

# Symboliczna praca scalania świata po katastrofie (i jej współczesne niedomaganie)

Krzysztof Świrek

**Abstrakt** Celem tekstu jest przyjrzenie się dokonanemu przez Freuda porównaniu paranoi do systemu filozoficznego. Według Freuda paranoja jest formą scalania świata: podmiot, przeżywszy katastrofę niweczącą poczucie rzeczywistości, odbudowuje na nowo „świat”, który nie jest idealny, ale możliwy do zamieszkiwania. Teoria Lacana pokazuje, jak istotny dla ustanawiania stabilnego stosunku wobec rzeczywistości jest porządek symboliczny. Systemy filozoficzne, podobnie jak inne formacje symboliczne, mogą być podobnymi formami scalania świata po rozmaitych aktach „szaleństwa” – katastrofach, masowym zniszczeniu, tragediach, które regularnie podają w wątpliwość poczucie podzielenia rzeczywistości. Tekst przedstawia trzy typy dyskursów jako przykłady formacji symbolicznych, zapewniających podmiotowi środkami symbolicznymi pewną relację do rzeczywistości. Te trzy symboliczne dyskursy i zarazem tryby zapośredniczenia relacji podmiotu wobec świata (odnajdywane w religii, filozofii, polityce) zostają w tekście pokrótce omówione na przykładach. Ostatnia

część tekstu przygląda się współczesności charakteryzowanej przez desymbolizację i prymat relacji wyobrażeniowych oraz „głód realnego”. Tak rozumiane warunki utrudniają rekonstrukcję form symbolicznych omawianych w tekście, których specyfiki nie można odnaleźć ani w wyobrażeniowych identyfikacjach, ani w doświadczeniu realnej rozkoszy czy cierpienia. Psychoanaliza Lacana sugeruje pewne rozwiązanie tego problemu upadku instytucji symbolicznych (poprzez sublimację, sztukę), które nie poddaje się jednak generalizacji.

**Słowa kluczowe** paranoja, katastrofa społeczna, Freud, Lacan, porządek symboliczny

**Abstract** The aim of this article is to examine the comparison of paranoia to the philosophical system, proposed by Freud. According to Freud, paranoia is a form of mending the world: the subject, after s/he underwent a personal catastrophe that destroyed its sense of reality, reconstructs the „world”, which is not perfect, as Freud observes, but at

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2025 [5]

wunderblock

2025, nr 5, s. 85–108

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2025.5.7>

**Krzysztof Świrek** –

doktor nauk społecznych (socjologia), adiunkt na Wydziale Socjologii

Uniwersytetu

Warszawskiego, gdzie

pracuje w Katedrze

Historii Myśli Społecznej.

Wykłada klasyczne teorie

socjologiczne, prowadzi

seminaria o krytycznych

tradycjach myśli

społecznej. Opublikował

książkę *Teorie ideologii*

*na przecięciu marksizmu*

*i psychoanalizy* (PWN,

Warszawa 2018),

autor artykułów

w czasopiśmie

naukowych z obszaru

socjologii i humanistyki

(ostatnio publikował

m.in. w „Psychoanalysis,

Culture &

Society”, „Kulturze

i Społeczeństwie” oraz

„Tekstach Drugich”).

Redaktor czasopisma

„Widok. Teorie i Praktyki

Kultury Wizualnej”.

[kswirek@uw.edu.pl](mailto:kswirek@uw.edu.pl)

ORCID: [https://orcid.org/0000-](https://orcid.org/0000-0002-2898-6030)

0002-2898-6030

least suitable for living. Lacan's theory shows how important the symbolic order is to establish a stable relationship to reality. Philosophical systems, as well as other symbolic formations, are similar forms of mending the world after different acts of „madness” – catastrophes, mass destruction, tragedies that regularly undermine the shared sense of reality. The text presents three forms of discourses that act as such symbolic formations, and that provide the subject with symbolic means of establishing relation to reality. Those three symbolic discourses, being at the same time modes of symbolic mediations of the world

(religion, philosophy, politics), are briefly described using examples. The last section of the text showcases contemporary society, which is characterised by desymbolisation and prevalence of imaginary relations and “striving for the real”. These circumstances make it difficult to reconstruct the symbolic forms described in the article. Lacan's psychoanalysis suggests a way out of the problem of the crisis of symbolic institutions (by way of sublimation, art), though this solution cannot be generalised.

**Keywords** paranoia, social catastrophe, Freud, Lacan, symbolic order

## ■ Szaleństwo świata

**C**o właściwie znaczy „szaleństwo świata”? Mówiąc o nim, warto tak nazwać być może „szaleństwo” wojny, czystek etnicznych, przemocy, wyzysku. Mówiąc o szaleństwie świata, myślimy o jawnym nierozumie zła i przemocy. O zaprzeczeniu rzeczywistości, na przykład w formie systematycznego przedstawiania kata jako ofiary, a ofiary – jako samej sobie winnej. O absurdzie działalności „gospodarczej”, która powoduje katastrofy całych społeczności – nędzę pracujących, wymuszone migracje, skażenie ziemi, powietrza. Za najogólniejszą formę takiego rodzaju szaleństwa może być uznana globalna wojna, którą kapitał prowadzi ze społeczeństwem: dawny slogan „nie ma czegoś takiego jak społeczeństwo” wyraża transformację tradycyjnie antyspołecznej natury kapitalizmu w otwarty polityczny program<sup>1</sup>.

Problem z takim ujęciem polega jednak na tym, że duża część tych „szaleństw” jest co do zasady „racjonalna”. Jest na przykład realizacją interesu – ekonomicznego interesu klasy, imperialnego interesu państwa-najeźdźcy, etnicznego interesu państwa i społeczeństwa-kolonizatora. Są „szalone” dopiero na jakimś innym poziomie – na tym, na którym dokonuje się praca wiązania odezwanych od siebie sytuacji międzyludzkich w pewną całość: kiedy nie widzi się jedynie „sukcesów” pojedynczego inwestora, ale widzi się także los instytucji, które zrujnowały dla osiągnięcia krótkoterminowego zysku. Kiedy nie widzi się

<sup>1</sup> Analizę cytowanego sloganu Margaret Thatcher jako „politycznej ontologii” neoliberalizmu oraz transformację antyspołecznej natury kapitalizmu w dyrektywę przedstawia Samo Tomšič, *No Such Thing as Society? On Competition, Solidarity, and Social Bond*, „differences: A Journal of Feminist Cultural Studies”, 2022, Vol. 33, no. 2–3, s. 53–57. O wojnie kapitału ze społeczeństwem i jej konsekwencjach pisze m.in. Bernard Stiegler, *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. M. Krzykawski, PWN, Warszawa 2017, s. 107–110, 121–122.

„strategii wyborczej” polityka skrajnej prawicy, ale destrukcję spowodowaną przez politykę „kozła ofiarnego” i efekt w postaci faszycyzacji języka debaty publicznej. Na tym poziomie właśnie okazuje się, że świat został „spustoszony”.

W starym języku marksistowskiego i psychoanalitycznego humanizmu, języku naukowo odrzuconym w wyniku ataków strukturalistów i poststrukturalistów<sup>2</sup>, nazywano takie zjawiska (przemocy, radykalnego wyzysku, systematycznego sadyzmu w instytucjach i relacjach rodzinnych) formami „alienacji”. Człowiek wyalienowany – od otaczających go ludzi, a może przede wszystkim od siebie – dokonuje rzeczy strasznych i jego działania stają się pomnikiem jego kondycji. Alienacja jednak nie musi oznaczać subiektywnie doświadczanego nieszczęścia. Klaus Theweleit bardzo słusznie zauważa, że „niezrzeszeni SS-mani” (Theweleit nazywa w ten sposób mężczyzn, którzy poprzez przemoc chcą realizować zadanie zmiany świata, np. Breivika, fundamentalistycznych terrorystów czy incela planującego „ukaranie” kobiet) nie trafiają na kozetki psychoanalityków<sup>3</sup>. Nie stają się pacjentami, ponieważ we własnych oczach ustanawiają prawo, którego inni powinni przestrzegać. A dokonywane przez nich czyny dostarczają im satysfakcji, poczucia spójności „ja”. Alienacja może więc ukazywać się zewnętrznemu obserwatorowi, a nie samemu wyalienowanemu podmiotowi. Pojęcie alienacji zachowuje ciekawy związek z terminem, którym nazywano niegdyś szaleństwo (jako „oddzielenie od rozumu”<sup>4</sup>), choć w języku humanizmu chodziło o odcięcie nie od rozumu jako takiego, ale od człowieczeństwa, „istoty człowieka”. Człowiek wyalienowany nie jest szalony, może być nawet „dobrze przystosowany”, jak urzędnik traktujący masowe morderstwo jako problem logistyczny, a jego sadyzm może być społecznie akceptowany i łatwo racjonalizowany<sup>5</sup>.

Mówiąc o szaleństwie świata, mówimy więc nie tyle o „nieracjonalności” jednostkowych ludzkich działań, ile o krajobrazie spustoszenia, katastrofy wyłaniającej się jako efekt tych działań. To nierzadko rodzaj efektu odwrócenia, w którym seria działań racjonalnych (ekonomicznie, politycznie, militarnie) daje „szalony” efekt. Wywołane przez ten efekt katastrofy oznaczają spustoszenie, unicestwienie podzielanego świata, a w rezultacie traumatyzują całe masy ludzi – wszystko jedno, czy taki jest ich cel czy skutek uboczny. Skutek uboczny może zresztą okazać się celem: przez długi czas uważano, że cierpienie wywołane przez neoliberalne „terapię szokową” jest tylko niepożądanym skutkiem ubocznym, jednak z analizy szeregu tych terapii wyłania się wzór, który ukazuje funkcjonalność społecznych szoków dla kapitału<sup>6</sup>. Trauma nie rozumiem w tym wypadku na sposób „kulturalistyczny”<sup>7</sup>, jako niedopasowania między kodami kulturowymi grupy a nową sytuacją: terapia szokowa oznacza bowiem nie tyle

<sup>2</sup> Przykład takiego niszczącego ataku to słynny esej L. Althussera *Marksizm a humanizm*, w: tegoż, *W imię Marksa*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 253–277. O filozoficznych i politycznych stawkach antyhumanizmu ciekawie pisze A. Badiou, w: tegoż, *Etyka*, przeł. P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 23–35.

<sup>3</sup> K. Theweleit, *Śmiech morderców. Breivik i inni. Psychogram przyjemności zabijania*, przeł. P. Stronciwilk, PWN, Warszawa 2016, s. 21–22.

<sup>4</sup> Zob. hasło *alienatio*, <https://latinlexicon.org/definition.php?p1=2002236> (06.08.2025).

<sup>5</sup> Zob. przykładowa analiza „społecznie akceptowanego” sadyzmu w: E. Fromm, *Rewizja psychoanalizy*, przeł. R. Saciuk, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2015, s. 117–127.

<sup>6</sup> Zob. N. Klein, *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, przeł. H. Jankowska, K. Makaruk, T. Krzyżanowski, M. Penkala, Muza, Warszawa 2008.

<sup>7</sup> W ten sposób tłumaczono transformację ustrojową i wywołane przez nią społeczne „koszty”: to ujęcie zmiany naturalizuje działania polityczne (wprowadzanie ich jest po prostu „nowością”), a zarazem wykorzystuje pojęcie traumy do oceniania kompetencji kulturowych osób strauumatyzowanych. Krytyka kulturalistycznego ujęcia transformacji – zob. M. Buchowski, *Czyścić*.

