

# Czas logiczny a czas społeczny

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2023 [3]

wunderblock

2023, nr 3, s. 48–65

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2023.3.3>

Andrzej Leder

**Abstrakt** Porównując ze sobą koncepcje czasu społecznego Norberta Elias i Jacques'a Lacana, autor w pierwszej kolejności rekonstruuje przesłanki teoretyczne tych koncepcji, a następnie ukazuje konsekwencje przyjęcia każdej z nich. Neokantyzm Eliasa przeciwstawiony jest dialektycznemu ujęciu relacji podmiotu z przedmiotem u Lacana. Autor pokazuje jednak, że „nowy sofizm” Lacana niesie ze sobą oryginalną i przekraczającą horyzont projektów filozoficznych konstrukcję, pozwalającą połączyć w grze konstytuującej mnogie podmiotowości proces genezy czasu społecznego, wyłanianie się fundamentów logiki i wreszcie kwestię uznania, czyli równości albo jej braku w relacjach między ludźmi.

**Słowa kluczowe:** czas społeczny, logika transcendentna, uznanie, Norbert Elias, Jacques Lacan

**Abstract** In comparing the ideas of social time of Norbert Elias and Jacques Lacan, the author first reconstructs the theoretical premises of these ideas and then shows the consequences of adopting each of them. Elias' neo-Kantianism is contrasted with Lacan's dialectical view of the subject-object relationship. However, the author shows that Lacan's 'new sophism' contains an original construction that transcends the horizon of philosophical projects and makes it possible to combine the process of the genesis of social time, the emergence of the foundations of logic and, finally, the question of recognition, that is, equality or the lack thereof in relations between people – all these within the play of constitution of plural subjectivities.

**Keywords:** social time, transcendental logic, recognition, Norbert Elias, Jacques Lacan

**Andrzej Leder**, filozof, urodzony w 1960 roku, doktor habilitowany, profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, praktykuje też psychoterapię. Wydał rozprawę filozoficzną: *Nauka Freuda w epoce 'Sein und Zeit'*, pracę na temat historii Polski: *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, rozprawy dotyczące idei filozoficznych w XX wiecznej Europie: *Rysa na tafl. Teoria w polu psychoanalitycznym i Był kiedyś postmodernizm* oraz książkę podejmującą filozoficzną analizę języków ekonomii: *Ekonomia to stan umysłu. Ćwiczenie z semantyki języków gospodarczych*, a także, po angielsku: *The Changing Guise of Myths* i po niemiecku *Polen in Wachtraum. Die Revolution 1939-1956 und Ihre Folge*. Naucza w Szkole Nauk Społecznych (GSSR) IFIS PAN, a także na Sorbonie. Mieszka w Warszawie.

[andrzej.leder@ifispan.edu.pl](mailto:andrzej.leder@ifispan.edu.pl)  
ORCID 0000-0002-1702-3706

Prawda ujawnia się w tej formie, wyprzedzając błąd i samotnie sunąc w akcie, który zrodzi pewność, przeciwnie błąd, jakby upewniając się w bierności, może się naprawić tylko z trudem, podążając za zdobywczą aktywnością prawdy.

Jacques Lacan

**J**ak to możliwe, że ludzie wspólnie i w jednolity sposób postrzegają, a nawet nie tylko postrzegają, lecz także przeżywają czas? Pozorna oczywistość, z jaką się to dzieje, od dawna jest przedmiotem rozważań myślicieli. Czy czas społeczny jest efektem jakiejś syntezy łączącej czasu przeżywanego indywidualnie we wspólną całość, czy też odwrotnie, jest istniejącą formą świadomości społecznej, którą każdy z nas uwewnętrznia, poddany rygorom socjalizacji? A może i tak, i tak – czas społeczny jest efektem oddziaływania na siebie świadomości indywidualnej i zbiorowej? Jest więc częścią wspólnego imaginarium, które jednak stale na nowo buduje się przez pewne interakcje i relacje społeczne?

Ta ostatnia odpowiedź jest mi najbliższa. Spróbuję zastanowić się, jakie relacje między podmiotami konieczne są, żeby owa wspólna struktura społeczna, jaką jest czas, była możliwa. Inaczej mówiąc, jakie są warunki możliwości wyłonienia się czasu społecznego. Oczywiście, w różnych teoriach te warunki rozumiane są różnie. Zderzę ze sobą więc dwie: powszechnie znaną koncepcję Norberta Eliasa zawartą w jego *Eseju o czasie*<sup>1</sup> i projekt Jacques’a Lacana, zapisany w tekście *Czas logiczny i stwierdzenie antycypowanej pewności. Nowy sofizmat*<sup>2</sup>.

Stawka moich rozważań jest jednak większa, niż tylko rozważanie kwestii czasu. Spróbuję bowiem pokazać, jakie założenia na temat społeczeństwa, a nawet jakie antropologie filozoficzne kryją się za warunkami konstytucji czasu społecznego przedstawianymi w obu tych teoriach.

Sceny, na których rozgrywają się te dwa przedstawienia, są zupełnie różne. Jacques Lacan przeprowadza eksperyment myślowy, w którym trzech „osadzonych” zostaje przywołanych przez strażnika więzienia, ten oznacza każdego z nich jednym z dwóch czarnych lub jednym z trzech białych krążków w taki sposób, żeby żaden z oznaczonych nie mógł zobaczyć, jaki jest jego znak. Muszą na podstawie logicznego rozumowania, opartego na zachowaniach innych, to właśnie wydedukować. Pierwszy, który tego dokona, będzie mógł wyjść na wolność. Norbert Elias szkicuje wielki pejzaż narodzin kapitalistycznej nowożytności, którym to narodzinom towarzyszy powolny zmierzch hegemonii kultury agrarnej, osadzonej w granicach „mojej wsi”, związanej z feudalnym średniowieczem. W tamtym dawnym świecie czas określony był przez wspólnie przeżywane, cykliczne zjawiska natury, zmiany pór roku, wschody i zachody słońca;

<sup>1</sup> N. Elias, *Esej o czasie*, przeł. A. Łobożewicz, Warszawa 2020, s. 23. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wyróżnienia we wszystkich cytatach pochodzą ode mnie – A.L.

<sup>2</sup> J. Lacan, *Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée; Un nouveau sophisme*, w: tegoż, *Écrits* (1966), t. 1, Paris 1999. Tłumaczenie tytułu zaczerpnąłem z materiałów Forum Polskiego Pola Lacanowskiego na seminarium z Markiem Straussem 20.05.2017. Cytowane fragmenty w moim tłumaczeniu z tekstu francuskiego i angielskiego przekładu Bruce’a Finka, z wykorzystaniem wspomnianych materiałów. Motto otwierające ten esej pochodzi z *Le temps logique*, s. 209.

w tym nowszym – przez mechanicznie generowane, regularne procesy, do których „dostrajają” się ludzie, wzajemnie zależni i przez podział pracy zmuszeni do współdziałania.

