

Bogna Choińska

Freud, Lacan i dylematy psychoanalizy¹

U Sigmunda Freuda znaleźć można wiele sprzeczności wynikających zapewne z odkrywania zupełnie nowych, fascynujących dziedzin z pogranicza biologii i humanistyki. Z powodu głoszenia tez niezbyt akceptowanych przez ówczesne społeczeństwo, Freud przez wiele lat swojej działalności borykał się z owymi sprzecznościami niemal całkiem sam. Dopiero późniejsze komentarze ukazały aporie, w które uwikłana została psychoanaliza, próbując zrozumieć zarówno człowieka, jego naturę, jak i kulturę.

Najbardziej znane aporie to dwa sprzeczne modele rozwoju onto-filogenetycznego: tanatyczny oraz oświeceniowy. Oba modele zostały niezwykle wnikliwie opisane przez Pawła Dybla w jego pracach o Freudzie². O ile pierwsze rozumienie (model czasu), gdzie przeciwstawiona wyparciu zostaje sublimacja³, umożliwia dochodzenie człowieka do wiarygodnego opisu świata, w którym żyje, o tyle drugie (model analogii) temu pierwszemu zaprzecza.

W pierwszym z projektów Freud wierzy w możliwość postępującego odczarowywania świata i związany z tym postęp ludzkiej samowiedzy – uświadamiając sobie treści nieświadome i przede wszystkim ich genezę, człowiek powinien zdystansować się od nich, przewycięzać je i dochodzić do niezniekształconego złudzeniowo obrazu świata.

W drugim projekcie występuje już kontrowersyjna teza o konserwatyzmie popędów. Odkryty przez Freuda demoniczny przymus powtarzania determinuje zarówno rozwój jednostki, jak i procesy kulturowe. Tak Freud pisał wówczas o sublimacji ego:

Przywłaszczając sobie w ten sposób libido kateksji obiektu, uzurpując sobie pozycję jedyne go obiektu erotycznego, deseksualizując czy sublimując libido id, ego przeciwdziała zamiarom Erosa i oddaje się do dyspozycji wrogich popędów⁴.

¹ Artykuł jest zmodyfikowanym kilkustronicowym fragmentem książki mojego autorstwa *Podmiot i dyskurs w świetle myśli wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*, która niebawem ukaże się nakładem wydawnictwa Universitas.

² P. Dybel, *Freuda sen o kulturze*, Instytut Kultury, Warszawa 1996.

³ Jak przekonująco wyjaśnia to Zofia Rosińska, pojęcie sublimacji nie jest u Freuda precyzyjnie wyjaśnione, zob. Z. Rosińska, *Model egoiczny* [w:] *też*, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, PIW, Warszawa 1985.

⁴ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1994, s. 87.

Kultura, w powyższym rozumieniu, jest w istocie nieustanną regresją, ruchem idącym w kierunku zniszczenia i śmierci. Postęp doprowadzający do poznania świata okazuje się w nim jedynie kolejnym złudzeniem, a każdy nowy stan kulturowy jawi się jako chorobliwy symptom stanu wyjściowego (mordu dokonanego na Ojcu). Psychoanaliza funkcjonuje zatem w, co najmniej⁵, dwojaki sposób: jako psychoterapia wymaga trwałych podstaw, wiary w postępującą coraz bardziej prawdziwość teorii naukowych, a jako teoretyczna refleksja nigdy nie jest wolna od krytycyzmu wobec samej siebie i własnych możliwości adekwatnego opisu świata.

Dybel w swojej pracy *Okruchy psychoanalizy*⁶ przedstawia trzy kolejne, równie podstawowe dylematy, w jakie psychoanaliza, począwszy do pierwszych pism Freuda, się uwikłała. Są to: po pierwsze niejednoznaczna relacja między świadomością a nieświadomym i związane z nią rozumienie prawdy; po drugie różnica między „prawdą” indywidualną pacjenta a tym, co funkcjonuje w społeczeństwie jako obowiązujące i co może podważać zasadność dostępowania tej pierwszej „prawdy” (o ile ona istnieje); po trzecie wreszcie spór o interpretację – jaka ma być i czy dotyczyć ma tylko biografii pacjenta, czy też zjawisk kulturowych w ogóle.

Mając w pamięci sformułowania Dybla, pozwolę sobie jednak nieco inaczej zakreślić psychoanalityczne dylematy, ze względu na lepsze przedstawienie pozycji psychoanalitycznej Jacquesa Lacana. Na marginesie: wydaje mi się, że inny problem sformułowany przez polskiego filozofa w *Okruchach psychoanalizy* – „interpretować symptom lub go »przekraczać«” jest tak naprawdę dylematem pozornym, ponieważ „bezpośrednia konfrontacja podmiotu z »prawdą« popędu, która jako taka ignoruje nie tylko istnienie Innego, ale również istnienie podmiotu”⁷, po prostu u Lacana nie zachodzi.