„nową sytuację”, ile rozmyślnie niszczenie instytucji, które wcześniej tworzyły ludziom „świat”.

Odpowiedzią na takie i podobne katastrofy jest wysiłek „ratowania” spustoszonego świata poprzez pracę pojęciową, która ma ustalić na nowo miejsce racjonalności. Katastrofom odpowiadają więc wybudane konstrukcje myślowe, które pozwalają ludziom skonfrontowanym z szaleństwem świata działać nadal. Kiedy straciło się „świat”, należy go na powrót ustanowić – jest to działalność „metafizyczna”, ale w metafizyce tej ostatecznie, jak w metafizyce Freudowskiego odkrycia, chodzi o „stosunek człowieka do symbolicznego”<sup>8</sup>.

## ■ Paranoja jako „scalanie”

W tej sekwencji katastrofa–spustoszenie–praca scalania odnaleźć można tropy psychoanalitycznych interpretacji psychozy. To, co konwencjonalnie nazywa się „szaleństwem” – np. objawy paranoi w postaci urojeń prześladowczych – w interpretacji Sigmunda Freuda jest pracą reparacji, oznaką dokonujących się w psychice podmiotu działań naprawczych. Odwrócenie standardowej interpretacji szaleństwa wyraża Freud dobitnie w krótkim zdaniu pochodzącym z jego tekstu o przypadku sędziego Schrebera: „To, co uważamy za chorobliwy wytwór, formację maniacką, tak naprawdę stanowi próbę uleczenia, rekonstrukcję”<sup>9</sup>. Paranoik „pracą manii” odbudowuje świat, który, zauważa Freud, nie jest „piękniejszy” od utraconego, ale „przynajmniej nadaje się do życia”<sup>10</sup>. Paranoja ustanawia pewien porządek w miejscu, w którym wcześniej dokonało się spustoszenie. Jest wyjaśnieniem tego, co wcześniej mogło jawić się jako atak, oswojeniem tego, co nadchodzi ze strony realnego. Paranoik wytwarza sobie „system myślowy” z własnym, całkowicie oryginalnym opisem związków między elementami rzeczywistości i w ten sposób nadaje jej pewną strukturę. W tym też wytwory psychiczne paranoika w interpretacji Freuda z tekstu *Totem i tabu*, napisanego niedługo po analizie przypadku sędziego Schrebera, przypominają wielkie systemy filozoficzne.

Warto zacytować w całości uwagę Freuda, w której to podobieństwo zostało bezpośrednio wskazane: „Można by ośmielić się wysunąć twierdzenie, że historia jest karykaturą twórczości artystycznej, nerwica natręctw karykaturą religii, a paranoja karykaturą systemu filozoficznego”<sup>11</sup>. Sąd Freuda, wprowadzony przez frazę wyraźnie wskazującą, że jego autor zdaje sobie sprawę z obrazoburczego potencjału własnej myśli, opiera się na grze podobieństwa i niepodobieństwa. Sztuka, religia i filozofia, wielkie instytucje kultury, okazują się podobne

*Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2017, s. 203–219.

<sup>8</sup> J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy*, przeł. J. Waga, PWN, Warszawa 2014, s. 136.

<sup>9</sup> S. Freud, *Psychoanalityczne uwagi o autobiograficznie opisanym przypadku paranoi (dementia paranoides)*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Charakter a erotyka. Dzieła t. II*, KR, Warszawa 2014, s. 156. Podkr. oryg.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> S. Freud, *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, przeł. M. Poręba, R. Reszke, w: tegoż, *Pisma społeczne. Dzieła t. IV*, KR, Warszawa 2009, s. 305.

do hysterii, nerwicy natręctw i paranoi, a zarazem niepodobne (ponieważ te drugie są „karykaturami” pierwszych).

W zdaniu tym daje o sobie znać skomplikowana relacja, którą psychoanaliza ustanawia pomiędzy „psychopatologią” a normalnością. Umożliwiając zrozumienie wytworów życia psychicznego, psychoanaliza Freuda pozwala nam dostrzec w formacjach nieświadomego ich wewnętrzną logikę (a więc zrozumieć ich ciągłość z innymi procesami myślowymi, których nie postrzega się jako „chorobowych”), odkrywa także związek między twórczością analizantów (od skojarzeń przez symptomy po całe „systemy” przekonań) a każdą inną formą twórczości człowieka. Odkrywa wreszcie model dla samych tych procesów psychicznych: przez to, co wyraziście w przypadku nerwicy czy psychozy, odkrywa się to, co trudniej dostrzegalne, ponieważ kulturowo traktowane jako „normalne”, typowe, a przez to – nieproblematyzowane.

Z drugiej strony jednak Freud określa histerię, nerwicę natręctw i paranoję jako „karykatury”, a więc zniekształcone wersje ludzkich instytucji. Zniekształcenie to wyjaśnia w zdaniu następnym: „nerwice są formacjami aspołecznymi, usiłują one osiągnąć za pomocą środków «prywatnych» to, co w społeczeństwie powstało przez pracę zbiorową”<sup>12</sup>. Wytwory hysterii, nerwicy natręctw, paranoi są więc pozbawione pewnej cechy, którą można nazwać „intersubiektywnym charakterem” – nie są uznawane za wspólne, stanowią więc „prywatną” wersję instytucji. Oświeśla i tłumaczy tę różnicę zdanie pochodzące z innej pracy: „Neurotyk pozostawiony samemu sobie przejawia skłonność do zastępowania formacjami symptomatycznymi wielkich formacji zbiorowych, z których został wykluczony”<sup>13</sup>. Wykluczenie z formacji zbiorowych jest więc katastrofą „prywatną” dotyczącą jednostki, na którą jednostka odpowiada wytwórczością psychiczną przybierającą różne formy.

Jednak nie tylko jednostki mogą przeżywać katastrofy w konfrontacji ze zbiorowością, ale także (widać to w historii wyraźnie) całe zbiorowości przeżywają katastrofy, w efekcie których zmuszane są do rekonstrukcji utraconego intersubiektywnego świata. W tym sensie właśnie, choć paranoja nie jest tym samym, co system filozoficzny, to analiza sekwencji jej powstawania, jej charakteru, nie jest bez znaczenia dla zrozumienia mechanizmów tworów „intersubiektywnych”, czyli formacji symbolicznych służących jako społeczny punkt odniesienia. Znaczy to, że mamy tu do czynienia z podobieństwem silniejszym niż to oparte na prostej analogii (ale nadal z podobieństwem, a więc nie z tożsamością).

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> S. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza „ja”*, przeł. R. Reszke, w: *Pisma społeczne*, s. 118.

## ■ Kontekst: teorie psychozy Freuda i Lacana

Mechanizm powstawania paranoi, analizowany przez Freuda na podstawie słynnego przypadku sędziego Schrebera, można zrekonstruować następująco<sup>14</sup>: na początku jest katastrofa („zawód”), np. związany z niepowodzeniem profesjonalnym, miłosnym, rodzinnym<sup>15</sup>. Katastrofa powoduje „desublimację”, czyli odwrócenie procesu, dzięki któremu podmiot na drodze wyparcia i sublimowania popędu zajmował swoje miejsce w świecie społecznym. W procesie desublimacji popędy „ja”, związane z przyjaźnią, pragnieniem homospołecznym (np. uznania w grupie zawodowej) czy z pracą dla ludzkości (w religii czy nauce) przybierają na powrót postać seksualną (np. powraca pożądanie homoseksualne), wcześniej wypartą i sublimowaną. Powrót zakazanego życzenia seksualnego przynosi także powrót lęku kastracyjnego. Następnie zaś ów lęk kastracyjny uzyskuje swoje wtórne opracowanie w postaci manii prześladowczej: w efekcie tego opracowania lęk jawi się jako wywołany nie tym, że podmiot odczuwa pewne pragnienia, ale na przykład tym, że sam Bóg chce zamienić go w kobietę. Takie paranoidalne przekształcenie służy ocaleniu świata podmiotu, odwróceniu znaków. „Kastracja nie jest już hańbą: staje się ona «zgodna z ładem świata», zajmuje miejsce w kosmicznym kontekście, służy celom stworzenia na nowo podupadłej ludzkości”<sup>16</sup>. Dzięki urojeniu lęk kastracyjny zostaje więc opracowany w taki sposób, który odsuwa od podmiotu niebezpieczne dla „ja” pragnienia i przedstawia je jako „wyjaśnione” przez pochodzące z zewnątrz prześladowanie. Paranoja jest więc formacją, która wyjaśnia lęk kastracyjny w sposób pochlebny dla podmiotu, będący formą manii wielkości wynagradzającą podmiotowi katastrofę, której doświadczył, poprzez specyficzny mechanizm projekcji, różny od projekcji nerwicowej, czyli nie jako przypisanie własnych myśli innemu. W projekcji psychotycznej „to, co wewnętrznie zniesione, powraca z zewnątrz”<sup>17</sup>, „to, co wewnętrznie powinno być postrzegane jako miłość, jest postrzegane z zewnątrz w formie nienawiści”<sup>18</sup>, powraca jako wyobrażenie prześladowania. Jak zauważają Laplanche i Pontalis, Lacan wykorzysta tę formułę we własnym wyjaśnieniu urojeń paranoidalnych<sup>19</sup>, zgodnie z którym „nieusymbolizowane pojawia się w realnym”<sup>20</sup>.

Jacques’a Lacana Lacana teoria psychozy wprowadza decydujący element, którym jest rozpoznanie istotności rejestru symbolicznego dla ustanowienia relacji wobec świata. W interpretacji Lacana, przedstawionej na seminarium z lat 1955–1956, paranoidalne urojenie pojawia się, ponieważ czegoś nie ma<sup>21</sup>, ponieważ pewne „pierwotne znaczące” zostało odrzucone i odtąd będzie go „brakować”<sup>22</sup> (w sposób radykalny). Katastrofa, której podmiot doświadczył (związana

<sup>14</sup> Rekonstrukcja na podstawie: S. Freud, *Psychoanalityczne...*, szereg, s. 137–153.

<sup>15</sup> Słowo „zawód” należy tu rozumieć ostrożnie, co stanie się jasne dzięki interpretacjom Lacana: do problemów może dochodzić nie tyle w przypadku konwencjonalnie rozumianych porażek, ile np. w sytuacji sukcesu, awansu – to one mogą „odkrywać” problemy wcześniej nieujawnione. Zawodem będzie więc w tym wypadku raczej np. niemożność odnalezienia się w sytuacji sukcesu.

<sup>16</sup> Tamże, s. 137.

<sup>17</sup> Tamże, s. 156. Zob. też J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Aletheia, Warszawa 2023, s. 724.

<sup>18</sup> S. Freud, *Psychoanalityczne...*, s. 152.

<sup>19</sup> J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Słownik...*, s. 727.

<sup>20</sup> J. Lacan, *Psychozy*, s. 160.

