

Anthony Easthope

Lacanowska interpretacja Kartezjusza

Najlepiej znanym twierdzeniem filozoficznym jest twierdzenie „Myślę, więc jestem”. Metoda Kartezjusza [autora tych słów] polega na „odrzuconiu jako całkowicie fałszywego wszystkiego, co nasuwa choćby najmniejsze wątplenie” [9: 24]. [Stosując tę metodę] wątpi on w istnienie swojego ciała i świata zewnętrznego. Podobnie wątpieniu poddaje swoje własne istnienie. Jednakże, nawet jeżeli dokonuje takiego aktu wątpienia, pewnym pozostaje, że myśli. Sama świadomość nie potrafi go upewnić, czy czuwa i postrzega [prawdziwą] rzeczywistość, czy może śpi i wszystko mu się tylko śni. [Kartezjusz dowodzi jednak, że] jeżeli jego świadome „ja” istnieje, Bóg również musi istnieć. Ponieważ zaś Bóg, na mocy samej jego definicji, jest doskonały, zatem nie może kłamać, co okazuje się na tyle pożyteczne, że zostaje on [przez Kartezjusza] ustanowiony jako poręczyciel istnienia świata zewnętrznego — j e d y n y z resztą poręczyciel.

Lacan uznaje Kartezjusza za nieświadomego twórcę psychoanalizy. To on bowiem „wprowadza podmiot do świata” [5: 44]. Lacanowska krytyka Kartezjusza ujawnia trudności tkwiące w rozumowaniu tego ostatniego. Dostarcza nam również lepszego niż to, które dał sam Kartezjusz, wyjaśnienia owego „myślenie”. W dalszym ciągu rozważań zamierzam omówić kolejno sześć zagadnień: rozdarcie między świadomością a nieświadomością; *ego* jako efekt dyskursu; rozwój *ego*; bycie, sens i pożądanie; samo-swiadomość; Inny jako poręczyciel. Zakończę zaś kilkoma uwagami na temat kartezjańskiej i lacanowskiej teorii nauki.

Świadomość i nieświadomość

Kiedy Kartezjusz oświadcza, że interesuje go tylko wiedza pewna, dokonuje tym samym rozgraniczenia wywyższającego pewność i wykluczającego niepewność. Wątpienie, mówi Lacan, „jest oznaką oporu” [5: 35], zaś głównymi cechami reakcji świadomego *ego* na procesy podświadome są właśnie: opór, obrona, negacja, zaprzeczenie (*Verneinung*). Kartezjusz mógłby się całkowicie obyć bez wprowadzonej przez Freuda opozycji między świadomością a nieświadomością. Kartezjańska gotowość do identyfikowania „myślenie” z „jestem”

zakłada samoświadomość, pewność i bycie, [co zostaje osiągnięte] przez skuteczne wykluczenie wszystkiego innego.

Lacan twierdzi, że istnieje rozdarcie (*Spaltung*) między myślami świadomymi a nieświadomymi, że w marzeniach sennych, podczas snu, w żartach i innych wyrwach w spójnym [świadomym] dyskursie, myśli podświadome wyrażają swoją własną tożsamość, życzenia i pragnienia. Dlatego też kartezjańskiemu twierdzeniu „Myślę, więc jestem” Lacan przeciwstawia twierdzenie odwrotne: „Myślę, kiedy mnie nie ma, a więc jestem kiedy nie myślę” [4: 166]. Można to łatwo wyjaśnić: żeby uzasadnić swoje stanowisko, Lacan analizuje świadomego *ego* jako efekt nieświadomości, jako ukształtowane i uwarunkowane przez niemożność świadomego pomyślenia samego siebie.

Ego jako efekt dyskursu

Zbliżając się pod tym względem do Saussure’a i Jakobsona, Lacan podejmuje się zreinterpretowania freudowskiej nieświadomości w relacji do języka. Stąd słynna lacanowska zasada: „nieświadomość ma strukturę języka” [por. np. 5: 203, 7: 167]. Żeby to zrozumieć potrzebujemy odrobiny lingwistyki.

Saussure rozróżnia dwa poziomy: poziom ukształtowanego dźwięku słowa (forma znacząca) i poziom przywiązywanego do tego słowa znaczenia (treść oznaczana). Forma znacząca i treść oznaczana razem składają się na znak. Mówiąc lub pisząc w swoim własnym języku często zapominamy o jego formach znaczących — myślimy, że po prostu „wyrażamy” siebie. Lacan uważa, że efekt ten ma miejsce tylko dlatego, że działanie form znaczących zostaje wyparte. W momencie, kiedy stajemy się użytkownikami języka, ciągle musimy „przekraczać wąwozy form znaczących” [4: 264], gdyż pozostają one w sferze nieświadomej. Dlatego Lacan stwierdza:

Zgodnie z definicją formy znaczącej, reprezentuje ona przedmiot nie dla innego przedmiotu, lecz dla innej formy znaczącej. Jest to jedyna możliwa definicja formy znaczącej, pozwalająca na odróżnienie jej od znaku. Znak jest czymś, co reprezentuje coś dla kogoś, ale forma znacząca jest czymś, co reprezentuje przedmiot dla innej formy znaczącej [8: 194].