A jednak oba dramaty sytuują genezę czasu w interakcji między ludzkimi podmiotami. Podobne są w tym, że odwołują się do charakteru specyficznych relacji wiążących „aktantów” – by odwołać się do nomenklatury Bruno Latoura. Jednocześnie właśnie wewnętrzna logika tych relacji je różni. Różni w głębokim sensie.



Esej o czasie Eliasa pozostaje, w dobrym sensie, przykładem zastosowania neokantyzmu do wymiaru społecznego. Mimo więc, że nieco trąci myszką, przytaczam go jako delegata różnych pozytywistycznych i pozytywistycznopodobnych koncepcji, które przenikają dzisiejszą teorię społeczną. Jak na socjologa przystało, Elias traktuje społeczeństwo jako byt kształtujący formy i kategorie, którymi potem operujemy indywidualnie; ostrze jego rozumowania wymierzone jest przede wszystkim w indywidualizm filozofii. Jednocześnie – i to może jest ciekawsze – występuje przeciw naturalistycznemu pojęciu czasu. Pisze:

Rzut oka na rozwój środków służących do mierzenia czasu pokazuje, że prymat fizyki i naturalistycznej koncepcji czasu są fenomenem stosunkowo niedawnym. Aż do czasów Galileusza to, co nazywamy „czasem”, a nawet to, co nazywamy „naturą”, ogniskowało się głównie wokół grup ludzi. **Czas był przede wszystkim narzędziem orientacji w świecie społecznym, regulowania wspólnotowego wymiaru życia istot ludzkich**<sup>3</sup>.

Ten prymat „regulowania wspólnotowego wymiaru życia istot ludzkich” łączy Eliasa z Lacanem, słowo „regulowanie” zaś – z całym performatywnym ładunkiem, który w sobie niesie – jest kluczem do zrozumienia dalszych kroków mojego rozumowania. Reguluje się procesy, wprowadzając w nie pewną miarę, punkt odniesienia, pozwalający zamienić chaos nieopanowanego „dziania się” w proces właśnie, w coś, co płynie w taki, a nie inny sposób, ma swoją tożsamość odróżniającą ten proces od innych procesów. Pojawia się więc pytanie o regułę tego regulowania – o to, co jest samą esencją zdarzeń społecznych, z których wyłania się ów podstawowy, wszechogarniający „wymiar życia istot ludzkich”.

U Eliasa jednak postulat dotyczący pierwszeństwa czasu społecznego osłabiony jest twierdzeniem, iż ów prymat trwał w czasach przednowożytnych, potem jednak zastąpiony został przez hegemonię naturalistycznego myślenia o czasie. Otóż niekoniecznie – odpowiada Lacan. Również dziś sednem

<sup>3</sup> N. Elias, *Esej o czasie*, s. 23.

społecznej konstytucji czasu jest to, co wydarza się między ludźmi. To właśnie tworzy miarę. Lacan mówi o

odniesieniu „Ja” **do wspólnej miary** wzajemnie sobie odpowiadających podmiotowości albo, mówiąc inaczej, o odniesieniu „Ja” do innych jako takich, o tyle, o ile są innymi wzajemnie dla siebie. Ta wspólna miara tworzona jest przez pewien *czas rozumienia*, jawiący się jako najistotniejszy dla relacji wzajemności<sup>4</sup>.

Spróbuję poniżej opowiedzieć to, co według Lacana wydarza się w tym procesie. To zaś, co się według Lacana wydarza, głęboko narusza całą pozytywistyczną antropologię.



Wróćmy jednak jeszcze do Eliasa. Nieprzypadkowo w jego konstrukcji pojawia się rozdzielenie czasów przednowożytnych i nowożytnych. Nawet jeśli znajdujemy u niego pojęcie „decywilizacji” jako regresu w procesie postępu, Elias pozostaje myślicielem linearnej wizji historii. Mamy więc u niego społeczności bardziej i mniej rozwinięte. Te mniej rozwinięte regulują chaos istnienia przez obserwację procesów naturalnych. Wspomniane już wschody i zachody słońca, przemiana faz księżyca i pór roku są miarą pozwalającą na zorganizowanie życia małych wspólnot ludzkich. Gdy skala zjawisk społecznych i ich komplikacja wzrasta, ten rodzaj nieprecyzyjnej miary przestaje wystarczać i musi pojawić się coś, co pozwala koordynować działania aktantów tak różnych jak fabryki, koleje żelazne i wielkie centra dystrybucji. Czyli muszą pojawić się kalendarze i zegary.

Elias podsumowuje: „czas wyraża wspólne cechy postrzegalnych sekwencji, które ludzie starają się uchwycić, odnosząc je do sekwencji pełniącej funkcję miary”<sup>5</sup>. Mamy więc sposób zdefiniowania sytuacji, który staje się uniwersalnym kluczem Eliasowskiej epistemologii. Człowiek – raczej społeczny niż indywidualny – jest bystrym obserwatorem, który dostrzega w świecie różne sekwencje zdarzeń. Odkrywa, że jedne dzięki swej regularności mogą służyć jako miary dla innych. I odnosi je do siebie. W „rozwiniętych” społeczeństwach te regularne sekwencje tworzone są przez skomplikowane urządzenia: zegary i kalendarze. W pewnym sensie obojętne jest jednak to, czy mamy do czynienia z obserwowaniem faz księżyca czy atomowego oscylatora.

Możemy być pewni tego, że zegary, podobnie jak proste procesy naturalne o takiej samej funkcji społecznej, są dla ludzi narzędziem orientacji w obrębie serii procesów społecznych, biologicznych i fizycznych, w których przyszło im żyć.

<sup>4</sup> J. Lacan, *Le temps logique*, s. 209–210; wyróżnienie kursywą w oryginale – A.L.

<sup>5</sup> N. Elias, *Esej o czasie*, s. 22.

Służą także ludziom jako sposób regulowania zachowań zarówno na własne potrzeby, jak i w relacjach z innymi<sup>6</sup>.

Mamy tu do czynienia z klasyczną relacją podmiotowo-przedmiotową, w której ludzkie podmioty, w pewnym sensie jako podmioty już „gotowe”, mające w pełni ukształtowane władze poznawcze, wykorzystują pewne przedmiotowe zjawiska, by zwiększać swoją wiedzę i skuteczność działania w świecie. Jeśli piszę, że te podmioty są już „gotowe”, to w takim sensie, że dysponują wszystkimi cechami koniecznymi, by przeprowadzać opisane operacje. Nawet jeżeli mogą powiększać swoją wiedzę i komplikować rodzaj operacji, do których są zdolne, ich **pozycja wobec prawdy**, czyli właśnie pozycja podmiotu wobec tego, co „obiektywne”, jest z góry dana. W tym sensie Elias jest kontynuatorem myśli Kantowskiej.



