

Poświęcony psychozom rozdział *Klinicznego wprowadzenia do psychoanalizy lacanowskiej* Bruce Fink zamyka długą medytacją na temat słabnącej roli ojca we współczesnym społeczeństwie; wyraźnie stara się przestrzegać zasad poprawności politycznej i formułuje tezy bardzo oględnie, niemniej jasne jest, że przepęśnia autora właściwy konserwatom niepokój w obliczu zmian i tęsknota za silną władzą:

Od jakiegoś czasu socjologowie i historycy zapowiadają upadek funkcji ojcowskiej w społeczeństwie zachodnim. [...] Zmiany w strukturze rodziny [...] oraz zmiany w ideologii i dyskursie dotyczącym ról seksualnych sugerują, że znaczenie mężczyzn w rodzinie oraz znaczenie symbolicznej roli ojca są powszechnie kwestionowane. [...] Lacan [...] ostrzega: odrzucenie funkcji ojca, podkopywanie jego obecnej, symbolicznej funkcji nie doprowadzi do niczego dobrego. Konsekwencje odrzucenia funkcji ojcowskiej z dużym prawdopodobieństwem będą gorsze niż te związane z jej obecnością, koniec końców prowadząc do wzrostu częstotliwości występowania psychoz¹.

1 B. FINK: *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej. Teoria i technika*. Tłum. Ł. MOKROSIŃSKI. Warszawa 2002, s. 160–161.
2 Ibidem, s. 359–362.

W obszernym trzystronicowym przypisie refleksja ta rozwija się w niemal historiozoficzną medytację nad rolą Prawa i jego legitymizacji². Podobne rozumowanie wraca w rozdziale o perwersjach:

Jeśli odwrócimy naszą uwagę od ojca, którego istnienie Freud zdawał się zakładać – a więc ojca, który nie ma oporów w odseparowaniu syna od matki (perwert jest synem, który uporczywie nie dopuszcza, by tak się stało), a skierujemy ją w stronę ojca współczesnego, który nigdy nie przepracował swoich problemów wobec autorytetu, który nie wierzy, że ojciec powinien sprawować nad dzieckiem władzę, który jest przekonany, że dzieci są istotami racjonalnymi i mogą pojąć „dorosłe” wyjaśnienia, który woli [...], by dzieci go kochały, a nie bały się go, i który [...] pozwala żonie podkopywać swój

autorytet – możemy z wolna zacząć pojmować perwersję z nieco innej perspektywy³.

Jeśli zatem ojciec tylko łagodnie kocha z poszanowaniem autonomii, zamiast autentycznie rządzić – autentycznie, czyli w sposób wzbudzający lęk i bez negocjacji, choćby z żoną – to naraża dzieci (w szczególności synów) na psychozę lub w najlepszym razie perwersję. Trudno byłoby cokolwiek podobnego znaleźć w pismach Lacana, który strukturalnym pojęciem wykluczenia Nazwiska Ojca, *Nom du Père* (konstytutywnego dla psychoz), i zaprzeczenia kastracji (charakteryzującego perwersję) nie nadaje interpretacji ani praktyczno-wychowawczej, ani społeczno-politycznej. Interpretanty, którymi Fink rozwija te kategorie teoretyczne, pochodzą zdecydowanie spoza myśli Lacana – z prawicowego dyskursu politycznego. Czy takie praktyczne rozwinięcie Lacanowskiego strukturalizmu jest trafne albo przynajmniej uprawnione? Czy rozwija to, co już implicite w rozważaniach Lacana zawarte? Mam co do tego istotne wątpliwości. Kontrowersyjne wydaje się już utożsamienie abstrakcyjnej funkcji ojcowskiej ze społeczną rolą ojca: metafora ojcowska wprowadza dziecko w symboliczność (a zatem i w społeczeństwo), bez jej uprzedniego ustanowienia dziecko nie może zatem zrozumieć społecznej roli ojca niezależnie od tego, jaka by była, przyjęcie metafory przez dziecko nie może więc zależeć od rozeznania w kwestii tejże roli. Fink – i podobni mu lacanowscy konserwatyści, jak Pierre Legendre – próbuje pojąć Nazwisko Ojca jako podstawę Prawa od razu w aspekcie treściowym: jako „przykazanie” wyposażone w pewien sens praktyczny, który dalsze moralne zasady tylko rozwijają. Tymczasem „nazwisko” (albo Imię – *Nom*) jako nazwa własna nie ma żadnej treści, jest dla symboliczności początkiem czysto formalnym. Treść prawa można nad tym początkiem nadbudować dopiero później – w procesach, które, jak sądzę, niewiele mają wspólnego z proponowanym przez Finka „decyzjonizmem”, dla którego ojciec jest niczym suweren z *Teologii politycznej* Carla Schmitta, czyniący rodzinę obszarem zarządzanego przez siebie stanu wyjątkowego.

Kluczową dla dyskursu Finka figurę, metaforę ojcowską, w której Nazwisko Ojca nazywa pragnienie matki, można – jak argumentowałem w książce *Parabazy wpływu*⁴ – rozumieć jako fragment struktury, kształtującej się zgodnie z Lacanowskim modelem dyskursu mistrza: Nazwisko Ojca pełni w tym modelu – zgodnie zresztą z interpretacją samego Finka – rolę znaczącego panowania (S_1)⁵, kastracja zaś pojawia się po stronie dziecka jako pewien rodzaj „wiedzy” (S_2), interpretującej owo S_1 jako performatywny akt czy rozkaz. [Nie jest to jedyna spotykana interpretacja, na przykład Wesley C. Swedlow⁶ ujmuje metaforę ojcowską jako S_2 , a zastępujące prag-

4 J. POTKAŃSKI: *Parabazy wpływu. Iwaszkiewicz – Bloom – Lacan*. Warszawa 2008, s. 214–219.

5 B. FINK: *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej...*, s. 354.

6 W.C. SWEDLOW: *Against the personification of democracy. A Lacanian critique of political subjectivity*. New York 2010. Strony za tym wydaniem.

nienie matki jako S_1 (s. 108), aczkolwiek w przypisie (s. 132) przyznaje, że „później” Lacan metaforę tę przedstawia jako S_1 (s. 132). Sądzę, że tylko druga interpretacja jest spójna z całością doktryny Lacana, nieporozumienie zaś bierze się z błędnego uznania matczynego głosu jako wyrażającego pragnienie w „semiotycznych” (w rozumieniu Kristevej) znakach, za źródło autentycznych, symbolicznych *signifiants*].

Psychozę można w tym modelu rozumieć jako wykluczenie inicjującej (na schemacie lewej) strony dyskursu – samego S_1 , podczas gdy perwert zaprzeczy dopiero własnej „wiedzy” o kastracji (po prawej stronie schematu). A zatem, zgodnie z Lacanowską algebrą:

Schemat dyskursu	Metafora ojcowska	Psychoza	Perwersja
$S_1 \rightarrow S_2$ $\$ a$	Nazwisko Ojca → kastracja pragnienie matki obiekt a	$\$ \rightarrow S_2$ a	$S_1 \rightarrow a$ $\$$

Na tym etapie nie można jednak rozstrzygnąć, czy zaproponowane tu modele psychozy i perwersji to ich struktury docelowe, czy raczej abstrakcyjne, niestabilne momenty w drodze do jakichś innych figur.

Wprowadzając schemat dyskursu mistrza, Lacan *explicité* powołuje się na dialektykę pana i niewolnika z *Fenomenologii ducha*⁷ – jego *maître* to zatem tyleż „mistrz”, co „pan”; jeśli więc ustanowienie metafory ojcowskiej i kastracji jako podstaw symboliczności przebiega zgodnie z tym schematem, lacanowskie usymbolicznienie ma tę samą strukturę, co heglowska konstytucja samowiedzy: wchodzimy w język i prawo jako niewolnicy Nazwiska Ojca. Pytanie tylko: co dalej? Konserwatyści tacy jak Fink chcieliby, żebyśmy w głębi duszy zawsze tymi niewolnikami pozostawali – dlatego mogą przenosić dyskusję o edypalnych początkach na płaszczyznę społeczną, zakładającą w zasadzie istnienie dużo dojrzałszych podmiotów niż te, w których kastracja zachodzi (ale właśnie tę dojrzałość konserwatyści chcą wykluczyć). Hegel, jak wiadomo, widział to inaczej – jako dialektyczne wyzwalenie się z niewoli. I chyba raczej jemu – uobecnionemu w postaci Alexandre’a Kojève’a – Lacan pozostaje wierny. Wszyscy trzej – Hegel, Kojève i Lacan – sytuują się znacznie bliżej Kantowskiego projektu dojrzałej autonomii ze szkicu *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?* niż konserwatywnej fiksacji na niewolniczych początkach podmiotowości, wedle których *subiectus* to prymarnie „poddany”:

Oświecenie to wyjście człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości. Niedojrzałość jest nieumiejętnością w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych.