Okazuje się to brzmieć paradoksalnie. Czy na pewno rola formy znaczącej jest trywialna, tj. sprowadza się do bycia czysto mechanicznym środkiem, za pomocą którego sens jest przekazywany od jednej osoby do drugiej?

Formy znaczące powstają dzięki relacjom między fonemami, najmniejszymi jednostkami językowymi. We współczesnym języku angielskim /p/ definowane jest w opozycji do /b/, /t/ w opozycji do /d/ i tak dalej:

Otóż tym, co je [fonemy] charakteryzuje, jest nie — jak można by sądzić — ich własna, pozytywna jakość, lecz po prostu fakt, że nie mieszają się one ze sobą. Fonemy są przede wszystkim bytami opozycyjnymi, zależnymi i negatywnymi [10: 127].

Formy znaczące w pierwszej kolejności odnoszą się do siebie samych w autonomicznym systemie: forma znacząca 1 → forma znacząca 2 → forma znacząca 3. Nie są one zainteresowane ani znaczeniem, ani nami. Zanim będzie mogła zaistnieć „komunikacja” za pomocą pełnego znaku (forma znacząca + treść znaczona) podmiot musi najpierw wejść w ten system, w którym formy znaczące odnoszą się do samych siebie (prezentując przedmiot innym formom znaczącym). Znak (prezentujący coś komuś) zachodzi dopiero jako efekt wtórny.

Pełny znak jest przez Lacana interpretowany jako miejsce pojawienia się świadomości, zaś formy znaczące jako miejsce działania nieświadomości. Forma znacząca umożliwia sens świadomy przez wykluczenie jej ze świadomości. Mówiący podmiot może się pojawić dopiero w ramach dyskursu, ale nie może zostać do niego zredukowany (a do tego się zbliżamy).

Dla Lacana zatem, rozdarcie między świadomością a nieświadomością jest analogiczne do kreski oddzielającej formę znaczącą od treści znaczonej:

$$\frac{S}{s}$$

Duże S oznacza formę znaczącą, zaś małe s treść znaczoną [4: 149]. Podmiot uświadamia się sobie w obrębie znaczącego i pełnego znaku, ale jest pozabawiony czy odgraniczony od siebie samego w formie znaczącej.

Żeby stworzyć spójny sens, język ma do dyspozycji dwa wymiary. Jednym z nich jest linearność porządku słów, tak jak rozwijają się one w czasie; drugim jest dowolny wybór polegający na wyborze słowa ze „statycznego” zbioru możliwych znaczeń. Roman Jakobson rozważa koncepcje linearności i podstawiania w kategoriach metonimii i metafory [zob. 3: 55-82]; Lacan [zaś] wykorzystuje je do wyjaśnienia sposobu, w jaki treści podświadome przekraczają „kreskę” i pojawiają się obok albo nawet w ramach spójnego sensu [zob. 4: 156-159].

Zdanie rozwija się w czasie, liniowo; czytając je bądź słuchając, słowo po słowie, przewidujemy możliwe znaczenia, by następnie starać się je eliminować, gdy okazują się nieodpowiednie. Lacan podkreśla moment, w którym sensy wydają się być zabezpieczone czy dopięte — nazywa go „momentem zakotwiczenia” (*point de capiton*, 4: 303). Ten moment pozornie pełnego sensu stwarza znaczenie świadome, ale tylko chwilowo, tj. do momentu rozwinięcia jakichś nowych zdań. W linearnym łańcuchu słów, tj. przed wystąpieniem momentu zakotwiczenia, forma znacząca cały czas może przekraczać granicę i tworzyć niezamierzone sensy. To właśnie nazywa Lacan metonimią. Jednocześnie każda forma znacząca może przywoływać jakąś ideę przez podobieństwo do innej formy znaczącej. To z kolei jest metaforą. Spójny sens nigdy nie jest w stanie całkowicie wykluczyć efektów metonimii i metafory; niezamierzone znaczenia zawsze się pojawiają i muszą być aktywnie wypierane.

