

Rozprawy

Paweł Dybel

Samouwiedzenie w lustrze **Program antropologii psychoanalitycznej** **we wczesnych pismach Jacquesa Lacana**

1. Stadium lustra

Podobnie jak Freud odpowiedzi na pytanie: „Kim jest człowiek?” Lacan poszukuje we wczesnych doświadczeniach okresu dzieciństwa — przesłoniętych później („wypartych”) przez inne doświadczenia.

Kluczowe znaczenie zyskuje w jego oczach słynny eksperyment Kohlera, wybitnego przedstawiciela empirycznej psychologii porównawczej: obserwacja i porównywanie zachowań osiemnastomiesięcznego dziecka przed lustrem z analogicznymi zachowaniami małego szympansa w tym samym wieku. Do tej pory ten ostatni wyraźnie górował nad dzieckiem stopniem rozwoju różnych form inteligencji instrumentalnej¹. Obecnie jednak w zachowaniach dziecka pojawia się nowy element, który w krótkim czasie doprowadzi do radykalnej zmiany sytuacji; dziecko zacznie wyraźnie dominować nad szympansem w formach dostosowania się do otoczenia i własną kreatywnością. Ów element to fascynacja dziecka własnym odbiciem w lustrze. Podczas gdy mały szympanas reaguje zrazu jedynie zaciekawieniem, starając się (za pierwszym razem) odnaleźć za lustrem tego, „kogo” widzi, później zaś całkowicie obojętnieje na własne odbicie, dziecko reaguje na nie okrzykami radości zdradzającymi wyraźne podniecenie, przy czym ten okres fascynacji własnym odbiciem trwa u niego przez dłuższy czas.

Tego zachowania dziecka nie sposób jednak — powiada Lacan — w pełni zrozumieć, jeśli nie uwzględni się okresu poprzedzającego. Wtedy bowiem do-

¹ Na wspomniany eksperyment Kohlera powoływał się również Helmuth Plessner, wybitny przedstawiciel dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej. Wysnuł jednak z niego — rzecz ciekawa — skrajnie odmienne wnioski odnośnie do roli ja w obrębie ludzkiej psychiki. Por. H. Plessner, *Jak porównywać zachowania ludzkie i zwierzęce*, w: tegoż, *Conditio humana*, Warszawa 1988, s. 232–242.

świadczało ono siebie, swoje ciało, jako „pokawałkowane”. Owo ciało było dlań kompletnym chaosem. Nie mogło bowiem zapanować nad zachodzącymi w nim procesami organicznymi ani skoordynować ze sobą ruchy i reakcje jego poszczególnych członków. Każdy z nich zdawał się żyć własnym życiem. To poczucie było do tej pory źródłem głębokiej depresji dziecka. Odczuwało ono permanentny lęk przed środowiskiem zewnętrznym, które doświadczało jako wrogie nie będąc w stanie przeciwstawić mu żadnych skoordynowanych zachowań. Równocześnie w o wiele większym stopniu niż rówieśnik szympanś było zdane na matkę, bez opieki której w ciągu pierwszych lat jego szanse na przeżycie byłyby niewielkie.

Obecnie dziecko, skonfrontowane w lustrze z jednolitym obrazem swego ciała (*imago*), staje przed szansą przezwyciężenia poczucia rozcłonkowania siebie i w rezultacie uzyskania kontroli nad poszczególnymi członkami. Ów obraz, interpretowany przez Lacana jako objawiająca się dziecku „totalna forma ciała”², zawiera w sobie „ideę” jedności siebie. Dopiero w wyniku jej ukonstytuowania się wykształci poczucie odrębności i samoistności własnego ja w stosunku do otoczenia. Pozwoli to dziecku skoordynować zachowania i odruchy zgodnie z wymogami owego ja. Na razie jednak obraz „totalnej formy ciała” stanowi rodzaj idealnej projekcji — to coś w rodzaju jednolitego punktu orientacyjnego, ze względu na który jest ono w stanie koordynować czynności poszczególnych członków ciała i procesy w nich zachodzące.

Obraz siebie-ciała ujrzany przez dziecko w lustrze zawiera zatem w sobie coś więcej niż tylko zwykłe odbicie „oryginału”, jego iluzoryczne podwojenie. Dziecko spoglądając weń zyskuje poczucie trwałości — permanentnej stabilności siebie-ciała. To poczucie jest też równoznaczne z narodzinami odrębności jego ja. W tej perspektywie ja nie jest — jak to przyjmowano w tradycji niemieckiego idealizmu — sprowadzalne do abstrakcyjnego poczucia jedności ze sobą samym, refleksem relacji do samego siebie, w której rodzi się poczucie owej tożsamości. Jest ono pierwotnie ja-ciałem, jednolitym obrazem siebie-ciała ujrzanym w lustrze. Dopiero na podłożu tego obrazu można mówić o samym ja jako takim, wyodrębniając je wtórnie na tle pierwotnego doświadczenia jedności siebie-ciała. Ja zatem według Lacana to przede wszystkim ja-ciało, ja wylaniające się i zyskujące swą trwałość jako ja obecne w obrazie samego siebie-ciała jako całości.