7 J. LACAN: *The seminar, Book XVII. The other side of psychoanalysis*. Trans. R. GRIGG. New York 2007, s. 20, 23, 54, 79, 89, 107, 143, 148, 152, 169–171.

Niedojrzałość ta jest zawiniona przez człowieka, jeśli jej powód tkwi nie w braku rozumu, ale zdecydowania i odwagi, by swym rozumem posługiwać się bez zwierzchnictwa innych. [...] Aby przeważająca część ludzi [...] uważała, że krok ku dojrzałości jest nie tylko kłopotliwy, ale i bardzo niebezpieczny – o to już dbają owi opiekunowie, którzy najlaskawiej wzięli na siebie nadzór nad innymi. Kiedy już udało im się ogłupić swą domową trzódkę [...], odmalowują jeszcze przed nimi [wizję] niebezpieczeństwa, które im grozi, jeżeli tylko pokuszą się poruszać samodzielnie⁸.

8 I. KANT: *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?* W: IDEM: *Rozprawy z filozofii historii*. Tłum. T. KUPŚ. Kęty 2005, s. 46.

Kantowi nie chodziło zapewne dokładnie o te niebezpieczeństwa, które odmalowuje nam Fink – popadnięcie w psychozę lub perwersję – zasada jest jednak ta sama, a rola pravicowo zorientowanego psychoanalityka pozostaje rolą „opiekuna”, który niczym Wielki Inkwizytor ma uchronić ludzi przed zgubną dla nich wolnością. Kant upraszcza jednak sprawę, przyjmując, że jesteśmy „z natury wolni od obcego przewodnictwa”, a tracimy tę wolność dopiero wtórnie, z lenistwa lub dlatego, że ulegamy oszustom, trochę jak w gnostyckich narracjach o duszy gubiącej się wśród materii. Hegel stawia sobie zadanie trudniejsze – pokazać nie to, jak odzyskać wolność wrodzoną, lecz jak ją wypracować, wprzód jej nie posiadając. Podobnie rozumiem narrację Lacana⁹ – jako przejście od Nazwiska Ojca, które jako S_1 pozostaje władzą absolutnie zewnętrzną w stosunku do poddanego mu podmiotu (choć funkcjonalnie introjektowaną), do symbolicznego Fallusa (Φ), który także pełni rolę znaczącego panowania (S_1), powstaje jednak jako autonomiczny wytwór podmiotu. O ile bowiem Nazwisko Ojca rządzi dyskursem mistrza jako S_1 w pozycji agensa, o tyle Fallus konstytuuje się, jak sądzę, dopiero jako wytwór dyskursu analityka, a więc w przypadku właściwie przeprowadzonej psychoanalizy, w której agensem jest obiekt a ; Φ jako S_1 pojawia się zaś jako rezultat dyskursu w zamykającej strukturę pozycji produkcji:

$$a \rightarrow \$$$

$$S_2 \quad \Phi$$

Zdaniem Finka i Schmitta, prawo wyrasta z arbitralnej decyzji narzucanej innym – przez ojca bądź suwerena. Hegel natomiast, w najogólniejszych zarysach podobnie jak Kant, wywodzi prawo z wolności: „[...] wolność stanowi substancję i określenie prawa, a system prawny jest królestwem urzeczywistnionej wolności”¹⁰. Aby zrozumieć naturę owej wolności, należy sięgnąć do *Nauki logiki*, w której opisana jest geneza pojęcia jako rezultatu dialektycznego ruchu substancji przez przyczynowość i wzajemne oddziaływanie.

9 Por. J.L. SCHROEDER: *The vestal and the fasces: Hegel, Lacan, property, and the feminine*. Berkeley 1998, s. 7, 19. Zestawiając Hegla z Lacanem, autorka określa *Zasady filozofii prawa* jako paralelną względem psychoanalizy *Bildungsroman*, przedstawiającą rozwój osoby od abstrakcyjnej potencjalności do aktualnej pełni.

10 G.W.F. HEGEL: *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. LANDMAN. Warszawa 1969, § 4, s. 32–33.

11 G.W.F. HEGEL: *Nauka logiki*.
Tłum. A. LANDMAN. T. 2.
Warszawa 1968, s. 328–340,
por. s. 347–352.

12 Szerzej opisałem to zjawisko w *Parabazach wpływu...*,
s. 219–232.

13 O pokrewieństwie metafory ojcowskiej oraz ideału ja jako S_1 por. B. FINK: *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej...*, s. 354.

Pierwotne przeciwstawienie substancji aktywnej i pasywnej w relacji przyczynowej zostaje zniesione we wzajemności oddziaływania, tak iż ostatecznie determinacja staje się samodeterminacją, a ta jest wolnością jako konstytutywną cechą podmiotowego pojęcia¹¹. Odnośząc ten model do Lacanowskiej logiki dyskursów, moment asymetrycznego oddziaływania – aktywności i pasywności – odnajdziemy w dyskursie mistrza: ojciec jako pan determinuje syna jako niewolnika. Dyskurs analityka to heglowskie „królestwo wolności”: zrozumiawszy rolę obiektu a jako przyczyny pragnienia, podmiot tegoż pragnienia jako analizant sam się określa, własną pracą wytwarzając znaczące panowania, Fallus jako S_1 . Pośrednia sfera oddziaływania wzajemnego odpowiada strukturalnie pośredniemu dyskursowi historyka, dyskursowi stanowiącemu przejście od dyskursu mistrza do dyskursu analityka. Dyskurs ten to dyskurs identyfikacji, w której zaciera się różnica między podmiotem i jego Innym¹² – a więc właśnie dyskurs wzajemności (co nie znaczy: symetrii) oddziaływań. Pierwotna, podmiotowa, rozkazodawcza władza rodzicielska z dyskursu mistrza w strukturze historycznej zredukowana zostaje do obiektów częściowych, pobudzających pragnienie z pozycji prawdy dyskursu, ale już niestanowiących o jego treści – do głosu przeżywanego jako sumienie, do spojrzenia stającego się wewnętrznym nadzorcą lub refleksyjną samoobserwacją itp. Po treść identyfikacji podmiot pragnienia zwraca się z dominującej pozycji agensa ku podporządkowanemu „podmiotowi, o którym mniema się, że wie” (*sujet supposé savoir*), stawianemu w pozycji ideału ja, $I(A)$, jako kolejnej pozycyjnej odmianie znaczącego panowania (S_1)¹³. W tym przypadku jest to jednak panowanie bardzo względne, podmiot pragnienia sam bowiem wybiera sobie ideał, który w tym sensie i podporządkowuje, i zostaje podporządkowany:

$$\begin{array}{l} \$ \rightarrow I(A) \\ a \quad S_2 \end{array}$$

Wbrew Finkowi sędzę, że nie psychoza lub perwersja, lecz właśnie histeria jest najczęstszą strukturą fenomenów opisywanych nieprecyzyjnie jako słabnięcie władzy ojcowskiej. Typowy człowiek współczesny nie jest psychotykiem, który władzy ojcowskiej nie zaznał i dlatego się wykoleił, lecz historykiem, który jej zaznał, poza nią wykroczył (w przeciwieństwie do neurotyka obsesyjnego, który tego nie potrafi). Wykroczył jednak niezbyt daleko, dlatego też nie osiągnął jeszcze pełnej dojrzałości. Jeśli figury społeczno-historyczne przeniesiemy na poziom osobniczej ontogenezy, wówczas nieoświecony człowiek Kanta zda się dzieckiem, całkowicie podporządkowanym opiekunom; człowiek współczesny będzie raczej nastolatkiem, który buntuje się przeciw narzuconym autorytetom

i szuka własnych, nie jest wciąż jednak na tyle dojrzały, żeby w podmiotowej autonomii stać się autorytetem sam dla siebie. Na płaszczyźnie społeczno-politycznej o historyzacji dyskursu świadczy kluczowa rola przypisywana wszelakiej maści „ekspertom”, strukturalnie odpowiadającym podmiotowi, o którym mniema się, że wie – ludziom, od których oczekuje się, że przedstawią rozwiązania najważniejszych problemów. Rozwiązań tych nie przyjmuje się jednak z zaufaniem należnym paternalistycznemu autorytetowi, lecz raczej z pozycji grymaszącego klienta, rozczarowanego realizacją usług, które zamówił.