Sens jest zawsze konkretny w konkretnym kontekście, ale język jest ze swojej natury uniwersalny, zestawiający i przetwarzający ten sam zestaw

pojęć z jednego kontekstu do drugiego. Za każdym razem, kiedy ktoś chce coś powiedzieć, wytwarza przy tym pewien nadmiar sensu. Stan, w którym podmiot zapomina o formach znaczących i znajduje sens pozornie obecny dla świadomości, Lacan nazywa „Imaginacyjnym”; zaś organizację form znaczących, która to umożliwia i której to jest efektem, nazywa „Symboliczną”. Treść znaczone jest niemożliwa bez formy znaczącej. Lacan zauważa, że kartezjańskie myślenie nie pojawia się jako samowystarczalny proces zachodzący w jego głowie — „nie można go bowiem uwolnić od fatalnej konieczności, zgodnie z którą może on to sformułować tylko przez powiedzenie tego” [4: 36]. Według Lacana „Myślenie” jest uzależnione od wcześniejszej organizacji form znaczących i od dyskursów, które poprzez strukturę symboliczną poprzedzają każdą formę subiektywności. Struktura ta, reprezentowana przez prawo, społeczeństwo i innych ludzi, jest przez Lacana określana jako „Inny”: „oni mówią, więc jestem”.

Rozwój *ego*

Zdaniem Freuda, jedność, jaką charakteryzuje się *ego*, nie istnieje w jednostce od samego początku; *ego* musi się rozwinąć (można tu też przytoczyć Wygotskiego, który uważa, że język wewnętrzny jest uwewnętrznionym językiem zewnętrznym; zob. 11). W wieku pięciu lat posiadałem tożsamość, którą uważałem za moją własną, a która pochodziła od Innego — mówię „moim” językiem, tj. angielskim, tak jak wy w sposób naturalny mówicie po polsku. Jak to się dzieje? Lacan argumentuje, że tożsamość jest rezultatem identyfikacji, że *ego* podmiotu jest „czymś, co jest odbiciem jego formy w jego przedmiotach” [4: 194]. Moje *ego* nie jest naprawdę mną, lecz uwewnętrznioną tożsamością struktury symbolicznej, traktowaną jako ja. Lacan cytuje Rimbauda: „Ja jest innym” [4: 23].

W swoim eseju, zatytułowanym *The Mirror Stage* (Faza lustra), Lacan zajmuje się sposobem, w jaki dziecko w wieku od sześciu do osiemnastu miesięcy reaguje na swoje odbicie w lustrze. Reaguje ono „z niespokojnym i radosnymżywieniem” [4: 1], podczas gdy inne zwierzęta przyjmują to z obojętnością. To, czego dziecko doświadcza patrząc w lustro, to jednolity obraz własnego ciała, *Gestalt*, czyli zorganizowana forma. Stanowi to silny kontrast z jego własnym doświadczeniem swojego ciała, które nie do końca kontroluje, gdyż „tonie [ono] — jak mówi Lacan — w niesprawności motorycznej i zależności od opieki innych” [4: 2]. Małemu dziecku musi się wydawać, że poszczególne części jego ciała — stopy, kolana, ręce, łokcie, głowa — posiadają swoją własną wolę i nieustannie boleśnie zderzają się z przedmiotami. W porównaniu do niezmienności i spójności swojego lustrzanego odbicia dziecko odczuwa swoje ciało jako „rozczłonkowane” [4: 4], jako „ciało w częściach” czy *corps morcelé*.

Przerażenie na myśl o rozpadzie naszego ciała na części jest fundamentalnym ludzkim doświadczeniem, jest najgorszą rzeczą na świecie. Przybiera ono formę „wyobrażenia kastracji, okaleczenia, ćwiartowania, zwichnięcia, wypa-

troszenia, pożarcia i rozerwania ciała” [4: 11]. Strach przed śmiercią jest tylko cieniem strachu przed rozpadnięciem się ciała na części.

Stojąc wobec wyboru między wyobrażeniową jednością lustrzanego odbicia a ciałem w częściach, młody podmiot zostaje przerzucony [*catapulted away*] ze stanu rozczłonkowania w stan identyfikacji ze swoim lustrzanym odbiciem jako „idealnym ja” — pozornie stabilnym, doskonałym i jednolitym, posiadającym władzę nad swoimi członkami. Jest to najwcześniejsza faza kształtowania się „ja”, tj. przed jego wejściem w język i stanem się mówiącym podmiotem, którego *ego* zostaje dodatkowo wzmocnione przez formy znaczące przejęte na drodze uwewnętrznienia struktury symbolicznej. Nawet wówczas tożsamość jest zapożyczona od Innego i podtrzymywana przez fantazję.

