

Paweł Dybel

Podmiot nieświadomości.

Pojęcie podmiotu w psychoanalizie Jacques'a Lacana na tle tradycji filozofii kartezjańskiej

1.

Pojęcie podmiotu jest jednym z kluczowych pojęć teorii psychoanalitycznej Jacques'a Lacana. Ponieważ teoria ta wyrasta przede wszystkim na podłożu dotychczasowej tradycji filozoficznej, można je z powodzeniem traktować jako pojęcie *sensu stricto* filozoficzne. Inna sprawa, że stosunek Lacana do tej tradycji (podobnie zresztą jak w odniesieniu do tradycji psychoanalitycznej) jest wysoce polemiczny. Dlatego też, analogicznie, znaczenie, jakie zyskuje u niego pojęcie podmiotu, jest równie polemiczne w stosunku do tego, jak było ono tutaj do tej pory rozumiane. Można by wręcz zacząć zastanawiać się, dlaczego Lacan nie poszedł w ślady Heideggera i nie posłużył się całkiem nowym terminem, jakimś wymyślonym przez niego psychoanalitycznym odpowiednikiem *Dasein*. Tym bardziej, że nie brakowało mu w kwestiach terminologicznych pomysłów. Ale dokładniejszy wgląd w prace tego autora każe stwierdzić, że zachowanie przez niego pojęcia podmiotu jest głęboko uzasadnione, jako że mimo wszelkich różnic wpisują się one głęboko w tradycję kartezjańską. Starając się wykroczyć poza tę tradycję, myśl ta jest zarazem jej organicznym elementem, nie zaś — jak ma to np. miejsce w przypadku autora *Bycia i czasu* — próbą jej przewyciężenia czy też — mówiąc ściślej — jej „wkręcenia” (*verwinden*) w siebie. Dlatego uchwycenie różnicy między podmiotem kartezjanizmu i podmiotem psychoanalizy Lacana jest zadaniem niezwykle trudnym, wymagającym nieraz zachowania dużej terminologicznej ostrożności i bardzo subtelnych rozgraniczeń.

2.

Zasadnicza zbieżność polega na tym, że lacanowski podmiot, podobnie jak kartezjański, jest „tym, który wątpi” na drodze wątpienia dochodząc do odnalezienia tego, co w jego myśleniu jest pewne. Ściśle biorąc, samo wątpienie daje mu pewność tego, że myśli, wyjawia mu jego myślenie jako pewność. Wynika

stąd dalej, że — ogólnie biorąc — bardzo podobna jest też droga owego podmiotu do uzyskania tego rodzaju pewności. Jest to droga poprzez wskazywanie na iluzoryczny charakter różnych potocznych wyobrażeń o świecie.

Różnice zaczynają się natomiast wówczas, gdy bliżej przyjrzymy się temu, co jest tutaj wykazywane jako iluzoryczne oraz jak wygląda sama formuła „pewności” myślenia. Podmiot kartezjański obiera długą i określną drogę wątpienia w prawdziwość swoich percepcji i wrażeń, fantazji i snów, aby w końcu dotrzeć do siebie jako pewności samego myślenia, odnaleźć siebie jako *cogito*. Droga lacanowskiego podmiotu zdaje się natomiast bardziej wyrafinowana, ale i radykalna zarazem. Podmiot ten bowiem osiąga pewność nie tylko na drodze wątpienia we własne percepcje i sny, lecz w jakimś sensie również na drodze wątpienia w samego siebie jako tego, który coś dostrzega i śni.

Ale — należy od razu podkreślić — wątpienie podmiotu nie dotyczy tutaj jego samego jako *cogito*: czyli jako podmiotu, który pyta o samą „podmiotowość” swego myślenia. Dotyczy ono wyłącznie podmiotu jako Ja (*ego*), jako pewnego „Ja myślę”, które — według autora *Écrits* — jest tylko wyobrażeniowym derywatem podmiotu, zgłaszającym nieuzasadnione roszczenie bycia samouzasadniającą się podstawą wszystkich swoich postrzeżeń, wyobrażeń i myśli. Innymi słowy, Ja według Lacana, to własny wyobrażeniowy obraz podmiotu, w którym ten ostatni bez-podstawnie ustanawia siebie jako podstawę swojej relacji do siebie, do innych i do świata. Dlatego też w tak ustanowionej Ja-podstawie podmiot nie rozpoznaje bynajmniej poszukiwanej prawdy o sobie samym, ale przeciwnie: staje się podmiotem skrajnie wyobcowanym w stosunku do siebie, podmiotem, który porzucił, zrepresjonował swoją własną podmiotowość. Innymi słowy, Ja to według Lacana podmiot, który przechodząc na drugą stronę lustra przeobraził się w skrajne przeciwieństwo samego siebie. Jest to podmiot, który wyobraził siebie jako jakieś Ja idealne, Ja bez skaz i dziur, które może być samo dla siebie gwarantem swej pewności.

W tej perspektywie Ja jawi się jako iluzja iluzji: bowiem bezzasadnie ustanawia siebie jako ostateczną podstawę wszystkich swych postrzeżeń i wyobrażeń, podczas gdy w istocie stanowi ono tylko wyobcowaną wtórną postać podmiotowości podmiotu jako takiej, wszystkich jego *cogitationes*. Takie Ja, ściśle biorąc, nie myśli, ale tylko wyobraża sobie, że myśli. Jego myślenie jest tylko pochodną, wyobrażeniową postacią „myślenia” samego podmiotu.