Psychoanalitycznej fantazji o ludziach na zawsze zdeterminowanych symbolicznie przez Nazwisko Ojca (a nie tylko przez owo nazwisko wprowadzonych w symboliczność w ten sposób, że dalej radzą już sobie w niej sami) w systemie Hegla odpowiada figura pierwotnej etyczności jako ukonstytuowanej wokół archaicznej rodziny – organicznej całości, której ojciec jest głową. Podobnie jednak jak półtora wieku później Deleuze i Guattari w *Anty-Edypie*, Hegel opisuje zniesienie tej organicznej patriarchalnej całości przez jej rozpad na wolne indywidua, z których każde jest autonomiczną osobą, wyzwoloną z „edypalnej” zależności. Pojęte jako zbiorowość, jednostki te tworzą społeczeństwo obywatelskie, w ramach którego starają się realizować swe jednostkowe interesy¹⁴. O ile historyczność stanowi w tym pejzażu formację przejściową, o tyle spełnionemu atomizmowi społeczeństwa obywatelskiego zdaje się odpowiadać dyskurs analityka – struktura, w której pragnący podmiot staje oko w oko z „interesem” jako obiektołą przyczyną swego pragnienia, tak iż relacja z własnym popędem czy też nieosobowym obiektem dominuje nad relacjami z innymi jednostkami, z którymi podmiot wiąże się jedynie w zapośredniczeniu przez obiekt. Różne typy interesów powiązać przy tym można z różnymi obiektami częściowymi: ktoś kierujący się najprostszymi potrzebami konsumpcyjnymi motywowany jest przez obiekt oralny; fiksacja na pieniądzu wiązać się będzie, wedle klasycznej analizy Freuda, z popędem analnym; poszukiwanie publicznego uznania to gra ze spojrzeniem. W takiej strukturze nawet wiara religijna będzie pewną „interesowną” relacją z głosem objawienia czy powołania, jak to widać na przykład w Kierkegaardzie *Nienaukowym zamykającym post scriptum*, gdzie zainteresowanie wiecznym zbawieniem staje się czymś w rodzaju emerytalnej inwestycji na pośmiertną przyszłość, a każdy „chrześcijanin” pozostaje w osobnej relacji ze swym Bogiem- obiektem; podobnie w *Etyce protestanckiej* Webera, w której podstawą kapitalistycznej moralności okazuje się relacja z wokalnie pojętym powołaniem (*vocatio, Be-ruf*)¹⁵. W Hegłowskiej interpretacji społeczeństwa obywatelskiego sferom popędowym odpowiadają różne mechanizmy społeczeństwo organizujące: popędowi oralnemu – system potrzeb;

14 G.W.F. HEGEL: *Zasady filozofii prawa...*, §§ 157–187, s. 169–193.

15 M. WEBER: *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Tłum. B. BARAN, P. MIZIŃSKI. Warszawa 2010, s. 55, 59, 178–188.

16 G.W.F. HEGEL: *Zasady filozofii prawa...*, §§ 188–249, s. 193–233.

17 J. LACAN: *Seminar X. Anxieti*. Trans. C. GALLAGHER. Niepublikowane tłumaczenie, sesja z dnia 19 czerwca 1963 r. Por. J. POTKAŃSKI: *Parabazy wpływu...*, s. 238.

18 J. LACAN: *Seminar XIII. The object of psychoanalysis*. Trans. C. GALLAGHER. Sesja z dnia 27 kwietnia 1966 r. Por. J. POTKAŃSKI: *Parabazy wpływu...*, s. 236.

19 Por. S. CRITCHLEY: *Nieustające żądanie. Etyka polityczna*. Tłum. R. DOBROWOLSKI, M. GUSIN. Wrocław 2006.

20 Por. E. LACLAU: *Rozum populistyczny*. Tłum. pod kier. T. SZKUDLARKA. Wrocław 2009, s. 68–69.

analnemu – jego zapośredniczenie w produkcji na sprzedaż i handlu; inwokatoryjnemu – wymiar sprawiedliwości (oparty na posłuchu); skopiecznemu – policyjny panoptyczny nadzór¹⁶ (organizacja społeczeństwa obywatelskiego nie wznosi się, co do istoty, ponad poziom konstytutywnych dla społeczeństwa jednostkowych interesów, stąd mechanizmy tej organizacji muszą być zgodne z naturą tych interesów – manipulują nimi, ale ich nie przekraczają).

Te same mechanizmy popędowe, które w społeczeństwie obywatelskim kierują jednostkami, rządzą też polityką rozumianą tak jak współcześnie – jako gra interesów wewnątrz atomistycznej zbiorowości, a nie jako jej przekroczenie do postaci państwa, które byłoby czymś więcej niż tylko narzędziem do realizacji owych interesów. Aby to wyjaśnić, warto w tym miejscu szerzej naszkicować Lacanowski system obiektów w ich relacji do pragnienia (*désir*) i żądania (*demande*). Obiekty, po pierwsze, korelują z sobą parami – oralny z głosem, analny ze spojrzeniem¹⁷, po drugie – z pragnieniem: własnym podmiotu (spojrzenie) lub pragnieniem Innego (głos). Albo, analogicznie, z żądaniem: podmiotu (żądanie oralne) lub Innego (analne)¹⁸. Archetypem żądania oralnego jest płacz dziecka domagającego się od matki pokarmu; jej głos zostaje zinterpretowany jako wyraz pragnienia czegoś w zamian za żądany pokarm, nie jako zaproszenie do negocjacji (skoro dziecko płacze, karmiąca go zazwyczaj pierś nie jest mu udostępniona – płacz jako *signifiant* konotuje nieobecność oznaczanej rzeczy). „Prawdą” enigmatycznego pragnienia Innego staje się jego żądanie, ujawniające się w toku treningu czystości – żądanie, by dziecko oddało swe odchody, skorelowane z popędem analnym. W tym momencie to dziecko oczekuje czegoś w zamian – uznania, pochwały, że jest grzeczne, przychylnego spojrzenia i uwagi jako zainteresowania jego własnym pragnieniem. Figura oralna staje się modelem wszelkich żądań zaspokajania „naturalnych” potrzeb – nie tylko pokarmowych, lecz także opieki medycznej itp.; w tym sensie politycznie konstytuuje logikę tradycyjnej lewicy, dla której „nakarmienie głodnych” to prototypowa synekdocha wszelkich postulatów. Zbliżony sens do tak rozumianego żądania oralnego termin „żądanie” zdaje się mieć w rozważaniach Simona Critchleya¹⁹. Critchley wielokrotnie nawiązuje do Lacana, ale akurat nie *stricte* w tej sprawie. Podobnie rzecz ujmuje Ernesto Laclau, pisząc – także w kontekście myśli Lacana – o „żądaniu demokratycznym” i „żądaniu ludowym”²⁰.

Parę dla owej tradycyjnej „lewicy” stanowi tradycjonalistyczna prawica, skupiona na odcyfrowywaniu pragnienia Innego – fantazmatycznie ujętego jako głos Boga (a więc objawiona religia), tradycji lub sfetyszyzowanego prawa, pojętych jako kolektywne superego. Zgodnie z logiką tradycjonalistycznej prawicy, droga do zaspokojenia oralnych potrzeb wiedzie przez zdobycie przychyl-

21 O tym sporze por. N. FRASER, A. HONNETH: *Redys-trybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*. Tłum. M. BOBAKO, T. DOMINIAK. Wrocław 2005.

ności owego głosu, głód zaś jest karą za nieposłuszeństwo. „Nową” lewicę oskarża się często o porzucenie tradycyjnej troski o ekonomicznie poszkodowanych na rzecz walki z wykluczeniami symbolicznymi – w sferze tożsamości płciowej itp.²¹ Uznanie, o które się walczy, to jedna ze społecznych modalności obiektowego spojrzenia. W ujęciu popędowym „nowa” lewicowość przeszła zatem od zainteresowania żądaniem podmiotu do jego pragnienia, które ze spojrzeniem współgra. Jej odpowiednikiem jest nowa, ekonomiczna prawicowość – skupiona nie na posłuszeństwie pragnieniu Innego, lecz na jego analnym żądaniu, stanowiącym popędową podstawę wymogów ekonomicznych, a w szczególności monetarnych: dyscypliny budżetowej, fiskalnej itp. Jak z tego schematu wynika, to, co lewicowe, sytuuje się zawsze „humanistycznie” po stronie podmiotu, prawicowość przyznaje zaś prymat sferze Innego, opozycja tradycji i (po)nowoczesności przybiera natomiast dla obu sfer postać chiazmu, zamieniającego położenie pragnienia i żądania.

