

**Mesjańska (bez)nadzieja nowoczesności:**

**Hegel, marksizm, psychoanaliza**

אם ננעלו דלתי נדיבים דלתי מרום לא ננעלו  
Jeśli bramy bogatych będą zamknięte, bramy  
niebios nie zamkną się nigdy.

Rabbi Szalom Szabazi, ונעלו אם

Właściwe naszej epoce zadłużenie u przeszłości i odroczenie na przyszłość tworzą specjalny smak wstępów i point; znaleźć daną myśl jest niczym, porzucić ją przemyślnie na poplątanej i wyboistej drodze – wszystkim. Mniej już przyjemności dałoby nam uchwycenie naprawdę ważnej myśli niż ten moment złudy, skrywającej się zapowiedzi, przesłaniania i odsłaniania, w którym może owa myśl przeświecać. Dlatego teksty współczesnej humanistyki zdają się na wskroś przesycone retoryką, choć to, co na pierwszy rzut oka można by wziąć za retorykę, stanowi raczej wynik ich ontologicznej pozycji – rozbicia między już a jeszcze nie, ciągłego wyczekiwania, niespełniających się mesjańskich obietnic. Może nigdy wcześniej bramy spekulacji nie stały tak szeroko otwarte, a samej spekulacji nie dano tak jawnej bezszy.

Gdy czyta się zamieszczony jako motto cytat z Szabaziego – jednego z największych poetów jemeńskiej diaspory – wprawdzie przychodzi do głowy, że mowa w tym fragmencie o pocieszaniu dla ubogich: bogaci wprawdzie zawarli drzwi przed ubogimi, ale za to niebo nigdy ich nie odrzuci. Po chwili namysłu można czytać ów tekst inaczej: dopóki drzwi bogatych pozostają zamknięte, dopóty niebo stoi otworem – i nie jest to pocieszająca wiadomość, za bramą bowiem zaczyna się przestrzeń bez końca, do której nigdy nie ma się wstępu. W końcu od czasów Kafkowskiej paraboli *Vor dem Gesetz* otwarte bramy Prawa kojarzą się bardziej z faktycznym więzieniem niż z miejscem, gdzie nie będzie też. Zatem Szabazi mógłby chcieć powiedzieć nam tyle: póki stoją bramy kapitału, przed myślą rozpościera się światło nieskończonej pustki spekulacji. Otworzyć bramy bogatych znaczy zamknąć wreszcie bramy niebios, a więc wyrzec się nadziei, które tylko przywodzą myśl na zgubę. Kres kapitalizmu to zarazem kres tego upiornego święta nicości, jakie w jego imieniu święcić musi spekulacja.

Szabazi pobożny i Szabazi marksistowski spotykają się w tym jednym wieloznacznym zdaniu. Przedmiotem zaś tego tekstu nie będzie lekcja ani pobożności, ani marksizmu, lecz trzeźwego spojrzenia na panującą między nimi nierozstrzygalność. Wywodzi się ona z obiektywnie danych liter, niosących sprzeczne interpretacje, a będących ostatecznie jedynym, co bezspornie się ostaje.

Zatem opisując nowoczesność przez pryzmat bądź to jej specyficznej pobożności, jaką reprezentować będzie tutaj Hegel, bądź dyskursów marksizmu i psychoanalizy, będziemy mieć na celu jedynie **zarysowanie przestrzeni, w jakiej się mieszczą**. Pismo bowiem nie rozstrzyga; to o piśmie się rozstrzyga, a ono nic sobie z tego nie robi.

## 1.

Celem tego artykułu jest wzajemne odniesienie marksizmu i psychoanalizy, zarysowanie ich strukturalnego powinowactwa, wynikającego ze specyfiki epoki nowoczesnej. W takim zamiarze tkwi naturalnie inspiracja późnego Lacana, pozwalająca przeczuwać, że pojawienie się psychoanalizy jest znakiem procesów głębszych i wcześniejszych niż ona, być może tych samych, które z innej perspektywy starał się przed nią ująć marksizm.

[Przez „późnego Lacana” będzie tu rozumiany okres od seminarium XVI, w którym zarysowują się po raz pierwszy w całej okazałości związki psychoanalizy Lacana z marksizmem; ponadto niezwykle istotne pozostaje w tym kontekście seminarium XVII, wprowadzające koncepcję czterech dyskursów oraz problematyzujące rolę wiedzy].

Kontynuując tę myśl, możemy stwierdzić, że zarówno psychoanaliza, jak i marksizm chybiamy celu na płaszczyźnie treści, ponieważ to, co pragną opisać, nie daje się ująć treścią. Nie jest to bowiem coś obiektywnie istniejącego, odizolowanego od opisu – lecz struktura, na której bazuje sam ten opis. Dlatego też marksizm i psychoanaliza osiągają cel częściowo: **w wewnętrznej relacji własnych elementów argumentowania**, w sposobie prowadzenia myśli. Ten właśnie sposób stanowi ich właściwe tworzywo – przedmiot, jaki pragną ująć, objawia się w samej ich strukturze. Są więc paradygmatami wiedzy, która, zmagając się z opisywaniem rzeczywistości, opisuje w istocie samą siebie jako część tej rzeczywistości. Pozostają przez to obarczone nieusuwalnym napięciem: nie mogą zdobyć i ustalić swego obiektu jako czegoś zewnętrznego, ponieważ szukając go, wciąż zagłębiają się w sobie; ale nie mogą również pogрузić się w siebie zupełnie, znają i odrzucają bowiem drogę idealizmu. Dlatego właśnie trwają w swoistym pęknięciu i szukają rewolucyjnych wyjść, które pozwolą przekroczyć sam kształt warunków, w jakich paradygmatom tym przyszło działać.

Wynika stąd także, że zarówno marksizm, jak i psychoanaliza utrzymują się w ciągłej relacji do drogi Hegłowskiego idealizmu. Nie chodzi tu wyłącznie o wpływy czysto historyczne, o ojcowski cień Hegla nad Marksem czy zrekonstruowany, kojève’owski, heglizm Lacana. Przeciwnie: jak spróbuję pokazać, heglizm to ścieżka pewnego osobliwego spełnienia, które odrzucają i marksizm, i psycho-

analiza, aby znaleźć – w ich mniemaniu **rzeczywistą** – prawdę. Ruch odróżnienia się od Hegla jest tym samym, który każe marksizmowi i psychoanalizie desperacko poszukiwać własnego zniesienia, a jednocześnie nie pozwala im przemiąć.

Możemy zatem postawić tezę, że marksizm i psychoanaliza to dwa dyskursy ściśle nowoczesne, które przez to, że zanurzone są w swą epokę, odwzorowują ją w swych strukturach, nie mogąc jej opisać treściowo – czego w pewnym zakresie pozostają świadome. Stosując centralną Lacanowską kategorię – z zastrzeżeniami, o których dalej – można powiedzieć, że marksizm i psychoanaliza rządzone są przez *jouissance*, dlatego właśnie jej chybiamy. Są krwią z krwi ruchu, który objawia się nam jako kapitalizm, i same podlegają jego prawidłom.

## 2.

Naprawdę niewiele łączyło Foucaulta i późnego Lacana, niewiele ponad przepracowane strukturalistyczne dziedzictwo, a jednak wspólnego ducha czasów starczyło im na to, by obaj podjęli jeden wątek: **wiedzy**. Czym jest wiedza? Jak działa wiedza? Co jest w niej problematycznego? – te pytania pobrzmiwają echem zarówno w Lacanowskich seminariach, jak i dociekaniach Foucaulta co najmniej od końca lat sześćdziesiątych.

[W przypadku Lacana przełomem staje się seminarium XVII, w którym wiedzę autor zaczyna wiązać z funkcjonowaniem dyskursu mistrza. W późniejszych etapach *enseignement*, w latach siedemdziesiątych, Lacan uporczywie wraca do związku między pojawieniem się nowoczesnej nauki, dyskursu mistrza i psychoanalizy<sup>1</sup>. Z kolei Foucaulta zainteresowania statusem wiedzy zaczynają się wraz ze studiami do *Narodzin kliniki* oraz *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, a kulminują w *Słowach i rzeczach* oraz *Archeologii wiedzy*. W latach siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych Foucault bliżej zajmuje się politycznym aspektem wiedzy].

Co więcej, obaj – Foucault i Lacan – myśleli o wiedzy w specyficznym podwójnym uwarunkowaniu z epoką nowoczesną: po pierwsze, epoka ta przynosi zupełnie nowy kształt wiedzy, po drugie, sam problem wiedzy dopiero w tej epoce się pojawia. Foucault i Lacan, wrzuceni w ową epokę, mogą analizować wiedzę właśnie dlatego, że już przybrała ona problematyczną formę, formę, która jednocześnie odpowiada za bezprecedensową eksplozję wiedzy, jej sukces techniczny i społeczny, przyjęcie nowej roli politycznej. Jest to wiedza, która dzięki swojej postaci może myśleć samą siebie, w podwójnym geście odstania się jako coś osobliwego, a zarazem coś, co pozwala własną osobliwość rozpoznać i opisać.

