

Agnieszka Gotchold

(Warszawa)

**KONCEPCJE PODMIOTOWOŚCI W FILOZOFII KARTEZJAŃSKIEJ
I PSYCHOANALIZIE LACANOWSKIEJ Z PERSPEKTYWY RETORYCZNEJ**

Abstract

**THE CONCEPTS OF SUBJECTIVITY IN CARTESIAN PHILOSOPHY AND LACANIAN
PSYCHOANALYSIS FROM A RHETORICAL PERSPECTIVE**

The paper discusses the question of human subjectivity as defined by René Descartes (1596-1650) and Jacques Lacan (1901-1981). It examines the similarities as well as differences between the self-conscious and rational Cartesian subject, and the unconscious Lacanian subject (subject as desire and subject as drive). Further, it applies these categories to the subsequent discussion on the psychotic subject. Taking a rhetorical perspective means that the Cartesian and Lacanian subjects are considered an effect of specific tropological processes, such as the mechanisms of metonymy, synecdoche, metaphor, or catachresis. As it turns out, an analysis of rhetorical tropes allows us to uncover the unconscious linguistic mechanisms governing the formation of the human subject. Despite the obvious differences between the concepts of subjectivity in Cartesian philosophy and Lacanian psychoanalysis, there is a common denominator: it is due to the process of metaphorical substitution that the human subject comes into being.

Key words: Cartesian philosophy, Lacanian psychoanalysis, human subject, cognition

Słowa kluczowe: filozofia kartezjańska, psychoanaliza lacanowska, podmiot ludzki, poznanie

Cogito, ergo sum jest zdecydowanie najbardziej obiegowym twierdzeniem czasów nowożytnych podsumowującym podmiotowość *homo sapiens*. W poszukiwaniu pierwszej zasady filozofii, jego autor, René Descartes (1596-1650), uznał w *Rozprawie o metodzie* (1637), iż to myśl, czyli rozum, stanowi o podmiotowości człowieka. Dla Kartezjusza jest to prawda niezaprzeczalna, bowiem jedynie podmiot myślący może podawać w wątpliwość wszelkie doznania zmysłowe, prawdy zarówno fizyczne, jak i metafizyczne. Nie może jednak podać w wątpliwość faktu, iż wątpi, a tym samym, że istnieje: *dubito, ergo sum*. Wnioskować stąd należy, iż dla ojca współczesnego racjonalizmu podmiot myślący, zawierający wątpiące Ja, to podmiot świadomy, a nawet samoświadomy. Inaczej rzecz się ma w psychoanalizie, której fundamentalnym odkryciem jest podmiot nieświadomego.

W 1900 r. Zygmunt Freud (1856-1939) opublikował *Die Traumdeutung (Objaśnianie marzeń sennych)*, a w 1915 r. tekst *Das Unbewußte*¹, nowatorsko odcinając się od tradycji filozoficznych hołubiących samoświadomy i racjonalny podmiot. Postulując istnienie podmiotu nieświadomego, Freud uznał w początkowej fazie swoich rozważań, iż podmiotowość jest wynikiem wzajemnych relacji pomiędzy tym, co nieświadome, przedświadome i świadome. Jacques Lacan (1901-1981), będący kontynuatorem myśli Freuda, dodaje w *Le séminaire. Livre XX „Encore”* (1972-1973), iż owo nieświadome ma strukturę mowy, tym samym uznając, iż podmiot nieświadomego jest podmiotem znaczącego, zakorzenionym w porządku symbolicznym. Jednak gdy filozofia Kartezjańska stawia znak równości pomiędzy myśleniem a egzystencją podmiotu w twierdzeniu *cogito, ergo sum*, Lacan wykazuje, iż sam proces świadomego myślenia, który dokonuje się w języku, nie tylko nie wyczerpuje podmiotu bez reszty, lecz jest niejako zaprzeczeniem podmiotowości, ponieważ podmiot istnieje właśnie wtedy, kiedy nie myśli świadomie. Podmiot nieświadomego jest podmiotem kształtującym się również poza systemem znaczących, czyli poza porządkiem symbolicznym; jest on w istocie podmiotem pękniętym. Lacanowska metafora pękniętego podmiotu kwestionuje istnienie samoświadomego i w pełni usymbolizowanego podmiotu. Pęknięty podmiot wpisuje się zarówno w sferę realnego i wyobrażeniowego, jak i w porządek symboliczny. Wykluczony z tego porządku zostaje według Lacana jedynie podmiot psychotyczny, który oprócz zaburzeń świadomości doświadcza stałych zaburzeń językowych. Lacan nie jest jednak pierwszym, który dokonał wykluczenia podmiotu psychotycznego z porządku symbolicznego. Jest nim właściwe

¹ Tytuł tego tekstu został dość niefortunnie przełożony na język polski jako „Nieświadomość” zamiast „Nieświadome” przez Roberta Reszkę w tomie „Psychologia nieświadomości” (2007).

Kartezjusz, który przeciwstawia podmiot racjonalny podmiotowi szalonemu, wydalonemu z porządku myśli i mowy.

W niniejszym artykule będę chciała prześledzić podobieństwa i różnice w koncepcji podmiotowości w filozofii Kartezjańskiej (podmiot racjonalny, świadomy) oraz psychoanalizie Lacanowskiej (podmiot nieświadomego, podmiot pragnienia, podmiot popędu) z perspektywy retorycznej, jak i poddać analizie znaczenie tych koncepcji w odniesieniu do podmiotu psychotycznego. Przyjęcie perspektywy retorycznej oznacza, iż potraktuję podmiot zarówno w rozumieniu Kartezjusza, jak i Lacana, jako wytwór określonych procesów tropologicznych, a w szczególności działania mechanizmów metonimii, synekdochy, metafory, czy też katachrezy. Jak się bowiem okazuje, analiza tropów pozwala na ujawnienie nieświadomych procesów językowych leżących u podstaw formacji podmiotu. Pomimo istotnych różnic pomiędzy koncepcją Kartezjańską i Lacanowską, istnieje również wspólny mianownik: jak będę się starała wykazać, to dzięki procesowi substytucji metaforycznej możliwe jest powstanie podmiotu.

1. Podmiot Kartezjański

Myślenie Kartezjusza dotyczące podmiotowości jest zakorzenione w epoce oświecenia, a więc w epoce hołubiącej rozum jako źródło poznania świata i prawdy. Kartezjusz nie jest bynajmniej pierwszym filozofem, który szukał prawdy na drodze rozumu. W tej kwestii musiał czerpać z myśli starożytnej, a konkretnie z Platona, który posługując się metaforą jaskini w księdze VII *Państwa* uznał poznanie rozumowe, czyli dążenie do poznania samej idei, osiągalne za pomocą pojęć, za jedyne prawdziwe. Podobnie jak Platon, Kartezjusz odrzucił poznanie zmysłowe i wytwory wyobraźni jako niejasne i niepewne. To myśl, jego zdaniem, jest podstawą prawdziwego poznania, jak również samowiedzy. Powyższa teza stanowiła dla Kartezjusza punkt wyjścia do rozważań nad istnieniem i naturą samego podmiotu.

Skąd zatem wiadomo, że podmiot istnieje? Jako że poznanie zmysłowe nie bardziej niż złudzenia senne nie daje pewności co do istnienia podmiotu, Kartezjusz wstąpił na drogę sceptycyzmu metodycznego, aby odnaleźć pierwszą niepodważalną zasadę filozofii, która świadczyłaby jednocześnie o egzystencji podmiotu:

[...] rozpatrując z uwagą, czym jestem, uznałem, iż mogę udać, jakoby nie miał ciała, i jakoby nie było żadnego świata ani miejsca, gdzie bym był; nie mogę wszelako udać, jakoby nie istniał.

Przeciwnie, z tego właśnie, iż zamierzam wątpić w prawdę innych rzeczy, wynikało bardzo jasno i pewnie, że istnieję².

To właśnie *dubito, ergo sum*, czyli wątpiące Ja, stanowi dla Kartezjusza w początkowej fazie jego rozważań fundament ludzkiej egzystencji. Filozof-racjonalista nie poprzestaje jednak na tej konstatacji. Szuka twierdzenia pewnego, którego nie można by było w żaden sposób zanegować:

Ale równocześnie zastanowiłem się, iż, podczas gdy silę się przypuszczać, że wszystko jest fałszywe, trzeba, abym ja, który to myślę, był czymś; i zważając, iż ta prawda: MYŚLĘ, WIĘC JESTEM, jest tak pewna i niezłomna, że wszystkie najskrajniejsze przypuszczenia sceptyków nie są zdolne jej obalić, osądziłem, iż mogę ją przyjąć bez skrupułu za pierwszą zasadę filozofii, której szukałem. [...] Poznałem stąd, że jestem substancją, której całą istotą lub naturą jest jedynie myślenie³.