[Chodzi o nieosobowego Innego symboliczności, opowiedzenie się po stronie pragnienia bądź żądania podmiotu nie oznacza więc w żadnym razie egoizmu jako niewrażliwości na potrzeby innych ludzi. Pragnienie bądź żądanie innego człowieka jako mojego *alter ego* jest tak samo pragnieniem bądź żądaniem podmiotu jak moje własne; nie-ludzki Inny to instancja zupełnie odmienna i jego żądanie bądź pragnienie to fenomen zasadniczo odrębny od dążeń „zwykłych” jednostkowych innych].

Łatwo ulec pokusie, by lewicową solidarność z podmiotem uznać za humanistycznie „dobrą”, oddanie się zaś nieludzkiemu Innemu – za „złe”. Powiązanie popędów z pragnieniem i żądaniem wydaje się jednak historyczną iluzją – to w dyskursie historyka popędowy obiekt jest ukrytym motorem poczynań podmiotu pragnienia, który zwraca się z żądaniem do podmiotu mniemanej wiedzy. W istocie wszelaki popędowy interes – występujący czy to jawnie po stronie Innego, czy z pozoru po stronie podmiotu – wyrasta z pozapodmiotowej sfery obiektów, produkowanych pierwotnie w dyskursie mistrza jako kompensacja kastracji. Obiekty *a* jako „pragnące maszyny” nie wykraczają więc ostatecznie, wbrew nadziejom autorów *Anty-Edypa*, poza logikę edypalną – doprowadzają ją tylko do skrajności, jak (w interpretacji Heideggera) Nietzsche do skrajności doprowadza metafizykę podmiotu. „Lewicowa” logika podmiotowego żądania i takiegoż pragnienia popada więc w wewnętrzną sprzeczność. Podmiot, który upomina się w tej rzekomo lewicowej logice podmiotowego żądania i pragnienia o swe prawa, wciąż jest w istocie „prawicowym” podmiotem jednostkowego interesu, ciągle zdeterminowanym przez patriarchalną kastrację.

Prostej algebry czterech popędów nie sposób oczywiście potraktować jako aktualnej teorii polityki – **aktualnej** w tym sensie, że

opisującej trwającą właśnie grę polityczną **dla jej aktorów**: każdy z nich z pewnością oburzyłby się na taką redukcję czegoś, co przeżywa jako nieporównanie bardziej skomplikowane. Jest to raczej heglowska prawda polityczności społeczeństwa obywatelskiego, przyniesiona przez sowę Minerwy w momencie, gdy ta ułomna polityczność zostaje zniesiona. Polityka faktyczna może mieć formę historyczną – wówczas obiekt pozostaje ukrytym, uwewnętrznionym motorem pragnień podmiotu, a nie ich jawną, zewnętrzną przyczyną – albo już formę dyskursu analityka, dyskursu wciąż jednak niedomkniętego aktem analitycznego samozrozumienia. Drugi problem stanie się jaśniejszy, gdy rozważymy kwestię wielości obiektów. Dojrzała doktryna Lacana zakłada istnienie czterech rodzajów obiektów i odpowiadających im popędów, ale dyskursywny model analizy uwzględnia jedynie abstrakcyjną kategorię obiektu *a*, nie wypowiada się natomiast co do jego modalności ani ewentualnej kwantyfikacji w zbiorze czterech. Nie wiadomo zatem, czy psychoanaliza, jak ją rozumie Lacan, to proces angażujący któryś konkretny obiekt (mało prawdopodobne, bo to raczej łatwo byłoby zaznaczyć), dowolny jeden z obiektów czy może wszystkie cztery. Moje badania sugerują, że chodzi w istocie o cztery kolejne analizy względem czterech kolejnych obiektów. Ostatecznie psychoanaliza powinna doprowadzić do wytworzenia fallicznej tożsamości w dyskursywnym miejscu produkcji. Zanim jednak czteroelementowy cykl dobiegnie końca, wynikiem cząstkowej analizy nie jest falliczność, lecz raczej przejście do kolejnego obiektu, który zostaje sfetyzowany jako quasi-fallus i wymaga dalszej analizy, rozpoczynanej poniekąd od początku, choć na innym poziomie. Można zatem dostrzec irracjonalną popędowość pewnych motywacji – że na przykład konserwatywna wierność głosowi tradycji to w istocie relacja z obiektem-głosem – zupełnie inaczej postrzegając inne, w tym własne, w istocie analogiczne – chociażby to, że zabiegi o publiczną uwagę i uznanie to także relacja z obiektem, choć o innej, tym razem skopicznej, modalności. Właściwy fallus pełnym treści obiektem przeciwstawia się jako semantycznie zupełnie pusty – jako quasi-językowe *signifiant* nie jest pełnoznacznym słowem, a raczej czymś w rodzaju spójnika, partykuły lub czasownika pomocniczego, pewną organizacją pola treści zewnętrznych niż samą treścią (w większym jeszcze stopniu niż Nazwisko Ojca). Podobnie jak pojęcie w systemie Hegla, fallus oznacza podmiotową wolność, znosi bowiem relacje przyczynowej determinacji, właściwe logice obiektów. Semantyczna pustka tej wolności sprawia jednak, że spełniony w postaci falliczności dyskurs analityka musi przejść w następny, który abstrakcyjnej wolności podmiotu politycznego jako obywatela pozwoli zrealizować się w zewnętrznej rzeczywistości, co u Hegla oznacza przejście od społeczeństwa obywatelskiego do państwa.

Ostatnie ogniwo dialektyki społeczeństwa obywatelskiego, ogniwo, przez które społeczeństwo przechodzi w państwo, to korporacja. W myśli Hegla kategoria ta oznacza przede wszystkim cechy rzemieślnicze i omówiona jest w gruncie rzeczy mało inspirująco, przez co domaga się rozwinięcia. Lacanowski schemat dyskursów sugeruje, że po dyskursie historyka i analityka kolejnym winien być dyskurs uniwersytetu. Sam Lacan traktuje ów dyskurs uniwersytetu raczej krytycznie i, prezentując swą teorię francuskim studentom niedługo po Maju '68, przedstawia go jako zasadniczą strukturę tego, przeciw czemu niedawno się buntowali. Rozważa ten dyskurs uniwersytetu jednak jako bezpośrednią modyfikację dyskursu mistrza, sądzę zatem, że wady, o których mówi, rozumieć można nie jako immanentną skazę samej struktury, lecz raczej pochodną niedojrzałości podmiotu, który wchodzi w tę strukturę na zbyt wczesnym etapie rozwoju, nieprzystosowany do jej wyzwania. Jako przykład korporacji, bardziej inspirujący niż heglowskie cechy rzemiosł, rozważyć więc warto właśnie uniwersytet – składając naturalne środowisko samego Hegla. Autor *Zasad filozofii prawa* rozważa zresztą kształcenie przez korporację jej nowych członków i „zostawanie mistrzem”²², logika korporacyjna w ujęciu Hegla nie jest więc od akademickiej bardzo odległa.

[Ponieważ dla dialektycznej funkcji korporacji w ramach analizowanego tu systemu kluczowa jest ich funkcja komunikacyjna, być może wygodnie byłoby je rozważać jako komunikacyjne (sub)systemy społeczne, takie jak w teorii Niklasa Luhmanna].

To finalne mistrzostwo musi być jednak (ze względu na swe dialektyczne usytuowanie) radykalnie odmienne od arbitralnego panowania w dyskursie mistrza zrealizowanym pierwotnie jako metafora ojcowska.

Państwo nie cieszy się dziś dobrą opinią i stąd często spotyka się krytykę Hegla jako rzekomo absolutyzującego państwowość (choć w perspektywie całości systemu taka ocena nie ma sensu: duch obiektywny – czyli prawo – to tylko ogniwo w ruchu od ducha subiektywnego do absolutnego; nawet w ramach samej filozofii prawa konstytucja państwa nie jest zwieńczeniem procesu dialektycznego, który kulminuje w dziejach powszechnych). Współczesny atak na państwo przebiega na dwóch zasadniczych frontach: prawicowym, neoliberalnym (w skrajnej postaci: libertariańskim), w którym państwo pojmowane jest jako zagrożenie dla indywidualistycznych interesów w społeczeństwie obywatelskim; oraz lewicowym, w którym państwo jawi się jako symboliczna przemoc (wspierana z reguły przemocą realną), tłamsząca spontaniczną samoorganizację społeczeństwa pojętego jako „wielość” (*multitudo* u Spinozy, *multitude* u Hardta i Negriego). Symbolicznym mechanizmem tej przemocy jest reprezentacja – model pań-

stwowości, wywodzony zwykle z myśli Hobbesa, polegający zaś na tym, że wolę czy rozkaz suwerena uznaje się za wyraz woli podporządkowanego mu ludu, w ten sposób jednak, że w istocie treść owego jednolitego suwerennego prawa jest względem wielości autentycznych pragnień obywateli całkowicie zewnętrzna, transcendentna, a uznanie tej woli za wyraz owych pragnień to prawna fikcja, oparta na równie fikcyjnym koncepcie „umowy społecznej”: „Mówimy, że państwo jest ustanowione, gdy wielość ludzi godzi się czy zawiera ugodę, każdy z każdym, iż skoro jakiemuś człowiekowi czy też zgromadzeniu większość tej wielości da uprawnienie do reprezentowania osoby zbiorowej, obejmującej ich wszystkich (to znaczy uczyni tego człowieka czy to zgromadzenie reprezentantem całości), to każdy poszczególny człowiek [...] upoważni do wszystkich działań i decyzji tego człowieka lub to zgromadzenie zupełnie tak samo, jak gdyby były jego własnymi działaniami i decyzjami”²³.