2. Przedwczesne narodziny człowieka

Fakt, że człowiek już na tak wczesnym etapie swego rozwoju ulega iluzji jedności siebie³ Lacan tłumaczy czynnikiem czysto biologicznym: „specyficznie przedwczesnymi narodzinami człowieka”. W rezultacie człowiek — w odróżnieniu od najwyżej stojących w rozwoju inteligencji zwierząt — w pierwszych

² J. Lacan, *Le stade du miroir*, w: *Écrits*, Paris 1966, s. 95.

³ Tamże, s. 96.

miesiącach życia nie jest w stanie zapanować nad własnym ciałem, skoordynować w sposób jednolity jego odruchy i reakcje, tym samym zaś przeciwstawić się skutecznie napierającemu nań z zewnątrz środowisku przyrodniczemu. Człowiek w swym najwcześniejszym okresie nie jest w stanie samookreślić się wobec owego środowiska jako byt w stosunku do niego jednolity i odrębny — jak ma to np. miejsce w przypadku małego szympansa, który już od pierwszych miesięcy wykazuje daleko większą przedsiębiorczość, pomysłowość i umiejętność forsowania własnych „interesów” biologicznych wobec przyrodniczego otoczenia i innych osobników gatunku.

Człowiek więc, wydany już w pierwszych miesiącach życia na pastwę „chaosu” swego ciała, na rozdzierające go od wewnątrz i napawające przerażeniem poczucie rozcłódkowania, szuka dłań usilnie jakiejś trwałej przeciwwagi — aby ją wreszcie znaleźć w iluzji jedności siebie-ciała. Człowiek jest szczególnie podatny na tę iluzję, ponieważ od początku swego istnienia pozostaje w głębokiej dysharmonii ze sobą samym oraz ze środowiskiem przyrodniczym, w jakim wzrasta. Zidentyfikowanie się człowieka z iluzją siebie, własnego ja-ciała, jest więc jego nieuchronnym przeznaczeniem, bowiem tylko ulegając tej iluzji, jest w stanie zapanować nad sobą i... przetrwać.

Można zatem powiedzieć, że człowiek — inaczej niż zwierzę, dla którego poczucie jedności ciała nie jest żadnym problemem (jest mu bowiem dane w sposób naturalny wraz z narodzinami) — aby stać się sobą, musi w jakimś sensie od siebie uciec, zanegować swe pierwsze doświadczenie siebie i świata. To jednak zarazem oznacza, że musi utwierdzić siebie na całkiem innej niż rzeczywistość, iluzorycznej płaszczyźnie lustra, która dając (pozorne) poczucie jedności, otwiera przed nim perspektywę przetrwania — perspektywę jakiejś przyszłości. Ludzki byt jest — powiada Lacan — rozpostarty pomiędzy „niewystarczalnością” najbardziej pierwotnego doświadczenia siebie w świecie a „antycypacją” tego, co przyszłe w otwartym projekcie iluzorycznej jedności ja-ciała.⁴ W zależności bowiem od tego, w jaki sposób człowiek rozpozna swoje *imago*, jaką jego wykładnię uzna dla siebie za obowiązującą, stosownie do tego określi horyzont — i cel zarazem — swych przyszłych zachowań w przestrzeni społeczno-kulturowej, w którą wkroczy wraz z tym rozpoznaniem.

To więc, co jest słabością człowieka w porządku przyrodniczym — skazanie go od pierwszych miesięcy na paranoiczne poczucie rozcłódkowania własnego ciała — jest jednocześnie źródłem jego siły. Otwiera przed nim, nakazując mu przezwyciężenie tego poczucia w oparciu o projekcję „idei” jedności własnego ja-ciała, perspektywę przyszłej dominacji nad światem przyrodniczym. Z drugiej strony nie należy zapominać, że owa projekcja jedności siebie ma charakter iluzoryczny — jest obrazem-złudzeniem, jaki człowiek kreuje w odniesieniu do samego siebie, do innych i do świata kultury, w jakim żyje.

⁴ Tamże, s. 97.

3. Samouwiedzenie i samorepresja człowieka. Lacan i Freud

Przekonanie, że człowiek, w odróżnieniu od bytów przyrodniczych i zwierzęcych, jest istotą głęboko rozszczepioną, pękniętą w sobie, tkwi również u podstaw antropologii Sigmunda Freuda, głównego inspiratora myśli Lacana. Tyle że autor *Totemu i tabu* rozumie owo rozszczepienie całkiem inaczej. Jego źródło poszukuje nie tyle w poczuciu rozczłonkowania własnego ciała, ile w szczególnej intensywności (i plastyczności) ludzkich popędów kazirodczych, kanibalizmu i agresji⁵. To właśnie owa intensywność była główną przyczyną tego, że człowiek na określonym etapie swego rozwoju zmuszony był wprowadzić trzy zakazy: zakaz kazirodztwa, zabijania i kanibalizmu. W przeciwnym wypadku nie mógłby przetrwać jako gatunek.

