



“Czy przekroczyliśmy granicę?” Kilka uwag o ekologii postlacanowskiej*

“Have We Crossed the Line?” Some Remarks on Post-Lacanian Ecology

Abstract: This article attempts to analyze Jacques Lacan’s reflections on the ethics of desire and the subject’s relation to the object, with particular emphasis on the object of anxiety, juxtaposed with contemporary French post-Lacanian thought on ecology and climate crises. It demonstrates how ecological thinking intertwines with reflection on language and enables the creation of a new discourse, capable of addressing the effects of both capitalist and scientific models of knowledge, while fostering forms of social bonds that support the transformation of existing existential and ecological practices.

Keywords: Lacan, post-Lacanian ecology, anxiety, ethics of desire, jouissance, object

Etyka pragnienia

Lacan po raz pierwszy zwrócił uwagę na kwestie natury, środowiska i ekologii w *Seminarium VII* zatytułowanym *Etyka psychoanalizy*, prowadzonym w latach 1959–1960¹. W trakcie wydarzeń majowych, w związku z narastającym kryzysem politycznym, rozpoczął – inaczej niż miał to w zwyczaju – od odniesienia się do bieżących wydarzeń politycznych².

* Artykuł powstał dzięki dofinansowaniu ze środków Inicjatywy Doskonałości UJ (IDUJ) 2024.

1. Jacques Lacan, *L’éthique de la psychanalyse, Le séminaire livre VII, 1959–1960*, tekst oprac. J.-A. Miller (Paris: Seuil, 1986).

2. Komentowany fragment odnosi się do wydarzeń z maja 1960 roku, które doprowadziły do wyraźnej eskalacji napięć zimnowojennych pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Związkiem Radzieckim. 1 maja 1960 roku nad terytorium ZSRR zestrzelono amerykański samolot rozpoznawczy typu U-2, pilotowany przez Francis’a Gary’ego Powersa. Upublicznienie operacji szpiegowskiej podważyło wiarygodność Stanów Zjednoczonych i skutkowało zerwaniem długo negocjowanego szczytu w Paryżu, który miał stanowić istotny krok w kierunku złagodzenia konfliktów międzynarodowych. W konsekwencji doszło do intensyfikacji dyskursu propagandowego i wzrostu społecznego lęku przed możliwym wybuchem wojny atomowej, zaś zachodni przywódcy maskowali polityczną bezradność pozorowaną stanowczością. W tym kontekście odwołania do “rozczarowującego jutra” (*lendemains qui déchantent*) trafnie eksponowały poczucie niepewności i zagrożenia, towarzyszące opinii publicznej wobec braku realnych perspektyw pokojowych.

Wydało mi się dziś rano, że nie będzie przesadą rozpocząć od postawienia pytania: czy przekroczyliśmy granicę? Nie chodzi o to, co robimy tutaj, lecz o to, co dzieje się w świecie, w którym żyjemy. I choć to, co się tam wygłasza, brzmi dość wulgarnie, nie będziemy udawać, że tego nie słyszymy³.

Postawione pytanie o “przekroczenie granicy” zostało ujęte w ramy problemu etycznego. Granica (*la ligne*) nie dotyczyła wyłącznie indywidualnego wyboru, lecz strukturalnej kondycji świata, w którym dyskurs publiczny coraz wyraźniej odrywał się od rzeczywistości. Władza – poprzez media i polityczne deklaracje – posługiwała się językiem nie po to, by informować czy ujawniać prawdę o działaniach wywiadowczych, lecz by utrzymywać posłuszeństwo. To, co przekazywano społeczeństwu, miało charakter “odurzający”: zamiast pobudzać krytyczne myślenie, tłumilo je, wytwarzając hałas, którego jedynym celem było uniemożliwienie klarownego rozpoznania sytuacji. Lacan podkreślał, że retoryka zapewniania o pokoju miesza się z katastroficzną wizją “rozczarowującego jutra”, a strach (*la peur*) staje się narzędziem zarządzania zbiorowością: im więcej informacji krąży, tym mniej ludzie wiedzą.

W tym kontekście Lacan zaproponował rozszerzenie znaczenia pojęcia “pragnienie” o paradoksy dobra. Z jednej strony pragnienie nie pokrywa się z potrzebą, z drugiej nie dąży do zdobycia określonych dóbr – przeciwnie, wszelkie dobra mają je zasłaniać. Dobra (*biens*) organizują relacje społeczne, ponieważ wiążą się z władzą, która zapewnia do nich dostęp oraz określa zasady ich dystrybucji. Tym samym dobro stało się kategorią w pełni polityczną i w rzeczywistości stanowi narzędzie kontroli sprawowanej nad podmiotem. Dobro jako obiekt pozostaje dwuznaczne, podkreślał Lacan. Odpowiada ono na potrzeby biologiczne człowieka i jednocześnie stwarza możliwość dominacji, budując relację zależności od innego w sytuacji, kiedy pełni funkcję zasłony wobec pragnienia.

Prawdziwa natura dobra, jego głęboka dwoistość, polega na tym, że nie chodzi tu wyłącznie o dobro naturalne, odpowiadające na potrzebę, lecz o możliwą władzę, o moc zaspokajania potrzeb. Z tego powodu cały stosunek człowieka do realnego wymiaru dóbr opiera się na stosunku do władzy, którą sprawuje inny, inny wyobraźniowy, zdolny go ich pozbawić⁴.

(Źródła: <https://fresques.ina.fr/de-gaulle/fiche-media/Gaulle00215/allocation-du-31-mai-1960.html>, <https://enseignants.lumni.fr/fiche-media/00000000710/la-conference-de-paris-apres-l-affaire-de-l-u2.html>, dokument archiwalny dostępny na stronach francuskiego MSZ: <https://archivesdiplomatiques.diplomatie.gouv.fr/media/c800febd-4492-47a8-ba16-62cd9dea2e43.pdf>; źródła z ograniczonym dostępem: <https://www.monde-diplomatique.fr/1960/07/COURTET/23721> [23.11.2025].)

3. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, 271.

4. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, 274.

W ten sposób umacnia się logika społecznej konkurencji, którą Lacan nazwał “wojną społeczną”⁵: nieustanny konflikt o prestiż i zasoby, stanowiące o pozycji w polu społecznym. Paradoksalnie – im wyżej umieszczone jest dobro w strukturze symbolicznej, tym silniej narasta pragnienie niszczenia oznak prestiżu, co w obszarze antropologii znalazło swój pierwowzór w rytualnym potlaczu.

Nie zapominajmy, że od zawsze istniał wymiar, w którym można dostrzec coś, co łagodny marzyciel nazwałby “uczłowieczeniem planety”. Jeśli zaś chodzi o rozpoznanie przejścia, kroku, śladu, dłoni człowieka, możemy być spokojni: gdy napotkamy tytaniczne nagromadzenie muszli ostryg, będzie to wyraźny ślad bytujących tutaj ludzi. W miejscu nagromadzenia przypadkowych odpadów na pewno był człowiek. Niektóre epoki geologiczne pozostawiły po sobie własne ślady w postaci odpadów, które dziś pozwalają nam zrozumieć ich porządek. Natomiast sterta śmieci – to jedno z obliczy, którego nie należy lekceważyć w wymiarze ludzkim⁶.