Pośród wszystkich form nowoczesnej wiedzy dwie szczególnie zwracają uwagę: marksizm i psychoanaliza. Ich wewnętrzne powi-

1 Por. np. J. LACAN: *Le séminaire. Livre XX: Encore*. Paris 1975, s. 89–126.

nowactwo przeczuwano już za czasów Freuda – choć to powinowactwo, rozumowe w Heglowskim sensie, dwudziestowieczna myśl często spłycała do prostych kolaży; dość wspomnieć tu nazwiska Reicha i Marcusego. Jednak prawdziwa specyfika powiązania marksizmu i psychoanalizy z nowoczesnością zasadza się na ich charakterze metawiedzy. Jak to rozumieć? Nie w tym sensie, by usiływały one wprost przekroczyć inne formy wiedzy, okiełznać je przez wyjaśnienie i sprowadzenie do swoich zasad: to istota nowoczesnej wiedzy w ogóle, będącej, by powiedzieć za Marksem, realną abstrakcją. W „metacharakterze” marksizmu i psychoanalizy chodzi o coś więcej. Otóż – i to będzie centralnym wątkiem niniejszego tekstu – są one tak specyficzne, że nie tylko rozpoznają analogiczną strukturę różnych nowoczesnych form wiedzy, ale ją właśnie czynią problemem; a jako że same do owych form się zaliczają, toteż **w pewien sposób ujmują same siebie.**

Ta myśl domaga się jednak głębszego rozwinięcia.

### 3.

Jeśli mowa o ujęciu przez wiedzę samej siebie, to w pierwszej kolejności przychodzi oczywiście na myśl filozofia Hegla. To w niej po raz pierwszy spotykamy się z trzeźwym rozpoznaniem nowoczesnych prawidłowości. W miejsce prostego opisu, naturalnie odnoszącego się do świata, Hegel teoretyzuje rzeczywistość złożoną z różnorodnych, rozbitych form wiedzy, z których każda tworzy własną, z konieczności niepełną postać świata. W myśli Heglowskiej właściwą filozofią nie jest już konkretna treść opisująca świat, a raczej prawidła, zgodnie z którymi treści się rozwijają; innymi słowy, przedmiot tej filozofii to swoista struktura kształtowania się wiedzy. Hegel wyciągnął z tego odkrycia ostateczne wnioski, rozpoznając w filozofii strukturę kształtowania się wiedzy – samą tę strukturę. Nie chodzi tu bynajmniej o słowną żonglerkę. Jeśli wszelka wiedza podlega pewnym strukturalnym prawidłom – a ich krystaliczna sieć tworzy osnowę filozofii – to **również wiedza odkrywająca naturę wiedzy podlega owym zależnościom.** W ten sposób Hegel domyka rewolucyjny okres myśli otwarty przez Kanta. O ile bowiem Kant chciał zbudować niejako filozofię dwupoziomową – oddzielając niezmienną krytykę możliwości poznania od warunkowanych przez nią konkretnych poznań – o tyle Hegel taką dwupoziomowość wyklucza, zwracając krytykę przeciw samej krytyce. Tak oto krytyka ujmuje samą siebie, nie pozostawiając już nic na zewnątrz.

Wpraw(io)nemu oku lacanisty, dalekiemu zstępnemu Hegla, ten mechanizm wygląda znajomo: oko widzące samo siebie, usta całujące same siebie, a więc wizualizacje koncepcji *jouissance*, nasuwają nieodparte skojarzenia z myślą, która ujmuje sama siebie. Można

więc zadać następujące pytanie: jak ma się struktura myśli Heglow-  
skiej do istoty *jouissance*?

Jak wiadomo, jedną z centralnych inspiracji Hegla była Ary-  
stotelesowska idea *noesis noeseos*, myśli, która myśli samą siebie.  
Otóż w *Metafizyce* Arystoteles rozwija koncepcję, zgodnie z którą  
tą myślą jest Bóg; nieruchomy, doskonały, będący zawsze w akcie.  
Myśl myślenia to skrajny punkt teorii potencji i aktu – wszystko, co  
nie jest Bogiem, zawiera w sobie element potencji; Bóg zaś stanowi  
czysty akt. Dlatego też jest pierwszym poruszycielem, choć sam  
się nie porusza: dostarcza jedynie pewnego wzorca doskonałości,  
będąc czystym aktem. Przez to *θεωρία*, kontemplacja, czyli myśle-  
nie myślenia, stanowi udział w wiecznym Boskim istnieniu.

Rozum myśli o samym sobie przez uczestniczenie w przed-  
miocie myśli; staje się bowiem przedmiotem myśli, wcho-  
dząc w kontakt ze swoim przedmiotem i myśląc o nim, tak  
że myśl i przedmiot myśli są tym samym. To bowiem, co jest  
zdolne do przyjęcia przedmiotu myśli, tzn. istoty, jest rozu-  
mem, a rozum jest w akcie, jeśli posiada ten przedmiot. Dla-  
tego posiadanie raczej niż zdolność do przyjęcia jest boskim  
elementem, który rozum wydaje się zawierać, a akt kontem-  
placji jest najprzyjemniejszy i najlepszy<sup>2</sup>.

2 ARYSTOTELES: *Metafizyka*.

Ks. A, 1072b. Cytat w tłuma-  
czeniu K. LEŚNIAKA. War-  
szawa 1984, s. 314–315.

3 G.W.F. HEGEL: *Wykłady  
z historii filozofii*. Tłum.

Ś.F. NOWICKI. T. 2. Warszawa  
1996, s. 188–189.

4 G.W.F. HEGEL: *Encyklope-  
dia nauk filozoficznych*. Tłum.

Ś.F. NOWICKI. Warszawa  
1990, § 577, s. 84.

*Noesis noeseos*, do której Hegel często powraca – choćby w cen-  
tralnym punkcie *Wykładów z historii filozofii*<sup>3</sup>, jak też w zakończe-  
niu *Encyklopedii*<sup>4</sup> – w jego własnej filozofii ma jednak inny charak-  
ter. O ile w koncepcji Arystotelesa jest myślą pustą, niezawierającą  
nic prócz samej siebie, a przez to wyróżniającą się spośród wszel-  
kich innych myśli, mających w przedmiocie materię – o tyle w myśli  
Hegla ***noesis noeseos* to myślenie całej rzeczywistości przez całą  
siebie**. Wszystko, co jest, myśli w niej wszystko, co jest; to najkrócej  
wyłożony sens wiedzy absolutnej. Innymi słowy: w filozofii Arysto-  
teleasa Bóg to jedna z wielu myśli, pewien skrajny punkt rzeczywi-  
stości, pustka zbudowana na pustce, a przez to zupełnie niezależna  
od wszelkich innych bytów – które wszakże **realnie i odrębnie od  
niej istnieją**; jeśli nawet każdy byt dąży do naśladowania Boga,  
a szczytem naśladowania Boga jest spekulacja, to nic ostatecznie  
nie przekreśla odrębności tego bytu. Spekulacja to moment, który  
pozwala bytom uczestniczyć w boskiej doskonałości, ale nie czyni  
ich Bogiem. W koncepcji Hegla tymczasem pomyślenie rzeczywi-  
stości przez samą siebie to nie oparcie pustki na pustce, ale wszyst-  
kiego na wszystkim. W ogóle nie ma tu miejsca na odrębność bytów:  
rzeczywistość myśli samą siebie, a więc nie pozostaje nic prócz niej.

Wynika stąd, że zdobycie *noesis noeseos* nie jest w myśli Hegla  
możliwe bez ruchu całej rzeczywistości. By filozofia mogła znaleźć

rzeczywistość myślącą samą siebie, musi wpierv przejść przez całą pustynię tej rzeczywistości, zajrzeć w każdy jej zakamarek i przywołać w obręb treści myślenia. Kontrast z filozofią Arystotelesa jest uderzający: *noesis noeseos* nie zdobywa się w akcie najwyższej spekulacji, polegającym na przejściu od bytów materialnych do czystej myśli; przeciwnie, wszystko, co istnieje, trzeba powołać w skład tej myśli, inaczej wiedza absolutna nie powstanie. Tym, co tak charakterystyczne dla Hegla, a zarazem specyficznie nowoczesne, jest nieuchronne powiązanie treści – ze strukturą myśli. Arystoteles mógł rozkoszować się samym granicznym punktem myślenia, które – wyabstrahowawszy się od treści – uczyniło się wolnym. Hegel zaś nie zna już czystej struktury myśli, dającej się odseparować od treści; jego *noesis noeseos* musi tę treść zagarnąć w siebie.

I właśnie to **powiązanie treści ze strukturą myślenia jest osobliwym przekleństwem nowoczesności**, które tak dobrze ukazuje różnica między Arystotelesem i Heglem. Po pierwsze, nie znamy treści odrębnej od myśli, treści, która dawałaby jednocześnie bytom spokojne, niezależne od poznania istnienie; w tej kwestii przełom krytyczny Kanta nieuchronnie czyni przedmioty fragmentami pewnej całościowej struktury. Po drugie, nie znamy również tej czystej struktury, wyabstrahowanej z treści. Dlatego właśnie Hegel, szukając *noesis noeseos*, nie może wrócić do czystej myśli opartej na samej sobie, lecz musi pociągnąć za sobą całą rzeczywistość. Jest zupełnie tak, jak gdyby relacja struktury myśli do treści była destabilizowana, zakłócona jednym drobnym miejscem, które niczym frędzel obrusa zaczepiony o guzik koszuli ciągnie za wstającym biesiadnikiem wszystko, z czego jadł i czego nie dojadł.

