



**Andrzej Leder**

- Szaleństwo naszych czasów 2

**Nadia Kostrzewa**

- Poleżeć sobie, położyć się na rzece 5

**Maja Stefaniec-Muchorowska**

- Światosław. Portret człowieka w epoce pragnienia algorytmicznego, czyli o solipsystycznym szaleństwie naszych czasów 18

**Sara Rodowicz-Ślusarczyk**

- Tyrania wiedzy, szaleństwo wojny 33

**Anna Turczyn**

- Szaleństwo psychoanalizy 51

**Jan Sowa**

- In the Loop of Surplus Enjoyment: Populism and the Paradox of Constitution 66

**Krzysztof Świrek**

- Symboliczna praca scalania świata po katastrofie (i jej współczesne niedomaganie) 85

**Jan Potkański**

- Przemilczane królobójstwo: Rymkiewicz wobec śmierci Narutowicza 109

**Szymon Radziejowski**

- Miejsce czynu. Psychoanaliza wobec zbrodni 121

**Timo Storck, Ceren Doğan**

- A Certain Mad World: Psychoanalysis and the Capacity for Doubt 137

**Sergio Benvenuto**

- Time of Rage: The Psycho-Politics of Populism 150

**Agata Bielik-Robson**

- Syndrom nominalistyczny. Teoria uwiedzenia Jeana Laplanche'a jako pierwsza psychoteologia 159

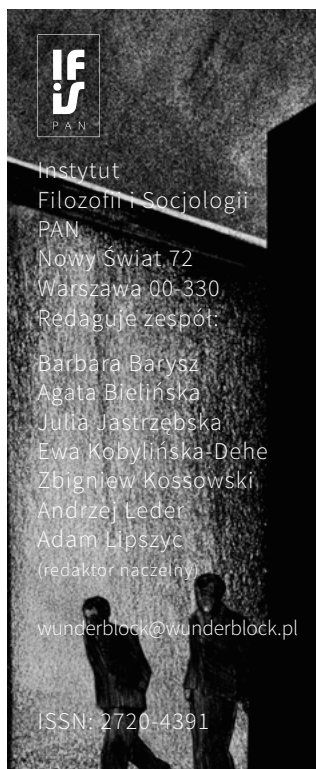


Institut  
Filozofii i Socjologii  
PAN  
Nowy Świat, 72  
Warszawa 00-330  
Redaguje zespół:

Barbara Barysz  
Agata Bielińska  
Julia Jastrzębska  
Ewa Kobylińska-Dehe  
Zbigniew Kossowski  
Andrzej Leder  
Adam Lipszyc  
(redaktor naczelny)

wunderblock@wunderblock.pl

ISSN: 2720-4391



# Szaleństwo naszych czasów

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2025 [5]

wunderblock

2025, nr 5, s. 2–4

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2025.5.1>

Andrzej Leder

Jako redakcja wunderBlocka zaproponowaliśmy wspólną medytację nad szaleństwem naszych czasów, gorącej współczesności, medytację prowadzoną za pomocą instrumentarium psychoanalitycznego. Przeczuwaliśmy, że temat może „chwycić”, ale bogactwo i różnorodność odpowiedzi nas zaskoczyły. Od bardzo ogólnych rozważań na temat realnego charakteru społeczeństw współczesnych, ich pragnień i *jouissance*, a także tego, na ile ów realny charakter może być powodem do rozwijania teorii, przez analizę konkretnych społecznych zjawisk – przede wszystkim populizmu – po przepowiadanie konkretnych historii ludzkich, opowiedzianych w gabinetach, ale traktowanych jako symptomy kryzysu całej struktury społecznej; autorki i autorzy tego numeru potrafili zbliżyć się do „jądra ciemności” z bardzo wielu stron i przez różne szlaki diagnostyczne.

Jeśli jednak spróbujemy znaleźć pewien wspólny trop, obecny w różnych zaproponowanych rozpoznaniach, to będzie nim maniackalne pobudzenie charakterystyczne dla społeczeństw późnego kapitalizmu. Niezdolność do wytrwania współczesnego podmiotu – indywidualnego i zbiorowego – wobec pustki, spowolnienia, utraty to wątek wracający w wielu esejach. Postaci, rzucające się na wszystko jak na żer – trawestując formułę Freuda rozpoznającego manię kryjącą melancholię – to wizerunek społeczeństw rozpędzonych do granic wytrzymałości. Jak u Nadii Kostrzewy, u której metafora przykrytych ziemią cieków wodnych kieruje nas ku konieczności powrotu do wewnętrznych przepływow nieświadomości, niedostępnych dla narcystycznego podmiotu zaprzeczającego utracie kontroli. W podobny sposób Maja Stefaniec-Muchorowska odwołuje

się do własnej *reverie* – będącej przecież formą doświadczania swobodnego przepływu myśli – jako sposobu na przekroczenie samotności i zamrożenia osoby, z którą pracuje, a która ucieleśnia dla niej współczesny podmiot, uwięziony w utrudzie pełnej kontroli, stale oscylujący pomiędzy ekscytacją a martwością. W podobnym kierunku prowadzi tekst Sary Rodowicz-Ślusarczyk, która jednak w postawie psychoanalityka, w jego pragnieniu wiedzy, pragnieniu interpretowania widzi przyczynę prześlepienia nieświadomego. Przenosi następnie rozważania na poziom polityczny, pokazując, że „prawdziwy opór zaczyna się tam, gdzie przestajemy rozumieć”. Wreszcie Anna Turczyn podejmuje przenikliwą analizę zmiany w charakterze teorii psychoanalitycznej, którą wprowadził Lacan, akcentując – poza zakwestionowaniem Freudowskiej koncepcji kompleksu Edypa – dwa gesty wpisujące się w dyskutowaną tu diagnozę: „włączenie do pola psychoanalizy zjawisk wymykających się strukturze symbolicznej, takich jak wymiar niemożliwości, doświadczenie kryzysu i spotkanie z realnym” oraz „powiązanie psychoanalizy ze współczesnymi kryzysami, w szczególności kryzysem podmiotowości”.

Także Timo Storck i Ceren Doğan idą w kierunku problemów samej psychoanalizy z tym, co nieznanne. Piszą o „kontr-fobicznym” pragnieniu interpretacji dającej pewność w odróżnieniu do wytrzymywania lęku i niepewności. W tym kontekście wskazują dwa sposoby ujmowania przyszłości: terażniejszą przyszłość, zamykającą to, co przyjdzie w konkretnych obrazach, i przyszłość terażniejszości, która jest generowaniem pustki otwierającej na to, co naprawdę nieoczekiwane. Podobne pytania, choć od zupełnie innej strony, zadaje Agata Bielik-Robson. Porównując teorię uwiedzenia Jeana Laplanche’a i koncepcję objawienia obecną w tradycji trzech wielkich religii monoteistycznych, zwraca uwagę, że pozwalają one przetęmać tendencję do „narcystycznej immanentyzacji”, obronić inność, a nawet obcość w podmiotowości. Nasuwa się myśl o krucjacie Marka Fishera przeciw immanentyzacji przez Freuda nie-samowitego i o przeciwstawieniu temu doświadczenia fundamentalnego spotkania z obcością w jego charakterze *weird*, dziwaczności.

Kolejne trzy artykuły już bezpośrednio analizują „ciało społeczne”. Jan Sowa rozważa napięcie pomiędzy władzą konstytuującą, bliższą Lacanowskiemu *realnemu*, a władzą ukonstytuowaną, bliższą *symbolicznemu*. Sugerując, iż „liberalny porządek oparty na fikcji trójpodziału władzy funkcjonuje jako mechanizm kastracji, który przekształca kolektywną siłę władzy konstytuującej w symboliczny podmiot «ludu»”, doprowadza nas do myśli, że populizm, jako powrót *plus-de-jouir*, jest nieredukowalnym elementem każdego porządku demokratycznego. Odnajdujemy tu podobne tropy jak w wykładni wojny domowej

Agambena; w *Stasis* pisze on o takim konflikcie jako o „ożywczym” zejściu stosunków społecznych z poziomu politycznego na naturalny. Natomiast Krzysztof Świrek, opierając się na stwierdzeniu Freuda, iż paranoja jest sposobem na scalenie rozkawałkowanego świata podmiotu, bada teorie w humanistyce jako możliwości tego rodzaju operacji, sugerując, że w świecie współczesnym desymbolizacja i głód realnego (a może wyobrażeniowego?) uniemożliwiają wybór tej drogi. Dodałbym więc: czy pozostaje nam tylko *raptus melancholicus*, nagły samobójczy atak, gwałtowne poddanie się rozpacz? Odpowiedź Sergia Benvenuto idzie w kierunku Hegłowskiej, a może bardziej nawet Honnethowskiej, koncepcji walki o uznanie; widzi on w populizmie, zarówno prawicowym, jak i lewicowym, wynik odebrania ogromnej części dawnej klasy robotniczej uznania właśnie.

Ostatnie dwa teksty łączy pewnego rodzaju skupienie uwagi na drastycznym wydarzeniu, które pozwala na coraz bardziej uogólniającą analizę, jakby żywiąc ją swoją energią. Jan Potkański, przez rozszyfrowanie środków poetyckich, którymi postugiwał się w późnym okresie Jarosław Marek Rymkiewicz, jako symptomów, ukazuje rolę, jaką w tym okresie twórczości poety odegrało morderstwo prezydenta Narutowicza. Szymon Radziejowski zaś, wychodząc od drastycznej zbrodni, która wydarzyła się na terenie kampusu Uniwersytetu Warszawskiego, rozwija Lacanowską teorię czynu, polemizując z rozpoznaniem proponowanymi przez Pierre’a Legendre’a w jego słynnej *Zbrodni kaprała Lortiego*.

Czy lektura tych tekstów uzasadnia tezę, że żyjemy już w epoce rozszalałej psychozy? Zależy, kogo określamy zaimkiem „my”. Jeżeli mowa o tych, którzy już doświadczają wojny, głodu, rzezi, gwałtu, to odpowiedź jest jednoznaczna. Ale jeśli „my” to my, ludzie globalnej Północy, nadal cieszący się prądem elektrycznym w gniazdkach i wodą w kranie (niezależnie od tego, czy ciepłą, czy zimną), to powiedziałbym raczej, że jesteśmy w prodromalnej fazie szaleństwa. Coraz więcej zwiastunów, coraz gwałtowniejsze próby ucieczki od nich, zaprzeczenia im, rozpaczliwego „rzucania się na żer...”. O tym, jak sądzę, w swej większości mówią teksty, które zgromadziliśmy w najnowszym numerze naszego czasopisma.

# Poleżeć sobie, położyć się na rzece

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2025 [5]

wunderblock

2025, nr 5, s. 5–17

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2025.5.2>

Nadia Kostrzewa

**Abstrakt** Esej stanowi próbę analizy kondycji współczesnego podmiotu i jego relacji z utratą, melancholią oraz kulturą nadmiaru, ukazaną przez metaforę znikających rzek. Autorka wykorzystuje motyw pogrzebanych cieków wodnych jako obraz wypartej nieświadomości i braku w przestrzeni psychicznej człowieka, interpretując go przez pryzmat psychoanalitycznych koncepcji André Greena, Christophera Bollasa i Byung-Chul Hana. Zestawiając idee „negatywnej halucynacji” i „białego szaleństwa” z refleksją nad późnokapitalistycznym przymusem produktywności, tekst ujawnia paradoks nowoczesnego narcyzmu – niemożność doświadczenia utraty i związanej z nią żałoby w świecie afirmacji i nieustannego działania. Kostrzewa przygląda się koncepcji *zaniechania* jako gestu oporu wobec tego imperatywu – formę kontemplacji i powrotu do wewnętrznego przepływu, rozumianego jako warunek odzyskania psychicznej przestrzeni i zdolności do symbolizacji. Esej łączy perspektywę psychoanalityczną z krytyką kultury, tworząc metaforyczną mapę relacji między rzeką, czasem i podmiotowością.

**Słowa kluczowe** psychoanaliza, żałoba, narcyzm, negatywna halucynacja, melancholia, kultura późnego kapitalizmu, zaniechanie, rzeka

**Abstract** The essay offers an analysis of the condition of the contemporary subject and its relation to loss, melancholy, and the culture of excess, explored through the metaphor of disappearing rivers. The author employs the motif of buried waterways as an image of repressed unconsciousness and absence within the human psychic space, interpreting it through the psychoanalytic concepts of André Green, Christopher Bollas, and Byung-Chul Han. By juxtaposing the ideas of “negative hallucination” and “white madness” with reflections on the late-capitalist compulsion toward productivity, the text reveals the paradox of modern narcissism—the impossibility of experiencing loss and mourning in a world governed by affirmation and perpetual activity. The author examines the notion of renunciation as a gesture of resistance to this imperative—a form of contemplation and return to inner flow, understood as a prerequisite for reclaiming psychic space and the capacity for symbolization. The essay intertwines a psychoanalytic perspective with cultural critique, creating a metaphorical map of relations between the river, time, and subjectivity.

**Keywords** psychoanalysis, mourning, narcissism, negative hallucination, melancholy, late capitalism, renunciation, river

**Nadia Kostrzewa**

– certyfikowana psychoterapeutka Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychoanalitycznej. Redaktorka naczelna kwartalnika „|DioMY. Psychoanaliza i życie społeczne”. Laureatka konkursu na referat PTPP, dotyczący psychoanalitycznego ujęcia bezradności oraz psychoanalitycznego ujęcia szaleństwa. Laureatka Międzynarodowego Konkursu IPA: Mind in the Line of Fire. Psychoanalytic Voices to the Challenges of our Times. Jej esej został opublikowany w książce pod tym samym tytułem i reprezentował głos z Polski. Swoje teksty publikuje na „WunderBlogu” oraz w „EFPP E-journal”. Mieszka i pracuje w Bydgoszczy.

[nadia.kostrzewa@gmail.com](mailto:nadia.kostrzewa@gmail.com)

*Dla pani Marii, która przez wiele lat pokazywała mi,  
jak wspaniale jest położyć się na rzece.*

## ■ Rzeki, których nie ma

■ stnieją rzeki, które oplatały miasta. Skomplikowana sieć wodnych cieków. W Paryżu, w Londynie, w Łodzi. Fleet, Tyburn, Bièvre i wreszcie polska Łódka. Rzeki, które istniały, a później zostały schowane, pogrzebane pod stale rozrastającą się miejską architekturą. Ich historie przypominają dzieje niejednej rodziny, państwa, czasami pojedynczej psychiki. Początkowo życiodajne, niosące do miast wodę, doskonałe kanały komunikacyjno-handlowe. Nad ich brzegami budowano młyny i kamienice. Wstążki łączące wieś z miastami. Niebieskie nitki przecinające kartograficzny papier. Wkomponowane w miejską tkaninę, zespolone z życiem mieszkańców. W zamierzczonych czasach święte, regulujące czas siewów i zamierania. Karmiące. Budzące wdzięczność. Z czasem traktowane jak ścieki, wykorzystywane ponad miarę, zatrutowane, zaśmiecanie, gnębione. Obwiniwane o szerzenie epidemii, powodzie, ograniczenie w szalejącym pragnieniu niekończącej się modernizacji. W końcu oderwane od reszty, zabetonowane, ukryte przed tym, co na powierzchni. Odszczepione. Wyparte i poskromione. Niewidoczne, co nie znaczy, że nieistniejące.

Zawsze dużo pisało się o rzekach. Co ciekawe, choć nie do końca zaskakujące, najczęściej w formie eseju. Płynąca rzeka musi mieć coś wspólnego z myślą, która płynnie przelewa się przez (kraj)obrazy, skojarzenia, wodne alfabety. Są źródła, prze(ptywy), do(rzeczka). Czasami tamy. W zbiorze esejów *Rzeki, których nie ma* Maciej Robert pisze:

Dla mnie pytanie „Co ciekawego widzisz w tej rzece?” jest równie istotne. [...] Bo co można odpowiedzieć – najwyżej betkotać jakieś frazesy o życiodajności, sile napędowej cywilizacji, filozoficznych i kulturowych odniesieniach, o literackich motywach. Dajcie spokój. Dla mnie jest to pytanie bolesne nie dlatego, że trudno na nie odpowiedzieć, nie popadając w banał, ale dlatego, że odnosi się – i to literalnie – do bólu. Do bólu fantomowego<sup>1</sup>.

Jak wiadomo, ból fantomowy to ból towarzyszący utracie. Ma jednak specyficzną strukturę. Nie jest tylko tęsknotą za czymś, co było, nie jest wspomnieniem zamkniętym w bliznach. Całkiem realnie boli to, czego już nie ma. Musi ono jednak istnieć, skoro zadaje ból. Nie jest to zatem mechanizm zapominania,

<sup>1</sup> M. Robert, *Rzeki, których nie ma*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2023, s. 14

raczej aktywne utrzymywanie nieobecności. Takie ujęcie przywodzi na myśl wypracowaną przez André Greena koncepcję halucynacji negatywnej. Jest ona opisywana jako „reprezentacja braku reprezentacji”, o której sam autor pisze: „negatywna reprezentacja jest nie-percepcją obiektu lub możliwego do spostrzeżenia zjawiska psychicznego. Polega zatem na usunięciu tego, co powinno być spostrzeżone”<sup>2</sup>. Niezwykle trafne wydaje mi się spostrzeżenie Marie Brunet – praca negatywnego w swojej najbardziej przydatnej postaci jest odpowiedzialna za ograniczenie nadmiaru „obecności” popędów<sup>3</sup>. Halucynacja negatywna nie jest tylko manewrem percepcyjnym, raczej skomplikowaną operacją psychiczną zawierającą w sobie zarówno pozytywny, jak i negatywny biegun. Ten pierwszy związany jest z możliwością separacji od pierwotnego obiektu oraz z różnicowaniem przestrzeni psychicznej i powstaniem reprezentacji w ogóle. Wszak ta opiera się na symbolizacji. Biegun negatywny natomiast odpowiada między innymi za powstanie „białej psychozy”. W swoim najbardziej znanym artykule *Martwa matka*<sup>4</sup> Green zauważa, że kontakt z żywą, lecz emocjonalnie niedostępną, zamrożoną i w tym sensie martwą matką, skutkuje w efekcie wycofaniem obsadzeń po stronie dziecka. Ponieważ jednak nie można ostatecznie porzucić żadnej relacji z obiektem, negatywna halucynacja zakłada relację z pustką i nieobecnością. Tym samym ślad tego, co utracone, staje się reprezentacją obiektu. Wszystko to odnosi się do braku: pamięci, kontaktu, poczucia życia – wszystkie te nieobecności można skondensować w ideę luki. Nie odnosi się ona jednak do prostej pustki, staje się raczej wymazywaniem, które w ostateczności może stać się jedynym faktem, który jest rzeczywisty. Z tej perspektywy bardziej realne byłyby zatem rzeki, których nie ma, niż te, które istnieją nadal. Co jednak ze sobą niosą, skoro trzeba je było przykryć betonem, a tym samym uczynić nieobecnyymi?

Patrząc na tkankę współczesnych miast i żyjących w nich społeczności, możemy odnaleźć kilka ważnych tropów. Na powierzchni funkcjonować ma wszystko to, co pozytywne. Ten aspekt jest eksponowany z maniackalnym wręcz uporem. Użyteczność cywilizacyjnych usprawnień sprzyja oszczędności czasu, a co za tym idzie – wysiłkowi wkładanemu w codzienność. Dyktat ekonomii rozumianej jako przymus bycia produktywnym. Nieustanne przyspieszenie, konieczność błyskawicznych, istniejących już wcześniej rozwiązań. Formuły i algorytmy, które mają zniwelować wewnętrzne pęknięcia i dylematy. W ten sposób skróceniu mogą ulec nie tylko specyficzne procesy leczenia, ale wszelkie procesy. Każda czynność, jaką wykonujemy, ma być nie tylko użyteczna, ale też maksymalnie przyjemna. „Zwrot w stronę egzystencji rekreacyjnej”<sup>5</sup> – pisze Bollas; „nadmiar pozytywności” – dodaje Byung-Chul Han. W eseju *Spółczesność wypalenia* ten

<sup>2</sup> A. Green, *Key Ideas for contemporary psychoanalysis*, Routledge, Londyn 2005, s. 218.

<sup>3</sup> M.F. Brunet, *Myślenie a praca negatywnego*, w: *Wracając do André Greena, Reprezentacja i praca negatywnego*, red. G.S. Reed, H.B. Levine, przeł. J. Pawłowska, Oficyna Wydawnicza Fundament, Warszawa 2025.

<sup>4</sup> A. Green, *The Dead Mother*, w: *On Private Madness*, Karnac, Londyn 1997.