Najbardziej wstrząsającą diagnozę Lacan wiązał jednak z katastrofalną w skutkach potencjalnością nowoczesnych struktur władzy. Katastrofa, która zagraża ludzkości, nie zostanie wywołana – jak u Sade’a – w imię jouissance, ale na drodze biurokratycznego rozkazu: bez konkretnej intencji, bez sensu, jedynie poprzez mechaniczne wykonywanie procedur. To właśnie logika instytucji doprowadziła do wytworzenia “beźmiaru odpadów” będących ostatecznym śladem człowieka na Ziemi. Wbrew humanistycznym wyobrażeniom o twórczym dziedzictwie ludzkości, Lacan twierdził, że nie dzieła, lecz śmieci staną się właściwą sygnaturą człowieka. Źródła tej destrukcyjnej logiki upatrywał w dyskursie nauki. Wywieziony z matematyki, zapisany w formie małych liter pozbawionych znaczenia, ten rodzaj dyskursu “niczego nie pomija”⁷. Nie pozostawia miejsca na żadną niewiedzę, na to, co mogłoby pozostać nieświadome. Znaczący zaczyna funkcjonować autonomicznie, generując własną rzeczywistość, niezależną od etycznego namysłu nad skutkami tego działania. Czy współczesna nauka zmierza do “integracji z Naturą, czy raczej ku jej dezintegracji”, pytał⁸. W ten sposób popęd śmierci przestaje być tylko abstrakcyjną kategorią psychoanalityczną, a staje się realnym pytaniem o przyszłość życia.

W tej perspektywie znajduje zastosowanie lacanowska koncepcja etyki pragnienia. Nie jest to etyka dobra, lecz etyka wychodzenia poza dobro. Pytanie o to, “czy przekroczyliśmy granicę”, odnosi się w tym sensie również do możliwości

5. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, 275.

6. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, 273–274.

7. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, 277.

8. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, 277.

sprzeciwu wobec systemu polityczno-społecznego, który w imię dobra podporządkowuje pragnienie logice władzy. Podmiot etyczny nie jest zatem definiowany przez wybór dobra, lecz przez nieustępliwość w kwestii własnego pragnienia, nawet jeśli oznacza to funkcjonowanie poza przyjętymi normami społecznymi. Aby nie mylić pragnienia z potrzebą, którą można zaspokoić poprzez dobro, uwalniając przy tym dodatkową *jouissance* o potencjalnie katastrofalnych skutkach – zarówno dla podmiotu, jak i w szerszej skali, jak miało to miejsce w maju 1960 roku podczas eskalacji zimnowojennego konfliktu – podmiot nie powinien ustępować wobec własnego pragnienia. Skutkiem przekroczenia owej granicy, a więc i uniemożliwienia sprzeciwu, będzie zanik podmiotowości, ponieważ po drugiej stronie rozciąga się to, co Lacan nazwał “realnym rozpętanem” (*le réel déchaînement*)⁹, które zagraża ludzkości.

Powyższe streszczenie refleksji Lacana można by uznać za pewnego rodzaju propozycję wykorzystania psychoanalizy do omówienia problematyki kryzysów i zagrożeń współczesnego społeczeństwa. Natura funkcjonuje tu jako zasób obiektów, które umożliwiają zaspokojenie potrzeb podmiotu. Jednak sam proces zaspokojenia nie pozostaje neutralny – generuje dodatkową *jouissance*, która zaburza relację z obiektem i może prowadzić do uzależnienia. Uzależnienie w tym ujęciu oznaczałoby nadmiar korzystania z obiektu, już nie w celu zaspokojenia potrzeby, lecz w celu wywołania *jouissance*. W odróżnieniu od potrzeby, pragnienie w wymiarze etycznym polega na nieustępowaniu wobec obiektu i tak rozumiane może stanowić ochronę przed destrukcyjnym wpływem realnego, zabezpieczając podmiot przed przekroczeniem owej granicy, za którą rozciąga się realne rozpętanie. Lacan, analizując te zjawiska w ramach psychoanalizy, odnosił mechanizmy zaspokajania obecne w upowszechniającym się dyskursie kapitalistycznym do określonych wzorców rozkoszowania się obiektem. W takim przypadku zaspokojenie nie jest możliwe, bo obiekt wytwarzający *jouissance* nie syci, lecz bardziej się “urealnia”. Innymi słowy, obiekt staje się nieusuwalny, generując kolejne, uzależniające wcielenia *jouissance*. Takie specyficzne formy dążenia do zaspokojenia, nazywane przez postlacanistów “*mode de jouir*”, są często błędnie interpretowane jako dopełnienie lub spełnienie; w istocie prowadzą do uzależnienia, czyli do zależności podmiotu wobec obiektu. Obiekt odkrycia naukowego, na przykład rangi bomby atomowej, ukazuje, jak bardzo podmiot staje się od niego zależny, przy czym zależność ta nie jest wzajemna: raz odkryty obiekt wyklucza podmiot, a przymus działania związany z koniecznością uznania realności takiego obiektu w świecie, wiąże podmiot za pośrednictwem *jouissance*¹⁰.

9. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, 273.

10. Konsekwencją tak zarysowanej sytuacji byłaby w pewnym stopniu “polityka ryzyka”, o której pisze Ulrich Beck. Społeczeństwo ryzyka staje się kategorią namysłu nad możliwością

Antropocen

Złożoność relacji między mechanizmami uzależniającymi człowieka od zasobów czy obiektów dobrze ilustrują dyskusje toczące się wokół samego pojęcia czy szerzej koncepcji antropocenu. Różne nazwy tej nowej epoki mają ukazywać zależności między “ludzkim gatunkiem” a “systemem Ziemi”, choć w istocie raczej wyobrażają stopień zróżnicowania samej ludzkości, ponieważ “antropos” jako całość egzystuje w sensie symbolicznym i kulturowym, ale nie w tym znaczeniu, w jakim istnieje natura. Na te nieścisłości zwracają uwagę francuscy antropolodzy Christophe Bonneuil i Jean-Baptiste Fressoz, podkreślając, że geologiczny rodowód antropocenu odwołuje się do obiektów natury, a “antropologiczny zwrot geologiczny” odnosi się do form ludzkiej egzystencji (np. “zdobycze nauk humanistycznych”)¹¹. Dlatego w strategiach opisywania “epoki człowieka” widzą raczej siłowe kreowanie wzorcowego modelu “antroposu” niż próbę zrozumienia tego, że w nieograniczonej różnorodności i wielorakości istnień nie daje się powiązać życia natury z egzystencją człowieka. Sposoby, w jakie rozmaite kategorie kulturowo-społeczne (“klasy, płcie, narody”) porządkują świat ludzi, nie przekładają się na “cykle biogeochemiczne”¹². A mimo to twórcy antropocenu wraz z historykami, filozofami i socjologami pracują nad “integracją” w celu stworzenia systemowego modelowania aktywności ludzkiej. Według autorów w ten sposób zdefiniowany przez nauki o Ziemi stosunek człowieka do natury pokazuje jedynie, że “ludzkość jako całość nie istnieje”¹³. “Ludzkiego gatunku” nie da się bowiem oderwać od tego, co stanowi jego siłę sprawczą, czyli wynikające z mechanizmów zaspokajania potrzeb wzorce *jouissance*. Te formy uzależnienia podmiotów od zasobów dyktują “model” – zawsze zróżnicowany – relacji z “królestwem obiektów”¹⁴.