To pociągnięcie rzeczywistości za sobą nazywa się idealizmem obiektywnym; oznacza mniej więcej tyle, że spekulacja nie może już być samotną co do treści praktyką, lecz musi uwikłać w siebie wszystko, co istnieje. Jedno drobne zaczepienie powoduje, że nie da się niczego zostawić na stole, wszystko trzeba zjeść. I tak też w praktyce wyglądają dzieła Hegla.

Ów punkt zaczepienia jest czymś, czego nie sposób się pozbyć, czymś, co zawadza zarówno myślącemu, jak i samej rzeczywistości – nie pozwala im się ukonstytuować samodzielnie, jako pełny „podmiot” naprzeciw pełnego „przedmiotu”. To esencja nowoczesnego przełomu: zamiast z naturalnie istniejącym człowiekiem pośród spokojnie istniejącego świata – mamy do czynienia z jedną ekstazyzną całością; całość tę albo ujmuje się w jej nadmiarze, nie pozostawiając nic na zewnątrz, albo pozostawia się we fragmentach, którymi są także rozsądkowy (w heglowskim sensie) świat i pęknięty podmiot. Wszystko albo nic, całość albo ruina: oto stawka nowoczesnej myśli.



Taką drogę pokazuje nam Hegel w jednym ze swoich osobliwych tekstów, mianowicie zakończeniu *Przemówienia inauguracyjnego*, pomieszczonego w *Encyklopedii*. Wspomina tam wpiertw, że filozofia musi pozbyć się tego, co rozsądkowe, ponieważ jest ono ograniczone<sup>5</sup>. Innymi słowy, filozofia rezygnuje z naturalnego świata, jako że już jest on wewnętrznie pęknięty, czyli nie ujmuje całości. Co filozofia wtedy znajduje?

*Decyzja filozofowania to rzucenie się w czyste myślenie* (– myślenie u siebie samego jest samotne), rzucenie się *jakby w bezbrzeżny ocean*. Cała pstrokaczna barw, wszelkie punkty oparcia znikły, wszystkie inne przyjazne światła zgasty. Świeci tylko jedna gwiazda, *wewnętrzna gwiazda ducha*. Jest ona *gwiazdą polarną*. Ale jest rzeczą naturalną, że duch, który znalazł się sam na sam ze sobą, *popada jakby w przerażenie*. *Nie wiemy jeszcze, gdzie chcielibyśmy się zatrzymać, dokąd przychodzimy; wśród tego, co znikło, znajduje się wiele takich rzeczy, których za żadne skarby świata nie chcielibyśmy porzucić, ale nie odtworzyły się one jeszcze w tej samotności i nie jesteśmy pewni, czy się odnajdą, czy będą przywrócone*<sup>6</sup>.

W tym zdumiewającym fragmencie – w którym stosownie do jego filozoficznej intencji osobiste wyznanie współbrzmi echem z całą upadłą rzeczywistością – owa „gwiazda polarna” ducha jest tym, co nazwaliśmy wcześniej punktem zaczepienia. Tym mianowicie, **co pozostaje, gdy wszystko upadnie**, tym, co stanowi jedyną podstawę ducha. Oto i sam myślący ztraca się wraz z rzeczywistością, a w nieskończonej przestrzeni pustki pozostaje tylko stały, pojedynczy promień tej gwiazdy. Zatem to przekleństwo, które nie pozwalało rzeczywistości stać się spokojnym światem, a myślącemu – pełnym w sobie podmiotem, ostaje się teraz jako nadzieja. W tym fragmencie do głosu dochodzi znana nowoczesności myśl: przekleństwo nowoczesności to zarazem jej nadzieja. Ale, inaczej niż w podniosłości Hölderlinowskiego aforyzmu, chodzi tu o pełną równowagę, a więc i o to, że **nadzieja nowoczesności jest jej przekleństwem**.

Hegłowska wizja odpowiada zatem nowoczesnemu doświadczeniu pustki, której towarzyszy przerażające bycie z samym sobą. To, co najbardziej obce, a co ostało się z upadku, okazuje się fundamentem nowego podmiotu: w radykalnej samotności wznosi on cały świat od nowa, budując samego siebie na tej resztkę. Według Hegla, kluczowym momentem jest *uwierzenie*, że ten właśnie obcy element, zimna „gwiazda polarna ducha”, jest czymś pewnym i niewzruszonym, na bazie czego odtworzyć można świat. Zatem nie tylko Kierkegaard ma swój skok w wiarę; ale skok Hegłowski nie

jest skokiem jednostki, lecz skokiem samej rzeczywistości niezna-  
jącej granic podmiot – przedmiot:

[...] *myślenie, które ma w sobie samym swój punkt wyjścia, poznaje te same odpowiedzi jedynie w ich rozwijającej się konieczności i byłoby to tylko niestosowną do rzeczy niecierpliwością, która od razu odpowiada sobie na swoje pytania, gdybyśmy chcieli zaraz na początku być już w domu. Duchowi nie wolno się bać, że straci coś, w czym jest prawdziwie zainteresowany; tym, na czym opiera się to, co wyłania się dla niego w filozofii, jest jego ... Dlatego filozofia zwróci mu wszystko, co jest prawdziwe w wyobrażeniach, które najpierw wytworzył instynkt rozumu; ale ...*<sup>7</sup>

7 Ibidem, s. 58.

Tak urywa się przemówienie, wprowadzając nas w dzieje filozofii, która zajmuje się zwrotem tego, co straciliśmy już na wstępie.

Widać więc, że to właśnie, co nie pozwala ukształtować się spokojnemu światu naprzeciw pełnego podmiotu, ma teraz dostarczać oparcia. Owa „gwiazda polarna” towarzyszy światu w każdym czasie; dlatego stanowić może spoiwo, jakim połączy się to, co sprzeczne. Jak to się dzieje? Otóż dzięki aktowi wiary w resztkę nie tkwimy w tym, co rozbite, nie żyjemy rozpaczą z powodu niepełności świata: **ogłędamy go jako część całości, w której poszczególne rozbite elementy są dla siebie nawzajem „drugimi stronami”**. Zwróćmy uwagę na kluczowe powiązanie: dzięki aktowi wiary to my zajmujemy pozycję resztki, ona sama znika, my zaś postrzegamy rzeczywistość jako jedną całość. Możliwość Heglowskiej syntezy wypływa ze wstępnego obsadzenia miejsca resztki.

Dlatego nie należy widzieć w myśli Hegla sztucznego połączenia sprzeczności przez podporządkowanie ich jednej głębszej zasadzie. Clou idealistycznego rozwiązania to myśl, że sprzeczności odpowiadają tylko same sobie, nie mając wspólnej zasady. Stąd też bierze się zdolność radykalnych połączeń, w jakie obfituje dzieło Hegla. Wszystkie możliwości, którymi żyć będzie później nowoczesna filozofia, tkwią tu jak w krystalicznej sieci: umiłowanie rozdarcia między sprzecznościami; kontemplowanie trwania przy wygasaniu, od którego tak chętnie przechodzi się do konkwisty rzeczywistości; pasja minimalnych różnic, z jednoczesnym definitywnym rozstrzygnięciem o całości; niechęć do tego, co totalne, której towarzyszy chęć totalnego zakończenia sprawy; a wreszcie ciągoty mesjanistyczne, choć w heglizmie szczęśliwie spełnione.

Jak więc pokazuje Hegel, w nowoczesnej przestrzeni nie ma właściwego początku ani końca, a jedynym drogowskazem jest resztką. Natomiast poprawna odpowiedź rozumu na ten stan to zajęcie pozycji resztki tak, by w żadnym razie nie pozostawała ona na zewnątrz



rzeczywistości. Dlatego w filozofii Hegla nie ma ruchu *jouissance*; wszystko, co raz pożarte, zostaje utrzymane w żołądku – bo w istocie jego właściciel stoi obok.

#### 4.

Z tych rozważań nad Heglem możemy wyprowadzić podstawową sieć prawdziwości, charakteryzujących epokę nowoczesną, a więc i jej wiedzę. Są to przede wszystkim: jedność i suwerenność rzeczywistości, mającej pustkę za swój punkt graniczny; istnienie resztki, która każdej kolejnej postaci tej rzeczywistości nadaje pewną nadmiarowość; utrzymywanie się ciągłego napięcia między **całością** a tym, co ją zarazem uzupełnia i rozsadza; brak naturalnie istniejącego, mającego własną treść bytu; upodobanie do utrzymywania się w krańcowym rozdarcu między sprzecznościami.

[W tej specyfice ciągłego napięcia między całością a tym, co ją zarazem uzupełnia i rozsadza, łączą się dwaj tak różni myśliciele, jak Derrida (z jego logiką suplementu, który zarówno czyni pełnym, jak i sprawia, że całość naznaczona jest niepełnością) i Lacan (dla którego w późnym okresie niezwykle istotne pozostawały rozważania nad stosunkiem całości i resztki, niemożliwego *Un*).

Już w Hegłowskiej *Fenomenologii* znajdujemy apologię ducha, który utrzymuje się w swoim rozdarcu między sprzecznościami – nie łączy syntetycznie skrajnych terminów, lecz sam do obu przynależy, a więc **swój byt ustawia w miejscu rozdarcia**, biorąc jego ciężar na siebie<sup>8</sup>].

Do tej listy dorzucimy jeszcze kolejny Hegłowski składnik, który pozwoli nam zobaczyć, jak zarysowana specyfika determinuje nowoczesność. Tym składnikiem jest wiara.