Jak wynika z powyższego rozważania, podmiot w ujęciu Kartezjańskim jest wynikiem wymiany tropologicznej: *dubito*, czyli wątpiące Ja, które funkcjonuje jedynie na zasadzie *pars pro toto*, jako że proces wątpienia wypełnia podmiot jedynie w części, zostaje zastąpione przez *cogito*, czyli przez myślące Ja, stanowiące o jedności podmiotu i mające wartość absolutną. To dopiero ono wypełnia podmiot bez reszty – toteż samo myślenie staje się tożsame z istnieniem. Owa substytucja synekdochalna w połączeniu z substytucją metaforyczną zastępuje w istocie sceptycyzm pewnością. Pewne jest zatem dla Kartezjusza istnienie myślącego podmiotu tożsamego ze sobą. Wniosek ten zupełnie nie zaskakuje, biorąc pod uwagę fakt, iż jest on produktem ery racjonalizmu.

W *Rozmyślaniach nad zasadami filozofii*, będącym dziełem późniejszym niż *Rozprawa o metodzie*, Kartezjusz posuwa się jednak dalej i definiuje podmiot nie tylko jako istotę myślącą, ale także wątpiącą i pragnącą: „Bo że ja istnieję, który wątpi, pojmuję, i pragnie, jest rzeczą tak oczywistą, że nic już tej prawdy dokładniej wyjaśnić nie może”⁴. Stąd też można wyciągnąć wniosek, iż istnienie obejmuje zarówno wątpienie, myślenie, jak i pragnienie, które pozostają w relacji synekdochalnej w stosunku do podmiotu, natomiast wobec siebie w relacji przyległości, charakterystycznej dla metonimii. Tym samym Kartezjusz odkrył *en passant*, choć nie sformułował tego nigdzie *explicite*, że myślenie wcale nie wypełnia podmiotu bez reszty: oprócz myślenia podmiot może także wątpić i pragnąć.

Kwestią pragnącego podmiotu Kartezjusz zajął się jedynie marginalnie. W przeciwieństwie do Platona, który twierdził, „że się pragnie tego, czego się nie ma, a gdzie

² Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2008, s. 72.

³ Tamże, s. 72.

⁴ Tenże, *Rozmyślania nad zasadami filozofii*, przeł. I.K. Dworzaczek, Warszawa 2008, s. 151.

nie ma braku, tam i pragnienia nie ma”⁵ oraz Lacana, który jednakowoż upatrywał istotę pragnienia w braku, Kartezjusz, podporządkowując pragnienie woli, uznał, iż „[w]ola nasza skłania się z natury ku pragnieniu jedynie tych rzeczy, które nasze pojęcie przedstawia poniekąd za możliwe; [...] nie będziemy pragnąć zdrowia, będąc chorzy, a wolności, będąc w więzieniu, [...] albo też skrzydeł, aby latać jak ptaki”⁶. Z powyższego wynika, iż koncepcja Kartezjusza jest radykalnie odmienna od teorii Platona i Lacana. Dla Lacana pragnienie jest metonimią, gdyż wynika z dążenia podmiotu do wypełniania braku w sobie; jest ciągłym poszukiwaniem właściwego obiektu, który nigdy nie zostaje odnaleziony, czyli *de facto* pragnieniem rzeczy niemożliwych. Dla Kartezjusza pragnienie pozostaje zamknięte w granicach możliwości podmiotu. Niestety powyższy wywód jest dość banalny w swojej istocie.

Nowatorskie jest jednak kolejne twierdzenie Kartezjusza, który postuluje, że podmiot ustanawia siebie w języku: „Ja jestem, ja istnieję, ile razy coś wypowiem, lub ile razy coś pomyślę”⁷. Istnienie podmiotu jest więc nierozdzielnie związane z myśleniem, które dokonuje się w języku. Stąd też podmiot mówiący został uznany za rozumny. Zadziwiające jest to, jak zbieżne jest stanowisko Kartezjusza z perspektywą Lacana lat 50-tych, który w *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud (Seminarium I. Pisma techniczne Freuda)* postulował, iż “la fonction pure du langage [...] est justement de nous assurer que nous sommes, et rien de plus”⁸. Utożsamienie myślenia z językiem pozwala dalej wnioskować, choć Kartezjusz tego nie czyni, że bezpośrednie poznanie samego siebie przez myślący podmiot nie jest możliwe; musi być ono zapośredniczone przez język, a więc – używając terminologii Lacanowskiej – przez porządek symboliczny. Kartezjusz niestety porzucił trop ukształtowania podmiotu za pośrednictwem języka w swoim dalszym wywodzie.

Rozważania Kartezjusza dotyczące podmiotowości są zakorzenione paradoksalnie zarówno w myśli racjonalistycznej, jak i religijnej. Filozof kształcił się w kolegium jezuickim w La Flèche, a wychowanie w duchu religijnym zasadniczo wpłynęło na jego dociekania. Według Kartezjusza „JA, to znaczy dusza, przez którą jestem tym, czym jestem, jest zupełnie odrębna od ciała, a nawet jest łatwiejsza do poznania niż ono, i że gdyby nawet ono nie istniało, byłaby i tak wszystkim, czym jest”⁹. Degradując rolę ciała w konstytuowaniu się

⁵ Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 63.

⁶ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 65.

⁷ Kartezjusz, *Rozmyślenia nad zasadami filozofii*, dz. cyt., s. 147.

⁸ J. Lacan, *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Paris 1975, s. 180. “Wyłączną funkcją języka [...] jest zapewnienie, że jesteśmy, nic ponadto” (przeł. – A.G.).

⁹ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 72-73.

podmiotu myślącego, Kartezjusz utrzymuje, iż to właściwie łatwa do poznania dusza stanowi o podmiotowości człowieka. Ów Kartezjański dualizm psychofizyczny, zbudowany na radykalnej opozycji *res cogitans* i *res extensa*, odrzuca scholastyczną koncepcję duszy współistniejącej z ciałem i faworyzuje autonomiczny, niezależny od ciała umysł. Powyższe rozumowanie Kartezjusza jest jednak oparte na spiętrzonej błędzie logicznym. Po pierwsze, Ja, co wiemy z doświadczenia stricte medycznego, jak i psychoanalitycznego, to konstrukcja złożona z pozostających we wzajemnej zależności psyche i fizis, z których ta pierwsza nie jest bynajmniej łatwiejsza do poznania. Gdyby sąd Kartezjusza w tej materii był trafny, nie mielibyśmy do czynienia z chorobami psychosomatycznymi. Po wtóre, Kartezjusz zakłada, iż Ja byłoby „wszystkim”, nawet gdyby ciało nie istniało. Niestety tego twierdzenia nie można praktycznie odnieść do życia doczesnego. Z rozważań Kartezjusza wynika, iż Ja to dusza zarazem rozumna, której „naturą jest jedynie myślenie”, jak i nieśmiertelna, gdyż „jest natury zupełnie niezależnej od ciała, a tym samym nie podlega wraz z nim śmierci”¹⁰. Stąd Ja to struktura właściwa jedynie człowiekowi, która świadczy o jego pochodzeniu od Boga – „substancji najrozumniejszej”¹¹. Założenie to dało Kartezjuszowi prawo do twierdzenia: „zbliżony jestem do doskonałej Istoty”¹², a „doskonałości, które przypisuję Bogu, istnieją we mnie w zarodku (*in potentia*) [...]”¹³. W powyższym rozumowaniu Kartezjusz przeoczył jednak, że sam fakt przypisywania doskonałości Bogu świadczy o tym, iż jest On właściwie wytworem wyobrażeń człowieka. Przez utożsamianie podmiotu z doskonałym Bogiem podmiot Kartezjański dąży do bycia podmiotem absolutnym, który zdaniem Emmanuela Lévinasa „opiera się na boskim, nieskończonym istnieniu, dzięki któremu wątpiące Ja odkrywa siebie i pojmuje własną skończoność”¹⁴. Tym samym Lévinas zakłada, iż to wątpiące Ja w rozumieniu Kartezjańskim umożliwia zdobycie samowiedzy. Sam fakt, iż wątplenie stanowi dla Kartezjusza formę myślenia, nie oznacza jednak, iż jest ono zdolne do poznania samego siebie. Poznanie, jak i zdobycie samowiedzy, jest możliwe wyłącznie za pomocą umysłu: „Bo gdy mi jest już wiadome, że nawet i ciała poznają nie przez zmysły ani przez zdolność wyobrażenia, lecz jedynie przez umysł, że to poznanie nie wypływa z dotyku lub wzroku, lecz z pojęcia – rozumiem więc jasno, że nic nie może być łatwej i oczywiściej przeze mnie poznane, jak własny mój umysł”¹⁵. Doskonałe poznanie własnego umysłu,

¹⁰ Tamże, s. 99.

¹¹ Kartezjusz, *Rozmyślenia nad zasadami filozofii*, dz. cyt., s. 169.

¹² Tenże, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 74.