Autorzy *L'Événement Anthropocène* krytykują przede wszystkim postrzeganie antropocenu jako rozwiązania. Podobnie jak Lacan twierdzą, że sam znaczący termin nie integruje, a raczej ujawnia niemożliwość integracji *bios* i *logos*¹⁵. W związku z tym zamiast uogólniać model działalności człowieka,

wykluczenia człowieka przez obiekty i systemy, które sam stworzył. Zob. Ulrich Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. Stanisław Cieśla (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004).

11. Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, “Naukowcy i antropos. Antropocen czy oligantropocen?”, przeł. Piotr Śniedziewski, *Teksty Drugie* 1 (2020), 187.

12. Bonneuil, Fressoz, “Naukowcy i antropos”, 188–189.

13. Bonneuil, Fressoz, “Naukowcy i antropos”, 189.

14. Philippe La Sagna, “Le climat et le divan vus de Suisse”, *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 30.

15. Na takiej niemożliwej integracji *bios* i *logos* oparł swoją interpretację teorii Lacana Hermann Lang. Zob. Hermann Lang, *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques’a Lacana*, przeł. Paweł Piszczatowski (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2005).

pojęcie antropocenu powinno służyć do formułowania dyskursów o niemożliwej uniwersalizacji wpływu człowieka na system Ziemi. W praktyce autorzy analizują tę kwestię z perspektywy wpływu natury, *bios*, na podzieloną i ułożoną w różnych obszarach świata ludzkość. Interesuje ich, w jaki sposób natura wiąże ludzi poprzez *jouissance*, a mówiąc inaczej, w jaki sposób “królestwo obiektów” podporządkowało sobie świat ludzi. W istocie Bonneuil i Fressoz stawiają pytanie o “osobliwe przeżycie natury”, do którego wcześniej odwoływała się Maria Janion¹⁶. Analizują konsekwencje w wymiarze ekonomiczno-społeczno-kulturowym, w tym przejawy agresji, przemocy, wyzysku i dyskryminacji, określane przez nich mianem “oligantropocenu”. Zamiast postulować systemowe rozwiązania kryzysu klimatycznego, autorzy poszukują dyskursu, który zobrazuje¹⁷ relację człowieka z naturą, a zatem sposób, w jaki życie natury oddziałuje na egzystencję ludzi w różnych miejscach i okresach.

Maria Janion uznała niemożliwość podporządkowania *bios* przez *logos* za element konstytutywny dla kształtowania się ludzkiej egzystencji. Lacan natomiast wskazywał na uzależnienie człowieka od jego egzystencjalnego wzorca *jouissance*, rozumianego jako mechanizm o charakterze destrukcyjnym, który prowadzi do przekroczenia granicy oddzielającej świat ludzi od rozpiętanego realnego. Ta specyficzna forma rozkoszowania się wiąże podmiot z obiektami i jednocześnie go od nich uzależnia, poza wszelkim zaspokojeniem.

Odwołuję się do pracy Bonneuila i Fressozy nie tylko dlatego, że stanowi ona ważny głos w debacie dotyczącej antropocenu. Jej argumentacja pozwala również podkreślić zbieżność i aktualność analizowanych tu problemów z teorią psychoanalityczną – przede wszystkim we francuskich nurtach postlacanowskich. Jest to istotne z punktu widzenia przyjętej w niniejszym tekście perspektywy, ponieważ kluczowym zagadnieniem ekologii postlacanowskiej staje się ujęcie obiektu jako czynnika wiążącego podmiotową *jouissance*, a tym samym ustanawiającego relację uzależnienia, która definiuje kondycję współczesnego człowieka. Zrozumienie tej relacji pozwala dostrzec w antropocenie aspekt odnoszący się do zróżnicowanych

16. Maria Janion poświęciła część swoich *Colloquiorum gdańskich* refleksji nad naturą, a w zasadzie nad “skłonnościami” w myśleniu o niej. To, w jaki sposób człowiek rozumie i definiuje naturę, musi mieć wpływ na jego egzystencję, bowiem natura posiada “własne, szczególne, odrębne i odmienne życie”. To życie zaś nigdy nie staje się częścią ludzkiej egzystencji. Zob. Maria Janion, *Romantyzm, Rewolucja, Marksizm. Colloquia gdańskie* (Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, 1972), 245.

17. Chodzi o obrazowanie znaczącego, czyli fantazmatyczny sposób powiązania języka z realnym, o czym pisałam w innym miejscu. [Zob. Anna Turczyn, “Obrazowanie znaczącego. Janion i Lacan o fantazmatach”, *Teksty Drugie* 4 (2024), 352–370.] Nazwa epoki antropocen integruje główny czynnik sprawczy ze zmianami o charakterze geologicznym, trwałym. Nazwy takie, jak oligantropocen czy kapitałocen nie integrują działań człowieka z życiem natury (*bios*), tylko obrazują ich możliwy charakter.

modusów korzystania z zasobów Ziemi, czyli do różnych wzorców *jouissance* człowieka. W tym sensie zarówno ekologia postlaczanowska, jak i stanowisko autorów *L'Événement Anthropocène* pozostają zbieżne w twierdzeniu, że relację człowieka z naturą należy analizować z uwzględnieniem zapośredniczenia w *jouissance*. To właśnie zróżnicowane sposoby czerpania rozkoszy, a nie jedynie bezpośrednia aktywność ludzka, wywierają wpływ na zmiany środowiskowe systemu Ziemi. Nie same obiekty, lecz uzależnienia, przywiązania i uwiązania ludzi wobec obiektów kształtują klimat – nie tylko w sensie fizycznym, lecz także w znaczeniu dominujących sposobów postrzegania i interpretowania otaczającego świata biologicznego.

Obiekt lęku

Znaczenie obiektu w teorii Lacana ewoluowało wraz z rekonstrukcją funkcji, jakie mu przypisywał. Począwszy od *Seminarium IV* (1957–1958), francuski psychoanalityk podjął na nowo próbę opracowania klasycznych modeli zaspokojenia wywodzących się z teorii Freuda. Jako punkt wyjścia przyjął trzy formy artykulacji braku – frustrację, kastrację i prywatę¹⁸ – odwracając tradycyjną logikę analizy, zgodnie z którą obiekt odgrywał rolę kompensacji braku (jak w przypadku słynnej „zazdrości o penisa”). Lacan wskazał, że w procesie zaspokojenia kluczową funkcję odgrywa nadmiarowa *jouissance*, natomiast obiekt staje się jej katalizatorem – elementem wiążącym ją z podmiotem.

