to traci swą zamierzoną jednolitość na rzecz rozłamania, popekania, a wszystkie próby pisarskie mają go doprowadzić do ostatecznej dezalienacji. Pisarstwo jest tutaj miejscem auto-psychoanalizy, w której podmiot powinien zintegrować wszystkie swoje zewnętrzne artykulacje w doskonałym obrazie samego siebie, będącym jego wierną reprezentacją. Jest to oczywiście niemożliwe i dlatego Kafka, w pełni świadomy tej niemożliwości, nieustannie inscenizuje na scenie pisania tę lacanowską dialektykę prawdziwego (choć wyalienowanego) podmiotu i fałszywego (choć wymarzonego) ja. Co ciekawe, dla Kafki własne ciało jest — podobnie jak tekst — czymś obcym, niewłasnym, czymś, czemu można przyglądać się ze zdziwieniem:

⁶ Oryginał niemiecki cytuję za wydaniem: F. Kafka, *Tagebücher 1910—1923*, Wien 1967.

⁷ Dlatego Lacan tłumaczył początek Ewangelii św. Jana, *in principio erat verbum*, jako: „na początku był język” [M 399].

„Tak oto przemija mi słotna, cicha niedziela, siedzę w sypialni i mam spokój, ale zamiast zdecydować się na pisanie, w które na przykład przedwczoraj chciałyby przelać samego siebie ze wszystkim, czym jestem — gapiłem się obecnie przez dłuższą chwilę na własne palce” [16, s.182].

Przelać samego siebie w pisanie, takim jakim się jest, albo gapić się na palce, które w swej obcości przypominają wspomniane wyżej „kikuty”, pęknięcia w doskonałym obrazie samego siebie. Bez wątplenia nad całym autoprzektacyjnym dziełem Kafki dominuje obraz „pełni tak wielkiej” [16, s. 120], że niemożliwej do zrealizowania, pełni, którą, niestety, próbuje zdruzgotać Inny, wyznaczający zewnętrzne wobec niej miejsce mówienia. Nic, co może wypowiedzieć z owej pełni, nie może stać się jego własne i dlatego podmiot jego pisarstwa wspiera się na fundamentalnej niemożliwości pełnego wyrazu samego siebie. Jest zbudowany na braku, który jest brakiem w Innym: w symbolicznej strukturze języka, podsuwającej nieadekwatne *signifiants*. Wszystko, co przeszkadza w owej doskonałej autoprzektacji, „co nie potrafi tej pełni przyciągnąć”, jest „złe” [16, s. 120], a więc za wszelką cenę powinno zostać „zapoznane” przez narcystyczne Ja pisania. „Wszystko, co istnieje, broni się przed faktem zapisania” [16, s. 247—248]: tak oto w skrócie można wyrazić Kafkowską dialektykę tego, co symboliczne, i tego, co wyobrazeniowe. To, co dla Lacana tworzy istotę doświadczenia psychoanalitycznego, jest także według mnie istotą doświadczenia literackiego. Sformułuję to za Žiżkiem w sposób następujący: „podmiot nie jest niczym innym jak miejscem porażki w procesie swojej symbolicznej reprezentacji” [4, s. 205].

5. W latach 50. Lacan ciągle powtarzał: najważniejsze jest odkrycie, że porządek symboliczny jest miejscem prawdziwej konstytucji podmiotu. I podkreślał zarówno słowo „symboliczny” (językowo-kulturowy), jak i słowo „miejsce” (to wyraźny wpływ topiki Freudowskiej przeformułowanej na matematyczną topologię: Lacan uparcie wierzył, że tę topikę da się sformułować za pomocą symboli matematycznych, więc bez opamiętania rysował grafy, wykresy i symbole równań logicznych; popełnił w ten sposób ten sam błąd, który doprowadził do klęski zarówno Nietzschego, jak i Bergsona — uwierzył w pojednanie niezgodliwych dyskursów: dyskursu filozoficznego i dyskursu scjentycznego) czy „prawdziwe” (Lacan nigdy nie zrezygnował z kategorii prawdy). Tymczasem lata mijały, zmieniał się i sam Lacan. Najważniejsza przemiana nastąpiła w sposobie traktowania tego, co symboliczne. A zmiana była niebagatelna.