Freud zatem — podobnie jak to później uczyni Lacan — zakłada wyraźnie, że specyficzne rysy stosunku człowieka do siebie i do środowiska, wyodrębniające go zdecydowanie na tle świata przyrodniczego, mogły ukształtować się dopiero na podłożu sytuacji o charakterze albo-albo, która wymagała od niego swego przezwyciężenia. Obaj autorzy zakładają również, że to, w jaki sposób człowiek przezwyciężył tę sytuację wyjściową (u Freuda zakazy totemizmu i egzogamii, u Lacana identyfikacja z *imago* siebie-ciała), ma w sobie coś z arbitralności i „sztuczności”. Chodzi tu bowiem o zachowanie, które z racji swojej struktury ontologicznej, jak też ze względu na przyświecające mu cele, w żaden sposób nie daje się „wyjaśnić” z perspektywy bytu przyrodniczego. Tyle że, naturalnie, według Lacana owo zachowanie wyodrębniające człowieka na tle przyrody możliwe jest do zaobserwowania znacznie wcześniej niż pojawienie się „idei” zakazu.

Przeprowadzając to porównanie należałoby jednak dodać, że u Freuda znajdujemy zasadniczo dwie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób doszło do przezwyciężenia przez człowieka sytuacji wyjściowej, którą cechowała nieograniczona „wolność” w zaspokajaniu przez niego własnych popędów (czyli, innymi słowy, kierowanie się wyłącznie „zasadą rozkoszy”).

Zgodnie z pierwszą odpowiedzią, u podstaw wprowadzenia przez człowieka pierwszych zakazów tkwił rodzaj pragmatycznej kalkulacji. Podejmując tę decyzję człowiek orientował się według kryterium tego, co mu się bardziej „opłaca”: czy kontynuowanie dotychczasowego „naturalnego” sposobu istnienia, czy byt kulturowy oparty na wyrzeczeniach i zakazach? I dokonując rachunku zysków i strat człowiek w końcu wybrał drugi człon alternatywy; przedłożył względną stabilność swego bytu z innymi w kulturze nad stan permanentnej rywalizacji z nimi o realizację celów popędowych.

Zgodnie z drugą odpowiedzią u podstaw kulturowego bytu człowieka tkwi zapisane organicznie w ludzkich popędach dążenie do auto-represji. Kluczowe znaczenie ma tutaj pojawiające się w późnych pracach Freuda pojęcie „wyparcia

⁵ Por. Sigmund Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, Warszawa 1995, s. 43–64.

organicznego” (*die organische Verdrängung*). Pojęcie to oddaje tkwiącą w ludzkich popędach w sposób immanentny tendencję do samoograniczenia; do wyparcia (represji, stłumienia) tych zawartych w nich „ukierunkowań na obiekt”, które są najbardziej intensywne.

Ludzkie popędy mają zatem w ujęciu Freuda strukturę głęboko antynomiczną. Z jednej strony cechuje je szczególna intensywność w dążeniu do osiągania swoich celów i „wieczne nienasycenie”. Z drugiej — przeciwstawne tej pierwszej tendencji — dążenie do samoograniczenia i samowyparcia. Na tym też polega zasadnicza różnica między instynktem i popędem u Freuda. Instynkt jest bezpośrednio włączony w środowisko przyrodnicze, w jakim się pojawia. Cele, do których zmierza, pozostają w głębokiej harmonii z tym środowiskiem, są do niego w sposób naturalny dostosowane, toteż trudno mówić o jakimś samo-ograniczeniu czy samo-represji instynktu. Ograniczenie i represja instynktu mogą się jedynie dokonać pod wpływem presji zewnętrznego środowiska przyrodniczego, popęd natomiast, z racji swej szczególnej „intensywności” (chodzi tu zarówno o to, w jaki sposób jest nakierowany na obiekt, jak i o jego „nienasyconą” naturę) pozostaje już ze swej istoty w głębokim konflikcie ze środowiskiem przyrodniczym. Konflikt ten może wówczas zostać złagodzony jedynie w wyniku jego samo-ograniczenia i auto-represji. Złagodzony — a więc nie rozwiązany, ponieważ u podstaw popędu tkwi tendencja stanowiąca „nadmiar” w stosunku do świata przyrodniczego, wprowadzająca już od samego początku rodzaj dysharmonii i zaburzenia między człowiekiem i tym ostatnim. W antropologii Freuda pełni ona funkcję negatywnego punktu odniesienia, na tle którego — poprzez jego negację (zakazy) — może zostać dopiero zbudowany przez człowieka świat kultury.