W *Seminarium X. Lęk* (1962–1963) obiekt zajął pozycję bodźca wyzwalającego lęk przed realnym; jest to obiekt małe *a* (*objet petit a*). Analiza zjawiska lęku potwierdziła niewystarczalność dotychczasowych ujęć definiujących go jako stan bezprzedmiotowy. Freud już dostrzegał ambiwalencję lęku jako *Angst vor etwas* (lęk przed czymś), choć jednocześnie podkreślał jego pozorną bezobiektość (*Objektlosigkeit*)¹⁹. Lacanowska rewizja tej tradycji doprowadziła do stwierdzenia, że lęk niejako już w sobie niesie nieusuwalną strukturę odniesienia do obiektu, który nie jest zewnętrznym źródłem zagrożenia, lecz resztkowym elementem konstytuującym podmiot.

Kontrast między strachem (*la peur*) a lękiem (*l'angoisse*) – oparty tradycyjnie na różnicy pozycji obiektu – został więc zakwestionowany. Strach nie zawsze odpowiada adekwatnie zlokalizowanemu zagrożeniu, co pokazuje klinika; jego rzekoma stosowność względem obiektu okazuje się konstruktem teoretycznym.

18. Zob. Moustafa Safouan, *Cztery lekcje psychoanalizy. Metoda Lacana*, przeł. Jarosław Groth (Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2012).

19. Sigmund Freud, „Zahamowanie, symptom, lęk”, w: Freud, *Histeria i lęk. Dzieła tom VII*, przeł. Robert Reszke (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2009), 197–269.

Lęk natomiast ujawnia związek z nieświadomą logiką pragnienia: poprzedza ustanowienie podmiotu pragnienia i dotyczy momentu zbliżania się do źródła znaczącego i pola konstytucji podmiotowości. To w tej relacji ujawnia się obiekt *a*, “odpad” po operacji symbolicznego podziału, sygnał realnego, czyli tego, co opiera się symbolicznej integracji²⁰. Szczególnie wyraźnie funkcja ta odsłania się w strukturze kastracji: obiekt “upadły” konfrontuje podmiot z jouissance, jak w relacji między orgazmem a “opadnięciem” fallusa, którego znaczenie nie wynika z fizycznej obecności, lecz z potencjalnej utraty. Lęk jest tu sygnałem realnej możliwości oddzielenia²¹.

Dlatego lęk nie jest skutkiem braku obiektu, lecz jego nadmiernego ujawnienia: tego, co najbardziej niewyraźne w strukturze podmiotu, a co w lęku pojawia się bez zasłon. “Lęk jest sygnałem realnego – tym, co nie oszukuje”²². Tym samym wskazuje on na konstytutywne napięcie między symbolizacją pragnienia a niemożliwym do oswojenia realnym obiektem *a*. Aby uchwycić jego funkcję w doświadczeniu analitycznym, konieczne jest rozróżnienie dwóch stron lęku: tej wywiedzionej z jouissance fallicznej oraz tej, która wynika ze struktury pragnienia. W tej perspektywie pragnienie etyczne odnajduje ponownie swoje uzasadnienie jako pragnienie, które nie ustępuje wobec obiektu zdolnego zasłaniać je i maskować, przekształcając w zwykłą potrzebę rynkową.

Ekologia postlacanowska

Z tych przesłanek wyrasta koncepcja ekologii postlacanowskiej. Badaczki i badacze kontynuujący Lacanowską teorię psychoanalityczną²³ posługują się tym terminem, wyprowadzając go z konieczności aktualizacji rozważań dotyczących etycznego wymiaru pragnienia oraz relacji podmiotu z obiektem. W tym kontekście ponownie podkreślić należy szczególną funkcję obiektu jako źródła

20. Jacques Lacan, *L'angoisse, Le séminaire livre X, 1962–1963*, tekst oprac. J.-A. Miller (Paris: Seuil, 2004), 236–238.

21. W biologicznej strukturze ssaków widoczne jest uprzywilejowanie obiektów takich jak piers czy łóżysko – elementów anatomicznie “doczepionych”, które mogą zostać oddzielone w procesie konstytuowania cielesności. To oddzielenie – odcięcie, utrata, opadnięcie – wyznacza miejsce obiektu *a* i sygnalizuje napięcie między pragnieniem a jouissance. Lacan, *L'angoisse*, 246–247.

22. Lacan, *L'angoisse*, 175.

23. Wśród wielu nazwisk na uwagę zasługują na przykład Clotilde Leguil, psychoanalityczka, filozofka i wykładowczyni na Wydziale Psychoanalizy Paris 8, autorka m.in. *L'ère du toxique. Essai sur le nouveau malaise dans la civilisation* (Paris: PUF, 2023) i *Céder n'est pas consentir. Une approche clinique et politique du consentement* (Paris: PUF, 2021), Éric Laurent, psychoanalityk i wykładowca, autor *L'envers de la biopolitique. Une écriture pour la jouissance* (Paris: Navarin, 2016), Marie-Hélène Brousse zajmująca się perspektywą feministyczną w psychoanalizie, zob. Brousse, *Mode de jouir au féminin* (Paris: Navarin 2020).

zaspokojenia potrzeby poprzez wytwarzanie nadmiarowej *jouissance*, która wiąże podmiot i uzależnia go od obiektu. Etyczny wymiar pragnienia polega wówczas na zachowaniu koniecznego dystansu wobec zaspokojenia: chroni podmiot przed redukcją pragnienia do potrzeby i przed próbą dopełnienia go obiektem, który mógłby służyć jego maskowaniu. W nowoczesnych strukturach społeczno-ekonomicznych potrzeby ukrywają pragnienie, wprowadzając je w obieg kapitalistycznej wymiany: nieustannego krążenia obiektów, które, zaspokajając podmiot, jednocześnie wyzwalały uzależniający nadmiar *jouissance*. W ten sposób dyskurs kapitalistyczny organizuje nieprzerwany strumień zaspokojenia i wykorzystuje *jouissance* wzbudzaną przez obiekty do utrzymania podmiotu w zależności od kolejnych dóbr, narzucając imperatyw nieustannego czerpania i natychmiastowego roztrwania *jouissance*. Oferuje przy tym gotowe wzorce *jouissance*, skrojone pod społecznie akceptowane i pożądane modele życia. Z kolei dyskurs nauki dąży do wyizolowania obiektu z jego uwikłań w pragnienie i *jouissance* podmiotu, tak aby “ogołocoony” z subiektywnego odniesienia mógł potwierdzać swój status jako neutralny przedmiot poznania. Oba te modele prowadzą na drugą stronę granicy, w obszar rozpętanego realnego, osłabiając więź społeczną i funkcję symbolicznego zakazu, który jeszcze w czasach Freuda wyznaczał ramy relacji społecznych. Clotilde Leguil, idąc za Lacanem, określa ten proces mianem “wyparowania ojca” (*évaporation du père*), wskazując, że nie chodzi tu o prosty brak instancji zakazu, lecz o sposób jej zaniku – zniknięcie pozbawione wszelkich śladów²⁴. W miejsce zakazu użycia pojawia się zatem nakaz *jouissance*: narzucony podmiotowi przymus używania coraz większej liczby obiektów.