Ujęcie to implikuje, że myślenie całej niemal XIX- i XX-wiecznej metafizyki jest w istocie rodzajem myślenia „wyobrażeniowego”, wyobcowanego w stosunku do siebie. Tradycję tę określa wszakże wykładane tu na różne sposoby założenie, że myśl, *cogito cogitatio*, ma ostatecznie swe podstawy w sobie samej. Jest to w ostatecznej perspektywie myśl uzasadniająca samą siebie, myśl będąca dla siebie samej swą ostateczną *ratio*, myśl-Rozum wyłożona jako „racjonalność” — jako najczystsze i najwyższe spełnienie samej siebie. Według Lacana, tego rodzaju wykładnia myśli nie uchwytuje jej faktycznej istoty, ale jedynie

poświadcza i dogmatycznie utwierdza jej wyobcowanie w stosunku do siebie. Myśl wyłożona jako *ratio* nie jest bynajmniej najczystsza formą myśli, ale jedynie podstawowym (i najbardziej uporczywym zarazem) fantazmatem europejskiej filozofii i nauki, który ma swoją podstawę w „wyobrażeniu” przez *cogito* siebie jako Ja idealne. W fantazmacie tym przesłonięte („zaklejone”) zostało to, co faktycznie stanowi o „myśleniu”: fakt, że jego podmiot stanowi organiczny element struktury samego języka (porządek symboliczny), nie jest zatem w stosunku do niego żadną odrębną samouzasadniającą się podstawą. Dlatego też wszelkie mówienie o podmiocie myślenia winno skoncentrować się na wyjawieniu natury samego tego związku, nie zaś rozpatrywać *cogito*-podmiot jako pozostające poza jego obrębem, mające swą podstawę w sobie samym Ja.

3.

Jeśli dokładnie przyjrzeć się *Rozprawie o metodzie* Kartezjusza, bez trudu rozpoznamy tu dwie podstawowe formy podmiotu, o których była mowa powyżej: czysty podmiot myślenia, który wątpi, oraz Ja jako jego wyobrażeniowy derywat, które ustanawiając siebie jako podstawa wyobraża siebie jako podmiot, który myśli. Wszelako, aby odnaleźć u Kartezjusza ten pierwszy podmiot, trzeba go zacząć czytać niejako „pod włos”, wydobywając bardziej lub mniej ukryte implikacje jego argumentacji, nie zaś to, co ona bezpośrednio głosi.

Kartezjusz oddziaływał na późniejszą filozofię i naukę europejską swoją koncepcją podmiotu jako samouzasadniającej się „substancjalnej” podstawy — dając w ten sposób fundament do ukształtowania się pojęcia Ja w jego znaczeniu, obowiązującym w ramach metafizycznej tradycji „filozofii świadomości”. Tradycję tę określa wszakże założenie, że myśl, *cogito cogitatio*, ma w sobie samej swój fundament. Jest to innymi słowy myśl, która w ostatecznej perspektywie jest sama dla siebie *ratio*, myśl-Rozum zinterpretowana jako „racjonalność”, która odsyła do samej siebie, znajdując w ten sposób w sobie samej swe najwyższe i najczystsze samo-spełnienie.

Lacan, przeciwstawiając się tej tradycji, twierdzi, że zapoznała ona faktyczne, najbardziej radykalne znaczenie pojęcia podmiotu u Kartezjusza. W istocie bowiem orientuje się ona według wyobrażeniowego „substancjalnego” derywatu tego pojęcia, interpretując go jako Ja, świadomość, samoświadomość itd. Tymczasem, wbrew temu, co sądzą przedstawiciele tej tradycji, myśl zinterpretowana jako *ratio* nie jest bynajmniej najczystsza i najwyższa formą myślenia jako takiego. Przeciwnie, jest to jeden z najbardziej podstawowych „fantazmatów” filozofii i nauki europejskiej, za którego pomocą stara się ona przesłonić faktyczny podmiot myślenia.

Rzecz bowiem w tym — twierdzi Lacan — że *cogito* wcale nie musi wstąpić na okreśną drogę wątpienia po to, aby upewnić się co do tego, czego ponieważ już od samego początku jest pewne. *Cogito* bowiem, ów ulotny podmiot myśli, jest pewne siebie już zawsze z góry. To zaś wynika z prostego i oczywis-

tego faktu, że jest ono podmiotem Innego języka, w stosunku do którego nie jest jednak żadnym ostatecznym fundamentem, ale tylko jednym z jego elementów. Z tej też racji *cogito* w swym faktycznym, najbardziej radykalnym znaczeniu nie może zostać pojęte jako czysto racjonalna samouzasadniająca się podstawa wszystkich swoich *cogitationes*, do której wszystkie one retroaktywnie się odnoszą. Przeciwnie, swoje ostateczne usprawiedliwienie *cogito* odnajduje w Innym języku, którego jest organiczną częścią. Jeśli jednak *cogito* traci w ujęciu Lacana uprzywilejowaną funkcję samouzasadniającej się podstawy, w której ufundowane są wszystkie pozostałe elementy języka i myśli, to zarazem nadal pozostaje ono jednym z podstawowych „warunków możliwości” języka jako takiego. Lacan, pozbawiając *cogito* pozycji elementu centralnego, wokół którego ześrodkowana jest cała struktura języka, nadal upatruje w nim jeden z jego elementów konstytutywnych. Podstawowym problemem staje się wówczas określenie funkcji tego elementu w ramach struktury Innego-języka jako całości.

4.

Lacanowska formuła *cogito* implikuje nowe pojęcie pewności myślenia. Owa pewność nie ma swego fundamentu w pustym „Ja myślę”, gdzie podmiot myśli wyobraża siebie jako podstawę swej relacji do siebie w myśleniu o czymkolwiek (tzn. nie tylko jako podstawa w swym refleksyjnym odniesieniu do siebie, ale również jako podstawa swej relacji do świata). Jest ona zakorzeniona w Innym-języku, który reprezentuje sobą symboliczny porządek jako taki. Innymi słowy, pewność myślenia jest już dana wraz z Innym-językiem, którego podmiot myślenia stanowi organiczną część: w stosunku do tej pewności wszelka ustanowiona refleksyjnie pewność podmiotu wyobrażającego siebie jako podstawę swego do siebie stosunku stanowi jedynie ontyczną pochodną.

Z potraktowaniem przez Lacana podmiotu jako strukturalnego elementu samego języka ściśle wiąże się druga, wspomniana powyżej, różnica w porównaniu z tradycją kartezjańską: odmienna formuła pojęcia pewności myślenia. Pewność ta nie ma już obecnie swej podstawy w pustym „Ja myślę”, gdzie podmiot „wyobraził” siebie jako podstawę swego do siebie stosunku (i tym samym stosunku do świata). Zakorzeniona jest ona w samym Innym-języku, w którym dokonuje się „myślenie” podmiotu i którego ów podmiot stanowi organiczną część.