Ostatecznie zatem o tym, co ludzkie i kulturowe stanowi autorepresyjność popędu. Człowiek represjonując sam swe popędy, nie tyle narzuca im z zewnątrz określone ograniczenia i restrykcje, ile ujawnia i realizuje w swym bycie społeczno-kulturowym tkwiącą w nich immanentnie tendencję. W tym sensie jego zachowania represyjne w kulturze są nieświadome. Są one w istocie wyrazem pewnej określającej go w jego bycie pierwotnej siły — popędu jako takiego — a nie wynikiem świadomej, czysto pragmatycznej kalkulacji. Człowiek nie dysponuje represją jako instrumentem — to ona nim kieruje i rządzi jako „wyższa”, przerastająca go siła.

Lacan natomiast — w odróżnieniu od Freuda — podstawową przyczynę dysharmonijnej relacji człowieka do środowiska upatruje w jego „przedwczesnym” przyjsciu na świat. W rezultacie człowiek, inaczej niż zwierzę, przez bardzo długi okres jest niedostatecznie przystosowany do wymogów środowiska przyrodniczego. Pęknięcie w jego stosunku do siebie określa też wówczas nie tyle antynomia pomiędzy nadmierną intensywnością jego popędów i zawartą w nich równocześnie tendencją do autorepresji, co antynomia pomiędzy poczuciem „chaosu” własnego ciała, jego rozczłonkowaniem, a jego zakochaniem się we własnym

odbiciu w lustrze. Innymi słowy: „to, co ludzkie” zaczyna się nie wraz z represją popędów, lecz w momencie, kiedy osiemnastomiesięczne dziecko ulega iluzji jedności siebie; po raz pierwszy projektuje ideał ja, z którym zrazu się imaginacyjnie identyfikuje, później zaś stara się go w pełni urzeczywistnić w życiu.

Ujęcie to zakłada odwrócenie relacji zależności między iluzją i represją. U Freuda iluzja nadbudowuje się dopiero nad represją: stanowi rodzaj „pomocniczego środka”, za pomocą którego ma zostać utrzymany w mocy wprowadzony wcześniej przez człowieka system zakazów w kulturze. W koncepcji Lacana natomiast „to, co ludzkie” zaczyna się wraz z zafascynowaniem osiemnastomiesięcznego osobnika iluzją jedności samego siebie, swym lustrzanym odbiciem — co też jest równoznaczne z ucieczką od własnej „podmiotowości” (poczucie ciała jako chaosu). Różne formy represji i ograniczeń popędów pojawiają się dopiero później, przy czym również i one znajdują inne uzasadnienie niż u Freuda.

Należy jednak zauważyć, że obaj autorzy w bardzo podobny sposób ujmują relację między „wypierającym” i „wypieranym” w obrębie popędu. U Freuda kulturowy zakaz, stanowiąc rodzaj „materializacji” tendencji do samo-wyparcia (auto-represji) obecnej w popędach, daje się potraktować jedynie jako rodzaj dialektycznego przeciwieństwa w stosunku do ich nadmiernej intensywności. Podstawową racją istnienia zakazu jest więc samo wyparcie tych treści, które stanowią coś w rodzaju jego negatywnego warunku możliwości. Nie jest nim natomiast — jakby się mogło na pierwszy rzut oka wydawać — przede wszystkim dążenie człowieka do osiągnięcia „wyższego” poziomu kulturowego bytu, który jego egzystencji z innymi zapewni trwałość i stabilność.

Dlatego wprowadzenie przez człowieka pierwszych systemów zakazów jako podstawowego podłoża jego kulturowego bytu nie zabezpiecza go trwale przed tym, co wraz z tym aktem zostało wyparte w obręb nieświadomości. To ostatnie istnieje tam bowiem nadal, stanowiąc rodzaj destrukcyjnej przeciw-siły, która, chwilowo stłumiona, oddziałuje na byt kulturowy człowieka skrycie, „od wewnątrz”, czekając przy tym wytrwale na swe ujawnienie się w pełni. Ujęcie to zakłada, że wraz z wyparciem przez człowieka szeregu „wyobrażeń popędowych” (*die Triebvorstellungen*) konflikt między wypierającym (racje kultury) i wypartym (popędowe dążenia) nie został bynajmniej usunięty. Przeciwnie, zażegnany został jedynie „na chwilę” na poziomie świadomości człowieka (a więc w bardzo powierzchowny sposób). W jego nieświadomości natomiast został spotęgowany, jako że wyparte tam dążenia popędowe stają się jeszcze bardziej intensywne. Oznacza to innymi słowy, że również wszelkie podjęte przez człowieka dodatkowe „środki zabezpieczające” w kulturze (wierzenia religijne, niepisane normy, obyczaje, ideologie itp.) nie dają żadnej gwarancji, że nie dojdzie w niej w przyszłości do eksplozji tego, co wyparte, i w konsekwencji do jej rozpadu.

Freud jest głęboko przekonany o kruchości ludzkiego bytu w kulturze. Byt ów nie uzasadnia sam siebie (a więc nie jest jako taki niezniszczalny), ale jest funkcją

określonej konfiguracji ludzkich popędów; wynikiem swoistej gry między wypierającym i wypieranym. Został w istocie ufundowany na nicości — na ruchomych piaskach popędu, które w każdej chwili mogą zmienić swą konfigurację.