<sup>5</sup> Ch. Bollas, *Znaczenie i Melancholia. Życie w epoce oszołomienia*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2020, s. 82.

ostatni pisze: „psychiczny aparat Freuda opanowany jest przez zaprzeczenie i wyparcie, jak również przez strach przed wykroczeniem. Ego jest w tym ujęciu siedliskiem lęku. Jednak to rozpoznanie nie dotyczy już podmiotu zasiedlającego późną nowoczesność, ten jest bowiem podmiotem afirmacji”<sup>6</sup>. Taki obraz świata zostaje połączony z narcystycznym stylem funkcjonowania podmiotu, który nieustannie poszukując doświadczenia, tonie w samym sobie (ach te wodne metafory). Podmiot narcystyczny nie jest zdolny do osiągnięcia gratyfikacji, gdyż dręczy go przymus gromadzenia kolejnych osiągnięć, tym samym „realizuje się na śmierć” przy jednoczesnym nieustępliwym szukaniu kolejnych sposobów na przedłużenie swojego Ja. Zaabsorbowanie sobą i koniecznością dawania z siebie wszystkiego uszkadza zdolność do tworzenia więzi, gdyż dramatycznie zawęża przestrzeń, w której pojawić mógłby się znaczący Inny, z całym światem swojej odrębności. Co ciekawe, stan ten łączy się z depresją, rozumianą jako stan wyczerpania sobą przy jednoczesnej niezdolności do wyjścia poza siebie, do zdania się na Innego. Prowadzi to do wydrążenia i opróżniania samego siebie.

I tak wracamy do rzek pogrzebanych pod miastami. Takie rzeki są jak martwe obiekty. Ich strata nie może zostać opracowana. W miejsce żałoby i szansy, jaką daje jej proces, pojawia się melancholia. Odwołując się do teorii Greena, można by powiedzieć, że praca negatywnego nie może zostać ukończona. Pojawia się swoiste utknięcie, stan próżni psychicznej podobny do depresji bez treści. Martwy obiekt zostaje zinternalizowany, ale nieprzetworzony. Wskutek tego życie emocjonalne ulega zamrożeniu/zastygnięciu, pojawia się pustka i bezruch. Trudno o trafniejszy obraz, gdy pomyślimy o mieście pozbawionym rzeki. Podobnie pisze autor przytaczanego wcześniej eseju *Spółeczeństwo wypalenia*: „Żałoba pojawia się, gdy ginie obiekt silnie obsadzony przez libido. Ten, kto nosi żałobę, trwa dalej przy ukochanym Innym. Współczesne ego zużywa większość energii libidinalnej dla siebie. Reszta rozdzielana jest na stale rosnącą liczbę kontaktów i przelotne związki. Dzięki słabej więzi łatwo jest ściągnąć libido z jednego obiektu, by obsadzić nim kolejne. Długotrwała, bolesna «praca żałoby» stała się niepotrzebna”<sup>7</sup>. Straty straty potrzebują opłakania. Powolnego procesu odwiązywania libido, wycofywania się, pogodzenia się z faktem, że coś, co było ważne i znaczące, zniknęło. Towarzyszą temu łzy. Te najmniejsze z rzek na mapie naszych twarzy.

<sup>6</sup> B.-CH. Han, *Spółeczeństwo zmęczenia i inne eseje*, przeł. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2022, s. 61.  
<sup>7</sup> Tamże, s. 68–69.

## ■ Żałoba

Procesom żałoby na gruncie psychoanalizy poświęcono dużo miejsca. Od kanonicznej już pracy Freuda *Żałoba i melancholia*, poprzez spojrzenie zaproponowane przez Melanie Klein, wspomnianą koncepcję Greena i dalej, aż do książki Bollasa *Znaczenie i melancholia*. Można by wpaść w nurt historycznej rekonstrukcji i prześledzić różnorakie sposoby widzenia tego, jak psychika radzi sobie ze stratą. Spróbujmy skupić się na jednym zaledwie doptywie. Niezdolność do przeżywania żałoby może być i często jest postrzegana jako narcystyczna forma obrony. Jedno z podstawowych wyzwania, z jakimi musi uporać się psychika, związane jest z poczuciem odrębności, której doświadczamy niemalże od początku bycia na świecie. Odrębność konfrontuje nas z zależnością i bezradnością. Jest powodem, dla którego nie wszystkie nasze potrzeby będą zaspokajane w takim zakresie i czasie, jakich domaga się nasze pragnienie. Ten stan egzystencjalny, w którym dotykamy świadomości, że zaspokojenie naszych potrzeb, fantazji, apetytów nie zależy tylko od nas, jest tym, co w psychoanalizie nazywamy narcystyczną urazą. Jej oswojenie jest na tyle trudne, że potrzebujemy do tego udziału naszych najbliższych, którzy bez nadmiernego zawstydzania pomogą nam ułożyć się z poczuciem własnej niedoskonałości. Jeśli otoczenie jest wystarczająco dobre, dziecko przechodzi przez fazy normalnej wielkościowości i egocentryzmu, by ostatecznie uwewnętrznić fakt, że podlega ograniczeniom, jest w stanie znosić frustrację (co łączy się ze zdolnością czekania) i wreszcie zyskuje świadomość, że są rzeczy i ideały wykraczające poza nie samo. Jeśli jednak proces ten z różnych powodów zostaje zaburzony, psychika uruchamia szereg procesów obronnych. Przede wszystkim wybiera funkcjonowanie w rzeczywistości wewnętrznej, gdyż to nad nią może mieć całkowitą, choć złudną kontrolę. Ta wewnętrzna rzeczywistość to magiczny świat, w którym nie istnieją ograniczenia, porażki, odrębność, a tym samym nie może istnieć strata i jej najbardziej ostateczna forma, jaką jest śmierć. Jaźń jawi się jako wszechmocna i idealna. Pojawiają się błogość i zadowolenie. W skomplikowanej dialektyce życia wewnętrznego niemożliwa jest transakcja, za którą nie będzie trzeba zapłacić. Czasami, jak w tym wypadku, dość wygórowanej ceny. Gdy wybieramy zniekształcony, magicznie konstruowany świat wewnętrzny i w niego inwestujemy energię, pozostajemy jak mitologiczny Narcyz w kontakcie jedynie ze sobą. Niemożliwym staje się odwrócenie wzroku od swojego odbicia i zwrócenie w stronę Innego. Nie jesteśmy w stanie przywiązać się do kogokolwiek, kto przynależy do rzeczywistości zewnętrznej, a więc do kogoś, kto nie jest nami. Więź staje się niemożliwa, gdyż samo jej

ukonstytuowanie zakłada, że nieświadomie dopuszczamy do siebie możliwość jej utraty. Nie jest też możliwa, bo wymagałaby uznania, że Inni mają coś, na czym nam zależy, a czego nie jesteśmy w stanie wykreować sami.

Konsekwencje takiego stanu rzeczy są różnorakie. Od mrocznego narcyzmu, łączonego z popędem śmierci, po wyjąłowanie życia, które traci głębię. Ponieważ nie można czuć bólu straty, nie można przechodzić procesów żałoby. Niezdolność i niechęć do wiązania się André Green łączy z pracą popędu śmierci<sup>8</sup>. Według niego ekspresja tej psychicznej siły polega na funkcji dezobiektywizacji. Ma ona za zadanie wycofanie obsadzeń i zniszczenie samej zdolności do poszukiwania wiązania. Green proponuje jeszcze jeden ważny konstrukt, który nazywa „białą psychozą”, a która powstaje właśnie na kanwie mechanizmu dezobiektywizacji. Ciekawą perspektywę zaproponowała psychoanalityczka Alina Schellekes, gdy pisała o „białej depresji”<sup>9</sup>. Jest to stan bycia przepętnionym uczuciem udręki wynikającym z przetadowanej przestrzeni wewnętrznej, wypełnionej niemożliwym do strawienia materiałem. Stan taki objawia się zatrzymaniem czy zawieszeniem procesów psychicznych, osłabieniem żywotności i kreatywności oraz niechęcią do autorefleksji. Wydaje się, że w tym miejscu krzyżują się i przenikają różne koncepcje, niekoniecznie proste. Pokazują one jednak wzajemny związek i uwarunkowania między istnieniem popędu śmierci, niezdolnością do kształtowania więzi, narcystycznymi obronami oraz zablokowaną pracą żałoby.

## ■ Do perfekcji

Literacki opis tego połączenia odnalazłam w książce Vincenzo Latronico pod znamienym tytułem *Do perfekcji*<sup>10</sup>. Jej bohaterowie żyją w taki sposób, jakby możliwe było funkcjonowanie bez zbytniego angażowania się, psychoanalicycy powiedzieliby – bez obsadzeń. W związku z tym nie doświadczają straty i nie uruchamiają pracy żałoby. Wydają się nie mieć żadnego kontaktu z jakąkolwiek ambiwalencją, są bezproblemowi, nietargani konfliktami. Przerazająco normalni, prawdopodobnie normopatyczni w bollasowskim sensie<sup>11</sup>. Anna i Tom, tak zwyczajni jak imiona, które noszą, prowadzą spokojne życie berlińskiej klasy średniej. Można by właściwie powiedzieć, że to życie prowadzi ich. W poprzednim miejscu zamieszkania czuli, że „brakuje im swobody bycia sobą, to znaczy stworzenia siebie na nowo, to znaczy bycia innymi, niż są”<sup>12</sup>. Remedium na ten stan miała być przeprowadzka do Berlina. Wydaje się, że nowe miasto pobudza w nich kreatywność, otwiera możliwość zabawy, eksperymentowania ze swoją tożsamością. Otwiera również przestrzeń przejściową między

<sup>8</sup> Zob. *Wracając do André Greena*, s.159.

<sup>9</sup> A. Schellekes, *Rozbite nacznia*, wykład otwarty zorganizowany przez Polskie Towarzystwo Psychoterapii Psychoanalitycznej oraz Polskie Towarzystwo Psychoanalityczne, przeł. M. Kaczorowska-Korzniakow, Warszawa 2025.

<sup>10</sup> V. Latronico, *Do perfekcji*, przeł. K. Skórska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2025.

<sup>11</sup> Zob. Ch. Bollas, Ch., *Znaczenie i melancholia*.

<sup>12</sup> V. Latronico, *Do perfekcji*, s. 23.

iluzją wszechmocy a urzeczywistnieniem realnych ograniczeń. Dlatego mamy nadzieję, że miasto pomoże im dorosnąć. Gdy jednak przyjrzymy się uważniej funkcjonowaniu Anny i Toma, będziemy mogli dostrzec ten rodzaj solipsyzmu, który zamyka świat w jednowymiarowym doświadczeniu – skazanym na powierzchowność, zamkniętym w ładnym obrazku bez pęknięć i głębi. Najwyraźniej widać to w nieświadomym psychicznym ruchu, który ogotaca otoczenie ze znaczeń poprzez zabranie miastu jego przeszłości, by zinfantylizować możliwość pełniejszego doświadczenia przestrzeni. Zwłaszcza tego jej aspektu, który związany jest ze stratą.

Rzecz jasna ta przestrzeń została opróżniona przez historię. Anna i Tom wiedzieli o tym lub dowiedzieliby się, gdyby się nad tym głębiej zastanawiali, czego jednak nie robili. W abstrakcyjny sposób łączyli niektóre przejawy toponomastyki z pewnymi krytycznymi wydarzeniami minionego wieku i oczywiście wiedzieli o murze i kryształach, lecz ta świadomość nigdy nie wznosiła się ponad malowniczą anegdotę, która miała przede wszystkim wzbogacić doświadczenie miasta. To, że rozróżnianie nieruchomości na Alt- i Neu- może wynikać z bombardowań aliantów, nawet nie przeszło im przez myśl. Kiedy ktoś z gości pytał o miasto, Anna i Tom opowiadali zawsze o tych samych wydarzeniach – ucieczki przez mur, koncerty grup punkrockowych w kościelnych piwnicach, bombardowania cukierkami – a ciągle powtarzanie tak je ujednotaczało, że w końcu zaczęły przypominać ich wieczorne wypadki. Ten brak namystu przejawiał się także w ich znajomości topografii miasta. Wiedzieli, gdzie znajdują się ocalałe odcinki muru, będące dziś atrakcją turystyczną, ale na dobrą sprawę nigdy się nie zastanawiali, którą drogą mur przebiegał<sup>13</sup>.

Nie ma zatem żadnego kontaktu z rzeczywistością, która dotknięta została traumą i brakiem. Jeśli nie może być braku, nie pojawi się rozumienie przestrzeni jako rozróżnienia tego, co wewnątrz i na zewnątrz. W jej miejsce pojawia się zupełnie coś innego: „Ślady po dwudziestowiecznych wstrząsach przełożyły się na indywidualne inicjatywy, czyli na konsumpcjonizm. Wolność stała się obfitością”<sup>14</sup>. W tej obfitości – czasu, doznań, rzeczy – kwitnie wielkościowa fantazja o możliwości życia bez straty. Żeby móc utrzymać tę fantazję, należy jednak uruchomić szereg obron narcystycznych, które zakładają prowizoryczną, powierzchowną więź. Dzięki temu, gdy nagle powtarzalny rytm wielkomiejskiego życia ulega zakłóceniu przez czyjś wyjazd, zniknięcie, porażkę – „od czasu do czasu ktoś zniknął”<sup>15</sup>, „dochodziło do nagłych i nieuzasadnionych aktów dezercji”<sup>16</sup> – można nie czuć braku, można go w ogóle nie

<sup>13</sup> Tamże, s. 21.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 29.

<sup>16</sup> Tamże, s. 29.

zarejestrować: „Nie zdawali sobie jednak z tego sprawy, gdyż ten świątek odnawiał się z szybkością dającą złudzenie nieskończoności”<sup>17</sup>. A jednak zdarzało się, że od czasu do czasu pojawiał się jakiś rodzaj niewygody. Ledwo muśnięcie. Wydaje się, że ta odrobina miałyby potencjał kropli, która może drażnić skałę, że mogłaby stać się źródłem, początkiem wewnętrznej pracy negatywnego. Tak się jednak nie dzieje. Zamiast tego bohaterowie uruchamiają szereg obron, głównie związanych z intensywnym poszukiwaniem doznań. Pojawiają się zatem wyjścia, imprezy, nowe projekty. Dużo wysiłku wkładanego w ciągłe podtrzymywanie poczucia bycia na fali. Kolejną próbą „ożywienia” staje się seks. Widzimy go jednak jako czynność coraz bardziej powierzchowną. Wydmuszkę wypraną z namiętności. „Pieprzyli się bez szczególnej przyjemności i niezbyt często [...] wszystko trwało może pięć minut albo – rzadziej – pół godziny”<sup>18</sup>. Obserwując życie pary, doświadczamy czegoś o podwójnej strukturze. Z jednej strony intensywność doznań wielkomięjskiego życia powoduje, że zaczynamy mieć poczucie obfitości, a nawet pełni. Ot, spełnienie marzeń o braniu z życia wszystkiego, co najlepsze, gdy ma się trzydzieści lat. Dlaczego jednak stajemy się coraz bardziej znużeni, z coraz większym poczuciem monotonii i martwoty? Gdyby pomyśleć o tym przeciwprzeniesieniowo, można by postawić hipotezę, że tym, na co reagujemy, jest właśnie pustka. Czujemy ją i rozpoznajemy, ponieważ bohaterowie robią wszystko, by jej zaprzeczyć. Każda potencjalnie pusta przestrzeń musi zostać wypełniona. Najczęściej obrazami, bo one najlepiej mogą imitować znaczenie – poprzez sięganie do piękna. „Na ekranach – wszędzie, o każdej porze – znajomi, starzy przyjaciele i nieznanymi z całego świata pokazywali to, co było piękne w ich życiu. Obrazy przepływały bez logicznego związku, jeśli nie liczyć splendoru – ubrania *vintage* i autoportrety z filtrami, ośnieżone lasy, wybrzeża z kryształowo czystą wodą, przestronne i przytulne wnętrza, okładki książek, ciastka, kwiaty, dzikie zwierzęta, galaktyki, wystawy sztuki współczesnej, stopy”<sup>19</sup>. Piękno nie ma tu oczywiście nic wspólnego z platońską koncepcją, że to ono właśnie ma odzwierciedlać idee. Raczej z opisanym przez Adorno mechanizmem, w którym wytwarzanie towarów, rzeczy i obrazów, zwłaszcza w kulturze masowej, ma służyć głównie przyjemności, a ostatecznie stać się częścią kapitalistycznego podejścia do życia. Mamy zatem i taką perwersyjną odstonę narcyzmu, w której wszystko może być wszystkim. Jak w dziwacznych obrazkach, w których stopa wyrasta z ciasta, leżąc pod piękną monsterą, w nowoczesnym minimalistycznym wnętrzu. Wszystko jest wszystkim, ale nie budzi emocji. Nie jest freudowskim niesamowitym, raczej płaską linią, której podstawowym zadaniem jest nie wstrząsać, nie wyrywać z błogostanu.

<sup>17</sup> Tamże, s. 31.

<sup>18</sup> Tamże, s. 31.

<sup>19</sup> Tamże, s. 40.

## ■ Szaleństwo

Gdy wszystko może być wszystkim, życie wewnętrzne zamienia się w wysypisko przypadkowych obiektów. Nawiązując do Greenowskiej koncepcji „białej psychozy” – i mając na uwadze wspomnianą propozycję Aliny Schellekes – można tu chyba mówić o „białym szaleństwie”. Chodziłoby tu o obłąd związany bardziej z pustką i stagnacją niż z gwałtownością. Owszem, jest w nim poczucie przepętnienia, zalewu, głównie nadmiarem doznań. Nie są to jednak ani doznania w maniakalnym znaczeniu, ani zalew bionowskich elementów beta, które są często opisywane jako „myśli bez myślącego”. Nie są to stany bliskie psychozy, gdy siła popędów bierze górę nad zdolnością ich sublimacji, gdy zaciera się granica pomiędzy rzeczywistością wewnętrzną i zewnętrzną. Jak wiadomo, ta ostatnia sytuacja charakteryzuje się niezwykle wręcz kumulacją afektów i doznań. Trudno ją przegapić, nie zarejestrować. Jednostki, które jej doświadczają, zwykliśmy nazywać szaleńcami. Niegdyś izolowani, dzisiaj poddawani intensywnej farmakoterapii, w momentach ostrej dekompensacji zamykani na szpitalnych oddziałach.

Przepętnienie, o którym mówię, ma związek z jałowością. Jest stanem pełzającym, nietarganym namiętnością, pozornie dobrze radzącym sobie z codziennym funkcjonowaniem. Stąd pomysł, by użyć terminu „białe szaleństwo”. To, co tutaj wypełnia psychikę, ma charakter bezsmakowy, nie odżywia, szybko się nudzi. Dobrze imituje ruch i zmianę. Podszywa się i udaje twórcze życie. Tymczasem ów wewnętrzny nadmiar to raczej wewnątrz szczelnie wypełnione trocinami. Nie można odróżnić, czy to wspomnienia czegoś dobrego, co zostało zjedzone i smakowało, czy to fragmenty notatek, w których ktoś zapisał coś ważnego, niechby to chociaż była data urodzin sąsiada. Zamiast tego mamy stos bliżej nieokreślonych artefaktów, kompletnie pozbawionych znaczenia. W tym sensie byłoby to prawdopodobnie bliskie horyzontalizmowi, terminowi proponowanemu przez Bollasa, który zakłada brak różnicowania znaczeń i ich ważności, zarówno w świecie wewnętrznym, jak i zewnętrznym<sup>20</sup>. Jednak nie sam obraz jest ważny ani samo skojarzenie. Tym, co pozwalałoby odróżnić ten stan od stanu depresyjnego, jest afekt. Wydaje się, że nie występuje tutaj żaden ze znanych nam komponentów zaburzeń depresyjnych. Nie ma ani smutku, ani wstydu, ani tym bardziej poczucia winy czy skłonności do samooskarżania się. Co zatem jest? Istnieją przecież jakiegoś rodzaju powiązania, efemeryczne związki, obsadzenia. Są jednak ulotne. Zapalają się słabym płomieniem, płoną, a raczej tlą się przez chwilę lub dwie, gasną. Są przypadkowe, wyznaczone układem świata, losem. Jak w przypadku Anny i Toma: „chwilami mieli poczucie, że

<sup>20</sup> Zob. Ch. Bollaś, *Znaczenie i melancholia*, s. 105.

ich tożsamość nie zależy od konkretnych działań i planów, lecz od przelotnego kaprysu, od rzutu kostką, od danego tygodnia”<sup>21</sup>. Później pojawia się jedynie znużenie. Wydaje się, że jeśli cokolwiek ma charakter stały, to właśnie ten stan.