Jest to, jak sądzę, kluczowy punkt w dyskusji Lacana z kartezjanizmem. Dopiero bowiem w świetle podobnego ujęcia relacji podmiot-język staje się zrozumiały jego podstawowy argument skierowany przeciwko autorowi *Rozprawy o metodzie*. Brzmi on: właśnie dlatego, że podmiot Kartezjusza pojmuje siebie jako wyabstrahowaną z wszelkiego związku z Innym-językiem podstawę wszelkiej wiedzy o świecie (o „rzeczywistym”), musi on — paradoksalnie — szukać dodatkowego potwierdzenia jej prawdziwości (tzn. zgodności z rzeczami na zewnątrz) w Innym-Bogu. O tym ostatnim należy bowiem z konieczności przyjąć, że jest „dobrym duchem”, który nie oszukuje człowieka co do rzeczywistego

istnienia rzeczy na zewnątrz, gdyż w przeciwnym wypadku nie byłby on ...Bogiem, ale „złym duchem”, Szatanem:

Dla Kartezjusza bowiem, tym, na co nakierowane jest wyjściowe *cogito*, Ja myślę, o ile obecne jest już ono w owym Ja, jest realność. Wszelako to, co prawdziwe, pozostaje tak dalece na zewnątrz, że Kartezjusz musi się jeszcze dodatkowo upewnić — właśnie co do Innego, który nie zwodzi i którego sama egzystencja zagwarantuje podstawę prawdy, zagwarantuje mu, że w jego własnym obiektywnym rozumie zawarte są niezbędne warunki tego, co realne, co do którego egzystencji już się upewnił po to, aby odnaleźć wymiar prawdy¹.

Ostatecznie zatem, w podmiocie kartezjańskim można wskazać na dwa słabe punkty. Pierwszy z nich wiąże się z ujęciem tego podmiotu jako zorientowanego „na zewnątrz”, wychylonego ku temu, co realne. Zakłada to, że „prawda” o rzeczach, które ów podmiot poznaje, znajduje się poza jego obrębem, w nich samych. Jest to więc podmiot wewnętrznie pęknięty: z jednej strony pojmuje on siebie jako samouzasadniającą się podstawę poznania, z drugiej strony zaś, prawdę tego poznania umieszcza poza sobą. Dlatego też — i jest to jego drugi słaby punkt — aby być ostatecznie pewnym owej prawdy, potrzebuje Innego-Boga jako zewnętrznego i ostatecznego gwaranta prawdy poznania.

W obu wypadkach źródło słabości podmiotu kartezjańskiego tkwi w jego wspomnianym powyżej wyodrębnieniu się z wszelkiego bezpośredniego związku z Innym-językiem. To właśnie z tej racji prawdę swoich poznań umieszcza on poza sobą, w tym, co realne, za jej ostatecznego gwaranta uznając zewnętrzny wobec siebie Innego-Boga, który w jego mniemaniu gwarantuje adekwatność między jego „subiektywnymi” *cogitationes* z tym, co obiektywnie doświadcza w świecie. Ów Inny-Bóg jednak nie posiada żadnej przypisywanej mu przez niego „najwyższej realności”, ale stanowi jedynie zmystyfikowaną ontologiczną pochodną Innego-języka. To Inny-język wyobrażony przez niego jako osoba — jako pewien duchowy samoistny byt bez skazy.

W myśli filozoficznej Kartezjusza dokonuje się zatem, z jednej strony, odkrycie podmiotu, z drugiej zaś, jego wyobcowanie w stosunku do siebie. Podmiot ten zostaje wyabstrahowany ze swego apriorycznego związku z Innym-językiem, dlatego autor *Rozprawy o metodzie*, starając się zrekompensować powstały w ten sposób brak w samym sercu podmiotu, sięga po tradycyjne metafizyczne wyobrażenie Innego-Boga ugruntowując w nim ostatecznie wszelką pewność. Kartezjański podmiot, *cogito*, jest zatem już u swych podstaw przeniknięty pustką, jest on „nihilistyczny” w najbardziej radykalnym, dosłownym rozumieniu tego słowa. Negując i przesłaniając aprioryczny charakter swego odniesienia do Innego-języka draży on w sobie samym pustą przestrzeń, aby następ-

¹ J. Lacan, *The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, transl. Alan Sheridan, London 1977, s. 36.

nie zapełnić ją iluzorycznym wyobrażeniem siebie jako Ja, którego uniwersalizowanym odpowiednikiem jest obraz Innego-Boga.

Podmiot lacanowski natomiast, z racji tego, że sam stanowi organiczny element Innego-języka nie musi już szukać dodatkowego gwaranta dla prawdziwości swych własnych poznań w Innym-Bogu. Nie musi on prawdy tych poznań umieszczać na zewnątrz siebie — w rzeczach otaczającego go świata. Będąc podmiotem Innego-języka jest on już poniekąd z góry otwarty na prawdę, odniesiony do niej, porwany przez nią, ogarnięty. Nie musi on już szukać ostatecznej podstawy pewności dla własnych poznań, bowiem to on już jest tą pewnością.

Co to jednak znaczy „być pewnością”? Czy nie mamy tutaj do czynienia z tautologią: utożsamieniem podmiotu z pewnością, które stało się możliwe dzięki jego wcześniejszemu utożsamieniu z językiem? I tak i nie. Tak — ponieważ podmiot, będąc organiczną, strukturalną częścią języka, jest jednym z „warunków możliwości” jego ukonstytuowania się w ogóle. W tym sensie podmiot jest już językiem i to jego bycie językiem osadza go od razu w pewności. Nie — ponieważ podmiot jest tylko jednym z elementów struktury języka, z czego wynika, że, po pierwsze, wskazanie nań nie uchwytuje jeszcze tego, co językowe w ścisłym sensie oraz, po drugie, że on sam, jego pojęcie, może zostać uchwycone jedynie poprzez określenie jego relacji do innych elementów języka.