W późniejszym okresie działalności Lacan nie kładzie już tak dużego nacisku na wymiar symboliczny i w związku z tym nie wierzy już tak bardzo w reintegracyjny i intersubiektywny sens zabiegów analitycznych. Gdy na drugi plan schodzą symbole i obrazy, pojawia się to, o czym Lacan zawsze mówił najmniej — sama Rzeczywistość. Jak pisał Žižek: „pocisk z wrytym naszym nazwiskiem już został wystrzelony [...] u kresu tego, co symboliczne, i tego, co wyobrażone, napotyka my to, co Realne” [17, s. 21]⁸. Žižka cytuję

⁸ Przy okazji: tłumacze *Wzniosłego przedmiotu ideologii* tłumaczą *The Real* (odpowiednik francuskiego *le Réel*) jako Realne. Mają rację, gdyż tłumaczenie tego określenia jako Rzeczywiste nie oddaje tego, co najistotniejsze, a mianowicie, że nie chodzi tu o rzeczywistość jako taką, tylko o rzeczywistość, której odjęty został symboliczny charakter. Wówczas rzeczywiste przekształca się w realne.

tu nieprzypadkowo, gdyż duże partie obydwu książek wydanych po polsku poświęcone są właśnie tej trzeciej Lacanowskiej kategorii. Wszyscy (oby!) już wiemy, czym (bo nie kim) jest wielki Inny, z grubsza orientujemy się, jak działa lustro, ale co to jest *le Réel*?

Na seminarium poświęconym *Etyce psychoanalizy* (1959—1960), Lacan, nawiązując do Jeremy'ego Benthama, tworzy opozycję tego, co rzeczywiste i tego, co fikcyjne. Fikcyjne wszelako nie jest złudne lub wprowadzające w błąd, lecz prawdziwe, w tym sensie, że „każda prawda ma kształt fikcji” [18, s. 21], jako że musi przejść przez siatkę języka. Fikcyjność jest więc tym, co symboliczne, co zgadza się z naszym najogólniejszym rozumieniem literatury, jako rzeczy języka, choć musi doprowadzać do szału zwolenników tezy o możliwości lingwistycznej formalizacji (czego nie da się wyrazić jasno, nie istnieje). Według Lacana Realne jest tym, co nie poddaje się symbolizacji i co pojawia się wówczas, gdy — na przykład — przedmioty codziennego użytku wyskakują ze znaczenia i pojawiają się w ogołoconej postaci. Wówczas powstaje efekt dziwności, obcości, przedmiot staje się — jakby powiedział Freud — *unheimlich*, niesamowity [19], czyli pozbawiony symbolicznego zaczepienia w naszym języku. Jak pisał Freud, niesamowite pojawia się wówczas, gdy powraca wyparte („przedrostek *un* [nie] w tym słowie jest [...] znamiem wyparcia” [19, s. 256]), a więc to, czego obecności sobie nie życzyliśmy, dokonując symbolicznego oswojenia. W jednym ze słownikowych znaczeń słowa *unheimlich*, podanych za Schellingiem, czytamy: „mianem niesamowitego zwie się wszystko, co ma pozostawać w tajemnicy, w ukryciu, co zaś wyszło na jaw” [19, s. 239]. W tym — nieco zmodyfikowanym, choć wciąż freudowskim — sensie, Realne jest dla Lacana objawieniem tego, co wymknęło się spod panowania porządku symbolicznego. W tym znaczeniu sztukę można zasadnie traktować jako obszar, w którym Realne jest starannie wypierane (sztuka konwencjonalna), bądź też obszar, w którym powrót Realnego staje się nie do zniesienia (i także podlega wyparci lub cenzurze). W obydwu wypadkach — i zakrawa to na paradoks, choć nim nie jest — sztuka (świadomie lub nieświadomie) lekceważy Realne, gdyż jest ono dla niej nie do wytrzymania, a to ze względu na jego radykalnie asymboliczny charakter⁹.