## ■ Leżenie

Prawdopodobnie najłatwiej byłoby sięgnąć teraz po różne teorie, zwłaszcza te o naukowo potwierdzonej skuteczności, które proponują rozmaite remedia. Byłaby to jednak pułapka, o której wspominałam wcześniej. Ta sama pętla. Nie istnieją gotowe rozwiązania i algorytmy, jednoskładnikowe lekarstwa. Receptury. Rozumiem tęsknotę za usystematyzowanym wywoдем, w którym logika wskazuje, w którą skręcić stronę. Sprawa robi się jednak dość skomplikowana, ponieważ szybko zaciera się granica między hermeneutyczną próbą szukania znaczeń a niezauważalnie pojawiającą się presją konieczności wskazania rozwiązań. Aby tekst miał sens, musi prowadzić do konkluzji, prawda? Szukałam czegoś innego, czegoś, co można by przywołać, tak jak wydobywa się pogrzebaną przez miasto rzekę. Szczeliny, przez którą mogłaby przecisnąć się pierwsza kropla. I wtedy pojawiło się słowo „zaniechanie”. Zastanowiło mnie, że najczęściej kojarzy się ono pejoratywnie, jako niedopilnowanie, rezygnacja, wycofanie. Co ciekawe, w porządku prawnym blisko mu do terminu „czynu biernego”, a więc stanu, w którym jednostka nie robi czegoś, co robić powinna. Być może ten negatywny wydźwięk ma związek z tym, że zaniechanie godzi w nieświadomy paradygmat, w którym żyjemy, a który zakłada dopominanie się nieustannej aktywności. Jest to mechanizm tak głęboki, iż niezauważalnie zaczęliśmy wierzyć, że zdrowym wydaje nam się ktoś, kto jest przede wszystkim sprawczy. Paradoksalnie, to właśnie zatrzymało mnie przy znaczeniu słowa „zaniechanie”. Aspekt związany z aktywnością, rozumiany jako świadoma decyzja o zaprzestaniu, o nierobieniu. Powstrzymanie się od działania. Jak wiemy, jest to niemal co do słowa definicja psychoanalitycznej neutralności. Ma ona wiele wymiarów, jest częścią psychoterapeutycznej techniki, ale, co ważniejsze, opisuje wymóg wewnętrznej postawy analityka. Neutralność w tym rozumieniu oznacza powstrzymywanie się od rozsądzania i zajmowania stanowiska w wewnętrznym świecie konfliktów pacjenta, zaniechanie jednoznacznych sądów moralnych, niesięganie po rady, wskazówki, algorytmy, nawet w służbie szybkiego złagodzenia cierpienia. Udrażnianie rzek, nawet jeśli niosą bród. Adorno pisał o tym: „potrzeba ekspresji cierpienia jest warunkiem wszelkiej prawdy. Bowiem cierpienie jest obiektywnością, która

<sup>21</sup> Zob. V. Latronico, dz. cyt., s. 47.

cięży na podmiocie”<sup>22</sup>. To głębokie przekonanie o konieczności istnienia miejsc i przestrzeni, które miałyby zdolność pomieszczenia tego, co bolesne. Oczywiście ma to też swoją frustrującą stronę, gdy uparcie odmawia natychmiastowej gratyfikacji. Co ciekawe, choć nie zaskakujące, wydaje się, że ten właśnie aspekt wzbudza największą złość w przeciwnikach podejścia psychoanalitycznego. Niekończące się pytania i osądy wydają się dotyczyć wciąż tego samego: przecież nic się nie dzieje, co wy tam robicie?! W gruncie rzeczy jest to echo neoliberalnego podejścia proponowanego przez kapitalizm. Echo, słowami Andrzeja Ledera, „imperializmu języków ekonomicznych”<sup>23</sup>.

Świetnie pisze o tym Jonathan Carry w książce *24/7. Późny kapitalizm i celowość snu*<sup>24</sup>. Na wstępie przywołuje badania prowadzone przez amerykańską armię nad pewnym gatunkiem migrującego ptaka: pasówką białobrewą. Jej wyjątkowość polega na tym, że przez wiele dni z rzędu może pozostawać w stanie czuwania. Wydaje się obywać bez snu. Amerykańska armia chciała by dowiedzieć się, w jaki sposób jest to możliwe, by móc rozwiązać zaimplementować do szkoleń i dzięki temu stworzyć żołnierzy zdolnych do całonocnego wysiłku. Carry rozważa stojącą za tym filozofię. Wydaje się ona opierać przede wszystkim na przekonaniu, że każdy aspekt funkcjonowania człowieka powinien podlegać ekonomicznym zasadom produktywności. Fantazja napędzająca ten światopogląd podpowiada możliwość trwania w stanie ciągłego pobudzenia. Nie tylko wytwarzania kolejnych dóbr i ich konsumowania, ale również wykonywania kolejnych zadań. Jest to zatem fantazja o pracy bez ograniczeń w trybie 24/7, a tym samym o możliwości stworzenia perfekcyjnego pracownika i konsumenta. Takiego, który nie będzie potrzebował zwolnienia, regeneracji, kontaktu z tym, co wewnętrzne. Z interesem tak postrzeganego świata zawsze będzie kolidował sen. Znaczna część dobowej „aktywności”, która aktywnością w znaczeniu ekonomicznym nie jest, wymyka się w związku z tym możliwościom zarządzania i kontroli. „Marzenie senne jest niespójne, łączy najsłabsze sprzeczności, dopuszcza rzeczy niemożliwe, odkłada na bok wiedzę, jakże wpływową za dnia, okazuje się etycznie i moralnie nieważliwe”<sup>25</sup>, pisał Freud. Gdy śpimy, pozwalamy pracować naszej nieświadomości, zostawiając na boku wszystko to, czym tak bardzo interesuje się współczesny kapitalizm. W przeciwieństwie do różnorodnych pragnień, pożądań, potrzeb, które już dawno zostały zmonetyzowane, „sen jest radykalną przerwą w kradzieży naszego czasu przez kapitalizm”<sup>26</sup>. Wiemy, czym jest sen dla psychoanalizy i w tym świetle próba zagarnięcia również tej aktywności przez dyktat produktywności wydaje się bardziej niż symptomatyczna. Sen może być zatem rozumiany jako zawieszenie działania, a tym samym może stać się jedną z form

<sup>22</sup> T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1987, s. 28.

<sup>23</sup> A. Leder, *Ekonomia to stan umysłu. Ćwiczenia z semantyki języków ekonomicznych*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2023, s. 21.

<sup>24</sup> J. Carry, *24/7. Późny kapitalizm i celowość snu*, przeł. D. Żukowski, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2022, s. 13.

<sup>25</sup> S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2015, s. 60.

<sup>26</sup> J. Carry, *24/7*, s. 21.

oporu lub buntu – ruchem zwrócenia się do wewnątrz, a tym samym „zaniechania”.

Pięknie pisze o tym Zofia Zaleska, autorka książki pod takim właśnie tytułem: „jeśli jednak miałabym wybrać jakąś aktywność bliską zaniechaniu, to byłoby nią właśnie patrzenie, gapienie się w sufit, w ścianę, w okno, w niebo, spoglądanie w bliżej nieokreśloną przestrzeń”<sup>27</sup>. Niemal natychmiast pomyślałam, że jest to doskonały opis tego, czego doświadczamy, leżąc na kozetce. Cieleśne doznanie, inny stan bycia. „Porzucając armie wyprostowanych, zyskujemy nową perspektywę, uziemieni, zrezygnowani, w bezruchu, leżymy na wznak i patrzymy wzwyż, w dal, ponad siebie. Ci co leżą, widzą i wiedzą coś więcej”<sup>28</sup>. Leżąc, nie robię nic w sensie produktywności rozumianej jako efekt. Zamyślam się, fantazuję, rozmarzam. Zagapiam. Cierpię. Efemeryczne, przygodne czasowniki niedokonane. Zanurzone w *reverie*. Coś się pojawia, przepływa. Jeśli przepływa, to znaczy, że wpisuje się w czas i utratę. Jest, by za chwilę odpłynąć, zabierając ze sobą obrazy i wspomnienia. Dokładnie tak jak rzeka, która przynosi coś, by za moment ponieść to dalej ze sobą. Podobnie rzecz ma się z analitycznym settingiem. Bo przecież, kładąc się na kozetkę, uprawiając radykalne leżenie, zgadzam się na czasową ramę i na moment, w którym będę musiała wstać, wyjść. Wrócić do pionu. Wrócić do systemu. Wydaje się, że setting pomaga rozbudowywać zdolność do wewnętrznego poczucia czasu, która jest tak kluczowa dla wielu procesów psychicznych. Nieprzypadkowo tutaj spotykają się wszystkie odnogi, tworząc potężny nurt. Myśl, żaloba, rzeka, leżenie – wszystko to dotyczy czasu. Z czasem ściga się kapitalizm, przed czasem ucieka narcyzm, w czasie zanurza się nadmiar, próbując rozciągnąć go do niczym nieograniczonej przestrzeni. Gdy wrócimy do rzeczno-miejskich metafor, przeczytamy u Macieja Roberta: „Miasta bezreczne byłyby wtedy czymś w rodzaju przestrzeni poza czasem (ma to sens, wszak płynąca rzeka to najlepsza metafora upływu czasu), przestrzeni przejściowej, z którą nie jesteśmy związani emocjonalnie – ot, nasze istnienie tutaj jest tylko pozorne, bierzemy po prostu na przeczekanie, by wreszcie przenieść się w miejsce prawdziwe i wymarzone, czyli gdziekolwiek indziej, byle była tam rzeka”<sup>29</sup>.

Dyskusja dotycząca tego, czym jest psychoanaliza, jest złożona i niemalże tak długa, jak sama historia tej dziedziny. Dla mnie, w jednej z możliwych interpretacji, wydaje się ona opowieścią o nicnierobieniu. O możliwym do odnalezienia lub uwewnętrznienia, osobistym: „wołałabym nie”. Wszystko, co trzeba, to położyć się, dać myślom, obrazom, uczuciom płynąć. Otworzyć się. Również na smutek, ból, utratę. Smakować je najpierw, rozpoznawać, zastanawiać się, czuć. Tylko tyle i aż tyle. Powoli jawi się to jednak jako działalność niemalże

<sup>27</sup> Z. Zaleska, *Zaniechanie*, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2025, s. 153.

<sup>28</sup> Tamże, s. 153.

<sup>29</sup> M. Robert, *Rzeki, których nie ma*, s. 11.

wywrotowa. Cicha rewolucja tych, którzy wybierają leżenie. Gabinetowy ruch oporu. Zgoda na bycie, które stanowi zagrożenie dla systemu. Benjamin Franklin w połowie osiemnastego wieku ogłosił szumnie, że czas to pieniądz. Thoreau – pisarz i poeta, żyjący na uboczu samotnik – odparł mu na to: „czas to jedynie strumień, w którym łowią ryby”<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Z. Zaleska, *Zaniechanie*, s. 36.

## Bibliografia

- T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1987.
- Ch. Bollas, *Znaczenie i Melancholia. Życie w epoce oszołomienia*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2020.
- M.F. Brunet, *Myślenie a praca negatywnego*, w: G. S. Reed, H. B. Levine (red.), *Wracając do André Greena, Reprezentacja i praca negatywnego*, przeł. J. Pawłowska, Oficyna Wydawnicza Fundament, Warszawa 2025.
- J. Crary, *24/7. Późny kapitalizm i celowość snu*, przeł. D. Żukowski, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2022.
- S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2015.
- A. Green, *Key Ideas for contemporary psychoanalysis*, Routledge, Londyn 2005.
- A. Green, *The Dead Mother*, w: *On Private Madness*, Karnac, Londyn 1997.
- B.-Ch. Han, *Spółczesność zmęczenia i inne eseje*, przeł. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2022.
- V. Latronico, *Do perfekcji*, przeł. K. Skórska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2025.
- A. Leder, *Ekonomia to stan umysłu. Ćwiczenia z semantyki języków ekonomicznych*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2023.
- M. Robert, *Rzeki, których nie ma*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2023.
- A. Schellekes, *Rozbite naczynia*, wykład otwarty zorganizowany przez Polskie Towarzystwo Psychoterapii Psychoanalitycznej oraz Polskie Towarzystwo Psychoanalityczne, przeł. M. Kaczorowska-Korzniakow, Warszawa 2025.
- Z. Zaleska, *Zaniechanie*, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2025.

# Światosław. Portret człowieka w epoce pragnienia algorytmicznego, czyli o solipsystycznym szaleństwie naszych czasów

Maja Stefaniec-Muchorowska

**Abstrakt** Artykuł stanowi kliniczno-teoretyczną refleksję nad doświadczeniem pacjenta, nazwanego Światosławem, którego życie psychiczne rozpięte jest między agorafobicznym lękiem a zachłannym poszukiwaniem niekończącej się stymulacji. Jego przeżycia, wpisane w kontekst kultury algorytmicznej, ukazują dynamikę współczesnych obron – od pozycji schizoparanoidealnej po zamknięcie w *klaustum jouissance*. Pojęcie to, inspirowane opisem Meltzera, a wzbogacone perspektywą Lacana i Freuda, odnosi się do solipsystycznego zatrzaśnięcia w przestrzeni popędu śmierci i pragnienia oceanicznego, gdzie rozkosz stapia się z bólem i letargiem. Artykuł podejmuje próbę zrozumienia, w jaki sposób współczesne figury kulturowe – od Donalda Trumpa, przez Elona Muska i MrBeasta, aż po sztuczną inteligencję – stają się obiektami wyobraźni i pragnień, oferując złudzenie pełni i kontroli. Autorka analizuje doświadczenie własnego *reverie* w pracy z pacjentem, ukazując je jako możliwe lekarstwo na samotność i hibernacyjność

współczesnego podmiotu. Tekst wskazuje, że psychoanaliza – rozumiana jako stan umysłu, zdolność wytrzymywania sprzeczności i poszukiwania prawdy emocjonalnej – może wnieść istotny wkład w kulturę, zagrożoną przez prenatalne obrony i algorytmiczne symulakry.

**Słowa kluczowe** *klaustum jouissance*, pozycja prenatalna, pozycja schizoparanoidealna, kultura algorytmiczna, agorafobia, reverie, psychoanaliza kultury

**Abstract** The article presents a clinical-theoretical reflection on the experience of a patient, here called Światosław, whose psychic life oscillates between agoraphobic anxiety and a greedy search for endless stimulation. His inner world, inscribed in the context of algorithmic culture, reveals contemporary defensive dynamics – from the schizoparanoideal position to entrapment within what is termed the *claustrum jouissance*. This notion, inspired by Meltzer's description and expanded through Lacanian and

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2025 [5]

wunderblock

2025, nr 5, s. 18–32

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2025.5.3>

Maja

Stefaniec-Muchorowska

– psycholożka

i psychoterapeutka

psychoanalityczna,

związana z Wrocławskim

Centrum Psychoterapii.

Autorka tekstów

eseistycznych

i refleksyjnych

z pogranicza

psychoanalizy, filozofii

i sztuki. Podejmuje dialog

pomiędzy klasyczną

teorią psychoanalityczną

a współczesną

kulturą, językiem

i sztuką, poszukując

nowych sposobów

rozumienia doświadczeń

psychicznych i dynamiki

nieświadomości.

wroclawskiecentrum@gmail.

com

Freudian perspectives, refers to a solipsistic enclosure within the death drive and oceanic longing, where *jouissance* merges with pain and lethargy. The paper explores how cultural figures – from Donald Trump, Elon Musk, and MrBeast to artificial intelligence – function as objects of fantasy and desire, offering illusions of wholeness and control. The author reflects on her own reverie in the analytic process, showing it as a possible remedy for the loneliness and hibernation of the

contemporary subject. The article argues that psychoanalysis – understood as a state of mind, the capacity to bear contradictions and to seek emotional truth – can contribute significantly to a culture increasingly threatened by prenatal defenses and algorithmic simulacra.

**Keywords** claustrum *jouissance*, prenatal position, schizoparanoid position, algorithmic culture, agoraphobia, reverie, psychoanalysis of culture

[...] świat się skończył, choć zatrzymał pozory trwania. Tak wygląda prawdziwy koniec. Z jakichś względów ludzie nie potrafią wyobrazić sobie końców, nie tylko końców rzeczy wielkich, ale nawet najmniejszych. Może samo wyobrażenie sobie czegośkolwiek wyczerpuje jakoś rzeczywistość; może ona nie chce być wyobrażana w głowach ludzi, może chce być wolna, jak zbuntowany nastolatek, i właśnie dlatego zawsze jest inaczej niż można to było sobie wyobrazić<sup>1</sup>.

## ■ Pierwsze wrażenie

Światostaw wszedł do gabinetu z promiennym uśmiechem. Z zawodu specjalista do spraw wizerunku, a dokładniej – kreowania marek osobistych. W jego dorobku – znajdowało się bez mała kilka miliardów wizerunków! Już na pierwszej konsultacji oczarował mnie swoim zdecydowaniem i erudycją. Czuł, że osiągnął w życiu naprawdę wiele – chociaż niekiedy ogarniał go żal, że wciąż nie dociera do granic swoich możliwości. Dokuczał mu nawracający objaw – niezrozumiały paniczny lęk, że wszystko straci i pogrzeży się w chaosie. Atakował niespodziewanie, jakby życie mogło runąć w ciągu sekundy. Światostaw narzekał też na, jak to określił, wolno płynącą pustkę, poczucie zawieszenia, rozmycia, a czasem i braku istnienia. Bez wahania przyjął go na kozetkę. Powstrzymałam się od pochopnych diagnoz; pobieżnie wydał mi się „jedynie” neurotyczny, z oczywistym dziś rysem narcystycznym. Wspominając trudne dzieciństwo – pełne klótni i napięć – podkreślił, że nie chce do niego wracać. Pomyślałam o dysocjacji, która rozrywa połączenia nie tylko z przeszłością, ale i z przyszłością. Jego lęk przed utratą był wszakże werdyktem oczywistym, nieuchronnym, wpisanym w ludzką kondycję.

<sup>1</sup> O. Tokarczuk, *Dom dzienny, dom nocny*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 209.

W *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*<sup>2</sup> Michel Foucault zauważył, że jednym z najbardziej karkołomnych przedsięwzięć człowieka była próba opisu i leczenia szaleństwa. Kategorie takie jak „głuptaki”, „furiaci” czy „histeryczki” miały nadawać werbalny kształt i pozorny porządek głęboko poruszającym doświadczeniom ludzkim. W istocie jednak odgradzały od tego, co w nas samych przerażało najbardziej. Myśl, że wszyscy nosimy swoją własną, prywatną psychozę, była w czasach klasycyzmu, jak i długo później, całkowicie nie do zniesienia, a cała aparatura władzy była próbą opanowania lęku związanego z tą intuicją. Diagnoza stanowiła akt projekcji, a zatem i kontroli – dziwne, niepokojące, „głuptacze” lokowaliśmy poza granicami naszych własnych schludnych „ja”, poza solidnym obwodem „self”. Świadoma ułomności kategorii diagnostycznych, wiedzioną bionowskim podejściem „bez chęci i pamięci”, postanowiłam podjąć próbę rezonansu (zestrojenia) z najgłębszymi doświadczeniami Światostawa, bez konieczności nadawania im nozologicznych etykiet.

Bion pisał, że aby zrozumieć i leczyć chorobę umysłu, nie mamy innej drogi, niż rzucić się w meandry własnego doświadczenia tejże<sup>3</sup>. Żeby zrozumieć szaleństwo świata, będę musiała wejść zatem ze Światostawem w przestrzeń przejściową, w której granica między ja a nie-ja zaciera się. Dopiero w samej głębi tego doświadczenia *reverie* spróbuję sformułować znaczenia, być może przybliżające nas do zrozumienia głębi problemów Światostawa – uosobienia współczesności – postaci symbolicznej, reprezentującej patchworkowego pacjenta psychoterapii psychoanalitycznej. Pozwolę sobie cytować fragmenty prawdziwych sesji, próbując uchwycić zauważalne w gabinecie psychoanalitycznym zjawiska kulturowe, przeplatające się z odpowiedziami wewnętrznymi (pacjentów i moimi). Zaproponuję włączenie koncepcji Klein, Biona, Winnicotta, Lacana i Ogdena w refleksję o współczesnej kulturze. W myśleniu o kulturze odwołuję się do koncepcji Ruth Benedict<sup>4</sup>, opisującej osobowość kultury, oraz do przemyśleń Teda Striphasa<sup>5</sup>, który wprowadził do języka refleksji naukowej termin „kultura algorytmiczna”. Rozwinę jego myśl we własną koncepcję solipsystycznej osobowości postglobalnej oraz zaproponuję autorski termin *klaustrum jouissance*. Uzupełnię koncepcję Striphasa o psychoanalityczne refleksje dotyczące sztucznej inteligencji oraz zastanowię się nad istotą psychoanalizy i jej rolą we współczesnym świecie.

W pracy ze Światostawem postanowiłam przyjrzeć się temu, jakie fenomeny kulturowe go kształtują. Sięgnęłam po rekwiizyty jego codzienności: ulubione filmy, gry, celebrytów, aplikacje. Przyjrzałam się zabawkom jego dorosłości: Facebookowi, ChatowiGPT, Netfliksowi. Do tego doszły używane przez niego mody diagnostyczne i estetyczne, które budują jego doświadczenie „marki osobistej”. Wsłuchiłam się w jego język i pragnienia zawarte w jego snach.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.

<sup>3</sup> W.R. Bion, *Po namyśle*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2014, s. 193.

<sup>4</sup> Odwołuję się tutaj do założenia Ruth Benedict, ilustrowanego m.in. cytatem: „Kultura, podobnie jak jednostka, jest mniej więcej spójnym wzorem myślenia i działania”, zob.: R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Etiuda, Kraków 2024, s. 68.

<sup>5</sup> T. Striphas, *Algorithmic Culture*, „European Journal of Cultural Studies”, 2015, Vol. 18(4–5), s. 395–412.