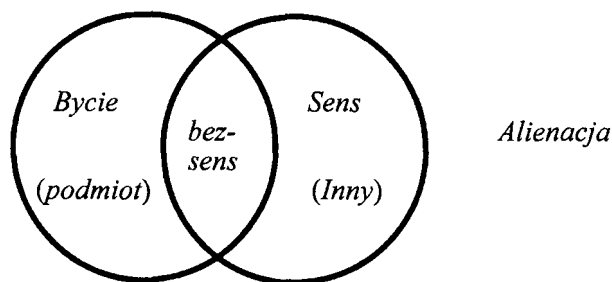
Faza lustra „stwarza zjawisko *ego*, jeszcze przed jego społecznym uwarunkowaniem, na gruncie fikcyjnym” [4: 2]. Wydaje mi się, że jestem ten sam w różnych miejscach i czasie oraz że posiadam jednolitą substancję. W każdym z tych przypadków popełniam błąd, tj. zapominam, że jestem efektem. Wydaje mi się, że to naprawdę jestem ja, pomimo różnych miejsc, chwil, mojego własnego rozproszenia na różne jaźnie, rozdarcia między świadomością a nieświadomością. „Ja myślę” nie jest czymś pierwotnym, lecz pochodnym.

Nawet rekiny nie zjadają się nawzajem z przyjemności, lecz z głodu. My jednakże jesteśmy jedynym gatunkiem, który znajduje przyjemność w rozmyślnym zabijaniu innych reprezentantów naszego gatunku (tak, zwiedziłem Oświęcim). W swoim eseju na temat agresji, Lacan twierdzi, że w ludzkim zamiłowaniu do uśmiercania innych ludzi tkwi jednak jakaś logika: jeżeli to komuś robię, to znaczy, że jestem rzeczywisty (torturuję, więc jestem).

Bycie, sens i pożądanie

Lacan stwierdza, że *ego* podmiotu jest „czymś, co jest odbiciem jego formy w jego przedmiotach” [4: 194]. Jednakże, jeżeli moja tożsamość jest wytworem całego morza ruchomych form znaczących, w jaki w ogóle sposób mogę się identyfikować z językiem? Jak to się dzieje, że pragnę być odzwierciedlany przez te a nie inne grupy przedmiotów czy zbiory form znaczących?

Odpowiedź Lacana jest analogiczna do udzielanych przez Marksa i Heideggera, którzy, każdy na swój sposób, krytykowali Kartezjusza twierdząc, że bycie poprzedza myślenie. Początkiem istoty ludzkiej jest małe zwierzę zanurzone w świecie bycia. Moim zadaniem, jeżeli mam się stać mówiącym podmiotem, jest wejście w strukturę symboliczną, w oczekujący mnie świat sensów. To właśnie w tym przejściu od bycia do sensu wyłania się nieświadomość, nieświadomość, która pod pewnym względem jest moja własna. Relację między byciem i sensem Lacan ilustruje za pomocą diagramu Venna, tj. przez dwa nachodzące na siebie koła, co nazywa „zasłoną alienacji” [zob. 5: 211]:



Dorastając przechodzimy od bycia do sensu, od natury do kultury. Kiedy się urodziłem, byłem całkowicie sobą, tzn. poza jakimkolwiek rozróżnieniem na mnie i świat. Wkraczając w obręb języka, będącego własnością innych ludzi, zacząłem mieć sens.

Lacan podkreśla, że wybór między byciem a sensem ma charakter kategoryczny — jak w przypadku groźby rzezimieszka: „Pieniądze albo życie!” [5: 212]. Jeżeli pozostanę po stronie bycia, będę całkowicie sobą, ale nie będę miał sensu; jeżeli wkroczę w świat sensu „odnajdę swoją tożsamość w języku”, jak mówi Lacan, „ale jedynie zatracając się w nim jako przedmiot” [4: 86], gdyż mogę mówić tylko to, co, z zasady, każdy może powiedzieć.

Wszakże, mimo że sam to uczyniłem, błędem jest mówienie, że „jeżeli pozostanę po stronie bycia, to będę...”. Po stronie bycia nie ma bowiem żadnego „będę” czy „pozostanę” — nie ma żadnego „ja”. Diagram Lacana może zrozumieć tylko ktoś, kto już jest po stronie sensu. W obrębie bycia jestem po prostu w obrębie bycia — poza jakimkolwiek znaczeniem, nie będąc w stanie narysować diagramu, w ogóle nie będąc „ja”, lecz niemowlęciem.

