

Tyrania wiedzy, szaleństwo wojny

wunder
block

Psychoanaliza i Filozofia

2025 [5]

wunderblock

2025, nr 5, s. 33–50

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2025.5.4>

Sara Rodowicz-Ślusarczyk

Abstrakt Artykuł podejmuje refleksję nad statusem wiedzy we współczesnym świecie oraz wiedzy w praktyce i doświadczeniu psychoanalizy. Punktem wyjścia dla odczytywania szaleństwa naszych czasów jest pytanie o relację między diagnozą a etyką interpretacji. Psychoanaliza jawi się tu jako praktyka oporu wobec tyranii wiedzy współcześnie panującego dyskursu uniwersyteckiego – przestrzeń, w której procedowanie „czytania bez rozumienia”, pozwala wytwarzać wiedzę jednostkową, właściwą dla symptomu podmiotu. To wiedza, która nie jest ani całością, ani władzą, ale wydarzeniem. Pojęcie oporu wobec psychoanalizy zostaje tutaj odwrócone, zgodnie z lekturą Lacana: staje się przeszkodą po stronie psychoanalizy, który spiesząc się, aby zrozumieć, prześlepia nieświadome. W dalszej części tekstu rozwijam refleksję nad wojną jako symptomem naszych czasów, powracając do znaczenia wstydu, tyranii wiedzy i pojęcia czasu logicznego, a także do kwestii braterstwa dyskretnego, które nie jest postawą moralną. Tezą tekstu jest, że prawdziwy opór w politycznym znaczeniu tego słowa zaczyna się tam, gdzie

przestajemy rozumieć – i potrafimy to wytrzymać.

Słowa kluczowe psychoanaliza, wiedza, niewiedza, interpretacja, dyskurs uniwersytecki, symptom, czas logiczny, wojna, wstyd

Abstract The article reflects on the status of knowledge in the contemporary world, as well as on knowledge in the practice and experience of psychoanalysis. The starting point for a reading of the madness of our times is the question of the relationship between diagnosis and the ethics of interpretation. Psychoanalysis appears here as a practice of resistance against the tyranny of knowledge proper to the contemporary reign of university discourse—a space in which the procedure of “reading without understanding” allows the production of singular knowledge, specific to the subject’s symptom. This is knowledge that is neither total nor an exercise of power, but an event. The notion of resistance in psychoanalysis is reversed here, following Lacan’s reading: it becomes an obstacle on the part of the analyst, who,

**Sara Rodowicz-
-Ślusarczyk** –

psychoanalizy, dr psychopatologii i psychoanalizy Université Paris-Cité (dawniej Paris VII-Denis Diderot), prowadzi prywatną praktykę w Warszawie, współzałożycielka Forum Polskiego Pola Lacanowskiego, członkini Szkoły Psychoanalizy EPFCL. Absolwentka ASP w Warszawie, autorka interdyscyplinarnych projektów artystycznych.

sara.rodowicz.slusarczyk@gmail.com

in hurrying to understand, blinds themselves to the unconscious. In the latter part of the text, I develop a reflection on war as a symptom of our times, returning to the significance of shame, the tyranny of knowledge, and the concept of logical time, as well as to the notion of discreet fraternity, which is not a moral stance. The thesis of the text is that true

resistance, in the political sense of the word, begins where understanding ceases—and when we are able to endure it.

Keywords psychoanalysis, knowledge, non-knowledge, interpretation, university discourse, symptom, logical time, war, shame

Szaleństwo nie jest ścisłą kategorią kliniczną, mylibyśmy się chcąc w sposób jednoznaczny skorelować je z psychozą. Nie zawsze psychoza jest szalona i nie każde szaleństwo jest psychotyczne¹. Pojęcie to jest mętne i dzięki temu pojemne, potocznie oznacza albo przekroczenie granicy jakiejś normy, albo zatarcie granic zwykle pozwalających orientować się w rzeczywistości. Gdy francuski psychiatra i psychoanalityk Jacques Lacan stwierdził, że „ludzkie bycie niesie w sobie szaleństwo jako granicę wolności”², wskazywał szaleństwo jako cenę, którą się płaci za bycie „zupełnie” wolnym. Szaleństwo zupełnej wolności polegałoby na wyzwoleniu się z normalnych ograniczeń konstytutywnych dla podmiotowości. Nie są to tylko granice norm społecznych, ale też granice języka, które, poza wytwarzaniem znaczenia rzeczywistości, zakotwiczą możliwość nadawania jej sensu. Całe *Seminarium III* Lacana poświęcone kwestii psychochoz pokazuje, jak bardzo są one związane z kryzysem znaczenia³.

Moja próba zastanowienia się nad „szaleństwem” naszych czasów, przed którą nie umknę, odpowiadając na wezwanie redakcji „wunderBlocka”, nie będzie jednak namysłem nad szaleństwem, które zasługuje na swoje osobne opracowanie. Proponuję zamiast tego fragmentaryczne rozważania dotyczące zjawisk współczesności, które zgodzę się nazwać szalonymi albo za sprawą ich dominującego charakteru, albo za sprawą efektu, jaki wywierają na podmiotowości naszych czasów. Będę tu mówić przede wszystkim o nowej tyranii wiedzy oraz o koszmarze wojny – a także o tym, jak można stawić im opór. Zjawiska, które – jeśli odczytywać je jak symptomy – pozwalają odkryć pewne prawdy o człowieku, które zwykle pozostają zakryte. Ale powiedzenie czegoś o ich psychoanalitycznej lekturze wymaga wprowadzenia, które pozwoli nam usytuować pojęcie symptomu i jego odczytywania.

¹ Pomyślmy choćby o Freudowskim Ernście Lanzerze, tzw. Człowieku od Szczurów, pacjencie neurotycznym. Jest coś szalonego w natręctwie wyobrażenia szczurzej tortury – jest nim owdądnięty – i w uporze, z jakim chce zwrócić już uregulowany dług, przecząc rzeczywistości i ogarnięty pasją niemożliwego. Zob. Z. Freud, *Uwagi na temat pewnego przypadku nerwicy natręctw*, w: tenże, *Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke, D. Rogalski, KR, Warszawa 2014.

² „Et l'être de l'homme, non seulement ne peut être compris sans la folie, mais il ne serait pas l'être de l'homme s'il ne portait en lui la folie comme la limite de sa liberté” („A bytu człowieka nie tylko nie można zrozumieć bez szaleństwa, ale nie byłby on bytem człowieka, gdyby szaleństwo nie było w nim granicą jego wolności”, tłum. autorki). Zob. J. Lacan, *Propos sur la causalité psychique*, w: tenże, *Écrits*, Seuil, Paryż 1966.

³ J. Lacan, *Seminarium III Psychozy*, przeł. J. Waga, PWN, Warszawa 2020.

■ Diagnoza czy interpretacja?