W cytowanym już fragmencie *Encyklopedii* Hegel zaznacza rolę wiary, która pozwala odnaleźć się na „bezbieżnym pustym oceanie”. O jaką wiarę tu chodzi? O wiarę ducha w to, że jest on u siebie, że się nie zgubił, a „gwiazda polarna”, jaka ostała się po klęsce, to on sam. Można więc powiedzieć, że Hegel stawia nas w obliczu alternatywy. Po rozpadzie, którego zajście stanowi doświadczane, niepodważalne *datum*, istnieje albo świat pozornie istniejący, lecz w istocie pozbawiony własnej treści, albo owa utrzymująca się obca resztką. Alternatywa Hegłowska polega na tym, że bądź to pozostajemy w tym pustym świecie, pozornie istniejąc, a naprawdę utrzymując się jako wydmuszka istnienia, bądź budujemy się na nowo, na fundamencie tego, co dla nas zupełnie obce. Uznać siebie samego w tym, co się nam najmocniej przeciwstawia: oto punkt wyjścia heglowskiego powrotu do rzeczywistości, **akt wiary**.

Spójrzmy na wagę tego aktu, sięgając po porównanie z Kartezjuszem. Lacan teoretyzował Kartezjańskie *cogito ergo sum* jako w istocie mające sens *cogito ergo: sum* (*Je pense donc: „Je suis”*) – co

<sup>8</sup> Zob. G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha*. Tłum. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 2002, s. 31.

ma oznaczać tyle, że retroaktywnie byt ukazuje się jako naznaczony przez pojedynczość, przez *trait unaire*, i jest już obciążony długiem języka<sup>9</sup>. Myśl Kartezjusza to niejako przeblask zadłużenia bytu w języku, zadłużenia opartego na braku, ucieleśnionym w *objet petit a*. Otóż filozofia Hegla byłaby z tej perspektywy **próbą odrzucenia wszystkiego, co już zadłużone w sposób nieświadomy** – i odbudowy rzeczywistości w akcie wiary wobec tego osobliwego wierzyciela, jakim jest *a*. Jeśliby Kartezjusz mówił: „Oto ja jestem, naznaczony przez *a*”, to Hegel musiałby twierdzić następująco: „Mnie samego, jako takiego, nie ma. Jeśli **naprawdę** czymś jestem, to tylko jako *a*”. Innymi słowy, Hegel ustawia się nie w miejscu *ego cogito*, lecz w miejscu tego, co je warunkuje; wszystko zaś, co pozostaje poza *a* – włącznie ze zrzuconą powłoką *ego* – będzie odtąd podane *a*. Tak więc Heglowski akt wiary to porzucenie swej postaci w świecie i utożsamienie z tym, co w tym świecie stanowi ciągły warunkujący go nadmiar. Na tej podstawie rekonstrukcja wiedzy dokonuje się już nie w imię jednostki, a wyłącznie w imię tego, co obiektywnie trwające.

Rzeczy owej resztki, której pozostaje się oddać, by być naprawdę sobą, czyli **nie być**, to struktura daleko przekraczająca samą filozofię Hegla, w głęboki sposób powiązana ze specyfiką epoki nowoczesnej. Po raz pierwszy z taką siłą ujawnia się w myśli Reformacji – i nie bez powodu Hegel uważał się tylko za spadkobiercę luteranizmu. Reformacja i jej efekty, które znamy choćby z prac Maxa Webera, przenoszą to, co zdać by się mogło czysto spekulatywną strukturą, na poziom stosunków społecznych. Właśnie Reformacja ukazuje to specyficzne dla nowoczesności wzajemne powiązanie struktur wiedzy i funkcjonowania społeczeństwa, powiązanie, które powróci później w marksizmie i psychoanalizie, szczególnie w jej Lacanowskim wydaniu. Nim do nich przejdziemy, rzućmy jeszcze okiem na pewne rysy protestantyzmu.

Sedno myśli Lutera, zapożyczone od św. Pawła twierdzenie, iż „sprawiedliwy z wiary żyć będzie”, przenosi nas od razu w świat całkowitego prymatu wiary nad czynami. Tym Luter odmawia własnego znaczenia. Świat jest dlań całkowicie zdeterminowany Boską wolą, konieczną i z góry ukształtowaną. Człowiek istnieje jako w każdym momencie zadłużony, wobec jakiegoś już, które przesądziło nie tylko o bycie tego człowieka, lecz także o jego czynach. W *De servo arbitrio* Luter pisze:

Jeśliby z wolą Bożą było tak, iż po dokonaniu dzieła ustałaby, a dzieło nadal trwa, i to jako takie samo, jak to bywa z wolą u ludzi, iż gdy zbudują dom, jaki chcą, to ona ustaje, jak zresztą ustaje w chwili śmierci, to wtedy istotnie można by powiedzieć, że coś dzieje się w sposób taki, iż mogłoby być

także inaczej i w sposób odmienny. Tutaj atoli zachodzi coś przeciwnego: dzieło ustaje, a wola pozostaje; stąd daleko do tego, by samo dzieło, skoro powstaje i trwa, mogło też istnieć lub trwać inaczej<sup>10</sup>.

10 M. LUTER: *O niewolnej woli*. Tłum. W. NIEMCZYK. W: A. ŚCIEGIENNY: *Luter*. Warszawa 1967, s. 161-162.

Tym więc, co ostaje się i trwa, co istniało zawsze **wcześniej** i przetrwa swe dzieło, jest Boska wola. Wyprzedza ona całkowicie to, czego chce, i nigdy byt tego obiektu zwrotnie na nią nie wpłynie. Wola towarzyszy wszystkiemu, co istnieje, i pozostanie tam, gdzie ono zginie. Innymi słowy: byt istnieje, bo przesycony jest nakierowaną na niego wolą. *Io sono sempre visto*, rzecz by można za Lacanem<sup>11</sup>, ale tutaj oglądany jest nie tylko byt mówiący, lecz także wszelki byt; w swym istnieniu człowiek dzieli los dowolnej rzeczy jako obiekt tej woli.

11 J. LACAN: *Le séminaire. Livre X: L'angoisse*. Paris 2004, s. 200.

[Jeśli Weber podkreśla, że dla kalwinizmu nie ma już nic prywatnego, a nowa władza kościelna, jaką zbudował, obejmuje wszelkie obszary życia<sup>12</sup>, to łatwo odczytać w tej specyfice odbicie całkowitego objęcia świata – stanowiącego odtąd jedną **ogładaną całość** – przez spojrzenie Boga, czyli w istocie spojrzenie nadmiarowej resztki].

12 M. WEBER: *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Tłum. J. MIZIŃSKI. Lublin 1994, s. 20-21.

Jest więc człowiek sam w sobie niczym, dokładnie tak, jak wszystko, co unosi się na Hegłowskim pustym „oceanie” – i co obarczone jest totalnym zadłużeniem w każdym elemencie swego istnienia.

I znów jedyną odpowiedź stanowi wiara. Co się przez nią dzieje? Człowiek porzuca swe zadłużone istnienie, będące w gruncie rzeczy tylko pozorem; oddaje to, co ma, czyli w istocie **nic**, otrzymując w zamian wszystko: jedność z Boską wolą. W świecie staje się narzędziem Boskiej konieczności, ale sam uczestniczy w Boskich rządach nad światem. Czyny człowieka przestają mieć charakter samoistny, tracą własną wartość, służą tylko za **znak** tego, czy człowiek w pełni oddał się Boskiej woli. Czyn „osobisty” to zły znak – osobistego uporu; czyn z prawdziwej wiary jest w istocie tylko czynem Boga.

Zauważmy, że – podobnie jak w myśli Hegla – punktem wyjścia jest tutaj pewien uprzedni akt całkowitego rozpadu. Polega on na tym, że wszystko, co istnieje, staje się częścią jednej, wszechobjętej rzeczywistości; odrębną wartość tracą zarówno byty, jak i czyny. **Akt wiary to reakcja na tę klęskę**, jedyny ratunek przed zatrącią w chaosie. Ale Bóg, któremu Luter ślubuje wierność, nie jest już tym, jakiego znała wcześniejsza religijność; w istocie Bóg ten stanowi tylko resztkę tego, co się ostaje po katastrofie. Dlatego właśnie luteranizm – jak późniejszy heglizm – jest w istotnym sensie radykalnym ateizmem, odpowiedzią na katastrofę.

Luter przeżył prawdziwy wstrząs, gdy pojął, że Antychryst objął władzę w Kościele, a więc że samo centrum chrześcijaństwa zostało zniszczone; miał poczucie prawdziwych czasów ostatecznych, nad-

13 Zob. H.A. OBERMAN: *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*. Tłum. E. ADAMIAK. Gdańsk 1996, s. 36, 55–56.

14 M. WEBER: *Etyka protestancka...*

15 T.W. ADORNO, M. HORKHEIMER: *Dialektyka oświecenia*. Tłum. M. ŁUKASIEWICZ. Warszawa 2010, s. 52–83.

16 J. LACAN: *Le séminaire. Livre X...*, s. 204–205.

chodzącego definitywnego ataku szatana<sup>13</sup>. To jest właśnie katastrofa w rozumieniu Lutera, wywołująca tak charakterystyczne dla późniejszych nowoczesnych filozofii mesjańskie napięcie. **Wszystko** zostało zniszczone prócz minimalnej resztki, zatem pozostaje albo zginąć, albo uwierzyć.