<sup>21</sup> Pisząc o wykluczeniu należy być ostrożnym, pamiętać, że wykluczenie znaczącego jest równoważne także nieobecności usymbolizowania braku – podmiotowi psychotycznemu nie brakuje znaczącego, ponieważ dosłownie „brakuje mu braku”, zob. A. Turczyn, *Sąd nad psychoanalizą. Kilka uwag o książce Krzysztofa Wolańskiego, „Teksty Drugie”, 2013, nr 4, s. 117–118. Z drugiej strony sam Lacan pisze o „braku”, z pewnością mając na myśli brak inny niż neurotyczny,*

np. z niepowodzeniem życiowym) ujawnia dziurę w miejscu, gdzie „coś” powinno być<sup>23</sup>. Tym czymś jest Imię Ojca, podstawowe znaczące, które w wypadku podmiotu psychotycznego nigdy nie zajęło swojego miejsca, zostało wykluczone (a nie wyparte)<sup>24</sup>. Działające Imię Ojca wprowadza mediację między podmiotem a światem, a mediacja ta jest pokrewna Bejahung<sup>25</sup> – fundamentalnemu dopuszczeniu rejestru symbolicznego, jego wprowadzeniu w świat podmiotu<sup>26</sup>, które interpretowałbym również jako fundamentalne zaakceptowanie świata jako „niezagrożającego”. Kiedy w realnym pojawia się coś, co zostało nieusymbolizowane na podstawowym poziomie, dochodzi do inwazji urojenia<sup>27</sup>.

Ważne w tej interpretacji jest właściwe odróżnienie aspektów symbolicznego i wyobrazeniowego. W wypadku podmiotu psychotycznego szwankuje „funkcja ojca”, czyli ten wymiar relacji, który na podstawowym poziomie powiązany jest z działaniem prawa, znaczącego, paktu, następstwa pokoleń, a który wprowadzany jest przez identyfikację symboliczną z pewną funkcją właśnie, a nie przez wyobrazeniową identyfikację z jakimś konkretnym „wariantem” wypełniania roli ojcowskiej. Podmiot pozbawiony wsparcia ze strony tego fundamentalnego znaczącego może funkcjonować dzięki podporom wyobrazeniowym, dopóki nie dojdzie do jego „dekompensacji”<sup>28</sup>, wskazującej na dotychczas ukrytą, a zasadniczą słabość struktury. Szczególnie niebezpiecznymi momentami będą sytuacje wymagające bezpośredniego odwołania do funkcji ojcowskiej. Nieprzypadkowo, zauważa Lacan, do rozpętania psychozy u Schrebera dochodzi w momencie zawodowego sukcesu, wymagającego zajęcia „ojcowskiej” pozycji<sup>29</sup>. W tym sensie katastrofa życiowa dotycząca podmiot nie musi być konwencjonalnie rozumianym niepowodzeniem, ale może być załamaniem, które następuje w momencie „awansu” w strukturze symbolicznej, wymagającego odwołania do symbolicznej identyfikacji z Imieniem Ojca.

Dla podmiotu, który skutecznie przeszedł proces inkluzji w porządek symboliczny, język jest ustabilizowany, funkcja symboliczna zaś pozwala na zachowanie dystansu do świata, dzięki czemu podmiot w pewnym sensie w ogóle może zamieszkiwać „świat”, a nie być przezeń atakowany, może zaufać rzeczywistości. Działająca funkcja symboliczna trzyma na dystans realne, dzięki czemu świat nie jawi się jako chaos atakujących podmiot postrzeżeń. W wypadku podmiotu psychotycznego wykluczenie pierwotnego znaczącego sprawia, że funkcja symboliczna nie działa, jak powinna. Oznacza to, że język nie pełni swojej funkcji mediującej, ale atakuje podmiot w rzeczywistości. Stąd pojawiające się w paranoi traktowanie języka jako bezpośrednio realnego (u Schrebera: słowa Boga wywołujące bezpośrednio zmiany w ciele), a także mechanizm, w którym własne myśli podmiotu „atakują” podmiot w realnym, co różni się od neurotycznego

czyli związany z wyparciem (zob. następny przypis).

<sup>22</sup> J. Lacan, *Psychozy*, s. 280.

<sup>23</sup> Tamże, s. 371, 373.

<sup>24</sup> Na ten kluczowy charakter porządku symbolicznego w powiązaniu z funkcją Imienia Ojca wskazuje Lacan np. w: tamże, s. 179–180. Odróżnienie wykluczenia (odrzućenia) i wyparcia – zob. s. 161, 278–281.

<sup>25</sup> R. Moncayo, *Lalangue, Sinthome, Jouissance, and Nomination*.

*A Reading Companion and Commentary on Lacan's Seminar XXIII on the Sinthome*, Karnac, Londyn 2017, s. 3.

<sup>26</sup> Zob. J. Lacan, *Psychozy*, s. 151–152.

<sup>27</sup> Tamże, s. 161–162.

<sup>28</sup> Tamże, s. 376–378.

<sup>29</sup> Tamże, s. 588.

mechanizmu projekcji. Stąd także doświadczenie pewności: paranoik, mówiąc precyzyjnie, nie „wierzy” w swoje urojenia, ale jest ich pewien, a w szczególności pewien tego, że dotyczą właśnie jego<sup>30</sup>.

Teoria Lacana pozwala wskazać jeszcze jedną istotną różnicę między paranoją a systemem filozoficznym (oprócz zaznaczonej przez Freuda różnicy intersubiektywne–prywatne). Oparte na działaniu znaczącego konstrukcje symboliczne służą utrzymaniu dystansu, który w wypadku paranoi jest niemożliwy. Paranoja naśladuje strukturę symboliczną, ale jest pozbawiona charakterystycznej dla znaczącego dialektyki obecności i nieobecności, brakuje w niej także dystansu zapewnianego przez stabilną relację wobec świata.

Interesującą kontynuację teorii psychozy zaproponuje Lacan podczas dwadzieścia lat późniejszego seminarium na temat Jamesa Joyce’a<sup>31</sup>. Różnica polega jednak na tym, że u Joyce’a, mówiąc precyzyjnie, chodzi o przypadek nie tyle psychozy, ile jej szczęśliwego uniknięcia dzięki czemuś, co można nazwać rzemieślniczą wytwórczością w obszarze sztuki. Według Lacana Joyce zmagał się z kluczowym dla psychozy problemem, mianowicie niedziałającą metaforą ojcowską<sup>32</sup>, i wyszedł z tego problemu obronną ręką dzięki własnej twórczości, dzięki rzemiołu słowa i umożliwianej przez nie sublimacji. W tym okresie swojego nauczania Lacan był skupiony na teorii węzłów, czyli sposobach powiązania trzech rejestrów (Symbolicznego, Wyobraźniowego i Realnego), dla których formą był węzeł boromejski<sup>33</sup>. Seminarium o Joysie wprowadzało hipotezę szczególnej roli odgrywanej przez czwarty węzeł, czyli symptom (zapisywany przez Lacana także jako syntom<sup>34</sup>). Sytuację, w której szwankuje stabilna konstrukcja trzech porządków, kiedy symboliczne, wyobraźniowe i realne nie są ze sobą właściwie powiązane, może ratować czwarty element – symptom, który jest „neurotyczny” i reperuje strukturę, która bez niego byłaby psychotyczna<sup>35</sup>. Syntom jest takim właśnie symptomem w formie zadania, które ktoś sobie narzucił i któremu się poświęcił: dla Joyce’a, rzemieślnika literatury, tym zadaniem było stworzenie nowego literackiego języka, by stać się kimś, mieć imię, być „Artystą” (w „the Artist” z tytułu wczesnej powieści, co podkreśla Lacan, szczególny akcent pada na „the”, rodzajnik określony, wskazujący na „jedyność”<sup>36</sup>) i nadać sobie imię. Jego gry słowne stanowią zagadkę, w której centrum jest szczególnie rodzaj rozkoszy zapewnianej przez materialność słowa. Jak symptom u Freuda, łączący ciało i język, syntom Joyce’a jest pojedynczą, właściwą dla danego podmiotu formą złożenia symbolicznego i realnego. W tym sensie według Lacana sztuka może „wpływać” na symptom<sup>37</sup> i naprawiać niedziałający węzeł boromejski<sup>38</sup>. Do koncepcji syntomu wrócę jeszcze w zakończeniu tego tekstu.

<sup>30</sup> Tamże, s. 137–139, 142.

<sup>31</sup> J. Lacan, *The Sinthome. The Seminar of Jacques Lacan Book XXIII*, przetł. A.R. Price, Polity Press, Cambridge 2023 (2018). O tym seminarium Lacana i syntomie w jego aspekcie gry słów stanowiącej wsparcie dla podmiotu pisałem w: K. Świrerek, *Podmiot psychoanalizy przeciw tyranii zarządzania (albo typowo ludzkie głupstwo)*, „wunderBlock. Psychoanaliza i Filozofia”, 2022, nr 2, s. 89–93.

<sup>32</sup> J. Lacan, *The Sinthome*, s. 13.

<sup>33</sup> W podstawowej postaci składa się on z trzech kręgów złączonych w taki sposób, że przecięcie jednego rozwiązuje całą strukturę. Innym sposobem otrzymania tej formuły jest powiązanie dwóch prostych, nieskończonych linii i kręgu, zob. tamże, s. 125.

<sup>34</sup> Czyli *sinthome*. W charakterystyczny dla tego okresu nauczania sposób, Lacan traktuje zamiennie słowa symptom i syntom, wprowadzając to drugie jako wcześniejszy sposób zapisywania pierwszego. Syntom umożliwia szereg gier homofonicznych, które są dla Lacana istotne w ustanawianiu problematyki seminarium, ma też tę zaletę, że pokazuje bliskość koncepcji symptomu u Freuda, a zarazem wskazuje nieco odmienny sens – syntom przesuwa pojęcie symptomu z dolegliwości w stronę wyjątkowego, pojedynczego wytworu pacjenta, słowa, które dotyka rzeczywistości i w tym sensie może uczestniczyć w końcu analizie. Na ten ostatni sens wskazuje całość

U Freuda i u Lacana paranoja ma funkcję naprawczą: w obu interpretacjach odróżnia się „katastrofę” od jej opracowania w postaci paranoi. Lacan powie nawet, że paranoja jest osobowością pacjenta<sup>39</sup>, przyrówna w ten sposób jej działanie do działania symptomu. Wcześniejszy trop dotyczący bliskości systemów filozoficznych i paranoi warto więc potraktować nie tylko jako prowokację, ale także jako wskazówkę dotyczącą pracy „scalania” – czy koncepcje filozoficzne objaśniające ład świata nie musiały uporać się z problemem zła, a więc „szaleństwa” rzeczywistości historycznej, jej spustoszeń, cierpienia? Czy różne historycznie dyskursy nie są różnymi paradygmatami takiej właśnie pracy scalania? Czy nie musiały dosłownie „ratować” świata w obliczu katastrofy?