Dybel zastanawia się czy „niczym nieskrępowane uzyskanie satysfakcji na preferowanych przez siebie obiektach należy rozumieć w sposób dosłowny”⁸. Moim zdaniem podmiot, który zna własną popędową i niszczycielską naturę, aby pozostać etycznym, musi ją po prostu

⁵ Dwie sprzeczne koncepcje rozwoju mogą jednak zostać pogodzone. Jeśli przyjąć nieusuwalność antagonizmu między Erosem i Thanatosem oraz jednoczesny przyrost ludzkiej samowiedzy jako istotnego elementu tendencji progresywnych w kulturze, wówczas wyłania się trzeci model, zwany przez Dybla dialektycznym. Wiedza uzyskana w procesie rozwojowym nie uwalnia jej od wpływu sił popędowych, niemniej pozwala je zrozumieć i właściwie ustosunkować się do nich. Powracające nieustannie sceny traumatyczne nie oznaczają już powrotu do sytuacji identycznej, gdyż odbywają się w całkiem odmiennym kontekście historycznym. Prowadzą tym samym do głębokiej transformacji ludzkiej samowiedzy, zob. P. Dybel, *Freuda sen o kulturze...*, dz. cyt., s. 86-104.

⁶ P. Dybel, *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką a poststrukturalizmem*, Universitas, Kraków 2009.

⁷ Tamże, s. 367.

⁸ Tamże, s. 369.

upodmiatawiać. Choć etyka pragnienia chroni nas przed przerażającą siłą *jouissance*, to po upadku fantazmatu, który podtrzymuje pragnienie, trzeba wziąć odpowiedzialność także za swoją *jouissance*. Śmierć symboliczna jest raczej śmiercią Wyobrażeniowego, ponieważ węzeł boromejski wyklucza, by podmiot mógł nim pozostać poza Symbolicznym oraz by podmiotowość stanowiła jedynie popędową siłę.

Na poparcie moich słów podam prosty, ale wiele mówiący przykład. Kiedy piję alkohol z kolegami (mam pragnienie przebywania w ich towarzystwie) i mam żonę, to mogę zrezygnować ze spotkania w pubie i wybrać towarzystwo żony (bardziej pragnąc być w jej towarzystwie). To ostatnie jest pragnieniem silniejszym, pragnieniem zachowania się bardziej właściwie.

Jeśli natomiast jestem świadomym swego alkoholizmu alkoholikiem (mam kontakt z popędem, mój fantazmat upadł), to wtedy nie ukrywam tego, co jest moją *jouissance* (picie na umór) tylko przeciwstawiam sferze popędowej pragnienie nie-picia i wyjaśniam kolegom: „Nie mogę z wami pić, jestem alkoholikiem”⁹. Zatem konfrontacja z popędem nie polega na uleganiu popędowi, ale na uświadomieniu sobie działających w nas sił i, powtórzę to, upodmiatawianiu ich w zgodzie z wymogami etycznymi.

Przejdę teraz do nieco inaczej ujętych psychoanalitycznych dylematów. Pierwszą poważną dyskusję (dylemat pierwszy) wywołał spór między scjentystycznym (przyrodoznawczym) rozumieniem Freuda a rozumieniem hermeneutycznym. Innymi słowy: różni badacze próbowali odpowiedzieć na pytanie: czy fizjologia jest podłożem zjawisk psychicznych i jaką rolę spełnia wówczas „instrukcja obsługi” zaproponowana przez ojca psychoanalizy, chociażby w objaśnianiu marzeń sennych czy zaburzeń psychopatologicznych; czy te zjawiska tłumaczą się same przez się, odnajdują źródło w sobie samych albo w procesach im podobnych czy przeciwnie. Tu także rodził się ważny problem wyłonienia „porządku trzeciego”, Symbolicznego rządzonego przez popęd, ale który z czasem stał się niejako medium pośredniczącym umożliwiającym przekład popędowego na sensowne. Freud jako

⁹ Przykład ten przytoczył mi psychoanalityk lacanowski, Pan Krzysztof Pawlak.

fizjolog i przyrodznawca padał ofiarą krytyki¹⁰, natomiast jako hermeneutyk zyskał wiele uznania, czego najlepszym dowodem jest obszerna praca Paula Ricoeura¹¹.