Dopiero więc wówczas, gdy uda nam się bliżej określić miejsce i rolę lacanowskiego podmiotu w tym „rodzimym” dlań językowym kontekście, jego odmiennosc w porównaniu z podmiotem tradycji kartezjańskiej zyska na wyrazistości. Myślę, że należy przede wszystkim wskazać dwa elementy tej różnicy.

Jest to, po pierwsze, uznanie przez Lacana, że podmiot jest w istocie podmiotem nieświadomości, nie zaś podmiotem świadomości, jak jest to u Kartezjusza. Podmiot ten jest organicznym elementem języka, jego symbolicznej struktury, a nie czymś w stosunku do niego zewnętrznym, odrębnym. Po drugie zaś, podmiot Lacana jest „pęknięty” w sobie, „przekreślony”, a to dlatego, ponieważ będąc elementem języka, nigdy nie jest określony do końca, nazwany przez tworzący go ciąg znaczących.

Poniżej spróbuję scharakteryzować te dwa podstawowe wyznaczniki podmiotu w rozumieniu Lacana.

5.

Twierdzenie Lacana, że kartezjański podmiot jest w istocie podmiotem nieświadomości — a nie świadomości, jak to przyjmowała postkartezjańska tradycja filozoficzna — posiada daleko idące konsekwencje ontologiczne. Wiążą się one przede wszystkim z faktem, że samo pojęcie nieświadomości zyskuje u tego autora zupełnie inne znaczenie i status niż u Freuda. Jeśli bowiem według autora *Objaśniania marzeń sennych* nieświadomość cechuje to, że znajduje się ona poza obrębem „wyobrażeń słownych”, to dla Lacana nieświadomość jest

wręcz utożsamiana z samą „istotą” tego, co językowe. Nieświadomość, to „dyskurs Innego” (języka) — brzmi znana formuła Lacana. Implikuje ona, że każdemu aktowi mówienia, który dokonuje się zgodnie z regułami obowiązującymi na poziomie świadomości, towarzyszy, niczym echo, „dyskurs Innego”, gdzie ten sam ciąg znaczących „gdzieś indziej (na innej scenie) zostaje powtórzony i trwa tam, starając się wnikać w szczeliny obecne w mowie potocznej i w refleksji, do której ona skłania”².

Jeśli więc dyskurs świadomości zorganizowany jest według szeregu dodatkowych reguł, nakładających się na reguły czysto językowe i związanych z określonym kontekstem kulturowym, w jakim znajduje się mówiący (obyczaj, konwencja literacka itp.), to dyskurs nieświadomości jest poniekąd dyskursem samej językowości języka. Oznacza to, że zorganizowany jest on zgodnie z dwiema podstawowymi regułami języka: substytucji (metafora) i dodawania (metonimia) do siebie znaczących, które działają tutaj w sposób nieskrępowany przez żadne dodatkowe prawa i normy. Podmiot wówczas jest tym, co — jak głosi inna formuła Lacana — w „dyskursie” Innego „jedno znaczące przedstawia drugiemu znaczącemu”³.

Formuła ta pozostaje w radykalnej opozycji w stosunku do sposobu, w jaki pojęcie podmiotu było rozumiane w kartezjańskiej tradycji. Zgodnie z nią, podmiot nie jest już pojmowany jako odrębny samoistny byt, którego podstawa zawarta byłaby w nim samym, ale — ściśle biorąc — jest podmiotem Innego jako języka. Podmiot nie istnieje poza Innym-językiem. Z tej też racji podmiot nie posiada w obrębie języka żadnej, przysługującej mu „z istoty”, substancjalności, ale w tym, co „znaczy”, jest zwykłą funkcją relacji między znaczącymi. Z drugiej strony, podobne rozumienie podmiotu jest możliwe jedynie dlatego, że „jako taki” jest on „pustym miejscem”, dziurą, przerwą, załamaniem między znaczącymi. Podmiot zatem, będąc językiem, jego „strukturalnym elementem”, jest nim zarazem jakby nie do końca, nie w pełni. Ale nie w znaczeniu, że coś z niego poza język „wystaje”. Chodzi raczej o to, że jako czysta negatywność nigdy nie może zostać bez reszty wchłonięty, wypełniony przez to, co językowe. I właśnie to osobliwe usytuowanie podmiotu „w” i „poza” językiem zarazem jest jednym z konstytutywnych elementów języka jako takiego. Bez odniesienia do podmiotu jako do „pustego miejsca”, interwału, przerwy między znaczącymi nie mogłoby się bowiem dokonać jego „przedstawianie” przez jedno znaczące drugiemu — nie mogłoby pojawić się jakiekolwiek znaczenie, bo nie byłoby „czego” czemu przedstawiać.

W odróżnieniu od podmiotu tradycji kartezjańskiej, który znajduje oparcie w sobie samym, podmiot Lacana jest „zdecentralizowany” i „zdesubstancjalizowany”. Istnieje on w jakimś sensie ciągle poza sobą — dlatego może być okreś-

² J. Lacan, *Écrits*, Paris 1966, s. 799.

³ Tamże, s. 835.

lany jedynie negatywnie. Taki podmiot, w odróżnieniu od romantycznego podmiotu mistycznej introspekcji, nie może odnieść się bezpośrednio do siebie zgłębiając do przejrzystego „dna” własną podmiotowość. Jako „puste miejsce” między znaczącymi zjawia się dopiero w języku jako w „polu Innego”, określa się i staje poprzez to odniesienie.

Określenie to pozwala nam bardziej precyzyjnie uchwycić sens przytoczonej powyżej lacanowskiej formuły, że nieświadomość jest „dyskursem Innego”. Nieświadomość jest takim dyskursem jedynie w stosunku do wyobraźniowego Ja, które, umieszczone na poziomie świadomości, prowadzi swój dyskurs zgodnie z własnymi „intencjami”, panując od początku do końca nad jego przebiegiem. Nieświadomość prowadzi natomiast całkiem inny dyskurs w tym sensie, że jego znaczące, ich układ, nie są w nim podporządkowane określonej świadomej intencji Ja, ale następują po sobie zgodnie z prawami samego języka (np. zgodnie z samym prawem syntagmatycznej kombinacji w szereg czy opartej na czysto brzmieniowych podobieństwach poszczególnych fonemów asocjacji). Można więc powiedzieć, że nieświadomość jest „dyskursem Innego”, ponieważ to nie świadome siebie Ja, ale sam język jako taki prowadzi w niej dyskurs: jest ona w pewnym sensie dyskursem samej „językowości” języka, która wyjawia się w niej poniekąd w stanie „czystym”. W istocie to sam podmiot jako nieświadomość prowadzi „dyskurs Innego” przeciwstawiając się dyskursowi Ja jako swej wyobcowanej wyobraźniowo pochodnej postaci.