Przy czym model ten jest na tyle ogólny, że obejmuje nie tylko te systemy, w których suwerenem jest osoba fizyczna (jak zasadniczo w koncepcjach Hobbesa czy Schmitta), lecz także te z pozoru konkurencyjne wobec nich – gdy w rolę suwerena wchodzi populistycznie interpretowana „wola ludu” (jak w myśli Rousseau)²⁴ lub nawet abstrakcyjna i jawnie fikcyjna „norma podstawowa”, jak w Kelsenowskiej teorii prawa, a na poziomie bardziej przyziemnym – parlamentarno-partyjny mechanizm współczesnych demokracji. Interpretacja antypaństwowości prawicowej wynika wprost z przedstawionej tu analizy społeczeństwa obywatelskiego w kategoriach dyskursu analityka (chodzi o zatrzymanie dialektycznego rozwoju, który w państwie zniósłby atomistyczny indywidualizm). Pozostaje więc zanalizować opcję lewicową.

Model politycznej reprezentacji – w której suwerenna wola w postaci prawa znosi pragnienia wielości, twierdząc, że je wyraża – z Lacanowskiego punktu widzenia zdaje się powtarzać w wielkiej skali schemat metafory ojcowskiej: decyzje suwerena odpowiadają Nazwisku Ojca, dążenia wielości – pragnieniu matki, „nazywanemu” przez owo nazwisko.

Podobnie rzecz ujmuje Wesley C. Swedlow w przywoływanej już książce *Against the personification of democracy*. Tytułowa „personifikacja” niesie sens podobny do „reprezentacji” w rozumieniu Negriego (o którym Swedlow nie wspomina). Chodzi o wywiezione z analizy Lewiatana oraz pism Hannah Arendt przeciwstawienie „osób” (*persons*) jako realnych jednostek „personie” (*persona*) jako ich politycznej reprezentacji (s. 13, 18–19, 76–77²⁵), wiodące do tezy, że „prawdziwa” polityczność służyć winna osobom, a nie personom, wyrażać wielość głosów prezentujących się publicznie ludzi, a nie reprezentacyjną fikcję „głosu ludu” (s. 14, 52,

23 T. HOBBS: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. C. ZNAMIEROWSKI. Warszawa 2009, s. 259–260. Por. M. HARDT, A. NEGRI: *Imperium*. Tłum. S. ŚLUSARSKI, A. KOŁBANIUK. Warszawa 2005, s. 99–100. Negri dyskutuje tę kwestię szczególnie w obu swoich książkach o Spinozie, zob. A. NEGRI: *The savage anomaly. The power of Spinoza's metaphysics and politics*. Trans. M. HARDT. Minneapolis 1999; A. NEGRI: *Subversive Spinoza. (Un)contemporary variations*. Ed. T. S. MURPHY. Manchester 2004, zwłaszcza s. 17–18, 24–38. Por. J. BEDNAREK: *Jak możliwa jest absolutna demokracja?* „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 4, s. 21–27; M. RATAJCZAK: *Wielość: produkcja podmiotowości*. „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1. O pojęciu reprezentacji w myśli Hobbesa por. też artykuły Quentina SKINNERA, Annabel HERZOG i Andrzeja WAŚKIEWICZA w poświęconym Hobbesowi numerze „Przeglądu Filozoficzno-Literackiego” (2011, nr 1).

24 M. HARDT, A. NEGRI: *Imperium...*, s. 101.

25 Tu i dalej strony z: W.C. SWEDLOW: *Against the personification of democracy...*

54, 126, 183, 189, 191). Hobbesowski model „stanu natury” Swedlow uznaje za metaforę irracjonalnych pragnień, zawsze obecnych w tworzących polityczną wspólnotę podmiotach (s. 41–42, 54, 61), co prowadzi go do zestawienia personifikacji jako kontroli pragnień przez władzę suwerenną z metaforą ojcowską w koncepcji Lacana (s. 49, 108, 132).

Efekt suwerennej reprezentacji przypomina kastrację – wielość staje się „ludem”, pojętym jako ujednociony i podporządkowany, a więc wyzuty z autentycznej wolności. Pozycję obiektu *a* jako „resztki” zajmują natomiast wykluczeni – ci, których potrzeb państwo stara się nie zauważać (których wyklucza z reprezentacji), gdy zaś zauważenia domagają się zbyt natrętnie, dyscyplinuje ich przemocą bezpośrednią, zgodnie z paralelizmem schematów:

$S_1 \rightarrow S_2$ \$ a	Nazwisko Ojca pragnienie matki	→	kastracja obiekt <i>a</i>	→	reprezentacja dążenia wielości	→	lud wykluczeni
----------------------------------	-----------------------------------	---	------------------------------	---	-----------------------------------	---	-------------------

Jak interpretować propozycje alternatywne? Antonio Negri postuluje, aby społeczna wielość bezpośrednio i „horyzontalnie” – bez pośrednictwa transcendentnej reprezentacji – wyłaniała z siebie polityczność²⁶. Z Lacanowskiego punktu widzenia należałoby to chyba interpretować jako relację typu $\$ \rightarrow S_2$, w której praktyczna wiedza (S_2) (w tym przypadku: rozumna praktyka polityczna) wypływa wprost z pragnień podmiotu ($\$$), bez zapośredniczenia w znaczącym panowania (S_1). Układ tego rodzaju nie występuje wprawdzie w podstawowej strukturze Lacanowskich dyskursów, przesadą byłoby jednak powiedzieć, że wynika z tej koncepcji, iż nie może się ów układ nigdy w społeczno-dyskursywnej rzeczywistości pojawić. W bardziej rozbudowanej postaci dyskursywnych schematów Lacan zaznacza relacje „ukośne”, po przekątnej kwadratu podstawowych terminów²⁷ – w przypadku dyskursu mistrza znalazłaby się wśród nich właśnie interesująca nas relacja $\$ \rightarrow S_2$:

$$\begin{array}{c} S_1 \rightarrow S_2 \\ \$ \swarrow \searrow a \end{array}$$

Lacan nie wyjaśnia niestety, co w praktyce te dodatkowe relacje miałyby oznaczać i jak ich natura ma się do binarnej opozycji relacji podstawowych, kodowanych na schematach przez styczość pionową (metafora) i poziomą (metonimia). Sądzę, że można to zrekonstruować, zakładając dynamizm dyskursów, których podstawowe transformacje kodowane są jako obrót o 90°, przeprowadzający dany dyskurs w sąsiedni; sens relacji ukośnych ujawniałby się przy transformacji częściowej – obrocie schematu o 45°, w naszym przypadku:

26 A. NEGRI: *The savage anomaly...*, s. 198; IDEM: *Subversive Spinoza...*, s. 17.

27 J. LACAN: *Seminar XVIII. On a discourse that might not be a semblance*. Trans. C. GALLAGHER. Sesja z dnia 17 marca 1971 r.; J. LACAN: *Seminar XIX ...Ou pire/...Or worse*. Trans. C. GALLAGHER. Sesja z dni 8 marca 1972 i 21 czerwca 1972 r.; J. LACAN: *The knowledge of the psychoanalyst*. Trans. C. GALLAGHER. Sesja z dnia 3 lutego 1972 r. Por. wersje francuskie (ze schematami) dostępne online: <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm> (20.04.2013).

$$\begin{array}{c} S_1 \\ \$ \rightarrow S_2 \\ a \end{array}$$

28 Zob. http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/23-STH/STH18111975.htm (20.04.2013) albo J. LACAN: *Seminar XXIII. Joyce and the Sinthome*. Trans. C. GALLAGHER. Sesja z dnia 18 listopada 1975 r.