Drugim dylematem wydawał się spór o ego. Dotyczył on przede wszystkim tego, czy ego stanowi ós podmiotu, czy jest tym punktem, do którego należy się w praktyce analitycznej odnosić i który należy wzmacniać, czy też odwrotnie: należy się tego punktu odniesienia pozbyć, by do głosu doszło, pierwotniejsze od ego, nieświadome? Sprzeczność ta u Freuda objawiała się na poziomie traktowania ego. Z jednej strony był to „sługus” usiłujący w nieudolny sposób zażegnawać konflikty między swoimi okrutnymi panami, których dążenia są sprzeczne. Super ego chciało bezwzględne posłuszeństwa „ja” dla prawa. Z drugiej strony przeciwnie: „to” ceniło wyłącznie zasadę rozkoszy, co oczywiście musiało prowadzić do szybkiego rozpadu ego.

W pismach samego Freuda znajdujemy też zupełnie inną, silną wizję ja¹². Kruche *moi* to nie jedynie siła, która uwzględnia zasadę rzeczywistości – ono kieruje życiem ego (najczęściej utożsamianym z własnym „ja”). Zasada rzeczywistości (dla Lacana byłaby ona kolejnym mechanizmem obronnym i raczej uniemożliwiałaby właściwy kontakt z Realnym) według Freuda, nakładając ograniczenia kulturowe, przede wszystkim hamuje lub sublimuje seksualność i agresję. Ponadto tego rodzaju zasada uświadamia człowiekowi jego ograniczenia fizyczne: jesteśmy bytami skończonymi, a jeśli odkładamy natychmiastową rozkosz, to nie tylko dlatego, by nie zagrozić kulturze i innym ludziom, ale także samym sobie.

Problem statusu ego wiązał się z trzecim dylematem: rolą psychoanalityka. Czy ma być on Mistrzem, do którego słabe ego ma się dostosowywać, albo co najmniej taką osobą, która uczy pacjenta przystosowania do norm społecznych (czyli de facto: kształtuje jego ego sugerując mu co należy czynić a czego nie) czy też analityk ma być swego rodzaju

¹⁰ Scjentyistyczne rozumienie prezentuje: A. Grunbaum, *Podstawy psychoanalizy. Krytyka filozoficzna*, przeł. E. Olender-Dmowska, Universitas, Kraków 2004. Karl Popper, w duchu scjentyistycznym, posłużył się przykładem psychoanalizy jako teorii niefalsyfikowalnej, a więc nienaukowej. Niefalsyfikowalność psychoanalizy można przedstawić na następującym przykładzie: Pewna osoba pali cygaro. Psychoanaliza twierdzi, że w ten sposób osoba zaspokaja swoje potrzeby oralne. Jeżeli osoba ta potwierdzi, będzie to stanowiło dowód na prawdziwość twierdzeń psychoanalizy. Jeżeli natomiast zaprzeczy, to przyczyn tegoż zaprzeczenia należy szukać w nieświadomości i w wyparciu. Zatem to także potwierdza prawdziwość twierdzeń psychoanalizy, zob. W. Sady, *Falsyfikacjonizm Karla Poppera*, [w:] tegoż, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarego do Laudana*, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2000.

¹¹ Hermeneutyczne rozumienie prezentuje z kolei P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2008.

¹² Pisała o tym Agata Bielik Robson, broniąc Freuda przed interpretacjami Lacana, a dokładniej przed francuskim (przepojonym miłością do śmierci) „stadkiem Heideggera”, zob. A. Bielik Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008.

„partnerem”, niejako równym pacjentowi, spełniającym jedynie rolę, po sokratejsku, maieutyczną – ma pomóc pacjentowi w dojściu do osobistej prawdy podmiotu, o której on sam (analityk) wie znacznie mniej niż jego pacjent. Agata Bielik-Robson strategię psychoanalizy jako Mistrza interpretuje następująco:

O „analizie skończonej”, czyli takiej, która zakończyła się terapeutycznym sukcesem, można mówić wtedy, gdy zdarzenia nękające pacjenta zostaną właściwie rozpoznane. [...] Celem analizy nie jest więc wewnętrzna przemiana, lecz „przyznanie się”.

I dalej:

Celem tej uzyskanej „zgody” nie jest uświadomienie sobie możliwej swobody interpretacyjnej – lecz raczej fatalistyczne uznanie tak zdarzenia samego, jak i jego sensu, autorytatywnie ustalonego przez psychoterapeutę¹³.