Dalszy rozwój Reformacji jeszcze zaostrzył funkcjonowanie tej struktury, pokazując zarazem, że owa postulowana absolutna wiara dotyczy pewnej nadmiarowości w obrębie samego świata. Podstawowym wnioskiem Weberowskich analiz reformowanego protestantyzmu jest stwierdzenie, że wyznawcy tej religii całkowicie oddawali się Bogu, pozbawiając swe czyny znaczenia moralnego – jednocześnie skrupulatne, racjonalne i bezwzględne działanie stanowiło wymóg ich etyki<sup>14</sup>. Właśnie dlatego, że czyn stawał się tu tylko **znakiem**, a wierny – Boskim narzędziem, protestanci mogli oddawać się gromadzeniu bogactwa, w braku zupełnego zainteresowania nim samym jako przedmiotem. Obiektywny przyrost majątku, również mierzony kategoriami zredukowanymi do znaku – a więc znajdujący spełnienie nie w gromadzeniu dóbr, a w kumulowaniu czystego kapitału – podsumowuje działania na płaszczyźnie czysto ilościowej, odejmując im jakąkolwiek autoteliczność. Świat protestanckiej ascezy jest krańcowo odczarowany, nie ma w nim miejsca na cuda i łaski. Komunikacja z Bogiem nigdy nie może mieć charakteru partnerskiego, Bóg nie rozmawia bowiem z samodzielną jednostką; może ona co najwyżej odkrywać Boga **w samym swoim działaniu**, gdy udaje się jej zgromadzić bogactwo.

Nieprzypadkowo Adorno i Horkheimer w *Dialektyce oświecenia* Odyseusza obrali za centralnego bohatera nowoczesności<sup>15</sup>. Symbolizuje on złożenie dwóch elementów: 1) wstępnej decyzji przywiązania się do masztu i 2) całkowitego oddania się temu, co zewnętrzne, po założeniu tych więzów. Podobnie działają zarówno Luter, kalwiński kapitalista, jak i Hegel: w obliczu pierwotnego zagrożenia podejmują decyzję wiary, bo w przeciwnym razie groziłaby im całkowita zatura. Ten akt wiary zmienia dla nich całą rzeczywistość, pozostawiając ich bytujące w świecie postaci do dowolnego rozporządzenia. O ile pierwotna decyzja wiary podejmowana była w stanie śmiertelnego lęku, tak dobrze widocznego w przypadku Lutera, o tyle po oddaniu się owej resztkce pozostaje krystaliczna racjonalność, pewna siły swego uwiązania, które nie pozwala lękać się nawet tego, co się czyni. Ów pierwotny wybór ciąży na całej rzeczywistości, której elementów **nie pragnie się wcale jako takich**, lecz pragnie się ich wyłącznie ze względu na resztkę, jaką się wybrało.

„Lęk jest więc terminem średnim między *jouissance* i pożądaniem, ponieważ pożądanie tworzy się po pokonaniu lęku i jako zbudowane na chwili lęku”<sup>16</sup> – zauważa Lacan. To w istocie gest

specyficznie nowoczesny: oddać siebie wraz z całym oceanem pustki, żeby w zamian, darmo, otrzymać pożądanie. To również struktura heglowskiego Pana (według lacanizującej lektury), który, pokonawszy śmierć, ostaje się za cenę nieukojonego pożądania – niedającego się ukoić żadnym przedmiotem, bo powodowanego samym *objet petit a*, który pojawia się z chwilą uzyskania przez Pana oparcia.

Przywiązany do masztu Odyseusz jawi się postronnym jako więcej niż demon: zanurzony całkowicie w śpiewie tego świata, zna doskonale jego prawa, a zarazem wprowadza doń pewien zewnętrzny ruch; nie zna dualizmu: ten świat – tamten świat, bo będąc w pełni tutaj, służy w pełni temu, co nadmiarowe. Taki też jest obraz nowoczesnego kapitalisty: postaci z tego świata, a jednak służącej resztkę, jaka ten świat rozsądza. Resztkę ta nie musi być już nawet Bogiem; w kapitalistycznej *ecclesia reformata semper reformanda* została tak wydestylowana, że stanowi już najczystsze nadmiarowe nic. Im czystsza, tym bardziej nieosiągalna; im bardziej nieosiągalna, tym widoczniejsze obiektywne skutki wywołująca w samym świecie, brany z rzeczowej perspektywy.

W takiej to przestrzeni dojrzewającego kapitalizmu skonstruować się musiały marksizm i psychoanaliza.

## 5.

Możemy teraz przebadać drogę tych dwóch dyskursów. Jeśli porównamy je z Heglowskim idealizmem, wówczas na pierwszy plan wysunie się różnica między konsekwencjami aktu wiary Hegła, do jakich należy akceptacja tego, co obiektywnie trwa i co jest nam najbardziej przeciwstawne, a krytycznym potencjałem marksizmu i psychoanalizy. Oba te dyskursy stawiają sobie za cel definitywne usunięcie pewnych ciężących nad nami struktur; z całą pewnością brakuje tym dyskursom owego pierwotnego i całkowitego aktu wiary, jaki buduje heglizm. Dlatego właśnie mają one pewien immanentny moment nadziei, jaką wnoszą w nowoczesność.

Hegel, przeciwnie, obwieszcza to, co jest – a więc stan **po klęsce** – kresem dziejów; jeśli gdziekolwiek tkwi dla Hegła nadzieja, to w rozumieniu strukturalnego bezsensu nadziei. Zarówno w marksizmie, przynajmniej Marksa, jak i w psychoanalizie, przynajmniej Freuda (być może za wyjątkiem późnego okresu), choć również dojrzałego Lacana, tkwi tymczasem perspektywa istotnej historycznej zmiany, której obecny nowoczesny czyściec stanowi preludium. Wyraźnie widoczne jest ściśle połączenie wstępnej odmowy wiary i zachowania nadziei; dzięki temu oba dyskursy mogą tworzyć wizję przełomu, który przyniesie coś jakościowo odmiennego od *status quo*, jakkolwiek przełom ten nie będzie polegał na przywróceniu stanu sprzed klęski.

Między marksizmem a psychoanalizą nie zachodzą pod tym względem **strukturalne** różnice. Naturalnie, można rozsądkowo utrzymywać, że centralnym punktem zainteresowania marksizmu jest społeczeństwo jako takie, w przypadku psychoanalizy zaś – jednostka. Nie jest jednak przypadkiem, że dla Marksa kluczowa pozostawała relacja współzależności jednostkowych wolności, a Freud rozwijał w dojrzałym okresie analizy społeczne, oba dyskursy wykorzystują bowiem ten sam mechanizm argumentowania, który pozwala przenosić się między różnymi obszarami treści; ba, w pewnym zakresie wymusza **zagarnianie coraz to nowej treści**. Marksizm i psychoanaliza wydają się skazane na podejmowanie tych czynności, by wyłamywać się z granic dyscyplin, co zresztą ustawia te dyskursy w specyficznej pozycji wobec nowoczesnej metody naukowej. Traktują one bowiem niezależność naukowego oglądu jako część problemu, na jaki powołane są odpowiedzieć – nie akceptując tego wstępnego ograniczenia, jakie narzucają nauki zbudowane na trwałych paradygmatach. Dlatego też marksizm i psychoanaliza spotykają się z krytyką jako niefalsyfikowalne, wszechobjęmujące ideologie. Nużąca odnawialność tej jednostajnej krytyki, znaczonej nazwiskami takich postaci, jak Weber, Popper, Aron czy ostatnio – w sferze psychoanalizy – Onfray, ściśle odpowiada owemu **pierwotnemu strukturalnemu nienasyceciu, które każe marksizmowi i psychoanalizie wciąż przekraczać swe granice i rozszarzać własną strukturę od środka**.

Możemy więc zasugerować, że ta transgresywność obu dyskursów jest korelatem pierwotnej odmowy aktu wiary, w opisanym już tutaj sensie. Innymi słowy, marksizm i psychoanaliza czerpałyby z pustki owego Hegłowskiego oceanu, na którym nic nie jest ustabilizowane; ich własny byt, jako forma wiedzy, nie mógłby się przez to ustalić. Wyciągając ostateczne wnioski z tego zestawienia, dopowiedzmy, że być może marksizm i psychoanaliza dlatego właśnie są w stanie ujrzeć **ponad sobą**, a nie w sobie, ową polarną gwiazdę, *objet petit a*. Konkluzja ta znaczy mniej więcej tyle, że wiedza o tym obiekcie możliwa jest tylko wtedy, gdy nie jest wiedzą i tkwi w stanie permanentnego rozpadu.

Dzięki temu rozróżnieniu możemy odcyfrować napięcie między heglizmem a marksizmem oraz psychoanalizą w specyficznie nowoczesnym kontekście, w jakim się rozwijają. Otóż wszystkie te trzy dyskursy są o tyle podobne, że zawierają **moment** odnoszenia się do trwającej resztki *a*; nietrudno zauważyć, że ów moment wykluczony jest przez to, co uchodzi za „naukę” *sensu stricto*. *Wissenschaft* Hegla, idea będąca spadkiem po Fichtem, nauka w rozumieniu Marksa, jak też stałe zapewnienia Freuda o zachowywaniu naukowego rygoryzmu spaja nie uzurpacja ignorantów lub mitomanów, lecz **włączanie w swój obręb resztki**, od której dominu-



jący dyskurs naukowy się odcina. To, co filozofowie ci uprawiają, to nauka, która usiłuje odczytać czysto strukturalne zależności – która wie zatem, że musi sama wywieść się z samej siebie.