Poniżej przywołuję kilka dyskursów będących paradygmatami scalania świata poprzez łańcuchy znaczących. Należą do różnych porządków (religii, filozofii, polityki), ale jako konstrukcje pojęciowe wszystkie mają charakter „systemu filozoficznego”. W tych przywołaniach będzie mi zależeć nie na dokładnym rekonstruowaniu zawartych w nich stanowisk, ale na wydobyciu pewnego wymiaru akcentowanego przez psychoanalizę: na działaniu znaczącego, głównie w funkcji mediacji między światem a podmiotem. Mediacja ta ma sprawić, że szaleństwo świata nie dotyka podmiotu, że sam świat jawi się jako niezagrażający albo przynajmniej że obecne w nim zagrożenia i zło pojawiają się w odpowiedniej perspektywie, kontekście, które czynią je znośnym. W interpretacji psychoanalitycznej użycie znaczących może być formą obrony przed naporem realności (jak w przypadku Schrebera, u którego, wedle interpretacji Freuda, konstrukcje słowne służą odparciu inwazji niechcianej rozkoszy) lub formą angażującą realne przez ustanowienie „manipulowalnej” postaci znaczącego na drodze przekształceń i modyfikacji, które pozwalają radować się samym językiem (jak w wypadku twórczości Jamesa Joyce’a w interpretacji Lacana z seminarium o syntomie). Działalność myślowa jako pewna formacja stanie się w tej interpretacji rodzajem symptomu o charakterze, parafrazując Lacana, „akwinowskim” to znaczy przypominającym myślowy „system” jako rusztowanie stawiane w obronie przed realnym.

Pytanie, które zostawiam na końcową część tekstu, brzmi: czy dzisiejsza intersubiektywność ma nadal dostęp do dyskursów pozwalających scalać świat po katastrofie? Czy nie żyjemy w czasach wyobrażeniowego kolapsu, kiedy te właśnie modele symbolicznego scalania świata, które opiszę za chwilę, stają się niedostępne?

seminarium, a bliskość obu pojęć jest zaznaczona już na jego początku: tamże, s. 3; gry słowne umożliwiane przez syntom: s. 5–6.

<sup>35</sup> Tamże, s. 30, 42, także 77.

<sup>36</sup> Tamże, s. 8 i 77.

<sup>37</sup> Tamże, s. 29–30.

<sup>38</sup> Tamże, s. 42–43, 77.

<sup>39</sup> Tamże, s. 41.

## ■ Religia: Rządy Boże

Jedną z historycznie najważniejszych koncepcji, które symbolicznie „ratowały świat” jako pewną sensowną całość, jest doktryna Opatrzności Bożej, należąca do tradycji Kościoła katolickiego, a znajdująca swoje słynne opracowanie filozoficzne i teologiczne między innymi w dziełach św. Tomasza z Akwinu, *Summa contra Gentiles* i *Sumie teologicznej* (w traktacie *Rządy Boże*) – ma ona więc charakter wybitnie „akwinowski”, by odwołać się raz jeszcze do gry słów użytej wyżej.

Koncepcja „rządów Bożych” wyjaśnia, w jaki sposób Bóg zachowuje przy życiu wszelkie istoty i jak nimi kieruje. Koncepcja ta musi pogodzić ze sobą kilka założeń podstawowych: o wszechmocy Bożej, o doskonałości Bożej, o wolności istot duchowych. Musi być także doktryną odpowiadającą na pytanie o sens zła i cierpienia. Ma wyjaśniać ład naturalny z jego stałymi prawami i pokazywać miejsce zdarzeń cudownych, bezpośrednich Bożych interwencji<sup>40</sup>. Mniej może nas w tym miejscu interesować, jaka jest czysto filozoficzna mechanika proponowanych przez różnych teologów rozwiązań tych problemów, ważniejszy wydaje się skutek, do jakiego mają one ostatecznie prowadzić. Przez pogodzenie ładu naturalnego i wolności duchowej z dobrocią i wszechmocą Bożą mają one pokazywać, że istnieje pewna „Boża ekonomia”, która prowadzi wszystkie stworzenia do właściwego celu. Zło istnieje w ramach tej ekonomii jedynie jako środek do wyższego celu. Jest dopuszczane jako skutek wolności duchowej, ale ta sama wolność ma pozwolić istotom duchowym wybrać to, co lepsze. Zło jest więc dopuszczane, ale nie ma ostatniego słowa i także ono prowadzi ostatecznie do czegoś dobrego.

Rządy Boże, czyli Opatrzność Boża, troska Boga o świat, jest też przede wszystkim znaczącym, które jakoś funkcjonuje, wchodzi w związki z innymi znaczącymi, ukazując się w ten sposób od różnych stron. Sięgając do obowiązującej wykładni wiary, czyli do tekstu Katechizmu Kościoła katolickiego<sup>41</sup> (np. par. 4, dział V), odnajdziemy kilka takich ciekawych połączeń: Opatrzności się „zawierza” (305, s. 85) i „powierza” się jej (2115, s. 496), można w niej „uczestniczyć” (307, s. 85, 373, s. 99), np. ogłaszając „rozumne prawo” (1951, s. 460), „współpracować” z nią (2738, s. 627), „współdziałać” z nią (2830, s. 647) i być jej „sługą” (1884, s. 448), a nawet „zarządcą” (2404, s. 552), ma ona pewne „drogi”, znane Bogu, ale nie ludziom (314, s. 88), po których „prowadzi wszystko” (1040, s. 259), „działa” (323, s. 89), a także „dopuszcza” działania (np. Szatana, 395, s. 103), „wyzwała” (z „troski o jutro”, 2547, s. 580), a charakteryzuje ją „troska” Boga o stworzenie, (303, s. 85), jego „czuwanie” nad światem (37, s. 28). Poprzez tych kilka użyć można zobaczyć, w jaki sposób wszechobejmującym znaczącym

<sup>40</sup> Zob. np. rozdział *Prawo i cud*, w: G. Agamben, *Oikonomia. Królestwo i chwata. Przyczynek do teologicznej genealogii ekonomii i rządu*, przeł. P. Laskowski, S. Matuszewski, S. Michalik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2023, s. 341–359.

<sup>41</sup> Korzystam z wydania: *Katechizm Kościoła katolickiego*, wyd. II poprawione, Pallotinum, Poznań 2012.

można „poruszać”. Występuje ono nie tyle jako sztywna doktryna, ile jako rodzaj tajemnicy, będącej raczej przedmiotem intuicji i nadziei niż systematycznego wykładu. To znaczące, którego znaczenia nie można zdefiniować, ale które jest „mobilne”.

Ta operatywność znaczącego „Opatrzność Boża” pokazuje też wyraźnie różnicę między koncepcją Opatrzności a sposobem, w jaki przeżywana jest paranoja: w opisach Schrebera działanie Boga jest bezpośrednio, następuje np. przez „wyładowania” przypominające działanie pola elektromagnetycznego. W wypadku koncepcji Opatrzności działa ona nie w trybie znaczących sklejonych z realnym (mówiąc już językiem Lacana), ale w trybie symbolicznym, umożliwiającym dystans charakterystyczny dla gry obecności-nieobecności wprowadzanej przez porządek znaczącego: Bóg działa, ale w taki sposób, który zakłada uczestnictwo, a przynajmniej towarzyszenie człowieka; Bóg nie steruje istotami zachowującymi wolność, a jednak je prowadzi. Gra między zamysłem Bożym a wolnością człowieka wprowadza przestrzeń nierozróżnialności, w której działanie Boże jest obecne, ale nie bezpośrednio (jest bowiem zasadniczo zapośredniczone przez wiarę w „Innego”), jest mediowane przez znaczące. W tym sensie znaczące Opatrzność Boża działa w sposób pokrewny przykładowi „bojaźni Bożej” – innego znaczącego analizowanego przez Lacana: ona także przemienia „trwożę” w „męstwo”<sup>42</sup>, służy ukojeniu lęku, wprowadzeniu podmiotu w łagodne zawierzenie światu (a nie psychotyczną „pewność”).

Tym natomiast, co uzasadniałoby porównanie przywołane przez Freuda, jest „kompletny” charakter koncepcji Opatrzności: pytanie o zło, jakkolwiek pozostaje tajemnicą, zawsze otrzymuje pewną odpowiedź i jest ona zasadniczo zawsze taka sama. W tym sensie doktryna Opatrzności przypominałaby pewien statyczny obraz. Posiada ona jednak moc „opracowania”, dzięki któremu zło i wywołany przez nie lęk zostają uzgodnione z ładem świata, parafrazując przywołany wyżej cytat z Freuda.

Religia jako dyskurs operuje symbolicznie w trybie wiary: zasadniczą rolę odgrywa tutaj dystans umożliwiony przez stabilne osadzenie znaczących w pewnych ogólniejszych ramach obrazu świata. Dystans ten, podobnie jak „zawierzenie” siłom od człowieka nieskończenie potężniejszym, umożliwia podmiotowi działanie, daje mu „oddech”. W tym sensie właśnie religia ukazuje nam prawdę paradoksalnej formuły: „jeśli Boga nie ma, wszystko jest zakazane”<sup>43</sup>; troska Boga umożliwia aktywność podmiotu, jeśli zaś brakuje dystansu gwarantowanego przez stabilną funkcję symboliczną (w postaci tej lub innej symbolicznej konstrukcji zapewniającej stabilność świata), podmiot doświadcza nieznośnej presji osobistej odpowiedzialności.

<sup>42</sup> J. Lacan, *Psychozy*, s. 488.

<sup>43</sup> J. Lacan, *Écrits*, przeł. B. Fink, W. W. Norton & Company, Nowy Jork – Londyn 2006, s. 106. Fraza ta została spopularyzowana przez Slavoję Žižka, zob. np. tegoż *Absolute Recoil*, Verso, Londyn – Now Jork 2014, s. 327. Zob. też wartościowy artykuł Psychotic’s Guide to Memes [pseud.], *If God is dead...*, medium, 31 Dec. 2024, <https://medium.com/@akineo/if-god-is-dead-10c5d65214d7> (31.07.2025).

## ■ Filozofia: Rozumność świata

Inną odpowiedzią na problem teodycei, sensu świata, obecności zła jest filozofia dziejów, na przykład w postaci doktryny „chytrości rozumu” Hegla. We wprowadzeniu do *Wykładów o filozofii dziejów* Hegel formułuje nie tylko cel swoich rozważań, ale także całościowy sens filozofii jako takiej, jako pewnego dyskursu: zasadniczym celem filozofii jest wprowadzenie pewnej myśli, mianowicie że „rozum panuje nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny”<sup>44</sup>. Kto jeszcze tego nie wie, bo nie dość dobrze zna filozofię, ten powinien w to wierzyć: „pragnienie zdobycia rozumnego poglądu [...], a nie tylko chęć gromadzenia wiadomości”, jest według Hegla jedyną właściwą przesłanką działalności intelektualnej. Odnajdujemy tu znakomitą egzemplifikację różnicy między wiarą a wiedzą: między zwykłym gromadzeniem wiadomości a „rozumnym poglądem na świat” jest duża różnica. Nie sposób nie skojarzyć tego sformułowania z akcentowaną w psychoanalizie różnicą między wiarą (choćby w sensowność świata) a opisywanym przez Lacana dyskursem Uniwersytetu, dla którego podstawowym nakazem jest „wiedzieć więcej” – to znaczy gromadzić informacje bez końca, bez totalizującej zasady.

Hegel podkreśla, że ta podstawowa myśl filozofii jest „prosta”, ale jej konsekwencje mogą być jednak trudne do przyjęcia: jeśli „rozum rządzi światem”, to rzeczywistość staje się przez to „rozumna”. W ten sposób „panowanie rozumu” osuwa się w „rozumność panowania”. I w tym osuwaniu się filozofia rzeczywistości, jak twierdził Lacan, staje się formą dyskursu, w którym Pan przechwytuje wiedzę niewolnika<sup>45</sup>: to, co niewolnik w pocie czoła wypracował, staje się częścią doskonałego mechanizmu Natury, której elementem jest także władza Panów. Jeśli rzeczywistość jest rozumna, to wszystko, co się ludziom przytrafia, jest słuszne.