Podobnie zresztą o naturze prawdziwości na gruncie zrewidowanego freudyizmu (Lacan nazywał go „anafreudyzmem” od imienia córki Freuda) ironicznie wypowiadał się Dybel – funkcja interpretacji polega na:

ustanowieniu jednego „prawidłowego” znaczenia symptomu, w blasku którego pacjent prześwieśla na wylot własną dotychczasową biografię i niczym cudownie uzdrowiony zaczyna nowe życie¹⁴.

Wchodzimy tutaj na grunt czwartego dylematu: problemu wolności jednostki, gdyż następna ze sprzeczności dotyczy właśnie wolności ja – ego. Z jednej strony mamy u Freuda do czynienia ze skrajnym determinizmem (zły los, źli ludzie, którzy mieli genetyczny i wychowawczy wpływ na nasze dzieciństwo i tym samym na nasze „dorosłe” problemy); z drugiej strony Freud wyraźnie podkreślał zjawisko, które nazywał niezdeterminowanym, zewnętrznymi czy wewnętrznymi czynnikami, „wyborem nerwicy”, tak jakby traktował pacjenta jako winnego, niejako czerpiącego specyficzną rozkosz ze swojej choroby. Oczywiście terapia psychoanalityczna ma większe szanse powodzenia, kiedy uznamy „nienormalność” jednostki za wcześniej lub później nabytą niż wrodzoną.

¹³ A. Bielik- Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 176.

¹⁴ P. Dybel, *Czy psychoanaliza Lacana jest hermeneutyką?*, [w:] H. Lang, *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques`a Lacana*, przeł. P. Dybel, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 24.

Następny problem (piąty dylemat), który tu zasygnalizuję to problem etyki psychoanalitycznej rozumianej zarówno jako odnoszenie się analityka do pacjenta, jak i jako pewnego rodzaju *modi* postępowania w ogóle. Czy być etycznym oznacza przystosowanie się do obowiązującego w społeczeństwie prawa (psychoanaliza humanistyczna do pewnego stopnia jest zwolennikiem tego stanowiska)? Czy też, na odwrót, etyka polega na przeciwstawieniu się prawu w imię różnie pojętych racji, choć na pierwszym miejscu należałoby tu wymienić możliwość łamania zastanych norm etycznych, religijnych czy prawnych w imię dobra konkretnego człowieka (może szerzej: żywej istoty) w konkretnej sytuacji?

Ostatnią sprawą (szósty dylemat), mniej związaną z terapią, jest dwuznaczny status psychoanalizy: czy jest wytworem kultury, jej symptomem podważającym samą psychoanalizę jako „jedynie słuszną” teorię czy też wiarygodną teorią antropologiczną czy nawet metafizyczną. Gilles Deleuze i Felix Guattari zarzucali psychoanalizie, że zapomina o swoich mitycznych korzeniach i usiłuje być wszech-teorią. Pisali oni:

Oto na czym polega ambiwalentny stosunek psychoanalizy do mitu i tragedii: unieważnia je ona jako przedstawienia natury obiektywnej i odkrywa w nich jedynie figury powszechnego, subiektywnego libido; zarazem jednak wynosi nieskończenie owe subiektywne przedstawienia, a wraz z nimi treści mityczne i religijne¹⁵.

Postawa Freuda jest tutaj niejasna. Wydaje mi się natomiast, że Lacan traktuje swoją „porozrywaną” narrację (z czego inni, jak choćby autorka tej pracy, wbrew samemu Lacanowi, starają się zrobić w miarę spójną teorię) jedynie jako mitologię, jako narzędzie przydatne w leczeniu, mówiąc słowami Foucaulta: jako „skrzynkę z narzędziami”. Lacan pisze:

Mit daje dyskursywną formułę czemuś, co nie może być przekazane w definicji prawdy, bo definicja prawdy może polegać jedynie na sobie samej i mowa tworzy ją w miarę, jak sama postępuje. Mowa nie może objąć samej siebie, ani też ruchu dostępu do prawdy, jako prawdy obiektywnej. Może ją tylko wyrażać – a to na sposób mityczny. W tym sensie możemy mówić, że to, w czym teoria analityczna konkretyzuje relację intersubiektywną – kompleks Edypa, ma wartość mitu [...] doświadczenie analityczne zdecydowanie nie daje się zobiektywizować¹⁶.

¹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti OEdipe*, Minuit, Paryż 1972, s. 362.

Tym ostatnim dylematem nie będę się jednak zajmować z uwagi na jego wyjątkową trudność wymagającą osobnej rozprawy.