Ale marksizm i psychoanaliza różnią się od heglizmu tym, że starają się wyodrębnić i stematyzować ową resztkę, stając **przed** nią. Hegel natomiast, jak już powiedzieliśmy, za sprawą swego skoku w wiarę ukazuje resztkę w jedności z rzeczywistością, jakiej podstawę stanowi. Wynika stąd podstawowa różnica między tymi dyskursami: otóż heglizm jest aktem jednorazowym, dziełem skończonym i zamkniętym, które w swej zamkniętości musi zostać przez historię pozostawione na jej drodze. Może trwać czysto mechanicznie, jako konserwowany i odczytywany ponownie zapis, lecz nie ma w sobie **punktu**, wokół którego mógłby zmieniać swą treść w czasie.

[W zakończeniu *Wykładów z filozofii religii* Hegel *explicite* opisuje ten osobliwy stan zawieszenia, jaki nastaje po uzyskaniu wiedzy absolutnej:

[...] celem tych wykładów było właśnie pojednanie rozumu z religią, poznanie jej jako koniecznej w jej rozmaitych ukształtowaniach i odnalezienie – w religii jawnej – prawdy i idei. Pojednanie to jest jednak samo pojednaniem tylko częściowym, bez zewnętrznej ogólności; filozofia jest w tym względnie odosobnioną świątynią, a jej słudzy stanowią izolowany stan kapłański, któremu nie wolno podążać razem ze światem i który mając w posiadaniu prawdę, ma jej strzec. To, jak doczesna, empiryczna terażniejszość ma znaleźć wyjście ze swego rozdwojenia, jak ma się ukształtować, należy pozostawić jej samej i nie jest to *bezpośrednio* praktyczna sprawa filozofii ani jej zadanie<sup>17</sup>.

17 G.W.F. HEGEL: *Wykłady z filozofii religii*. Tłum. Ś.F. NOWICKI. T.2. Warszawa 2007, s. 364.

Odkrycie pełnej prawdy czyni więc wszystkich późniejszych filozofów zarówno sługami, jak i stanem kapłańskim: są ci filozofowie zależni od swego ojca, który odkrył prawdę, a zarazem zostają wykastrowani. Ze złośliwej lacanowskiej perspektywy heglizm jawiłby się jako orgazm doskonały, który w poprzedzającym go stosunku wszedł – wyobrazeniowo – w kontakt ze wszystkim, co istnieje, więc nie musi szukać następnego razu; nie tylko nie potrzebuje, lecz także już nie ma z kim. Dlatego Hegel jest prawdziwym ojcem hordy, bo w jego posiadaniu są wszystkie prawdy; biednym synom odebrano wszelką przyjemność].

Punkt resztki nie tkwi bowiem w treści, lecz jest zajęty przez samego oglądającego. Każdy szczegół jest równoprawny w kolistości pojęcia, stąd nie ma też co przetrwać w charakterze pozostałości. Widać więc, jak kres heglizmu wynika wprost z jego początkowego

aktu wiary: **to, że nic się zeń nie ostaje**, odpowiada pierwotnej decyzji, by porzucić wszelką światową postać.

Tymczasem z marksizmem i psychoanalizą jest inaczej. Wchodzą one w nowoczesne pole bez całkowitej zatury; nigdy nie utożsamiają się do końca z resztką. Dlatego właśnie mogą, a nawet muszą, ostawać się jako **dyskursy**. Jednak dyskursy te nie są wyznaczone żadnymi **treściowo** określonymi założeniami, które byłyby niezmiennie w stosunku do każdego kolejnego aktu poznania. To również dyskwalifikuje marksizm i psychoanalizę w świetle naukowej ortodoksji, w której podstawą prawomocności poznania jest oddzielenie założeń od konkretnego przypadku, jaki je weryfikuje. W marksizmie i psychoanalizie nie ma tak rozumianych przypadków, ponieważ każdy „przypadek” stanowi studium samo w sobie, na którym dotąd wypracowane zasady mogą się załamać – a wyłonić mogą się zupełnie nowe. Przerywany, niekoherentny, a przy tym dla każdego momentu całkowicie rozstrzygający tok dyskursu widać dobrze na przykład w dziełach historycznych Marksa, jak i w jego wątpliwościach związanych z nieistnieniem początkowego punktu *Kapitału*. W psychoanalizie Freuda, zwłaszcza w późnym okresie, jest to zjawisko niemal notoryczne, w koncepcji Lacana zaś prawdziwa plaga, która czyni z jego myśli już nie jakąkolwiek „teorię”, a po prostu „*enseignement*”.

Niemniej marksizm i psychoanaliza, właśnie przez to, że nie mogą się ukształtować jako stabilne naukowe dyscypliny, są w stanie ukazać rolę resztki w funkcjonowaniu nowoczesnej wiedzy.

## 6.

Zbliżając się do podsumowania, naszkicujmy tę specyfikę resztki w stosunku do nowoczesnej wiedzy.

Wspomnieliśmy już o momencie stabilizacji, na jakim bazują nauki *sensu stricto*. Polega on na pewnego rodzaju **zapomnieniu**, na osłonięciu od chaosu, które pozwala im zanurzyć się w pozytywny materiał bez troski o prawomocność założeń. Naturalnie wiemy od Lacana, że tym granicznym momentem osłonięcia jest *signifiant-maitre*<sup>18</sup>. To oparcie, dzięki któremu wiedza może być **produkowana**, tak jak w kapitalizmie produkowany jest towar, przechodzący na własność tego, kto zapewnił warunki produkcji.

Natomiast marksizm i psychoanaliza starają się opisać także ten moment ustanawiania *signifiant-maitre*. Z tego względu wpisana jest w nie strukturalna niestabilność: każdy **kolejny** krok to ustanawianie pewnych założeń, tylko po to, by następnie je obalić. Tam, gdzie nauki *sensu stricto* zapewnijają ochronę przed chaosem, ustępującą – jak pokazał Kuhn<sup>19</sup> – z dużymi oporami i dopiero w obliczu istotnych niezgodności z faktami – tam marksizm i psychoanaliza **z góry, planowo** rujną swoje dzieło ustanawiania *signifiant-maitre*. Nie-

18 Por. np. J. LACAN: *Le séminaire. Livre XVII...*, s. 203.

19 T.S. KUHN: *Struktura rewolucji naukowych*. Tłum. H. OSTROMĘCKA. Warszawa 2009.

trudno zauważyć, że porządek tego obalenia jest dla nich całkowicie wewnętrzny, nie zależy bowiem od „faktów” – te są powierzchnią, na której odbywa się ruch wewnętrznych struktur. Jeden drobny „fakt” czy „przypadek” może posłużyć za kamień węgielny całkiem nowej idei; zarazem wszelkie niepomysłne świadectwa empirii są z góry pozbawione znaczenia, jeśli nie chce się im go nadać.

Marksizm i psychoanaliza dostarczają więc ciągu sprzecznych postaci wiedzy; sprzecznych, każda z nich bowiem funduje się na innym *signifiant-maitre*. Zarazem jednak i marksizm, i psychoanaliza są wciąż pewnymi dyskursami, **wewnętrznie niemożliwymi zbiorami różnych teorii**. I w tym właśnie leży największy walor tych dyskursów: mianowicie **odsłaniają sam sposób ustanawiania signifiant-maitre, jego ruch i zatrąę**. Marksizm i psychoanaliza są przez to predestynowane do badania struktury funkcjonowania kapitalizmu, który na tym ruchu bazuje. I nie jest przypadkiem, że spotykają się w końcu na jednym i tym samym gruncie: gruncie czystych struktur. Jak pamiętamy, kluczowym łącznikiem między marksizmem a psychoanalizą pozostaje w myśli Lacana ten sam fenomen, który dla Marksa stanowił wartość dodatkową, natomiast dla Lacana wyraża się w *plus-de-jouir*<sup>20</sup>. Oba dyskursy wpadają na ten sam trop resztki, wyłaniającej się z długiego procesu oczyszczania. Co istotne, w żadnym wypadku nie mogą się one zatrzymać na gotowej konstatacji strukturalnych zależności; *objet petit a* nie jest przedmiotem żadnej nauki. To pozostałość kolejnych cykli ustanawiania i obalenia wiedzy, podlegających ciągłemu oczyszczaniu z materialnej treści.

Czym bowiem w ostatniej instancji okazuje się wiedza marksizmu i psychoanalizy? Właśnie dlatego, że u ich początków leży odmowa wiary, a zarazem niechęć do naukowej ograniczoności, marksizm i psychoanaliza skazane są na ciągłe zmagania z utrzymującą się w nich resztką. To ona z góry rujnuje każdą kolejną postać wiedzy tych dyskursów, a jednocześnie jaśnieje na horyzoncie jako cel, do którego oba zmierzają w procesie swego wewnętrznego wytrawiania. To wytrawianie istotnie odróżnia marksizm od wszelkich socjalistycznych doktryn, a psychoanalizę – od różnego typu psychologii i psychoterapii. Nadaje im wewnętrzne napięcie, zmuszając do uznawania, że jest coś ponad zwykłą **treścią** doktryny czy teorii; tego czegoś bezustannie się poszukuje, w rezultacie prowadząc do wyrugowania treści i odsłonięcia ruchu czystej struktury resztki.