W analizie mówi się, ponieważ popycha do tego jakieś cierpienie. To cierpienie, które w psychoanalizie dopiero ma szansę stać się symptomem. Czy odczytywanie symptomu jest kwestią diagnozy? Jest to raczej sprawa interpretacji. Motywowane cierpieniem mówienie najpierw wyłania się jako ustosunkowywanie się do czegoś w pewien sposób. Jest to jakaś prawda, która może mieć formę skargi, opowieści, fikcji, a nawet kłamstwa (które, przechodząc przez mowę, też jest zajmowaniem stanowiska). Stworzenie dla niej przestrzeni przygotowuje grunt miłości przeniesieniowej, ale nie wystarcza do wejścia w proces psychoanalizy. Nie każde spotkanie z psychoanalitykiem skutkuje jej rozpoczęciem. Jeśli z uporem odróżnimy psychoanalizę od wszelkich psychoterapii, to między innymi dlatego, że uruchomienie jej procesu musi być poprzedzone pytaniem o interpretację symptomu.

To pytanie jest znakiem pewnego domysłu – nie tyle świadomego założenia, ile zakładu o charakterze przeczucia. A mianowicie, że w uciążliwości stanu psychicznego, z którym zgłaszamy się na psychoanalizę, oprócz cierpienia zawarte jest jakieś znaczenie, nieoczywiste dążenie. Jego sformułowanie zależy od wspólnego spotkania między analizującym się a analitykiem, a w zasadzie od całego procesu spotkań wstępnych. W ich wyniku, a potem w toku całego psychoanalitycznego leczenia, przeczucie co do ukrytego znaczenia symptomów zostaje przekształcone w zdolność odczytywania – dlatego zresztą każda psychoanaliza jest dydaktyczna. Chodzi w niej o wiedzę, którą przeniesienie przypisuje psychoanalitykowi, a która jest nabywana przez analizującą się osobę. Wiedzę niepowtarzalną, nieświadomą, wydobywaną na bazie własnego symptomu i do niego przywiązaną, której nie sposób sprowadzić do klinicznych terminów, schematów i mechanizmów.

Dlatego w przeciwieństwie do medycyny, zdolność do diagnozy nie jest, ściśle rzecz ujmując, cechą właściwą psychoanalizie. Nawet jeśli diagnoza – moc określania, wypowiedziana tego, co jest⁴ – może mieć charakter interpretacji, interpretacja to nie tylko diagnoza.

W samej kwestii diagnozy różnicowej pole psychoanalizy zawęża się do trzech psychicznych struktur podmiotu, które nazywamy neurotyczną, perwersyjną i psychotyczną. Każda jest „nieodgadnioną decyzją bytu”⁵ – typem odpowiedzi na fakt bycia, bycia człowiekiem. Nawet jeśli diagnoza co do struktury psychicznej podmiotu jest ważna dla sposobu, w jaki kieruje się leczeniem, sama diagnoza nie jest tym, co psychoanalityk daje pacjentowi. Nie pominę jednak radykalnego wymiaru pytania o diagnozę po stronie analizującego się, a więc

⁴ Zob. J. Lacan, *L'Étourdit*, w: tenże, *Autres Écrits*, Seuil, Paryż 2001; gdzie sformułowania *Dire ce qu'il y a* oraz *Qu'on dise reste oublié...* służą opracowaniu realnego aspektu symbolizacji, mówienia jako aktu.

⁵ J. Lacan, *Propos sur la causalité psychique*, w: tenże, *Écrits*, Seuil, Paryż 1966.

lęku przed własnym szaleństwem, które ono skrywa. W spotkaniu z analitykiem staje się ono pytaniem o własne człowieczeństwo. W ostatecznym rozrachunku psychoanaliza – tak wysokie są jej stawki – zajmuje się właśnie tym pytaniem, dotykając seksualności i śmierci jako dwóch granic wiedzy o człowieczeństwie podmiotu. Walka Lacana przeciw psychologizacji doświadczenia analitycznego polegała na pragnieniu utrzymania dla każdego podmiotu tej radykalnej możliwości.

Rdzeniem doświadczenia psychoanalizy jest więc pytanie o interpretację. I chociaż to pytanie może zaczynać się od pytania danej osoby o diagnozę, to w istocie dociera do nas poprzez symptom, któremu należy nadać kształt⁶.

■ Symptom w psychoanalizie

Grecka etymologia u podstaw tego terminu odsyła do starogreckiego σύμπτωμα (*súmp̄tōma*) gdzie *súm* oznacza „z”, a *ptōma* wywodzi się z πίπτω (*píptō*) odsyłającego do „upadać” lub „trafiać się”. Tak więc symptom byłby tym, co „przybywa”, „zdarza się” wraz z czymś innym. Na tej zasadzie w medycynie objaw odsyła do swojej przyczyny jako oznaka ukrytej choroby. Jest zewnętrzną wskazówką (co wiąże go z wiedzą), ujawniającą coś z tajemnic ciała (co wiąże go z pojęciem prawdy jako sprawy ukrytej, którą należy ujawnić). Symptom medyczny można rozważać jako wiadomość o chorobie, ale w psychoanalizie jego tajemnicą, obiektem jego *súm* nie jest jednostka chorobowa, ale nieświadome treści i pragnienia⁷. W odniesieniu do symptomu interpretacja psychoanalizy⁸ jest nie tyle diagnozą, ile dynamicznym odczytywaniem, którego efektem ubocznym jest leczenie.

Czytanie symptomu, które musi poprzedzać prośba o interpretację, rozpoczyna się – i dokonuje się przy aktywnym udziale pacjenta – wtedy, gdy jego własne miejsce w prawdzie jego cierpienia ulega zakwestionowaniu. To właśnie chciał Dorze wskazać Freud⁹ pytając, jaki jest jej udział w bałaganie, na który się skarży.

O ile pytanie o interpretację jest warunkiem rozpoczęcia psychoanalizy, o tyle właśnie nierozumienie jest wstępnym, koniecznym warunkiem interpretacyjnej lektury. Lacan wręcz nalegał, by psychoanalitik powstrzymywał się od zbyt prędkiego rozumienia, i twierdził, że „czytanie wcale nie jest rzeczą, która zobowiązuje do rozumienia. Najpierw trzeba czytać”¹⁰. To czytanie, które przypomina odszyfrowywanie hieroglifów, i które może się powieść ze względu na formalny rygor. Przymus powtarzania, bez którego nie ma symptomu, popycha

⁶ Często zjawiska będące treścią diagnozy psychologii lub psychiatrii, w psychoanalizie będą rozważane jako komponenty podmiotowego symptomu, który jest chorobą pragnienia i *jouissance*.

⁷ Nie zapominajmy, że pragnienie symptomu może być też pewną niedającą się inaczej zrealizować myślą. Dokładnie dlatego podlega odszyfrowywaniu i interpretacji.

⁸ Interpretacja psychoanalizy, ponieważ nie należy ona do psychoanalizy, mimo że jest on jej nośnikiem.

⁹ S. Freud, *Fragment analizy pewnej hysterii*, w: tenże, *Histeria i lęk*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2001.

¹⁰ <http://staferla.free.fr/S20/S20%20ENCORE.pdf>. J. Lacan, *Seminaire XX, Encore*, wersja niewydana, Staferla (lekcja z 20 lutego 1973) (22.07.2025).

do tej lektury. Ale szczęśliwym trafem sam mechanizm powtórzenia jest też tym, co umożliwia owo odczytywanie, i tym, co odpowiada za jego specyficzny charakter. Analityk jest po to, by uczulić podmiot na powtórzenia, które operują tożsamością i różnicą. Aby nie spiesząc ku zrozumieniu, odszyfrowywać w mówieniu strukturę: powtarzanie się tego samego elementu – afektu, myśli, pozycji, słowa – w różnych okolicznościach. Słucha się podmiotu, aby on sam zaczął siebie słyszeć. To wyraz pragnienia psychoanalityka, na mocy którego wiedza, której sam jest zakładanym podmiotem, przechodzi na stronę podmiotu podającego się analizie – jeśli uda mu się spowodować wejście w proces psychoanalizy. Dzieje się to pod warunkiem właściwego sformułowania pytania symptomu jako punktu niewiedzy.