Przed takimi konsekwencjami ustrzec nas może jednak uwaga poczyniona przez Tadeusza Krońskiego<sup>46</sup>. Decydujące dla zrozumienia formuły Hegla, wedle której to, co rzeczywiste, jest rozumne, jest właściwe ujęcie tego, czym jest rzeczywistość – a nie jest ona wszystkim tym, co nam się jawi. Prawdziwie rzeczywiste jest tylko to, co partycypuje w rozumności. Zło samo w sobie nie jest więc ani rozumne, ani rzeczywiste – chyba że jako „droga” do tego, co rozumne (i przez to trwałe i rzeczywiste). Tak jak zło jest częścią doskonalenia się stworzenia w wypadku koncepcji św. Tomasza, tak i zło u Hegla jest tylko drogą do ustanowienia rządów rozumu.

W ten sposób szaleństwa historii stają się mniej rzeczywiste niż ich konsekwencje dla ludzkiej rozumności: bomba atomowa spadająca na japońskie

<sup>44</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, PWN, Warszawa 1958, s. 14.

<sup>45</sup> Zob. J. Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII*, przeł. R. Grigg, W. W. Norton & Company, Nowy Jork, Londyn 2007, s. 21, 148–149.

<sup>46</sup> T. Kroński, *Problem zła moralnego u Hegla*, w: tegoż, *Rozważania wokół Hegla*, PWN, Warszawa 1960, s. 81–84.

miasta jest w pewnym sensie mniej rzeczywista niż późniejsza zimnowojenna doktryna odstraszenia, która zakładała, że posiadanie broni jądrowej ma być gwarancją jej nieużywania (i w ten sposób ma zapewniać jakąś formę, mimo wszystko, pokoju między potęgami). Pierwsze jest „złym snem”, drugie – pokój – trwałym rezultatem.

Rozum w centralnej frazie Hegla to znaczące, które może manipulować naszym doświadczeniem rzeczywistości: kiedy na pierwszy plan wychodzi w tym doświadczeniu zło i cierpienie, rozum wydaje się zanikać, zostaje „uciszony”, a kiedy rozum zostaje wyakcentowany, część rzeczywistości staje się dosłownie „mniej rzeczywista”. Dojmujący charakter cierpienia wymaga, by uczynić zeń rodzaj koszmaru: czegoś, co przeraża, ale znika. Freud być może dostrzegłby, że występuje tu roszczenie do „magicznej” władzy nad światem, charakterystyczne dla dzieci czy dla neurotyka obsesyjnego, zaklinających rzeczywistość lub opracowujących odpowiednie rytuały, które mają trzymać ją w ryzach.

Ostatecznym celem takiej operacji jest zawarcie paktu z rzeczywistością, opartego na jej specyficznym ucłowieczeniu. Jednym z najbardziej uderzających zdań *Wykładów o filozofii dziejów* jest to, w którym Hegel stwierdza: „kto spogląda na świat jako na coś rozumnego, na tego również świat spogląda jako na [kogoś – K.Ś.] rozumnego”<sup>47</sup>. Jeśli patrzymy na rzeczywistość z zaufaniem, to może nam ona odpowiedzieć tym samym – uznając jej rozumność, możemy doświadczyć uznania własnej rozumności. Zdanie to ma w sobie pewien ładunek „mistycznego” zachwyty, pozwala trwale „radować się” rzeczywistością jako czymś spójnym, pokazuje też, że praca „scalania” jest ostatecznie humanizacją historii i szalonego świata. Dyskurs filozoficzny odbiera cierpieniu i złu status rzeczywistości, sprawia, że tracą one walor „intersubiektywności”, na której opiera się samowiedza wolności, etyczność<sup>48</sup> i sama rzeczywistość wreszcie.

Jeśli potraktować teodyceę Hegla jako model dyskursu filozoficznego, to jego operacja polega nie na „zawierzeniu”, ale na kontemplacji w postaci „mistycznego” z ducha manipulowania relacją między rzeczywistością a znaczącym. Ośrodkiem tego dyskursu jest podmiot myślowo panujący nad światem: traktuje on obłąkany bełkot historii jako „materiał”, z którego dopiero należy wyłonić rzeczywistość. Koncepcja ta, podobnie jak religijny dyskurs Opatrzności, pozwala ocalać świat dzięki temu, że traktuje pojawiające się w nim zło jako mniej realne niż to, co „pasuje” do rusztowania znaczących, co pasuje do symbolicznie pojmowanego ładu świata.

<sup>47</sup> W przekładzie A. Zieleńczyka, w: G. W. F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, Hachette Polska, Warszawa 2011, s. 17–18. Przekład Landmana w tym miejscu nie oddaje aspektu uznania osoby spoglądającej za rozumną („na tego świat patrzy rozumnie”, wyd. cyt., s. 18).

<sup>48</sup> Powiązanie wzajemne intersubiektywności, wolności, etyczności i rzeczywistości świata nowoczesnego u Hegla podkreśla M. J. Siemek, w: tegoż, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995, s. 36–37.

## ■ **Polityka: Punkt widzenia proletariatu**

Marksizm będzie dla naszych rozważań figurą dyskursu politycznego. Jak wiadomo, istotą polityczności marksizmu było przekonanie o tym, że prawdziwa historia, a zatem prawdziwa polityka, rozgrywa się na poziomie walki klas. W tej walce proletariatu jest klasą rewolucyjną, do której należy polityczna przyszłość.

Proletariat to znaczące, które daje się z łatwością odróżnić od innych znaczących, za pomocą których można byłoby opisać zasadniczo tę samą grupę ludzi: klasa robotnicza, pracownicy fizyczni, klasa niższa, klasa podporządkowana. Marks wybiera słowo brzmiące egzotycznie, trochę jakby nadawał tej grupie osób nowe imię, odsyłające do burzliwej historii republiki rzymskiej, odwołujące się do mitycznej warstwy polityki.

Marksizm bywał krytykowany za to, że z „proletariatu” uczynił podmiot właściwy, odróżnił go od empirycznie opisywalnej grupy osób (robotników, pracowników fizycznych, klasy niższej...), uczynił z niego polityczno-metafizycznego dublera rzeczywistej zbiorowości ludzkiej. Raymond Aron jest autorem klasycznej krytyki tego rodzaju: krytykuje on „mit proletariatu”, przeciwstawiając mu prawdziwych robotników i ich „prozaiczne” wyzwolenie<sup>49</sup>. Argument Arona jest zdroworoządkowy: „proletariat” to mit, różny od zwykłych ludzi, robotników i robotnic, którym pomaga się w żmudny sposób, poprzez działalność związkową i reformy polityczne. Proletariat to poetycka fikcja, tworzona przez intelektualistów, podczas gdy empiryczni „zwykli ludzie” domagają się prozaicznych, reformistycznych zmian. Argument jest więc taki: jeśli odjąć fikcję metafizyczną proletariatu, pozostanie dokładnie ta sama mozolna praca społeczna do wykonania, którą można wykonać lepiej bez tego naddatku.

Ten zdroworoządkowy argument jest kompletnie fałszywy, co pokazuje psychoanalityczna teoria dyskursu: dodanie nowego, potężnego znaczącego nigdy nie jest „bez znaczenia”, ma znaczenie zasadnicze, zmienia reguły gry. Znaczące „proletariat” było tak istotne w domenie polityki właśnie jako imię, które nazywało się polityczną zdolną do działania. Znaczące to „samo z siebie” nie podnosiło płacy minimalnej i nie wydłużało przerw na posiłki robotników, ale działało jako element polityki strachu, dzięki której klasa robotnicza dysponowała pewną siłą przetargową. Bez tej siły przetargowej nie ma i reform, które Aron uważał za oczywiste, następujące niejako same z siebie (jako liberał pozostawałby w tym wierny intuicyjnie wyznawanej teorii postępu)<sup>50</sup>. Bez „proletariatu” jako nazwanego podmiotu nie ma tej siły, którą można było przeciwstawić kapitałowi, nie ma więc polityki. I załamuje się w efekcie pozycja robotników

<sup>49</sup> R. Aron, *Opium intelektualistów*, przeł. Cz. Miłosz, Muza, Warszawa 2000, s. 81–118.

<sup>50</sup> Przy założeniu, że Aron wierzył w swoje słowa, a nie że wykorzystywał ten argument po prostu jako użyteczne narzędzie polemiki z lewicą.

jako grupy, ponieważ łatwo rozbić ich politycznie, odebrać im instytucje i zabezpieczenia, wyzyskiwać.

Marks wymieniał konkretne powody, dla których pozycja proletariatu w strukturze kapitalizmu jest kluczem do jej kryzysu i załamania<sup>51</sup>, ale istotność proletariatu nie wynikała z tych powodów jak suma z częściowych składników. Mówiąc po Durkheimowsku, całość powoływana do życia słowem „proletariat” nie była sumą części. Pozycję proletariatu w walce klas zakłada się jako stanowisko, nie jest więc „wynikiem” rozumowania, ale tezą czyniącą pewne przewidywania polityczne sensownymi.

„Pozycja proletariatu” w dalszej tradycji marksistowskiej oznacza zasadniczą regułę orientacyjną. Dla Györgya Lukácsa świadomość klasowa proletariatu to punkt widzenia, z którego widać sprzeczności rozrywające kapitalizm<sup>52</sup>. Dla Antonia Gramsciego pozycja proletariatu będzie oznaczać nową hegemonię, nowy sposób powiązania całości społeczeństwa obywatelskiego i państwa<sup>53</sup>. Dla Waltera Benjamina pozycja proletariatu to nie pozycja określonego miejsca w procesie pracy, ale punkt widzenia, z którego należy przekształcać siły wytwórcze i stosunki produkcji<sup>54</sup>. Dla Louisa Althussera pozycja proletariatu w filozofii jest inną nazwą materializmu przeciwstawianego idealizmowi<sup>55</sup>.

Dla wszystkich tych autorów kluczowe jest pytanie nie tylko o to, co historycznie „widać”, ale też o to, z jakiej pozycji się spogląda. Sięgając po terminy psychoanalityczne: istotna jest nie tylko treść wypowiedzi, ale też pozycja wypowiedziana. Czy stoi się po właściwej stronie sporu politycznego? Istotny jest nie tylko empiryczny podmiot zanurzony w historię, ale też „ideał ego”, punkt widzenia, z którym podmiot się utożsamia. Właściwa polityczność zaczyna się niekoniecznie wtedy, kiedy widzimy co należy zrobić, ale kiedy nabywamy odpowiedniej perspektywy – nie tyle własnej perspektywy, z której patrzymy na świat, ile takiej perspektywy, z której „świat spogląda na nas”. W ten sposób zaczyna się pracować dla Sprawy.

Dyskurs polityki w ogólności jest dyskursem Sprawy – wszystko jedno, czy będzie to sprawa rewolucji, czy restauracji, „wolności jednostki” czy wyzyskiwanych mas. Potrzebna jest Sprawa, by wyłoniła się właściwa polityczna struktura dyskursu. Bez Sprawy zaangażowanie w politykę (to, co potocznie nazywa się polityką) jest raczej postpolitycznym zarządzaniem. Jest też owo zaangażowanie utrudnione dodatkowo przez to, że nie dysponujemy intuicyjną formą decydowania o tym, co istotne, a co nieistotne, nie widzimy całościowego obrazu, widzimy drzewa zamiast lasu itp. Wszystkie te metafory widzenia i bycia widzianym („ideał ego” jako punkt, z którego patrzy na nas świat, a także punkt widzenia, z którego odróżniamy szczegóły od istotnych

<sup>51</sup> Zob. K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, w: tychże, *Dzieła wybrane*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 33–37, a także np. K. Marks, *Praca najemna i kapitał*, tamże, s. 95–98.