29 Por. M. RATAJCZAK: *Wielość...*, s. 170.

30 Por. E. PLUTH: *Signifiers and acts: Freedom in Lacan's theory of the subject*. Albany 2007, s. 115–137.

31 Por. W.C. SWEDŁOW: *Against the personification of democracy...*, s. 169.

Sam Lacan tego rodzaju zapis stosuje tylko jednokrotnie (i tylko jako transformację dyskursu mistrza) – w toku pierwszej sesji seminarium *Le sinthome* (18 listopada 1975)²⁸. O ile opozycję dolnej i górnej połowy standardowych Lacanowskich schematów dyskursu można przy tym traktować jako odpowiednik klasycznej w psychoanalizie opozycji świadomego (góra) i nieświadomego (dół), o tyle logika schematów proponowanych tu przeze mnie za pojedynczym Lacanowskim precedensem bardziej typowa jest w gruncie rzeczy dla Deleuze'a, bo nawiązuje do przeciwstawienia horyzontalnej powierzchni i wertykalnie powiązanej z wysokością głębi w *Logice sensu*, tudzież wertykalnych figur i horyzontalnych pojęć w *Co to jest filozofia?* Myśl Deleuze'a oddziaływała też oczywiście znacząco na Negriego i Hardta²⁹.

Obrót oznacza, że dyskurs mistrza został częściowo „zhisteryzowany” (jak to się dzieje w psychoanalizie nerwicy natręctw), ujawniając horyzontalną pracę podmiotu nad realizacją jego pragnienia: relacja ta nie jest jednak kompletnym dyskursem – jej dopełnienie stanowi metafora S_1/a , w której *signifiant* mistrza bezpośrednio nazywa „niewyraźnalną” (w standardowych sytuacjach) realność obiektu. Sądzę, że jako odpowiednik tej pionowej osi schematu interpretować można drugi nurt współczesnej myśli lewicowej, skupiony wokół pojęcia wydarzenia, a reprezentowany przez Alaina Badiou. Wydarzenie to, właśnie takie „niemożliwe” nazwanie tego, co nienazywalne, S_1 sięgające bezpośrednio obiektu, przejęcie kontroli nad realnym, będące zarazem świadomym podporządkowaniem się jego wymogom – w bardziej podmiotowym ujęciu (reprezentowanym na przykład przez Slavoja Žižka) – nazywane jest „aktem”³⁰ (w niektórych ujęciach „akt” w koncepcji Žižka bliższy wydaje się jednak osiągnięciu falliczności w ramach dyskursu analityka³¹; być może Žižek pod jedną nazwą syleptycznie kondensuje różne etapy psychoanalitycznego procesu).

Charakterystyczną i często dyskutowaną właściwością współczesnej lewicowości jest impotencja. Na wydarzenie czeka się jak na mesjasza (albo raczej Godota). Samoorganizacja wielości, choć momentami efektowna, jak manifestacje Oburzonych, zanika bez konsekwencji, niczym estetyzujący *flash mob*. Interpretacja strukturalna częściowo wyjaśnia ten impas: punktem wyjścia lewicowych teorii jest dyskurs mistrza, w istocie nieznacznie tylko „obrócony” w kierunku hysterii, tymczasem – jak argumentowałem wcześniej – współczesne społeczeństwo oscyluje gdzieś między dyskursami historyka i analityka, jest zatem znacznie bardziej

zaawansowane w psychoanalitycznej ewolucji, lewicowe recepty na rozwój tego społeczeństwa są więc rażąco anachroniczne. Skoro „nieoświeceni” bohaterowie eseju Kanta w pełni podlegali dyskursowi mistrza, „wydarzenie” takie jak rewolucja francuska mogło odegrać rolę strukturalnie adekwatną i postępową. Skoro ją jednak odegrało i struktura przekształciła się zgodnie z nadaną przez to wydarzenie dynamiką – i to w ten sposób, że ruch ten postępował dalej, poza strukturalny etap samej rewolucji – powrót do tego etapu nie ma już sensu.

Korzystając zasadniczo z pojęć Spinozy, Negri eliminuje istotne ogniwo Spinozjańskiej filozofii; twierdzi, że doktryna atrybutów (rozciągłości i myślenia) jako pośredniczących między boską substancją i jej modyfikacjami jednostkowymi – w szczególności ludźmi – to pomysł zarzucony, niepotrzebny w ostatecznej wersji systemu³². Wraz z atrybutami znika też jednak pojęcie ich paralelizmu, tak charakterystyczne dla Spinozy³³, który twierdzi, że każda rzecz rozciągała ma swój odpowiednik w sferze myśli, w postaci idei, relacje między ideami odpowiadają zaś tym pomiędzy rzeczami.

Deleuze wspomina o „reprezentowaniu” rzeczy przez idee w myśli Spinozy, podkreśla jednak, że jest ono wtórne względem ekspresjonizmu idei³⁴, czysty reprezentacjonizm (bez ekspresji) przypisując Kartezjuszowi (s. 152). Reprezentacji w pejoratywnym sensie w przybliżeniu odpowiada w myśli Deleuze’a kategoria znaków jako alienująco przeciwstawionych temu, co znaczone, w opozycji do ekspresji jako tej, w której to, co wyrażane, znajduje swój właściwy byt (s. 57–59, 80–81, 180–182, 330). Negri Deleuze’a pojęcie ekspresji wymienia wprawdzie wśród swych najważniejszych inspiracji, zdaje się jednak absolutyzować to, co Deleuze wskazuje tylko jako jeden z trzech typów ekspresji – działanie bądź produkowanie (s. 321, obok bycia i wiedzy)³⁵; przykłady jednostronnej „marksistowskiej” – bodaj tylko na poziomie retorycznym – afirmacji produktywności znaleźć można zarówno w *The savage anomaly*, jak i w *Subversive Spinoza*; wątek ten rozwija Mikołaj Ratajczak w swoim artykule *Wielość...* Co osobliwe, Negri produktywność łączy z afirmowaną przez siebie wyobraźnią, która dla Spinozy jest władzą raczej podrzędną, przeciwstawianą rozumowi. Ważny dla Deleuze’a semantyczny aspekt ekspresji jako właściwości zdań bądź atrybutów pojętych jako „Imiona Boże” bądź „czasowniki” (s. 44–45, 61–62, 104, 323), łączący Spinozjańską koncepcję ze stoickimi analizami sensu (s. 62, 105 – antycypacja *Logiki sensu*), przez Negriego zostaje ledwie zamarkowany³⁶.

Lokalnie paralelizm atrybutów można pojmować jako reprezentację rzeczy przez idee, nie dziwi więc, że nie jest miły antyrepresentacjonistycznemu Negriemu. W szerszym kontekście interpretacja taka okazuje się jednak myląca: myślnie idee i rozciągnięte ciała to

32 A. NEGRI: *The savage anomaly...*, s. 59.

33 Por. G. DELEUZE: *Expressionism in philosophy: Spinoza*. Trans. M. JOUGHIN, Z. BOOKS. New York 1992, s. 107–117, 327.

34 Por. G. DELEUZE: *Expressionism in philosophy...*, s. 138. Dalej strony za tym wydaniem.

35 Por. A. NEGRI: *On Gilles Deleuze & Félix Guattari*, „A Thousand Plateaus”. Trans. Ch.T. WOLFE. In: *Deleuze and Guattari. Critical assessments of leading philosophers*. Ed. G. GENOSKO. Vol. 3. London 2001, s. 1187–1188.

36 Por. A. NEGRI: *On Gilles Deleuze & Félix Guattari...*, s. 1192. O paralelizmie por. też: L. KOŁAKOWSKI: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 2012, s. 48, 79, 106, 123, 166; P. GUT: *Spinoza o naturze ludzkiej*. Lublin 2011, s. 98–100, 145, 173, 251.

różne aspekty modyfikacji tej samej substancji, nie ma więc mowy o reprezentacji w sensie narzucenia reprezentowanemu czegoś transcendentnie obcego. W pewnym ujęciu ciało i jego idea to tak naprawdę ta sama rzecz, ta sama modyfikacja w dwóch różnych atrybutach, rzecz nie tyle jest zatem przez ideę reprezentowana (zastępczo – sama nieobecna ukazana zostaje przez coś innego), ile się w niej (sama) prezentuje. Na płaszczyźnie politycznej należałoby to rozumieć jako rodzaj refleksji wielości, która pojęłaby siebie nie tylko jako działający kolektywny podmiot, praktycznie realizujący dążenia swych członków, lecz także jako pewną wiedzę teoretyczną, zakodowaną we własnej strukturze – i dopiero z tej wiedzy wyprowadziła działanie jako jej konsekwencję, zgodnie ze Spinozańskim modelem etycznej aktywności jako ekspresji rozumu, a nie nagiej naturalnej dążności.