■ Nowa tyrania wiedzy – symptom naszych czasów?

Jeśli psychoanalityczna polityka czytania – która jest naszym sposobem podejścia do realnego, realnego symptomu – rozpoczyna się od dziury w rozumieniu, jej zasada przeciwstawia się współczesnemu pędowi do produkowania i konsumowania wiedzy. Mnie natomiast zastanawia, na ile właśnie status wiedzy stanowi o szaleństwie naszych czasów. Ten symptomatyczny status wiedzy – tak jak i szaleństwo naszych czasów – różni się od symptomu klinicznego chociażby dlatego, że nie ma tu osoby proszącej o interpretację. Sama stawiam tę kwestię, czując, że ulegam pewnej chorobie, gdy idzie o produkcję wiedzy.

Nakreśliłam pewną specyfikę nowej relacji do wiedzy, która tworzy się i jest na nowo wydobywana w każdej psychoanalizie – jest to wiedza o działaniu nieświadomego zdobywana w odniesieniu do doświadczenia i jednostkowo wiedza nieświadoma, wiedza danego symptomu. Zgłębiając teorię psychoanalityczną natrafiłam natomiast na zaskakującą tezę, dotyczącą oddziaływania wiedzy we współczesnym świecie poza kontekstem praktyki psychoanalitycznej, która pomogła mi uchwycić coś z jej symptomatycznego charakteru.

Aby podzielić się tym odkryciem, muszę najpierw choćby pobieżnie zdać sprawę z teorii dyskursów Lacana, opracowanej w *Seminarium XVII L'envers de la psychanalyse*¹¹. Lacan zaproponował teorię dyskursów, czyli dynamicznych struktur, które miałyby opisywać formy więzi społecznych, między innymi w odpowiedzi na historyczny kontekst przewrotów maja 1968 roku. Rozważanie więzi społecznych jako ustrukturyzowanego obiegu Lacan rozpiął na cztery różne komponenty. Tak więc w każdym takim obiegu obecne jest to, co dyryguje

¹¹ J. Lacan, *Seminaire XVII L'envers de la psychanalyse*, wersja niewydana, Staferla <http://staferla.free.fr/S17/S17%20L'ENVERS.pdf> (1.01.2025).

jako dominanta dyskursu, będąc jego zewnętrznym pozorem (agensem). Pod spodem znajduje się to, co stanowi ukrytą prawdę tego zarządzania. Jest też inny, czyli ten do kogo – lub to, do czego – dominanta dyskursu się zwraca; oraz czwarty element, czyli to, co jest tego obiegu produktem. Praktykę psychoanalizy uznawał Lacan za jeden z możliwych typów takiej więzi, opisywany jako dyskurs psychoanalityka. O ile wejście w proces psychoanalizy jako wkroczenie w ten rodzaj dyskursu jest zależne między innymi od usytuowania symptomu, w praktyce nie jest on nigdy dany raz na zawsze. Podczas leczenia w sposób nieuchronny będzie pojawiać się oddziaływanie innych dyskursów. Ale odpowiedzialnością psychoanalityka jest odnawianie i powrót do tego analitycznego. Chodzi w nim o pewien obieg, którym analityk zarządza poprzez swoją osobistą powściągliwość i rodzaj interwencji, sytuując się w funkcji zagadkowego obiektu-przyczyny pragnienia analizującej się osoby. Ukrytą prawdą tego zarządzania, jego podstawą jest podzielony podmiot pragnienia, podmiot wybrakowany. Zwracając zagadkę podmiotowi, analityk uruchamia w nim pole Innego, siedlisko wiedzy – czego wyrazem jest wprawienie w ruch wolnych skojarzeń. Produktem, który się w ten sposób „wytrąca” są treści – znaczące elementy. Takie, które albo pozostawały wyparte, albo wyłaniają się jako nowe, ostatecznie transformując tożsamość podmiotu w odniesieniu do kastracji.

Poza prowadzeniem psychoanalizy jako obywatel, ale i w próbach nauczania psychoanalizy, psychoanalityk nieuchronnie uczestniczy w różnych formach relacji. Mówiąc, jak jest i wprowadzając pewien porządek – funkcjonujemy w obrębie dyskursu mistrza. Domagając się odpowiedzi od mistrzów albo kwestionując znaczące, które panują – pozostajemy raczej w obrębie dyskursu historyka (co ma znaczenie w odniesieniu do polityki). A poddając się niezrozumieniu, wychodząc od tego, co nie działa przez dialektyczne zderzenie sprzeczności jesteśmy być może bliżej dyskursu analityka – chociaż możliwość operowania w tym dyskursie poza kontekstem leczenia jest zaledwie punktowa i niepewna.

Istnieje też czwarty rodzaj dyskursu i jest on kluczowy dla naszych czasów. To on stanowi o ich szaleństwie: dyskurs uniwersytecki, którego panowanie wcale nie ogranicza się do uniwersytetu – fakt, który moim zdaniem trzeba stale przypominać¹². Według Lacana, dominuje on jako współczesna forma dyskursu mistrza. Jest „nową tyranią wiedzy”¹³, zmuszając nas do bycia ekspertami we wszystkich dziedzinach życia. Podpierając się określonymi formułami, uzyskuje się status eksperta. To oczywiste i zarazem dość banalne, gdy pomyśleć o procedurach, wymogach, które trzeba spełnić, by zdobyć dany tytuł naukowy. Ale mnożenie ekspertów jest faktem współczesnego społeczeństwa, dostrzegalnym daleko poza uniwersytetem – wystarczy spojrzeć, czym wypełniony jest

¹² W obrębie uniwersytetu jako instytucji, gdzie działają i wchodzą ze sobą w interakcje żywe podmioty, pojawią się też momenty funkcjonowania innych dyskursów.

Trzeba też zaznaczyć, że teoria dyskursów nie wyczerpuje opisu interakcji międzyludzkich, nie jest ona teorią totalną.

¹³ Wraz z koleżankami psychoanalityczkami, Verą Pollo, Carmen Gallano, oraz kolegami Davidem Bernardem i Philippem Madetem, w ramach prac w Międzynarodowym Laboratorium Polityki Psychoanalizy tym terminem opatrzyliśmy jego oddziaływanie. Był to zarazem temat przewodni dla pracy naszego kartelu.

internet. To, co jest jednak kluczowe, i przeciwne do doświadczenia psychoanalizy, to że w dyskursie uniwersyteckim wiedza nie jest wytwarzana. Wiedza zajmuje tu miejsce dominanty zarządzającej.

W tym właśnie kontekście natknęłam się na stwierdzenie, że biurokracja „jest niczym innym jak wiedzą” w panującym w nowoczesności dyskursie uniwersyteckim¹⁴. Wydawało mi się ono z początku niezrozumiałe, ale stało się mniej dziwne, kiedy zauważyłam, że biurokracja to przede wszystkim zespół współzależnych formuł, procedur¹⁵. Lacan twierdzi też, że biurokracja jako wiedza jest „wszech-wiedzą” (fr. *tout-savoir*).