Jest jeszcze jeden istotny moment Eliasowskiej antropologii zawarty w jego rozważaniach o czasie. Wspólne odnoszenie się do różnego rodzaju obiektywnych, a więc też uprzedmiotowionych, procesów określających upływ czasu, służy przede wszystkim współpracy.

Totalność kalendarzowych symboli jest w bardziej złożonych społeczeństwach absolutnie niezbędna do regulacji społecznego wymiaru egzystencji – wyznaczania dat świąt, czasu trwania umów i tak dalej. [...] Wyżej opisany **ślepy proces** postępuje coraz dalej w tym samym kierunku. Szczególnie, choć nie wyłącznie, w przypadku stanowisk wymagających **zaawansowanej koordynacji stale zagęszcza się sieć wzajemnych zależności**, na których przecięciu znajdują się ludzie zajmujący tego rodzaju stanowiska, a wraz z tym rośnie presja wymuszająca coraz skrupulatniejsze planowanie aktywności zawodowej<sup>7</sup>.

Trochę jak w wierszu Tuwima „Wszyscy dla wszystkich”.

Murarz domy buduje,/Krawiec szyje ubrania,/Ale gdzieżby co uszył,/Gdyby nie miał mieszkania? /A i murarz by przecież /do roboty swej nie ruszył, /Gdyby krawiec mu spodni /l fartucha nie uszył. /Piekarz musi mieć buty, /Więc do szewca iść trzeba, /No, a gdyby nie piekarz, /Toby szewc nie miał chleba. /Tak dla wspólnej korzyści /l dla dobra wspólnego /Wszyscy muszą pracować, /Mój maleńki kolego<sup>8</sup>.

By piekarz jednak miał te buty o czwartej rano, kiedy wypieka chleb, uszyte przez szewca muszą być co najmniej poprzedniego dnia, na co fachowcy mogą

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże, s. 26.

<sup>8</sup> J. Tuwim, „Wszyscy dla wszystkich”, <https://www.edumuz.pl/produkty/439/murarz-czyli-wszyscy-dla-wszystkich> [dostęp 17.08.2023].

się umówić dzięki uwewnętrznionym miarom kalendarzy i zegarów. Ta słodka symfonia współ-pracy jest również u Eliasa istotą relacji między ludźmi. Oczywiście uwzględnia on inne *modi* odnoszenia się ludzkich istot do siebie wzajem: konflikty, rywalizację, dominację, ale są one raczej „zmarszczkami na oceanie” współdziałania. A właściwie wymiany – to ona jest podstawową formą istnienia ludzi w społeczeństwie. Tak jakby zarówno Elias, jak i Tuwim przyswoili sobie dogłębnie lekcję o „niewidzialnej ręce”.

Można powiedzieć, że czas jest tu medium, w którym możliwa staje się koordynacja działań różnych podmiotów indywidualnych i społecznych zorientowanych na wymianę rzeczy i rzeczowe procesy wymiany. Tak rozumiany czas przynależy do metafizycznego projektu nowożytności, który Susan Buck-Morss odczytuje u Adama Smitha.

Jakie jest to ciało społeczne, do którego [niewidzialna ręka – A.L.] przynależy? Po pierwsze i najważniejsze, to ciało zbudowane z rzeczy, **sieć towarów krążących w wymianie łączącej ludzi, którzy nie widzą ani nie znają się wzajemnie**. To właśnie rzeczy czynią to ciało „cywilizowanym”<sup>9</sup>.

Ten świat nie jest nam po prostu dany, trzeba się go nauczyć. I Elias to uwzględnia – do tego rodzaju społecznego funkcjonowania ludzie są socjalizowani.

To, że rozwinięcie się jednostki w stosunkowo autonomiczną osobę – posiadającą strukturę osobowości o cechach indywidualnych i pod różnymi względami mniej lub bardziej jedyną w swoim rodzaju – możliwe jest wyłącznie przez **uczenie się od innych i przyswojenie społecznych schematów samokontroli**, stanowi wyjątkową właściwość społeczeństw ludzkich i nie jest łatwo opisać tę pozornie paradoksalną sytuację za pomocą aktualnie dostępnych pojęć<sup>10</sup>.

Sposobem kształtowania nowego człowieka wydaje się być naśladownictwo i „przyswajanie”, nie zaś szeroko rozumiana gra społeczna. Ten prymat „poznawczego” aspektu w teorii wychowania również jest dominującym elementem dzisiejszego, behawioralno-poznawczego paradygmatu antropologii.



Esej *Czas logiczny i stwierdzenie antycypowanej pewności. Nowy sofizmat* Lacana, powstały w 1945 roku, jest tekstem zadziwiającym. Już sam tytuł, „czas logiczny”, brzmi dość zagadkowo. Co jest w czasie „logiczne”, co w logice „czasowe”? Zadziwiające jest też to, że mimo iż nie pojawiają się w nim żadne pojęcia ani terminy psychoanalityczne, można z niego wysnuć ogromną część

<sup>9</sup> S. Buck-Morss, *Envisioning Capital: Political Economy on Display*, „Critical Inquiry” 1995, 21(2), s. 452; o ile nie zaznaczone inaczej, cytaty z moim przekładzie – A.L.

<sup>10</sup> N. Elias, *Esej o czasie*, s. 39.

postulatów Lacanowskiej psychoanalizy. Można wysnuć retroaktywnie, powiedziałbym.

Będąc od lat wielbicielem tego krótkiego eseju, przedstawię go życzliwie. Spróbuję skupić się właśnie na wątku wiążącym pewną operację o charakterze myślowym z genezą podmiot(ów), której konsekwencją jest wyłonienie się czasu społecznego. Lacan operuje tu przykładem podmiotów indywidualnych, ale sądzę, że możliwe jest odniesienie jego konstrukcji do podmiotów zbiorowych. Co więcej, to, na jakim poziomie tę sprawę się rozpatruje, nie jest tu najważniejsze. Opozycja psychologii indywidualnej i socjologii zbiorowości zostaje już w tym tekście, podobnie jak później u Lacana, na swój sposób zniesiona<sup>11</sup>.

Jak wiadomo, jednym z punktów wyjścia Lacanowskiej antropologii była Hegłowska koncepcja walki o uznanie. W tym sensie już w punkcie wyjścia relacja, która wyłania czas społeczny, jest zupełnie inna niż w projekcie Eliasa. Lacan jednak Hegłowski pomysł modyfikuje i w swoisty sposób przekracza.