[Jako jedno z wyjaśnień fenomenu ludzkiej świadomości, tak odmiennej od innych idei w atrybucie myślenia, Przemysław Gut podaje szczególną złożoność ciała, którego dusza ludzka jest ideą³⁷. Idąc tym tropem, można postulować pewną zbiorową rozumność kolektywnego ciała społecznej wielości jako refleksyjny efekt jej złożonej sieciowej struktury].

Mówiąc po heglowsku, chodziłoby o sytuację, w której wielość „w sobie” stałaby się też wyraźnie wielością „dla siebie”, czyli wspólnotą. W ujęciu Lacanowskim taką ekspresję zapisać by można jako metaforę $S_2/\$$, a więc wiedzę wyrażającą pragnienie podmiotu – w opozycji do metafory ojcowskiej $S_1/\$$, w której znaczące panowania reprezentuje podmiot. Relację $S_2/\$$ można interpretować jako jedną z osi dyskursywnej modyfikacji dyskursu uniwersytetu:

$$\begin{array}{c} S_2 \\ S_1 \rightarrow a \\ \$ \end{array}$$

Oś druga, metonimiczna (pozioma), to wspierająca konstytucję wiedzy jako zwieńczonej rozumnym działaniem próba bezpośredniego wykorzystania popędów – w sensie nie metaforycznej kontroli chaotycznego żywiołu (jak w figurze wydarzenia – S_1/a), lecz tych popędów symbolicznej inspiracji (jak w Spinozańskiej doktrynie selekcji pożytecznych afektów)³⁸. Przykładem tego rodzaju pracy stara się być dyskurs niniejszy.

[Zwraca uwagę podobieństwo transformacji dyskursywnych – „lewicowej” i „mojej” – do zaproponowanych na początku artykułu schematów (odpowiednio): psychozy i perwersji. Być może wiąże się to z faktem, że w sferze pomiędzy stabilnymi Lacanowskimi dyskursami rozchwianiu ulega rządząca nimi logika edypalna, kwestionowana także w psychozach i perwersjach. W sferze politycz-

37 Ibidem, s. 162–163. Por. G. DELEUZE: *Expressionism in philosophy...*, s. 264.

38 Por. P. GUT: *Spinoza...*, s. 312.

nej model psychotyczno-lewicowy mógłby zatem odpowiadać społecznej „schizofrenii”, projektowanej przez Deleuze’a i Guattariego w *Anty-Edypie*, natomiast ten sugerowany przeze mnie – pomysłom samego Deleuze’a z *Prezentacji Sacher-Masocha*].

Skoro uniwersytet to jedna z najbardziej tradycyjnych korporacji, jego dyskurs umieścić można w narracyjno-dialektycznym schemacie tam, gdzie Hegel sytuuje właśnie korporacje: pomiędzy społeczeństwem obywatelskim w jego „czystej”, atomistycznej postaci a państwem jako docelowym zniesieniem atomizmu. Jak ten etap zinterpretować w ramach systemu Spinozy? Choć w sumie dość podobnie jak Hegel, Spinoza społecznego (aczkolwiek nie metafizycznego) spełnienia ludzkiej wolności dopatruje się w państwie³⁹, nie całkiem jest jasne, dzięki czemu (w tej myśli) ludzie mogą przewyżżyć swe etyczne ograniczenia tak, by się efektywnie w owo państwo zjednoczyć – a nie tylko zostać zjednoczonymi z zewnątrz, przez transcendentną przemoc hobbesowskiej reprezentacji. Zgodnie z ostatnim (LXXIII) twierdzeniem czwartej części *Etyki*: „Człowiek powodujący się rozumem jest bardziej wolny w państwie, gdzie żyje według postanowień powszechnych, niż w samotności, gdzie jest posłuszny tylko sobie samemu”⁴⁰.

Stąd możliwa staje się interpretacja taka jak na przykład Leszka Kołakowskiego, który demokrację wedle Spinozy ujmuje jako *de facto* arystokrację nielicznych oświeconych, skrycie manipulujących potencjalnie niebezpiecznym tłumem, między innymi za pomocą instrumentalnie traktowanej religii⁴¹ – a więc biegunowo przeciwnie niż chciałby to widzieć Negri. Ten ostatni zjednoczenie wielości we wspólnotę przypisuje cnocie „pobożności” (*pietas*), przez Spinozę rozumianej w sposób całkowicie świecki – jako dążność do dobra nie tylko własnego, lecz także innych ludzi⁴². Negri nie wyjaśnia jednak, jak owej cnoty mielibyśmy nabywać. A choć wpisana w ludzką naturę, cnota jest dla Spinozy pewną wiedzą, którą należy sobie wypracować, nie jest zaś wrodzona w tym sensie, że każdy aktualnie ją posiadał. Jeślibyśmy tę pracę mieli wykonywać sami, zgodnie z indywidualizmem społeczeństwa obywatelskiego, wówczas efekt byłby zapewne taki, jaki sugeruje Kołakowski – „prawdziwymi” obywatelami stawaliby się tylko nieliczni oświeceni, reszta zostawałaby na poziomie bezrozumnego (a tym samym bezecnego) tłumy. Sądzę jednak, że systematyczna edukacja ku cnocie jest możliwa i powinna przebiegać właśnie w strukturach korporacji.

Przejście od społeczeństwa obywatelskiego do państwa, po uwzględnieniu transformacji pośrednich, zakłada cztery strukturalne etapy (piątym ogniwem przedstawionego schematu jest to, które zgodnie z postulatami antyrepresentacjonistów **nie powinno zostać zrealizowane**):

39 Por. G. DELEUZE: *Expressionism in philosophy...*, s. 268, 273; P. GUT: *Spinoza...*, s. 323.

40 B. SPINOZA: *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Tłum. I. MYŚLICKI. Oprac. L. KOŁAKOWSKI. Warszawa 2010, s. 293.

41 L. KOŁAKOWSKI: *Jednostka i nieskończoność...*, s. 374–375, 385, 394.

42 A. NEGRI: *Subversive Spinoza...*, s. 46, 50, 65, 98. Por. L. KOŁAKOWSKI: *Jednostka i nieskończoność...*, s. 63.

Dyskurs analityka	→	Dyskurs uniwersytetu	→	Dyskurs pana / mistrza
$a \rightarrow \$$ $S_2 \ S_1$	a $S_2 \rightarrow \$$ S_1	$S_2 \rightarrow a$ $S_1 \ \$$	S_2 $S_1 \rightarrow a$ $\$$	$S_1 \rightarrow S_2$ $\$ \ a$
społeczeństwo obywatelskie	edukacja korporacyjna	korporacja	państwo demokratyczne	państwo jako reprezentacja

Etap „edukacji korporacyjnej” interpretować można w duchu koncepcji Harolda Blooma, którą szczegółowo (aczkolwiek za pomocą nieco mniej zaawansowanych narzędzi teoretycznych) zanalizowałem w książce *Parabazy wpływu* (choć Bloom rozważa relacje tylko w ramach gildii poetów, logika innych korporacji wydaje się taka sama): młody adept danej dziedziny wkracza do niej jako pragnący (sukcesów, samorozwoju) podmiot, podporządkowany definiującej tę dziedzinę tradycji (pojętej jako wiedza – S_2), w metonimicznej relacji $S_2 \rightarrow \$$. Tym, co może go wyzwolić z jednostronnej zależności, jest popędowa siła – na przykład poetycki „głos”, stylizowany jako Muza – pojęty jednak nie jako bezosobowy żywioł, lecz jako metafora personalnej mocy konkretnego mistrza-prekursora (S_1). Relacja taka wprowadza w sferę intelektualnego (a tym samym, po spinozjańsku, etycznego) rozwoju jako mechanizmu społecznego, zarazem uspołeczniającego, przekraczającego ograniczenia poszukiwań samotniczych.

W opozycji do tego modelu rozważać można czwartą transformację, dopełniającą rozważany tu schemat – przejście od dyskursu historyka do dyskursu analityka:

$$\begin{array}{c} \$ \\ a \rightarrow S_1 \\ S_2 \end{array}$$

To moment, w którym historyk odkrywa, że jego ideał ja, I(A), sytuowany dotąd w podmiocie mniemanej wiedzy, w istocie jest grą z obiektywnym spojrzeniem, któremu podmiot próbuje się przypodobać (metonimia $a \rightarrow S_1$, rozumiana jako spojrzenie $\rightarrow I(A)$). „Wiedza”, którą dotąd historyk przypisywał owemu podmiotowi (S_2), jest zaś jego własnym (historyka) marzeniem o jedności jako idealnym związku (wbrew lacanowskiej wiedzy, że „stosunek seksualny nie istnieje” – co odkrywa się dopiero na kolejnym etapie, w rozwiniętym dyskursie analityka). O ile zatem bloomowska edukacja tworzy adekwatne (po spinozjańsku) relacje międzyludzkie, o tyle omawiana tu transformacja to ruch przeciwny, ale na wcześniejszym etapie równie potrzebny – taki, który znosi relacje nieadekwatne (z *sujet supposé savoir*)⁴³.