Ów proces wyraźnie widać w rozumowaniach zarówno Marksa, jak i Freuda – co możemy pokazać na wybranych przykładach. Jak pamiętamy, centralnym odkryciem marksizmu jest wy tłumaczenie istoty kapitalistycznego wyzysku. Dotychczasowy socjalistyczny rozsądek zatrzymywał się na prostej, bliżej nieanalizowanej kon-

20 Opis tego połączenia znajdujemy w seminarium XVI. Zob. J. LACAN: *Le séminaire. Livre XVI: De l'Autre à l'autre*. Paris 2006, s. 17 i nast.

21 To esencja odkrycia Marksa z *Kapitału*, dokładnie wyeksplikowana w szkicu *Płaca, cena i zysk*. Zob. K. MARKS: *Płaca, cena i zysk*. W: K. MARKS, F. ENGELS: *Dzieła wybrane*. T. 1. Warszawa 1949, s. 400-402.

22 Ibidem, s. 399.

statacji: kapitaliści bogacą się kosztem robotników. Mogła ona wchodzić w skład rozmaitych programów, lecz żaden wniosek nie wynikał z niej w sposób ścisły: mogła uzasadniać zarówno ekspropriację właścicieli, jak i (po lassalle'owsku) nowy podział dochodu. Tymczasem tezę tę Marks, według jego własnego sformułowania, opracował **naukowo**: to znaczy zaprzął do jej oceny – strukturę całości i resztki. Stwierdził mianowicie, że wyzysk opiera się na wewnętrznej nadmiarowości samej produkcji kapitalistycznej: otóż jeden z towarów, siła robocza, gdy zostanie nabyty i skonsumowany przez kapitalistę, tworzy dodatkową wartość<sup>21</sup>. Konsumpcja nie unicestwia więc tego jedyne go towaru, lecz powoduje powstawanie nowych. Sprzężenie między siłą roboczą (towarem) a pracą (wytwarzającą nowe towary) to specyficzny punkt, w którym konsumpcja staje się zarazem produkcją. To ten sam punkt, w którym w filozofii Hegla „myśl myślała samą siebie”, załamania, oparte na istocie lacanowskiego *jouissance*. Owo załamanie powstaje wskutek wyłączenia środków produkcji, które Marks nazywa „rozkładem pierwotnej jedności”<sup>22</sup>. Praca zostaje związana z siłą roboczą przez monopol środków produkcji, odgradzających robotnika od pierwotnego sposobu produkowania. **I tutaj mamy pierwotną klęskę, na którą jednak Marks nie chce się zgodzić. Śladem tej klęski jest resztkę, ucieleśniona w owych środkach produkcji:** to za sprawą tej resztki nie ma prostej relacji odrębnych elementów, takich jak podmiot – przedmiot, producent – towar – konsument. To resztkę spaja kapitalistyczną rzeczywistość w jedną wszechogarniającą całość, sprawiając, że łączą się z sobą dwa przeciwne bieguny: produkcja i konsumpcja.

Ale zauważmy: **ta sama resztkę zapewnia strukturę wiedzy, dzięki której Marks tę resztkę rozpoznaje.** Bez niej teza o wyzysku byłaby ogólnikiem i nie miałaby tej koniecznej implikacji, jaką jest konieczność zniesienia własności środków produkcji, a więc usunięcia resztki. Zatem poprzez marksizm resztkę rozpoznaje swe działanie w świecie – dzięki temu, że działa tak samo w obrębie wiedzy. Jak Nietzsche musiał być największym *décadent*, by rozpoznać *décadence*, tak Marks musiał pozostawać **strukturalnie** kapitalistą, by opisać kapitalizm. I tutaj jednak widać różnicę między Marksem a Heglem: w heglizmie resztkę rozpoznaje się w całej rzeczywistości i afirmuje; w marksizmie odsłania się jako zło konieczne, które musi być rozpoznane, by mogło zostać zniesione. Gorycz marksizmu polega na tym, że pragnąc świata wyzwolonego od resztki – co może czynić tylko dzięki swej **niewierze**, dającej mu dystans – zarazem musi rozumować z użyciem resztki. Ba, tych, którzy się jeszcze opierają jej działaniu (na przykład utopijnych socjalistów), dezawuuje jako nienaukowych. Tak jak to *implicite* formuluje *Manifest komunistyczny*: radykalna zmiana

przyjść może dopiero wówczas, gdy ci, którzy na jej rzecz działają, **uznają rozmiary klęski i doprowadzą ją do końca.**

[Pokazuje to znakomicie cykl rozumowań z *Manifestu*, w których w pierw podchwytuje się oskarżenia burżuazji przeciw kapitalistom (chcą znieść własność prywatną, rodzinę, ojczyznę), żeby pokazać, iż nawet założywszy, że są to wartości, to i tak **w rzeczywistości** już nie istnieją (bo proletariatus nie ma własności prywatnej, rodzina to zinstytucjonalizowana prostytutka, a kapitalizm znosi narodową autarkię). Programem komunistów jest zatem uczciwe **przyznanie rozmiarów zniszczeń**, by móc pójść dalej<sup>23</sup>].

23 Zob. K. MARKS, F. ENGELS: *Manifest komunistyczny*. W: IDEM: *Dzieła wybrane...*, s. 40-43.

Doprowadzenie klęski do końca to jednocześnie destrukcja opisującej tę klęskę wiedzy: w ostatniej instancji marksizm bowiem nie ma w programie żadnego z rozlicznych treściowych postulatów, jakie na sztandarach wypisywali socjaliści – marksizm to rewolucyjne zniesienie własności środków produkcji, usunięcie resztki. **Zatem wszelka treść marksizmu ginie w tym ostatecznym uproszczeniu, gdzie jest tylko albo-albo.** W ten sposób u kresu marksizmu odtwarza się ta sama sytuacja, która stała u początków zarówno samego marksizmu, jak i heglizmu: rzeczywistość sprowadza się do pustki i tkwiącej w niej resztki; pozostaje akt wiary, „tak” czy „nie”. Cała droga przez treść to zasłona tego uproszczenia. Marksizm u początku powiedział „nie”, by nieufnie zanurzyć się w rzeczywistość, przejść jej uproszczenie – i w ostatecznym akcie owo „nie” powtórzyć, a ten sposób zniszczyć resztkę.

Podobnie większość pism Freuda przenika strukturalna gra sił, determinująca wnioski na poziomie treściowym. Charakterystyczna Freudowska idea topiki – przestrzennego, relacyjnego rozmieszczenia elementów, z którego dopiero wypływają konkretne konkluzje – jest właśnie znakiem tego ścisłego połączenia treści z logiką struktur. Podobnie relacja całość – resztki nieustannie odtwarza się we Freudowskim rozumowaniu, bazującym często na idei skrzyżowania dwóch wzajemnie blokujących się sił, z których żadna nie może ulec zniesieniu, a to za sprawą pewnej zakłócającej resztki. Już w *Traumdeutung* Freud formułuje koncepcję zasad rozkoszy i rzeczywistości, opisując drogę organizmu od powstania napięcia, przez jego rozładowanie, aż po nowe napięcie<sup>24</sup>. Otóż fakt, że rozkosz nie jest uzyskiwana w ciągłej halucynacji, lecz musi przebywać cykl wzbierania i rozładowywania, to właśnie efekt zakłócającej resztki. Za jej sprawą zasada rozkoszy łączy się w jedną całość z zabezpieczającą ją zasadą rzeczywistości, by **już nigdy nie zaznać prostej jedności**, która – wedle samego Freuda – stanowi fikcję<sup>25</sup>. Nietrudno jednak zauważyć, że – tak samo jak w myśli Marksa – **to rozumowanie samo opiera się na utracie pierwotnej jedności**, wymuszając stałe teoretyzowanie świata jako pewnej całości, złożonej z powiązanych sił, a jednocześnie niespełnionej z racji ostającego się braku.

24 S. FREUD: *Objaśnienie marzeń sennych*. Tłum. R. RESZKE. Warszawa 1996, rozdz. VII.

25 S. FREUD: *Uwagi na temat dwóch zasad procesu psychicznego*. W: IDEM: *Psychologia nieświadomości*. Tłum. R. RESZKE. Warszawa 2009, s. 8, przypis 8.

26 S. FREUD: *Poza zasadą rozkoszy*. W: IDEM: *Psychologia nieświadomości...*, s. 161-215.

Ta specyfika zarysowuje się jeszcze wyraźniej wraz z procesem wewnętrznego oczyszczania Freudowskiej myśli. W słynnym wywodzie z tekstu *Poza zasadą rozkoszy* znajdujemy tezę, iż pierwotniejsze od cykli regulowanych zasadą rozkoszy jest dążenie do śmierci, powrotu do pierwotnego stadium materii nieożywionej<sup>26</sup>. Życie dąży do śmierci, a nie osiąga jej w zwarcu, już u samego początku, tylko za sprawą – znów – zewnętrznych bodźców. Co więcej, według Freuda ewolucja organizmów to wynik pochodzących z rzeczywistości zakłóceń, oddziaływających na dążące do śmierci życie. Tym samym owo zakłócenie różnicuje życie od wewnątrz, zmuszając je do przybrania cyklicznego charakteru powstawania i giniecia – tak jak wcześniej z prostej halucynacji tworzyło cykl napięcia i rozładowania.