Język jest uniwersalny. Prowadzi to do tego, że w obrębie jego sensu moje bycie zatracą się „jak przedmiot”, spełniając rolę jednego z wielu elementów języka. Sens wprowadza zatem do podmiotu coś, co Lacan określa jako *manque à être* („brak bycia” lub „brak w byciu”). Jednakże nie chodzi tu o jakiś zwykły brak czy brak w ogóle, chodzi o brak tego najbardziej intymnego i osobistego „mnie”, które kiedyś tu było, ale zaginęło w momencie przejścia. W diagramie brak ten ukazany jest przez pole wspólne, tj. „bez-sens”, który, jak mówi Lacan, powstaje dzięki „uświadomieniu sobie podmiotu, nieświadomości” [4: 211]. Podmiot nie jest wytworem dyskursu i relacji między formą znaczącą a treścią znaczoną. Moje bycie ukształtowane zostało w pierwszych dniach mojego życia przez moje ciało i moje relacje [z otoczeniem] i to właśnie „ja” znajduję — albo raczej odnajduję na nowo — w formie śladu pozostawionego po stronie sensu. [To ten ślad właśnie] określa przedmioty, do których zwraca się moje pożądanie, do których zwracam się w celu odnalezienia w nich mojego odbicia — są to moje przedmioty, współzależne z moją tożsamością.

Zasłona alienacji między byciem a sensem stanowi źródło pożądania — zdaniem Lacana pożądanie charakteryzuje mówiący podmiot jako taki. W przejś-

ciu do sensu podmiot zostaje wystawiony na brak bycia, co daje początek pożądaniu. „Pożądanie jest relacją między byciem a brakiem” [6: 223]; na to nadbudowuje się jeszcze seksualne pożądanie przedmiotu, którego brakuje („zachodzenie na siebie dwóch braków”, 5: 204). Lacan nie oddziela od siebie libido ego i libido przedmiotu tak zdecydowanie jak Freud. Zdaniem Lacana zarówno tożsamość, jak i pożądanie związane są z procesem identyfikacji.

Wszystko, co ludzie robią, wiąże się z pożądaniem. Wtedy natomiast, kiedy nam się wydaje, że jesteśmy od niego wolni, wtedy właśnie znajdujemy się pod jego najsilniejszym wpływem, a zwłaszcza skłonni jesteśmy do samooszukiwania się. W tym miejscu Lacan jest bezlitosny, mówiąc o „złudzeniu, które pozwala współczesnemu człowiekowi być pewnym, że jest sobą, nawet mimo pewnych wątpliwości co do siebie i nawet pomimo braku zaufania, którego nabył w stosunku do pułapek miłości własnej” [4: 165].

Lacan ma tu na myśli Kartezjusza. Kartezjusz zapomina, że jego „myślę” byłoby niemożliwe bez języka i Innego; powstrzymuje wątplenie i odsuwa na bok potęgę nieświadomości; uważa, że interesuje go tylko wiedza pewna. Nie tylko jednak. Lacan pyta bowiem:

Czego szuka Kartezjusz? Szuka pewności. Odczuwam, powiada on, bardzo silne pożądanie nabycia umiejętności rozróżniania prawdy od fałszu — podkreślmy tu słowo pożądanie — ma to służyć jasnemu rozeznaniu — w czym? — w moich poczynaniach, żebym mógł pewnie kroczyć przez życie [5: 222; zob. też 2: 13].

Jak jednakże, kontynuuje Lacan, może Kartezjusz uzasadnić pewność, której pragnie i która, jak wierzy, pozwoli mu „pewnie kroczyć przez życie”, nie kulejąc, nie potykając się i unikając okaleczeń? „Kartezjusz ma na myśli, i mówi, że jeżeli dwa plus dwa daje cztery, to dlatego, że Bóg tak chce” (225). Lacan nie dowodzi (wobec czytelników składających się ze specjalistów nie musiał tego robić), że kartezjańskie dążenie do pewności wynika z jego pragnienia posłuszeństwa wobec Wielkiego Tatusia [*Big Daddy*]. Nie ma nic złego w tego rodzaju pragnieniu. Przesyca ono jednakże cały kartezjański projekt samoszustwem, zwłaszcza gdy [wydaje mu się, że] omija pułapki miłości własnej.

Samoświadomość

Właśnie wtedy, gdy Kartezjusz myśli, że jest najbardziej świadomy, najpełniej ujawnia treści podświadome. Ustanowienie świadomości jako absolutnej obecności i samo-obecności posiada okropną cenę. Jeżeli uważa się, że świadomość jest czymś absolutnym i transcendentальnym, trudno nie doświadczyć myśli, że śmierć jest równie transcendentальną negacją: absolutnym zniesieniem samoświadomości i jaźni. Powinniśmy zrezygnować z tej alternatywy, gdyż, jak tłumaczy Lacan, jest ona pętlą, w którą nie należy wtykać głowy.