Istnieją dwa aspekty „wszech-wiedzy”. Z jednej strony, taka wiedza ma stanowić całość i na tej zasadzie w akademickim polu badawczym dąży się do wy-czerpywania, systematyzacji, spójności i przytaczania adekwatnych źródeł oraz ich wzajemnych relacji – na przykład „wszystkiego” co napisano na dany temat w danej dziedzinie. A z drugiej strony wiedza, której zawsze przybywa, to też wiedza, która ma być stosowana do wszystkiego. Jeśli w biurokracji wszystkie działania są regulowane przez przepisy i procedury, to dla naszego codziennego życia wynika stąd, że powinniśmy wiedzieć „jak” – a „jak” to pewna formuła – robić wszystko. Jak jeść, jak ćwiczyć, jak się uczyć, jak kochać, jak pracować, jak spać, jak się samo-regulować. Wszystko według najnowszej wiedzy... jak-by naprawdę można było stać się panami czegoś, co nazywa się życiem. A podążając za schematem Lacana, produktem tego dyskursu, który jest zarazem z niego wykluczony, jest podzielony podmiot. Podzielony swoim brakiem, pytaniem i pragnieniem, które są z tego dyskursu wykluczane. We wszech-wiedzy dyskursu uniwersyteckiego nie ma miejsca na pragnienie, miejsca na to, aby coś powiedzieć „naprawdę”, czyli jako podmiot.

■ Czy protestować i kolaborować to to samo?

Jako psychoanalizyści powinniśmy być szczególnie czujni wobec segregacyjnego i alienującego charakteru statusu wszech-wiedzy. Tak jak nie można polegać na procedurach, by uchylić się od odpowiedzialności etycznej¹⁶, tak też nie wystarczy postugiwać się pewnymi formułami – choćby pochodzącymi od Freuda czy Lacana – jako alibi, konformistycznym gotowcem gwarantującym słuszność naszej myśli. Przeciwnie, formuły, które nam oferują, domagają się od nas, psychoanalityków, osobistej lektury¹⁷. W tym duchu chcę przywołać kwestię stawianą przez Lacana w późniejszym okresie jego nauczania, w *Telewizji*¹⁸. Psychoanalityk stwierdził mianowicie – a formuła ta była odtąd często

¹⁴ J. Lacan, *Seminaire XVII L'envers de la psychanalyse*, Staferla (lekcja z 17 grudnia 1967) <http://staferla.free.fr/S17/S17%20L'ENVERS.pdf> (1.01.2025).

¹⁵ Jak często załatwiający sprawę słyszymy, że to nie dany pracownik decyduje o tym, co możliwe, ale jest zależny od procedur? Jak często to właśnie procedury mają nas ratować od nadużyć władzy? A jak często doprowadzają do braku możliwości zaistnienia odpowiedzialności?

¹⁶ Ten aspekt został przypomniany w wystąpieniu Alejandro Rostagnotto, podczas jego wykładu dla Forum Pola Lacanowskiego w Kolorado, w lutym 2025.

¹⁷ Lacan sam zwraca uwagę na problem z jego teorią dyskursów. „To całkiem wygodne – choć mogę sobie tym łatwo zaszkodzić – aż nadbyty wygodne, to pojęcie dyskursu, bo sprowadza osąd do jego wyznaczników”, mówi. Zbyt wygodne, jeśli teoria dyskursu miałaby wyjaśnić każdą wypowiedź jako produkcję już zdeterminowaną przez kontekst, w którym ma miejsce. Podążając tym tropem, teoria miałaby nadawać pozycje tak, że albo nie byłoby miejsca na akt, albo akt byłby zagwarantowany i pewny dla kogoś, kto nazywa siebie psychoanalitykiem. To pobłądzenia, których postawy wahają się między defetyzmem a nadużywaniem pozycji. W tym tekście Lacan przewidywał także, że niektórzy mogą uważać, iż jest on przeciw polityce, co dla niego jest „nie do pomyślenia”. Zob. J. Lacan, *Television. A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, tłum.

powtarzana – że protestować i kolaborować to jedno i to samo. Lacan wskazuje, że oskarżenie ustanawia rodzaj współpracy z tym, przeciw czemu – lub przeciw komu – się protestuje. Tym samym, ilekroć potępiamy jakiś dyskurs wzmacniamy go, ponieważ go normalizujemy i przyczyniamy się do jego ulepszenia. Tak, jakby nasze protesty nadawały temu, co potępiamy, większą spójność.

■ **Wartość oporu i opór rozumienia**

Co mogłoby być przeciwwagą dla niechybnego wzmacniania swoimi oskarżeniami tego, co opresyjne? Zauważam, że terminem historycznie przeciwstawianym kolaboracji jest opór¹⁹. Pojęcie oporu ma charakter polityczny, w najszerszym znaczeniu tego słowa, a stawianie oporu bywa ostatnim marginesem wolności wobec tego, co opresyjne. Zwracam jednak uwagę, że w przeciwieństwie do polityki, w psychoanalizie pojęcie oporu ma wydźwięk pejoratywny. W psychologicznym żargonie wydaje się określać wszystko, co drażni klinicystę i sprzeciwia się jego interwencjom, a przechodząc do potocznego języka, może służyć do określania nieprzyjemnej upartości. Wiele postfreudowskich terapii zamienia się zresztą w „interpretację oporów”, a wówczas każda myśl i działanie pacjenta zaczynają się rzekomo obracać wokół osoby terapeuty. To okoliczności, w których samo przeniesienie gubi się, miesza z przeciw-przeniesieniem aby stać się jedynie oporem wobec pracy psychoanalitycznej.

Ale w tym pejoratywnym znaczeniu, czym jest to oporem? Lacan w zaskakujący sposób odwraca dla nas to pojęcie, ostrzegając przede wszystkim przed oporem psychoanalityka. W *Seminarium o psychozach* mówi: „Jeśli rozumiem, idę dalej, nie zatrzymuję się nad tym, bo już zrozumiałem. To pokazuje wam, cóż to takiego jest wejść w grę pacjenta: to współpracować z jego oporem. Opór pacjenta jest zawsze waszym oporem, a jeśli jakiś opór się udaje, dzieje się tak dlatego, że jesteście w nim zanurzeni aż po szyję, dlatego że rozumiecie”²⁰. Paradoksalnie, opór analityka wiąże się z poddaniem się rozumieniu. (Wiąże się też z zajmowaniem się wyobrażeniową emocjonalnością przeciwprzeniesienia, któremu Lacan przeciwstawił pojęcie pragnienia psychoanalityka). Powracamy tutaj do polityki odczytywania, do etyki interpretacji wobec symptomu. Ulegając zrozumieniu, psychoanalityk opiera się niespodziankom nieświadomego, gdy jest niezdolny do zaskoczenia, do zatrzymania, do niewiedzy.

Bardziej radykalne sformułowanie Lacana głosi, że „nie ma innego oporu wobec analizy niż opór samego analityka”²¹. Niefortunnie cytowane poza kontekstem, stwierdzenie to często podsycza samokrytykę młodego klinicysty,

D. Holler, R. Krauss, A. Michelson, W.W. Norton & Co, Nowy Jork 1990, s. 13–14.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ To skojarzenie nasuwa się szczególnie łatwo we Francji, gdzie stawiający czoła nazistowskiemu okupantowi ruch oporu, *Resistance* przeciwstawia się tym, którzy byli kolaborantami.