Historia psychoanalizy pokazuje, że odpowiedzi na powyżej sformułowane przeze mnie dylematy bywały skrajnie różne. Zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy psychoanalizy traktowali ją na różne sposoby. Natomiast mnie interesuje właściwie głównie to, jak na powyższe dylematy odpowiada twórca psychoanalizy francuskiej, który za swoje naczelne zadanie uznaje „powrót do Freuda”. Powrót ten, jak pisze w innym miejscu Dybel, jest powrotem bynajmniej nieoczywistym¹⁷, dlatego też rozstrzygnięcia Lacana i Freuda są często odmienne.

Próbując skomentować pierwszy dylemat warto zwrócić uwagę, że, z jednej strony, mówi się o Lacanie, że rozprawił się z kartezjanizmem, scjentyzmem oraz pozytywizmem w sposób radykalny. Jeśli więc Lacan uznaje historię za podstawową kondycję ludzkiej podmiotowości, to kartezjanizm jest jak gdyby na drugim biegunie – to próba opanowania porządku Symbolicznego, podporządkowania go podmiotowi. Słynne tezy Lacana: „Ośmielam się oznajmić jako prawdę, że dziedzina freudowska była możliwa dopiero jakiś czas po wyłonieniu się podmiotu kartezjańskiego” oraz: „Aby zrozumieć pojęcia freudowskie należy wyjść od tej podstawy, że to podmiot jest tym, kto jest powołany – podmiot o rodowodzie kartezjańskim”¹⁸, wydają się dosadnie wyjaśniać stosunek Lacana do jego wielkiego francuskiego poprzednika.

Lacan doprowadza jednak kartezjanizm do jego granic, stając się oponentem Kartezjusza, demaskując jego dyskurs jako obsesyjny. Anthony Easthope tak to komentował:

wybór między byciem a sensem ma charakter kategoryczny. Jeżeli pozostanę po stronie bycia, będę całkowicie sobą, ale nie będę miał sensu, najwyżej „odnajdę swoją tożsamość w języku, ale zatracając się w nim jako przedmiot”, gdyż mogę mówić to, co z zasady każdy może powiedzieć¹⁹.

¹⁶ J. Lacan, *Le mythe individuel du névrosé*, „Ornicar” nr 17-18/ 1979, s. 291.

¹⁷ P. Dybel, *Urwane ścieżki. Przybyszewski – Freud – Lacan*, Universitas, Kraków 2000, s. 210.

¹⁸ J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (XI), Seuil, Paryż 1973, s. 36.

¹⁹ A. Easthope, *Lacanova interpretacja Kartezjusza*, „Ruch Filozoficzny – Nowa Seria”, 2000, nr3 (35), s. 130

Istnieje jednak pewna wątpliwość co do całkowitego zerwania Lacana z myślą kartezjańską. Z pewnością nie tyle utrzymanie przez Kartezjusza w mocy wyższej instancji pozwalającej na pełne, pozbawione luk (o ile kierujemy się rozumem a nie wolą) poznanie razi Lacana, ile sama nieświadomość tego gestu; można powiedzieć, że Kartezjusz pomimo całej sceptycznej pracy, jaką wykonuje, nie usuwa sobie całkowicie fundamentu spod nóg i w ostateczności (w opinii Lacana) pozostaje zamkniętym w zwartym systemie klasykiem. Lacan nie powtarza tego błędu, niemniej zarówno Kartezjusz, jak i Lacan podważają tezę o podmiocie mogącym szukać prawdy w sobie samym (prawdę tę zagwarantować może tylko jakaś siła wyższa: Bóg – Wielki Inny albo przerastający świadomość, dążący do swoich celów, popęd).

Podmiot kartezjański niweluje Symboliczne, sprawuje nad nim władzę, a podmiot Lacana raczej przekreśla podmiot, pokazując jego zanurzenie w Symbolicznym, zależność podmiotu od języka. Symboliczna, wpływająca poprzez popęd na podmiot, machina, w teorii Lacana, przypomina zwierzęcość (cielesność) kartezjańską i właściwie nie wiadomo w jakich relacjach względem siebie występują te dwie potęgi: Realne popędu (odpowiednik kartezjańskiego ciała) – podmiot językowy (odpowiednik kartezjańskiej duszy), poza oczywistym faktem, że takie relacje istnieją. Nie wiadomo, czy miałyby to być paralelizm czy może okazjonalizm.