¹³ Tenże, *Rozmyślenia nad zasadami filozofii*, dz. cyt., s. 170.

¹⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 249.

¹⁵ Kartezjusz, *Rozmyślenia nad zasadami filozofii*, dz. cyt., s. 156.

osiągalne za pomocą pojęć, umożliwiła poznanie Boga; idea Boga, jak i idea o sobie samym, są wrodzone: „[...] z tego tylko, że ja istnieję, i że istnieje we mnie idea najdoskonalszego bytu, to jest, idea Boga, wynika najoczywistszy dowód, że Bóg także istnieje”¹⁶. Twierdząc powyższe w *Rozmyślaniach nad zasadami filozofii*, Kartezjusz, w dość nowatorski sposób w porównaniu z filozofami i teologami poprzednich epok, wywodzi istnienie Boga z istnienia myślącego podmiotu, podczas gdy jeszcze w *Rozprawie o metodzie* dowodził, „że zaś myśl, aby coś doskonałego mogło być następstwem i zależnością od czegoś mniej doskonałego, jest równie odpychająca, jak to, aby coś mogło powstać z niczego”¹⁷. Kartezjusz założył zatem, że nie można wywodzić istnienia Boga – istoty doskonałej – z istnienia człowieka – istoty niedoskonałej; wykluczył również *creatio ex nihilo*. Tak więc niemożliwe jest nie tylko powstanie świata z niczego, ale także powstanie podmiotu z niczego; jego przyczyną musi być Bóg. Inaczej – jak zostanie to później wykazane – zakłada psychoanaliza, która postuluje powstanie podmiotu *ex nihilo*.

Dla Kartezjusza istnieją dwa rodzaje doświadczeń podmiotu racjonalnego, które go destabilizują: szaleństwo i złudzenia senne. (Z uwagi na charakter niniejszych rozważań zajmę się jedynie tym pierwszym). Tak oto Kartezjusz opisuje podmiot szalony:

Wszystko to, co do dziś dnia uważałem za najpewniejszą prawdę, otrzymywałem od zmysłów czyli przez zmysły. Zauważyłem jednak, że zmysły często w błąd wprowadzają, a mądrość wymaga, abyśmy nigdy nie wierzyli tym, którzy choćby raz jeden nas oszukali. Lecz chociaż zmysły myślą nas co do bardzo małych lub też zbyt oddalonych zjawisk, o wielu jednak innych rzeczach wątpić zupełnie nie mogę, chociaż je poznaję za pośrednictwem zmysłów. Tak na przykład wiem za pomocą zmysłów, że znajduje się tutaj, siedzę przy kominku w zimowej odzieży, dotykam się rękami tego tu papieru, i tym podobne. Z jakiej racji mógłbym zaprzeczyć, że posiadam te oto ręce i to ciało? Zaprzeczając temu, byłbym podobnym do owych obłąkanych, których mózg w skutek wyziewów czarnej żółci, tak jest rozstrojony, iż uporczywie utrzymują, że są królami, chociaż w największej znajdują się nędzy, lub, że są odziani w purpurę, chociaż są nadzy, lub, że mają glinianą głowę, lub, że są dyniami, albo wreszcie, że są ze szkła. Lecz są to wariaci, i mnie miano by również za szalonego, gdybym ich naśladował¹⁸.

Powyższy fragment dociekań Kartezjusza był przedmiotem sporu naukowego pomiędzy Michelelem Foucaultem a Jacquesem Derridą. W *Historii szaleństwa* Foucault odczytuje Kartezjański podmiot szalony przez pryzmat myśli klasycystycznej, która wykluczyła szaleństwo z porządku racjonalnego, jak i z porządku języka: „Podczas gdy renesans rozwiązał szaleństwu język, poskramiając co prawda jego impet, klasycyzm każe mu

¹⁶ Tamże, s. 175.

¹⁷ Tenże, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 74.

¹⁸ Tenże, *Rozmyślania nad zasadami filozofii*, dz. cyt., s. 140.

zamilknąć, stosując osobliwą przemoc”¹⁹. Foucault wiąże to zjawisko z powstaniem zakładów odosobnienia dla osób chorych psychicznie: „Odtąd obłąd staje się wyrzutkiem. O ile człowiek zawsze może być obłąkany, o tyle nie może być obłąkana myśl, jako suwerenne działanie podmiotu, który postanowił postrzegać prawdziwie”²⁰. Z powyższego wynika, iż tylko jednostka może być szalona, podczas gdy myśl, jako pojęcie abstrakcyjne zakorzenione w oświeceniowej kulturze, jest rozumna, gdyż jest wynikiem „prawdziwego postrzegania” przez suwerenny podmiot. Niestety Foucault nie wyjaśnia co rozumie pod pojęciem „prawdziwego postrzegania”. Dalej konstatuje, iż w XVII wieku ani *cogito* ani *dubito* nie mogło być obłąkane: „ja, który myślę, nie mogę być obłąkany”, a „szaleństwo jest wykluczone przez podmiot, który wątpi”²¹. Tym samym podmiot myślący, jak i podmiot wątpiący, stały się przeciwieństwem podmiotu szalonego, któremu przemocą odebrano mowę. Pominięty został tu fakt, iż milczenie rodzi pragnienie mowy, gdyż jest oparte na braku. Foucaultowskiej teorii całkowitego wykluczenia szaleństwa z porządku myśli zaprzecza jednak Jacques Derrida w *Piśmie i różnicy*. Jego zdaniem

[...] szalone zuchwalstwo Kartezjusza polega [...] na zawróceniu do jakiegoś punktu początkowego, nienależącego już do pary utworzonej przez pewien *określony* rozum i nierozum, ani do ich opozycji czy alternatywy. Szalony, czy nie, *Cogito, sum*. We wszystkich znaczeniach tego słowa szaleństwo stanowi jedynie przypadek myślenia (*w obrębie myślenia*)²².

Derrida wnioskuje, iż szaleństwo nie jest tożsame z nierozumem, lecz jest nierozzerwalnie związane z *res cogitans*; jest to po prostu jedno z doświadczeń *cogito*. Ponadto „wprowadza [ono] czynnik wywrotowy [*la subversion*] w myśl czystą, w jej przedmioty czysto rozumowe, w owo pole idei jasnych i wyraźnych [...]”²³. Wydaje się, iż Derrida odwołuje się do Kartezjańskiego podmiotu medytującego, który w ramach pewnego ćwiczenia umysłu o charakterze wywrotowym podaje w wątpliwość aktualność doświadczeń zmysłowych, przywołując postać „złośliwego geniusza”:

Przypuszczam więc, że nie jest dla mnie źródłem prawdy najdobrotliwszy Bóg, lecz, że jakiś złośliwy, podstępny i wszechpotężny zarazem geniusz zużytkował całą swą przemyślność, aby mnie oszukać. Będę myślał, że niebo, powietrze, ziemia, barwy, kształty, dźwięki i wszystkie przedmioty obiektywne są tylko igraszką sennych marzeń, za pomocą których ów geniusz podszedł zdradziecko moją łatwowierność. Wyobrażę sobie, że nie mam rąk, oczu, mięsa, krwi i żadnego ze zmysłów, i że mi się

¹⁹ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 53.

²⁰ Tamże, s. 55.

²¹ Tamże, s. 54.

²² J. Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 97.

²³ Tamże, s. 92.

tylko zdaje, iż to wszystko posiadam. Pozostanę stale wierny temu przypuszczeniu, jeśli nie w mojej mocy poznać coś prawdziwego i pewnego, to przynajmniej, umocniwszy się na duchu, strzec się będę według sił moich, aby mnie nie mógł w błąd wprowadzić ów oszust, pomimo całej swojej potęgi i przebiegłości²⁴.

Kartezjusz poszukuje prawdy i pewności na drodze sceptycyzmu oraz – jak zauważa Derrida – „gwarancji samego *Cogito* w Bogu”²⁵. To Bóg, jako źródło prawdy, staje się „garde-fou”²⁶, a złośliwy geniusz-oszust jest przyczyną złudzenia zmysłów; wywołuje on w podmiocie poczucie sterowalności, jaki i zaburzenia pewności wpisanej w poznanie rozumowe. Intepretując powyższy fragment, Foucault zwraca uwagę w eseju „Moje ciało, ten papier, ten ogień” na różnicę pomiędzy podmiotem medytującym, „zajmującym pozycję władzy w stosunku do swych fikcji”, a podmiotem szalonym, będącym przekonanym o ich słuszności²⁷. Podmiot medytujący jest zatem podmiotem racjonalnym – świadomym, gdyż potrafi odrzucić nieprawdę, a nawet samoświadomym, gdyż ustanawia siebie w języku.