43 O podporządkowaniu „osób” symbolicznemu ideałowi ja jako alienującej „personie”, narzuconej przez rozumianą „po althusserowski” tresurę ze strony ideologicznych aparatów państwa por. W.C. SWEDŁOW: *Against the personification of democracy...*, s. 89.

44 Por. M. HARDT, A. NEGRI: *Imperium...*, s. 103–106.

45 G.W.F. HEGEL: *Zasady filozofii prawa...*, §§ 279–281, s. 274–281.

46 Władza monarchiczna byłaby więc tylko zewnętrznym „moralnym” wsparciem, a nie determinacją władzy realnej, merytorycznej, funkcjonującej na osi S_2 / $\$$.

47 *Ibidem*, §§ 12–21, s. 40–45.

48 O formowanie do wolności przez kulturę ludzi, którzy wolnymi się bynajmniej nie rodzą. Por. G. DELEUZE: *Expressionism in philosophy...*, s. 262.

49 B. SPINOZA: *Etyka...*, s. 310.

50 G.W.F. HEGEL: *Nauka logiki...*, T. 2, s. 352–355. O pojęciu wolności w filozofii Spinozy (jako determinacji wewnętrznej, w zgodzie z własną – rozumną w przypadku człowieka – naturą) por. P. GUT: *Spinoza...*, s. 280, 299–304.

Współczesny spinozizm przeważnie przeciwstawia się Hegłowi, interpretując jego teorię państwa jako reprezentacjonistyczną, z ducha hobbesowską⁴⁴. Choć retoryka lojalnego poddanego pruskiej monarchii może czasem sugerować tego rodzaju ujęcie, trudno byłoby je pogodzić z całościową logiką systemu Hegla – systemu, w którym dialektyczne wynikanie kolejnych ogniw z poprzednich nie dopuszcza transcendentnej interwencji z zewnątrz, jaką zakłada reprezentacja. Sądzę zatem, że charakterystycznego motywu woli monarchy jako dopełniającej system państwowy w *Zasadach filozofii prawa*⁴⁵ nie należy interpretować w duchu Schmittowskiego decyzyzjonizmu, jako quasi-metafory ojcowskiej $S_1/\$$, lecz raczej jako „związanie” społecznych popędów zgodnie z metonimią $S_1 \rightarrow a$ ⁴⁶ – biorąc pod uwagę, że wola w myśli Hegla to nie osobna władza, która narzucałaby się z zewnątrz naturalnym dążeniom (jak choćby w koncepcji Kartezjusza), lecz efekt dialektycznej „sublimacji” tychże właśnie dążeń⁴⁷ (podobnie jak w myśli Spinozy, który neguje wolną wolę jako osobną władzę, instruując jednak zarazem, jak na bazie popędowej dążności rozwinąć rozumną aktywność).

Pisząc o „oczyszczaniu” popędów (§ 20), Hegel przywołuje pojęcie „wyształcenia/kształtowania” bądź „kultury” (*bilden, Bildung* – z odesłaniem do § 187, s. 191–193). Refleksyjne uogólnienie partykularnych dążeń popędowych do postaci woli odpowiada w filozofii Hegla temu, co opisałem jako falliczność, osiąganą u kresu psychoanalizy⁴⁸. W myśli Spinozy psychoanalitycznemu przejściu od uwarunkowania obiektem do falliczności odpowiadają początkowe twierdzenia piątej części *Etyki*: (II) „Jeżeli wzruszenie ducha, czyli afekt, odłączamy od myśli o przyczynie zewnętrznej i łączymy z innymi myślami, wtedy miłość lub nienawiść względem przyczyny zewnętrznej, jak też chwiejność ducha powstająca z tych afektów, ulegają zniszczeniu”; (III) „Afekt, który jest stanem biernym, przestaje być stanem biernym, gdy wytwarzamy jego jasną i wyraźną ideę”⁴⁹.

Przedstawiona w *Nauce logiki* teoria wolności wprost zresztą wyrasta z koncepcji Spinozy i właśnie tam – w kontekście rozważań o substancji – Hegel na Spinozę *explicite* się powołuje, deklarując zamiar krytycznego rozwijania (uzupełniania) jego koncepcji⁵⁰.

Uniknięcie reprezentacjonizmu wciąż jednak pozostaje problemem – nawet jeśli państwo Hegla ma być ekspresją upodmiotowionej wielości, a nie podporządkowaniem jej transcendentnej woli suwerena, schemat transformacji sugeruje reprezentacjonistyczny dyskurs mistrza jako naturalną transformację struktury państwa demokratycznego – po prostu kolejny obrót o 45°. Być może transformację taką można powstrzymywać, niemniej fakt, że miałyby nad demokracją stale ciążyć jako zagrożenie potencjalną tyranią, wydaje się niepokojący. W istocie jednak zarówno Spinoza, jak i Hegel pod-

suwają tu zupełnie inne rozwiązanie; pierwszy w postaci szkicowej, drugi – rozwiniętej. O ile bezpieczeństwo doczesnej egzystencji człowiek osiąga, zdaniem Spinozy, w państwie, o tyle prawdziwym spełnieniem natury ludzkiej staje się dopiero „intelektualna miłość Boga” – rozumiana niereligijnie jako radość z adekwatnego poznawania przyrody jako boskiej substancji. W filozofii Hegla tej radosnej wiedzy odpowiada cała filozofia ducha absolutnego, pojęta jako szeroko rozumiana teologia, której momentami są sztuka, religia i filozofia. Można więc przyjąć, że cykl dyskursywnych transformacji w ramach filozofii prawa owszem domyka się, tak iż na końcu powraca dyskurs mistrza, którym cały cykl się rozpoczął, nie oznacza to jednak, że spełnieniem prawa jest państwo reprezentacjonistyczne jako wielka patriarchalna rodzina z właściwą jej autorytarną przemocą, lecz że krok ten wyprowadza filozofię ducha poza ograniczenia ducha obiektywnego i ów „nowy” dyskurs mistrza wieńczący prawo to nie tyle jego uzupełnienie, ile przekroczenie – początek nowego dialektycznego cyklu już w ramach ducha absolutnego. O ile zatem forma korporacji jako stowarzyszeń partykularnych zniesiona zostaje w państwie jako związku uniwersalnym, o tyle treści przez korporacje pielęgnowane – artystyczne, religijne, naukowe – odzyskane zostają na poziomie ducha absolutnego jako uniwersalne dla natury ludzkiej, przekraczając treść państwa jako partykularnie ograniczoną do prawa.

Jan Potkański

Against Lacanian right wing

Summary

The article constitutes an attempt to reconstruct modern attitudes and political theories in a language of the Lacanian theory of four discourses. Within this reconstruction, exemplary right-wing (Bruce Fink and Pierre Legendre) and left-wing (Antonio Negri and Michael Hardt) models of society and postulates of its transformation are referred to philosophical traditions from which they derive (Hobbes, Spinoza, Kant, Hegel, and Deleuze). Lacanian philosophical inspirations (Kant, Hegel) and Deleuze's psychoanalytical ones point to the moments common to all three groups of discourses (political, philosophical and psychoanalytical ones), which allows for formulating a synthetic theory of a higher level, covering them all thanks to the reinterpretation of the notions of freedom, community and (self)-education of the subject.

Jan Potkański

Contre la droite lacanienne

Résumé

L'article constitue une tentative de reconstruire des attitudes et des théories politiques contemporaines dans la langue de la théorie lacanienne de quatre discours. Dans le cadre de cette reconstruction les modèles-exemples de sociétés de la droite (Bruce Fink, Pierre Legendre) et de la gauche (Antonio Negri et Michael Hardt), ainsi que les postulats de leurs reconstitutions, font référence à la tradition philosophique, de laquelle ils résultent (Hobbes, Spinoza, Kant, Hegel, Deleuze). Les inspirations philosophiques de Lacan (Kant, Hegel), et les psychanalytiques de Deleuze montrent les moments convergents de trois types de discours (politiques, philosophiques et psychanalytiques) ce qui permet de formuler une théorie synthétique de l'ordre supérieur, qui les englobe tous grâce à la réinterprétation des notions de liberté, communauté et (auto)apprentissage du sujet.