U Lacana — we wczesnych jego pracach — na pierwszy rzut oka rozpoznajemy bardzo podobny „dialektyczny” schemat ujęciowy. Tyle że oba tworzące go przeciwstawne człony rozumiane są całkiem inaczej. Miejsce zakazu (represji) zajmuje *imago* iluzorycznej jedności ja-ciała, które dziecko projektuje w oparciu o własne odbicie w lustrze. Miejsce wypartych „wyobrażeń popędowych” zajmuje paranoiczne poczucie rozczłonkowania własnego ciała. Inaczej jest też rozumiana rola pierwszego członu; *imago* jedności ciała dziecka. Dzięki niemu bowiem dziecko zyskuje w obrębie swojej psychiki pewien stały i jednolity punkt odniesienia (odpowiednik freudowskiego *das Ich-Ideal*), według którego orientując się może doprowadzić w niedalekiej przyszłości do koordynacji ruchów ciała. W dalszej perspektywie owo *imago* może zostać wypełnione treściami, jakie podsuwa dziecku kultura; obowiązującymi w niej ideałami dającymi mu poczucie spełnienia, realizacji siebie w życiu.

Równocześnie jednak — podobnie jak u Freuda — owo *imago* nie daje człowiekowi żadnego trwałego zabezpieczenia przed regresem na poziom paranoicznego poczucia rozczłonkowania własnego ciała. Człowiek, ulegając fascynacji nim, zaczyna sobie wyobrażać, że jest człowiekiem, zarazem jednak jeśli zaistnieją sprzyjające po temu okoliczności, może owo wyobrażenie utracić. Na przykład jeśli popadnie w stan psychozy. Dzieje się tak dlatego, że siła wypierająca — w tym wypadku: *imago* jedności ja-ciała — ma w oczach autora *Écrits* jedynie status pewnej iluzji — a nie tego, co rzeczywiste. Człowiek ulega jej jedynie dlatego, ponieważ nie może znieść bolesnego dlań poczucia rozczłonkowania swego ciała. Ucieka w nią chętnie i poddaje się jej, ale tak naprawdę nie znajduje tu żadnego trwałego zabezpieczenia przed tym, przed czym ucieka. Owa iluzja *imago* nie może bowiem istnieć poza tym, co wypiera; bez doświadczenia przez człowieka rozczłonkowania swojego ciała. To ono, tak naprawdę, jest dla niej jedynym uzasadnieniem — choć ma charakter negatywny.

W rezultacie różne historyczne formy samorozumienia człowieka w kulturze zbudowane są na owej iluzji siebie. Człowiek wyobraził w nich siebie takim lub innym — i uwierzył w to wyobrażenie jako coś „rzeczywistego”. Do rzędu takich iluzorycznych wyobrażeń należy m.in. budowane w kulturze europejskiej od starożytności i chrześcijaństwa wyobrażenie, że człowiek stanowi byt zasadniczo odrębny i samoistny w stosunku do tego, co biologiczno-przyrodnicze. Swoje apogeum znalazło ono w kartezjańskiej wykładni ludzkiego ja jako *cogito*: samouzasadniającego się podmiotu, który podstawę swego stosunku do siebie i do świata odnajduje w sobie samym. W rzeczywistości jednak owo *cogito* stanowi jedynie arbitralną konstrukcję pojęciową, dla której nie sposób podać żadnego „wyższego” uzasadnienia niż to, co ona sobą wypiera. To po tamtej stronie

bowiem, po stronie rozcłonkowania siebie, znajduje się to, co podmiotowe w człowieku, tyle że — jak się później z całą wyrazistością okaże — ma ono niewiele wspólnego z tym pojęciem podmiotu, jakie ukształtowało się w tradycji kartezyjskiej filozofii europejskiej.

Podsumujmy nasze rozważania. Wynika z nich, że dla Lacana — inaczej niż dla Freuda — korzenie „tego, co ludzkie” tkwią nie tyle w autorepresji popędów, co w „samozakochaniu się” człowieka w *imago* jedności własnego ja-ciała. Owo „samozakochanie się”, a więc identyfikacja z własnym lustrzanym odbiciem, mając charakter iluzoryczny, nie usuwa w niczym niebezpieczeństwa regresu ludzkiej *psyche* na etap poczucia rozcłonkowania siebie; co jest równoznaczne z popadnięciem w psychozę. Człowiek, wyobrażając sobie, że jest człowiekiem, nie uwalnia się zatem nigdy od tego, co musi w wyniku tego wyobrażenia zanegować (wyprzeć). Jest istotą, która musi raczej nieustannie oscylować między iluzorycznym biegunem jedności siebie i rzeczywistym biegunem poczucia własnego rozcłonkowania.