Powyższe rozważania Kartezjusza na temat podmiotu szalonego są zakorzenione w dyskursie pseudomedycznym, za pomocą którego szaleństwo zostaje zdefiniowane jako „skutek wyziewów czarnej żółci”. Kartezjusz nie rozwija tej myśli dalej, więc właściwie nie wiadomo, na jakiej podstawie twierdzi, że czarna żółć, będąca według Hipokratesa przyczyną melancholii, miałaby wywoływać również obłąd. Niemniej jednak Kartezjański opis objawów szaleństwa nosi znamiona dyskursu zarówno filozoficznego, jak i psychiatrycznego. Podmiot szalony to taki, który w pełni zanegował doświadczenie zmysłowe i stracił poczucie realności w procesie wątpienia, natomiast podmiot postrzegający prawdziwe nie zaprzecza realności całego postrzegania zmysłowego. Jak zauważył Foucault: „[...] można ustanowić się podmiotem wątpiącym o wszystkim, lecz nie można wówczas już określać się mianem podmiotu prowadzącego racjonalne medytacje od wątpienia aż do ewentualnej prawdy”²⁸. Według Kartezjusza utrata poczucia realności może nastąpić w dwójnasób: zarówno w procesie wątpienia, gdy podmiot zaprzeczy realności całego doświadczenia zmysłowego, jak i w momencie, gdy podmiot traci poczucie realności siebie i otaczającego go świata. W pierwszym przypadku możemy mieć do czynienia z omamami, czyli zaburzeniami percepcji, w drugim natomiast z urojeniami. Oba objawy wchodzą w skład doświadczenia

²⁴ Kartezjusz, *Rozmyślenia nad zasadami filozofii*, dz. cyt., s. 144.

²⁵ J. Derrida, *Pismo i różnica*, dz. cyt., s. 100.

²⁶ Tamże, s. 104.

²⁷ M. Foucault, *Moje ciało, ten papier, ten ogień*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa, Wrocław 2000, s. 160.

²⁸ Tamże, s. 153.

stricte psychotycznego – takiego, jakim opisuje go współczesna psychiatria. Kartezjański podmiot szalony to w istocie podmiot psychotyczny.

2. Podmiot w psychoanalizie Lacanowskiej

Formułując własną koncepcję podmiotowości, opartą głównie na myśli Freudowskiej i teorii strukturalistycznej, Lacan również odwołuje się do rozważań Kartezjusza w swoich pismach. W „L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud” dokonuje on reinterpretacji Kartezjańskiego dictum *cogito, ergo sum*. W nawiązaniu do tradycji filozoficznej Lacan wykazuje, iż to, co powierzchownie wydaje się być tym samym podmiotem w obu częściach twierdzenia („je pense, donc je suis”) wcale nim nie jest. W pierwszej części mamy bowiem do czynienia z podmiotem myślącym (*cogitans*), który konstytuuje się jako obiekt (*cogitatum*), będąc przedmiotem własnego myślenia. Natomiast druga część odnosi się do podmiotu jako bytu czasowo-przestrzennego. Pokrótce Lacan tłumaczy sentencję Kartezjusza na język psychoanalizy w następujący sposób: „je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas”²⁹. Wnioskować stąd należy, iż – w przeciwieństwie do (samo)świadomego podmiotu Kartezjańskiego, dla którego myślenie jest tożsame z istnieniem – podmiot według Lacana istnieje wtedy, kiedy nie myśli (świadomie).

Reinterpretując twierdzenie Kartezjusza, Lacan rozróżnia podmiot nieświadomego, tj. znaczącego, i podmiot znaczonego. Podmiot znaczącego to podmiot wystawiony na działanie form znaczących, istniejących i mających znaczenie w łańcuchu znaczących, w odróżnieniu od innych znaczących. Stąd też – zdaniem Lacana – to znaczący reprezentuje podmiot w stosunku do innego znaczącego: „[...] un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant”³⁰. Jak zauważa Anthony Easthope, „myślę” w rozumieniu Lacana „jest uzależnione od wcześniejszej organizacji form znaczących i od dyskursów, które przez strukturę symboliczną poprzedzają każdą formę subiektywności” – „oni mówią, więc jestem”³¹. Podmiot znaczącego jest zatem podmiotem myślącym (nieświadomie) zakorzenionym w języku, a więc w porządku symbolicznym, zależnym od Innego. Wejście w język, czyli ukonstytuowanie się jako podmiot mówiący, oznacza uwewnętrznienie struktury symbolicznej, istniejącej *a priori* w stosunku do podmiotu. Tak więc „myślę” „nie jest czymś pierwotnym, lecz pochodnym”³². Jako że „działanie form znaczących zostaje

²⁹ J. Lacan, *Écrits*, Paris 1966, s. 517. „Myślę, gdzie mnie nie ma, więc jestem, gdzie nie myślę” (przeł. – A.G.).

³⁰ Tamże, s. 840. „Znaczące reprezentuje podmiot dla innego znaczącego” (przeł. – A.G.).

³¹ A. Easthope, *Lacanowska interpretacja Kartezjusza*, przeł. T. Mazur, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 3, 2000, s. 128.

³² Tamże, s. 129.

wyparte”³³, podmiot znaczącego jest również podmiotem nieświadomego. Dopiero podmiot znaczonego, do którego odnosi się druga część Kartezjańskiego twierdzenia, to podmiot świadomy, istniejący w świecie rzeczywistym, będący dla Lacana podmiotem wpisanym w porządek wyobrazeniowy. Analizując koncepcję Lacana, Bruce Fink podkreśla iluzoryczny charakter podmiotu znaczonego, ujawniającego się w miejscu, w którym nie pojawia się myśl nieświadoma: “The unconscious has no being – it is where I *am* not – but it does plenty of thinking. I find my being where this unconscious thought does not occur, that is, in the ego as false being”³⁴.

Powyzsze odczytanie Kartezjańskiego dictum przez Lacana nie jest jego jedynym. W „La science et la vérité” proponuje on następującą lekturę *cogito*: „je pense: «donc je suis», avec des guillemets autour de la seconde clause, se lit que la pensée ne fonde l’être qu’à se nouer dans la parole où toute opération touche à l’essence du langage”³⁵. Lacan odczytuje sentencję Kartezjusza jako ciąg znaczących, których znaczenie należy rozpatrywać retroaktywnie, co oznacza, że całe twierdzenie nabiera ostatecznego sensu w „momencie zakotwiczenia”³⁶. Stąd też można wnioskować, że istnienie poprzedza myślenie, a myśl ustanawia w procesie antycypacji podmiot mówiący „więc jestem”. Podmiot ten jest jednocześnie efektem indywidualnego mówienia (parole) znajdującego się poza świadomością, jaki i ponadindywidualnej mowy (langage) warunkującej nieświadome – nieświadome, które według Lacana posiada strukturę mowy: „l’inconscient est structuré comme un langage”³⁷. Oczywistym jest, że Lacan odczytał sentencję Kartezjusza z perspektywy psychoanalityczno-strukturalistycznej, proponując tym samym radykalnie odmienną koncepcję podmiotu – podmiotu nieświadomego i znaczącego.

Jak zatem powstaje podmiot według teorii psychoanalitycznej Lacana? W 1936 r. na kongresie w Marienbadzie, a następnie w 1949 r. na kongresie w Zurichu, Lacan przedstawił koncepcję stadium lustra, która – jak sam autor wielokrotnie podkreślał – znajduje się

³³ Tamże, s. 126.

³⁴ B. Fink, *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely*, Minneapolis, London 2002, s. 102-103. “Nieświadome nie posiada bytu – tam mnie nie ma – lecz dużo myśli. Jestem tam, gdzie nie pojawia się nieświadoma myśl, tj. w ego jako złudnym bycie” (przeł. – A.G.).

³⁵ J. Lacan, *Écrits*, dz. cyt., s. 864-865. „Myślę: «więc jestem» – ze zdaniem współrzędnym otoczonym cudzysłowem – czyta się tak, że myśl nie ustanawia istnienia inaczej jak tylko wiążąc się w mówieniu, gdzie cała operacja dotyka istoty języka” (przeł. – A.G.).

³⁶ Tamże, s. 805. Przez „moment zakotwiczenia” Lacan rozumie moment, w którym znaczenie ujawnia się retroaktywnie, tj. gdy kończymy zdanie. Termin ten jest odpowiednikiem Freudowskiego pojęcia „Nachträglichkeit”.