Ekologia postlancowska, rozumiana jako perspektywa analityczna służąca refleksji nad współczesnymi kryzysami i zagrożeniami społeczno-ekonomicznymi narastającymi na całym świecie, obejmuje przede wszystkim zagadnienia związane z tym, w jaki sposób “przekroczenie granicy” i otwarcie wymiaru rozpętanego realnego stało się źródłem społecznego lęku, podsycanego przez media, instytucje oraz dominujące formy komunikacji kulturowo-społecznej²⁵.

24. Clotilde Leguil, “Insondable toxicité de l’humanité”, *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 40. “Wyparowanie” następuje wskutek wybuchu bomby atomowej.

25. Komentarz odnosi się do Francji w okresie postpandemicznym oraz reakcji społeczeństwa na wprowadzone obostrzenia. Badania porównawcze siedmiu państw UE z kwietnia 2020 roku wskazują, że Francja należała do krajów o najwyższym poziomie restrykcji, porównywalnym z Włochami, co wynikało z poważnej skali epidemii. Mimo surowych ograniczeń Francuzi w większości popierali działania rządu mające na celu kontrolę transmisji wirusa, choć środki ingerujące w prywatność, takie jak godzina policyjna czy śledzenie kontaktów za pomocą danych telefonicznych, budziły większe kontrowersje. Równocześnie odnotowano niski poziom zaufania do rządu i mediów, przy bardzo wysokim zaufaniu do personelu medycznego, co wskazuje na napięcie między poparciem dla działań antypandemicznych a oceną instytucjonalną władzy państwowej. Pandemia działała także jako silny stresor społeczny, wywołując wysoki poziom obaw

Analiza cyklicznie powtarzających się sytuacji kryzysowych, wykorzystujących określone znaczące i budujących narracje zagrożenia, unaocznia, jak bardzo świat natury pozostaje niezależny od ludzkiego działania, jednocześnie w radykalny sposób uzależniając od siebie podmioty oraz struktury społeczne. Bruno Latour w rozmowie zamieszczonej w tomie *Écologie lacanienne*²⁶ przyjmuje ten punkt wyjścia dla własnych przemyśleń, podkreślając podobną kolejność rzeczy. Człowiek pozostaje uwikłany w przekonanie o własnej autonomii i niezależności niczym w pułapce. Paradoks współczesnej świadomości ekologicznej polega na jednostronnym dostrzeganiu jedynie własnego wpływu na środowisko – swojej aktywności, sprawczości i zdolności oddziaływania. Umacnia to narcystyczną pewność podmiotowego centrum świata i prowadzi do rozumowania opartego na prostej logice: skoro człowiek jest w stanie zaszkodzić Ziemi, to tym samym jest w stanie ją ocalić. Konstrukcja ta tworzy swoiste błędne koło, w którym wina i odpowiedzialność wzajemnie się legitymizują, reprodukując mit wszechmocy podmiotu wobec natury. “Nie można już mówić o autonomicznym podmiocie, nie mamy pojęcia, czym on mógłby być”²⁷, argumentuje. W ludzkiej świadomości istnieje pragnienie autonomii, ale w rzeczywistości człowiek pozostaje zależny “od zaspokojenia, od przyjemności, od systematycznie tłumionego przez nowoczesność entuzjazmu, z jakim się uzależnia”²⁸. Inaczej mówiąc, ideowa wizja świata ludzi maskuje w istocie dominujący nad ludźmi realny świat obiektów. Rozumowanie to, podobnie jak Lacanowska koncepcja pragnienia etycznego, prowadzi do postulatu nieprzekraczania owej granicy, a tym samym do ocalenia ludzkiego wymiaru nie w roli podmiotu sprawczego, lecz jako tego, który powstrzymuje się przed realizowaniem własnego pragnienia i nie poddaje się iluzji zbawczej funkcji obiektów.

W ramach ogólnej charakterystyki francuskiego postlacanowskiego nurtu ekologii można wyodrębnić kilka kluczowych zagadnień. Kwestia zasadnicza dotyczy potrzeby wypracowania psychoanalitycznego stanowiska wobec szeroko rozumianego ekokryzysu. Chodzi tu nie tylko o kryzys związany ze zmianami w środowisku naturalnym i systemie Ziemi, ale także o kryzys w języku, a więc

zdrowotnych i ekonomicznych (zob. Sabat, I., S. Neumann-Böhme, N. E. Varghese, P. Pita Barros, W. Brouwer, J. van Exel, J. Schreyögg, i T. Stargardt. “United but Divided: Policy Responses and People’s Perceptions in the EU during the COVID-19 Outbreak”, *Health Policy* 124, nr 9 (2020), 909–918, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0168851020301640?via%3Dihub> [23.11.2025]).

26. Bruno Latour, “Nous sommes des squatteurs alors que nous penson être des propriétaires”, *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 81–96.

27. Latour, “Nous sommes des squatteurs”, 82.

28. Latour, “Nous sommes des squatteurs”, 82–83.

ogólnie w dyskursie i wynikających z niego więziach społecznych²⁹. Éloi Laurent, ekonomista i autor słynnego podręcznika *Économie pour le XXI^e siècle*, poddaje analizie kluczowe pojęcia z dziedziny ekonomii wiążące “dobrostan” z kategorią wzrostu zobrazowaną przez PKB³⁰. Na podstawie badań statystycznych udowadnia, że obecny dyskurs ekonomiczny prowadzi do “wstrząsów społecznych o absolutnie wyjątkowych rozmiarach”³¹. Ekonomia europejska z założenia posługuje się językiem, który ma promować pokój, zrozumienie i harmonię. Natomiast w praktyce okazuje się, że język ten niesie w sobie rosnący potencjał konfliktów społecznych, wywołuje poczucie braku stabilności i stwarza zagrożenie poprzez większe zaangażowanie instytucji politycznych w życie obywateli. Ekonomia, podkreśla Laurent, nie jest nauką, gdyż opiera się na danych empirycznych i odwołuje do hipotez wynikających w istocie ze zwykłych uprzedzeń. Zwraca uwagę na paradoksalne podejście niektórych ekonomistów kwestionujących skuteczność pewnych działań tylko dlatego, że nie pasują one do modeli teoretycznych. W konsekwencji ujawnia się radykalny rozłam, w którym po jednej stronie pozostaje nauka wraz z koncepcjami wzrostu, rentowności i utylitaryzmu, popieranymi przez badania społeczno-historyczne, a po drugiej – nauki o życiu i rzeczywistości fizycznej i chemicznej, które usiłują ominąć wytyczne ekonomiczne, wręcz odizolować je, gdyż jako kluczowy widzą problem “wartości natury”, a nie “natury wartości”. Największym osiągnięciem współczesnej ekonomii, kontynuuje Laurent, jest narzucenie dyskursowi powszechnemu słowa wzrost. “Jest to niezwykle silny znaczący, który tworzy przekonanie, że wszystko musi nieustannie wzrastać i rozwijać się”³². Wskaźnik PKB zaczęto wykorzystywać od roku 1934 po to, by obliczyć skalę kryzysu, nie wzrostu. Dopiero po tym nastąpił radykalny zwrot w myśleniu ekonomicznym i na wzór wskaźników wziętych ze świata biologii zaczęto wprowadzać pojęcie wzrostu, który w ekonomii pozbawiony został jednak wszelkich ograniczeń. Obecna sytuacja wyraźnie pokazuje, że ów wzrost ekonomiczny w sposób ścisły wiąże się z destrukcją ekosystemów i utratą bioróżnorodności oraz z osłabieniem więzi społecznych. Poglądy autora *Ekonomii w XXI wieku* można by określić jako próbę odwrócenia tej tendencji.