W myślowym eksperymencie, opisanym w eseju *Czas logiczny...*, każda z trzech postaci wie, że została oznaczona, ale nie wie jak. Często interpretuje się tę sytuację w taki sposób, że dochodząc do świadomości znaku, znaczącego, które go reprezentuje, postać uznaje sama w sobie ludzki podmiot, człowieka. Z nieczłowieczego statusu wyłania się jako człowiek. Inaczej więc niż w projekcie Eliasa, człowiek nie jest dany, musi dopiero się ukształtować. Do tego konieczni są zaś inni:

Po tym, jak wzajemnie przyglądali się sobie przez *pewien czas*, każdy z trzech podmiotów [nagle – A.L.] rusza i wykonuje kilka kroków, idąc ramię w ramię z pozostałymi w stronę wyjścia. [Na pytanie, dlaczego tak postąpił – A.L.] każdy z nich sam mógłby odpowiedzieć w podobny sposób<sup>12</sup>.

Podkreślony przez Lacana **pewien czas** – czas, w którym postaci przyglądają się sobie wzajemnie, jest załączkiem czasu społecznego. Co właściwie stanowi substancję tego czasu? Wzajemna obserwacja i rozumowanie.

Jestem biały i oto, jak do tego doszedłem. Ponieważ moi towarzysze byli biali, pomyślałem, że gdybym to ja był czarny, każdy z nich mógłby wywnioskować: „Gdybym ja też był czarny, inny natychmiast by się zorientował, że sam jest biały, i szybko wyszedł, a więc nie jestem czarny”. I obaj wyszliby razem, przekonani, że są biali. Ponieważ niczego takiego nie zrobili, to znaczy, że muszą być biały, tak jak oni. Doszedłszy do tego, poszedłem w stronę drzwi, by podzielić się moim wnioskiem<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Więcej na ten temat zob. A. Leder, *Pozycja podmiotu i pole podmiotowe, czyli o urokach analizy pozorów*, „Przegląd Humanistyczny” 2011, 55(1[425]), s. 11–17.

<sup>12</sup> J. Lacan, *Le temps logique*, s. 196; wyróżnienie w oryginale – A.L.

<sup>13</sup> Tamże.

Rozumowanie przedstawione już tutaj jest złożone, obejmuje bowiem nie tylko rozpoznanie pojedynczego „innego”, jak choćby u filozofów dialogu, lecz uwzględnia jednocześnie niezależne myślenie drugiego i trzeciego, bez których cała konstrukcja nie byłaby możliwa. Pierwszy musi myśleć myślenie drugiego, który myśli pierwszego i trzeciego. I tak robi każdy z nich. Co więcej, rozumowanie odbywa się na podstawie rozpoznania działania: rozumujący, sam reprezentowany wobec innych tylko przez swoje obserwowalne działanie, nie ma z nimi bezpośredniego kontaktu, bowiem ich rozumowania też reprezentowane są tylko przez ich działania, które on może dostrzec. Mamy tu więc załączek Lacanowskiej definicji podmiotu jako tego, co zawsze reprezentowane przez znaczące. Podmiot – własny, ale też innego – jest podmiotem nieświadomości, ujmowanym przez świadomość zawsze jako pewne wyobrażenie będące właśnie znaczącym.

Pierwszy z rozumujących widzi więc innych, którzy też się zastanawiają, widzi też, że każdy z tych innych oznaczony jest jako biały. Żeby rozpoznać, jak oznaczony jest on sam, musi teraz wewnątrznie odtworzyć sytuację drugiego, który widzi tak jego, jak trzeciego, tamtego też oznaczonego białym krążkiem. Musi być przez chwilę tym drugim, **zając jego pozycję podmiotową**, by zadać sobie pytanie: co bym zrobił, gdybym zobaczył trzeciego białego i pierwszego czarnego?

Drugi, którego rozumowanie odtwarza pierwszy, musi odtworzyć rozumowanie trzeciego. Drugi myślałby więc, że gdyby był czarny, podobnie jak obawiający się tego pierwszy, trzeci wyszedłby natychmiast, bowiem zobaczyłby przed sobą dwa czarne krążki. Ponieważ żaden z nich nie wychodzi natychmiast, każdy przeprowadza opisane rozumowanie, dochodząc do tego, że jest biały, i rusza w stronę drzwi.

Nie wystarczy – jeszcze raz – że każdy, będąc w pozycji pierwszego, odtwarza wewnątrznie rozumowanie drugiego. Musi wczuć się w drugiego, odtwarzającego rozumowanie trzeciego na temat ich obu, i dopiero całość tych rozumowań pozwala na uzyskanie odpowiedzi na temat siebie samego. **Sednem czasu jest więc tutaj wewnętrzny ruch od pewnej pozycji podmiotowej do innej i następnej.** Sekwencja tych ruchów, w istocie następstwo logiczne, określa pojawienie się chwili. Każdy krok jest na moment wstrzymany, każdy bowiem wymaga zdefiniowania całej sytuacji na nowo.



Już z tego etapu wywodu wyprowadzano bardzo wiele wniosków. Po pierwsze, *stricte* filozoficzny i odnoszący się do szczególnego podejścia Lacana do kartezjańskiego solipsyzmu. Każdy z trzech podmiotów w sofizmacie jest skazany



tylko na swój własny umysł, myślenie innych rekonstruuje wyłącznie na podstawie ich zachowań. Czyli kartezjanizm. Jednocześnie ma jednak zdolność odtworzenia w sobie świata umysłu tych innych. Co więcej, by rozpoznać w pełni siebie jako podmiot, koniecznie musi odtwarzać w sobie ich myślenie. Inaczej więc niż podmiot kartezjański – dysponujący wrodzonymi ideami, wszczepionymi mu gestem opatrności, i w ten sposób niepotrzebujący innych, by zaistnieć – podmiot Lacana musi założyć, antycypować, pewność myślenia innych. **Innych umysłów, które myślą jego myślący je umysł.** Bez tego nie ma człowieka. I to jest, jak sądzę, sedno rewolucji, której w obrębie kartezjanizmu dokonuje już freudowska psychoanaliza, a którą Lacan dopełnia.

Po drugie, kwestia równości między ludźmi. W społeczeństwie zinstytucjonalizowanej nierówności myślenie na temat innych nie jest potrzebne. Jak mogliśmy zauważyć, w takiej sytuacji „biały krążek” rozpozna „czarne” i natychmiast zajmie pozycję supremacji. Wystarczy rzut oka na znaki. Hrabia Almaviva z *Wesela Figara* nie musi rozumować, by wiedzieć, że pierwszeństwo przejścia przez otwarte drzwi po prostu mu się należy – tak względem Figara, pokojowca, jak wobec hrabiny, kobiety.

W tym kontekście zabawna, a jednocześnie przenikliwa jest uwaga przypisywana La Rochefoucauld, na temat polskich panów, dla których otwarte drzwi są przeszkodą nie do pokonania. Ponieważ rozpoznają się jako równi, również odraczają ruch. Nie opuszczają jednak swojej pozycji podmiotowej, by wczuć się w innych, ale tkwiąc w swoich pozycjach, przeprowadzają raczej heglowską batalię „na godność”: ten, który pierwszy przejdzie przez drzwi, okaże się mniej uprzejmy, a więc mniej godny. Owa batalia nie wymaga jednak rozumowania pozwalającego wczuć się w innego, tylko upor w „trwaniu przy swoim”.