Ale ostateczne konkluzje płynące z podobnego stanu rzeczy są analogiczne do tych, jakie formułował autor *Totemu i tabu*. Również bowiem w oczach Lacana byt człowieka w kulturze ma bardzo kruche podstawy stabilności. Człowiek opiera go na iluzji jedności siebie, która — jeśli tylko zajdą po temu sprzyjające okoliczności — może zawsze ulec rozbiciu. Jeśli więc nie ulega wątpliwości, że byt ludzki jest zasadniczo „inny” (tzn. inaczej ustrukturuwany) niż wszelki byt przyrodniczy i zwierzęcy, to bynajmniej nie oznacza to, że owa inność jest równoznaczna z jego „wyższością” w stosunku do ostatniego. Z jego wyniesieniem „ponad” niego, przynajmniej w tym sensie, w jakim interpretowano je w dotychczasowej tradycji metafizyki europejskiej. To więc, co zdaje się siłą człowieka: zdolność do „nietypowych” zachowań, które umożliwiają mu, w dalszej perspektywie, traktowanie przyrodniczego środowiska w sposób instrumentalny i podporządkowania go sobie, jest w istocie jego słabością. Człowiek bowiem buduje własną władzę nad innymi i przyrodą na iluzorycznych wyobrażeniach o sobie samym.

5. Ja i inni: zasada rywalizacji i walki. Analogie z modelem Heglowskim

Zakochanie się człowieka we własnym *imago* jest — według Lacana — równoznaczne z wyłonieniem się jego ja jako takiego. W tej perspektywie owo ja jawi się jako refleks samozapatrzenia człowieka, efekt jego zakochania się w sobie. Dopiero też wraz z wyłonieniem się ja pojawia się problem jego odniesienia do innych — ukonstytuowanych w ten sam sposób innych ludzkich ja. Jednostka (ja) napotyka ich w świetle własnego samozapatrzenia, iluzorycznego wyobrażenia o sobie samej, które zazwyczaj zostało współkształtowane przez kontekst kulturowo-społeczny, w jakim żyje. W tym ostatnim wypadku istotną rolę odgrywa obowiązujący w danej społeczności ideał-ja, ściśle zaś biorąc różne jego postaci i wersje, między którymi ja dokonuje wyboru.

Przedstawiający się w ten sposób proces konstytucji ja ma wyraźnie charakter narcystyczny. W jego świetle inni jako należący do świata na zewnątrz napotykać mogą jedynie jako coś zasadniczo „negatywnego”. Stanowią przeszkodę na drodze samorealizacji wyobrażenia jednostki o sobie samej, wręcz zagrażają jej w tym procesie. Są pierwotnie jej konkurentami, z którymi musi stoczyć walkę „na śmierć i życie”, aby móc zrealizować siebie w pełni w społecznej przestrzeni — zgodnie z tym, co narzuca jej własny ideał ja.

W tym punkcie psychoanalityczna antropologia Lacana zbliża się do zarysowanego przez Hegla w *Fenomenologii ducha* intersubiektywnego modelu konstytucji ludzkiej samowiedzy, który oddaje tutaj najpełniej znana figura Pana i Niewolnika. Implikuje ona m.in., że jednostka, wkraczając w przestrzeń społeczną, musi siebie określić w niej albo jako dominująca nad innymi, albo też jako od nich zależna. Na tę figurę Lacan powołuje się wielokrotnie w swoich pracach, starając się — poprzez odpowiednią reinterpretację — wbudować ją w ramy własnej koncepcji. Zgodnie z jego ujęciem wszelkie akceptowalne społecznie normy współbycia z innymi stały się możliwe dopiero w wyniku bolesnej operacji, jaką poszczególne jednostki musiały przeprowadzić na własnym narcyzmie. Zakładają one rodzaj międzyludzkiego kompromisu — a więc wyrzeczenia się przez jednostki tego, co składa się na ich ideał ja.

6. Samoalienacja człowieka. Ja i podmiot

Narcystyczny proces konstytucji ludzkiego ja, które jako takie wyłania się dopiero w wyniku „zakochania się” jednostki w sobie samej, stanowi w oczach Lacana rodzaj nieuchronnego przeznaczenia człowieka. Dopiero bowiem ulegając fascynacji sobą samym, wyobrażając sobie, że jest tym, kogo widzi w lustrze, człowiek staje się człowiekiem. Z drugiej strony proces ten jest w istocie rodzajem samoalienacji człowieka — jego ucieczki przed najbardziej pierwotnym, poprzedzającym i zakładającym sobą wszelkie inne, doświadczeniem przezeń własnej „podmiotowości”. To po jej stronie bije bowiem źródło „autentyczności” jego stosunku do siebie.