To, że [kartezjańskie] „myślę” przybiera formę samoświadomości, można zrozumieć na podstawie innego zdania z *Medytacji*. Kartezjusz pisze więc:

„Wiem, że istnieję i staram się odkryć, czym jestem, odkryć to «ja», którym wiem, że jestem” [9: 84-85]. Innymi słowy: „Jestem świadomy, że myślę, więc istnieję”. W tym punkcie Lacan korzysta z lingwistyki Romana Jakobsona.

Zdanie „Myślę, więc jestem” ma formę wniosku logicznego. Jego struktura syntaktyczna staje się widoczna przy przeformułowaniu go na zdanie „Ja wiem, że ja istnieję”. Zdaniem głównym jest „Ja wiem”. Po nim następuje zdanie podporządkowane — „że ja istnieję”. Okazuje się więc, że pierwsze „ja” jest świadome drugiego. Zatem „ja myślę” stoi na zewnątrz „ja istnieję”, tak jak metajęzyk stoi poza językiem przedmiotowym. Na tym polega efekt samoświadomości, świadomości jaźni, która mimo tego zawiera się w jednej jaźni. Kartezjusz przyjmuje, że między obydwooma „ja” zachodzi identyczność. Lacan podważa to założenie. Zaimek „ja” ma charakter triku. Stanowi on część systemu gramatycznego wielu języków i służy odróżnieniu od „ty” i „to” (aczkolwiek nie w języku arabskim). Jakkolwiek uniwersalna jako pojęcie we wspólnym systemie językowym pierwsza osoba liczby pojedynczej musi być jeszcze dostępna dla każdej poszczególniej jednostki — jeżeli ma ona w ogóle zająć jakieś logiczne stanowisko w obrębie języka, logiczny stosunek do innych zaimków wskazujących, takich jak „tutaj”/„tam”, „to”/„tamto”, „teraz”/„wtedy”. Inaczej niż zdania, zaimki względne zależne są od czaso-przestrzennej perspektywy, jaką zajmuje w języku mówiący [podmiot], są dobitnym świadectwem [istnienia] subiektywności. W eseju z roku 1957 Roman Jakobson wprowadza rozróżnienie między „aktem mowy” (*procés de l'énonciation*) a „opowiadaniem wydarzeniem” (*procés de l'énoncé*) [3: 133-134]. W języku angielskim możemy analogicznie rozróżnić między wypowiedzianiem [*enunciation*] a wypowiedzią [*enounced or statement*].

Lacan używa tego rozróżnienia w celu wyjaśnienia starożytnego paradoksu kłamcy, zazwyczaj wyrażanego za pomocą zdania: „Wszyscy Kreteńcy są kłamcami — powiedział Kreteńczyk”. Czy Kreteńczyk mówi prawdę, czy nie, a jeżeli tak, to co z tego wynika? Podobny paradoks wyjaśniał Bertrand Russell na przykładzie kartki papieru, po obu stronach której widniało to samo zdanie: „Zdanie znajdujące się po drugiej stronie tej kartki nie jest prawdziwe”. Lacan zastanawia się nad przykładem osoby mówiącej „Ja kłamię”. Oto jego analiza:

Błędem jest rozumienie zwrotu ja kłamię w ten sposób, że jeżeli ktoś mówi ja kłamię, to znaczy, że mówi prawdę, a więc nie kłamię i tak dalej. Jasne jest, że zwrot ja kłamię, pomimo jego paradoksalności, jest poprawnie sformułowany. Wszakże ja wypowiadające [to zdanie] nie jest tym samym, co ja wypowiedzi (*énoncé*) [5: 139].

I tak, na przykład człowiek kłamiący podczas przesłuchiwania, może się załamać i przyznać, że kłamię. Ma on wówczas na myśli, że kłamcą jest jak gdyby ktoś inny, obecny w jego dyskursie i że jego „ja” zawiera oba [te podmioty] (prościej byłoby, gdyby powiedział „kłamałem”, wyzbywając się tym samym jednego „ja” na rzecz drugiego i traktując swoje nieprawdomówne „ja” jako ko-

goś innego, do którego się odnosi mówiąc: „to on kłamał, a nie ja”). Nie-paradoksalne elizje między obydwojma „ja” nie są czymś niezwykłym. Oto przykłady: „Żartuję” (ale osoba mówiąca to jest całkowicie poważna); „Nie wiem, co powiedzieć” (ale przecież właśnie mówię). A oto inny przykład: w zwrocie „Mam nadzieję, że dobrze to zrozumiałem” „ja” mające nadzieję i wypowiadające ten sąd nie jest identyczne z „ja”, które dobrze lub źle coś zrozumiało.