Inaczej jest w społeczeństwie, w którym istnieje formalna równość, a hierarchia jest elementem stałej negocjacji czy wręcz gry. Antycypowanie własnej wartości, określone przez wyobrażenie sobie tego, jak jest się postrzeganym przez innych, co więcej, rekonstruowanie skomplikowanych rozumowań dotyczących postrzegania tych pozycji przez wspólne Ja – zwane przez Lacana Wielkim Innym – stanowi istotny element budowania rzeczywistości społecznej.

W społeczeństwie mieszczańskim owo określanie wartości wiąże się z własnością, a jego najlepszym modelem jest giełda. W istocie, jak zauważył John Maynard Keynes, wartości znaków na giełdzie określone są więc przede wszystkim przez próby antycypowania rozumowań, jakie na ich temat przeprowadzają inni<sup>14</sup>. Nie ma obiektywnej miary wartości, miarę wyznacza odniesienie się do zrekonstruowanego rozumowania innych.

<sup>14</sup> J.M. Keynes, *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*, przeł. M. Kalecki, S. Rączkowski, Warszawa 2012, s. 136.

■

Być może najważniejszy postulat Lacana już na tym etapie dotyczy źródła miary, które reguluje proces społeczny. U Eliasa i w podobnych teoretyzacjach mamy do czynienia ze światem przedmiotowym, który uchwycony w ludzkiej obserwacji dostarcza owego „narzędzia”, pozwalającego nadać regularność sekwencjom ludzkiego istnienia. Natomiast u Lacana źródłem miary jest wzajemne odnoszenie się podmiotowości do siebie. I to nie gotowych, lecz będących w trakcie kształtowania, konstytuowania się. Pojawia się jednak pytanie: co jest w tej płynnej sytuacji źródłem owej regularności, która niezbędna wydaje się, by pojawił się czas?

Trzeba zwrócić uwagę, że Lacan skupia się przede wszystkim na równoczesności i nierównoczesności poszczególnych działań, które obserwujący się wzajemnie rejestrują. To symptomy procesu konstytucji, jego momenty „progowe”, stanowią dla innych znaki pozwalające koordynować poczucie czasu.

Zgodnie z moją hipotezą to właśnie fakt, że żaden z nich nie ruszył pierwszy, pozwala na to, by uwierzyli, że są białymi; i nawet najkrótsze wahanie wystarczy, by przekonać każdego z nich ponad wszelką wątpliwość, że jest biały. Bo wahanie jest logicznie wykluczone dla tego, który zobaczy dwa czarne<sup>15</sup>.

Wynika z tego, że to właśnie wstrzymanie się innych od działania tworzy w ogóle możliwość przeprowadzenia rozumowania, które tworzy sekwencję.

Mocnym i arbitralnym założeniem jest tutaj to, że rozumowania, polegające na ruchu od jednej pozycji podmiotowej do innej, odbywają się w tym samym tempie. Psychologicznie może to wydać się nieprawdziwe, wynika jednak z tego, że cały proces, jak zobaczymy, ma charakter skokowy, dyskretny. Kolejne podmiotowe pozycje mają charakter pozycji logicznych, a przejścia między nimi porównać można raczej do kwantowych zmian stanu niż przebywania jakiejś – już istniejącej – drogi. To raczej możliwość zajmowania coraz to nowych pozycji w owym ruchu „konika szachowego” warunkuje pojawienie się przestrzeni wewnętrznej, w której możliwe potem będą drogi i miejsca przedmiotów. Tak jakby szachownica wyłaniała się, w miarę jak figura konika przeskakuje z pola na pole. I taki właśnie skokowy ruch podmiotowy ma być miarą tempa, to z niego rodzi się czas społeczny, nie odwrotnie. Określone zostają pola i wymiary, wielkość, komplikacja, linie ciągłości i punkty nieciągłości. Te cechy nazwane zostaną, na poziomie świadomym, czasem i przestrzenią. I to one określać będą sposób jawienia się świata przedmiotowego.

<sup>15</sup> J. Lacan, *Le temps logique*, s. 200.

Miarą regulującą wyłanianie się czasu społecznego jest wzajemne odnośzenie się do siebie stale ustanawiających się ludzkich podmiotów – wzajemne rekonstruowanie wewnętrznych procesów konstruowania się innych, założone w oparciu o obserwację znaków, **znaczących**, jakimi są ich działania i ich brak. Rozumowanie oparte na obserwacji innych umiejscawia podmiot w rozwijającej się przestrzeni społecznej, odpowiadając na pytanie: **kim jestem?** Rezultat zaś tego rozumowania, krystalizująca się podmiotowość, przez podjęte działanie natychmiast staje się punktem oparcia dla rozumowań innych, starających się odpowiedzieć na to samo pytanie. To proces, w którym etapy upodmiotowienia innych tworzą więc miarę, uwewnętrznianą przez każdy podmiot dla budowania sekwencji zwanej czasem. Czas jest tu efektem gry luster, jakimi są odbijające się w sobie świadomości.



Zrobimy tutaj pewną dygresję. Trzeba bowiem, wracając na moment do Kantowskiej konceptualizacji, zadać pytanie, jak logiczny, skokowy ruch pomiędzy pozycjami podmiotowymi mógłby być źródłem wszechogarniającej formy, jaką jest czas. Czy to nie czas jest tym, co najpierwotniejsze, i dopiero dzięki czasowaniu wyłania się wszystko inne? Czy związki logiczne nie są tym, co wieczne, a jednocześnie prezentujące się zawsze w strumieniu czasu, którym jest świadomość?

Już u Kanta, w pierwszej *Krytyce*, znajdujemy odpowiedź, która zadaje kłam takiemu odczytaniu związku między kategorią intelektu, a więc tym, co logiczne, a formą zmysłowości, jaką jest czas. Omawiając „analogie doświadczenia”, podejmuje on dyskusję „zasady następstwa czasowego wedle prawa przyczynowości”<sup>16</sup> i zauważa, że następstwo czasowe, a więc to, czego doświadczamy jako czas przedmiotowy, jest efektem ujęcia różnorodności w kategorii przyczyny.

[W]iązę dwa spostrzeżenia z sobą w czasie. Otóż powiązanie to nie jest dziełem samego tylko zmysłu i oglądania, lecz wytworem syntetycznej zdolności wyobraźni, **która określa zmysł wewnętrzny co do stosunku czasowego** [...] albowiem czasu samego nie można spostrzec (s. 352).

Na czym zaś opiera się owa syntetyczna zdolność wyobraźni, która określa zmysł wewnętrzny? Co musi się zdarzyć, by z nadmiaru różnorodnych relacji wyłoniło się następstwo, sekwencja, z atrybutem konieczności, który narzuca się nam, gdy przeżywamy czas?