Człowieka zatem w jego stosunku do siebie określa głębokie pęknięcie. Z jednej strony jest w jakimś sensie „w pełni” sobą doświadczając własnego ciała jako chaosu, jako rozczłonkowanego. Z drugiej jednak podobnie wyłącznie negatywne doświadczenie samego siebie jest dlań „nie do zniesienia”. Dlatego żadną miarą nie może na nim poprzestać — musi odeń uciec na imaginatywną płaszczyznę lustra otwierając przed nim perspektywę doświadczenia siebie-ciała jako porządku i jedności. Tyle że z kolei ta płaszczyzna jest czysto zwodnicza i iluzoryczna; to, co oferuje w zamian poczucia rozczłonkowania ciała, stanowi jedynie pozór porządku i jedności siebie. Ucieczka na nią jest tożsama z samoalienacją człowieka; z jego identyfikacją z iluzorycznym substytutem siebie.

Czy jednak w związku z tym nie istnieje dla człowieka żadna możliwość wykroczenia poza tę dość jałową w gruncie rzeczy alternatywę? Czy ceną za otwarcie się na ideę jedności siebie-ciała jest zawsze samoalienacja? Odwrócenie się od tej strony samego siebie, która skądinąd jest nie do obejścia — i nie do „zniesienia” (w sensie heglowskim) zarazem?

I tak i nie. Tak — ponieważ według Lacana człowiek jest już tak skonstruowany, że prędzej czy później musi przejść przez „fazę lustra”, w której — paradoksalnie — ceną za wyłonienie się jego ja (i w konsekwencji uzyskania poczucia tożsamości ze sobą samym) jest jego wyobcowanie się w stosunku do siebie. Nie, ponieważ, po pierwsze — o czym już była mowa — jego samoalienacja nigdy nie dokonuje się do końca; zawsze istnieje możliwość powrotu na poziom „rozcłonkowania”. Po drugie zaś, ów powrót niekoniecznie musi oznaczać psychotyczny regres, ale w jego wyniku owo „rozcłonkowanie” może zostać całkiem inaczej rozpoznane. W tym ostatnim wypadku zyskuje ono całkiem nowy sens, ponieważ jego rozpoznanie dokonuje się z perspektywy porządku symbolicznego — trzeciego porządku, w jaki — obok realnego i wyobraźniowego — wpisany jest według Lacana człowiek. Istnienie tego trzeciego porządku, utożsamianego przezeń z porządkiem języka jako otwartego w nieskończoność ciągu znaczących, autor *Écrits* przyjmuje dopiero w późniejszym okresie. Wspomnienie o nim w tej pracy, w której koncentruję się zasadniczo na wczesnym okresie twórczości tego autora, wydaje mi się jednak niezbędne, gdyż dopiero on pozwala wyjść poza jałowość alternatywy: poczucie rozcłonkowania ciała — ucieczka na poziom *imago* siebie-ciała. Z perspektywy tego porządku bowiem to samo „miejsce”, które do tej pory było utożsamiane z samorozdzieleniem ja-ciała i chaosem, zostaje rozpoznane jako podmiot (*sujet*).

Wypada tutaj od razu zaznaczyć, że Lacan, wprowadzając to pojęcie do swej koncepcji psychoanalitycznej, nadaje mu całkiem inne znaczenie niż to, jakie od czasów nowożytności zwykło się mu przypisywać w tradycji filozoficznej. W tym ostatnim wypadku pojęcie podmiotu wiązano z kartezjańską wykładnią ludzkiego ja, które podstawę swego stosunku do siebie posiada i odnajduje w sobie samym. Chodzi tu innymi słowy o koncepcję ludzkiego ja jako *cogito* — myśli odnajdującej w sobie samej uzasadnienie dla swych odniesień do siebie, do innych i do świata.

Lacan, przeciwstawiając się tej tradycji, uważa, że pojęcie podmiotu osadzone jest w niej na wyobraźniowym poziomie „lustra”, ma więc charakter iluzoryczny i jedynie utwierdza alienację stosunku człowieka do siebie. Jest tylko abstrakcyjną konstrukcją pojęciową, która przesłania faktyczny, zapośredniczony językowo sposób, w jaki człowiek odnosi się do siebie, do innych i do świata. Konstrukcja ta przy tym w istocie przynosi bardzo narcystyczny obraz relacji ludzkiego ja do siebie. Implikuje bowiem, że owo ja, odnosząc się do siebie, wyczerpuje się w tym samoodniesieniu. Tworzy ono rodzaj zamkniętego, samouzasadniającego się centrum, będącego ostateczną „podstawą” tego, co ludzkie.