³⁷ Tenże, *Le séminaire. Livre XX „Encore”*, Paris 1975, s. 52. Powszechnie zdanie to jest tłumaczone na język polski jako: „Nieświadome jest ustruktrowane jak (jakaś) mowa”. Proponuję: „Nieświadome jest ustrukturyzowane jak jakaś mowa” – „ustrukturyzowane” w znaczeniu: jest mu przypisana jakaś struktura, a konkretnie struktura jakiegoś języka (przeł. – A.G.).

w opozycji do filozofii *cogito*. Posługując się terminem *Aha-Erlebnis*, Lacan opisuje zjawisko szczęśliwego rozpoznania własnego obrazu w lustrze przez dziecko będące między szóstym a osiemnastym miesiącem życia³⁸. Gestykulując, dziecko próbuje ustalić związek pomiędzy niezbornymi ruchami swojego ciała a własnym odbiciem, które jawi mu się jako idealne, oraz pomiędzy otoczeniem rzeczywistym, jak i tym po drugiej stronie lustra. Jako że własny obraz w lustrze jest kompletny i spójny w porównaniu z motoryczną bezradnością, będącą – zdaniem Lacana – efektem przedwczesnych narodzin, dziecko stara się go uchwycić i zatrzymać, aby lepiej przyswoić i naśladować. Jest to jedno z pierwszych doświadczeń mimetycznych dziecka (pierwsze to naśladowanie uśmiechu osoby się nim opiekującej). Owa fascynacja własnym odbiciem prowadzi do narcystycznej identyfikacji z lustrzanym imago³⁹. Na tej podstawie dochodzi do wykształcenia „idealnego Ja”⁴⁰ – formy, którą dziecko otrzymuje jako *Gestalt*, a więc jest mu ona niejako narzucona w swojej zewnętrzności. „Idealne Ja” jest zarazem tożsamością iluzoryczną i konstytuującą, jak i projekcją dziecka, oraz przyczyną późniejszej alienacji wobec siebie samego. W stadium lustra dziecko usiłuje ustanowić relację pomiędzy światem wewnętrznym i zewnętrznym, pomiędzy uczuciem rozczłonkowanego ciała, którego nie jest jeszcze w stanie kontrolować, a idealnym imago, które Lacan przyrównuje do sobowtóra lub obrazów własnego ciała pojawiających się w halucynacjach i snach, jak i do homunkulusa – „wewnętrznego zwierciadła” – znajdującego się w obrębie kory mózgowej i będącego reprezentacją ludzkiego ciała. Identyfikując się z imago, dziecko odczuwa rozbieżność pomiędzy swoim światem wewnętrznym a lustrzaną rzeczywistością. W ten sposób odkrywa brak i rodzi się w nim pragnienie. Obiekt, który jest przyczyną pragnienia – *objet a* w terminologii Lacanowskiej – to początkowo ów inny po przeciwnej stronie lustra, a następnie inny, który ma wypełnić lukę w podmiocie. Jest to niedościgniony obiekt fantazmatu. Moment, który Lacan uznaje za domknięcie stadium lustra, to identyfikacja podmiotu z imago bliźniego, będąca przyczyną wykształcenia się zapośredniczonego pragnienia (podmiot pragnie tego, czego pragnie inny), jak i agresywności wobec owego innego. „Idealne Ja”, porzucając swój narcyzm pierwotny,

³⁸ Por. J. Lacan, *Écrits*, dz. cyt., s. 93-100.

³⁹ Lacan odwołuje się w tym miejscu do Freudowskiego pojęcia narcyzmu pierwotnego, oznaczającego normalny stan w rozwoju dziecka, w którym libido jest ukierunkowane na własne ciało. Termin ten jest używany w opozycji do narcyzmu wtórnego, będącego wynikiem wycofania libido z obiektów. Oba pojęcia są analizowane szczegółowiej w eseju Freuda zatytułowanym „Zur Einführung des Narzißmus” z 1914 r.

⁴⁰ W tym kontekście nie używam terminu, który pojawia się oryginalnie w teście Lacana zatytułowanym „Le stade du mirror comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”, czyli „je-idéal”, gdyż – jak twierdzi sam Lacan – został on ukuty tylko na potrzeby tego tekstu, a sam autor zarzucił jego używanie, posługując się Freudowskim terminem „Ideal-Ich”, tj. „moi idéal”, dla określenia pierwotnej identyfikacji narcystycznej. Stąd też moje tłumaczenie tego terminu jako „idealne Ja”.

przekształca się w „Ja idealne”⁴¹, uzależnione nie tylko od innego jako bliźniego i jego pragnienia, ale także od Innego, zakorzenionego w porządku kultury. To będąc uwarunkowanym przez Innego podmiot staje się podmiotem pragnącym, jak i podmiotem mówiącym.

Postulując powstanie podmiotu w stadium lustra, Lacan odnosi się *implicite* do funkcji realnego, wyobrazeniowego i symbolicznego – pojęć, które rozwinie nieco później w swojej teorii psychoanalitycznej. Podmiot zakorzeniony w porządku realnym to taki, który doświadcza traumatycznej bezradności w stosunku do własnego ciała, odczuwanego jako fragmentaryczne, oraz całkowitej zależności w zaspokajaniu potrzeb od osoby, która się nim opiekuje. To dopiero identyfikacja z własnym imago w lustrze, a więc wkroczenie w wymiar wyobrazeniowy, daje podmiotowi poczucie iluzorycznej jedni, mimo iż jest ona uwarunkowana uwewnętrznieniem zewnętrznego obrazu, czyli *de facto* tego, co obce. Obcym jest również Inny, dzięki któremu podmiot wchodzi w porządek symboliczny, ustanawia siebie w języku i wobec prawa. Z powyższego wynika, iż wszystkie trzy etapy rozwoju podmiotu – Ja realne, Ja wyobrazeniowe i Ja symboliczne – reprezentują błędne rozpoznanie (*méconnaissance*) przyczyniające się do alienacji podmiotu wobec siebie samego. Kwestię błędnego rozpoznania Lacan komentuje jednak tylko w odniesieniu do Kartezjańskiego *cogito*:

A ces propos toute notre expérience s’oppose pour autant qu’elle nous détourne de concevoir le *moi* comme centré sur le *système perception-conscience*, comme organisé par le «principe de réalité» où se formule le préjugé scientiste le plus contraire à la dialectique de la connaissance, – pour nous indiquer de partir de la *fonction de méconnaissance* qui le caractérise dans toutes les structures [...]⁴².

Podczas gdy dla Kartezjusza ego jest wynikiem wiedzy, gdyż jest ono świadomie zakorzenione w rzeczywistości rozumu, Lacan uważa, iż to właśnie niewiedza określa ego, będące efektem identyfikacji wyobrazeniowej. Dla Kartezjusza ego jest tożsame z podmiotem jako takim, natomiast dla Lacana ego nie wyczerpuje podmiotu – jest ono jedynie jego

⁴¹ Jest to moje tłumaczenie Freudowskiego terminu „Ich-Ideal”, jak i Lacanowskiego „idéal du moi”. Powszechne tłumaczenie obu terminów na język polski to „ideał ja”. Proponując własne tłumaczenie, chciałam zachować ową lustrzaną metaforę, która moim zdaniem doskonale odzwierciedla stosunek pomiędzy „Ideal-Ich” i „Ich-Ideal”.

⁴² J. Lacan, *Écrits*, dz. cyt., s. 99. „Koncepcji tej przeciwstawia się całe nasze doświadczenie, które każe nam odrzucić tezę, że *ego* jest skonstruowane wyłącznie w oparciu o *system percepcja-świadomość*, lub jest organizowane przez „zasadę realności”, będącą wyrazem naukowego przesądu, całkowicie sprzecznego z dialektyką wiedzy. Nasze doświadczenie ukazuje, że zacząć należy od funkcji tego, co jest niewiedzą (*fonction de méconnaissance*), która określa ego we wszystkich strukturach [...]” (J. Lacan, *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego*, przeł. J.W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia”, 4 (63), 1987, s. 9.).

częścią. Na podmiot składają się zarówno Ja realne, Ja wyobrazeniowe, jak i Ja symboliczne, znajdujące się w relacji synekdochalnej wobec podmiotu, a metonimicznej w stosunku do siebie. Chociaż stadium lustra przedstawia rozwój podmiotu i jego przeniesienie (fr. *transfert*) od porządku realnego do wyobrazeniowego i symbolicznego, podmiot nigdy nie zostaje w pełni usymbolizowany. W rozumieniu Lacana podmiot jest podmiotem pękniętym, który choć przeszedł na stronę symbolicznego, zawiera w sobie wyparte realne, jak i wyobrazeniowe. Wnioskować stąd można, że podmiot powstaje przez proces substytucji metaforycznej: Ja realne zostaje zastąpione przez Ja wyobrazeniowe w stadium lustra, a następnie przez Ja symboliczne. Analizując rolę tropów w psychoanalizie Lacanowskiej, Christian Lundberg stwierdza, iż podmiot właściwie nie jest metaforą, lecz katachrezą, gdyż powstaje *ex nihilo*: pierwotna nicość podmiotu zostaje zastąpiona znaczącym. Dopiero ten znaczący zostaje zastąpiony kolejnym w procesie substytucji metaforycznej⁴³. W ten sposób, w perspektywie diachronicznej, dochodzi do powstania podmiotu wyobrazeniowego, a następnie symbolicznego.