<sup>16</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. I, Warszawa 1957, s. 351; strony następujących cytowań podane w nawiasie.

[T]rzeba stosunek między obu stanami tak pomyśleć, iżby przez to pomyślenie zostało [następstwo – A.L.] określone jako **konieczne** [...]. Pojęcie zaś zawierające w sobie konieczność syntetycznej jedności może być tylko **czystym pojęciem intelektu, nie występującym w spostrzeżeniu**, i jest to tu pojęcie stosunku przyczyny i skutku (s. 353).

Interpretując powyższe zdania w sposób mocny, uznać można, że nawet czysta forma zmysłowości – występująca tylko w postrzeżeniu wewnętrznym – zależna jest od kategorii intelektu, jaką jest „pojęcie stosunku przyczyny i skutku”. Kant postuluje więc w takiej interpretacji, że czas zależny jest od kategorii logicznej, gdyż

nawet w doświadczeniu przypisujemy przedmiotowi następowanie (zdarzenia, w którym dzieje się coś, czego przedtem nie było) [...] tylko wtedy, **jeżeli u podłoża znajduje się prawidło**, które nas zmusza do tego, by zaobserwować raczej ten niż inny porządek spostrzeżeń (s. 363).

Czas jest więc doświadczany, bowiem „u podłoża znajduje się prawidło”. O ile u Kanta prawidłem tym jest kategoria przyczyny, wnosząca – jak to kategorie logiczne – konieczny charakter przeżywanemu przez nas czasowaniu, o tyle u Lacana chodzi o jakiś rodzaj interakcji pomiędzy aktantami. Jaka kategoria wyłania się z tej gry? By czas społeczny przeżywany był jako obiektywny, musi być to rodzaj konieczności, a więc od strony podmiotowej – pewność.

Moja hipoteza jest więc taka, że tak jak u Kanta przyczynowość jest kategorią warunkującą czas, tak u Lacana to wędrówka przez modalności, a właściwie ruch od niepewności do pewności, organizuje czas taki, jakim go znamy. Tożsamość podmiotu krystalizuje stopniowo, wiodąc do stwierdzenia „Ja to Ja”, wypowiedzanego w *modus* konieczności. Czas społeczny określony jest więc przez zajmowanie pozycji wobec prawdy. Trzeba jeszcze zauważyć, że ten ruch odbywa się w polu wyznaczonym przez Kantowskie kategorie modalne – od możliwości, przez realność do konieczności. Określają czasowanie w taki sposób, że w tej wędrówce **niepewność przyszłości, jej możliwość** zamienia się w **momentalną realność teraz**, by spłynąć w przeszłość doświadczaną jako nienaruszalna **konieczność „tego, co już było”**.



Nie na darmo jednak Lacan nazywa omawianą konstrukcję sofizmatem. Natychmiast bowiem biały, który już nabrał pewności, że jest tym, kim jest, musi ową pewność porzucić. Może do niej wrócić w następnym ruchu. Nazwijmy, pisze Lacan, pierwszego A, drugiego B a trzeciego C:

Gdy A, zobaczywszy B i C ruszających wraz z nim, znowu zacznie się zastanawiać, czy jednak nie dostrzegli [w pierwszym momencie – A.L.], że jest czarny, **wystarczy, że zatrzyma się i uzyska odpowiedź na to na nowo zadane pytanie. Ujrzy bowiem, że też się zatrzymują**, jako że każdy z nich jest przecież w tej samej sytuacji co on, czy raczej, żeby to lepiej wypowiedzieć, jest tym A o tyle, o ile w rzeczywistości każdemu z nich – bez względu na to, czy mu się uda, czy nie rozstrzygnąć na swój temat – nasuwają się te same wątpliwości w tym samym momencie<sup>17</sup>.

Pojawia się tu więc kolejny ważny wątek Lacanowskiej psychoanalizy – podmiotowość stale oscyluje pomiędzy krystalizującą pewnością tożsamości a ciągłą jej utratą, wymagającą ponownego utwierdzenia w obserwacji spojrzenia innych. Jak już widzimy, to z tych sekwencji rodzi się miara czasu społecznego.

Nie znaczy to wcale, że pozycja podmiotu jest w wypadku kolejnych sekwencji podejmowania ruchu i zatrzymywania się taka sama. To raczej przemieszczanie się między różnymi pozycjami w przestrzeni logicznej, już bowiem w drugim momencie rozumowanie A jest zmienione:

w międzyczasie musiał nastąpić logiczny postęp. Tym razem więc A może wyciągnąć całkowicie jednoznaczny wniosek z tego wspólnego zaprzestania ruchu: gdyby był czarnym, B i C **w żadnym wypadku nie mogliby się zatrzymać**<sup>18</sup>.

Za pierwszym razem zatrzymanie się, **znaczące** zachowanie innych stanowiło przesłankę do wahania, niepewności, w drugim to samo **znaczące** wyklucza wahanie, jest więc przesłanką pewności. W tym właśnie sensie Lacan mówi o „logicznym postępie”.

Poddany próbie krytycznej dyskusji, sofizmat zachowuje ścisłość wymaganą w procesie logicznym, **pod warunkiem jednak włączenia weń wartości dwóch zawieszających przerw** (skandowań, *scansions*), poprzez które każdy z podmiotów ujawnia **proces upewniania się**, wpisany w sam akt, który doprowadził go do wniosku<sup>19</sup>.

To nieco zawile zdanie mówi, że ścisłość logiczna wymaga uwzględnienia przerw w działaniu jako **znaczących**, będących dla innych znakiem pokazującym, że pozostali też muszą przejść drogę od niepewności na swój własny temat do utwierdzenia się w pewności. Czyli znakiem pozwalającym im przeprowadzić to samo rozumowanie. Zachowania innych zostają więc jakby wpisane w tryby logiczne sylogizmu, stają się terminami zdań, które przeprowadzają

<sup>17</sup> J. Lacan, *Le temps logique*, s. 201.

<sup>18</sup> Tamże; wyróżnienie w oryginale – A.L.

<sup>19</sup> Tamże.

każdy z podmiotów przez proces upewniania się. Zmieniają jego pozycję wobec prawdy.

Tu też ujawnia się również językowy charakter procesu konstytucji podmiotu. **Jest on jak wypowiedzianie zdania, lokalizujące podmiot w tej, a nie innej pozycji.** I podobnie jak wypowiedź językowa o charakterze asercji przeprowadza podmiot ze sfery rozproszenia i niepewności do – chwilowej – pewności.