Warto wspomnieć o kilku niejasnościach kartezjanizmu Lacana (co nie znaczy, że Lacan nie był kartezjanistą, bo w końcu sam to deklarował). Pragnienie (z powodów mi nieznanych tłumaczone przez polskiego tłumacza *Przekleństwa fantazji* Slavoję Žižka jako „pożądanie”), choć związane z nieustannym usensownianiem istnienia, poddane zostaje metonimicznemu ruchowi popędowej maszynerii. Etyka według Lacana polega więc na pewnego rodzaju upodmiotawianiu *jouissance*, pokazując tym samym wzajemność i nierozłączność popędu i znaczenia na płaszczyźnie podmiotowości. Zatem pragnienie podmiotu chroni przed *jouissance* popędową, a nie jedynie jest przez nią generowane. Ponadto etyka popędu ukazuje, że *jouissance* jest poddana uświadomieniu, kontroli, że staje się świadomą częścią podmiotu. Niemożliwe jest zatem, by te dwie sfery były całkiem rozdzielone. Mimo tego, wydaje się, jak twierdzi Andrzej Leder, że „Lacanowskie rozwiązanie przeciwstawia »zamknięciu« popędu relacyjny charakter pożądania” i dalej: „Lacan ostatecznie całkowicie wpisuje się w kartezjańską opozycję duch – maszyna. [...] Popęd pozostaje zamkniętym, rytmicznym stukotem maszyny, natomiast rozgrywające się na zupełnie innym poziomie istnienia

pożądanie jest otwarciem na znaczenia nadawane przez Innego”²⁰. Możliwe jednak, że Leder na potrzeby własnej teorii w niewielkim tylko stopniu wziął pod uwagę późną twórczość Lacana.

Wpływy Heideggera na Lacana w pewnym okresie były bardzo istotne, zaś słynna teza z *Bycia i czasu* o jestestwie, które przez to, że jest zawsze moje, stanowi o tym, że nie jest ono tylko sobą, że się projektuje i zmienia²¹ i postulowana tam źródłowa relacyjność skutkująca wyłonieniem się podmiotu doprowadziła późniejszego Lacana do poszukiwania rozwiązań topologicznych w odniesieniu do id. Topologia miała za zadanie zastąpić podział na popędowość oraz sensowność generujące ograniczoność przestrzenną nieświadomego, wpisaniem ich źródłowości w nieograniczoność, otwartość. Podmiot, który wykracza poza opozycje nakładane przez język, jest podmiotem Innej *jouissance*, nie jest ani duchowy, ani cielesny czy językowy. Topologia tzw. Innej *jouissance* pokazuje, że S1 czyli rys jedynkowo – jedynościowy (*trait unaire*) nigdy nie osiąga S2 (kolejnego znaczącego tworzącego znaczenie wspólnie z S1) i, jak pisze Yehuda Israely:

Inna *jouissance* jest zakorzeniona w pierwotnym znaczącym, S1, „samotnym” znaczącym, które nie uczestniczy w działaniu metafory-metonymii. Ruch, który reprezentuje *jouissance*, nie płynie, jak dzieje się to w przypadku *jouissance* fallicznej, od jednego znaczącego do drugiego, ale w obrębie samego znaczącego²².

Oznacza to, że to, co najbardziej podmiotowe i własne, nie jest wpisane, jak u wczesnego Lacana, w maszynię Symboliczną, jest raczej czymś tak konkretnym, że pozostaje poza przekreślonym Symbolicznym – Innym (A). Ruch pragnienia nie wytwarza tu obiektu, jest po prostu ruchem samym w sobie. Ruchem i niczym więcej: ani znaczeniem, ani „naturalną” siłą. Pragnienie nie jest tu, jak wcześniej, metonimicznym ruchem znaczących (S1...S2), które powodują *jouissance*, ale pragnienie jest samą *jouissance*. Jest to z pewnością złagodzenie dualizmu kartezjańskiego i być może wczesne pisma Lacana należałoby odczytywać z takiej właśnie perspektywy: „Wygląda na to, jakby zainteresowanie Lacana topologią nie mogło być zapoczątkowane bez pojęcia Innej *jouissance* i obietnicy wyjścia poza Freuda w kwestiach kobiecości. Wygląda jakby Seminarium XX miało retroaktywny

²⁰ A. Leder, *Nauka Freuda w epoce "Sein und Zeit"*, Aletheia, Warszawa 2007, s. 227-228.

²¹ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2008, s. 165.