Jednak nie każdy podmiot zostaje wprowadzony w wymiar symboliczny. Poza jego porządkiem znajduje się podmiot psychotyczny, czyli – mówiąc językiem Kartezjusza – podmiot szalony, doświadczający zaburzeń percepcyjnych lub urojeniowych. Kartezjusz nie określił jednak ich właściwej przyczyny. To dopiero myśl psychoanalityczna podjęła próbę ustalenia podłoża zaburzeń psychotycznych. Według Lacana mechanizm psychozy oparty jest na wykluczeniu elementu znaczącego z porządku symbolicznego. Tym elementem jest funkcja ojcowska. Warto podkreślić, że Lacan nie odnosi się do ojca w znaczeniu biologicznym, lecz do funkcji symbolicznej, za pomocą której podmiot zostaje wprowadzony w porządek symboliczny. Funkcja ojcowska może być zatem spełniana przez innego człowieka, jak i przez inny rodzaj symbolicznej aktywności. Termin „Nom-du-Père” homofonicznie oznacza zarówno Imię Ojca, jak i zakaz wyrażony w słowie „Non!” – zakaz, który dotyczy niezapśredniczonej relacji binarnej pomiędzy matką a dzieckiem. Funkcja ojcowska polega bowiem na oddzieleniu matki od dziecka: „[O]jciec utrzymuje dziecko w pewnym dystansie od matki, z jednej strony krzyżując usiłowania dziecka stania się z matką jednym lub pozostania z nią jednym na zawsze, z drugiej zaś nie dopuszczając do czerpania przez matkę określonej satysfakcji angażującej dziecko”⁴⁴. Tak więc zakaz ojcowski dotyczy doświadczania obopólnej *jouissance*. Ojciec pełniący funkcję separacyjną

⁴³ Por. Ch. Lundberg, *Lacan in Public: Psychoanalysis and the Science of Rhetoric*, Tuscaloosa 2012, s. 73.

⁴⁴ B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy Lacanowskiej. Teoria i technika*, przeł. Ł. Mokrosiński, Warszawa 2002, s. 119.

nie dopuszcza do zacieśnienia więzi o podłożu erotycznym pomiędzy matką a dzieckiem. W ten sposób strzeże dziecko zarówno przed domaganiami ze strony matki, jaki i przed rolą wyobrazeniowego obiektu pragnienia matki, którą ono samo chce odgrywać, wypełniając w niej pustkę. W efekcie doprowadza do tego, że pragnienie matki zostaje wyparte: „Możemy zatem powiedzieć, że ojciec chroni dziecko przed *la (sic!) désir de la mère* (co oznacza zarówno pragnienie matki przez dziecko jak i pragnienie dziecka przez matkę), a więc przed potencjalnym niebezpieczeństwem”⁴⁵ – niebezpieczeństwem bycia przez nią wchłoniętym. Proces odseparowania matki i dziecka poprzez ustanowienie zakazu nazywamy alienacją. Nie jest on jednak sam w sobie wystarczający, aby umożliwić dziecku owocne zaistnienie w porządku symbolicznym. Pragnienie matki musi zostać nazwane, a więc musi zaistnieć w języku. Konfrontacja dziecka z brakiem w matce i doświadczenie jej jako istoty pragnącej kogoś poza nim samym nazywamy separacją. To ona sprawia, iż dziecko może zająć własną pozycję pragnienia, które będzie się metonimicznie przemieszczać z jednego obiektu na inny. Funkcja ojcowska, dzięki której możliwe jest powstanie podmiotu mówiącego i pragnącego, pojawia się pierwotnie w miejscu matki jako *jouissance*, a następnie matki jako pragnienie; powstaje zatem jako ciąg substytucji metaforycznych:

O ile pierwszym momentem metafory ojcowskiej jest ojcowski *zakaz* dających dziecku przyjemność kontaktów z matką (*zakaz jouissance*) – *le Nom-du-Père* przybiera wówczas formę *ojcowskiego „Nie”* – o tyle drugi moment wiąże się z symbolizacją *braku w matce (mOther)* – a więc *konstituowaniem się tegoż braku* poprzez nazwanie go (w tym wypadku *le Nom-du-Père* jest nazwą nadaną przez ojca bądź też jest to sam ojciec jako określenie pragnienia matki [*mOther*])⁴⁶.

Całkowite niepowodzenie funkcji ojcowskiej oznacza, iż podmiot – w tym przypadku podmiot psychotyczny – nie zaistniał w porządku symbolicznym, gdyż nie doświadczył ani alienacji ani separacji⁴⁷. Funkcja ojcowska została zatem wykluczona, a „to, co zostało odrzucone w porządku symbolicznym, wyłania się na nowo w porządku realnym”⁴⁸. Dlatego u podmiotu psychotycznego dochodzi do zaburzeń urojeniowych, jak i zaburzeń językowych. Powrót wykluczonego z zewnątrz objawia się pod postacią halucynacji, które nie stanowią jedynego kryterium diagnostycznego psychoz⁴⁹. Mogą one bowiem występować również u ludzi zdrowych w marzeniach sennych, fantazjach i snach. Różnica polega jednak na tym, iż psychotyk wierzy swoim halucynacjom („wierzyć halucynacjom” nie oznacza „wierzyć

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 254.

⁴⁷ Por. B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy Lacanowskiej. Teoria i technika*, dz. cyt., s. 254.

⁴⁸ J. Lacan, *Psychozy*, przeł. J. Waga, Warszawa 2014, s. 26.

⁴⁹ Por. B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy Lacanowskiej. Teoria i technika*, dz. cyt., s. 123-124.

w halucynacje”). W odróżnieniu od neurotyka, który nawet jeśli doświadcza halucynacji wyraża swoją wątpliwość co do ich natury, psychotyk jest pewien, że mają one specjalne znaczenie w odniesieniu do jego osoby:

*Pewność jest charakterystyczna dla psychoz, natomiast wątpliwość nie jest. Psychotyk niekoniecznie jest przekonany o „realności” tego, co widzi bądź słyszy, ale przekonany jest, że to coś oznacza i że znaczenie to jest bezpośrednio z nim związane. Psychotyk może zgodzić się, że to, co słyszał lub zobaczył nie było słyszalne lub widoczne dla innych [...] ale fakt ten tym bardziej nabrać może dla niego specjalnego znaczenia: on został wybrany spośród wszystkich, by to usłyszeć lub zobaczyć, dotyczy to tylko jego*⁵⁰.

Wiara urojeniowa psychotyka oparta jest na poczuciu subiektywnej pewności, iż podmiot został wybrany przez instancję zewnętrzną, tj. przez Innego⁵¹. Jako że metafora ojcowska nie funkcjonuje w przypadku psychotyka, zostaje ona zastąpiona metaforą urojeniową, która umożliwia mu tworzenie własnych znaczeń i funkcjonowanie w otaczającej go rzeczywistości⁵².

Kolejną konsekwencją wykluczenia metafory ojcowskiej są zaburzenia językowe. Chociaż każdy człowiek doświadcza alienacji w języku, gdyż wkracza w dyskurs Innego, podmiot psychotyczny ma poczucie bycia owładniętym przez język, który przemawia do niego z zewnątrz⁵³. Dowodem na to, iż psychotyk nie zasiedla języka w taki sam sposób jak neurotyk jest fakt, iż nie tworzy on nowych metafor, gdyż nie asymiluje języka w stopniu umożliwiającym substytucję metaforyczną. Ucząc się języka przez naśladowanie, psychotyk posługuje się jedynie metaforami zasłyszczanymi wcześniej; stąd też nigdy nie będzie poetą. Władza za to biegle metonimią. Lacan zauważył, iż w halucynacjach dominują relacje przyległości „wskutek braku bądź słabości funkcji równoważności znaczeniowej opartej na podobieństwie. [...] Tym, co narzuca się podmiotowi jest gramatyczna część zdania – ta, która istnieje jedynie przez swój charakter znaczący i przez swoją artykulację. To ona staje się fenomenem narzuconym w świecie zewnętrznym”⁵⁴. Biorąc pod uwagę fakt, iż dziecko w pierwszej kolejności opanowuje relacje przyległości, a dopiero później równoważności, można wnioskować, iż w swoim rozwoju językowym psychotyk zatrzymał się na poziomie metonimii – metonimii, która w przypadku neurotyka umożliwia metaforę, zapewniając tym samym spójność pomiędzy funkcją pozycyjną języka a rozwojem zasobu

⁵⁰ Tamże, s. 125.

⁵¹ Por. J. Lacan, *Psychozy*, dz. cyt., s. 139.

⁵² Por. B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy Lacanowskiej. Teoria i technika*, dz. cyt., s. 159.

⁵³ Tamże, s. 129.

⁵⁴ J. Lacan, *Psychozy*, dz. cyt., s. 404.

wyrazów. Nie posiadając umiejętności tworzenia metafor, psychotyk nie jest w stanie stworzyć stabilnego znaczenia. Lacan stwierdza, iż „[a]by mogło dojść do przeniesienia znaczonego, trzeba, by najpierw możliwa była koordynacja znacząca. Formalna artykulacja znaczącego jest nadrzędna względem przeniesienia znaczonego”⁵⁵. Wynika stąd, iż psychotyk narażony jest permanentnie na zalew znaczących, a niezdolny do tworzenia nowych znaczeń wymyśla neologizmy, którym przypisuje własne znaczenie⁵⁶.