6.

Starając się uwyraźnić odmienną własną koncepcję podmiotu na tle dotychczasowej tradycji filozoficznej, Lacan nawiązuje do znaczenia, jakie to pojęcie posiadało w języku średniowiecznego prawa. Mówiło się tutaj mianowicie o podmiocie władzy suwerena, rozumiejąc przez to określenie nie tylko fakt podporządkowania danej jednostki innemu-władcy, ale również, że owa jednostka staje się jako taka podmiotem dopiero w wyniku swego podporządkowania władzy innego. Kiedy więc Lacan powiada, że podmiot jako taki staje się „podmiotem jedynie w wyniku swego podporządkowania polu Innego”⁴, to podobna formuła podmiotu nie różni się niczym istotnym od wspomnianej powyżej formuły średniowiecznego prawa. Tyle że obecnie średniowieczne pojęcie suwerena zostało zastąpione przez strukturalistyczne pojęcie „pola Innego” (języka).

Spróbujmy unaocznić ten proces stawania się podmiotem „w polu Innego” na konkretnym przykładzie. „Ktoś”, na przykład dziecko, staje się podmiotem dopiero wraz z „interpelowaniem” go przez określone znaczące, poprzez poddanie się ich „władzy” (w tym wypadku jest to oczywiście „władza” związana z nazywaniem przez innych, np. rodziców, różnych reakcji i zachowań dziecka). Relacja, w której podmiot staje się zależny od Innego-języka jest zatem współ-

⁴ J. Lacan, *The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, transl. Sylvana Tomaselli, Cambridge 1988, s. 188.

konstytutywna dla jego „podmiotowości”: bez niej ów podmiot jako taki nie mógłby w ogóle zaistnieć. Wynika stąd dalej, że podmiot jako taki „istnieje” jedynie o tyle, o ile jest nazywany („przedstawiany”) przez znaczące — nie ma on poza nimi, ich odesłaniem do siebie, żadnej odrębnej substancjalności. Podmiot jest już wrośnięty w Innego-język, już podporządkowany jego „polu” i tylko poprzez swoją zależność od niego staje się w ogóle podmiotem.

Nietrudno zauważyć, że podobna formuła podmiotu stanowi dokładne przeciwieństwo znaczenia, jakie pojęcie to zyskało w tradycji kartezjańskiej. W obrębie tej ostatniej podmiot nie definiuje się wszakże poprzez podległość władzy innego-suwerena (może on być wówczas pojęty jedynie jako przedmiot tej władzy, a nie podmiot), ale to on sam jest suwerenem podległym swojej własnej władzy. Podmiot staje się tu więc podmiotem tylko jako zależny od siebie, a nie od Innego. Podporządkowując się samemu sobie, staje się on samouzasadniającą się podstawą wszelkich odniesień do innych i do świata (samoświadomość). To on sam zyskuje absolutną niezależność „suwerena”; sam bowiem określa sposób i kryteria swego napotkania.

7.

Z podległością lacanowskiego podmiotu „polu Innego” wiąże się jego inny rys podstawowy: fakt, że jest on podmiotem pękniętym, rozdartym pomiędzy tym, czym jest jako „dyskurs Innego” (nieświadomość), a tym, jak się przejawia na poziomie świadomości jako wyobcowane w stosunku do siebie wyobrażeniowe Ja. Jest to na pierwszy rzut oka zależność dość paradoksalna, trudna do pojęcia, jako że — jak się wydaje — właśnie w wyniku swej podległości „polu Innego” podmiot powinien uzyskać wewnętrzną konsystencję i spoistość. Rzecz jednak w tym, że — jak pokazuje to już „stadium lustra” — wyobcowanie podmiotu w iluzję Ja jest jego nieuchronnym przeznaczeniem, jego fatum. Nie do pomyslenia jest bowiem sytuacja, w której następuje całkowite „zniesienie” wyobrażeniowego Ja, odarcie z niego podmiotu niczym przesłaniającej go zewnętrznej iluzorycznej maski i tym samym wyjawienie się nieświadomości jako „dyskursu Innego” w stanie czystym, w całej jej prawdzie. Wyobrażeniowe Ja jest „produktem” niezbędnym, jeśli rozpatrywać je w perspektywie ekonomii *libido*, jako że tylko w nim, w jego iluzorycznym zafiksowaniu na sobie, może zrealizować się nastawienie popędów na siebie, dojść do głosu ich „narcyzm”. Gdyby więc Ja zanikło jako wyobrażeniowa „pochodna” podmiotu, nieświadomość („podmiot nieświadomości”) przestałaby również być tym, czym jest: „dyskursem Innego”. Dyskurs nieświadomości, jako dyskurs samej „językowości” języka, jest wszakże możliwy i zyskuje swój sens dopiero w opozycji do dyskursu wyobrażeniowego Ja, siedziby tego, co świadome.

Jeśli więc Lacan powiada w jednej ze swoich prac, że Ja jest symptomem podmiotu, to określenia tego nie należy rozumieć tak, iż Ja jest — jak brzmi tradycyjna definicja symptomu — czymś przez podmiot nabytym, przypadkowym,

zewnątrznym. Tym samym zaś, że możliwe jest pozbycie się owego symptomu-Ja w wyniku udanej terapii. Wręcz przeciwnie, Ja jest „koniecznym” i w rezultacie nieusuwalnym symptodem podmiotu. Bez odniesienia do niego, jako swej wyobcowanej pochodnej, nie do pomyślenia byłby sam ów podmiot jako taki. Wyobrażeniowe Ja jest negatywnym warunkiem możliwości podmiotu jako takiego. Podmiot nieświadomości jako „dyskurs Innego” określa się negatywnie wobec niego jako swego skrajnego przeciwieństwa.