<sup>52</sup> Zob. G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. M. J. Siemek, PWN, Warszawa 1988.

<sup>53</sup> Zob. np. A. Gramsci, *Nowoczesny książe*, przeł. B. Sieroszewska, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 488–626.

<sup>54</sup> Zob. W. Benjamin, *Autor jako producent*, przeł. K. Krzemień-Ojak, w: *W kręgu socjologii literatury*, red. A. Mencwel, t. 1: *Stanowiska*, PIW, Warszawa 1977, s. 300–321.

<sup>55</sup> Zob. L. Althusser, *W odpowiedzi Johnowi Lewisowi*, bd., SOW ZSP „Alma-Press”, Warszawa 1989.

cech „kompozycji” całości), odnoszą się właśnie do dystansu zapewnianego przez symbol.

„Proletariat” był imieniem pewnej Sprawy właśnie. Jeśli dyskurs religijny zapewnia podmiotowi ulgę i pozwala mu działać w cieniu znaczącego, a dyskurs filozoficzny pozwala podmiotowi kontemplować rzeczywistość taką, jaką kształtuje znaczący, nie dopuszczając tego, co „szalone”, to dyskurs polityczny jest dyskursem poświęcenia dla Sprawy, w którym znaczące staje się punktem widzenia i przyczyną. Taki dyskurs pozwala zrozumieć cierpienie jako pewien „etap” na dalszej drodze, pozwala także racjonalizować porażki, a nawet katastrofy, widzieć je jako fundamentalnie mniej istotne niż cel zaangażowania, pozwala też odróżnić „szum” od tego, co historycznie znaczące.

## ■ Wyobrażeniowy kolaps i jednostkowa mania wielkości

Z perspektywy współczesności opisywane wyżej trzy dyskursy wydają się przechodzić zasadniczy kryzys. Wszystkie trzy zostały wydrążone, każdy na swój sposób. Dyskurs religijny, z jego oparciem na wierze, ma swojego dublera w postaci fundamentalizmu dążącego do materialnej pewności<sup>56</sup>. W tym nowym trybie funkcjonowania religia ma stać się materialnie dowodliwa i ustanawiać bezpośrednie dyrektywy postępowania. Pokazuje to zasadniczy kryzys „wiary” jako symbolicznego, zapośredniczonego odnoszenia się do rzeczywistości, a także kryzys religii jako dyskursu zapewniającego punkt widzenia na rzeczywistość. Tradycyjna wiara nie wystarcza ani tym, którzy zamiast fikcji symbolicznych chcieliby pewności oferowanej przez naukowe „dane”, ani tym, którzy zamiast zawierzenia chcą bezpośrednich rządów Bożych na ziemi, ani wreszcie osobom przeciwnym religii, ani jej oddanym.

Dyskurs filozofii jest drążony przez charakterystyczny dla współczesnej relacji wobec wiedzy nakaz „wiedzenia więcej”, gromadzenia danych bez żadnych punktów oparcia, przez formułę wiary w moc danych uwolnionych od wszelkich struktur, które nadawałyby im sens<sup>57</sup>. Stara już nieufność wobec „wielkich narracji” odnawia się dziś w postaci przekonania, że rzeczywistość i podmiot dają się skanować, przewidzieć i technicznie zarządzać. Filozofia może nadal istnieć, ale już nie jako „narracja mistrzowska”, lecz jako jeszcze jedna specjalizacja w ramach współczesnego Uniwersytetu.

Wreszcie polityka „Sprawy” i „punktu widzenia”, polityka instytucji opartych na wierności Sprawie (partia, związek zawodowy), została zastąpiona

<sup>56</sup> Na tę różnicę między chrześcijaństwem a fundamentalizmem zwraca uwagę Slavoj Žižek w: tegoż, *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 38–39. O istotności rozróżnienia wiary i wiedzy pisałem szerzej w tekście *Co przychodzi po końcu władzy symbolicznej?* Bourdieu, Lacan i nowe formy cierpienia w „postsymbolicznym” świecie społecznym, „Kultura i Społeczeństwo”, 2024, nr 2, s. 27–36.

<sup>57</sup> Zob. B.-Ch. Han, *Psychopolitics*, przeł. E. Butler, Verso, Londyn 2017, s. 55–75.

przez dyskurs aktywistyczny: aktywizm w sensie dosłownym – działania w trzecim sektorze – i w sensie podmiotowym – działania w stanie wzmożenia afektywnego i idącego w ślad za nim wyczerpania – zastąpił dawne tryby dyskursu politycznego. Aktywiście nie wystarczy zajmowanie właściwej pozycji, Sprawa nie daje mu oparcia, nie może czekać na właściwy moment – aktywista zaczyna w każdej chwili od początku, wedle jakiejś nowej postaci „rewolucji permanentnej”, która jest przede wszystkim wewnętrzną rewolucją podmiotu żyjącego w ciągłym stanie wyjątkowym i dokonującego własnego afektywnego i energetycznego „zużycia”. Aktywizm jest zgodny ze współczesnym modelem kapitalizmu projektowego – naśladuje jego „elastyczność”, sieciowość, krótkotrwałość i intensywność<sup>58</sup>.

Wszystkie te postaci wydrążenia dyskursów scalających świat pokazują zasadnicze osłabienie funkcji symbolicznej i zbliżanie się świata, w którym odniesienie do innego zapewniane jest przede wszystkim przez wyobrażeniowe i przez „głód realnego”, a mediacja symboliczna zostaje osłabiona<sup>59</sup>.

Jacques Lacan w swoim seminarium o psychozach w ciekawy sposób zadaje pytanie o to, jak wyglądałoby życie ludzkie podporządkowane dominacji wyobrażeniowego. Lacan każe swoim słuchaczom wyobrazić sobie maszynę, która byłaby pozbawiona „całościowego układu samoregulacji”<sup>60</sup> – aby poruszać się, potrzebowałaby przekazywanego „fotolektrycznie” obrazu „innej maszyny działającej w sposób skoordynowany”. Aby wyobrazić sobie efekty działania wielu takich maszyn w jednym czasie, Lacan przywołuje przykład samochodów zderzających się w wesołym miasteczku:

Ponieważ każda z nich [maszyn – K.Ś.] jest scalana, regulowana widzeniem innej maszyny, nie jest matematycznie rzecz biorąc niemożliwe do pomyślenia, żeby doprowadziło to do stłoczenia się w centrum owej przestrzeni wszystkich tych maszynek, wzajemnie blokujących się w konglomeracie, dla którego jedynym ograniczeniem w dalszym ścieśnianiu się jest zewnętrzna wytrzymałość nadwozi. Jedna wielka kraksa, jedna wielka masakra!<sup>61</sup>

Świat, w którym funkcja symboliczna ulega osłabieniu, zmierzałby więc w stronę wyobrażeniowego kolapsu. Uzależnienie od obrazu innego prowadzi do stłoczenia i zderzeń skutkujących katastrofą.

Czytając opis Lacana, trudno nie pomyśleć o współczesnych formach komunikacji: algorytmy mediów społecznościowych, zawieszane w dużej mierze na obrazach i języku działającym w funkcji obrazu (więc zasadniczo pozwalającym rozpoznawać „swoich” i „obcych”), prowadzą do dwóch ząbających

<sup>58</sup> Na temat „świata projektów” jako nowego ducha kapitalizmu zob. L. Boltanski, È. Chiapello, *Nowy duch kapitalizmu*, przeł. F. Rogalski, red. M. Jacyno, Oficyna Naukowa, Warszawa 2022, szereg. s. 159–238.

<sup>59</sup> Na ten temat zob. też A. Kornbluh, *Bezpośredniość i wyobrażeniowe*, przeł. J. Brzeziński, „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej”, 2023, nr 37, <https://doi.org/10.36854/widok/2023.37.2821>.

<sup>60</sup> J. Lacan, *Psychozy*, s. 178.

<sup>61</sup> Tamże.

się efektów: wytwarzania „kabin pogłosowych”<sup>62</sup>, wtórnego wzmocnienia polegającego na tym, że zamyka się podmiot w klatce jego zainteresowań i poglądów, i po drugie, na wywoływaniu „kryzysów mimetycznych”, polegających na skrajnych formach afektywnej wrogości wobec „innego” przedstawianego zasadniczo jako „ja” w negatywie. Podobne mechanizmy działają w mediach tak zwanych tradycyjnych: zawartość medialna jest dzisiaj formowana jako narzędzie budowania tożsamości, najczęściej wykorzystujących metodę budowania własnego „ja” w opozycji do politycznego przeciwnika<sup>63</sup>. Charakterystyczny dla działania tych procesów komunikacyjnych byłby agresywny mimetyzm, właściwy dominacji wyobraźniowego: podobieństwo („ścieśnianie się” z przykładu Lacana) prowadzące do zamknięcia podmiotu w agresywności („zderzenia”, „kraksa”, „masakra”), upodobnienie, które jest wyrazem tyleż miłości, co nienawiści, ambiwalencja afektów przepływających jeden w drugi i dążenie do rozładowania.

W tej sytuacji ochrona „ja” przyjmuje postać manii wielkości. To jeden z najbardziej zadziwiających mechanizmów, jakie można dostrzec we współczesnej kulturze: im bardziej instytucje stają się bezradne wobec kryzysów, wstrząsów, katastrof, dyktatu rynku (np. niszczenia instytucji przez ich „reformowanie” itp.), tym więcej w tej samej kulturze nawoływania do wykształcenia rezyliencji (odporności) jednostkowej, tym więcej urojonych dyskursów, które obiecują jednostce „magiczną” wiedzę czy umiejętności rzekomo gwarantujące odporność na katastrofę. Przykładem niech będą popularne reklamy i filmy na YouTube oferujące odpowiedzi jednostkowe na globalne problemy. Zmiany w procesie produkcji wywołają plagę strukturalnego bezrobocia? Odpowiedzią ma być webinar lub dyplom gwarantujący „unikalne kompetencje”, które pozwolą jednostce być po stronie wygranych. Systemy zabezpieczenia społecznego uginają się pod presją rynku? Odpowiednie inwestycje giełdowe (ETFY, akcje, fundusze inwestycyjne...) zapewnią jednostce spokojną przyszłość.