W przypadku tak sformułowanych tez Lacana odnośnie do języka, jakim posługuje się psychotyk, nasuwa się pytanie: dlaczego psychotyk, u którego przecież przeważają relacje metonimiczne, nie formułuje pragnienia, które Lacan definiuje jako posiadające strukturę metonimii? Na pozór wydaje się to dość paradoksalne. Interpretując rozważania Lacana w tym zakresie, Fink stwierdza, że dzieje się tak dlatego, iż psychotyk nie jest w stanie sformułować pytania. Pragnienie, które jest pytaniem według Lacana („Che voui?” zgodnie z Lacanowskim diagramem pragnienia⁵⁷), formułuje się w języku, którego strukturę psychotyk niedostatecznie opanował, gdyż nie posiadał umiejętności operowania relacjami równoważności. To z powodu niezaistnienia funkcji ojcowskiej psychotyk nie mógł wyprzeć i nazwać pragnienia matki; tym samym nie był w stanie sformułować pytania o własne pragnienie. W opozycji do wątplącego podmiotu Kartezjańskiego, Lacanowskiego psychotyka cechuje – jak zauważa Fink – brak dialektyki myśli i inercja; tym samym „[n]ie ma miejsca dla «dialektyki pragnienia»”⁵⁸.

Jako że psychotyk nie zaistniał w porządku symbolicznym, dominującym rejestrem staje się wyobrażeniowe, tj. rejestr wrażeń zmysłowych i percepcyjnych, obrazów i fantazji, relacji rywalizacji i agresywności⁵⁹. Psychotyk nie jest w stanie stłumić swoich popędów, zarówno popędu seksualnego, jak i popędu agresji. W przeciwieństwie do popędów neurotyka popędy psychotyka nie zostały zhierarchizowane i umieszczone w sferach erogennych, co powoduje, iż odczuwa on całe swoje ciało jako żywe i mogące stanowić źródło *jouissance*. Jest zatem przeciwieństwem Kartezjańskiego *res cogitans* – podmiotu, który nie doświadcza realnego. Mała kontrola nad popędami powoduje, iż psychotyk częściej niż neurotyk angażuje się w zachowania (auto)destrukcyjne, nie odczuwając przy tym poczucia winy. Konflikt psychotyka dotyczy jego relacji z innymi (nie z symbolicznym Innym jak w przypadku

⁵⁵ Tamże, s. 422.

⁵⁶ Por. B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy Lacanowskiej. Teoria i technika*, dz. cyt., s. 141.

⁵⁷ Por. J. Lacan, *Écrits*, dz. cyt., s. 815-817.

⁵⁸ B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy Lacanowskiej. Teoria i technika*, dz. cyt., s. 148.

⁵⁹ Tamże, s. 141-144.

neurotyka), którzy – jak twierdzi – uzurpują sobie jego miejsce. Można zatem wnioskować, że psychotyk nigdy nie staje się podmiotem pragnącym, lecz pozostaje podmiotem popędu.

W odniesieniu do powyższych rozważań warto się pokrótce zastanowić nad kwestią leczenia psychoz. Czy możliwe jest zatem wyleczenie psychotyka? Zasadnicze znaczenie ma tu funkcja ojcowska, która musi wypełnić swoją rolę zanim dziecko osiągnie określony wiek⁶⁰. Wypełnienie jej w życiu dorosłym nie będzie bowiem możliwe. Choć granica wieku, do której funkcja ojcowska musi zaistnieć, nie została jasno określona, wydaje się prawdopodobne, iż będzie to granica, do której dziecko musi opanować swój pierwszy język. Dzieci, które nie miały do czynienia z mową ludzką do szóstego roku życia, już nigdy nie będą mówić. Z doświadczenia psychoanalitycznego wynika, iż struktury psychotycznej, która niekończenie musi się ujawnić we wczesnych latach życia, nie da się zmienić w terapii osób dorosłych. Można ją jednak nieco osłabić i zapobiec pojawianiu się epizodów psychotycznych poprzez wzmocnienie rejestru wyobrazeniowego. Lacan zauważył, iż psychotyk, u którego nie doszło jeszcze do załamania psychotycznego, nieświadomie rekompensuje sobie deficyt symbolicznego poprzez naśladowanie innych. Nawiązując do teorii osobowości „jak gdyby” zaproponowanej przez Helenę Deutsch, Lacan twierdzi, iż to właśnie mechanizm kompensacji wyobrazeniowej umożliwia psychotykowi skuteczne przystosowanie się do rzeczywistości oraz przyczynia się do stabilizacji psychozy⁶¹. Do zadań terapeuty należy zatem praca nad stworzeniem stabilnego Ja wyobrazeniowego oraz trwałego świata znaczeń dla psychotyka, które pozwolą mu określić swoją tożsamość. Błędem w psychoterapii jest próba wyjścia poza wymiar wyobrazeniowy poprzez wprowadzenie funkcji ojcowskiej przez terapeutę. Zajęcie miejsca Innego prowadzi do załamania psychotycznego, gdyż terapeuta usiłuje „pełnić rolę symboliczną, dla której nie ma precedensu, która nie ma odwołania do przeszłości”⁶². Relacje psychotyka są bowiem dwustronne, podczas gdy terapeuta stawia się w pozycji *Un-père* (jakiegoś Ojca), próbując ustanowić relację trójstronną, tj. symboliczną. Według Lacana spotkanie z *Un-père* leży u źródeł każdego załamania psychotycznego, które może wywołać u psychotyka urojenia lub doprowadzić do depresji samobójczej⁶³. Paradoksalnie to jednak metafora urojeniowa, zastępująca metaforę ojcowską, może pomóc psychotykowi odnaleźć się w świecie i skonstruować własny system znaczeń. Nie może jednak sprawić, aby podmiot psychotyczny

⁶⁰ Tamże, s. 122.

⁶¹ Por. J. Lacan, *Psychozy*, dz. cyt., s. 355.

⁶² B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy Lacanowskiej. Teoria i technika*, dz. cyt., s. 153.

⁶³ Por. tamże, s. 155.

stał się podmiotem pragnącym, zakorzenionym w porządku symbolicznym, jako że nie wykracza poza rejestr wyobraźniowy.

W tym kontekście niezwykle przydatna jest teza, którą stawia Freud w wykładzie zatytułowanym „Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit” („Rozszczepienie osobowości psychicznej”), gdyż może ona mieć wartość terapeutyczną w odniesieniu do pacjentów psychotycznych: „Wo Es war, soll Ich werden”⁶⁴. Odnosząc się do drugiej topiki, Freud postuluje, iż do zadań analityka należy zastąpienie „tego” (id), czyli popędu, przez „ja” (ego) w terapii. Owo „ja” ma być terapeutycznie wzmacniane, tak aby móc obronić się przed naporem popędów z jednej strony, a nakazami „nad-ja” (super-ego) z drugiej. Tym samym mają zostać wzmocnione autonomiczne mechanizmy świadome a nawet samoświadome. Teoria ta jest zbieżna z annafreudyzmem i psychologią ego, jednym z nurtów wywodzących się bezpośrednio z psychoanalizy Freudowskiej, gdzie nacisk położony jest na relacje ego z normami społecznymi oraz jego zdolność do adaptacji i panowania nad rzeczywistością zewnętrzną. Tłumacząc powyższe na język Lacana w odniesieniu do leczenia psychoz, można wnioskować, iż Ja realne ma zostać zastąpione przez Ja wyobraźniowe w procesie substytucji metaforycznej; podmiot popędu miałby stać się podmiotem znaczonego, zakorzenionym w rzeczywistości poprzez naśladowanie innych. Powyższe podejście terapeutyczne nie byłoby jednak owocne w odniesieniu do neurotyków. Dlatego też Lacan reinterpretuje frazę Freuda w następujący sposób: „Là où c’était, peut-on dire, là où s’était, voudrions-nous faire qu’on entendit, c’est mon devoir que je vienne à être”⁶⁵. W przeciwieństwie do Freuda, który postulował eliminację podmiotu popędu, Lacan, bazując na homofonii c’était/s’était, uznaje, iż podmiot ma pojawić się nie w miejscu popędu, lecz w miejscu, w którym już był, czyli w miejscu nieświadomego. Według Hermanna Langa, interpretującego myśl Lacanowską,

[n]ie należy [...] stawiać Ja na miejscu *Id*, już raczej operacja odwrotna wydaje się właściwa. Należy powrócić do tych regionów, w których już w istocie jesteśmy, na nowo otworzyć tę perspektywę, gdzie „to mówi” [...]. To nie Ja (*moi*) człowieka wyznacza tu zasady dla *Id*, lecz odwrotnie: to *Id* determinuje człowieka w całym jego bycie⁶⁶.