Ale, jako się rzekło, Lacan zmieniał poglądy i topologia Realnego także uległa przesunięciu. Otóż przeniosło się ono w sferę podmiotu i tam połączyło z inną kategorią Freudowskiej (ale także Heideggerowskiej) proveniencji, mianowicie z Rzeczą, *Das Ding*¹⁰. Owa Rzecz to Coś, do czego nie da się wprawdzie dotrzeć, co jednak na wskroś określa sytuację podmiotu. Jest ona całkowicie pozbawiona znaczenia [18, s. 67], choć je generuje. Jest podłożem symbolizacji, choć sama jej nie podlega. Jest niewypowiadalna, choć mowa podmiotu od niej głównie zależy. Nie jest wszelako Kantowską rzeczą samą w sobie, gdyż Kant ową *Ding an sich* skonstruował dlatego właśnie, że bał się prawdziwej Rzeczy (w ten sposób można przeprowadzić psychoanalizę kantyzmu: rzecz sama w sobie jako efekt wyparcia Realnego). Jest w gruncie (*nomen omen*) rzeczy *l'a chose* [20] rzeczą,

⁹ Dlatego zapewne Barthes pisze wyłącznie o „efekcie realności”, *l'effet de réel*, który dostępny jest literaturze. Dziwne, że do tej pory nikt nie zauważył tu związków z Lacanem (co kieruję także pod własnym adresem).

¹⁰ Zob. hasło *La Chose*, w niezłym kompendium *L'apport freudien. Elements pour une encyclopedie de la psychanalyse*, sous la rédaction de P. Kaufmann, Paris 1993, s. 67–68.

która i jest nią, i nie jest. Jest obcym ciałem, które jest jednocześnie najbardziej własne¹¹. Skarbem, do którego nie ma dostępu¹². I tak dalej, i tak dalej. Jest ona, mówiąc słowami Žižka, pustką w symbolicznej strukturze podmiotu, określającą zasadniczą niemożliwość adekwatnej reprezentacji [4, s. 205].

W ten sposób dochodzimy do sensu relacji między tym, co Symboliczne a tym, co Realne. Pamiętamy — choćby z przykładu Kafki — że podstawowe napięcie przebiegało między wyobrażeniową identyfikacją z prawdziwym „ja” a niemożliwością adekwatnej reprezentacji wpisaną w porządek ułomnych *signifiants*, a więc w porządek wyznaczony przez Innego, czyli Prawo. Teraz możemy tę sytuację przeformułować. Jeśli Prawo Innego (tożsame przecież z Imieniem Ojca¹³) nie pozwalało Kafce odkryć własnego „ja”, to jednocześnie było ono obronną odpowiedzią na presję Rzeczy, która w nim tkwiła. „Przyjmując symboliczny mandat, rozpoznając siebie w interpelacji [która — przypomnijmy — dochodzi od strony Innego], podmiot unika wymiaru Rzeczy” [4, s. 214]. Pisarstwo staje się w ten sposób nie tylko — jak chciał sam Kafka — zmaganiem się z niemożliwością pełni wyrazu, ale przede wszystkim gestem obronnym przed napierającą Rzeczą, przed erupcją Realnego. Pisanie jest więc próbą zamaskowania owego „traumatycznego jądra” [4, s. 214] przez identyfikację z powołaniem literackim. Czym zaś jest owo niedosiężne centrum, nietematyzowalny rdzeń przenikający podmiot na wskroś? Wedle Lacana jest to rozkosz, *jouissance*, to, co przekracza ekonomię przyjemności i wykracza poza cielesną satysfakcję. Realnego (a więc Rzeczy, a więc rozkoszy) nie można osiągnąć, ale nie można też go obejść. Oto więc dylemat literatury: pisanie nie może się do rozkoszy nie odnieść, choć nie może jej także nie maskować. Teraz jest już, mam nadzieję, jasne, dlaczego do Lacana wracać trzeba.