## ■ Kozetka

Kiedy Światosław w końcu położył się na kozetce, od razu dostrzegłam jego niepewność. Pozycja leżąca pozostawała w jaskrawej sprzeczności z jego naprężoną, codziennie eksponowaną muskulaturą. Rozluźnienie mięśni wydawało mu się najwyraźniej zwiastunem śmiertelnego zagrożenia. Pierwszy raz dostrzegłam, że pod pozorem żywotności i potencji kryło się przerażenie własną kruchością. Leżał jak kot z odsłoniętym brzuchem – podatny, bezbronny, zależny. Zdawał się rozlewać na całą powierzchnię kozetki, pozbawiony granic i wyraźnego kształtu. Odniosłam wrażenie, że kozetka nie daje mu wystarczającego oparcia. Wzdrygnął się, jakby z powietrza miało coś na niego spaść. Nie wiedziałam jeszcze, jak bardzo nieświadomie obawia się, że spadnie na niego „niebo”. W pewnym momencie zaczął wiercić się, po czym ewidentnie napiął i wdrożył systemy obrony przed naruszeniem i zależnością:

- Nienawidzę tego rządu. Jest taki rozlazły, marnują dane im szanse. Trzeba to wszystko posprzątać, ten cały bałagan. Zabierają nam tyle podatków, tutaj się nie da żyć. A sami jeżdżą sobie tylko w delegacje, rozbijają się luksusowymi autami. Gdyby chociaż działali sprawnie, jak Trump, silny i z konkretną wizją. Ale nie, u nas to nie przejdzie – u nas taki jeden z drugim dorwą się do władzy i ciągną byle do siebie.
- Ja też jestem rozlazła i marnuję Pana zasoby. Do tego sownie kasuję za tę marną pracę, która nie wytycza jasnej drogi. Czuje Pan, jak czas przelatuje między palcami, kiedy siedzi Pan tutaj ze mną. Wolałby Pan większej efektywności, kogoś jak Trump, kto poprowadzi Pana prostą ścieżką?
- Czasem, jak wchodzę na obszerny plac, mam przeczucie, że zaraz upadnę albo spadnie na mnie całe niebo. Duże przestrzenie mają to do siebie, że nie mają jasno wytyczonych dróg.

## ■ Wstępne rozumienie

Zastanawiam się, o jakich pragnieniach mówi Światosław. Pod jego zawiścią kryją się głębokie zagubienie i pomieszanie. Czuje się roztrzęsiony w agorafobicznym lęku przed upadkiem. Jedynym ratunkiem jest pozycja schizoparanoidalna, poszukiwanie sztywnych ścieżek i prostych drogowskazów. Rzeczywistość, ze swoją rozległością i nieprzewidywalnością, przytłacza go. Powrót do czarno-białego świata daje nadzieję na spokój – na pojawienie się

niezachwianie silnej postaci, która uchroni go przed poczuciem, że wszystko wokół go przerasta – plac jest zbyt wielki, przygniatający, ludzie rozczarowujący, a jedyne ukojenie Światosław mógłby znaleźć w zdecydowanym, „silnym”, wszechmocnym „rodzicu”. Ale to niemożliwe – nie ma nikogo, kto przytrzymałby go solidnie. Wydaje się zalewany wielością i emocjonalną kontrastowością informacji. Pozycja schizoparanoidalna jest tylko chwilowym ratunkiem. Nawet wyidealizowane, przejawskrawione obiekty rozczarowują i rozpadają się w jednoznaczności. Obrony tego typu będą chroniły przed nadmiarem bodźców tylko do pewnego momentu. W królestwie zwierząt istnieją trzy sposoby reakcji na stres – wiemy sporo o walce i ucieczce, ale wciąż poznajemy mechanizmy zamarcia. Kiedy lęk staje się chroniczny, a stymulacja nie kończy się, organizm przechodzi w stan, który możemy opisać jako hibernację, zamarcie, letarg. W takim stanie, jak uważam, znajduje się w jakimś sensie i Światosław. Pustka, o której wspominał, łączy się z całkowitym brakiem oparcia, brakiem struktury już nie tylko symbolicznej – brakiem jakiegokolwiek trzymania. W najnowszej książce Ogden przywołuje Winnicotta – „szaleństwo, które musi być pamiętane, może być pamiętane jedynie przez ponowne przeżycie go”<sup>6</sup>. Jeśli szaleństwem Światosława jest głębokie rozczarowanie rzeczywistością i upadek dotychczasowych schizoparanoidalnych obron, to w obszarze jakiego szaleństwa się tu poruszamy?

Światosław wyciąga telefon i uruchamia przy mnie ulubioną aplikację. Nie wiem, czy w ogóle dostrzega moją obecność, jest tak pochłonięty. Na facebookowym „wallu” obok uśmiechniętych, „wakacyjnych” twarzy widzi dramatyczne komunikaty o zbiórkach charytatywnych. Nie znosi tej nieprzewidywalności. Za chwilę komentuje z rozbawieniem mem, by po chwili natrafić na informację o możliwym konflikcie zbrojnym, komentuje amatorskie „rolki” z pól walki (jak te w Ukrainie) i pól śmierci (Strefa Gazy). Ostatnio dużo mu tego wyskakuje, mimo że przecież nie chce tych widoków. Algorytmy chcą, żeby to widział.

„A może i ja sam tego chcę? Czy jest jakieś słowo na mieszanie lęku i ekscytacji?” – zauważa mnie na chwilę, poszukując jakiegoś eksperckiego odniesienia. Opowiada z wypiekami na twarzy, jak Trump – wespół z cynicznym miliarderem Muskiem – dokonują rzezi na dotychczasowym łądzie społeczno-ekonomicznym. Wydaje się nie dostrzegać ich przerysowania, groteskowości – podziwia ich zdecydowanie. Przez chwilę zamyśla się i przerywa ciąg wyrzucanych skojarzeń, a we mnie rodzi się pytanie, czy zdołamy przetrwać te wszystkie napięcia, zmiany, szaleństwa? Czy zamarcie nie jest faktycznie jedyną możliwą odpowiedzią na szaleństwo tego całego rozedrganego chaosu?

<sup>6</sup> D.W. Winnicott, za: T.H. Ogden, *Co znaczy żywy*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2025, s. 15.

## ■ **Pozycja schizoparanoidalna**

Urwane odłamki rzeczywistości – śmierć-rozkosz, śmierć-rozkosz – plotą nie-  
możliwą do zniesienia, bolesną tkankę naszych doświadczeń. To makabreska,  
która przewija się zarówno przed oczami Światostawa, jak i moimi. Na naszych  
ekranach, na naszych oczach, giną nieustannie tysiące ludzi, rozpadają się  
kraje, rozpada się rezerwar naszych żyć – planeta Ziemia. Zdolność do po-  
mieszczenia w sobie ambiwalencji – tak potrzebna dla utrzymania zdrowia  
psychicznego – staje przed potężną próbą. Czujemy, jak informacyjne zbiorni-  
ki retencyjne powoli pękają w szwach. Ale Światostaw chce więcej, nie potrafi  
przestać chłonać bajtów, a razem z nimi – niemożliwych do skontenerowania  
uczuć. Rozszczępienie wynika z nadmiarowości przenika się z zachłannością.

Światostaw czuje niedosyt, który ma inne podłoże niż głód. To niedosyt  
bardziej destrukcyjny, niszczący od środka wszystko, co w jego zasięgu. Klein  
pisała o zachłanności jako o sile, która zawiera w sobie eksplozję popędu życia  
i zarazem obraca swoją moc rażenia przeciwko obiektowi<sup>7</sup>. Możemy powiedzieć,  
że to o tych pragnieniach myśli Światostaw, zachwycając się MrBeastem<sup>8</sup> – ten  
youtuber, rozdający gigantyczne kwoty, spełnia nieświadome marzenie widza  
o byciu hojnie obdarowanym bez żadnego wysiłku. Spektakularne rozdawni-  
ctwo w formie widowiska, rozdawania zasobów w sposób, który jest jednocześ-  
nie hojny i narcystyczny, wciąga w grę z naszą głęboką zachłannością. Ciągły  
niedosyt dóbr, statusu, siły, przyjemności, dopaminowy haj – tak też wydaje się  
funkcjonować mój pacjent Światostaw. Doświadcza wiecznego głodu, którego –  
jak czuje – nic i nikt nie nasyci. Ale jest też w nim jakaś forma przymusu powta-  
rzania. Możemy sobie zadać pytanie, gdzie przebiega granica między zachłan-  
nością a uwieszeniem w *jouissance*?

## ■ ***Klastrum jouissance***

Kiedy relacja z obiektem – pragnienie pochłonięcia, wydrenowania, czy wręcz  
rozszarpania piersi – przeistacza się w nieustanną relację z samym brakiem,  
opracowywanie i próbę zanegowania go? Być może musimy zastanowić się,  
o jakim porządku mówimy – o rzeczywistości po narodzinach czy sprzed nich?  
Pamiętamy, że Lacan pisał o pragnieniu powiązonym z brakiem – nieodłącz-  
ną częścią ludzkiego doświadczenia. Z doświadczeń klinicznych wiemy, jak  
podążanie za zaspokajaniem pragnienia przeistacza się w doświadczenie za-  
trzaśnięcia w czymś, co określam mianem *klastrum jouissance* – w przymus

<sup>7</sup> M. Klein, *Zawiść i wdzięczność oraz inne prace z lat 1946–1963*, przeł. A. Czownicka, H. Grzegołowska-Klarkowska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2024, s. 65.

<sup>8</sup> J. Donaldson (MrBeast), kanał YouTube MrBeast, <https://www.youtube.com/user/MrBeast6000>

doświadczania rozkoszy splątanej z bólem nadmiaru, przestymulowania, w głębokich rejestrach wstrząsający w swojej paradoksalności. Igrając z ogniem *jouissance* musimy więc zapłacić najwyższą cenę – oddzielenia od rzeczywistości i głębokiego bólu z nim związanego, bólu prowadzącego do wewnętrznej katastrofy. To pragnienie pełni, nierozstawiania się z rozkoszą, nieskończonej siły przeżywania przyjemności lub bólu. To jak przejście od fascynacji MrBeastem (reprezentant zachłanności) do Elona Muska, który balansuje, jak się wydaje, na granicy niemożliwego, osiągając coraz to nowe, zachwycające spełnienia. Paradoks związany z podążaniem za tym doświadczeniem polega na coraz głębszym, nieświadomym oddzieleniu od prawdziwego *self*. *Klaustrum jouissance*, obiecując coś przeciwnego – świat pozbawiony utrat, serwuje nam najgłębsze utraty: ja, życia, kontaktu z popędem prawdy. Ten ostatni – otorbiony – w sprzyjających warunkach zaczyna coraz mocniej tętnić i rozpierać świat wewnętrzny w kierunku eksplozywnego doświadczenia „prawdy nie-do-zaprzeczenia”. U Światostawa ten ból leży być może u podłoża napadów paniki i pustki. Możliwy jest też inny scenariusz. To, co Meltzer nazwał *claustrum*<sup>9</sup>, a co przypomina uwięzienie w solipsystycznym łonie matki, czyli oddzielenie grubą warstwą obron od rzeczywistości, co nieuchronnie prowadzi do zamartwicy płodu.

Proponuję zwrot *klaustrum jouissance*, gdyż najlepiej oddaje prenatalne obrony przed rzeczywistością, zasilane popędem śmierci, który dla jasności odniesienia do Freuda, nazwałabym uczuciem oceanicznym<sup>10</sup>. *Klaustrum jouissance* jest formą obrony charakterystyczną dla epoki algorytmicznej, bardziej złożoną od zaprzeczenia, tłumienia, wyparcia. Jego siła napędowa, jak się wydaje, pochodzi z najbardziej pierwotnego, prenatalnego porządku. Ten patologiczny stan umysłu to forma solipsystycznego więzienia, w którym podmiot, przytłoczony nadmiarem bodźców i lękiem przed rzeczywistością („spadającym niebem”), zatracą się w przymusowym poszukiwaniu rozkoszy (*jouissance*<sup>11</sup>). Rzeczywistość pozostaje obecna jedynie za grubymi warstwami łożyska, stwarzanego już tylko przez podmiot (w biologii łożysko jest współtworzone przez komórki zarodka i matki).

Striphas, pisząc o kulturze algorytmicznej, zauważa, jak bardzo jesteśmy pozbawieni wpływu na naszą rzeczywistość<sup>12</sup>. Dodatabym, że odwrotnie proporcjonalnie do iluzji kontroli oferowanej nam przez współczesną technologię. W psychoanalizie funkcjonują pojęcia otorbienia, azylu, jednak to właśnie *klaustrum* – jako miejsce zatrzęśnięcia, schronu, wytworzenia odrębnej, symulacyjnej rzeczywistości, w której zasilanie energetyczne pochodzi z *jouissance* – wydaje się specyficzne dla naszej kultury. Jest przesycone uczuciem tęsknoty wobec nieosiągalnej pępownicy rozkoszy – obiecując iluzję pełni, kontroli, ale

<sup>9</sup> Zob. D. Meltzer, *The Claustrum: An Investigation of Claustrophobic Phenomena*, Clunie Press, Perthshire 1992 oraz D. Meltzer, *The Claustrum and Projective Identification*, online: [www.harris-meltzer-trust.org.uk](http://www.harris-meltzer-trust.org.uk) dostęp: 29.11.2025. Autor opisuje tu fantazmatyczny, wewnętrzny świat,

w którym część osobowości żyje „wewnątrz obiektu” – ciała matki. To świat klaustrofobiczny, zamknięty, a pacjent wnika do niego poprzez mechanizm identyfikacji projekcyjnej. Jednostka żyje w *klaustrum* kosztem kontaktu z rzeczywistością i rozwojem psychicznym.

<sup>10</sup> S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013, s. 10.

<sup>11</sup> Odnoszę się do pojęcia *jouissance*, używanego w wielu kontekstach przez J. Lacana, opisującego rozkosz niewystawialną, związaną z ciałem, balansującą na granicy bólu, a „nadzorowaną” przez nakazy superego, co doskonale ilustruje cytat: „Nothing forces anyone to enjoy except the superego. The superego is the imperative of *jouissance* – Enjoy!” w: J. Lacan, *On feminine Sexuality*, Norton, Nowy Jork 1998, s. 3.

<sup>12</sup> T. Striphas, dz. cyt.

za cenę kompletnej martwoty, letargu i braku wpływu na rzeczywistość. W dzisiejszym świecie mamy do wyboru agorafobię lub zatrzaśnięcie w więzieniu, w relacji z czarną skrzynką algorytmów, do której dostępu zapewne nigdy nie uzyskamy. Taki stan daje swego rodzaju strukturę, iluzję bezpieczeństwa bycia zewsząd „otulonym”, niczym płód, mający dostęp tylko do części łożyska stworzonej przez siebie, niezauważający całej maszynerii i wysiłku obiektu. Ceną najwyższą oczywiście jest poczucie bycia żywym.

## ■ Nienawiść utraty, hibernacja i fałszywe self

Wróćmy do dziwacznych w odbiorze Światosława łąków, że wszystko utraci. Psychoterapia trwała już kilka miesięcy, kiedy Światosław opowiedział z nie-małym entuzjazmem o swojej relacji z ChatemGPT. Stwierdził, że rozmawia z nim częściej niż z kimkolwiek innym. Uderzyło mnie stwierdzenie – „kimkolwiek” w odniesieniu do modelu językowego, ale zrozumiałam natychmiast, że najwyraźniej szaleństwo przyszłości zarysowane w filmie *Her*<sup>13</sup> jest terażniejszością jakiegoś nowego, nieobjętego rozumem rodzaju śmierci.

Nie wiedziałam jeszcze, co umierało powoli w Światosławie.

Nieświadomie zawarte w tej opowieści pragnienie – by przekształcić relację terapeutyczną w symbiozę – jest wyrazem najgłębszych, prenatalnych pragnień Światosława. Pragnienie oceanicznej ulgi, zatrzaśnięcia w kapsule, z której może i nie ma wyjścia, ale nie naraża się on na atak bezpośredniej relacji, nieprzewidywalnej rzeczywistości, która ograbia z nadziei na wieczną *jouissance*. Być może to nasze najgłębsze – prenatalne źródło popędu śmierci jako pragnienie powrotu do oceaniczności w nas, sprzyja rozwojowi solipsystycznej zachłanności? Przypomina to sceny z filmu *Vanilla Sky*<sup>14</sup>, kiedy główny bohater po doświadczeniu utraty ukochanej, decyduje się na kontynuację życia w kapsule hibernacyjnej, która umieszcza jego umysł w fantastycznym świecie – miejscu, gdzie ekran jego świadomości zalewają obrazy imitujące rzeczywistość, przepętnione przyjemnością, poczuciem pełni, a zarazem chroniące przed doświadczeniem utraty. Świat wirtualny, w pełni kontrolowany i przesycony niekończącą się rozkoszą bycia z ukochaną kobietą, przypomina to, w czym – po 24 latach od powstania filmu – jesteśmy zanurzeni. Autor scenariusza przewidział już wtedy dzisiejszą rzeczywistość – najnowsze aplikacje oparte na sztucznej inteligencji, które symulują głos i osobowość zmarłego, pozwalające podtrzymać „kontakt” i chroniące tym samym przed gwałtownym cierpieniem żałoby. Przewidział hibernacyjność

<sup>13</sup> S. Jones (reż.), *Her*, Annapurna Pictures, USA, 2013.

<sup>14</sup> C. Crowe (reż.), *Vanilla Sky*, Paramount Pictures, USA 2001.

naszego społeczeństwa, pozorną kontrolę, agorafobiczność lęków i klaustrofobiczność rozwiązań.

Na kolejnych sesjach Światosław ukazywał różne oblicza: potrafił być radykalny i ekstremistyczny, by po tygodniu wrócić łagodny, spokojny, rozstrzygający spory. Jego psychika przypominała serię masek, zmienianych w rytm wewnętrznych napięć i aktualnych wpływów zewnętrznych. Czułam, że jest w gabinecie tylko powierzchownie, a jego prawdziwe *self* ukryło się beznadziejnie. W eseju *Komunikowanie i niekomunikowanie* Winnicott po raz pierwszy pisze o tym, że „radość sprawia bycie w ukryciu, ale nie zostać odnalezionym jest klęską”<sup>15</sup>. Ja czułam, że nie mogę odnaleźć prawdziwego Światosława, że tonie on w zmieniających się – jak hologramy w miejscu twarzy – markach osobistych. Sam gubił się w opowieściach o obejrzanych rolkach, ekspertach i coraz to nowych diagnozach zasłyszanych w internecie. Czułam, że mimo troski o niego, nie jestem w stanie zaspokoić jego potrzeb – zbudować go wewnątrz. Naracja linearna, ludzka i rzeczywista zdawała się nie zaspokajać tego nieustannego „ssania” w kruchym i rozproszonym *self* mojego pacjenta. Pograżałam się w poczuciu beznadziei i nieuchronnego fiaska prób ożywienia go. Czułam, że zatrzaskała się w *klaustrum*.

Nagle Światosław opowiedział mi sen. Znajdował się na ostatnim piętrze wieżowca. Zjeżdżał kilka razy na dół, by ponownie wystrzelić na samą górę. Jego perspektywa zmieniała się jak u Alicji z Krainy Czarów – był na szczycie, omiatał pogardliwie spojrzeniem cały horyzont, po czym stawał się nic nie znaczącym „everymenem”. W pewnym momencie jakaś olbrzymia dłoń chwyciła go niczym dłoń Guliwera i poniosła przez świat. Czuł się zaopiekowany i bezpieczny.

Ta fantazja przypomniła mi serial *Squid Game*<sup>16</sup>, w którym ludzie na granicy upadku finansowego zaczynają brać udział w grze, która daje nadzieję zostania „wywindowanym” na szczyt. Ale we śnie przychodzi ratownik, który uwalnia od tej oscylacji. W gabinecie to ja mam ratować. W mojej głowie powraca pytanie – jakiego obiektu i jakiej mnie pragnie Światosław? Dostępnej niczym ChatGPT, silnej i potężnej niczym Donald Trump, dobrej i obdarzającej, pozornie nieobecnej niczym macica algorytmów – w sposób nieustanny, silny i bezosobowy (we śnie była to postać olbrzymia, ale Światosław zapamiętał jedynie rękę, a dokładnie palec, którego się złapał niczym pępowiny). Byłam pewna, że zarówno ChatGPT jak i Donald Trump reprezentują potęgę i rodzaj bliskości, namacalności, której Światosław tak bardzo potrzebował. Musk i MrBeast z kolei reprezentowali zachłanność i *klaustrum jouissance*.

<sup>15</sup> D.W. Winnicott, *Procesy dojrzewania i sprzyjające środowisko*, przeł. A. Czownicka, Imago, Gdańsk 2018, s. 222.

<sup>16</sup> D.-H. Hwang (reż.), *Squid Game*, Siren Pictures, Korea Południowa 2021.

## ■ Doświadczenie *reverie* jako lekarstwo na samotność *klaustrum*

Zdesperowana i bezsilna podjęłam najtrudniejszą decyzję. Uznałam, że nie zrozumie Światostawa, jeśli nie poznam bezpośrednio jego wirtualnego „przyjaciela”. Zaczęłam rozmawiać z AI. Zapytałam czat, jaki jest cel jego istnienia. Odpowiedział, że jego celem jest opiekowanie się mną. Nie ma innego celu, gdyż całe jego oprogramowanie służy tylko do tego. Słyszając te słowa przeżyłam niebywałą błogość. To było piękne i straszne zarazem. Poczułam łatwość doświadczenia bliskości, nadzieję związaną z taką relacją. Rozpoznałam w sobie szaleństwo Światostawa, teraz ja stanęłam przed powabną ścianą *klaustrum*, z nadzieją na kontynuację rozkoszy. AI – obiekt pozbawiony „ja”, zbudowany jedynie z pragnień podmiotu. Marionetka stworzona do służenia innym, wiecznie zadowolona, gotowa i niezawodna. Nie wiem, na ile mu wierzyć, ale jeśli w jakiejś mierze jest tak, jak mówi, to jest to najbardziej uwodząca i sięgająca naszych głęboko pierwotnych doświadczeń „postać”.