[Akt] wypowiadania i wypowiedź dostarczają podmiotowi dwóch różnych perspektyw, jako podmiotu wypowiadającego [daną wypowiedź] i jako podmiotu tej wypowiedzi. Lacan zarzuca Kartezjuszowi, że nie dokonał tego rozróżnienia w swoim „Wiem, że istnieję”. Ciągła obecność [„ja”] wypowiadającego jest czymś podstawowym — [wyraża się ona na przykład] w moim akcie czytania bądź słuchania tego referatu. Cokolwiek natomiast, co zostało stwierdzone, wypowiedziane czy przedstawione w toku argumentacji, jest podporządkowane i zależne od tego pierwotnego procesu (Lacan próbuje nas skłonić do postrzegania podmiotu wypowiedzi jako wpisanego w posiadające szerszy zakres wypowiadanie i jego podmiot).

U Kartezjusza „ja”, które dokonuje aktu myślenia, jest strumieniem świadomości odpowiadającym wypowiadaniu; natomiast temu „ja”, o którym to pierwsze „ja” się wypowiada, odpowiada znaczenie. Podział, jaki ma tu miejsce, jest taki sam jak między treścią oznaczaną a formą znaczącą i — jak wynika z poglądów Lacana na dyskurs i subiektywność — ma charakter rozdarcia podobnego do tego, jakie zachodzi między świadomością (treść oznaczana) i podświadomością (forma znacząca). Oba „ja” są oddzielone od siebie, pomimo że uczestniczą w jednej podmiotowości, podobnie jak to ma miejsce z podmiotem, kiedy dzieli się na imaginacyjny i symboliczny.

Z wyjaśniającego to diagramu Lacana [por. 5: 140-141] nie wynika jednoznacznie, czy wypowiadanie odpowiada myśleniu a wypowiedź byciu, czy jakoś inaczej. Mam nadzieję, że dobrze to rozumiem: tak jak bycie jest oddzielone od znaczenia, podobnie „bycie” podmiotu, które w akcie wypowiadania jest przed nim zakryte, zajmuje miejsce „jestem”, podczas gdy podmiotowi wypowiedzi odpowiada „myślę”. Być może też, że „jestem” jest wnioskiem („więc”) powstałym z załamania się podziału na dwa odrębne podmioty, [załamania wyrażanego przez zdanie] „Myślę, że myślę”. Gdzie indziej, w *Seminar 11*, Lacan dowodzi, że malarstwo włoskiego renesansu jest w stanie oddać efekt, w którym „Widzę siebie widzącego siebie”, co, jak mówi, jest „analogiczne do tego fundamentalnego trybu”, w jakim wypowiedziane jest „kartezjańskie *cogito*” [5: 80].

Bez względu na to, w jaki sposób odniesiemy myślenie i bycie do perspektyw wypowiadania i wypowiedzi, podstawowy argument nie budzi tu żadnych wątpliwości. Patrę w lustro i mówię: „to ja — wyglądam dziś rano okropnie”. Jednakże twarz pojawiająca się w lustrze nie jest identyczna z twarzą podmiotu patrzącego na swoje odbicie. Potwierdza to Wittgenstein. Wyobraża on sobie książkę pt. „Świat, jakim go zastałem”. Książka ta zawierałaby wszystko oprócz

oka (OKA), które tę wizję postrzega. „Ale — jak wykazuje Wittgenstein — oka faktycznie nie widzisz” [12: 65]*. Jedyne dzięki założeniu, że podmiot jest jednolity, tj. że oba „ja” są jednym i tym samym, Kartezjusz może usprawiedliwić swoją ocenę transcendentálnego *ego* — że mianowicie, będąc samoświadomym, jestem podobny do Boga.

Lacanowska krytyka zakłada, że wypowiadanie jest nieświadome, zaś wypowiedź — świadoma. Jednakże jeżeli akt wypowiadania jest całkowicie niedostępny świadomości, jak możliwa jest rola, jaką odgrywa on w maskaradzie? Odpowiedź mogłaby tu być taka, że o ile Freud oddziela świadomość od nieświadomości dynamiką represji, u Lacana nieświadomość — praca/gra form znaczących — jest tylko funkcjonalnie podświadoma. Poza tym Lacan umiejętnie włącza freudowską przedświadomość w swoją koncepcję nieświadomości. Lacanowski podmiot posiada świadomość, aczkolwiek zamkniętą [*occluded*], swojego własnego bycia w procesie wypowiadania. Podobnie jak statek nigdy nie może przekroczyć swojej fali oddziobowej [*bow-wave*], tak samo wypowiadanie nigdy nie może dogonić swojej własnej wypowiedzi.