²⁰ J. Lacan, *Seminarium III, Psychozy*, PWN, Warszawa, 2014, s. 91–92.

²¹ J. Lacan, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, w: tenże, *Écrits*, Seuil, Paryż 1966, s. 595.

Lacan jednak dostrzegał też opór właściwy samemu mówieniu, a po stronie podmiotu lokował obrony.

który chce być psychoanalitykiem, ale w gorszych wypadkach może powodować nadużycia, tak jakby miało podzegać do brawury interwencji. Aby ten kontekst przywrócić, przypominając, czym jest czytanie, zauważmy, że formuła ta pojawia się w polemicznym tekście *Kierowanie leczeniem i zasady jego oddziaływania*, w momencie, gdy Lacan omawia oddziaływanie interpretacji. Interpretacja, o której była już mowa w odniesieniu do symptomu i która jest obowiązkiem analityka, jest pewnym aktem. Nie może więc być żadnej uprzedniej gwarancji co do jej efektu, interpretacja może być zweryfikowana tylko *ex post*. To „nie przekonanie, które pociąga [za sobą interpretacja], się liczy, lecz kryterium rozpoznania się raczej w materiale, który pojawi się w jej następstwie”²². Analityk, który w reakcji pacjenta szuka potwierdzenia swojej interpretacji, błądzi co do swojej funkcji – i jest to efekt psychologizującego uprzedzenia. Ale nacisk, by się do niej przyznać, jak każdy nacisk, napotyka opór. Interpretacja miałaby być raczej takim sposobem słuchania analityka, który spowoduje, że podmiot sam siebie usłyszy²³. Tym samym wiedza, która wyłania się w psychoanalizie, i której interpretacja otwiera drogę, jest oderwana od władzy – racji.

W doświadczeniu klinicznym opór to sposób podmiotu na wymknięcie się alienującym efektem żądań Innego, efektem jego władzy. Rozpatrywanie oporu z perspektywy polityki to w moim zamyśle przywrócenie mu jego godności w polu psychoanalizy. W jej praktyce kluczowe jest czytanie, które podąża za strukturą, ale i nie ulega zbyt szybkiemu rozumieniu. W podejściu do symptomu oznacza to umieszczenie realnego we właściwym miejscu. Moją propozycją jest idea, że stawianie oporu panującej „tyranii wiedzy” to też stwarzanie czasu i miejsca na to, czego nie rozumiemy. Być może wobec żądania, aby mieć opinię na każdy temat – nawet w sprawach, które nie dotyczą nas bezpośrednio – wstrzymanie się od głosu też może być wyrazem takiego oporu.

■ **Wojna jako szaleństwo naszych czasów**

Jeśli „szaleństwo” utożsamiać z przekraczaniem granic lub z załamaniem się struktur rzeczywistości, to szaleństwem naszych czasów jest też w pewnym sensie wojna. Gdy wojna trwa, z jednej strony nie wolno o niej zapominać, a z drugiej – aby żyć – zapomnieć o niej trzeba. Przyzwyczajenie, zapomnienie i komplikacja rzeczywistości nie usprawiedliwiają tego, co może się wydawać społecznie nieuniknione, czyli zmiany nastawienia wobec uchodźców z Ukrainy, które coraz częściej staje się wrogię. Z tego powodu w dalszej części tekstu przywołuję część refleksji, którą spisałam siedem miesięcy po zbrojnej napaści

²² J. Lacan, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*.

²³ Zob. J. Lacan, *L'Étourdit*, w: tenże, *Autres Écrits*, Seuil, Paryż 2001, s. 492: „«Tu l'as dit!» [...] «Je ne te le fais pas dire.» N'est-ce pas la le minimum de l'intervention interpretative?» („Racja! (...) nie kazatem ci tego mówić». Czyż nie jest to minimum interwencji interpretacyjnej?», tłum. autorki).

Rosji na Ukrainę. Na zaproszenie Forum Pola Lacanowskiego w Kolumbii we wrześniu 2022 roku przedstawiłam ją w ramach serii wykładów „Psychoanaliza wobec wojny”.

Postanowiłam zająć się tym tematem od strony wstydu – afektu, który zaobserwowałam w związku z wybuchem wojny. Wojna dotyka każdego w intymny sposób i wiele osób jest przez nią naznaczonych, nawet jeśli nie bezpośrednio, tylko przez losy swoich przodków. Dzieje się tak prawie niezależnie od kraju, o którym akurat mówimy, ponieważ ostatecznie wojny powracają wszędzie. W związku z tą intymnością – której wątek chcę tu rozwinąć – łatwiej było mi dzielić się swoimi przemyśleniami ze względu na dystans między mną a moimi interlokutorami z Kolumbii. Bazując na własnych doświadczeniach i obserwacjach, za punkt odniesienia przyjęłam tekst napisany przez Freuda sześć miesięcy po wybuchu I wojny światowej, zatytułowany *Aktualne uwagi o wojnie i śmierci*. Jego pierwsze akapity opisują stan psychiczny, który dotknął nas na początku w Polsce: brak jasności, niedowierzenie, dezorientacja, niemożność oceny znaczenia wydarzeń. Coś realnego, co – spadając na naszych sąsiadów – spadło też nas, wydrążyło pewną dziurę w wiedzy.

Na terytorium Polski nie ma otwartej wojny i czujemy się stosunkowo bezpiecznie, a już na pewno myślimy, że mamy szczęście, gdy porównamy nasz los z losem Ukrainy. W obliczu wojny sama możliwość myślenia, czyli dysponowanie czasem niezbędnym do refleksji, wydaje się przywilejem. Choć gdy tego czasu trochę mija, po prostu żyje się dalej, oddając się innym sprawom, i częściowo zapomina się o wojnie, która powszednieje. Mnie samej czasowy dystans siedmiu miesięcy ułatwił refleksję. Miałam jednak pewien opór – a może nawet wstydziłam się? – aby od razu do niej spieszyć, a już na pewno, aby spieszyć się z własnymi wypowiedziami na temat wojny. Chciałam wówczas przede wszystkim zdać relację z początków tej sytuacji. A teraz pragnę o niej przypomnieć.

Tak więc wobec bliskości wojny myślenie może wydawać się luksusem. Nawet jeśli w początkowych chwilach, kiedy dominował strach o możliwy obrót spraw, dopuszczalne wydawały się najgorsze wytworzone w myśli scenariusze. Nie jest łatwo to przekazać. Wydarzenie, zagrażające i bliskie, a zarazem ciągle pozostające w bezpiecznej odległości, obnażyło potrzebę i pęd myślenia, myśl nagą w jej aspekcie wyobraźniowym. A także jej dziwną niewystarczalność. W spontanicznych rozmowach ludzie zaczęli przywoływać różne wyobrażenia – sposoby uciekania z kraju, budowania bunkrów, wizje konieczności użycia broni, strzelania do drugiego człowieka. Te obrazy, które zwykle byłyby czymś abstrakcyjnym, egzaltowanym, a nawet, powiedzmy wprost: infantylnym, zmieniały

swój wydzwitek wobec bliskości realnej napaści zbrojnej. Wszyscy znamy ten aspekt mówienia, i to od dzieciństwa, jego uwodzicielski i wyobraźniowy charakter, tę dawkę ekscytacji z uruchamianych poprzez słowo obrazów. Nagle, wobec pewności nieznanego, wobec realnego wojny, ta przyjemność, a nawet doza ekscytacji, jaką codziennie karmią nas złe wiadomości, wydała mi się jakoś bardziej skromna.