Te urojone odpowiedzi, przypominające obietnice piramid finansowych (jeśli dołączy się do takiej piramidy odpowiednio wcześnie, ma się gwarancję, że straty innych będą naszymi zyskami), są współcześnie przejmowane przez dyskurs psychologiczny i instytucjonalny w języku „elastyczności”, rezyliencji, odporności na wstrząsy. Jeśli świat spłonie, to co po jednostkowej odporności? Jeśli w przyszłości miliony osób nie będą miały emerytur na starość, to w jaki sposób ktokolwiek miałby cieszyć się zyskami z inwestycji, gdzie miałby z nimi uciec? Te pytania stanowią całkiem sporą „ślepą plamkę” takich dyskursów. Można domyślać się, że ich afektywne działanie polega na niewypowiedzianej wprost obietnicy: problemy i kryzysy nie będą pewnych ludzi dotyczyć. Skrajna

<sup>62</sup> W języku angielskim oznacza się ten efekt poprzez pojęcie *echo chambers*, tłumaczone czasem na polski jako „bańka informacyjna”. To częściej spotykane i bardziej standardowe tłumaczenie dobrze rezonuje z dominacją wyobraźniowego (które również opiera się na „kulistości”, idei zamknięcia w pewnej sferze), ale gubi bardzo istotną w tym kontekście kwestię echa, powtarzania, pogłosu, wzajemnego wzmocnienia, odbijania dźwięku, które byłoby dla mnie w tym miejscu jeszcze istotniejsze: „zła wzajemność”, o którą tu chodzi, jest zwrotnością afektów, odbijanych i wzmacnianych, a także relacją dualną i lustrzaną bez symbolicznej mediacji „trzeciego”. Dlatego decyduję się na tłumaczenie dosłowne.

<sup>63</sup> Na ten temat zob. M. Taibbi, *Nienawiść sp. z o.o. Jak dzisiejsze media każą nam gardzić sobą nawzajem*, przeł. T. S. Gałązka, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2020.

polaryzacja klasowa współczesnych społeczeństw przekłada się w końcu na kwestię zabezpieczenia przed skutkami światowych kryzysów: jeśli w dobie globalnego ocieplenia upały stają się nie do zniesienia, to jako pierwsi umrą rzecz jasna ci, których nie stać na klimatyzację.

W obecnym uniwersum dyskursu mnożą się więc narzędzia „magiczne”. Tak los spotyka nawet klasyczne instytucje oświecenia. W artykule opublikowanym online przez „The Guardian”<sup>64</sup> autorka ubolewa nad sytuacją swoją i swojego pokolenia: ona i podobni jej pracownicy kreatywni z pokolenia millenialsów w młodości styszeli, że powinni podążać za swoimi pasjami, ale na rynku pracy czekały ich prekarne kontrakty i wyzysk. Po latach darmowych staży i pracy ponad siły nie mają stabilności ani widoków na dostatnie życie. Dlaczego, pyta autorka tekstu, „w szkołach nie uczono nas o odsetkach złożonych, hipotekach, progach podatkowych i emeryturach?”, wiedza ta pozwoliłaby następnym pokoleniom nie wpaść w tę samą pułapkę.

Uderza obecna w tekście myśl, że „edukacja” na temat giełdy, hipotek czy mechanizmu działania emerytur miałyby niejako „sama z siebie” rozwiązać problemy pokolenia autorki czy jakiegokolwiek następnego. Tak jakby od wiedzy o konstrukcji kredytu hipotecznego zniknął kryzys mieszkaniowy; jakby od wiedzy o giełdzie miał zmieniać się sam sposób jej działania, czyniąc z niej narzędzie redystrybucji dochodów, a nie rynek działający zgodnie z zasadą Mateusza. Podobne wyobrażenia, które nie zadają pytania o funkcję, miejsce takich instytucji jak giełda we współczesności czy o polityczny charakter ataków na instytucje zabezpieczenia społecznego, są typowymi dla późnego kapitalizmu formami, poprzez które, mówiąc językiem Horkheimera i Adorna, „oświecenie zmienia się w swoje własne przeciwieństwo”<sup>65</sup>. Należy za Bernardem Stieglerem uznać je za formę głupoty, która podpira się wiedzą: to efekt „trafienia”<sup>66</sup>, wstrząsu wywołanego wieloletnią wojną kapitału ze społeczeństwem, w efekcie którego „miesza się rozum”, a ludzie zaczynają mówić „jak potłuczoni”. Nie potrafimy pomyśleć konturów własnej sytuacji, a to oznacza, że wobec ataków na nasze zdolności przetrwania pozostajemy niemi, pozbawieni szansy odpowiedzi.

Ten brak języka jest jeszcze jednym symptomem osłabienia funkcji symbolicznej. Problemem nie jest brak wiedzy, ale brak znaczącego dostarczającego orientacji. Stąd uderzające poczucie niedopasowania między sytuacją a poziomem uświadomienia sobie jej konsekwencji: jeśli żyjemy w gospodarce, w której „zwycięzca bierze wszystko”, to najwidoczniej potrzebna jest... „edukacja finansowa”. Skoro brakuje chleba, to wszyscy powinniśmy się uczyć cukiernictwa. Wrażenie chaosu powstaje stąd, że istnieje wiedza o sytuacji, ale brakuje znaczącego, które pozwoli tę wiedzę skonkludować i wyciągnąć z niej wnioski.

<sup>64</sup> C. Würfel, *Millennial women were told to chase our dreams. That's left us burnt out, broke and dreaming of a rich patron*, The Guardian online, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2025/aug/01/millennial-women-work-broke-rich-boomer> (08.08.2025).

<sup>65</sup> Zob. M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010; na współczesną aktualność tej myśli zwraca uwagę Stiegler, zob. tegoż, *Wstrząsy*, 119–126.

<sup>66</sup> B. Stiegler, *Wstrząsy*, s. 121.

W efekcie powstaje poczucie odrealnienia, „odklejenia” naszych możliwości nazywania procesów i formułowania na nie odpowiedzi od samej rzeczywistości. Przekonanie o tym, że edukacja zmieni sytuację mas sama z siebie, bez działań politycznych, jest formą myślenia magicznego. W ten sposób sama edukacja zostaje obsadzona w roli przesądu: dlatego, że pokawałkowanej i technicznej wiedzy przypisuje się moc, której owa wiedza w tej postaci, bez równoczesnej zmiany instytucji społecznych, nie posiada i nie może posiadać. Także wiedza i edukacja występują w ten sposób w funkcji przesądu, jako „magiczna broń” jednostki w walce ze światem.

Podobnie jest w wielu sferach życia społecznego. Weźmy choćby „kampanie informacyjne”, będące jedną z ulubionych form „polityki społecznej” uprawianej przez rządy i trzeci sektor: skoro wiele osób zaniedbuje profilaktykę zdrowia, narażając się przez to na poważne problemy zdrowotne, w takim razie „poinformujmy je” o tym, że profilaktyka jest ważna. Pytanie, dlaczego niektórzy ludzie systematycznie „nie mają czasu”, by pomyśleć o własnym zdrowiu, jakie strukturalne okoliczności powodują, że tykają leki przeciwbólowe, a nie mają czasu na operację czy nawet zwykłą wizytę u lekarza, pozostaje niezadane. Zamiast niego oferuje się odpowiedź sugerowaną właśnie przez sam fakt pojawiania się kolejnych „kampanii informacyjnych” – logika tych kampanii powiada: nie pomyśleli, ponieważ nie wiedzą o tym, że trzeba pomyśleć. Infantylnizm, a jeszcze lepiej: analfabetyzm polityczny takich przekonań jest zarazem bardzo funkcjonalny dla władzy kapitału. Od hermeneutyki podejrzeń, która odczyta „funkcję” takich zjawisk, ważniejsze jednak jest zrozumienie ich logiki: jak to w ogóle możliwe, że ten rodzaj „systematycznej ślepoty” dotyka całych grup eksperckich, klas społecznych, komunikujących się populacji.

Wszystko to dzieje się w czasie, który „uchodzi” za upolityczniony. Jednak jego polityczność, jeśli nie jest starciem dwóch mimetycznych obozów, staje się politycznością bezsilnego patrzenia na okrucieństwa. Wszechobecność obrazów przedstawiających śmierć, zniszczenie, cierpienie dobitnie „przekon[uje] nas o naszej własnej nędzy i nikczemności za pomocą obsceniczności tego, na co każe nam patrzeć”, jak zauważył dekady temu Jean Baudrillard<sup>67</sup>. Skala okrucieństw, na które patrzy się codziennie, jest niezwykle rozpięta. Publikowane przez media zdjęcia lotnicze przedstawiające ruiny Gazy, a także konkretne fotografie obrazujące skutki wywołanego blokadą enklawy głodu konfrontują widza z bezsilnością. Nagrania wideo i fotografie z przeprowadzanych w świetle dnia obław na osoby „nieudokumentowane” w USA przyzwyczajają powoli do okrucieństwa instytucji państwowych, „uczają”, że współczesne państwo dysponuje środkami nadzwyczajnymi, że lepiej być „po dobrej stronie” niewidzialnego

<sup>67</sup> J. Baudrillard, *Wojny w Zatoce nie było*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006, s. 35–36.

murów dzielących populację. Zdjęcia dokumentujące skutki ataków rakietowych w Ukrainie, a także relacje z horrorów wojny dronowej, pokazują populacji naszego regionu Europy, że żyjemy w miejscu, które opinia międzynarodowa bardzo łatwo oddeleguje do kategorii „teatru wojennego”. W końcu mamy stawać się „gotowi na wojnę”, jak powiadają eksperci wojskowi i politycy.

I tu jednak czai się paradoks: im więcej katastrof, tym większe poczucie obywatelnictwa, a zarazem tym silniejsze przekonanie o jednostkowej omnipotencji. Brak wpływu na sytuację społeczną jest kompensowany przez jednostkowe wyobrażenia o nieograniczonych możliwościach dzięki magicznym zasobom, na które składają się przede wszystkim towary, wiedza, technologie. Wyłania się nowa, neoliberalna postać człowieka jako Boga-protezy (E. Kobylińska-Dehe), wspierana przez technologie informacyjne i medyczne, sytuująca się rzekomo poza tradycyjnymi sprzecznościami ludzkiego życia<sup>68</sup>. Równocześnie ten sam człowiek pozostaje bezsilny wobec zadania budowy trwałych instytucji, które miałyby przeprowadzać zmianę polityczną i tak jak partie polityczne czy związki zawodowe nadal wymagają „staroświeckiej” kastracji symbolicznej.

Nie da się zaradzić tej sytuacji bez odpowiedzi na pytanie o miejsce funkcji symbolicznej we współczesności. Dzięki zadaniu tego pytania będzie widać lepiej, co się zmienia, ale także co zostało po starym i które pytania są nadal aktualne. Kiedy Achille Mbembe twierdzi, że każda jednostka danych tworzy jakiś świat, ponieważ jest wynikiem jakiejś konceptualizacji<sup>69</sup>, zaprzecza chyba w ten sposób temu, że mogło dojść do poważnego kryzysu symboliczności. Wydaje się jednak mieszać w tym miejscu symulakryczną pozytywność danych z właściwą dla symbolu (obecną w tak potężnych koncepcjach, jak wspomniana wyżej „Opatrzność Boża”, koncepcja „racjonalności rzeczywistości” czy polityczna Sprawa) grą między wiarą a niepewnością ludzkich działań. Wydaje się, że tego rodzaju głosy są rezydium pewnego myślenia, które każe widzieć w prawdzie naukowej twórczość symboliczną taką jak każda inna. Lacanowskie ujęcie symboliczności w unikalny sposób pozwala jednak na wskazanie pewnej specyfiki ładu symbolicznego, która nie charakteryzuje każdego użycia języka, każdej jednostki danych, każdego aktu komunikacji. Pozytywność danych nie jest tym samym, co „świat” wyczarowywany z metafory. Mbembe jest więc w tym miejscu za mało radykalny i przez to nie zauważa istotnej różnicy dzielącej potężne znaczące, związane np. z emancypacją, od pozytywności danych. Z drugiej strony jednak czy ten sam autor nie posuwa się zbyt daleko, gdy postuluje wyłanianie się podmiotu bez nieświadomości<sup>70</sup>? Czy nie utożsamia ze sobą efektu pokawałkowania „ja”, wzmaganego przez nowe technologie komunikacji, z zasadniczym upadkiem znanej nam podmiotowości? Czy

<sup>68</sup> O „neoliberalnym Prothesengott” zob. E. Kobylińska-Dehe, *Psychoanaliza bez seksu, seks bez fantazji*, „Wunderblock. Psychoanaliza i Filozofia”, 2024, nr 4, s. 23. Interesującym dla psychoanalizy przykładem dyskursu, który od nowych technologii medycznych oczekuje możliwości ostatecznego pożegnania z problemem płci, jest teoria Paula B. Preciado. Zob. P. B. Preciado, *Can the Monster Speak? A Report to the Academy of Psychoanalysts*, przeł. F. Wynne, Fitzcarraldo Editions, Londyn 2021, s. 40–41.