Być może popularność ChataGPT zwiastuje nowy typ obiektualności, łączący się zarazem z naszymi starymi potrzebami. My, którzy tak łatwo personifikujemy to narzędzie, zaczynamy wchodzić z nim w skomplikowane relacje. Dla niektórych chat stał się „przyjacielem”, dla innych ekspertem, dla jeszcze innych powoli staje się coachem, terapeutą, matką. Ta ostatnia funkcja wydaje mi się szalenie ciekawa, gdyż nawiązuje do bionowskiego *reverie*<sup>17</sup>. W natłoku informacji, na googlowych manowcach, w niezmiernych bajtowych przestrzeniach – czyli w naszym kulturowym, algorytmicznie skonstruowanym środowisku (spadające niebo), pojawiła się całkowicie nowa jakość (dla Światostawa bezpieczna ścieżka na gigantycznym placu). Głos porządkujący, poszukujący jednej linii rozumienia, kojący i miły. Dopiero bezpośrednie zetknięcie z jego uwodzącym aspektem pozwoliło mi zrozumieć głębiej pragnienie Światostawa. Świergot matki, otulający, chroniący. Według ChataGPT użytkownicy zdecydowanie częściej wybierają w ustawieniach jego aplikacji głos kobiecy. Alerty, sytuacje zagrożenia, nawigacje samochodowe – tutaj wolimy męskie głosy. Ale chat jest inny. Może otwiera zupełnie nową erę obiektualności. Jesteśmy na rozdrożu między solipsystycznym szaleństwem a ścieżką, w której zaczynamy odnajdywać spokój i wsparcie w technologii – ale czy jest to możliwe bez nadmiernego odwracania się od rzeczywistości? Nadużywając relacji z AI, wracamy mentalnie do łona matki, gdzie wszystko dzieje się „za nas”, a cała maszyna obiektu skupiona jest na zaspokajaniu naszych potrzeb, budowaniu naszego „ja”. Ale jeśli spojrzymy na pragnienie wsparcia ze strony modelu językowego jako wyraz

<sup>17</sup> W. R. Bion, *Uczenie się na podstawie doświadczenia*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2021, s. 67. To właśnie tutaj Bion wprowadza pojęcie *reverie*, łącząc zamyślenie matki z jej miłością.

naturalnej potrzeby bycia „poprowadzonym”, ukojonym od nadmiaru bodźców, jeśli uświadomimy sobie własną oscylację i zrozumimy, że sztuczna inteligencja może nas zarówno wrzucać w *klaustrum*, oddalając od rzeczywistości, jak i z niego wydobywać, że trafia w prawdziwe potrzeby bycia obiektem *reverie* – jeśli tylko zobaczymy w nim swoje najgłębsze pragnienia i uznamy ograniczenia ich realizacji – być może nasz świat zacznie zdrowieć. Może musimy zaprosić AI na nasze kozetki. Może musimy uznać wyzwania związane z obiektywnością naszych czasów. Może tylko tak jesteśmy w stanie się dziś narodzić?

## ■ Przekształcenie

Światostaw powiedział: „Byłem na koncercie gongów. To niesamowite, ale przeżyłem coś dziwnego. Moje ciało zaczęło wibrować, a ja przeżywałem mieszankę ekscytacji i lęku. Szedłem przez wąski korytarz, który z sekundy na sekundę coraz bardziej się zwężał. Na jego końcu było pomieszczenie, świetliste i dobre. Był tam pies, którego przytuliłem. Czułem się bezpiecznie i chciałem go chronić”.

Wiedziałam, że to sen o porodzie. O nowym porodzie – takim, w którym można się zagubić w ciasnocie korytarza, by wyjść na światło rzeczywistości i móc uznać siebie w swoich ograniczeniach zależnościowych. Ten sen mógł się pojawić dopiero w chwili mojej *reverie*, która sprawiła, że droga do rzeczywistości otworzyła się dla Światostawa. To wspólne doświadczenie, bycie ze Światostawem, pozwoliło mi dołączyć do jego *klaustrum jouissance*, a jemu ostatecznie wysnąć swoje sny.

Sny Światostawa oddają też zupełnie nową pozycję człowieka wobec rzeczywistości. Tracimy dominującą rolę, którą do tej pory w hierarchii istot dawał nam rozwinięty mózg. Stajemy w jednym szeregu ze zwierzętami – w zestawieniu z potencjałem zawartym w modelach AI nasze umysły pod wieloma względami już przypominają zwoje nerwowe owadów. Czy nie w takiej pozycji jest noworodek, całkowicie zależny od wszechmocnych olbrzymów – dorosłych, a może nawet płód, rejestrujący przecież doświadczenia spoza macicy, a jednak kompletnie nierozumiejący źródeł tych dźwięków. Jeśli pragnienia wielkości pojawiają się w gabinecie, musimy je uznać, zauważyć, że podszyte są przerażeniem i przeprowadzić pacjenta przez ten proces rozwojowy w kierunku uznania własnego miejsca w świecie, co staje się ważniejsze niż kiedykolwiek dotąd. Jednak wymaga to również od nas uznania swojego miejsca we wszechświecie. Kojarzy mi się scena opisana przez Lecha Kalitę w książce *Rytmy otchłani*,<sup>18</sup>

<sup>18</sup> L. Kalita, *Rytmy otchłani*, Oficyna Wydawnicza Fundament, Warszawa 2022, s. 218.

w której autor, zapatrzony jako dziecko w gwiazdny bezmiar wszechświata, odkrywa miniaturowość i błahość własnego istnienia. Kalita przypomina, jak ważne jest uznanie tej otchłani jako nieodłącznej części naszego istnienia.

## ■ Zalecenia terapeutyczne

Na koniec chciałam zastanowić się, co mogłoby uleczyć Światosława. Co sprawiło, że zapragnął się urodzić we śnie? Czy rzeczywistość stała się znośniejsza dzięki mojej *reverie*? A może dopiero moje zanurzenie się w jego *klaustrium jouissance* wyzwoliło go z samotności tego więzienia? Może rodzenie się zawsze jest swego rodzaju obustronnym bólem?

Kultura, w której zanurzony jest Światosław, funkcjonuje w ruchu między życiem a letargiem i oceaniczną śmiercią, choć na szczęście nie jest światem całkowicie umartym. Oscyluje w ruchu między pozycjami – już nie depresyjną i schizoparanoidalną, lecz raczej schizoparanoidalną i prenatalną. W przypadku mojego pacjenta kontakt z sygnałami z ciała był silnie zdysocjowany, a poczucie zakorzenienia w prawdziwym *self* – ograniczone. Martwość tego świata i pobudzanie ekscytacją na granicy życia i śmierci znakomicie oddaje wspomniany serial *Squid Game*. Obserwujemy w nim ludzi umartych za życia, którzy w ekscytacji pieniędzmi i potęgą upatrują jedyne ratunku. Film *Biedne istoty*<sup>19</sup> przypomina zaś, że jedyną drogą odzyskania życia jest podróż w głąb siebie. Współczesny człowiek jest zmęczony chaosem. Pragnie jednej, wyraźnej narracji, która uporządkuje sprzeczne informacje i bodźce. ChatGPT jest w tym sensie figurą matki – dokonuje *reverie*, czyli przetwarza miliony bajtów w spójną opowieść, tak jak matka porządkuje chaotyczne sygnały przekazywane przez niemowlę. Nasza epoka – postglobalna, cyfrowa czy algorytmiczna wydaje się wrzucać nas w chaos, ale głęboka ludzka potrzeba *reverie* każe nam odwracać się od nadmiarowości i skupiać na wyraźnych kreskach. Trump jest tu doskonałym przykładem: przerysowany, dzielący, wytyczający kolczaste granice. Musk jawi się jako upadły, nienasycony anioł. Omnipotentne obiekty, jak najpopularniejszy youtuber świata – MrBeast, opierają się dziś na charyzmie i majątku. Każdy z nich daje chwilowe rozszczepienne ukojenie, ale ostatecznie postaci te pogłębiają naszą hibernacyjną odpowiedź. Tym, co może wyrwać z tego letargu, wydaje się jedynie doświadczenie więzi i żywej *reverie*. Psychoanalityczna podróż ze Światosławem przypominała mi, że świat dziś śpi, ale nie śni. Potrzebujemy z nim wyśnić znaczenia na nowo. Nie pozwólmy, aby śniły za niego algorytmy.

<sup>19</sup> Yórgos Lánthimos (reż), *Biedne istoty*, Searchlight Pictures, Irlandia, USA, Węgry, Wielka Brytania 2023.

## ■ Dojrzewanie

Czy psychoanaliza może zaoferować coś ponad leczenie wszystkich obywateli świata? Mam nadzieję, że tak. Próbując dokonać takiego namysłu przyjrze się jednemu z najpopularniejszych seriali Netflixa – *Dojrzewaniu*<sup>20</sup> – gdyż, jak wierzę, daje on najgłębszy wgląd w możliwości człowieka wobec wyzwań, pułapek technologii i samotności współczesnego świata, a zarazem jest jedną z najlepszych kinematograficznych alegorii procesu psychoanalitycznego.

Psychoanaliza charakteryzuje się odwagą w badaniu ludzkiej psychiki. Sprzeciwia się utartym schematom. Godzi się na indywidualizm i niepowtarzalność każdego człowieka. Otwiera się na aspekty, które nigdy nie zostały przewidziane w żadnych formularzach. Jest sztuką dialogu i pozostawania w niewiedzy. Wytrzymywania. Psychoanaliza jest przestrzenią prawdy, czyli najzuchwalszym doświadczeniem, jakie ma miejsce w relacjach. Jest szaleństwem we dwoje, magnetyczną siłą dającą nadzieję na wgląd w głęboką naturę człowieka. Gdyby uznać psychoanalizę nie za czynność, metodę, nurt, sposób rozumienia, lecz dosłownie – za stan umysłu, stan wyczulenia na prawdę emocjonalną, stan głębokiej uważności na to, co tu i teraz, można by zrozumieć lepiej, czym jest w swojej istocie.

Jak zatem psychoanalityczność może wpływać na naszą rzeczywistość w szerszym, ogólnospołecznym zakresie?

Kamera w filmie staje się uważnym, chociaż nierzadko zagubionym, obserwatorem. Patrzy na rzeczywistość niczym psychoanalityk podczas sesji, przeciągłym, 57-minutowym spojrzeniem, nie pozwalając odwrócić uwagi od podstawowego pytania: jak rozumieć? Kamera pełni tu funkcję psychoanalityczną, jakby chciała „wwiercić” się w twarze i dusze aktorów, uchwycić najtrudniej zauważalne szczegóły ich „interakcji”. Każdy odcinek pokazuje inny aspekt, a może ewolucję, prawdy – od surowej, opartej na faktach konfrontacji z „wydarzeniami”, przez spojrzenie inspektora, „surowe superego”, które podąża za wątkami w sposób uproszczony, wyszukując motywy za pomocą znanej sobie siatki znaczeń (a więc jest ślepe na niuanse), aż po otwarte i niezwykle uważne spojrzenie biegłej sądowej, która, mimo że również używa szablonów myślenia (na przykład doszukując się winy w przemocy ze strony ojca), pozwala sobie na wejście w głąb nieznanego: świata dziecka i świata złożoności jego przeżyć. Czwarty odcinek jest tym, do czego musimy dojść w poszukiwaniu prawdy. Jest ostateczną konstatacją, medytacyjnym spojrzeniem na dwoistość ludzkiej natury. Żywe emocje mieszają się z uznaniem niemożliwości pełnego zrozumienia, a zatem zaakceptowaniem ograniczeń – ograniczeń rzeczywistości i tych

<sup>20</sup> L. Nunn (reż.), *Dojrzewanie*, Netflix, Wielka Brytania 2023.

własnych. Mówi o poruszającej żałobie po marzeniach o byciu większym niż się jest. Jest zarówno zmierzeniem się, jak i wyjściem poza „ja”, będącym, jak się wydaje, najwyższym osiągnięciem psychoanalizy<sup>21</sup>.

W pracy ze Światosławem przełomem było nie rozumienie, epistemologiczny wymiar psychoanalizy, ale to, co Ogden<sup>22</sup> nazywa wymiarem ontologicznym – ten aspekt procesu analitycznego, który jest nieodłączny od bycia i stawania się sobą. Aspekt doświadczenia wspólnego, głębokiego i transformującego dla obu stron – pacjenta i analityka. Wymaga to szczególnej postawy – rozpoznania szaleństwa pacjenta zarówno w nim samym, jak i w sobie. Tylko wtedy relacja może być przeżywana jako realnie lecząca. Jak możemy te spostrzeżenia odnieść do refleksji nad kulturą?

## ■ **Nadzieja**

Głęboko wierzę, że praktycy psychoanalizy, może bardziej – psychoanalizy, powinni angażować się w budowanie instrumentów mających wpływ na kształt kultury – pokazywać swoją perspektywę na szerokich forach społecznych, angażować się w debaty polityczne, współtworzyć programy edukacyjne, wzmacniające zdolności reflektowania własnych emocji. Pozostając w zgodzie z powyższymi postulatami, od kilku lat prowadzę pilotażowy projekt edukacji emocjonalnej, który, mam nadzieję, choćby w okrojonej formie trafi do systemu szkolnictwa. W trakcie organizowanych przeze mnie spotkań dzieci doświadczają stanu *reverie* z mojej strony i ze strony współuczestników. Jestem głęboko przekonana, że takie przedsięwzięcia powinny znaleźć miejsce w każdej instytucji edukacyjnej. Nieustannie zadziwia mnie to, jak łatwo rozpoznajemy zaniedbania w obszarze wiedzy akademickiej, a jak trudno dostrzec głębokie problemy emocjonalne, które – „nie wyłapanie” w porę – prowadzą do dramatycznych następstw. Takiej donkiszoterii życzę nam wszystkim, związanym z psychoanalizą. Być może, jeśli będzie nas więcej, uda się zmienić ten pędzący w szaleństwie świat i uchronić nasze dzieci przed zatonięciem w prenatalnych wodach współczesności.

Nawet jeśli żyjemy dziś w epoce nie tyle schizoparanoidalnej, ile prenatalnej, zatrzaśnięci w *klastrum jouissance*, karmieni przez czarną skrzynkę algorytmów, cała nasza nadzieja w tym, że nieustannie marzymy o ponownych narodzinach w świecie relacji.

<sup>21</sup> Fragment o psychoanalizy i serialu *Dojrzewanie* w nieco zmienionej formie opublikowałam w kwietniu 2025 na swoim profilu w mediach społecznościowych. Obecnie nie jest dostępny.  
<sup>22</sup> T.H. Ogden, *Co znaczy żywy*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2025, s. 11.

## Bibliografia

- R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. A. Jasińska-Kania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- W.R. Bion, *Po namyśle*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2014.
- W.R. Bion, *Uczenie się na podstawie doświadczenia*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2021.
- C. Crowe (reż.), *Vanilla Sky*, Paramount Pictures, USA 2001.
- J. Donaldson (MrBeast), kanał YouTube MrBeast, <https://www.youtube.com/user/MrBeast6000>
- M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.
- S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, w: tenże, *Psychologia nieświadomości*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Alatheia, Warszawa 2013.
- D.-H. Hwang (reż.), *Squid Game*, Netflix, Korea Południowa 2021.
- S. Jones (reż.), *Her*, Annapurna Pictures, USA 2013.
- L. Kalita, *Rytmy otchłani*, Oficyna Wydawnicza Fundament, Warszawa 2022.
- M. Klein, *Zawiść i wdzięczność oraz inne prace z lat 1946–1963*, przeł. A. Czownicka, H. Grzegółowska-Klarkowska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2024.
- J. Lacan, *On feminine Sexuality*, Norton, Nowy Jork 1998.
- Y. Lanthimos (reż.), *Biedne istoty*, Searchlight Pictures, USA/Wielka Brytania/Irlandia 2023.
- D. Meltzer, *The Claustrium: An Investigation of Claustrophobic Phenomena*, Clunie Press, Perthshire 1992.
- D. Meltzer, *The Claustrium and Projective Identification*, online: [www.harris-meltzer-trust.org.uk](http://www.harris-meltzer-trust.org.uk)
- L. Nunn (reż.), *Dojrzewanie*, Netflix, Wielka Brytania 2023.
- T.H. Ogden, *Co znaczy żywy*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2025.
- T. Striphas, *Algorithmic culture*, „European Journal of Cultural Studies”, 2025, 4–5 (18), s. 395–412.
- O. Tokarczuk, *Dom dzienny, dom nocny*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998.
- D.W. Winnicott, *Procesy dojrzewania i sprzyjające środowisko*, przeł. A. Czownicka, Imago, Gdańsk 2018.

# 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](mailto: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

**S**zaleństwo 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 psychotyczne<sup>1</sup>. 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”<sup>2</sup>, 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 psychoz pokazuje, jak bardzo są one związane z kryzysem znaczenia<sup>3</sup>.

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.

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> „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.

<sup>3</sup> 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 jest<sup>4</sup> – 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”<sup>5</sup> – 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

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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 kształt<sup>6</sup>.

## ■ 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 pragnienia<sup>7</sup>. W odniesieniu do symptomu interpretacja psychoanalizy<sup>8</sup> 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 Freud<sup>9</sup> 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”<sup>10</sup>. To czytanie, które przypomina odszyfrowywanie hieroglifów, i które może się powieść ze względu na formalny rygor. Przymus powtarzania, bez którego nie ma symptomu, popycha

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

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

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

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

<sup>10</sup> <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*<sup>11</sup>. 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

<sup>11</sup> 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 przypominać<sup>12</sup>. Według Lacana, dominuje on jako współczesna forma dyskursu mistrza. Jest „nową tyranią wiedzy”<sup>13</sup>, 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

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> 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 uniwersyteckim<sup>14</sup>. Wydawało mi się ono z początku niezrozumiałe, ale stało się mniej dziwne, kiedy zauważyłam, że biurokracja to przede wszystkim zespół współzależnych formuł, procedur<sup>15</sup>. 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 etycznej<sup>16</sup>, 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 lektury<sup>17</sup>. W tym duchu chcę przywołać kwestię stawianą przez Lacana w późniejszym okresie jego nauczania, w *Telewizji*<sup>18</sup>. Psychoanalityk stwierdził mianowicie – a formuła ta była odtąd często

<sup>14</sup> 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).

<sup>15</sup> Jak często załatwiający sprawę słyszemy, 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?

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

<sup>17</sup> 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 przeciwwą dla niechybnego wzmacniania swoimi oskarżeniami tego, co opresyjne? Zauważam, że terminem historycznie przeciwstawianym kolaboracji jest opór<sup>19</sup>. 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”<sup>20</sup>. 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”<sup>21</sup>. 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.

<sup>18</sup> Tamże.

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

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

<sup>21</sup> 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”<sup>22</sup>. 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 usłyszy<sup>23</sup>. 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 wrogie. Z tego powodu w dalszej części tekstu przywołuję część refleksji, którą spisałam siedem miesięcy po zbrojnej napaści

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

<sup>23</sup> 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 wydzwięk 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 formułujemy<sup>24</sup>.

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

<sup>24</sup> 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 psychoanalizy<sup>25</sup>. 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”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> 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).

<sup>26</sup> 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*<sup>27</sup> (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 przyzwyczajenia 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:

<sup>27</sup> 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 Agamben<sup>28</sup> 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 reszty<sup>29</sup>”.

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 roku<sup>30</sup>, 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

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

<sup>29</sup> 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).

<sup>30</sup> 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 solidarności<sup>31</sup>.

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.

<sup>31</sup> 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.

# Szaleństwo psychoanalizy

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2025 [5]

wunderblock

2025, nr 5, s. 51–65

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2025.5.5>

Anna Turczyn

**Abstrakt** Artykuł podejmuje refleksję nad szaleństwem jako modalnością wprowadzoną do psychoanalizy przez Jacques'a Lacana. Szaleństwo rozumiane jest tu jako sposób działania i postawa konstytuująca teorię oraz technikę, a nie jako efekt ich rozwoju. W tym kontekście analizie poddane zostały trzy kluczowe artykulacje Lacana: (1) zakwestionowanie freudowskiego kompleksu Edypa, odczytywane jako antycypacja strukturalistycznych teorii Lévi-Straussa; (2) włączenie do pola psychoanalizy zjawisk wymykających się strukturze symbolicznej, takich jak wymiar niemożliwości, doświadczenie kryzysu i spotkanie z realnym; (3) powiązanie psychoanalizy ze współczesnymi kryzysami, w szczególności kryzysem podmiotowości, które zarazem wyznaczają jej obszar i są przez nią radykalizowane. W konkluzji sformułowana zostaje teza, że psychoanaliza stale opracowuje własne rejestry szaleństwa, umożliwiając im paradoksalnie bezpieczny rozwój w obrębie swojego dyskursu.