Oparta na utrzymującej się resztkę cykliczność charakteryzuje więc zarówno Marksowskie przedstawienie kapitału, jak i Freudowski opis aparatu psychicznego – a przede wszystkim wewnętrznemu strukturuje oba te dyskursy. Dlatego rzeczywiste zniesienie resztki musi być połączone ze zniesieniem samych dyskursów, ponieważ to resztkę właśnie spina je z rzeczywistością. Odkrycie prawideł kapitalizmu musi mieć za finał kres kapitalizmu i zniesienie samego odkrycia; ujęcie popędu śmierci to wynik popędu śmierci, i wraz z nim tylko mogłoby być usunięte.

## 7.

Widać więc, że w konfrontacji z heglizmem marksizm i psychoanaliza są wyjątkowo **nierealistyczne**. Brzmi to paradoksalnie, jeśli wziąć pod uwagę standardowe krytyki idealizmu. Ale to właśnie Hegel, dzięki nowoczesnemu aktowi wiary, może uznać całość rzeczywistości jako tworzącą jedność z resztą; nie musi przy tym z własnej wiedzy czynić pękniętego dyskursu powtarzających się cykli. Dzięki temu wiedza filozofa może być tak szczegółowa. Marksizm i psychoanaliza natomiast, wyrzekając się owej wiary, skazują się na wewnętrzne rozbicie; ich argumentacja krąży stale wokół resztki i do niej powraca, ponieważ ta wciąż się w nich utrzymuje. Dlatego nawet zdobywając bogactwo szczegółowej treści, nie potrafią go jak Hegel przechować, lecz z góry je dezawuuują – powracając do myślenia nad resztką i własnym niespełnieniem. Oba dyskursy same operują cyklami, a resztkę oglądają jako cel, spójnię własnej niemożliwości. **Z tej także przyczyny są podatne na krańcowe uproszczenie i zubożenie w toku swej ewolucji**; dowodzi tego marksistowskie „albo-albo”, jak również ostry dualizm myślenia w późnych pismach Freuda.

[Wyraźne ślady tej charakterystyki można rozpoznać na przykład w myśli Žižka. Z jednej strony kontynuuje on linię heglowską – dzięki czemu potrafi błyskotliwie przetrawić olbrzymią ilość



„pozytywnego materiału”, jak powiedziałby Hegel: filmów, powieści, zjawisk społecznych etc. Ale z drugiej strony marksizm i psychoanaliza zostawiają na Žiżku dziedzictwo w postaci ciągłego niedosytu i wymogu powtórzenia; nie ma tu miejsca na Heglowskie pojęcie, a jedynie na nieustanne wynajdywanie i obalanie kolejnych spostrzeżeń, z których żadne w swej radykalnej definitywności nie ustępuje drugiemu. Nie jest też przypadkiem mniej lub bardziej skryte Žiżkowe upodobanie do **krańcowego zubożenia**, kontemplowania resztki w akcie czystego powtórzenia. To rodzaj bulimicznego odpoczynku po akcie pożerania treści. W *The pervert's guide to cinema* Žižek wychwala muzykę ze *Stalkera* Tarnowskiego jako ilustrację „samego czasu”, trwania samej rzeczywistości. Jednakowy pociąg do kontemplowania czystej resztki można wyczytać w jego uwagach na temat prawdziwej „muzyki komunistycznej”, która ma być minimalistyczna, po prostu odróżniając się od tła, to jest od rzeczywistości – i wskazując na tło<sup>27</sup>.

27 Zob. S. ŽIŽEK:

*Rémarques pour une définition de la culture communiste.* In: *L'idée du communisme.* Éd. A. BADIOU, S. ŽIŽEK. Paris 2010, s. 316–334.

Widać więc tu nieustanne napięcie między zapisanym w myśli Hegla pragnieniem wchłonięcia całej treści a przymusem jej zwrotu. Ba, samo to napięcie wydaje się czymś pożądanym, choć jednocześnie odrażającym. Dlatego współczesna humanistyka, czerpiąca z marksizmu i psychoanalizy, ma strukturę dojrzałej bulimii].

Zdać by się mogło, że w swym ograniczeniu do zasad Erosa i Tanatosa Freud myśli już tylko sam ruch resztki, napędzającej jego dyskurs psychoanalityczny przez wszystkie poprzednie lata.

Zatem: resztką, nieprzełkniętą u początku za sprawą wiary, stale zakłóca działanie marksizmu oraz psychoanalizy. Być może Lacanowskie *enseignement* wyznacza pewien punkt graniczny obu tych dyskursów – stając się **niemal** czystą analizą relacji między pękniętą całością a resztką, między niemożliwością a warunkiem możliwości. Ale i ono nie może być kresem, tak jak był nim heglizm. Nieprzypadkowo *enseignement* nie ma pisanej postaci, lecz sprowadza się do ustnego nauczania, które nie potrafi ani się zatrzymać, ani ustalić swej treści; co więcej: nie potrafi zaakceptować możliwości swego całościowego przeminięcia w czasie, jaką ucieleśnia pismo.

\* \* \*

Marksizm i psychoanaliza to dyskursy, które nie mają prawdy, tak jak nie mają wstępnego aktu wiary; przez to skazane są na ciągłe **powtarzanie się**, to znaczy wytwarzanie i obalanie kolejnych form wiedzy. Chciałoby się powiedzieć, że dzięki temu uzyskują wgląd w logikę nowoczesności. Ale co wtedy, gdy ich natura wynika nie tyle ze specyfiki epoki nowoczesnej, **ile z owej pierwotnej decyzji, jaką wobec tej specyfiki podejmują?** Czyż kapitalizm nie udostępnia się Marksowi dopiero wtedy, gdy mówi on „nie” heglizmowi?

Czy *objet petit a* to nie wynik upadku samej psychoanalizy w strukturalne pęknięcie?

Być może więc resztką, jaką teoretyzują marksizm i psychoanaliza, to po prostu realny element ich własnej pozycji wobec nowoczesności. Zarzucano Heglowi, że w istocie opisał własne myślenie, nie świat; marksizm i psychoanaliza czyniłyby więc to samo, tyle tylko, że dzięki zewnętrznemu pośrednictwu resztki.

Cały problem z zamkniętymi bramami bogaczy i otwartymi bramami niebios jest więc wtórny wobec istnienia tych dwóch bram i odległości między nimi. Jest to naturalnie problem dla nas i tylko dla nas. One, same dla siebie, tylko są.

Przemysław Tacik

**Messianic Hope(lessness) of Modernity:  
Hegel, Marxism, psychoanalysis**

Summary

The article aims at exposing complex relations between Marxism and psychoanalysis as two purely modern discourses. In order to account for their specific position, suspended between philosophy and science, I attempt to outline the structure that conditions both of these "quasi-sciences". This structure does not influence their content directly, but organises the very rhythm of Marxist or psychoanalytical thinking. However, while all scientific discourses are conditioned by similar structures, only Marxism and psychoanalysis attempt to refer to it directly. In other words, the key difference that distinguishes them from other sciences consists in their self-referential loop. Consequently, Marxism and psychoanalysis do not possess an object neatly separated from themselves, but constantly return to the reality in which they are already included. Contrary to idealism, they do not take this self-reference for a starting point, but for a contradiction that needs to be sublated. As a result, both Marxism and psychoanalysis aim at sublating themselves along with the present reality they reject. In this regard they are the only discourses that are able to reconstruct the conditions of possibility of sciences, even though they pay the price of having at least dubious reputation in the scientific world. In my exposition I refer to Luter's doctrine, Hegelianism and Lacanian psychoanalysis in order to explore the status of Marxism and psychoanalysis as specifically modern discourses, being not only profoundly conditioned by mechanisms of modernity, but also having the capability to reconstruct them.

Przemysław Tacik

## **Le (dés)espoir messianique de la postmodernité : Hegel, marxisme, psychanalyse**

Résumé

L'objectif de l'article est une analyse des relations complexes entre le marxisme et la psychanalyse comme deux discours strictement modernes. Pour expliquer leur position spécifique, placée entre la philosophie et la science, l'auteur cherche à esquisser a structure qui conditionne ces deux quasi-sciences. Cette structure n'influence pas directement leur contenu, mais elle organise la méthode de la pensée marxiste ou psychanalytique. Bien que tous les discours scientifiques soient conditionnés par ces types de structures, uniquement le marxisme et la psychanalyse s'y réfèrent ouvertement. Ainsi la boucle autoréférentielle, dans lequel ils restent, devient la différence principale, qui les sépare des sciences. C'est pourquoi le marxisme et la psychanalyse n'ont pas de sujet propre, qui serait indépendant d'eux, et ils doivent revenir à l'analyse de la réalité qu'ils créent eux mêmes. Pourtant, différemment que l'idéalisme, ils ne font pas de cette autoréférence la pierre angulaire, mais ils le traitent comme une contradiction qui devrait être supprimée. Ils visent alors à radier eux mêmes avec la réalité récente, qu'ils rejettent. Dans cette mesure ils sont les seuls discours capables de reconstruire des conditions des possibilités des sciences, bien qu'ils paient le prix de posséder le statut au moins douteux sur le champ scientifique. Dans son article l'auteur se réfère entre autres à Luter, Hegel et Lacan, pour éclaircir le statut du marxisme et de la psychanalyse comme discours spécifiquement modernes, qui non seulement sont marqués des mécanismes modernes, mais aussi ils disposent de la possibilité de leur reconstruction.