Tymczasem — twierdzi autor *Écrits* — pojęcie podmiotu należy osadzić w człowieku bardziej źródłowo: w tym właśnie „miejscu”, w którym nie nastąpiła jeszcze jego samoalienacja w wyobrażeniu jedności — siebie ciała. Owo „miejscu” sytuuje się po tej samej stronie, co poczucie pokawałkowania jego ciała. Tyle że obecnie dostrzega się w nim coś zasadniczo więcej niż tylko samą negatywność „chaosu” wymagającą przezwyciężenia. Urasta ono bowiem do rangi immanentnego momentu struktury symbolicznej języka jako takiego; momentu, bez uprzedniego (apriorycznego) odniesienia, do którego owa struktura nie mogłaby jako taka zaistnieć. Właśnie ten punkt odniesienia, który ze swej istoty nie może ulec procesowi alienacji, ów horyzont, ze względu na który staje się to, co ludzkie, Lacan nazywa p o d m i o t e m. Mówiąc jeszcze inaczej: podmiot stanowi w oczach Lacana coś w rodzaju białej kartki papieru, niezbędnego i nieredukowalnego podłoża, ze względu na które może się dopiero dokonywać oscylowanie człowieka między poczuciem „pokawałkowania” siebie a *imago* iluzorycznej jedności siebie jako ja. Może pojawić się jakikolwiek „zapis” tego, co ludzkie.

W późniejszym okresie, kiedy w psychoanalitycznej antropologii Lacana istotną rolę zacznie odgrywać symboliczny (językowy) wymiar tego, co ludzkie — oraz tym samym wyraźniej zostanie zarysowana opozycja między tym, co „podmiotowe” w człowieku (*je*) oraz tym, co imaginatywno-iluzoryczne (*moi*) — pojęcie podmiotu zostanie niewątpliwie znacznie bardziej „sprecyzowane”. Będzie ono tu przy tym rozpatrywane jako rodzaj dialektycznego przeciwieństwa w stosunku do pojęcia Wielkiego Innego (*le Grand Autre*), jako takie nie do pomyślenia poza swym uprzednim odniesieniem do niego. We wczesnym okresie jednak zamiast o podmiocie można jedynie mówić o „podmiotowej” stronie tego, co ludzkie. Ma ona przy tym jedynie konotacje negatywne (rozcłónkowanie ciała, chaos). Nieco później pojęcie podmiotu pozostaje w dużej mierze nieokreślone, w dodatku jest jeszcze obciążone pewną dwuznacznością. Podmiotem jest bowiem również nazywany — zgodnie zresztą z językiem obowiązującym we francuskiej psychiatrii — sam pacjent wzięty w całej konkretności swego bytu psychofizycznego. Lacan posługując się tym pojęciem we wczesnych pracach używa go już to w tym ostatnim znaczeniu, już to aktualizuje równocześnie jego znaczenie „teoretyczne”; podmiot (to, co podmiotowe w człowieku) jako zapoznane na poziomie *imago* podłożu tego, co ludzkie, które nie uległo alienacji. To ostatnie implikuje, że punktem odniesienia terapii psychoanalitycznej jest zarówno pacjent jako konkretna osoba, jak też zawarte w nim, z założenia nie poddające się procesowi samoalienacji, „podmiotowe” podłożu jego osobowości. Coś, co tym samym nie poddaje się w samym pacjencie obiektywizacji i instrumentalizacji, ale stanowi niejako nienaruszalny rdzeń osobowości, skrywający się za jego iluzorycznymi wyobrażeniami o sobie samym. Zgodnie z tym ujęciem podmiot może być wprowadzicie w trakcie terapii ujawniony („skonstruowany”) przez analityka, on sam też jest jako taki współustanowiony przez Innego, nigdy jednak nie może zostać

sprowadzony do roli „narzędzia” — czyli do czegoś, czym analityk jedynie posługuje się w procesie terapii dla uzyskania założonego z góry celu. Przeczy temu już chociażby dosłowny sens tego pojęcia definiujący się poprzez opozycję do słowa „przedmiot”.

Rysująca się we wczesnych pracach Lacana opozycja między „realnym”, „podmiotowym” poziomem poczucia rozczłonkowania siebie a imaginatywno-narcystycznym poziomem „lustra”, w obrębie którego, w wyniku fascynacji swoim odbiciem, konstytuuje się ludzkie ja, urośnie z czasem do rangi jednej z podstawowych opozycji jego antropologii psychoanalitycznej. Z czasem też, w rezultacie rozróżnienia przez autora *Écrits* w obrębie ludzkiej *psyche* trzeciego poziomu, symbolicznego, nałoży się na nią inna opozycja; między iluzorycznym wyobrażeniem siebie jako ja a podmiotem, który wyłania się wprawdzie w „miejscu” poczucia rozczłonkowania siebie, ale zostaje ono teraz zupełnie inaczej rozpoznane. Nie jako źródło doświadczenia siebie, własnego ciała, jako chaosu, lecz jako podłoże, na którym wykona swą „porządkującą” pracę ciąg znaczących. Ta druga opozycja jest również „ośrodkiem” stawania się tego, co ludzkie. W jej obrębie podmiot, w swym uprzednim odniesieniu do Wielkiego Innego, jawi się jako element nieświadomości, owej „innej sceny”, w której staje się „to, co językowe” w człowieku. Do niej też — jako do warunkującego je w porządku ontologicznym punktu odniesienia — odniesione jest wszystko to, co dokonuje się na etapie „stadium lustra”: utrwalenie człowieka na *imago* jedności siebie-ciała, na własnym ja.