Tekst Freuda, do którego się odnoszę, zaczyna się następująco:

W zamęcie wojny, w którą jesteśmy uwikłani, polegając na częściowych informacjach, stojąc zbyt blisko wielkich zmian, które już się dokonały lub zaczynają się dokonywać, i nie mając pojęcia o kształtującej się przyszłości, sami gubimy się co do znaczenia wrażeń, które na nas napierają, i co do wartości sądów, które formułujemy²⁴.

Uderzające jest, jak bardzo słowa te pasują nie tylko do opisu stanu, w jakim znaleźliśmy się wobec wybuchu wojny w Ukrainie, ale zdają się mówić o rzeczywistości, w jakiej żyjemy na co dzień.

Pisząc w Austrii, sześć miesięcy po wybuchu wojny, Freud zdaje nam relację z przewrotu, zamieszania, dezorientacji. Freud nie pisze o wstydzie, ale wspomina o braku jasności, co do wartości wydawanych przez nas sądów. Wojna spadła na nas w rzeczywistości „nowej tyranii wiedzy”, już i tak ogarniętej szaleńcem pędu do wygłaszania gotowych opinii, posiadania wpływu. W epoce, w której poprzez tzw. demokratyzację dostępu do wiedzy, wypaczonego przez nieustanny zalew informacji, ulegamy presji owego złudzenia, że można być ekspertem od wszystkiego. A jeśli się jest dobrze poinformowanym i docieka się spraw na bieżąco, skoro posiada się ten dostęp do wiedzy, jak można było nie przewidzieć, że ta wojna wybuchnie? Można się więc w dosyć banalny sposób wstydzić, że się czegoś nie przewidziało. Lub tego, że nasze własne zdanie okazało się błędne. Ale można się też wstydzić za kogoś – w tym za tych, którzy się niepoohamowanie wypowiadają. Można się też wstydzić, gdy przytapiemy się na narcyzmie swoich słów lub gdy pomyślimy o nonszalancji wygłaszanych sądów, wypowiedzianych z uprzywilejowanej pozycji osoby, której wojna jednak bezpośrednio nie dotknęła. Chodzi o słowa, które niewiele kosztują. Prócz przyjemności słuchania własnego głosu mogą one dawać narcystyczną satysfakcję zajmowania moralnie słusznego stanowiska, być jednym z dostępnych dziś sposobów na zaistnienie. Spotkałam się też z pochopnymi reakcjami osób, z którymi stykałam się, pracując za granicą. Dziwiły się one na przykład, że po udziale w konferencji w ogóle wracam do Polski, a ja byłam zdziwiona ich zdziwieniem. Wyciągam

²⁴ S. Freud, *Aktualne uwagi o wojnie i śmierci*, w: tenże, *Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1998.

z tego doświadczenia lekcję ostrożności, przydatną również poza gabinetem, by nigdy nie przeceniać własnej wiedzy o cudzej rzeczywistości.

■ Od wstydu do skromności

Wstyd wydaje się zatem dość wszechstronny, a jego aspekt społeczny jest bardzo wyraźny. Ale w obliczu wojny można się również wstydzić, że się wstydzi i zwraca na ten fakt uwagę, zamiast zamilknąć i działać. Doświadczenie psychoanalizy uczy, że właśnie w odniesieniu do działania afekt wstydu – afekt, który zaświadcza o tym, że podmiot jest podmiotem podzielonym – może ulec transformacji. Jego przeciwieństwem, a nawet efektem jego transformacji może być skromność, tak zwana jedyna cnota psychoanalizy²⁵. Cnota, nawet jeśli jest cechą jakiegoś bytu, jako dyspozycja wiąże się z pewnego rodzaju działaniem. To trochę niedzisiejszy termin. Łatwiej myśleć o cnotcie jako zdolności postępowania. Proponuję umiejscowić wstyd po stronie bycia, a skromność – cnotę skromności – po stronie działania, nawet jeśli jest ona pewną pozycją. Wojna stawia przed nami pytanie o nasze bycie i o działanie w dość radykalny sposób – ale to pytania obecne, i to również w radykalny sposób, w doświadczeniu psychoanalizy. Miałoby ono, dotykając wstydu i fantazmatu podmiotu, rozwikłać jego pytanie o bycie, aby pozwolić mu pójść dalej, a więc jednak: działać. W obliczu realnego wojny są chwile, kiedy niemal każde ludzkie działanie wydaje się naznaczone zarówno skromnością, jak i koniecznością.

Powracam do śledzenia myśli Freuda we wspomnianym tekście. Badając sposób, w jaki wojny powodują cierpienie, autor podkreśla, że zajmuje go cierpienie tych, którzy nie walczą na froncie. Analizuje jego dwa czynniki. Z jednej strony, jest to rozczarowanie i upadek iluzji, jaki niesie ze sobą wojna. Z drugiej strony, Freud zauważa, że wojna wzburza, obnażając nasz stosunek do śmierci, który zwykle pozostaje ukryty.

Czym jest iluzja, której upadek przynosi wojna? Można wiedzieć, że cierpienie jest częścią życia i że wojny były i zawsze będą. Nie trzeba być sentymentalistą ani kimś naiwnym, aby mimo to, zupełnie obok tego przekonania, żywić nadzieję, że osiągnęliśmy jednak pewien poziom rozwoju. Europocentryczny Freud, człowiek swoich czasów, w 1915 roku opisuje tę iluzoryczną nadzieję: „spodziewaliśmy się, że wielkie białe narody, które panują na świecie i na których spoczywa przywództwo rasy ludzkiej, i o których wiadomo, że dbają o interesy globalne [...], zdołają odkryć inny sposób załatwiania nieporozumień”²⁶.

²⁵ J. Lacan, *Seminarium XIX Les Non-Dupes Errent*, wersja niewydana, Staferla (lekcja z 12 marca 1974), <http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf> (20.02.2025).

²⁶ Z. Freud, *Aktualne uwagi o wojnie i śmierci*.

Nasze czasy różnią się od czasów Freuda i wiele można powiedzieć o ciągłej ekspansji globalnego kapitalizmu, problemie operowania pojęciem „wielkich białych narodów”, ale nie będę się nad tym rozwodzić. To, co jest istotne i co wydaje się nadal aktualne, to domniemane poczucie wspólnoty między pewnymi krajami. Tymi, których społeczeństwa żyją na podobnym poziomie bytowym oraz wierzą w wartość indywidualnego życia ludzkiego. Wspólnota kulturowa i gospodarcza między europejskimi krajami jest nieodłączna od naszego sposobu życia – to zauważał Freud ponad sto lat temu. Wpływa na sposób, w jaki żyjemy, na sposób, w jaki pracujemy, a nawet na nasze przyjemności – te, które czerpiemy z podróży, jedzenia, z kultury, ze sztuki. Wojna obnaża kruchość tej wspólnoty.