Ale podmiot — powiada Lacan — jest pęknięty również w innym, ponieważ jeszcze bardziej radykalnym i fundamentalnym, sensie. To „drugie” pęknięcie podmiotu nie przebiega już na linii podmiot – wyobrażeniowe Ja jako coś w stosunku do niego zewnętrznego, ale jest wpisane w samą relację podmiotu do języka: w jego odniesienie do porządku symbolicznego jako takiego. Wiąże się to ściśle ze sposobem, w jaki Lacan ujmuje samą strukturę owego porządku, uznając, że brak, przekreślenie jest w równej mierze jednym z jego podstawowych wyznaczników. Chodzi o to, że „przekreślony”, pęknięty jest nie tylko podmiot jako taki, ale pęknięty jest również sam Inny-język: sam „suweren” podmiotu. Jest to ponieważ logiczne, jeśli przypomnimy, że lacanowski podmiot jest organiczną częścią języka. Nie może być więc tak, żeby jego pęknięcie nie miało niejako swego korelatu po tej „drugiej” stronie.

Co jednak właściwie znaczy mówienie o „pęknięciu” podmiotu? Przede wszystkim znaczy to, że podmiot lacanowski jest pęknięty w relacji do języka. To pęknięcie zaś bierze się stąd, że jako podmiot nieświadomości jest on podmiotem, który pragnie. W tym określeniu podmiotu jako pragnącego nie byłoby jeszcze nic oryginalnego, gdybyśmy jego pragnienie rozumieli jako afekt, jeden z wielu, któremu z określonych względów autor *Écrits* przyznał wyróżnioną funkcję. Rzecz jednak w tym, że pojęcie pragnienia wiąże się u niego ściśle z otwartą strukturą samego języka (porządku symbolicznego). Tylko bowiem jako wpisany w język i mu podległy (pole Innego), wpisany w rozpoczynający w nieskończoność ruch substytucji (metafora) i dodawania (metonimia) znaczących, podmiot może pragnąć.

Ujęcie to implikuje, że podmiot już niejako z założenia, z racji sposobu swego odniesienia do sieci znaczących, nie jest w stanie uzyskać pełni tożsamości ze sobą samym na poziomie symbolicznym. Nie istnieje bowiem takie znaczące, z którym mógłby się on w pełni „raz na zawsze” utożsamić: znaczące, które by go niejako wypełniło do końca, usuwając w ten sposób jego pęknięcie. Podobna identyfikacja może mieć jedynie miejsce na poziomie wyobrażeniowym, kiedy to podmiot, wyobcowany wobec siebie w postaci „idealnego Ja” zyskuje przepojone głębokim narcyzmem poczucie całkowitego samozadowolenia i pełni. To poczucie jest jednak bardzo krótkotrwałe, w dodatku jego nieodłączną drugą stroną jest zawsze agresja, która przybiera już to postać agresji zwróconej przeciwko innym, już to przeciwko samemu sobie (dążenie do autodestrukcji).

Bardziej trwały charakter ma identyfikacja podmiotu z określonym znaczącym (czy zespołem znaczących), właściwym danej ideologii, religii, naukowej teorii itp. Proces ten Lacan nazywa, w odróżnieniu od omówionej powyżej, identyfikacją symboliczną podmiotu. Ma ona postać utożsamienia się podmiotu z określonym „ideałem Ja”, który tkwi u podstaw struktury symbolicznej typowej dla danej ideologii, religii, naukowej teorii itp. Również jednak i tego rodzaju identyfikacja zasadza się na przesłonięciu podmiotu jako pragnącego w wyniku arbitralnego uprzywilejowania przez niego określonego znaczącego (znaczących) w rozpościerającym się w nieskończoność ciągu znaczących. Zostaje on wprowadzicie trwale „zapikowany” (czy, mówiąc inaczej, „zakotwiczony”) w określonych znaczących tkwiących u podstaw danej ideologii, religii, teorii itp., co daje mu poczucie życiowej stabilności, zadowolenia w świecie, ciągłości własnej tożsamości itp. Płaci on jednak za to niebagatelną cenę. Po pierwsze, jego sposób myślenia i doznawania świata ulega swoistemu ideologicznemu „zamknięciu”: staje się on niewrażliwy na inne znaczące, jak też na sam fakt, że porządek symboliczny, w który jest wpisany, ma postać otwartą, jako że tworzące go znaczące ciągu ulegają ciągłemu przegrupowywaniu. Po drugie zaś, przesłania on w ten sposób przed sobą (represjonuje) to, co stanowi właściwy obiekt jego pragnienia (*objet petit a*).

Nastawienie na ów obiekt trwa w nim jednak nadal, tyle że określa w sposób „skryty” jego poczynania na poziomie świadomości i to w stopniu daleko większym niż w przypadku, gdyby zyskał na ten temat właściwą wiedzę.

8.

O pragnieniu podmiotu stanowi to, że nie może ono zostać zaspokojone. Z drugiej strony, tylko podmiot, który pragnie czegoś, co jest dlań nieosiągalne, jest w ogóle podmiotem. Jest on podmiotem tylko jako pragnący — a więc jako pęknięty w sobie, przekreślony, rozdarty. W tej perspektywie pragnienie podmiotu jawi się jako korelat pragnienia Innego-języka: pragnienia wpisanego niejako w samą strukturę porządku symbolicznego jako rozpościerającego się w nieskończoność ciągu znaczących. Jeśli jednak pragnienie podmiotu, pozycja, jaką on w nim zajmuje, oraz charakter obiektu jego pragnienia dają się „strukturalnie” określić, to o pragnieniu Innego-języka da się powiedzieć niewiele. Wiadomo o nim tylko tyle, że Inny ...czegoś pragnie. Nie sposób jest natomiast — jak ma to miejsce w przypadku podmiotu — określić „pozycji” Innego wobec obiektu jego pragnienia ani też określić bliżej, jakiego typu jest to obiekt⁵. Ba — trudno jest w ogóle powiedzieć, czy pragnienie Innego nakierowane jest na jakiś obiekt.