⁶⁴ S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge. Studienausgabe*, Frankfurt am Main 1969, s. 516. „Gdzie było «to», tam ma być «ja»” (Z. Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy: nowy cykl*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 62.).

⁶⁵ J. Lacan, *Écrits*, dz. cyt., s. 417-418. „Można powiedzieć, że tam, gdzie było „to”, a należy rozumieć, że tam, gdzie było „się”, powinien zaistnieć podmiot” (przeł. – A.G.).

⁶⁶ H. Lang, *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques’a Lacana*, przeł. P. Piszczatowski, Gdańsk 2005, s. 128-129.

Z powyższego można zatem wnioskować, iż błędne było tłumaczenie Freudowskiej frazy na język francuski jako „Le moi doit déloger le ça”⁶⁷ – „déloger” znaczy bowiem tyle co „usunąć, wyrzucić, zmuszać do opuszczenia miejsca”. Choć należy się zgodzić z Langiem, iż podmiot popędu, czyli podmiot realny, nie może całkowicie zostać zastąpiony podmiotem wyobraźniowym, nie można się zgodzić z twierdzeniem, iż to popęd w pełni determinuje człowieka. Ludzie w zależności od swojej struktury klinicznej, a więc psychotycy, perwerci i neurotycy, są w różnym stopniu określani przez popęd. Fakt ten należy zatem uwzględnić w ich terapii. Celem terapii psychoanalitycznej neurotyka powinno być ponowne otwarcie przestrzeni na nieświadome, a więc na to, co zostało wyparte, zarówno na nieświadome pragnienie, jak i na popęd. W swoich wcześniejszych rozważaniach dotyczących koncepcji podmiotu Lacan podkreślał, iż podmiot neurotyczny jest określony przez pragnienie Innego, wyrażane w języku i oparte o zakazy. Jako że jest to pragnienie zapośredniczone, analityk powinien dążyć do uwolnienia neurotyka od tego pragnienia i powiązania go z *objet a* – obiektem pragnienia, który ponieważ nigdy nie zostanie zdobyty, będzie wprawiać pragnienie podmiotu w metonimiczny ruch. W swojej późniejszej karierze psychoanalitycznej Lacan doszedł do wniosku, że terapia neurotyka powinna się raczej opierać na uwolnieniu popędu związanego z utraconym obiektem dającym *jouissance*. Zadaniem analityka byłoby zatem obnażenie *jouissance* podmiotu oraz stworzenie przestrzeni dla ekspresji popędów dążących do satysfakcji⁶⁸. Takie podejście terapeutyczne nie byłoby jednak produktywne w odniesieniu do podmiotu psychotycznego. Warto podkreślić, że również w przypadku neurotyka popęd niekończenie musi uzyskiwać satysfakcję – może być bowiem sublimowany. Z powyższych rozważań wynika, iż podmiot w rozumieniu Lacana jest podmiotem rozdartym pomiędzy pragnieniem i popędem, a więc jest w istocie podmiotem pękniętym, którego genezy należy szukać w stadium lustra.

3. Konkluzje

Chociaż rozważania Kartezjusza i Lacana dotyczące podmiotowości wydają się być skrajnie rozbieżne, to właśnie sprzeczności w wywodzie filozofa-racjonalisty pozwalają na ustalenie pewnych punktów wspólnych. Kartezjańskie *cogito* to podmiot świadomie myślący, który powstał na drodze sceptycyzmu metodycznego w wyniku substytucji metaforycznej. Jednak tylko w początkowej fazie swoich rozważań Kartezjusz był pewien, że myślenie

⁶⁷ J. Lacan, *Écrits*, dz. cyt., s. 418. „«Ja» musi zastąpić «to»” (przeł. – A.G.).

⁶⁸ Por. B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy Lacanowskiej. Teoria i technika*, dz. cyt., s. 301.

wypełnia podmiot bez reszty, czyniąc z niego podmiot absolutny. Później odkrył *en passant*, iż proces świadomego myślenia jest jedynie jedną z czynności charakteryzujących podmiot, oprócz wątpienia czy pragnienia. Natomiast w rozumieniu Lacana uformowany w stadium lustra podmiot, będący jednakowoż wynikiem procesu substytucji metaforycznej, istnieje właśnie wtedy, gdy nie myśli świadomie. Jednak również myśl nieświadoma nie wypełnia podmiotu bez reszty. Choć to dopiero Lacan sformułował pojęcie pękniętego podmiotu, już w późniejszym myśleniu Kartezjusza jest zawarta *implicite* sugestia, że podmiot nie jest bezwzględną całością.

Również problematyka samowiedzy wydaje się jedynie pozornie zupełnie rozbieżna. Kartezjusz uważał, iż osiągnięcie samowiedzy jest możliwe tylko za pomocą umysłu, który jest doskonale poznany przez człowieka. Dla Lacana twierdzenie to było nie do zaakceptowania, bowiem Ja realne, Ja wyobrażeniowe, jak i Ja symboliczne, charakteryzuje niewiedza (*méconnaissance*), a podmiot doświadcza alienacji wobec siebie samego. Jednak zarówno Kartezjusz, jak i Lacan, utrzymywali, że podmiot ustanawia siebie w języku, uznając tym samym, iż bezpośrednio poznanie samego siebie nie jest możliwe; jest ono bowiem zapośredniczone przez język.

Kwestią znacznie różniącą filozofa-racjonalistę od psychoanalityka jest podejście do religii. Będąc człowiekiem ukształtowanym w duchu religijnym, Kartezjusz wykluczył możliwość powstania podmiotu *ex nihilo*, gdyż według niego przyczyną powstania człowieka jest Bóg. Lundberg, interpretując myśl Lacanowską, zauważył, iż podmiot powstaje z nicości, a więc jest katachrezą, a dopiero następnie zostaje zastąpiony kolejnymi znaczącymi w procesie symbolizacji.

Także rozważania dotyczące podmiotu szalonego Kartezjusza i podmiotu psychotycznego Lacana nie są całkowicie rozbieżne. Już Kartezjusz twierdził, iż podmiot szalony to taki, który doświadcza zaburzeń percepcyjnych lub urojeniowych. Lacan był jednak pierwszym, który wskazał wykluczenie metafory ojcowskiej jako przyczynę owych zaburzeń. Sformułował on również tezę, iż podmiot psychotyczny jest podmiotem popędu, a nie podmiotem pragnienia. Kartezjusz uważał, iż pragnienie powinno się zawierać w możliwościach podmiotu, podczas gdy Lacan uznał, iż pragnienie kieruje się ku rzeczom niemożliwym; dlatego też nigdy nie zostaje zaspokojone. Cierpiąc na zaburzenia języka, psychotyk nie jest w stanie sformułować pytania o własne pragnienie (stąd też nie doświadcza metonimizacji pragnienia), ani też nie asymiluje języka w stopniu umożliwiającym tworzenie nowych metafor.

Z powyższych rozważań wynika, iż pomimo istotnych różnic konceptualnych w podejściu do kwestii podmiotowości, podmiot w rozumieniu Kartezjusza, jak i Lacana, zostaje uformowany w wyniku działania określonych procesów tropologicznych, zwłaszcza wskutek substytucji metaforycznej. Stąd też wnioskować można, iż podmiot jest metaforą.

Bibliografia

- Derrida Jacques, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004.
- Easthope Anthony, *Lacanowska interpretacja Kartezjusza*, przeł. T. Mazur, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 3, 2000.
- Fink Bruce, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy Lacanowskiej. Teoria i technika*, przeł. Ł. Mokrosiński, Warszawa 2002.
- Fink Bruce, *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely*, Minneapolis, London 2002.
- Foucault Michel, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987.
- Foucault Michel, *Moje ciało, ten papier, ten ogień*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa, Wrocław 2000.
- Freud Sigmund, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge. Studienausgabe*, Frankfurt am Main 1969.
- Freud Zygmunt, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy: nowy cykl*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009.
- Kartezjusz, *Rozmyślenia nad zasadami filozofii*, przeł. I.K. Dworzaczek, Warszawa 2008.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2008.
- Lacan Jacques, *Écrits*, Paris 1966.
- Lacan Jacques, *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Paris 1975.
- Lacan Jacques, *Le séminaire. Livre XX „Encore”*, Paris 1975.
- Lacan Jacques, *Psychozy*, przeł. J. Waga, Warszawa 2014.
- Lacan Jacques, *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego*, przeł. J.W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia”, 4 (63), 1987.
- Lang Hermann, *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques’a Lacana*, przeł. P. Piszczatowski, Gdańsk 2005.
- Lévinas Emmanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lundberg Christian, *Lacan in Public: Psychoanalysis and the Science of Rhetoric*, Tuscaloosa 2012.
- Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.

dr Agnieszka Gotchold , SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny
e-mail: agotchold@swps.edu.pl