Mnie samą zaskoczył literacki wydźwięk części tekstu, w której Freud przywołuje krajobrazy. Chodzi o fragment, w którym twórca psychoanalizy opisuje różnorodność i bogactwo pięknych widoków, jakie oferują swobodne podróże – morza niebieskie i szare, ośnieżone szczyty gór, magia północnych lasów i splendor południowej roślinności, nastroje miejsc historycznych, cisza nietkniętej natury, ale też rozkosze płynące z kultury, przechadzki od galerii do muzeum, itd. Założenie co do istnienia pewnej kulturowej wspólnoty to też założenie, że możliwe jest swobodne przemieszczanie się, to skojarzenie wolności z podróżą. To założenie kształtuje nasze wyobrażenie rzeczy możliwych, wpływa na to, o czym możemy marzyć. Wydarzenie takie jak wojna może wstrząsnąć wyobraźnią, naruszając współzrzedne przyjemności i tego, co jest możliwe. Nie zapominajmy, że bez wymiaru wyobrażeń – i w tym wypadku uzasadnione będzie nakreślenie paraleli między wyobraźnią a rejestrem wyobrażeniowym – nie tylko nie można marzyć, ale trudno mieć pojęcie przyszłości. Stany znane jako atak paniki wiążą się z brakiem możliwości wyobrażenia sobie jakiegoś „po-tem”, z niemożliwością wyjścia poza dojmującą teraźniejszość. Czasem przybiera to formę objawiającej się w ciele pewności, że właśnie się umiera. A więc, że traci się jakąkolwiek przyszłość. Zatem osoby, które nie znajdują się na linii frontu i nie są bezpośrednimi ofiarami przemocy, są dotknięte wojną w sposób intymny.

W okropnym doświadczeniu wybuchu wojny u naszych sąsiadów w cenny i subtelny sposób odsonił się moment zawieszenia, niewiedzy. Ten czas nie tylko przypomniał mi, lecz wprost pokazał działanie „czasu logicznego”, czasu będącego przestrzenią wnioskowania poza kontekstem gabinetu. Ilustracją dla działania czasu logicznego i podstawą jego znaczenia jest pewna historyjka, tak zwany apolog trzech więźniów. Oto dyrektor więzienia zwraca się do trzech więźniów, mówiąc że uwolni tego z nich, który pierwszy rozwiąże zagadkę. Każdy

zostanie opatrzony białym albo czarnym krążkiem, tak że sam nie będzie mógł go zobaczyć, choć będzie mógł widzieć krążki swoich towarzyszy. Wiadomo, że te trzy krążki zostaną wybrane z ograniczonego zbioru dwóch czarnych i trzech białych. Trzeba nie tylko odgadnąć, jaki ma się krążek, ale dojść do tego na podstawie wnioskania, tak, aby móc wyjaśnić, jak się do tego doszło. Wówczas zostanie się uwolnionym. To historia, którą Lacan omawia w 1945 roku w *Czasie logicznym i stwierdzeniu antycypowanej pewności*²⁷ (jednym z pierwszych tekstów po II wojnie światowej), opowiedziana mu przez znajomego. Opisany w tekście proces dociekania dzieli się na moment zobaczenia, czas na rozumienie (który *de facto* jest właśnie czasem *nierozumienia*), i moment skonkludowania (antycypowanej pewności). Czas na (nie)rozumienie naznaczony jest momentami zatrzymań, które biorą się z zależności od sytuacji i od innych – wnioskanie opiera się na obserwowaniu reakcji oraz działań współwięźniów i nie może ich ominąć – po to, aby w momencie konkluzji odseparować się od tej zależności, wspierając się na zasadzie wnioskania. Analiza to doświadczenie powtarzającego się „wnioskowania” na swój temat, nie bez związku z innymi oraz z analitykiem, którego plasuje się w miejscu „krążka”, czyli niedającej się bezpośrednio zobaczyć zagadki tego, czym się jest. Możliwość separacji od tego pytania jest kluczowa dla zakończenia analizy, ale jej kluczem pozostaje fakt, że wspiera się na wnioskowaniu. Na przebytej drodze, z koniecznymi momentami zawahania i zależności, na bazie której się konkluduje. Stwierdzenie o tym, czym się jest, Lacan zestawia z konkludowaniem – w akcie – na temat (swojego) człowieczeństwa. Wojna, jak żadna inna okoliczność, potrafi postawić człowieka wobec konieczności konkludowania w czynach – wobec innych – o tym, co to znaczy być człowiekiem.

Mimo przyzwyczajania do wojny i narastających uprzedzeń wobec Ukraińców, pamiętamy jeszcze momenty pewności działania i solidarności. Można je było zaobserwować raz po raz, w bardzo różnych inicjatywach, które wyprzedzały oficjalną polityczną narrację i jej zalecenia, które jak zwykle chciałyby przeobrazić prawdę w pewną totalność. Czy było to organizowanie zbiórek na koncertach, czy różnego rodzaju pomoc bezpośrednia, czy po prostu sprawianie sobie przyjemności w gronie najbliższych, ten okres cechowała wyrazistość skromnej satysfakcji – od łacińskiego *satis facere* (czynić wystarczająco) – której w tym wypadku nie dosięgają słowa. O tym wszystkim próbuje mówić wiersz z tamtego okresu:

²⁷ J. Lacan, *Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme*, w: tenże, *Écrits*, Seuil, Paryż 1966, s. 197.

Teraz

Teraz cieszymy się zapątem
Bezwarunkowych odruchów
Znajdujemy w nich
Pewność
wdechu i wydechu
Mądrość
szelestu kołdry
Prawdę
herbaty kawy i wódki
Prawo

Bezwarunkowe
Teraźniejszości
Której potęga
Równa jest jej ulotności
To możliwość wydzierania przeszłości
Z przyszłości
I wszystko jedno czy jest za późno
Bo wiemy, że za wcześnie
Już nie jest

Równie piękne są koktajle w barze
Co Mołotowa
Równie zawadiackie flirty
Co strzały
Jesteśmy tak samo młodzi jak
Dopiero co zmarli dziadkowie
Tak samo starzy
Jak patrzące dzieci
I w ciałach równie daleko nam do gwiazd
Co dronów

Cywilizacyjnie
Słowa równe są
Kiepom
Przepalone
W chwilę
W milczeniu
Ze smakiem

A jeśli nawet jest za wcześnie
 To teraz wszyscy
 Jesteśmy pośpieszonymi nastolatkami
 A jeśli za późno
 To i tak nasze słowa
 Poleceń i pieszczoty
 Kierujemy tak pewnie
 Jak starcy do merdających ogonami psów

Mamy rację
 Jak życie

■ O braterstwie i o braterstwie dyskretnym

Wybuch wojny był stanem nagłym, który całkowicie przestonił poprzedzający go kryzys pandemii. Powtarzając myśl Waltera Benjamina, Giorgio Agamben²⁸ utrwała to spostrzeżenie, że w naszych czasach to właśnie „stan wyjątkowy” stał się nie tylko stanem trwałym, ale i nowym sposobem rządzenia. Niebezpiecznym sposobem sprawowania władzy, gdzie nadzwyczajność środków narzuconych przez siły państwa uzasadnia i maskuje rządy bezprawia. Pytanie, które się pojawia w ślad za tą krytyką, dotyczy społecznych więzi, które w takich warunkach tworzymy – czy są to tylko bardzo kruche i przede wszystkim medialne solidarności? Czy powielamy tylko doraźne formy braterstwa, oparte na zasadzie segregacji? To potwierdzałoby werdykt Lacana, pochodzący z okresu w którym opracowywał kwestie więzi społecznych: „Znam tylko jedno pochodzenie braterstwa [...] i jest nim segregacja. [...] Żadne inne braterstwo nie jest nawet możliwe do pomyślenia, nie ma najmniejszych podstaw naukowych, [...] poza tym, że jesteście razem, odizolowani od reszty²⁹”.