²² Y. Israely, *Logika i topologia Innej jouissance*, przeł. A. Magdziarz, [<http://www.fppl.pl/wp-content/uploads/2010/07/Logika-i-topologia-Innej-jouissance.pdf>], s. 3

[après-coup] wpływ na graf pragnienia”²³ (graf pragnienia był zdominowany przez logikę binarną). Mówiąc prościej: siła popędu pojawia się tu poza znaczeniem, jest jeszcze *lalangue*, ale jednocześnie ma w sobie „coś” z języka, bo może być „początkiem” znaczenia. Kończąc ten wątek: czy Lacan opowiedziałby się za przyrodoznawstwem czy za hermeneutyką, czy byłby jakiegoś rodzaju paralelistą, czy może na sposób dekonstrukcyjny, zwłaszcza w późniejszej jego twórczości, problem ten u niego znika? Najbardziej prawdopodobna wydaje mi się ostatnia możliwość, ponieważ Lacan nie uprawiał ani metafizyki, ani teorii poznania, po prostu w ogóle nie był filozofem. Oczywiście, można, w oparciu o założenia Lacana (także po części wbrew nim), budować taki system, mniej lub bardziej mu wierny (*casus Deleuze`a*), ale byłby to raczej system metafizyczny.

Filozofowie bardziej bliscy Lacanowi (tacy jak Michel Foucault i Jacques Derrida), choć zgadzali się na językowe istnienie dualizmu, konkret (jednostki, sytuacje) kontra językowa ogólność, samą opozycję pozbawiliby mocy, przez to, że umieściliby ją jeszcze w perspektywie: niezdekonstruowanych przeciwstawień binarnych albo racjonalnego dyskursu, który tworzy wiedzę skorelowaną z władzą i przez to jest nie do przyjęcia jako potencjalna przemoc, którą chce się narzucić innym (mniejszym, słabszym dyskursom).

Przejdźmy do drugiego dylematu. Wydaje się, że w psychoanalizie podmiot tylko dzięki uwzględnieniu zasady rzeczywistości i, co z tego wynika, możliwości zdystansowania się do obiektów pragnienia, stać na racjonalną krytykę i idący za nim dystans. Ego nie jest więc tylko sługą dwóch silniejszych panów, ale także siłą, która prowadzi swoją grę. Oczywiście jest to zmierzanie do śmierci, kwestia tylko tego, że, jak mawiał Freud, każdy do śmierci powinien zmierzać własną, jak najbardziej okrężną drogą.

Lacan we wspomnianej kwestii stanął po stronie przeciwnej w stosunku do większości kontynuatorów Freuda i przeformułował koncepcje ojca psychoanalizy w duchu poststrukturalistycznym. Choć swoją teorię ochrzcił mianem „powrotu do Freuda”, w gruncie rzeczy zmienił ją na tyle, iż działalność ta nie zyskała akceptacji szkół „namaszczonej” przez Annę Freud i księżną Bonaparte²⁴. Przynajmniej słynną tezę Freuda: „Tam gdzie id było, ego być powinno” (*Wo es war, soll Ich werden*) Lacan odczytał zupełnie inaczej niż córka i spadkobierczyni wiedeńskiego lekarza (a także kolejni jego następcy, włączając w to szkoły neopsychoanalityczne). O ile dla tzw. „psychoanalizy ego” powyższe zdanie oznaczało

²³ Tamże.

²⁴ Na ten temat: E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*, przeł. K. Dyjas, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005, a także P. Dybel, *Urwane ścieżki...*, dz. cyt., s. 210.

konieczność przezwyciężenia sfery popędowej i niejako zawłaszczenie jej w trakcie terapii przez świadomość (można powiedzieć, że na tym zasadzała się psychoanalityczna etyka: na heroicznym dojściu do przeszłości podmiotu jako prawdy o sobie samym²⁵), o tyle dla Lacana stanowiło to zapowiedź pracy dokładnie odwrotnej: ego powinno zostać zdecentrowane.

Lacan pisał o pierwszym etapie analizy jako o „rozhisteryzowaniu” podmiotu, o konieczności poddania przezeń w wątpliwość wszystkich prawd na temat świata i samego siebie, zwłaszcza tych, które do tej pory wydawały mu się oczywiste, aby na jego miejscu ujawniło się to, co nieświadome i „ustrukturyzowane jak jakaś mowa” („*L'inconscient est structuré comme un langage*)”²⁶. Dylemat ten zatem Lacan rozstrzygnął jednoznacznie: ego jest sztucznym obrazem (protezą) samego siebie i w analizie chodzi o to, by pozwolić mówić nieświadomemu, prawdziwemu podmiotowi.