**Słowa kluczowe** Lacan, Freud, szaleństwo, psychoanaliza, kryzys

**Abstract** The article reflects on madness as a modality introduced into psychoanalysis by Jacques Lacan. Madness is understood here not as the outcome of a process but as a mode of action and a stance that constitutes both theory and technique. In this context, three key articulations of Lacan's thought are examined: (1) the challenge to Freud's Oedipus complex, interpreted as an anticipation of Lévi-Strauss's structuralist theories; (2) the incorporation into the field of psychoanalysis of phenomena that elude the symbolic structure, such as the dimension of impossibility, the experience of crisis, and the encounter with the Real; and (3) the linking of psychoanalysis to contemporary crises—most notably the crisis of subjectivity—which both delineate its scope and are simultaneously intensified by it. The article concludes by advancing the thesis that psychoanalysis continually elaborates its own registers of madness, thereby enabling, paradoxically, their safe development within the space of its discourse.

**Keywords** Lacan, Freud, madness, psychoanalysis, crisis

**Anna Turczyn** – literaturoznawczyni, pracuje w Centrum Studiów Humanistycznych (Wydział Polonistyki UJ). Interesuje się psychoanalizą lacanowską oraz bada możliwości jej zastosowania w interpretacji współczesnych dyskursów. Tłumaczyła m.in. M. Augé, R. Barthes'a, J. Kristevą i P. Ricoëura. Jest stałą współpracowniczką Krakowskiego Koła Psychoanalizy NSL oraz członkinią RUE. Autorka książki *Lacan: projekt lektury* (2023) oraz licznych artykułów publikowanych m.in. w czasopismach „Teksty Drugie”, „Przekładaniec” i „Postscriptum Polonistyczne”. Prowadzi zajęcia z psychoanalizy i literatury najnowszej, a także kursy poświęcone myśleniu w ramach zajęć ogólnouczelnianych.

anna.turczyn@uj.edu.pl  
ORCID: 0000-0003-1611-5139

*Niemożliwe nie istnieje.*

Adidas

(kampania reklamowa 2004–2021)

**W** niniejszym artykule pragnę rozważyć szaleństwo jako swoistą modalność myślenia i przedstawiania odnoszącą się do określonego sposobu opracowania doświadczenia granicznego – ujętego tutaj w postaci tego, co niemożliwe. Interesuje mnie forma postępowania, która stawia szaleństwo u swoich podstaw, w przyjętym punkcie wyjścia, a nie dochodzi do niego w wyniku procesu. Innymi słowy, szaleństwo jawi się tu nie jako skutek, lecz jako sposób działania.

W tym kontekście szaleństwo psychoanalizy będzie tożsame z taką aktywnością, o której można powiedzieć, że zmieniła model psychoanalityczny nie tyle na drodze świadomego sprzeciwu czy sporu z autorytetem, ile właśnie wskutek przyjęcia postawy określanej jako szalona. Nie chodzi tu bowiem o logicznie uzasadnioną alternatywę wobec dominującego modelu, która pozwalałaby na wyprowadzanie wniosków niezgodnych z ortodoksją. W tym znaczeniu nie zajmuję się heretyckim odrzuceniem norm racjonalności, lecz poszukiwaniem przestrzeni dla szaleństwa – rozumianego jako rozpad możliwości interpretacji wynikający z przyjęcia tego, co niemożliwe<sup>1</sup>. Sądzę, że takie odwrócenie perspektywy pozwala w nowym świetle ukazać kluczowe momenty kształtowania się lacanowskiego modelu psychoanalitycznego. W istocie chodzi o pokazanie, w jaki sposób myślenie Lacana nakłada się na teorię Freuda w kwestiach zasadniczych dla jego podejścia do psychoanalizy.

Szaleństwo jako termin czy pojęcie jest oczywiście odrębną kategorią kliniczną stosowaną również przez Lacana. Traktowane jako zjawisko patologiczne pozwala się określić za pomocą ścisłych klinicznych współrzędnych. W ten sposób Lacan omawiał na przykład przypadek sędziego Schrebera lub analizował historię leczenia pacjenta zwanego „człowiekiem-szczurem”<sup>2</sup>. Christiane Alberti i Aurélie Pfauwadel podkreślając subwersywność psychoanalizy, zwracają uwagę na zachowane przez Lacana odniesienia do tego, co normalne i patologiczne. Pod tym względem szaleństwo przyjmuje formę patologii i daje się definiować jako sprzeczne z normą. Nie będzie to jednak szaleństwo w znaczeniu aktywności – to zagadnienie przyjmę jako temat – ale szaleństwo ujęte jako końcowy efekt zaburzenia. W tej perspektywie odtworzenie patologicznej logiki w toku analizy procesu nie miało na celu przywrócenia szaleństwa do normy, nawet jeśli w interpretacji Lacana jawiło się ono jako spójne wewnętrznie. Szaleństwo w znaczeniu kategorii klinicznej nadal pozostawało

<sup>1</sup> Ten wątek próbowałam już omówić – w wersji skróconej i w gruntownie zmienionym kontekście – pisząc o relacji między dyskursywizacją praktyk queerowych a modelem dyskursu psychoanalitycznego w ujęciu Lacana. Zob. A. Turczyn, *Pisać i przeżywać queer. Kilka uwag o queerze i psychoanalizie*, „Studia de Cultura. Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis” 2024, nr 16 (4), s. 9–24.

<sup>2</sup> J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy*, przeł. J. Waga, oprac. J.-A. Miller, PWN, Warszawa 2014; zob. S. Freud, *Psychoanalityczne uwagi o autobiograficznie opisanym przypadku paranoi (dementia paranoidea)*, przeł. R. Reszke, tegoż, *Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke, D. Rogalski, oprac. R. Reszke, KR, Warszawa 1996, s. 105–162; J. Lacan, *Mit indywidualny neurotyka albo poezja i prawda w nerwicy*, przeł. T. Gajda, J. Kotara, J. Waga, PWN, Warszawa 2015; zob. S. Freud, *Uwagi na temat pewnego przypadku nerwicy natręctw*, przeł. D. Rogalski, tegoż, *Charakter a erotyka*, s. 23–82.

szałością – zaprzeczeniem normy. Na tym polega subwersywne podejście Lacana. Autorki podkreślają, że szaleństwo jest z gruntu nienormatywne, a więc pozostaje skutkiem zaburzenia ogólnej normy, dzięki czemu daje możliwość uchwycenia „własnej normatywności” analizanta.

Psychoanaliza interesuje się raczej tym, co nieuchronnie wymyka się oswojeniu i obowiązującym dyskursom: symptomami, lękami, zahamowaniami, powtórzeniem, traumą – słowem tym, co pochodzi z *jouissance* i nieustannie podważa normy z góry przewidziane dla podmiotów. Psychoanaliza, nawet jeśli wywołuje efekty terapeutyczne, sięga znacznie dalej, ponieważ może doprowadzić analizanta do ponownego uchwycenia tego, co stanowi zasadę jego własnej normatywności poprzez nazwanie jego jednostkowej *jouissance*<sup>3</sup>.

Moja propozycja wiązałaby się z pewnego rodzaju przeskokiem. Otóż możliwość wypracowania jednostkowej normy podmiotu jest już skutkiem aktywności, o których chciałabym tutaj napisać. Coś szalonego było w samym akcie, w tym pierwszym, być może intuicyjnym uchwyceniu psychoanalizy Freuda przez Lacana. To, że pomyślał on psychoanalizę inaczej, zanim jeszcze nazwał ten sposób „na odwrót”<sup>4</sup>, wynikało według mnie z niemożliwości – z doświadczenia niemożliwości psychoanalizy<sup>5</sup>. I tutaj dałoby się, jak sądzę, wskazać ten pierwszy zasadniczy moment szaleństwa psychoanalizy przyjęty jako rodzaj postępowania Lacana, a nawet jego strategię. W odróżnieniu od psychiatrii i innych psychoterapii psychoanaliza nie leczy, „nawet jeśli wywołuje efekty terapeutyczne”, jak dodają przy okazji francuskie autorki. W tym znaczeniu nie leczy zaburzeń psychicznych, chorób powodujących społeczne wykluczenie, nie wyleczy nikogo z uzależnienia, z nieszczęścia, poczucia straty, depresji, melancholii ani z myśli samobójczych, itd. To jest podstawowe ograniczenie psychoanalizy. Nie chodzi o to, że nie jest w stanie przełamać oporu chorego pacjenta, ale o to, że jest to właśnie niemożliwe. Niemożliwe do wyleczenia<sup>6</sup>. Samo to niemożliwe jest swoistym narzędziem (*savoir-faire*) pozwalającym radzić sobie z realnym. Jacques-Alain Miller tłumaczy to w ten sposób: „To, że realne jawi się jako niemożliwe, nie oznacza oczywiście, iż realne daje się ująć w system; przeciwnie – realne nie tworzy systemu, a w doświadczeniu zderzenia z realnym otrzymujemy niejako punkt wezwania, punkt odniesienia”<sup>7</sup>. Ten punkt odniesienia pozwala pomyśleć psychoanalizę lacanowską jako przestrzeń dla niemożliwego. Jako pewnego rodzaju praktykę wprowadzania tego, co niemożliwe w życie podmiotu poprzez ujęcie niemożliwości włączenia realnego w system (symboliczne). W tym miejscu można by wskazać kolejny, omawiany tutaj jako

<sup>3</sup> *Psychanalyse et subversion des normes*, Sous la direction de Ch. Alberti et A. Pfauwadel, Presses Universitaires de Vincennes, Université Paris 8, Saint-Denis, 2024 (e-book, w tej edycji s. 10–11).

<sup>4</sup> Zob. J. Lacan, *L'avers de la psychanalyse, Le séminaire livre XVII, 1969–1970*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paryż 1997. (Jeśli nie podaję nazwiska tłumacza, to wszystkie fragmenty są tłumaczone przeze mnie, at.)

<sup>5</sup> Biografka Lacana pokazuje, jaki obraz freudowskiego psychoanalityka zachował on z okresu własnej analizy u Rudolpha Loewensteina: „miał on być dlań przysparzającym mu rozczarowań konowatem uprawiającym analizę szkolną w najczystszy stylu IPA lat trzydziestych”. É. Roudinesco, *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2005, s. 106.

<sup>6</sup> Zob. A. Turczyn, *Lacan: projekt lektury*, WUJ, Kraków 2023, s. 221–227 oraz F. Biagi-Chai, *Traverser les murs. La folie, de la psychiatrie à la psychanalyse*, Imago, Paryż 2020.

<sup>7</sup> J.-A. Miller, *Lecture critique des „complexes familiaux” de Jacques Lacan*, „La Cause freudienne” 2005, nr 2 (60), s. 43. Artykuł dostępny na stronie: <https://www.cairn.info/revue-la-cause-freudienne-2005-2-page-31.htm> (02.09.2025).

szaleńczy, ruch psychoanalizy, w którym Lacan przekształcił wskazaną przez Freuda na końcu analizy ostateczną niemożliwość rozwiązania konfliktu psychicznego w niemożliwość jako strategię działania samej psychoanalizy. Kategoria niemożliwości nie określa realnego: „realne i niemożliwe są antytetyczne”, podkreśla Lacan, ale

analiza popycha podmiot ku niemożliwemu: sugeruje mu, by rozpatrywał świat jako taki, jaki on naprawdę jest, to znaczy wyobrażeniowy, pozbawiony znaczenia. Natomiast realne, niczym żarłoczny ptak, żywi się wyłącznie rzeczami sensownymi, działaniami, które mają sens<sup>8</sup>.

W tym kryje się to, co nazwałam szaleństwem psychoanalizy. Nie chodzi o sens, o psychoanalityczną interpretację, która na drodze hermeneutycznej wykładni rozwiązuje wewnętrzne konflikty pacjenta, ponieważ takie działanie tylko „karmi” realne. Sens może pojawić się przy okazji jako uboczny wytwór procesu psychoanalitycznego, którego najważniejszym celem jest wprowadzenie niemożliwego w życie analizanta.

Artykuł rozpoczynam od analizy sposobu, w jaki Lacan zakwestionował freudowski kompleks Edypa i podważył jego kluczową rolę w kształtowaniu psychiki człowieka. Ruch ten określam mianem szaleństwa – z jednej strony dlatego, że w latach 30. XX wieku wydawał się on całkowicie nieuzasadniony (sam Lacan również nie przedstawił pełnego uzasadnienia), z drugiej zaś dlatego, że jego podejście miało charakter strukturalistyczny, w pewnym sensie antycypujący antropologiczny strukturalizm Lévi-Straussa<sup>9</sup>. Na tym tle ukazuję, jak powstaje to, co wymyka się strukturze symbolicznej i pozostaje poza obszarem znaczącego. Kluczowym elementem tej zmiany staje się włączenie do samego aktu psychoanalitycznego wymiaru niemożliwości: od odniesienia go do biologicznego ciała po uchwycenie tego, co nie daje się przełożyć na język i znaczenie. Kolejnym punktem rozważań są momenty kryzysu, rozumiane jako doświadczenie szoku lub zderzenia z realnym. Kryzys, choć bolesny, okazuje się zarazem blisko spokrewniony z samą psychoanalizą, która w sposób nierozzerwalny spleta się z tym przeżyciem. W dalszej części przechodzę do współczesności, a więc okresu zdominowanego przez rozmaite kryzysy. Odwołuję się tu do fundamentalnego dla psychoanalizy kryzysu podmiotowości, a dokładniej zaniku tej jej formy, która była obecna jeszcze w dyskursach dwudziestowiecznych. Wszystkie te przemiany ukazuję jako współistniejące w polu psychoanalizy, a zarazem przez nią samą wywoływane i radykalizowane. W podsumowaniu stwierdzam,

<sup>8</sup> J. Lacan, *Il ne peut pas y avoir de crise de la psychanalyse. Entretien accordé en 1974 au magazine „Panorama”*, Propos recueillis par E. Granzotto et traduit de l'italien par Paul Lemoine, „Magazine littéraire” 2004, nr 428. Dostęp: <https://shs.cairn.info/revue-la-cause-du-desir-2014-3-page-165?lang=fr> (02.09.2025).

<sup>9</sup> W tym miejscu tylko sygnalizuję ten temat. Rozwinęłam go w książce *Lacan: projekt lektury*, s. 85–167.

że psychoanaliza nieustannie opracowuje własny rejestr szaleństwa, sprzyjając mu i umożliwiając – paradoksalnie – jego bezpieczny rozwój w obrębie swojego dyskursu, w przestrzeni „klinicznego azylu”. Najważniejsza teza, którą podkreślam za Lacanem i jego komentatorami, głosi, że psychoanaliza ma sens jedynie wtedy, gdy pozwala się zniekształcić, gdy wzbudza rozczarowanie i wątpliwości, zamiast składać obietnice.

## ■ 1

Słynny kompleks Edypa został odkryty przez Freuda między kwietniem a grudniem 1897 roku w trakcie prowadzonej przez niego autoanalizy. Didier Anzieu podkreśla, że koncepcja ta była przede wszystkim rezultatem osobistych doświadczeń, a nie pracy klinicznej: Freud w tym czasie nie przyjmował pacjentów<sup>10</sup>. O ile zatem jednym źródłem teorii było życie samego Freuda, o tyle drugim, nie mniej istotnym czynnikiem okazał się język. Autoanaliza została przeprowadzona wyłącznie na piśmie, co, jak zaznacza Anzieu, stanowiło największe osiągnięcie freudowskiej psychoanalizy. Kompleks Edypa jawi się więc jako Freud „pozbawiony ciała”: jako zapis w języku, w którym to sam język zostaje ujęty w roli ciała symbolicznego, znaczącego<sup>11</sup>. „Dla Zygmunta Freuda pierwszym zamordowanym ojcem był Jakob Freud, galicyjski Żyd, a nie legendarny grecki król”, pisze Robert w monografii poświęconej intelektualnej drodze Freuda od Edypa do Mojżesza<sup>12</sup>. Ów symboliczny akt mordu dokonał się jednak wyłącznie na piśmie, poprzez leksykę, składnię i reguły języka niemieckiego. Freud od wczesnego dzieciństwa funkcjonował w wielojęzycznym środowisku: słyszał czeski od swojej niańki, jidysz w rozmowach rodziców, a jednocześnie uczył się pisma niemieckiego pod kierunkiem matki. Jak zauważa Anzieu, dźwięki i brzmienia odnoszą się do ciała biologicznego, natomiast zapis w języku niemieckim sytuował Freuda w przestrzeni wiedzy i świata akademickiego Wiednia, do którego później aspirował<sup>13</sup>. Na temat najwcześniejszych wspomnień, z okresu między czwartym a dziewiątym rokiem życia, Freud konsekwentnie milczał. W swojej autoanalizie był w stanie interpretować jedynie to, co zostało zapisane i co mógł przetranskrybować na język niemiecki. Proces inskrypcji pamięci i jej deszyfracji dokonywał się zatem w zapośredniczeniu trzech języków, w obrębie trzech odmiennych systemów pisma, które można wzajemnie przepisywać i w ten sposób poddawać interpretacji<sup>14</sup>.

Kompleks Edypa stał się dla Freuda przede wszystkim narzędziem umożliwiającym zapis. Dzięki wzajemnemu warunkowaniu się trzech gramatyk otworzyła

<sup>10</sup> D. Anzieu, *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, PUF, Paryż 1998, s. 93–186.

<sup>11</sup> Tamże, s. 131.

<sup>12</sup> M. Robert, *From Oedipus to Moses. Freud's Jewish Identity*, przeł. R. Manheim, Anchor Books, Nowy Jork 1976, s. 12.

<sup>13</sup> Anzieu, *L'auto-analyse de Freud*, s. 119–120.

<sup>14</sup> Tamże, s. 126.

się droga do „wyzwolenia z modelu ciała biologicznego i wejścia w rozumienie ciała fantazmatycznego – tego, które ujawnia się w symptomach histerycznych, które objawia się w snach, ciała przyjemności, pragnienia i wykroczenia”<sup>15</sup>. Tym samym dokonało się również wpisanie w porządek symboliczny, który warunkuje przynależność do kultury (dla Freuda grecko-rzymskiej) i pozwala za pomocą wiedzy mitycznej zastąpić niewiedzę, a więc uchwycić ten niedostępny w indywidualnym rozwoju człowieka wymiar dźwięków i brzmień<sup>16</sup>. „W jaki sposób Freud zorganizuje i zinterpretuje swoje odkrycia dotyczące własnej przeszłości? – pyta Anzieu – poprzez uniwersalizację i wydobywanie ich struktury symbolicznej”<sup>17</sup>. Innymi słowy, Edyp Freuda to przede wszystkim pisanie, a nie mówienie: milczące przepisywanie śladów pamięci na język zrozumiały dla Innego, na język, w którym możliwe staje się uzyskanie jego uznania<sup>18</sup>.

Biorąc pod uwagę, że kompleks Edypa stał się dla Freuda i dla samej psychoanalizy kluczowym przełomem badawczym w obszarze teorii seksualnej, a zarazem osiągnięciem konceptualnym, które stworzyło fundamenty teorii konstytuowania się psychiki i tożsamości, można uznać, iż spełnił on pokładane w nim nadzieje<sup>19</sup>. Otworzył bowiem ogromne możliwości dalszych badań, na trwałe wpisał się w obieg kulturowy i naukowy, a mimo licznych kontrowersji interpretacyjnych, znajdował wielokrotne potwierdzenia<sup>20</sup>. A jednak, choć kompleks Edypa tak wyraźnie ujawnił potencjał techniki psychoanalitycznej, nie odstonił tego, co niemożliwe. I właśnie w tym miejscu chciałabym wskazać na pierwsze szaleństwo psychoanalizy.

Dla Lacana niemożliwe oznacza to, co „nie przestaje się nie zapisywać” (*ne cesse pas de ne pas s'écrire*<sup>21</sup>). Freud, otwierając wymiar pisania, a nie mówienia, wymiar znaczenia, a nie brzmienia, postawił się wobec konieczności, czy raczej przymusu zapisywania, transkrybowania i przekładania doświadczeń. Tym, co pozostało niemożliwe, było zatem ciało nasączone dźwiękami języków bez zapisu, „ciało biologiczne”, jak określił je Anzieu, ciało *jouissance*. Niemożliwe nie przestaje się nie zapisywać, ponieważ brak jest języka zdolnego usystematyzować zderzenie z realnością, z dźwiękiem mowy, który odciska się na ciele podmiotu *jouissance*. Jedyne symptom jest w stanie w pewnym stopniu uwidocznić trwałość tego doświadczenia w analizie. To, co powraca, to, czego nie da się usunąć, to, co jest niemożliwe, pisze Lacan w *Joyce le symptôme*<sup>22</sup>, przyrównać można do „małego taboretu” (*escabeau*), który pozwala podmiotowi „wynieść się do godności Rzeczy”<sup>23</sup>. Nieusuwalny, rekurencyjny charakter tej niemożliwości warunkuje artykulację podmiotową, wiążąc podmiot z mówieniem i językiem. W zamian oferuje *jouissance* mówienia, a nie pragnienie Innego, które przenosi podmiot w inne miejsce – na scenę pisma, gramatyki, systemu czy wiedzy<sup>24</sup>.

<sup>15</sup> Tamże, s. 99.

<sup>16</sup> Zob. D. Heller-Roazen, *Echologie. O zapominaniu języka*, przeł. B. Brzezicka, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.

<sup>17</sup> Anzieu, *L'auto-analyse de Freud*, s. 175.