⁵ Podmiot w teorii Lacana daje się określić — na planie najbardziej ogólnym — jako należący do neurotyka, psychotyka lub perwerter (w zależności od charakteru jego ustawienia do *objet petit a*). Innym kryterium dookreślającym jest charakter *objet petit a* preferowany przez podmiot (oralny, analny, słuchowy, wzrokowy).

Dzieje się tak z prostej racji, że Inny jest ...Innym podmiotu: jest „kimś” w stosunku do niego w swej inności radykalnie obcym, kimś usytuowanym niejako po drugiej stronie tego, co językowe, o kim można tylko powiedzieć, że — podobnie jak podmiot — jest „pęknięty” (przekreślony), nacechowany pewnym nieredukowalnym brakiem, który uniemożliwia mu uzyskanie pełni tożsamości ze sobą samym. Innymi słowy, chodzi tutaj o brak wpisany w samą strukturę porządku Symbolicznego, brak, który umożliwia jego rozprzestrzenianie się w nieskończoność w postaci nieustannego „dodawania” do siebie i „zastępowania” znaczących.

Pojęcia braku w Innym i pękniętego podmiotu — jako jego korelatu — wiążą się w teorii Lacana ściśle z pojęciem „kastracji”. Należy podkreślić, że pojęcie kastracji ma tutaj niewiele wspólnego z tym, co się zwykło potocznie z nim wiązać: z aktem pozbawienia jąder. Kastracja to bowiem, według autora *Écrits*, po pierwsze, wyobrażenie samego braku związane z fenomenem „różnicy seksualnej”: z postrzeżeniem różnicy w wyposażeniu genitalnym kobiety i mężczyzny. Po drugie zaś, „kastracja” to sam brak w Innym wpisany w strukturę porządku Symbolicznego jako takiego: to pojęcie tego braku, który w równej mierze stanowi o pęknięciu podmiotu, jak i o przekreśleniu Innego, uosabiających w teorii Lacana dwie ściśle ze sobą powiązane „strony” tego, co językowe.

W tym sensie mówienie o „kastracji” podmiotu jest równoznaczne z jego pęknięciem, przekreśleniem — niemożnością uzyskania przez niego pełni identyczności ze sobą samym. Jest to właściwie metafora, która nazywa jeden z podstawowych rysów języka: brak wpisany w samą strukturę ciągu znaczących, umożliwiającą jego rozprzestrzenianie się w nieskończoność i ciągłe „produktowanie” efektów znaczenia. Posłużenie się tą metaforą przez Lacana nie jest całkowicie arbitralne i przypadkowe: nawiązuje on tutaj do antropologii psychoanalitycznej Freuda oraz Melanie Klein, którzy pojęciu kastracji nadali centralne znaczenie w procesie kształtowania się tożsamości seksualnej jednostki. Zarazem jednak autor *Écrits* zmienia zasadniczo sens tego pojęcia, ponieważ wiąże je nie tylko ze światem wyobrażeń podmiotu, ale czyni jednym z konstytutywnych wyznaczników ontologicznej struktury języka jako takiego.

Takim samym wyznacznikiem jest zresztą w teorii Lacana również „znaczące fallusa”, w jakimś sensie komplementarne w stosunku do pojęcia „kastracji”. Również i ono nie pojawia się u niego na zasadzie całkowitej dowolności, ani też nie wynika — co przypisują Lacanowi niektórzy przedstawiciele „filozofii czystej” — z jego szczególnego „erotomańskiego” upodobania do nazw obscenicznych. Na centralne miejsce symboliki fallicznej w obrębie różnych mitologii od blisko stu lat wskazywali bowiem, po pierwsze, rozliczni antropologowie badający życie i wierzenia ludów prymitywnych, gdzie kojarzona była ona z si-

łami życiorodnymi, żywiołem męskiej dominacji, władzy itp.⁶ Po drugie zaś, na centralne miejsce symboliki fallicznej w świecie wyobrażeń dziecięcych wskazywał wielokrotnie sam Freud (np. rola wyobrażenia matki fallicznej) oraz jego następcy, w szczególności C.G. Jung i M. Klein.

Lacan, nawiązując do tych tradycji, zarazem w sposób istotny przeformułuje pojęcie fallusa; nie jest ono u niego tylko jednym z kluczowych symboli w świecie wyobrażeń dziecięcych czy społecznych, ale również wyróżnionym znaczącym w obrębie porządku Symbolicznego. Wyróżniony charakter tego znaczącego polega na tym, że jest ono znaczącym ...bez znaczonego. To znaczy, jest ono takim znaczącym, które „pojawia się w miejscu braku znaczącego w Innym”⁷. To, co narzuca się podmiotowi jako wyobrażenie fallusa — w całej jego konkretności i „nachalności” — przesłania bowiem sobą pewien zasadniczy brak, będący konstytutywnym elementem Innego-języka (jego korelatem jest oczywiście brak w nim samym, w podmiocie). Mówiąc jeszcze inaczej, to, co narzuca się podmiotowi jako „znaczenie” fallusa, w istocie przesłania sobą trudny do zaakceptowania przezeń fakt, że za nim tak naprawdę jest tylko pustka, brak, nicłość.

Należy tutaj podkreślić, że określenia „wyobrażenie fallusa” nie należy rozumieć dosłownie, tzn. jako symboliczne wyobrażenie męskiego organu. Fallus bowiem jest przede wszystkim symbolem władzy i egzystencjalnej pełni: jego natrętność i centralne miejsce w świecie ludzkich wyobrażeń bierze się właśnie stąd, że jest w nim coś z „powiewu absolutu”, coś, co zdaje się przeczyć ludzkiej skończoności, skazaniu na śmierć — co też możemy z całą wyrazistością zaobserwować w różnych prądawnych mitologiach nie znających pojęcia seksualności w tym znaczeniu, w jakim rozumiemy je dzisiaj (i dlatego zachowujących symboliczne bogactwo i pełnię tego symbolu). Ale też — twierdzi Lacan — właśnie to mitologiczne znaczenie fallusa ma w sobie coś z iluzji skrywając „brutalną i okrutną” prawdę, że Inny, którego z reguły jesteśmy skłonni sobie wyobrażać jako Byt bez braku — tzn. jako byt absolutny, pełny, bez skazy — w istocie jest takim brakiem nacechowany. Tym samym zaś również i my jako podmioty, jesteśmy nieodwołalnie takim brakiem napiętnowani. To zaś dopiero wyjawia się na poziomie fallusa jako znaczącego: znaczącego bez znaczonego...