Z terapią rozumianą jako uświadomienie podmiotowi, że ego nie jest jego właściwym „ja” wiązała się specyficzna rola psychoanalityka (trzeci dylemat). Lacan koncentruje się na zakwestionowaniu roli lekarza jako Mistrza, który wie, co rzeczywiście istnieje i stanowi obiektywny świat oraz posiada wiedzę o tym, co jest dobre, a co złe dla pacjenta. Lacan zaprzecza również, wydawałoby się istotnej dla samego Freuda, konieczności zrozumienia pacjenta. Jeśli terapeuta dojdzie do wniosku, że pacjenta należy zrozumieć pomimo usłyszanych od niego „kłamstw” o nim samym: „usłyszysz w mówieniu pustkę, [...] odczuje ją w sobie i poza mówieniem będzie szukał rzeczywistości, która tę pustkę wypełnia. Toteż zaczniesz analizować zachowanie podmiotu, próbując w nim znaleźć to, czego podmiot nie mówi”²⁷. „Kiedy terapia nie jest w stanie trwać w formie rzeczywistej praktyki [...] przekształca się w sterowanie świadomością, a tym samym wyradza w sprawowanie władzy”²⁸ – stwierdza w innym miejscu Lacan.

Terapia według Lacana skupia się więc jedynie na mówieniu pacjenta, analityk nie proponuje żadnych wyjaśnień poza „pytyjskimi”, wieloznacznymi. Nie doradza, jak należy postępować, przeważnie milczy, a pozostając w stanie takiej otwartości nie jest tym, który wie. Przeciwnie, to co mówi pacjent:

²⁵ „Obiektywność psychiczna” to niejako ideał freudowskiego „nadczołowieka”, w pełni świadomego i odpowiedzialnego ateisty, który „rozkosz instynktów” zmienił na „radość wiedzy”, zob. Z. Rosińska, *Freud*, Książka i Wiedza, Warszawa 1993.

²⁶ Zob. J. Lacan, *La position de l'inconscient*, [w:] tegoż, *Ecrits II*, Seuil, Paryż 1999.

²⁷ J. Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. B. Gorczyca i W. Grajewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995, s. 24.

²⁸ Zob. za: E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Jego życie i myśl...*, dz. cyt., s. 360.

zmusza analityka do zrewidowania jego [analityka] rozumienia nie tylko konkretnego przypadku, ale także rozumienia „rzeczywistości” i całej teorii psychoanalitycznej²⁹.

Analityk, podobnie jak pacjent, nie ma dostępu do prawdy, gdyż żaden znany analitykowi system, choćby system powszechnych przekonań o tym, jaka jest rzeczywistość, nie może być prawdziwy, właśnie z racji tego, że jest systemem, wiedzą czyli jedynie pozorem prawdy. Można ująć to w ten sposób: zarówno analityk, jak i pacjent „skazani” są na mówienie pełne. To ostatnie zaś zakłada, co przekonująco udowodniła w swojej pracy Alenka Zupančić, wolność (czwarty dylemat). Autonomię podmiotu zapewnia prosta z pozoru teza: nie istnieje Inny Innego, sam brak w Symbolicznym czyli Wielkim Innym gwarantuje nam to, że porządek przyczynowy nie dotyczy podmiotu, dotyczy jedynie (po kantowsku rozumianych) fenomenów³⁰. Podmiot jest po prostu przygodny. Innymi słowy: wedle Lacana to, dzięki przygodności podmiotu, strukturalistyczny, zwarty system staje się niepełny, wybrakowany. Podmiot jest tym co dopiero niejako umożliwia pojawienie się relacji przyczynowo – skutkowych a sam akt jego mówienia (w przeciwieństwie do treści wypowiedzi) powoduje, że system znaków staje się niekompletny – to, co mówione (treść wypowiedzi) jak gdyby nie nadaża za mówiącym (za tym, że mówi), nie obejmuje go. Akt mówienia wyprzedza treść wypowiedzi i nie może być przez nią uchwycony podobnie jak baron Munchausen nie może wyjść z bagna ciągnąc się za swoje własne włosy. Ponadto poczucie winy z powodu jakiegoś uczynku jest takim doświadczeniem, które świadczy o naszej odpowiedzialności, niezależnie od tego, jakie warunki determinowały ten uczynek.

Problem odpowiedzialności i wolności podmiotu związany jest z etyką Lacana (piąty dylemat), której nie będę omawiać, ponieważ przekroczyłyby to ramy jednego artykułu. Tutaj wspomnę jedynie, że etyka psychoanalizy jest etyką odpowiedzialności za swoje świadome oraz nieświadome, tym samym sytuacja analityczna jest uprzywilejowana ze względu na proces „odpamiętywania” dokonujący się samoistnie. Dlatego poczucie winy wiąże się z istotą podmiotu i analiza bynajmniej z niego nie leczy.

²⁹ B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej. Teoria i technika*, przeł. Ł. Mokrosiński, Wydawnictwo Andrzej Żórawski, Warszawa 2002, s. 305.

³⁰ A. Zupančić, *Ethics of the Real. Kant and Lacan*, Verso, Londyn 2000, s. 29 i nast.