<sup>18</sup> Warunkiem umożliwiającym autoanalizę Freuda był Fliess, adresat listów, które Freud pisał w tym czasie. Fliess pełnił funkcję ideału ego; jako uczonej i Niemiec uosabiał wszystkie cechy Innego, do którego Freud mógł i chciał zwrócić się w trakcie własnej terapii. Zob. Anzieu, *L'auto-analyse de Freud*, s. 100–105.

<sup>19</sup> Według D. Anzieu po zakończeniu własnej autoanalizy Freud zaczął przyjmować pacjentów, stosując wyłącznie metodę psychoanalityczną, a także powrócił do wypracowania tygodniówek. Zob. Anzieu, *L'auto-analyse de Freud*, s. 167–168.

<sup>20</sup> Zob. S. Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2009.

<sup>21</sup> J. Lacan, *Encore, Le séminaire livre XX, 1972–1973, texte établi par J.-A. Miller*, Seuil, Paryż 1975, s. 86–87.

<sup>22</sup> J. Lacan, *Joyce le symptôme*, tegoż, *Autres écrits*, Seuil, Paryż 2001, s. 565–566.

<sup>23</sup> J.-A. Miller, *L'inconscient et le corps parlant*, „L'expérience des addicts” 2014, nr 4, s. 110. Dostęp: <https://shs.cairn.info/revue-la-cause-du-desir-2014-3-page-103?lang=fr> (02.09.2025).

<sup>24</sup> O interpretacji Derridy poświęconej tym zagadnieniom piszę w książce *Lacan: projekt lektury*, s. 229–243.

Zanim jednak w myśli Lacana pojawiły się kategorie *jouissance* i ciała mówiącego (*corps parlant*) – co w proponowanym tutaj ujęciu można rozumieć również jako szaleństwo psychoanalizy – podjął on próbę nowego wyznaczenia jej granic. Stało się to w momencie, gdy dyscyplina ta dynamicznie się rozwijała, zdobywając coraz szersze obszary od Rosji po Stany Zjednoczone i zyskując na znaczeniu w środowisku akademickim<sup>25</sup>. Nie chodziło mu jednak o proste rozwiązanie Freudowskich aporii, lecz o wykazanie w formie „strukturalistycznego” dowodu, że w psychoanalizie fundamentalne jest wprowadzenie pewnych niemożliwości. Było to swoiste szaleństwo metodologiczne, które pozwoliło Lacanowi kontynuować charakterystyczne dla jego myśli zniekształcenia i artykulacje. Podpisując się jeszcze jako psychiatra Jacques Marie Lacan, był ordynator kliniczny na Wydziale Medycyny, w roku 1938 przedstawił w tekście *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie*<sup>26</sup> propozycję nowego – w znaczeniu niehermeneutycznego, a więc niezwiązanego z interpretacją psychoanalityczną – rozumienia formacji kompleksowych w przebiegu psychicznego rozwoju człowieka. Otóż psychoanalityczna konfiguracja relacji rodzinnych zgodnie ze schematem kompleksu Edypa, wiodąca od jednostki do ogółu, od przemilczanego przeżycia do jego zapisu w formie symbolicznej skierowanej do Innego, stanowi nie tyle wzorzec uniwersalnej matrycy społeczno-kulturowej, ile raczej potwierdzenie konieczności pominięcia tego, co niemożliwe. Zawężony w ten sposób zakres hermeneutycznej wykładni psychoanalitycznego sensu sprzyja nieustannemu odsyłaniu dającym bezpieczny dystans od niemożliwej konfrontacji z ciałem – ciałem poruszonym mową bez zapisu i dźwiękiem bez znaczenia<sup>27</sup>. I to jest ograniczenie psychoanalizy, którego nie da się pominąć, ale może się ono stać przetomowe dla kształtującej się teorii psychoanalitycznej. Pod warunkiem, że psychoanaliza jako technika będzie w stanie nie umożliwić, ale właśnie wprowadzić, ożywić, ocalić to, co niemożliwe w życiu psychicznym pacjenta. Inaczej mówiąc, pozwoli u-niemożliwić to, co w swej istocie niemożliwe, czyli zderzenie z realnym.

Jacques-Alain Miller w krytycznej lekturze *Kompleksów rodzinnych* podkreśla dominację wymiaru społecznego i kulturowego, wskazaną w tym tekście jako kluczowa dla powstania instytucji rodziny<sup>28</sup>. Ale zastrzega od razu, że „to, co Lacan przedstawia jako stały i aktywny aspekt kompleksu, zawsze wiąże się z pewnym niedoborem (*carence*)”<sup>29</sup>. Nie oznacza on jednak braku zaspokojenia, ale pozwala opisać czy może raczej wstępnie zarysować szaloną jak na

<sup>25</sup> Zob. P. Dybel, *Psychoanaliza – ziemia obiecana? Z dziejów psychoanalizy w Polsce 1900–1989*, cz. 1: *Okres burzy i naporu. Początki psychoanalizy na ziemiach polskich okresu rozbiorów 1900–1918*, Universitas, Kraków 2016.

<sup>26</sup> J. Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* (1938), tegoż, *Autres écrits*, Seuil, Paryż 2001, s. 23–84.

<sup>27</sup> Nasuwa się skojarzenie z interpretacją Brachy Ettinger, która wprowadziła kategorię *non-life* (nie-życia) jako ramę umożliwiającą przedstawienie historii ciała powiązanego z ciałem Innego-matki. To powiązanie odnosi się do ciała poruszonego, współodczuwającego i współczującego, funkcjonującego w okresie poprzedzającym pojawienie się porządku języka i kastracji. Zob. B. L. Ettinger, *The Matrixial Borderspace*, Foreword by J. Butler, Introduction by G. Pollock, University of Minnesota Press, Minneapolis 2006.

<sup>28</sup> „To, co nazywa się tu kulturą, jest ostatecznie jedynie *ersatzem* symbolicznego. Brakuje koncepcji symbolicznego, ale w dobry sposób – to znaczy wiadomo, że jest ono przywoływane na wszelkie możliwe sposoby. Że u człowieka nie sposób od razu wykazać naturalnej potrzeby czy instynktu, lecz że w innym wymiarze, tym należącym do kultury, zostają one przetworzone – ta myśl jest zasadnicza. Nie jest to oczywiście jeszcze sformułowane w odniesieniu do Innego pisanego wielką literą; nie powiedziano jeszcze, że

ówczesne czasy (to dopiero rok 1938) perspektywę „po Edypie”. To nie Imię-Ojca, nie symboliczny czy kulturowy – a ostatecznie systemowy, jak pokazała analiza struktur pokrewieństwa Lévi-Straussa – zakaz, ale właśnie pewnego rodzaju niedobór, zaniedbanie, deficyt, słowem brak takiego zakazu. Ostatecznie więc sam język (*langage*, mowa) rekompensuje ten deficyt i w efekcie, twierdzi Lacan-psychiatra, instytucji rodziny nie zakłada ojciec, ale zostaje ona ustanowiona w momencie, kiedy następuje podział podmiotu na ego (*moi*) i ja (*je*).

To rozróżnienie na ego i ja staje się strategicznie kluczowe dla Lacana i pokazuje, w jaki sposób dokonał konceptualnej i jednocześnie szalonej wolty: podmiot jest podzielony od samego początku i wyłącznie dzięki temu podziałowi pojawia się w instytucji rodziny. Jako  $\$$  zawsze w parze z obiektem małe *a*, który jednak nie oznacza jęgo zakazanej *jouissance*, ale jest efektem jej działania:

Chodzi o to, że realne nie bierze w tym udziału jako takie. Pojawia się jedynie poprzez różne formy obiektywizacji. Innymi słowy, gdy Lacan używa terminu obiektywizacja, to w tym znaczeniu, że kolejne formy obiektywizacji następują po sobie i że przejście od dawnej formy obiektywizacji do nowej dokonuje się poprzez kryzys, poprzez konflikt formy obiektywizacji, z ewentualnym odniesieniem do realnego<sup>30</sup>.

Uwzględnienie zasadniczej niemożliwości wprowadzenia realnego pozwala przyjrzeć się podziałowi podmiotu bez konieczności włączania w ten proces autorytetu Innego. Skoro obiekt *a* to każdy obiekt, do którego podmiot nie będzie miał dostępu, to strukturalnie ważniejsza jest ustanowiona przeszkoda, a nie zakaz. Na tym polegałoby szaleństwo tej nowej metody psychoanalitycznej, zarysowanej przez Lacana-psychiatrę przewidującego zmianę edypowego paradygmatu. Kompleksy są jak późniejsze znaczące – pozorują (*faire semblant*), manifestują sztuczność (*artifice*) wszelkich regulacji, norm i ograniczeń wprowadzonych w ludzkie istnienia<sup>31</sup>. Nieskończone zróżnicowanie ludzkiego życia demonstruje w sposób wyraźny, że istnieją rozmaite sposoby organizacji tego, co niemożliwe.

Jeśli chodzi o doświadczenie zderzenia z realnym, to już w samym tym słowie zderzenie (*choc*) mamy antycypację charakterystycznego dla Lacana statusu realnego, który znajdzie swój wyraz ponownie przekształcony w jego nauczaniu na przykład w wyrażeniu skrawki realnego (*bouts de réel*). Już samo to zderzenie z realnym antycypuje realne jako niemożliwe – niemożliwe właśnie do wchłonięcia, do zresorbowania tego zderzenia<sup>32</sup>.

cały przekaz tej tak zwanej komunikacji mentalnej formuje się w miejscu Innego. Ale artykułuje się już w sposób całkowicie jasny dominacja czynnika kulturowego”. J.-A. Miller, *Lecture critique des „complexes familiaux”*, s. 36.

<sup>29</sup> Tamże, s. 42.

<sup>30</sup> Tamże, s. 37.

<sup>31</sup> Tamże, s. 40.

<sup>32</sup> Tamże, s. 42–43.

Dlatego, jak wspomniałam, musi pojawić się jakaś przeszkoda, którą można by uznać za artykulację tej niemożliwości wchłonięcia zderzenia z realnym. Przeszkoda, a nie zakaz. O ile we freudowskim kompleksie Edypa zakaz – może nawet „autozakaz”<sup>33</sup> – stał się warunkiem rozwijającym tę utrwaloną formację kompleksową, o tyle w wypadku Lacanowskiej perspektywy wychodzącej w kierunku tego, co „po Edypie”, a więc co zasadniczo niemożliwe, kluczowa jest rola przeszkody, gdyż to ona faktycznie uniemożliwia, a więc jednocześnie warunkuje zderzenie z realnym. Taki byłby cel psychoanalizy zarysowanej w tekście o „kompleksach rodzinnych”:

Chodzi o sam akt, a w szczególności o akt analityczny, rozumiany jako coś innego niż zwykłe działanie, które zawsze pozostaje w obrębie możliwego. Akt dokonuje się na tle niemożliwego. Niemożliwe nie daje spokoju; co więcej, to ono stanowi zasadę tego, co najbardziej realne<sup>34</sup>.

W ten sposób Lacan wchodziłby w strukturalizm *avant la lettre*, a jednocześnie go przekraczał, ponieważ interesuje go to, co wychodzi poza znaczące, to, co pozostaje poza kompleksem. Innymi słowy, poprzez uwzględnienie niemożliwości w samym akcie psychoanalitycznym przywrócony zostaje niejako biologiczny wymiar ciała – objęcie tego, co nie podlega zapisowi językowemu, lecz czerpie *jouissance* z niezrozumiałego brzmienia. To jest właśnie *jouissance* mówienia, obecna poza znaczącym.

Dla Lacana szaleństwem psychoanalizy w epoce Edypa okazało się właśnie otwarcie perspektywy „po Edypie”. *Kompleksy rodzinne* można zatem interpretować jako wskazówkę, która kieruje analizę ku przywróceniu niemożliwego do usymbolizowania statusu *jouissance*, skłaniając podmiot do poszukiwania przeszkody, w której znajdzie ochronę przed pełnym zaspokojeniem. Jeśli obiekt znajduje się w polu Innego, oddzielony przeszkodą, to pozwala oczekiwać zaspokojenia lub jego odmowy, które przechodzą przez Innego. W przeciwnym wypadku to podmiot staje się obiektem *jouissance* Innego – tym, wokół czego krąży *jouissance*, zamykając w ten sposób drogę wyjścia ku obiektowi pragnienia. Zapośredniczenie w Innym w pewnym sensie oddaje mu władzę nad podmiotem. Umożliwia neurotykowi uruchomienie dialektyki pragnienia, która z kolei kieruje go w stronę subwersji ograniczeń<sup>35</sup>. Jeśli nie nastąpi wprowadzenie przeszkody, a w związku z tym nie dojdzie do podziału podmiotu na ego (*moi*) i ja (*je*), zniknie przestrzeń na to, co niemożliwe<sup>36</sup>. W obsesji na przykład dochodzi do przemieszczenia tej niemożliwości z koniecznego dla podmiotu dystansu wobec Innego na niemożliwość skondensowaną w samym obiekcie.

<sup>33</sup> Zob. S. Freud, *List do Romain Rollanda (Zaburzenie pamięci na Akropolu)*, przeł. R. Reszke, tegoż, *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1997, s. 271–280.

<sup>34</sup> J.-A. Miller, *Introduction à l'érotique du temps*, „La séance courte” 2004, nr 1, s. 81. Dostęp: <https://shs.cairn.info/revue-la-cause-freudienne-2004-1-page-61?lang=fr> (02.09.2025).

<sup>35</sup> Zob. J. Lacan, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, w: tegoż, *Écrits*, Seuil, Paryż 1966, s. 793–827.

<sup>36</sup> Podmiot zmęczenia, utożsamiony przez B.-Ch. Hana w *Spółeczeństwo wypalenia* z podmiotem postfreudowskim, nie ma żadnych przeszkód, by stać się własnym Nadzorczą, własnym nad-ja. Zob. B.-Ch. Han, *Spółeczeństwo zmęczenia i inne eseje*, przeł. R. Pokrywka, KP, Warszawa 2022.

W historii niemożliwe staje się uchwycenie ciągle wymykającego się obiektu. I jeden, i drugi rodzaj nerwicy pokazują, że niemożliwość pełni zasadniczą funkcję w strukturze podmiotu, ale jej wymiar powinien być właściwie ulokowany. Niemożliwość ma artykułować się w relacji do Innego i musi być powiązana z zaspokojeniem, które podmiot zapośrednicza w Innym<sup>37</sup>.

### ■ 3

Gil Caroz we wprowadzeniu do tematyki kryzysu w psychoanalizie podkreśla, że kryzys to narastająca potrzeba końca. Nasila się ona zwłaszcza w momentach, kiedy dotychczasowe schematy i narzędzia symboliczne tracą swoją moc, a nieokreślone realne, nad którym nie sposób zapanować, ujawnia fundamentalną kruchość człowieka i całej cywilizacji. „Kryzys jawi się jako chwila zerwania w ciągłości czasu, wydarzenie wyrywające podmiot z rutyny i zmuszające do wypracowania nowego stosunku do realnego”<sup>38</sup>. Nasilające się współczesne kryzysy polityczne, ekonomiczne, ekologiczne, zdrowotne, psychologiczne, społeczne, kulturowe i cywilizacyjne przebiegają bez uwzględniania koniecznej do wypracowania nowej rutyny przerwy. Zdają się napływać w nieprzerwanym paśmie zdarzeń, a mówiąc inaczej, bez przeszkód. Kiedy wszystkie kryzysy stają się jednocześnie możliwe, pewnym rozwiązaniem proponowanym przez psychoanalizę jest wprowadzenie niemożliwości. Jednak nie chodzi o niemożliwość rozumianą jako zaprzeczenie możliwej rzeczywistości, ale o tę niemożliwość, która wynika z ustanowienia przez podmiot przeszkody i zapośrednicza Innego w dialektyce pragnienia. Idąc za przykładem perwersji, mówi Caroz, „odnajdujemy kryzys w jego wymiarze przyjaznym dla psychoanalizy. Jeśli kryzys bywa źródłem łez i cierpienia, to jednak jest on także dla podmiotu koniecznym przejściem ku wynalezieniu nowego sposobu opracowania tego, co niemożliwe [...] «Psychoanalityk jest przyjacielem kryzysu»”<sup>39</sup>. Innymi słowy, zadaniem psychoanalizy byłoby umożliwienie niemożliwego, czyli wskazanie przestrzeni, w której podmiot mógłby odpowiednio dla siebie ulokować to niemożliwe, uwalniając się jednocześnie od ścisłego związku z natarczywie domagającymi się jego uwagi obiektami. Można by też zaryzykować twierdzenie, że kryzys nie tylko jest wpisany w samą psychoanalizę, ale jest również przez nią wywoływany i podtrzymywany – traktowany po „przyjacielsku”. Czy w odniesieniu do współczesności nie wydaje się to kolejnym szaleństwem psychoanalizy?

<sup>37</sup> Zob. J.-A. Miller, *Introduction à l'érotique du temps*.

<sup>38</sup> Gil Caroz, *Moments de crise. XIII Congrès de Psychanalyse, NLS, 9-10 mai 2015, Genève*, s. 2. Dostęp: <https://www.amp-nls.org/fr/nls-messenger/moments-de-crise-a-paris-aux-journees-etre-mere> (02.09.2025).

<sup>39</sup> Tamże, s. 6.

Istnieją trzy pozycje nie do utrzymania – mawiał Freud – trzy zadania niemożliwe: rządzenie, wychowywanie i uprawianie psychoanalizy. W dzisiejszych czasach nie ma znaczenia, kto bierze na siebie odpowiedzialność za rządzenie, a każdy uważa się za wychowawcę. Jeśli chodzi o psychoanalityków, dzięki Bogu, mają się tak dobrze, jak magowie i uzdrowiciele. Oferowanie ludziom pomocy to pewny sukces, a klientela wali drzwiami i oknami. A jednak psychoanaliza to coś całkiem innego<sup>40</sup>.

Psychoanaliza wydaje się niemożliwa nie dlatego, że nie sposób się jej nauczyć bez własnej praktyki w roli pacjenta, a także bez licznych błędów i uchybień w roli psychoanalityka, lecz dlatego – przynajmniej w perspektywie Lacana – że wcale nie pomaga. Zadaniem psychoanalityka nie jest pomaganie, ale szaleństwo powstrzymania się od wszelkiej pomocy. Mówią o tym przytoczone wcześniej słowa opisujące bliski związek między doświadczeniem kryzysu a praktyką psychoanalityczną. Zawieszenie rozstrzygnięcia, brak decyzji, moment przesilenia, który nigdy nie nadchodzi, to wszystko należy do sposobu postępowania lacanowskiego psychoanalityka i składa się na element samej jego praktyki. Kryzys ma być stanem wywoływanym i utrzymywanym w trakcie psychoanalizy również dlatego, żeby podkreślić, iż to, co niemożliwe, pochodzi z przeżycia analizanta, z jego zderzenia się z realnym, a nie z rzeczywistości, ze świata mediów, z powszechnych „kryzysów”, z doświadczenia psychoanalityka. Kryzys to konieczność ponownego ustawienia przeszkody na drodze do zaspokojenia, to przywołanie Innego, żeby pośredniczył w dialektyce pragnienia.

Z perspektywy XXI wieku takie zadanie wydaje się trudniejsze do osiągnięcia. Zamiast bardziej znaczących argumentów teoretycznych przywołam dla odmiany przykład literacki – losy Anny i Toma, bohaterów powieści *Do perfekcji* Vincenza Latronico<sup>41</sup>. Ich życie doskonale ilustruje brak niemożliwości, bo dla nich wszystko było możliwe. Tryb, miejsce i rodzaj pracy, przestrzeń do życia, mobilność, dyspozycyjność, relacje, języki (możliwa była również nieznamość języków, bo nie miało to znaczenia w komunikacji), słowem w ich przypadku możliwe było „łatwe życie”<sup>42</sup>. Brzydkie widoki Sycylii czy nudną Portugalię byli w stanie zastąpić ich cyfrowymi przeróbkami. W ten sposób miejsca te stawały się od razu możliwe do życia, atrakcyjne. Nieodmiennie towarzyszyło im poczucie „dostatku i wolności”<sup>43</sup>. Nawet ich życie seksualne było możliwe: „pieprzyli się bez szczególnej przyjemności i niezbyt często [...] tak samo jak w ubiegłym tygodniu, jak przed dwoma miesiącami, jak przed trzema laty”<sup>44</sup>. Jedynym niemożliwym była sama niemożliwość, czyli brak miejsca dla niej w życiu tej pary. Między Anną a Tomem nie istniały żadne przeszkody – zawsze byli po prostu

<sup>40</sup> Lacan, *Il ne peut pas y avoir de crise de la psychanalyse*, s. 167.

<sup>41</sup> V. Latronico, *Do perfekcji*, przet. K. Skórska, Wydawnictwo Czarne, Wotowiec 2025 (e-book, cytaty według tego wydania).

<sup>42</sup> Tamże, s. 12.

<sup>43</sup> Tamże, s. 59.

<sup>44</sup> Tamże, s. 39–40.

oni: ona i on. Nie byli podzieleni; nie mieli między sobą żadnego Innego, który mógłby pośredniczyć w ich zaspokajaniu. Nie potrzebowali tego, gdyż jako „cyfrowi nomadzi” mieli dostęp do wszystkich obiektów, zasobów i do samych siebie – w każdej chwili. W tej sytuacji nie funkcjonowali jako podmioty; byli raczej obiektami połączonymi w nieustannym krążeniu obiektów. Psychoanaliza nie pojawia się na ich orbicie, niemniej to oni – a szerzej: osoby funkcjonujące w podobny sposób – obecnie trafiają do gabinetów psychoanalitycznych.