Lacan sam zadaje sobie pytanie, czy usprawiedliwione jest wprowadzenie w logiczny sofizmat, któremu na dodatek chce nadać charakter swoistego sylogizmu, tych dwóch obserwowanych zawiesznień ruchu<sup>20</sup>. Odpowiedź w pierwszym zarysie podkreśla moment, w którym owo *scansion* się pojawia: nie stanowi ono empirycznej weryfikacji hipotezy logicznej, ale zatrzymuje ruch, który jedną z alternatywnych hipotez miałby potwierdzać lub falsyfikować. Odrzucamy więc schemat sytuacji poznawczej, w której podmiot ma gotowe dwie hipotezy: dwa białe, jeden czarny albo trzy białe (inne bowiem są wykluczone przez wstępne warunki), a następnie, za pomocą obserwacji ruchu innych, wybiera jedną z hipotez. Od razu widać, że w gruncie rzeczy byłoby to powtórzenie Eliasowskiego schematu: gotowy podmiot – przedmiot obserwacji. Lacan odpowiada:

Tak nie jest w najmniejszym stopniu, to byłoby bowiem nadanie procesowi logicznemu koncepcji uprzestrzennionej [w sensie przestrzeni wizualnej, pozbawionej wymiaru czasowego – A.L.] [...] To właśnie dlatego, że nasz sofizmat owej koncepcji nie toleruje, jawi się jako aporia dla różnych postaci logiki klasycznej, których „odwieczny” autorytet odzwierciedla równie powszechnie uznaną ułomność, tę mianowicie, iż **nie wnoszą niczego, co nie mogłoby być ujrzane natychmiast, od pierwszego spojrzenia.**/ Przeciwnie, wprowadzenie jako znaczących spornych zjawisk powoduje, że zaczyna dominować nie przestrzenna, a **czasowa struktura procesu logicznego**<sup>21</sup>.

Wyłania się tu kluczowe dla całej późniejszej ontologii Lacanowskiej odróżnienie tego, co „wyobrazeniowe”, a więc możliwe do uchwycenia „na pierwszy rzut oka” od tego, co naprawdę logiczne, „symboliczne”, a więc wyłaniające się w ruchu konstytuowania podmiotu. Ten ruch w przestrzeni logicznej – od rozproszonej potencjalności do apodyktycznej pewności – możliwy jest dlatego, że następuje wstrzymanie rzeczywistego działania każdego z trzech podmiotów. To wstrzymanie wyłania czas, którego kierunek, wektor, logicznie określony jest – od strony podmiotowej – przez przechodzenie w rozumowaniu od kategorii ulotnej możliwości do stężącej ciężkości tego, co pewne.

<sup>20</sup> Tamże, s. 202.

<sup>21</sup> Tamże, s. 202–203.

Od strony przedmiotowej jest to proces przekształcania braku, braku działania, w **znaczące**<sup>22</sup>. Braku jako takiego nie można dostrzec, trzeba przeprowadzić rozumowanie, by brak zaczął znaczyć, czyli właśnie stał się **znaczącym**<sup>23</sup>. Lacan podkreśla tutaj, że rozciągłością, w której ów czasujący proces jest możliwy, jest właśnie otchłań między zatrzymaniem a uzyskaniem pewności, otchłań ofiarowana przez innych.

Dla każdego filozofa uderzające jest, że konstrukcja Lacana stanowi głos w dyskusji na temat logiki transcendentalnej – dyskusji prowadzonej co najmniej od czasów Kanta, potem w idealizmie niemieckim, przez zasadnicze dla tematu rozważania Husserla, aż do dzisiejszych, kognitywistycznych postulatów. To, jakie procesy leżą u podstaw figur logiki formalnej – pokazującej to, co widoczne „na pierwszy rzut oka” – intrygowało i intryguje myślicieli do dzisiaj.

I nie chodzi o nowy psychologizm. O tym, jak ważny ten aspekt był dla Lacana, świadczy fragment umieszczony na samym początku tekstu:

Ważna dla nas jest **tylko wartość logiczna** zaprezentowanego rozwiązania. Wydaje nam się [ono – A.L.] wspaniałym sofizmatem, w klasycznym sensie tego słowa, to znaczy **znaczącym przykładem rozłożenia [na czynniki pierwsze – A.L.] form funkcji logicznej** w momencie historycznym, w którym problem stawiany przez te formy, poddaje się badaniu filozoficznemu<sup>24</sup>.

„Rozłożenie form funkcji logicznej” jest więc próbą pokazania genezy tej pewności, tej kartezjańskiej „jasności widzenia”, której logika zawdzięcza swoją królewską pozycję wśród dziedzin filozoficznych. Pewność, która zdobi każdy sylogizm, każdy tryb logiczny skodyfikowany w tysiącletnim rozwoju, rodzi się w stopniowym przechodzeniu od mgławicowego stanu nieokreśloności do skryształowanego tak-a-nie-inaczej, co oznacza też wyłanianie się podmiotu i czasu społecznego, „zrodzone przez formę logiczną w jej stawianiu się”<sup>25</sup>, jak to ujmuje Lacan.



Czym jest owo „rodzenie przez formę logiczną w stawianiu się”? Spróbujmy odpowiedzieć. Formą, która pozostaje najbliższej okresów logicznych, a jednocześnie rozwija się w czasie, jest forma zdaniowa. Od strony struktury syntaktycznej wyraża „logiczną budowę świata” – związek podmiotu i orzeczenia to najprostsza ontologia, obecna we wszystkich językach indoeuropejskich. Jednocześnie, jako forma wypowiedziana, krystalizuje swoje znaczenie w procesie czasowym. Od ogólności podmiotu, przez określenie stanu lub czynności w czasowniku, po dopełnienie umiejscawiające całość wydarzenia – zdanie

<sup>22</sup> Tamże, s. 203.

<sup>23</sup> Oczywiście, wzorcowe tu jest rozumowanie Freuda dotyczące spostrzeżenia braku penisa u matki, które jest zaprzeczane za pomocą różnych „dziecięcych” teorii.

<sup>24</sup> J. Lacan, *Le temps logique*, s. 197.

<sup>25</sup> Tamże, s. 209.

wypełnia się w czasie, a proces ten zamyka „postawienie kropki”, zakończenie zdania.

W końcowej części eseju Lacan wykorzystuje owo pokrewieństwo funkcji zdaniowej ze strukturą logiczną, pokazując, że czasowe wyłanianie się każdego z podmiotów, budującego się w rezonansie z procesem krystalizowania tych innych podmiotów, jest dla każdego z nich jak wypowiedzianie zdania. Zwraca więc uwagę, że opisywane czasowanie ma trzy momenty: „chwilę spojrzenia, czas rozumowania, moment rozstrzygnięcia”<sup>26</sup>. Są one równoznaczne z przechodzeniem podmiotu od nieokreślonego „się” do antycypowanego rozstrzygnięcia, że jest podmiotem. Pierwszy moment, definiujący znaczenie chwili spojrzenia – „wie się, jakie znaki rozdano” – to jakby rozproszenie podmiotowości w nieokreślonej przestrzeni<sup>27</sup>. Drugi, to umiejscowienie innych wobec siebie dzięki czasowi rozumowania, co Lacan określa jako „podmioty określone wyłącznie przez swoją wzajemność” – a więc uchwycenie w tych samych rozumowaniach przeprowadzanych przez każdy z nich na temat innych. Trzeci wreszcie to moment rozstrzygnięcia, w którym podmiot formułuje „twierdzenie na swój temat” – rozstrzyga, że jest podmiotem, i zajmuje pewną pozycję podmiotową. Mamy tu więc Fichteańską formułę początku logiki, która zaczyna się od tautologii „Ja to Ja”<sup>28</sup>.