Można zatem powiedzieć, że znaczące fallusa stanowi swoiste odwrócenie wyobrażenia fallusa: to, co tam jawi się jako symbol władzy i pełni tutaj wyjawia się jako znaczące samego braku, znaczące, które już ze swej istoty nie jest w stanie uzyskać pełni identyczności ze sobą. Ale też właśnie dlatego znaczące fallusa zyskuje rangę paradygmatu: tkwi u podstaw całego ciągu znaczących

⁶ Por. G. Roheim, *The Origin and Function of Culture*, New York 1943, *Psychoanalysis and Anthropology*, New York 1973 i C.G. Jung, *Symbol and Libido*, w: C.G. Jung, *Grundwerk*, Bd 7, Olten und Freiburg in Breisgau 1987, s. 130-136.

⁷ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VIII. Le Transfert*, 1960-1961, Paris 1991, s. 278-281.

umożliwiając niejako samą swą strukturą braku tożsamości z sobą samym jego permanentne otwarcie, rozprzestrzenianie się w nieskończoność. Dlatego też dopiero poprzez odniesienie do fallusa jako wyróżnionego znaczącego (ze względu na obecną w nim postać relacji znaczące–znaczone) staje się w pełni zrozumiała lacanowska formuła podmiotu: to, co jedno znaczące przedstawia drugiemu znaczącemu.

Cóż bowiem jest tu przedstawiane? Na pierwszy rzut oka jest nim samo znaczenie, to, co staje się w odniesieniu znaczących do siebie. Z drugiej strony jednak, samo owo znaczenie stało się możliwe tylko dzięki podmiotowi jako pustce, przerwie, interwałowi między znaczącymi, którego miejsce zajęło i stara się sobą przesłonić. Ale też z tej właśnie racji nie jest ono w stanie wypełnić sobą owego braku do końca: jest on wszakże negatywnym warunkiem jego pojawienia się, ukonstytuowania się w ogóle. A jeśli tak, to owa pustka, ów brak, winny zostać zapełnione ponownie: „przedstawianie” podmiotu przez znaczące winno zostać powtórzone. Tyle że może się to dokonać już tylko w nowej konfiguracji, poprzez „dodanie” kolejnego znaczącego, później zaś cały ten proces będzie musiał zostać powtórzony jeszcze raz, a potem jeszcze raz...

Podmiot zatem zostaje tutaj wpisany w ciąg znaczących, staje się organicznym elementem struktury porządku symbolicznego. W rezultacie zarzut, który Paul Ricoeur sformułował swego czasu pod adresem strukturalizmu de Saussure’a i antropologii Lévi-Straussa, nazywając je „transcendentalizmami bez podmiotu”, w odniesieniu do teorii Lacana traci swoją ważność. Zarazem jednak podmiot, który się tutaj pojawia, z podmiotem tradycji transcendentalnej ma niewiele wspólnego. Niewiele go też łączy z podmiotem europejskiej metafizyki w szerokim tego słowa znaczeniu. W tym punkcie teoria Lacana w zadziwiający sposób zbiega się z myślą filozoficzną Heideggera, tyle że w odróżnieniu od tej ostatniej autor *Écrits* obrał bardziej przewrotną strategię. Nie polega ona na odrzucaniu tradycyjnej pojęciowości filozoficznej i zastępowaniu jej własnymi terminami-metaforami. To strategia nadawania nowych znaczeń tej pojęciowości poprzez wyrafinowaną grę znaczącymi. Jeśli więc podmiot, *cogito* teorii Lacana, podobnie jak podmiot, *cogito* Kartezjusza, jest „tym, co myśli”, to zarazem zupełnie inaczej zostało tutaj ujęte „to, co myśli”, jak i „to, co pomyślane”. Podmiot, podmiotowość, otwiera się tutaj w samym sercu myślenia. Ale nie jako niewzruszona podstawa, która nadaje jedność i ciągłość, coś, czego obecności można zawsze być pewnym i zawsze nim rozporządzić. Przeciwnie, podmiot to luka, przerwa między znaczącymi, coś, co nagle zjawiając się w środku mowy, już dąży do zaniku, dlatego nie sposób go „zobiektywizować” i zgłębić, do końca przesłonić przez to, co pomyślane.

The Subject of unconsciousness. The Concept of subject in the psychoanalysis of Jacques Lacan against the backdrop of Cartesian philosophy

The main difference between two concepts of subject, developed respectively by Descartes and Lacan, consists in the fact that Descartes conceives of the subject as something „essential”, a non-linguistic entity, whereas the author of *Écrits* understands the subject as one of the organic aspects of the structure of language. Consequently, in the case of Descartes the subject can have the role of the ultimate self-justifying foundation of the cognition of the world, while in the case of Lacan the subject is given in its relation to the other, inherent in the structure of language and constituted by it. The process of the emergence of the subject is unconscious, it follows the linguistic rules of „proximity” and „substitution”, which are called by Lacan „the discourse of the other”. As a sequel to this, the discourse of consciousness adds its own principles of ordering, which retain their derivative function. The subject as described by Lacan differs additionally from the Cartesian one by being „cleft” or „obliterated”. According to Lacan subject can not be exhaustively named by signifying phrases. Once pinpointed by language, it eludes the appellation, and awaits a new name. This vanishing is only a reflex of the open-endedness of the infinite series of signifying phrases, in which the other appears as a phantom of the linguistic structure, and in which the subject is no more than an unbridgeable void, a gap, a cleavage. This process is borne out by the dynamics of speech, which revolves around the „unnameable”, the self-effacing and the dearest entity that escapes all codification.