29. Bruno Latour tłumaczy źródła kryzysu języka narzuconymi przez nowoczesność formami językowymi, których głównym zadaniem było “wytwarzanie podmiotu nowoczesnego”. Przykładem, na jaki się powołuje, jest kryzys narracji i refleksje A. Ghosha. Zob. Latour, “Nous sommes des squatteurs”, 83.

30. Éloi Laurent, *Économie pour le XXI^e siècle. Manuel des transitions justes* (Paris: La Découverte, 2023).

31. Éloi Laurent, “Ce que nous devons absolument préserver, c’est l’hospitalité de notre planète”, *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 222.

32. Laurent, “Ce que nous devons”, 225.

Według niego stulecie rozpoczęte 7 kwietnia 2020 roku³³ powinno wypracować już nową formę dyskursu ekonomicznego opartą na odtworzeniu “w jednym społecie” więzi społecznych i ekologicznych. Sprawiedliwość i zrównoważony rozwój jako koncepcje zaczynają się na poziomie języka danych społeczności i dopiero z tej perspektywy można tworzyć strategie ekonomiczne konstruuujące modele teoretyczne, nie na odwrót³⁴. Najlepszą ochroną przed kataklizmami mogą być więzi społeczne, gdyż tylko one są w stanie pełnić funkcję obronną w stosunku do efektów wywoływanych przez zagrożenia płynące zarówno ze świata natury, jak i polityki czy gospodarki itp.

Éloi Laurent zgodnie ze stanowiskiem postlaccanistów proponuje “wprowadzenie” do dyskursu ekonomicznego i upowszechnienie nowych znaczących. Zamiast “ekonomii wzrostu” – “ekonomia dobrobytu”, która konotuje takie znaczenia, jak polityka społeczna, sprawiedliwa ocena dobrobytu i jego miara, a także kluczowy dla XXI wieku zrównoważony rozwój. Ogólny dobrostan jednostek i społeczności, a nie tylko aspekty finansowe czy materialne, może pozwolić na trwałą zmianę efektów oddziaływania dyskursu ekonomii na życie człowieka. W tym względzie poglądy Laurenta i założenia francuskiej ekologii postlaccanowskiej spójnie podkreślają formacyjną i formującą rolę dyskursu oraz więzi społecznych w procesie zmiany myślenia o relacji z naturą i wynikających z niej “samouzależnień” człowieka.

Kwestiami naukowymi, ekonomicznymi i politycznymi zajmują się również psychoanalizy Philippe La Sagna i Rodolphe Adam. Badają skutki oddziaływania takich organizacji jak IPCC i publikowanych przez nią raportów rejestrujących postępujące zmiany klimatyczne oraz przewidujących dalszy ich przebieg. “Kryzys ekologiczny stanowi największe zagrożenie, z jakim ludzkość kiedykolwiek miała do czynienia”, to cytat z artykułu H. Searlesa, otwierający refleksję szwajcarskiego psychoanalityka na temat klinicznych skutków tego zjawiska³⁵. La Sagna wskazuje, że rozwój technologiczny przyczynia się do wzrostu skłonności samobójczych, zwłaszcza wśród mieszkańców zamożnych społeczeństw. Nie tylko doświadczają oni własnej bezsilności, lecz także bezradności wobec coraz

33. Ta data wyznacza dzień, kiedy dosłownie połowa świata (4 mld) została zakażona wirusem lub odizolowana, lub też przebywała na kwarantannie w czasie pandemii 2020. Andrzej Leder jako początek XXI wieku podaje dzień 11.09.2001, czyli moment “zderzenia cywilizacji Wschodu i Zachodu”. Porównanie obu książek wydaje się niezwykle interesujące, choćby ze względu na przyjęte w nich podejścia do myśli ekonomicznej oraz odwołania do psychoanalizy Lacana. Zob. Andrzej Leder, *Ekonomia to stan umysłu. Ćwiczenie z semantyki języków ekonomicznych* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2023).

34. Laurent powołuje się na koncepcje Elinor Ostrom dotyczące zarządzania “dobrami wspólnymi”. Zob. Laurent, “Ce que nous devons”, 231.

35. Philippe La Sagna, “Le climat et le divan vus de Suisse”, 29.

dokładniejszych danych ujawniających skalę katastrofy ekologicznej. Wiedza o zagrożeniu zaczyna działać destrukcyjnie, budząc uzasadniony lęk przed bezmiarem kryzysu. La Sagna podkreśla, że konieczne jest odwołanie się do dwóch podstawowych “miar” zdolnych ograniczyć ten katastroficzny wymiar: ludzkiego ciała oraz planety. To troska o nie może przekształcić kapitalistyczny fantazmat nieustannej produkcji oraz na nowo ukierunkować znaczący konsumpcji. Nie sposób lekceważyć oddziaływania dyskursu ekonomicznego – tej współczesnej formy języka “powszechnego wzrostu” – na jednostki i wspólnoty, które zostają w nim uchwycone jako obiekty fantazmatu rozwojowego.

Rodolphe Adam odwołuje się z kolei do przejścia od paradygmatu końca i apokalipsy do paradygmatu trwania ujętego biologicznie i geologicznie. Można by odnaleźć tutaj pewne inspiracje myślą Günthera Andersa i wprowadzonymi przez niego rozróżnieniami na “koniec czasu” i “czas końca”³⁶. “Koniec czasu” opiera się na idei świata ludzkiego wyrażonego w retoryce eschatologicznej, natomiast “czas końca” byłby realnym uobecnieniem świata obiektów. Idea świata zakłada porządek wertykalny i przyjmuje odniesienie do nieskończoności. Trwanie w formie procesów organicznych, chemicznych lub geologicznych wiąże się z panowaniem obiektów nietworzących żadnej hierarchii. Skutki tego przejścia daje się zauważyć w narracji społecznej wykorzystującej katastroficzną retorykę do opisu zmian w systemie Ziemi. Adam sugeruje, że takie formy dyskursu ograniczają się do podkreślania sprawczej roli obiektów działających jakby w zastępstwie podmiotów. Powoduje to wzrost napięć społecznych, umacnia poczucie zagrożenia, ale nie wpływa na faktyczną zmianę utrwalaonych wzorców czerpania *jouissance*. Wydaje się nawet, że w sytuacjach kryzysowych te wzorce jeszcze bardziej się radykalizują. “Idea świata zaczyna wypierać koncepcję zanieczyszczeń i królestwa odpadów”³⁷, pokazując, że pojęcia harmonii i porządku dominują nad wizją świata obiektów, coraz bardziej obecnego nie tyle w świadomości współczesnych ludzi, ile w ich rzeczywistości. Przed tym, co realne, podmiot broni się, narzucając swoje wzorce egzystencjalne jako ogólne prawo. W efekcie pojawiają się konflikty wynikające z przekonania o niezmienności relacji wiążącej *jouissance* danej grupy społecznej czy narodowej. Stany wyjątkowe, kryzysy migracyjne powstają jako odpowiedź na nieprzystawalność idei świata ludzi lub na jej niewspółmierność względem rzeczywistości świata obiektów.