Lacan zwraca uwagę na to, że rozstrzygnięcie każdego podmiotu na swój temat jest jednak przedwcześnie. Jest to intrygujący aspekt przedstawionego rozumowania, podkreślony w tytule eseju. Dlaczego więc konkluzja przychodzi za wcześnie? Odpowiedź tkwi w pragnieniu – podmiot nie krystalizowałby, gdyby nie pragnienie bycia podmiotem, a raczej rozpoznania siebie jako podmiotu w spojrzeniu innych.

Pojawia się w nim lęk, że nie zostanie rozpoznany... Lęk jest zawsze drugą stroną pragnienia. Dlaczego jednak podmiot nie może poczekać, aż proces rozwijania się formy logicznej sofizmu doprowadzi go do „portu” pewności? Przecież mamy tu mieć do czynienia z pewnością logiki!

Gdy rozstrzygnięcie „jestem podmiotem albo nie” zależne jest od obserwowanego zachowania innych, jeśli chwila, w której ruszą ku wyjściu, gdy ja jeszcze będę rozważał, na zawsze zamknie możliwość tego rozstrzygnięcia – bo może oznaczać, że dostrzegli, iż jestem nie-podmiotem, mam czarny stygmat – winieniem wyprzedzić samą taką możliwość i rozstrzygnąć, opierając się na słabej pewności, wynikającej z samego faktu, że się zatrzymali. Każdy konkluduje więc:

Pośpieszyłem się z rozstrzygnięciem, że mam biały znak, bowiem inaczej wyprzedziliby mnie, rozpoznając się wzajemnie w białości<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Tamże, s. 202.

<sup>27</sup> Zob. A. Leder, *Pozycja podmiotu i pole podmiotowe*, s. 15–16.

<sup>28</sup> J. Lacan, *Le temps logique*, s. 204.

<sup>29</sup> Tamże, s. 209.



Jednak ostatecznie owo wyprzedzające rozstrzygnięcie jest kruche. Oznacza, że każde zachowanie innych zmieniające skomplikowany układ założeń zawarty w tworzącym czas rozumowaniu może zachwiać pewnością podmiotu co do jego tożsamości i zmusić do ponownego rozumowania, kolejny raz tworzącego nową sekwencję czasową. Co więcej, na pewno tak się stanie.



Największą siłą Lacanowskiego projektu „Czasu logicznego” jest rozmach pozwalający integrować bardzo różne poziomy. W zgodzie z myślą Deleuze’a i Guattariego z jednej strony, a Susan Buck-Morss z drugiej, sądzę, że pojęcie filozoficzne jest właśnie urządzeniem, dyspozytywem, umożliwiającym tego rodzaju połączenia. Umożliwiającym cięcie przenikające różne poziomy, dziedziny i terytoria tego, co istnieje. W tym tkwi czysto filozoficzny zamysł tekstu Lacana.

Jeśli zmyślamy od strony logiki, jest to więc kwestia wyłaniania się fundamentalnego twierdzenia o tożsamości, Ja tożsame z Ja, sięgającego refleksji idealistycznej filozofii niemieckiej: Fichtego, Schellinga czy Hegla. Sekwencyjny, czasowy charakter procesu kształtowania się tej zasady tożsamości staje się też głosem w dyskusji na temat logiki transcendentalnej, procesu krystalizowania praw logicznych, niezależnie od tego, jaka psychika – ludzka czy nieludzka – te prawa ujmuje.

Od strony teorii podmiotu jest to pierwszy zarys „lustrzanej” a jednocześnie dynamicznej koncepcji tworzenia się podmiotowości, która w różnych formach będzie się krystalizować w przebiegu całego nauczania Lacana. Fundamentalna rola innych w tym procesie czyni go z założenia społecznym. Jednocześnie szczególnie dla psychoanalizy myśl o wyprzedzającym, przedwczesnym charakterze ustanowienia swojego Ja przez podmiot – myśl związana z rolą pragnienia i lęku w tym procesie – czyni Ja bytem kruchym, zawsze ulotnym, zagrożonym destabilizacją i rzeczywiście rozpadającym się, by krystalizować znowu w nowym „zdaniu”. W końcowym fragmencie eseju Lacan ujmuje to w taki sposób:

1. Człowiek wie, co to znaczy nie być człowiekiem;/
2. Ludzie rozpoznają się wzajemnie jako ludzie;/
3. Rozstrzygam, że jestem człowiekiem z obawy, że inni zmuszą mnie do uznania, iż człowiekiem nie jestem<sup>30</sup>.

Wreszcie, od strony czasu społecznego. Czas Lacana przestaje być, jak u Eliaśa, sekwencją linearnie uporządkowanych zdarzeń, które przygotowany do tego w jakimś rodzaju harmonii przedustawnej umysł ludzki ujmuje i zamienia w uniwersalną miarę swego istnienia. Staje się efektem, w mocnym sensie tego słowa, wyłaniającym się w grze krystalizujących podmiotowości, indywidualnych

<sup>30</sup> Tamże, s. 211.

i zbiorowych – grze rozgrywanej się w zgodzie z wyłaniającymi się jednocześnie regułami logiki transcendentальной. A jednocześnie nieliniarny czas staje się różnorodną rozmaitością, warunkującą właśnie owe procesy wyłaniania się podmiotowości i logik, warunkującą samą możliwość kształtowania się różnorodności wszelkich sensów.

## Bibliografia

- Buck-Morss S., *Envisioning Capital: Political Economy on Display*, „Critical Inquiry” 1995, 21(2), s. 434–467.
- Elias N., *Esej o czasie*, przeł. A. Łobożewicz, Wydawnictwa UW, Warszawa 2020.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. I, PWN, Warszawa 1957.
- Keynes J.M., *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*, przeł. M. Kalecki, S. Rączkowski, WN PWN, Warszawa 2012.
- Lacan J., *Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée; Un nouveau sophisme*, w: tegoż, *Écrits* (1966), t. I, Seuil, Paris 1999.
- Leder A., *Pozycja podmiotu i pole podmiotowe, czyli o urokach analizy pozoru*, „Przegląd Humanistyczny” 2011, 55(1[425]), s. 11–17.
- Tuwim J., „Wszyscy dla wszystkich”, <https://www.edumuz.pl/produkty/439/murarz-czyli-wszyscy-dla-wszystkich> [dostęp 17.08.2023].