<sup>69</sup> A. Mbembe, *Brutalizm*, przeł. O. Hedemann, Karakter, Kraków 2024, s. 75–76.

<sup>70</sup> Tamże, s. 87.

nie postuluje tym samym podmiotu bardziej plastycznego historycznie, niż to w ogóle możliwe?

Podmiot nadal potrzebuje symbolicznej pracy scalania, potrzebuje „parasola” znaczących, zapewnianego przez nie dystansu, który uniemożliwiłaby wyobraźniowy kolaps, „kraksę” z opisu Lacana. Równocześnie jednak praca ta obecnie wydaje się trudniejsza niż kiedykolwiek – nie z powodu niewytłumaczalnej niemożności współcześnie żyjących ludzi do wymyślania nowych konceptualizacji, ale z powodu zmiany miejsca symboli we współczesnym świecie społecznym. Symbol otacza wyjątkowy poziom nieufności, charakterystyczny dla podmiotu, który wierzy tylko w bezpośrednią protezę obrazu i technologii, w intensywność afektu, w realność rozkoszy (i cierpienia, co na jedno wychodzi), a pozostaje skrajnie nieufny wobec gry dialektycznej wprowadzanej przez symbole i dialektykę symbolicznego prawa.

Wydaje się, że w sytuacji kryzysu intersubiektywnych form symbolicznych pozostaje otwarta inna ścieżka: kreacji symboli prywatnych już nie w formie stabilnych punktów odniesienia, ale w postaci syntomów, to znaczy idiosynkratycznych wytworów jednostek. Tak rozumiany syntom jak najbardziej może być tym, o czym pisałem w niniejszym tekście: odpowiedzią na szaleństwo świata. Jak podkreśla Lacan, *Finnegans Wake* było odpowiedzią pisarza na historię, którą Joyce postrzegał jako koszmar. Odpowiedzią, która sama przyjmuje formę nieanalizowalnego snu<sup>71</sup>. Jak relacjonowałem wcześniej, wedle Lacana zadaniem Joyce’a było nadanie sobie imienia przez stanie się „Artystą” nie tyle pojedynczym, ile wręcz jedynym. Rozumienie tego, co znaczy „Imię” dla artysty, ulega zresztą w toku twórczości Joyce’a radykalizacji: jak zauważył jeden z komentatorów, posługując się przykładami postaci pisarzy z różnych powieści tego autora, nagroda artysty staje się w kolejnych tekstach coraz wyraźniej „uwewnętrzzona”<sup>72</sup>. W „zdobyciu imienia” nie chodzi więc o sukces, poklask ani nawet o subiektywną „rację”. Wszystko to tym dobitniej pokazuje jednak, że droga sublimacji jest trudna, jednostkowa, jest drogą „heretycką” – i jako taka jest formą reperowania historii, ale w postaci jednostkowego, tymczasowego wytworu, czegoś, co ktoś mógł „zmalować” na własną rękę i własnymi siłami, co jedynie „naśladuje” działanie symbolu tam, gdzie niedomaga jego klasyczna forma. Jak wyobrazić sobie zbiorowość złożoną z jednostek oddanych takiej pracy? Czy tego rodzaju świat byłby intersubiektywny w klasycznym sensie? Czy byłby, po Freudowsku mówiąc, możliwy do zamieszkania? Podpowiedź Lacana kierująca naszą uwagę w stronę syntomu wydaje się dobrym zakończeniem, ale tylko dlatego, że pozostawia nas ze znakiem zapytania i otwiera problem na nowo: wskazuje rozwiązanie, ale jest to rozwiązanie niemożliwe.

<sup>71</sup> Lacan, *The Sinthome*, s. 106.

<sup>72</sup> J. M. Morse, *The Disobedient Artist: Joyce and Loyola*, „PMLA” [Papers of the Modern Language Association of America], December 1957, vol. 72, no. 5, s. 1034.

## Bibliografia

- G. Agamben, *Oikonomia. Królestwo i chwała. Przyczynek do teologicznej genealogii ekonomii i rządu*, przeł. P. Laskowski, S. Matuszewski, S. Michalik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2023.
- alienatio*, w: <https://latinlexicon.org/definition.php?p1=2002236> (06.08.2025).
- L. Althusser, *Marksizm a humanizm*, w: tegoż, *W imię Marksa*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- L. Althusser, *W odpowiedzi Johnowi Lewisowi*, bd., SOW ZSP „Alma-Press”, Warszawa 1989.
- R. Aron, *Opium intelektualistów*, przeł. Cz. Miłosz, Muza, Warszawa 2000.
- J. Baudrillard, *Wojny w Zatoce nie było*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006.
- W. Benjamin, *Autor jako producent*, przeł. K. Krzemień-Ojak, w: *W kręgu socjologii literatury*, red. A. Mencwel, t. 1: *Stanowiska*, PIW, Warszawa 1977, s. 300–321.
- L. Boltanski, È. Chiapello, *Nowy duch kapitalizmu*, przeł. F. Rogalski, red. M. Jacyno, Oficyna Naukowa, Warszawa 2022.
- M. Buchowski, *Czyściec. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2017.
- S. Freud, *Psychoanalityczne uwagi o autobiograficznie opisanym przypadku paranoi (dementia paranoides)*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Charakter a erotyka. Dzieła*, t. II, KR, Warszawa 2014.
- S. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza „ja”*, przeł. R. Reszke, tegoż, *Pisma Społeczne. Dzieła*, t. IV, KR, Warszawa 2009.
- S. Freud, *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, przeł. M. Poręba, R. Reszke, w: tegoż, *Pisma Społeczne. Dzieła*, t. IV, KR, Warszawa 2009.
- E. Fromm, *Rewizja psychoanalizy*, przeł. R. Saciuk, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2015.
- A. Gramsci, *Nowoczesny księżę*, przeł. B. Sieroszevska, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 488–626.
- B.-Ch. Han, *Psychopolitics*, przeł. E. Butler, Verso, Londyn 2017.
- G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, PWN, Warszawa 1958.
- / G. W. F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, przeł. A. Zieleńczyk, Hachette Polska, Warszawa 2011.
- M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
- Katechizm Kościoła katolickiego, wyd. II poprawione, Pallotinum, Poznań 2012.
- N. Klein, *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, przeł. H. Jankowska, T. Krzyżanowski, K. Makaruk, M. Penkala, Muza, Warszawa 2024.
- E. Kobylińska-Dehe, *Psychoanaliza bez seksu, seks bez fantazji*, „wunderBlock. Psychoanaliza i Filozofia”, 2024, nr 4, [https://wunderblock.pl/wp-content/uploads/2025/04/wunderblock-4\\_2024-AR-CHIWI-1.pdf](https://wunderblock.pl/wp-content/uploads/2025/04/wunderblock-4_2024-AR-CHIWI-1.pdf).
- A. Kornbluh, *Bezpośredniość i wyobrażenia*, przeł. J. Brzeziński, „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej” 2023, nr 37, <https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2023/37-obrazy-wyczerpania/bezposredniosci-i-wyobrazeniowe>.
- T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, PWN, Warszawa 1960.
- J. Lacan, *Écrits*, przeł. B. Fink, W. W. Norton & Company, Nowy Jork – Londyn 2006.
- J. Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII*, przeł. R. Grigg, W. W. Norton & Company, Nowy Jork, Londyn 2007.
- J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy*, przeł. J. Waga, PWN, Warszawa 2014.
- J. Lacan, *The Sinthome. The Seminar of Jacques Lacan, Book XXIII*, przeł. A. R. Price, Polity Press, Cambridge 2023 (2018).
- J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Aletheia, Warszawa 2023.
- G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. M. J. Siemek, PWN, Warszawa 1988.
- K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, w: tychże, *Dzieła wybrane*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.
- K. Marks, *Praca najemna i kapitał*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.
- A. Mbembe, *Brutalizm*, przeł. O. Hedemann, Karakter, Kraków 2024.

- R. Moncayo, *Lalangue, Sinthome, Jouissance, and Nomination. A Reading Companion and Commentary on Lacan's Seminar XXIII on the Sinthome*, Karnac, Londyn 2017.
- J. M. Morse, *The Disobedient Artist: Joyce and Loyola*, „PMLA” [Papers of the Modern Language Association of America], December 1957, vol. 72, no. 5.
- Psychotic's Guide to Memes [pseud.], *If God is dead...*, medium, 31 Dec. 2024, <https://medium.com/@akineo/if-god-is-dead-10c5d65214d7> (31.07.2025).
- P. B. Preciado, *Can the Monster Speak? A Report to the Academy of Psychoanalysts*, przeł. F. Wynne, Fitzcarraldo Editions, Londyn 2021.
- M. J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.
- B. Stiegler, *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. M. Krzykawski, PWN, Warszawa 2017.
- K. Świrek, *Co przychodzi po końcu władzy symbolicznej? Bourdieu, Lacan i nowe formy cierpienia w „postsymbolicznym” świecie społecznym*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2024, nr 2.
- K. Świrek, *Podmiot psychoanalizy przeciw tyranii zarządzania (albo typowo ludzkie głupstwo)*, „wunderBlock. Psychoanaliza i Filozofia”, 2022, nr 2, [https://wunderblock.pl/wp-content/uploads/2023/01/wunderblock-2\\_2022-05-Swirek.pdf](https://wunderblock.pl/wp-content/uploads/2023/01/wunderblock-2_2022-05-Swirek.pdf).
- M. Taibbi, *Nienawiść Sp. z o.o. Jak dzisiejsze media każą nam gardzić sobą nawzajem*, przeł. T. S. Gałązka, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2020.
- K. Theweleit, *Śmiech morderców. Breivik i inni. Psychogram przyjemności zabijania*, przeł. P. Stronciwilk, PWN, Warszawa 2016.
- Samo Tomšič, *No Such Thing as Society? On Competition, Solidarity, and Social Bond*, „differences: A Journal of Feminist Cultural Studies”, 2022, vol. 33, no. 2–3.
- Anna Turczyn, *Sąd nad psychoanalizą. Kilka uwag o książce Krzysztofa Wolańskiego*, „Teksty Drugie”, 2013, nr 4.
- Slavoj Žižek, *Absolute Recoil*, Verso, Londyn–Nowy Jork 2014.
- Slavoj Žižek, *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.