“Kwestia klimatyczna jest więc sprawą dyskursu: zniesienie bariery wpisanej w dyskurs pana (*discours du maître*) wyjaśnia zjawisko niepohamowanego rozwoju produkcji w okresie Chwalebnych Trzydziestu (*Trente Glorieuses*) – i to pomimo

36. Paweł Mościcki, “Apokalipsa Teraz!”, *Teksty Drugie* 1 (2020), 28.

37. Rodolphe Adam, “Réflexions sur la fin du monde”, *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 37.

odwiecznej wiedzy ekologicznej”³⁸. Geert Hoornaert również podkreśla rolę języka i dyskursu, który dlatego, że odwołuje się do idei świata ludzi, nie jest w stanie wyrazić stosunku człowieka do świata obiektów³⁹. Zniesienie zakazów czy ograniczeń ustanowione i uzasadnione przez autorytet pana (*maître*) nie doprowadziło do wypracowania nowych form językowych, mogących wyrazić nowe stosunki społeczne, lecz do nowych nadużyć ze strony “realizmu kapitalistycznego”⁴⁰. Ukształtowanie dyskursywnej relacji z obiektem pozbawionym podmiotowości wydaje się trudne lub niemożliwe, ponieważ obiekty kapitalistyczne są właśnie obiektami dyskursu. I jako takie nabierają swojej realności w języku. Takie ujęcie rozwija postlacanista Éric Laurent, interpretując tekst Lacana *Lituraterre*. Podmiot jako istota mówiąca nie tyle uzależniony jest od samego języka, ile od specyficznej formy zaspokożenia, która poprzez język organizuje jego odpowiedź na realność obiektu⁴¹. Odczuwa przymus użycia go, ale nie jest już w stanie wyrazić swojej potrzeby inaczej, jak tylko wiążąc się z obiektem za sprawą nadmiarowej jouissance. Zachowuje się tak, jakby realne domagało się jakiejś interwencji, na przykład usunięcia odpadów lub zanieczyszczeń, podczas gdy realne zwykle milczy lub po prostu żyje. “Zanieczyszczenia to efekt dyskursu”, powiada Laurent, podkreślając ludzką perspektywę w opisywaniu, a nawet badaniu środowiska naturalnego⁴². Mówiąc inaczej, natura nie jest żadnym podmiotem, a jej aktywność w żadnym wymiarze nie przybiera formy podmiotowej. Naiwność człowieka wobec natury polega na przekonaniu, że ją utracił, uszkodził, zanieczyścił lub zniszczył. Tymczasem natura “nie rozumie” pojęcia zanieczyszczenia, gdyż “nie rozumie” również pojęcia czystości. Kategorie takie jak zanieczyszczenie, odpady czy skażenie mają sens wyłącznie w ludzkim świecie. Natura nie należy do świata ludzi i nie mieści się w ludzkiej koncepcji świata; należy raczej do świata obiektów.

W podsumowaniu można stwierdzić, że działanie ekologiczne, w interpretacji francuskich postlacanistów odwołujących się do teorii psychoanalitycznej, sprowadza się do nowego rozumienia i opisu ludzkiej aktywności. Jest ona motywowana przez potrzebę natury, którą jednocześnie można identyfikować z potrzebą realnego.

38. Geert Hoornaert, “Ordres des ordures”, *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 51–52.

39. Mościcki, komentując myśl Andersa, pisze: “język odmawia po prostu posłuszeństwa, chowając się jedynie w azylach raportów naukowych i bijącej na alarm eseistyki”, co wyraźnie współgra z przedstawionymi wnioskami (Mościcki, “Apokalipsa Teraz!”, 34).

40. Zob. Mark Fisher, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. Andrzej Karalus (Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2020).

41. W tej funkcji języka literackiego używał James Joyce. Zob. Lacan, *Le sinthome, Le séminaire livre XXIII, 1975–1976, texte établi par J.A. Miller* (Paris: Seuil, 2005) oraz Anna Turczyn, *Lacan: projekt lektury* (Kraków: WUJ, 2023), 353–375.

42. Laurent, “L’angoisse du savant et son symptôme écologique”, 26.

Chodzi jednak nie o to, co naturalne, lecz o to, czego w naturze nie ma. Natura nie oferuje gotowego sposobu zaspokojenia potrzeb, ponieważ nie doświadcza żadnego braku. W tym kontekście kluczowe staje się nie tyle instrumentalne wykorzystanie natury, ile stworzenie warunków do utrzymania etycznego wymiaru pragnienia – pragnienia, które nie ustępuje wobec obiektu, nie dąży do realizacji, lecz wykracza poza to, co postrzegane jest jako dobro. W ten sposób podmiot opiera się mechanizmom kapitalistycznej produkcji i konsumpcji, które generują dodatkową *jouissance* w ramach rozwojowego potencjału gospodarki i kapitalistycznych więzi społecznych.

Bruno Latour w zacytowanej rozmowie nazywa ten rodzaj podmiotowego oporu “Gaja”. “Nie jest to istota naturalna... jest to zupełnie inny rodzaj bytu”⁴³. Fundamentalnym zadaniem staje się uchwycenie relacji z tą niemającą jeszcze swojej nazwy “dziurą w tkance, w konstytucji rzeczywistości”, oraz podjęcie próby opisanie jej i wyrażenia w języku. Gaja to “enigma”, radykalna nowość, pozbawiona słowa i dlatego najczęściej pomijana w debatach ekologicznych. Znalezienie jakiejś formy wyrazu dla Gai – “udanego sposobu symbolicznego reprezentowania”⁴⁴ – stanowiłoby otwarcie w zakresie etyki podmiotowego pragnienia. Tym samym umożliwiłoby transformację sposobów zaspokajania potrzeb, a nie tylko adaptację do narzuconych form generowania dodatkowej *jouissance*. Latour podkreśla tę samą pilną konieczność stworzenia dyskursu, który jak forma więzi społecznej byłby w stanie wyrazić to, że kwestia ekologiczna rozgrywa się nie tyle pomiędzy ludźmi a naturą czy systemem Ziemi, ile między nimi samymi, gdyż stawką są relacje międzyludzkie.