W warunkach wojny jednocześnie się przeciwko napadającemu wrogowi jest oczywiste i konieczne. A segregacja wchodzi też w grę w aktach pomocy – ten problem dość szybko pojawił się w związku z uprzedzeniami państwa polskiego w oferowaniu pomocy nie-białym uchodźcom z Ukrainy bez ukraińskiego obywatelstwa, nie wspominając o trwającym wciąż i haniebnym kryzysie na granicy Polski z Białorusią.

Wczesny tekst Lacana *Agresywność w psychoanalizie*, napisany w 1948 roku³⁰, mówi na sam koniec o innym braterstwie, o braterstwie dyskretnym. Czyli jakim? Na pewno takim, z którym nie sposób się obnosić. I choć mówię tutaj o wojnie, to pragnę zaznaczyć, że nie jest to braterstwo słusznych postaw. Dyskretnie

²⁸ G. Agamben, *Stan wyjątkowy. Homo sacer II*, 1, tłum. M. Surma-Gawłkowska, Korporacja Ha!art, Kraków 2008.

²⁹ J. Lacan, *Seminarium XVII L'envers de la psychoanalyse*, wersja niewydana (lekcja z 11 marca 1970) <http://staferla.free.fr/S17/S17%20L'ENVERS.pdf> (1.01.2025).

³⁰ J. Lacan, *Agresywność w psychoanalizie* w: tegoż, *Écrits*, Seuil, Paryż 1966.

braterstwo opisuje więź między psychoanalitykiem a pacjentem, więź, która nie polega na empatii. Znajduje swój wyraz w akcie analityka i w tym, że podmiot odpowiada, podejmując pracę mówienia i wytwarzania w relacji z nim nowej wiedzy. To dyskretne braterstwo wymaga od analityka pewnej beznamiętności, która nie jest chłodem emocjonalnym, ale wektorem działania w obliczu symptomu. Tym, co stanowi o więzi braterstwa dyskretnego, jest fakt, że psychoanalityczka i analizujący się podmiot są, jak mówi Lacan, potomkami dyskursu. A to znaczy, że są poddani rzeczywistości społecznej i jej prawom oraz rzeczywistości języka i jego prawom. W praktyce analityk nie może się cofnąć przed tymi prawami nawet bardziej niż analizujący się podmiot, również dlatego że jest w tę praktykę słowa zaangażowany nie dla siebie. I oczywiście, horyzont aktu jest inny w psychoanalizie niż działanie w obliczu wojny, nawet jeśli zarysowuje się na nim to, wobec czego wszyscy jesteśmy równi i przed czym wszyscy jako istoty mówiące się wzdragamy, czyli realne. Z tego względu przywołuję pojęcie dyskretnego braterstwa z myślą o pojedynczych, cichych w swej pewności gestach pomocy i solidarności³¹.

W tamtym okresie w internecie rozpowszechniane były wskazówki dla osób chcących zaoferować pomoc. Zalecano w nich właśnie beznamiętność i dyskrecję, radzono, aby nie zakładać, że możemy lub powinniśmy identyfikować się z inną osobą, lecz raczej przyjąć odmiennność i niewyobrażalność – a więc wymiar realnego – w tym, co się składa na jej doświadczenia. Ale radzono też zakładać konieczność wyprzedzania pewnych próśb, oferując rzeczy podstawowe dla fizjologicznego komfortu. Po to, aby człowiekowi już tak bardzo sprowadzonemu do wymiaru potrzeb nie dodawać ciężaru proszenia o jedzenie.

Drugi czynnik cierpienia spowodowanego wojną zostaje w istocie przemieniony przez Freuda w coś pozytywnego. Oto wojna każe nam przestać postrzegać śmierć jako wydarzenie przypadkowe, zmusza nas do zaprzestania odpierania swojej śmiertelności. Śmierć nie jest objęta w psychice ludzkiej wyparciem – nie możemy sobie wyobrazić własnego nieistnienia, bo z definicji nie posiadamy jego reprezentacji. W nieświadomym nie ma negacji. Nawet jeśli śniemy obrazy umierania, to w nieświadomym nie ma, bo nie może być, reprezentacji naszej śmierci. Ale w tym kłopot – nieświadomie zakładamy, że jesteśmy nieśmiertelni. Natomiast obnażenie skończoności ludzkiego życia może stać się według Freuda tym, co sprawia, że życie znów jawi się jako interesujące. A nawet więcej: poprzez skończoność staje się bardziej znośne. Tolerowanie życia Freud uznaje za obowiązek istot żyjących. W jego ujęciu, naszym obowiązkiem nie jest koniecznie radość czy pełnia życia, lecz jego tolerowanie. To myśl zostawiająca nam dużo szerszy margines wolności, bez której radość jest nie do pomyślenia.

³¹ Dyskrecja ma w języku polskim przede wszystkim konotacje milczenia, taktu nie ujawniania tego, co poufne. Angielskie *discretion*, prócz taktu oznacza także wyłączne prawo wolności decydowania jak działać w danej sytuacji. Władza dyskrecjonalna [fr. *pouvoir discretionnaire*] – o której Lacan mówi w odniesieniu do funkcji psychoanalityka w kierowaniu leczeniem – to uprawnienie do podejmowania decyzji w sposób swobodny, ale, uwaga: nie dowolny. Zob.: J. Lacan, *Variantes de la cure-type* w: tegoż, *Écrits*, Seuil, Paryż 1966.

Bibliografia

- G. Agamben, *Stan wyjątkowy. Homo sacer II, 1*, przeł. M. Surma-Gawłkowska, Korporacja Ha!art, Kraków 2008.
- S. Freud, *Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke, D. Rogalski, KR, Warszawa 2014.
- S. Freud, *Histeria i lęk*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2001.
- S. Freud, *Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1998.
- J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paryż 1966.
- J. Lacan, *L'étourdit*, w: tenże, *Autres Écrits*, Seuil, Paryż 2001.
- J. Lacan, *Seminarium III Psychozy*, przeł. J. Waga, PWN, Warszawa 2020.
- J. Lacan, *Seminarium XXI Les Non-Dupes Errent*, wersja niewydana, Staferla (lekcja z 12 marca 1974) <http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf> (20.02.2025).
- J. Lacan, *Séminaire XX, Encore*, wersja niewydana, Staferla <http://staferla.free.fr/S20/S20%20ENCORE.pdf> (20.02.2025).
- J. Lacan, *Séminaire XVII L'envers de la psychanalyse*, wersja niewydana, Staferla <http://staferla.free.fr/S17/S17%20L'ENVERS.pdf> (20.02.2025).
- J. Lacan, *Television. A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, przeł. D. Holler, R. Krauss, A. Michelson, W.W. Norton & Co, Nowy Jork 1990.