Piśmiennictwo

1. Frank M. What is Neostructuralism?, translated by S. Wilke and R. Gray. Minneapolis; 1989.
2. Lacan J. Ecrits, Paris; 1966.
3. Barthes R. Fragmenty dyskursu miłosnego, przekład i posłowie M. Bieńczyk, wstęp Michał Paweł Markowski. Warszawa; 1999.
4. Žižek S. Wzniosły przedmiot ideologii, przeł. J. Bator, P. Dybel, wstępem poprzedził P. Dybel. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego; 2001.
5. Lacan J. Le Séminaire II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, texte établi par J.-A. Miller, Paris 1978 (wyd. kieszonkowe: Seuil 2000).

¹¹ Na oznaczenie tego „obcego ciała”, które uchyla się symbolizacji Lacan (a zanim jego zięć J.A. Miller) używa świetnej kategorii *extimité*, ekstymność.

¹² Na seminarium poświęconym przeniesieniu [21, s. 163—178] Lacan analizuje *Ucztę* Platona i z wypowiedzi zakochanego Alcybiadesa o Sokratesie wybiera określenie *agalma*, oznaczające skarb („A nie wiem, czy kto kiedykolwiek, gdy on był poważny i otwarty, popatrzył w niego i czy widział skarby, które w nim są”, *Uczta*, 216e, przeł. W. Witwicki), na określenie „ukrytego przedmiotu”, wzbudzającego pragnienie.

¹³ Choć kusząca byłaby taka właśnie wykładnia stosunku Kafki do własnego ojca (jest to z pewnością wykładnia najłatwiejsza), to jednak trzeba powiedzieć, że sytuacja jest odwrotna: nie można tłumaczyć dylematów pisarskich Kafki stosunkiem Franza do Hermanna, lecz odwrotnie: relacje syna i ojca stają się jasne w świetle dylematów pisarskich. Tak rzecz ujmując widzimy, że *List do ojca* nie tematyzuje wcale układów rodzinnych, lecz jest tekstem na wskroś metaliterackim.

6. Ricoeur P. De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris; 1989.
7. Kafka F. Lekarz wiejski, przeł. J. Kydryński. W: F. Kafka, Dzieła wybrane, t. I. Warszawa; 1994.
8. Lacan J. Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie, przeł. B. Gorczyca, W. Grajewski. Warszawa: KR; 1996
9. Žižek S. Przekleństwo fantazji, przeł. A. Chmielewski. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego; 2001.
10. Stendhal O miłości, przeł. T. Żeleński (Boy). Warszawa; 1959.
11. Brooks P. Body Works. Objects of desire in modern narrative, Cambridge (Mass.): Harvard University Press; 1993.
12. Mallarmé S. Kryzys wiersza, przeł. E. D. Żółkiewska. W: S. Mallarmé, Wybór poezji, opr. A. Ważyk. Warszawa; 1980.
13. Tessera. Sztuka jako przedmiot badań. Na Jubileusz Profesora Mieczysława Porębskiego przygotowało Muzeum Narodowe i Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981, s. 5.
14. Eyer-Kalkus R. Jacques Lacan: psychoanaliza jako lingwistyka mówienia, przeł. P. Dybel. Teksty Drugie 1998, nr 1/2, s. 17.
15. Lacan J. Of structure as an inmixing. W: Macksey R, Donato E, red. The languages of criticism and the sciences of man: the structuralist controversy. Baltimore: 1970.
16. Kafka F. Dzienniki 1910—1923, przeł. J. Werter. Kraków; 1969
17. Žižek S. Everything you always wanted to know about Lacan but were afraid to ask Hitchcock. London; 1992.
18. Lacan J. Le Séminaire, VII, L'éthique de la psychanalyse. Paris; 1986.
19. Freud S. Niesamowite. W: Pisma psychologiczne, przeł. R. Reszke, Warszawa; 1997.
20. Lacan J. Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant.
21. Lacan J. Le Séminaire VIII, Le transfert, Paris; 1991.

Adres: Katedra Antropologii Literatury i Badań Kulturowych
ul. Gołębia 16, 31-007 Kraków