W pewnym sensie filozof odnajduje tu rozwiązanie. Nie jest ono prostą konsekwencją psychoanalizy Lacana, lecz odsłania coś więcej niż sama psychoanaliza – ujawnia społeczny wymiar działania. Lęk kliniczny, który mógłby stać się próbą budowania więzi społecznych, nie polega na milczeniu wobec tego, co znajduje się po drugiej stronie owej granicy, ani na jej przekraczaniu. Wręcz przeciwnie, lęk funkcjonuje jako mechanizm obronny wobec rozpiętanego realnego. “Podzieliłem się moim lękiem z innymi” – tak rozpoczyna się cykl “wykładów-widowisk” poświęconych Gai⁴⁵. Lęk okazuje się centralnym punktem tego doświadczenia. W tym sensie Gaja może być postrzegana jako artykulacja założycielskiego, konstytuującego lęku (*angoisse constituante*), wiążącego podmiot z niejasnym obiektem małe *a*. Dlatego tak istotne jest poszukiwanie sposobów mówienia o niej, które umożliwiają nawiązanie relacji społecznej w rozumieniu dyskursu:

43. Latour, “Nous sommes des squatteurs”, 87.

44. Ewa Bińczyk, “Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura”, *Stan Rzeczy* 2 (2013), 143, <https://stanrzeczy.edu.pl/index.php/srz/article/view/198> (30.08.2024).

45. Latour, “Nous sommes des squatteurs”, 88–89.

dla Latoura na poziomie lokalnym, dla francuskich postlaccanistów w wymiarze międzypodmiotowym (intersubiektywnym). Transformacje sposobów zaspokajania potrzeb – zarówno o zasięgu lokalnym, w sieciach społecznych, jak i indywidualnym, w gabinetach psychoanalitycznych – dokonują się w odniesieniu do autentycznego lęku założycielskiego. Nie jest on ani afektem, ani emocją, lecz doświadczeniem świadomości własnego położenia: “wiemy, gdzie jesteśmy” i że nie przekroczyliśmy jeszcze granicy. Jest to próba uchwycenia własnego istnienia “na danym terytorium i w określonym momencie”⁴⁶.

Wydaje się zatem, że największym wyzwaniem współczesności nie jest jedynie ograniczenie emisji dwutlenku węgla czy zużycia paliw kopalnych, lecz wypracowanie nowych form więzi społecznych. Formy te, działające na poziomie lokalnym (Bruno Latour), wspólnotowym (Éloi Laurent) i międzypodmiotowym (postlaccaniści), mogą inicjować przekształcenia tradycyjnie przyjętych lub narzucanych jako obowiązujące form egzystencji. Ujawnienie założycielskiego lęku na poziomie lokalnym i indywidualnym pozwala zachować autentyczną troskę, stanowiącą podstawę dla świadomych i zrównoważonych działań ekologicznych, wolnych zarówno od prokrastynacji, jak i perspektywy “rozczarowującego jutra”.

Bibliografia

- Adam, Rodolphe. “Réflexions sur la fin du monde”. *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 34–39.
- Beck, Ulrich. *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. Stanisław Cieśla. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004.
- Bendyk, Edwin. *W Polsce, czyli wszędzie. Rzecz o upadku i przyszłości świata*. Warszawa: POLITYKA, 2020.
- Bińczyk, Ewa. “Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura”. *Stan Rzeczy* 2 (2013). <https://stanrzeczy.edu.pl/index.php/srz/article/view/198> (30.08.2024).
- Bonneuil, Christophe, Jean-Baptiste Fressoz. “Naukowcy i antropos. Antropocen czy oligantropocen?”, przeł. Piotr Śniedziwski. *Teksty Drugie* 1 (2020), 186–203.
- Briole, Guy. “La dignité du déchet”. *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 147–152.
- Brousse, Marie-Hélène. *Mode de jouir au féminin*. Paris: Navarin 2020.
- Fisher, Mark. *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. Andrzej Karalus. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2020.
- Freud, Sigmund. “Zahamowanie, symptom, lęk”. W: Freud, *Histeria i lęk. Dzieła tom VII*, przeł. Robert Reszke, 197–269. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2009.

46. Latour, “Nous sommes des squatteurs”, 95–96.

- Hoffmann, Klaus. *J. Robert Oppenheimer. Twórca pierwszej bomby atomowej*, przeł. Krzysztof Żak. Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, 1999.
- Hoornaert, Geert. "Ordres des ordures". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 46–56.
- Janion, Maria. *Romantyzm, Rewolucja, Marksizm. Colloquia gdańskie*. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, 1972.
- La Sagna, Philippe. "Le climat et le divan vus de Suisse". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 29–33.
- Lacan en Italie 1953–1978*. Milan: Salamandra, 1978.
- Lacan, Jacques. *L'angoisse, Le séminaire livre X, 1962–1963*, texte établi par J.-A. Miller. Paris: Seuil, 2004.
- Lacan, Jacques. *La relation d'objet, Le séminaire livre IV, 1956–1957*, tekst oprac. J.A. Miller. Paris: Seuil, 1994.
- Lacan, Jacques. *L'envers de la psychanalyse, Le séminaire livre XVII, 1969–1970*, tekst oprac. J.A. Miller. Paris: Seuil, 1997.
- Lacan, Jacques. *L'éthique de la psychanalyse, Le séminaire livre VII, 1959–1960*, tekst oprac. J.-A. Miller. Paris: Seuil, 1986.
- Lacan, Jacques. *Le sinthome, Le séminaire livre XXIII, 1975–1976*, tekst oprac. J.A. Miller. Paris: Seuil, 2005.
- Lacan, Jacques. *Lituraterre*. W: Lacan. *Autres écrits*, 11–20. Paris: Seuil, 2001.
- Lang, Hermann. *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalizy Jacques'a Lacana*, przeł. Paweł Piszczatowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2005.
- Latour, Bruno. "Nous sommes des squatteurs alors que nous pensons être des propriétaires". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 81–96.
- Laurent, Éloi. "Ce que nous devons absolument préserver, c'est l'hospitalité de notre planète". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 221–238.
- Laurent, Éloi. *Économie pour le XXI^e siècle. Manuel des transitions justes*. Paris: La Découverte, 2023.
- Laurent, Éric. "L'angoisse du savant et son symptôme écologique". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 17–28.
- Laurent, Éric. *L'envers de la biopolitique. Une écriture pour la jouissance*. Paris: Navarin, 2016.
- Leblanc-Roïc, Virginie. "Le réel déchaînement qui nous menace". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 9–12.
- Leder, Andrzej. *Ekonomia to stan umysłu. Ćwiczenie z semantyki języków ekonomicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2023.
- Leguil, Clotilde. *Céder n'est pas consentir. Une approche clinique et politique du consentement*. Paris: PUF, 2021.
- Leguil, Clotilde. "Insondable toxicité de l'humanité". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 40–45.
- Leguil, Clotilde. *L'ère du toxique. Essai sur le nouveau malaise dans la civilisation*. Paris: PUF, 2023.

- Marzec, Andrzej. *Antropocien. Filozofia i estetyka po końcu świata*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2021.
- Mościcki, Paweł. "Apokalipsa Teraz!". *Teksty Drugie* 1 (2020), 26–42.
- Safouan, Moustafa. *Cztery lekcje psychoanalizy. Metoda Lacana*, przeł. Jarosław Groth. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2012.
- Turczyn, Anna. *Lacan: projekt lektury*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2023.
- Turczyn, Anna. "Obrazowanie znaczącego. Janion i Lacan o fantazmatach". *Teksty Drugie* 4 (2024), 352–370.