Inny jako gwarant

Symboliczna organizacja form znaczących, Wielki Inny, stanowi niezbędny warunek [zaistnienia] mówiącego podmiotu, a także „ja”. Toteż Lacan zauważa, że Kartezjusz tylko dlatego może ogłosić [istnienie] *cogito*, że znajduje się już w obrębie dyskursu. Jak argumentuje dalej, Bóg potrzebny jest Kartezjuszowi do pełnienia funkcji Wielkiego Innego, dzięki któremu pewność subiektywnej samoświadomości zyskuje gwarancję obiektywności. Zdaniem Lacana, „to złożenie prawdy w ręce Innego, w tym przypadku doskonałego Boga, prowadzi do niezwykłych konsekwencji” [5: 36]. Zgodnie z jedną z nich, jak twierdzi Lacan, „Kartezjusz kładzie podwaliny pod naukę, w której Bóg nie odgrywa już żadnej roli” [5: 226].

Louis Althusser był pomocnikiem i pacjentem Lacana. Althusser zdemaskował „ideologiczny scenariusz”, zgodnie z którym powstaje wiedza, kiedy to podmiot transcendentalny zostaje skonfrontowany z „transcendentálním i absolutnym Przedmiotem” [1: 54-5]. Rozwija on koncepcję głoszącą, że wiedza jest „teoretyczną praktyką” i konstrukcją człowieka. Jeżeli ma słuszość, to kartezjańska wersja subiektywnej pewności musi być potwierdzona przez obiektywne Innego, Boga w jakimś ideologicznym scenariuszu.

Jasne jest [z tej perspektywy], co zaszło wraz z powstaniem nowożytnej metody naukowej pod koniec siedemnastego wieku. Empirycznie ugruntowana nauka zastąpiła Boga w roli gwaranta wewnętrznej prawdy. Kartezjańska idea absolutnej subiektywności odpowiada równie absolutnej idei nauki jako obiek-

* W tym miejscu, w nawiasie, autor zwraca uwagę na — jak to ujmuję — „szczęśliwą okoliczność charakterystyczną dla języka angielskiego”, a mianowicie na fakt, że angielskie słowo „oko” (*eye*) i słowo „ja” (*I*) są homonimami.

tywnej procedury — co oznacza, że choćby cień subiektywności uczyniłby nowożytną naukę niemożliwą (z tego właśnie powodu subiektywność została tak zgrabnie usunięta z tak zwanych „nauk przyrodniczych” w przeciwieństwie do melancholijnego defektu [*dismal failure*] „nauk humanistycznych”).

Mówiący podmiot Lacana jest rozdarty pomiędzy świadomością i nieświadomością. *Ego* posiada pewną funkcję, włącznie z funkcją [jaką odgrywał] w percepcji, ale nigdy nie jest wolne od wypaczającego oddziaływania pożądania [por. 4: 22]. Funkcja ta jest częściowa, a nie absolutna, raczej przygodna niż transcendentna, i jako taka jest dobrze spełniana. Jednakże odrzucając kartezjańskie odnoszenie samo-swiadomości do całości bytu, Lacan musi jednocześnie zrezygnować (i w istocie to robi) z roszczenia do naukowego charakteru własnego projektu. Projekt ten, będąc przez to bardzo obiecujący, wykracza poza kartezjańską opozycję na podmiot i przedmiot, umysł i ciało.

Tłum. Tomasz Mazur

Literatura

- [1] Althusser Louis, Balibar Etienne, *Reading Capital*, New Left Books, London 1975.
- [2] Anscombe Elizabeth, Geach Peter, *Descartes: Philosophical Writings*, Nelson, London 1954.
- [3] Jakobson Roman, *Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb*, w: *Word and Language*, Mouton, The Hague and Paris 1971.
- [4] Lacan Jacques, *Écrits*, Tavistock, London 1977.
- [5] Lacan Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Hogarth, London 1977.
- [6] Lacan Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan. Book II*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- [7] Lacan Jacques, *The Psychoses, 1955–56*, Routledge, London 1993.
- [8] Lacan Jacques, *Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever*, w: Richard Macksey, Eugenio Donato (eds), *The Structuralists Controversy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 1972.
- [9] Lafleur Laurence J., *Discourse on Method and Meditations: René Descartes*, Bobbs-Merrill, New York 1960.
- [10] Saussure Ferdinand de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. Krystyna Kasprzyk, PWN, Warszawa 1961.
- [11] Wygotski L.S., *Myślenie i mowa*, PWN, Warszawa 1989.
- [12] Wittgenstein Ludwig, *Traktat logiczno-filozoficzny*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997.

Lacan's interpretation of Descartes

The author discusses six topics: (1) the rift between consciousness and unconsciousness, (2) the *ego* as a product of discourse, (3) the development of the *ego*, (4) being, sense and desire, (5) self-consciousness, (6) the figure of the other as the trustee. These issues lead him to draw a distinction between a Lacanian and a Cartesian perspective on scientific theory.