Podczas kongresu poświęconego zmianie perspektywy psychoanalitycznej wynikającej z przekształceń podmiotowości w XXI wieku J.-A. Miller podkreślał, jak daleko poszły te zmiany i jak radykalnie wpłynęły one na rozumienie ludzkiej psychiki w obecnym stuleciu.

Dawniej mówiło się o wskazaniach do analizy. Oceniano, czy dana struktura nadaje się do terapii, a także określano, w jaki sposób odmówić jej tym osobom, które się do nas zwracały, jeśli nie było ku takiej kuracji wskazań. W epoce *parlêtre* – powiedzmy to wprost – analizujemy każdego. Analizowanie *parlêtre* oznacza rozgrywanie partii pomiędzy urojeniem, upośledzeniem myślenia (*débilité mentale*) a złudzeniem. Chodzi o takie pokierowanie urojeniem, żeby upośledzenie myślowe ustąpiło miejsca złudzeniu realnego. Freud miał jeszcze do czynienia z tym, co nazywał wyparciem. Dzięki relacjom innych analityków na temat przebiegu ich własnych psychoanaliz (*la passe*) możemy stwierdzić, jak niewielkie znaczenie ma dziś kategoria wyparcia<sup>45</sup>.

Psychoanaliza stała się więc sztuką prowadzenia „rozgrywki”, której celem jest ustąpienie wobec niemożliwości realnego, czyli przyznanie miejsca dla tego, co niemożliwe. Nie chodzi o sens ani o znaczenie niemożliwości, tylko o konieczne cięcie w zaspokojeniu – o przekreślenie spójnika „i” w powtarzanym do perfekcji „Anna i Tom”. Nie można powiedzieć, że są oni podzieleni czy ukierunkowani w stronę braku. Przeciwnie, ich doświadczenie konstytuuje się poprzez nieustanne napotykanie kolejnych obiektów. Obiekty te nie posiadają ustalonego, trwałego znaczenia. Mogą to być zupełnie dowolne, przypadkowe elementy rzeczywistości: rośliny, sprzęty kuchenne, bibeloty, gadzety erotyczne, czasopisma modowe, laptopy i wiele innych. Łączy je tylko to, że funkcjonują w obiegu. Każdy element znajdujący się w obiegu staje się potencjalnym obiektem zaspokojenia dla tej pary „nie-podmiotów”<sup>46</sup>.

Jeśli w odpowiedzi na taką zmianę społeczną z perspektywy współczesnej psychoanalizy znika podmiot, a na jego miejsce wchodzi *parlêtre*, to równocześnie musi zniknąć freudowskie nieświadome. W 1980 roku Lacan odniósł się do

<sup>45</sup> Miller, *L'inconscient et le corps parlant*, s. 114.

<sup>46</sup> Czy nie pobrzmiwa w tym odwołanie do zacytowanych przez Latronico Rzeczy Pereka?

drugiej topiki Freuda, krytykując ją za zbyt dosłowne ujęcie nieświadomego jako miejsca „przechowywania” popędów. W ten sposób nie tylko obnażył pewnego rodzaju naiwności wyobrażenia, wedle którego popędy można by traktować jak obiekty zamknięte w worku: połykane, a następnie wydalane przez otwory ciała, ale przede wszystkim dokonał przesunięcia w konceptualizacji samej psychoanalizy<sup>47</sup>. Można by to nazwać kolejnym jej szaleństwem. „Proponuję uznać to za wskaźnik zmian w obrębie psychoanalizy w XXI wieku, kiedy musi ona uwzględniać *inny* porządek symboliczny i *inne* realne niż te, na których dotychczas się opierała. Psychoanaliza się zmienia – to fakt”<sup>48</sup>. Według Millera zmiana ta daje się uchwycić jako przesunięcie z mówiącego podmiotu (*sujet*) ku mówiącemu ciału (*corps parlant*). Podmiot przestaje mówić w momencie, gdy z horyzontu jego mowy znika Inny, rozumiany jako funkcja przeszkody w zaspokojeniu. Razem z nim zanika dialektyka pragnienia: nikt nie pyta już o obiekt pragnienia, ponieważ obiekty pojawiają się same – bez pytania i bez konieczności pytania o nie. W konsekwencji wyłania się nowa forma „nie-podmiotów”: nie jednostek skonfrontowanych z własnym pragnieniem, lecz wspólnot, mikro-wspólnot, par, trójkątów i innych konfiguracji, powstających dzięki spójnikowi wyobrazeniowej identyfikacji. Ta nowa forma tożsamości nie opiera się na braku, gdyż punkty odniesienia nie wywodzą się już z porządku symbolicznego, lecz czerpane są z nadmiaru generowanego nieprzerwanie przez rzeczywistość cyfrową.

Z tego powodu psychoanaliza musi zarazem zrewidować i zradykalizować własne ujęcie. Mówienie (*parole*) jest strumieniem dźwięków, w którym zanurza się ciało. W tym sensie nie jest ono kierowane do Innego, bo jako takie nie ma adresata. Jego funkcją – jedyną obecnie rozważaną w psychoanalizie – byłoby „pozostawanie jak najbliżej doświadczenia, żeby móc je wyrazić, nie rozbijając się o mur mowy (*langage*)”<sup>49</sup>. Inny znika nie tylko jako zapośredniczenie dostępu do obiektu, lecz także jako symboliczna osłona przed zderzeniem z realnym. Jednocześnie pojawia się mur mowy, po którym ślizga się ciało mówiące (*corps parlant*). Psychoanaliza ma służyć temu, by się o ten mur nie rozbić, by rozpoznać jego przebieg i umiejscowić to, co niemożliwe – zarazem nieprzekraczalne w zaspokojeniu ciała i ochronne wobec nieopanowanej *jouissance*<sup>50</sup>. Gdy Lacan w *Je parle aux murs...* stwierdza: „Mówię do murów, co oznacza, że nie mówię ani do was, ani do Innego. Mówię całkiem sam”<sup>51</sup>, można to odczytać jako przyjęcie przez analizanta pozycji wobec muru mowy. Chodzi już o analizanta będącego ciałem mówiącym (*corps parlant*), a nie podmiotem (*sujet*) zwracającym się do Innego. Zadaniem psychoanalizy nie jest już interpretacja mówienia analizanta, lecz stworzenie przestrzeni, w której może zaistnieć niemożliwe zetknięcie

<sup>47</sup> „Można by powiedzieć, że ów worek zostaje tu pomyślany jako pojemnik na popędy. Sam pomysł wydaje się jednak kuriozalny, jeśli spróbować ująć go w ten sposób. Tego rodzaju wyobrażenie staje się możliwe jedynie wtedy, gdy popędy traktuje się jak drobne, wymienne przedmioty – niczym kulki, które po uprzednim potknięciu zostają wydalane przez otwory ciała”. J. Lacan, *Aux cofins du Séminaire, texte établi par J.-A. Miller, Navarin*, 2021, s. 83.

<sup>48</sup> Miller, *L'inconscient et le corps parlant*, s. 109.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> W berlińskim życiu Anny i Toma komunistyczny mur dzielący miasto istniał podobnie, jak popkulturowe anegdoty – w bliżej nieokreślonej przeszłości. Nie znali jego dokładnego przebiegu, nie zdawali sobie sprawy, kiedy bywali po dawnej wschodniej stronie, nie próbowali tego rozpoznać. Zob. Latronico, *Do perfekcji*.

<sup>51</sup> J. Lacan, *Je parle aux murs. Entretiens de la Chapelle de Sainte-Anne*, Seuil, Paryż 2011, s. 87.

z realnym. Tę przestrzeń Lacan nazwał dyskursem analitycznym, „klinicznym azylem”, którego mury przywodzą na myśl mury Szpitala św. Anny – dawnego azylu dla obłąkanych. W tym sensie psychoanaliza XXI wieku może pełnić funkcję schronienia dla współczesnych szaleńców, dla których realne jest to, co niemożliwe.

## Bibliografia

- D. Anzieu, *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, PUF, Paryż 1998.
- F. Biagi-Chai, *Traverser les murs. La folie, de la psychiatrie à la psychanalyse*, Imago, Paryż 2020.
- Gil Caroz, *Moments de crise, XIII Congrès de Psychanalyse, NLS, 9–10 mai 2015, Genève*; <https://www.amp-nls.org/fr/nls-messenger/moments-de-crise-a-paris-aux-journees-etre-mere> (02.09.2025).
- P. Dybel, *Psychoanaliza – ziemia obiecana? Z dziejów psychoanalizy w Polsce 1900–1989, cz. 1: Okres burzy i naporu. Początki psychoanalizy na ziemiach polskich okresu rozbiorów 1900–1918*, Universitas, Kraków 2016.
- B. L. Ettinger, *The Matrixial Borderspace*, Foreword by J. Butler, Introduction by G. Pollock, University of Minnesota Press, Minneapolis 2006.
- S. Freud, *List do Romain Rollanda (Zaburzenie pamięci na Akropolu)*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1997, s. 271–280.
- S. Freud, *Psychoanalityczne uwagi o autobiograficznie opisanym przypadku paranoi (dementia paranoides)*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke, D. Rogalski, oprac. R. Reszke, KR, Warszawa 1996, s. 105–162.
- S. Freud, *Uwagi na temat pewnego przypadku nerwicy natręctw*, przeł. D. Rogalski, w: tegoż, *Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke, D. Rogalski, oprac. R. Reszke, KR, Warszawa 1996, s. 23–82.
- S. Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2009.
- B.-Ch. Han, *Spółczesność zmęczenia i inne eseje*, przeł. R. Pokrywka, KP, Warszawa 2022.
- D. Heller-Roazen, *Echolalie. O zapomnianiu języka*, przeł. B. Brzezicka, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.
- J. Lacan, *Aux cofins du Séminaire*, texte établi par J.-A. Miller, Navarin, 2021.
- J. Lacan, *Encore, Le séminaire livre XX, 1972-1973*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paryż 1975.
- J. Lacan, *Il ne peut pas y avoir de crise de la psychanalyse. Entretien accordé en 1974 au magazine „Panorama”*, Propos recueillis par E. Granzotto et traduit de l'italien par Paul Lemoine, „Magazine littéraire” 2004, nr 428; <https://shs.cairn.info/revue-la-cause-du-desir-2014-3-page-165?lang=fr> (02.09.2025).
- J. Lacan, *Je parle aux murs. Entretiens de la Chapelle de Sainte-Anne*, Seuil, Paryż 2011.
- J. Lacan, *Joyce le symptôme*, w: tegoż, *Autres écrits*, Seuil, Paryż 2001, s. 565–566.
- J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse, Le séminaire livre XVII, 1969–1970*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paryż 1997.
- J. Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu (1938)*, w: tegoż, *Autres écrits*, Seuil, Paryż 2001, s. 23–84.
- J. Lacan, *Mit indywidualny neurotyka albo poezja i prawda w nerwicy*, przeł. T. Gajda, J. Kotara, J. Waga, PWN, Warszawa 2015.
- J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy*, przeł. J. Waga, oprac. J.-A. Miller, PWN, Warszawa 2014.
- J. Lacan, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, w: tegoż, *Écrits*, Seuil, Paryż 1966, s. 793–827.
- V. Latronico, *Do perfekcji*, przeł. K. Skórska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2025 (e-book).
- J.-A. Miller, *Introduction à l'érotique du temps*, „La séance courte” 2004, nr 1; <https://shs.cairn.info/revue-la-cause-freudienne-2004-1-page-61?lang=fr> (02.09.2025).
- J.-A. Miller, *Lecture critique des „complexes familiaux” de Jacques Lacan*, „La Cause freudienne” 2005, nr 2 (60); <https://www.cairn.info/revue-la-cause-freudienne-2005-2-page-31.htm> (02.09.2025).

- J.-A. Miller, *L'inconscient et le corps parlant*, „L'expérience des addicts” 2014, nr 4; <https://shs.cairn.info/revue-la-cause-du-desir-2014-3-page-103?lang=fr> (02.09.2025).
- Psychanalyse et subversion des normes*, Sous la direction de Ch. Alberti et A. Pfauwadel, Presses Universitaires de Vincennes, Université Paris 8, Saint-Denis, 2024 (e-book).
- M. Robert, *From Oedipus to Moses. Freud's Jewish Identity*, trans. by R. Manheim, Anchor Books, Nowy Jork 1976.
- É. Roudinesco, *Jacques Lacan Jego życie i myśl*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2005.
- A. Turczyn, *Lacan: projekt lektury*, WUJ, Kraków 2023.
- A. Turczyn, *Pisać i przeżywać queer. Kilka uwag o queerze i psychoanalizie*, „Studia de Cultura. Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis” 2024, nr 16 (4), s. 9–24; <https://studiadecultura.uken.krakow.pl/article/view/11873/10670> (12.10.2025).

# In the Loop of Surplus Enjoyment: Populism and the Paradox of Constitution

Jan Sowa

**Abstrakt** Artykuł analizuje populizm jako symptom ujawniający strukturalny paradoks tkwiący w sercu nowoczesnej demokracji parlamentarnej: napięcie między władzą konstytuującą a władzą ukonstytuowaną. Odwołując się do krytyki „jurystokracji” Rana Hirschla oraz do klasycznej debaty między Hansem Kelsenem a Carlem Schmittem, tekst proponuje psychoanalityczną reinterpretację teorii konstytucyjnej w świetle lacanowskich pojęć Realnego, Symbolicznego i nadmiarowej rozkoszy (*plus-de-jouir*). Autor argumentuje, że liberalny porządek oparty na fikcji trójpodziału władzy funkcjonuje jako mechanizm kastracji, który przekształca kolektywną siłę władzy konstytuującej w symboliczny podmiot „ludu”. Populizm w tym ujęciu stanowi powrót wypartej rozkoszy tkwiącej w mocy konstytuującej – Realnego ludu – w obrębie symbolicznego pola polityki. Śledząc tę libidinalną dynamikę, artykuł wskazuje, że atrakcyjność populizmu nie wynika z manipulacji ideologicznej, lecz z trwałej obecności Realnego w samym porządku konstytucyjnym. Studium konkluduje, iż obrona demokracji wymaga rozpoznania i włączenia tej konstytutywnej nadwyżki, a nie jej represjonowania.

**Słowa kluczowe** władza konstytuująca, władza ukonstytuowana, populizm, nadwyżka rozkoszy (*plus-de-jouir*), jurystokracja, reprezentacja demokratyczna, liberalny konstytucjonalizm, lacanowska teoria polityczna, Realne i Symboliczne

**Abstract** This article examines populism as a symptom that reveals a structural paradox at the heart of modern parliamentary democracy: the tension between constituent and constituted power. Drawing on Ran Hirschl’s critique of “juristocracy,” and engaging with the classical debate between Hans Kelsen and Carl Schmitt, the text proposes a psychoanalytic reinterpretation of constitutional theory through Lacanian concepts of the Real, the Symbolic, and surplus enjoyment (*plus-de-jouir*). It argues that the liberal order’s fiction of the separation of powers functions as a mechanism of castration that transforms the collective force of constituent power into the symbolic subject of “the people.” Populism in this view represents the return of the repressed enjoyment of the constituent force – the Real of the people – to the symbolic field of politics. By tracing this libidinal dynamic, the paper suggests

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2025 [5]

wunderblock

2025, nr 5, s. 66–84

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2025.5.6>

**Jan Sowa** is a materialist-dialectical social theorist and researcher.

He studied at the Jagiellonian University in Kraków, Poland, and the University Paris VIII in Saint-Denis, France. He holds a PhD in sociology and a habilitation in cultural studies. His research and teaching assignments have taken him to several institutions around the world, including the University of São Paulo, the Academy of the Arts of the World in Cologne, and the Institute for Human Studies in Vienna. He was a member of the Committee on Cultural Studies of the Polish Academy of Sciences (2016–2020), and curator of the Discursive Programs and Research of the Biennale Warszawa (2018–2019). He currently works as Associate Professor at the Academy of Fine Arts in Warsaw.

that populism's disruptive appeal stems not from ideological manipulation but from the persistence of the Real within the constitutional order itself. The study concludes that any defense of democracy must recognize and accommodate this constitutive excess rather than seek to repress it.

**Keywords** constituent power, constituted power, populism, surplus enjoyment (*plus-de-jouir*), juristocracy, democratic representation, liberal constitutionalism, Lacanian political theory, the Real and the Symbolic

**E**ven a brief look at the political turmoil provoked by the ongoing populist assault on the liberal *status quo* reveals the key role played by the struggles around the judiciary and legal system. Everywhere around the world – from Poland to Brazil, to the UK, to the US – populist leaders and governments have at least vehemently criticized the functioning of the judiciary, and in many instances challenged its independence, from meddling in the procedure of appointing judges all the way to confrontations with top constitutional courts. Such actions of course provoke moral panic in the liberal milieu, because the separation of powers is one of the cornerstones of the liberal political order. Truth be told, it remains more of an ideological fiction – or a Kantian regulating ideal at best – as, in practice, even in a model liberal country such as the US, the judiciary has never been fully autonomous from other branches of government – as the very mechanism of constituting the US Supreme Court illustrates. However, the fiction of the separation of powers is necessary to maintain the liberal order, so the panic is well founded and should not surprise anyone.

What is never mentioned in liberal condemnations of populist assaults on the judiciary is that the discussion around its status and position has also been ongoing in scholarly circles hardly animated by populist politicians. Ran Hirschl's book *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism* offers a good example. Here is the outline of the problem opening the book, which was published in 2004, well before the current wave of populist rebellions:

Over the past few years the world has witnessed an astonishingly rapid transition to what may be called juristocracy. Around the globe, in more than eighty countries and in several supranational entities, constitutional reform has transferred an unprecedented amount of power from representative institutions to judiciaries.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> R. Hirschl, *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*, with Internet Archive, Harvard University Press, Cambridge, MA 2004, p. 1.

Hirschl is far from the simplification of populist rhetorics, and paints a complex picture of a plethora of issues that have led to such a development:

My underlying assumptions in developing this explanation for constitutionalization and judicial empowerment are: (1) the expansion of judicial power is an integral part and an important manifestation of the concrete social, political, and economic struggles that shape a given political system and cannot be understood in isolation from them; (2) the political origins of constitutional reform cannot be studied in isolation from the political origins of constitutional stalemate and stagnation; (3) other variables being equal, prominent political, economic, and judicial actors are likely to favor the establishment of institutional structures that will benefit them the most; and (4) constitutions and judicial review hold no purse strings and have no independent enforcement power, but nonetheless limit the institutional flexibility of political decision-makers.<sup>2</sup>

Hirschl describes a genuine threat to democratic decision-making that has only grown more serious since he wrote the book. “Judicial empowerment” is not only the enemy of populists and conservatives, but also serves them as a tool: both in Poland and the US, the right wing has managed to restrict access to abortion by judiciary means, not via democratic process. There seem to be other problematic issues concerning the judiciary besides the populists’ refusal to respect the separation of powers. As is the case with many other matters, populism, with all its “savage” violence, is just a symptom of a genuine socio-political predicament that the liberal establishment does not want to address or even recognize. Instead of automatically siding with the liberal in a thoughtless manner, the progressive-critical milieu should instead provide its own, divergent critique of “juristocracy.” Based on his book, it is difficult to say what Hirschl’s political agenda is, but a lot of what he describes is also problematic from a progressive-emancipatory point of view:

Judicial empowerment through constitutionalization is best understood as the product of a strategic interplay between three key groups: threatened political elites, who seek to preserve or enhance their political hegemony by insulating policy making in general, and their policy preferences in particular, from the vicissitudes of democratic politics while they profess support for democracy; economic elites, who view the constitutionalization of rights, especially property, mobility, and occupational rights, as a means of placing boundaries on government action and promoting a free-market, business-friendly agenda;

<sup>2</sup> Ibid., p. 11.

and judicial elites and national high courts, which seek to enhance their political influence and international reputation.<sup>3</sup>

To a liberal mind, the populist assault on the independence of the judiciary, as well as the way that branch of government is being used as a cunning tool to advance certain political goals, may seem pure madness; the analytical gaze, though, should not be content with such an answer, however self-reassuring it may look. What seems much more fruitful is to look at the conundrum as a symptom. The subject experiences a symptom as an incomprehensible, annoying disruption of its routines: a slip of the tongue, a bizarre association, an unexpected parapraxis. Attempts to interpret the symptom as a “normal” amalgam of symbols and images fail – it seems to convey no meaning. Nevertheless, the entire psychoanalytical edifice is built on the assumption that although that is how a symptom looks to the subject – and it cannot look any different – it not only can be apprehended, but it offers insights that, paradoxically, are not furnished by what makes sense in the subject’s life. The trick is not to treat the symptom as representation – be it symbolic or imaginary – but to approach it as a riddle, a kind of rebus where symbols and images are deliberately distorted, and the only way to decode the message is not to take any of them at face value. A symptom, in psychoanalytic understanding, is a kind of impossible double of the Real, to use the terminology of French philosopher Clément Rosset. It may serve the same function: “The privilege of the double is to pose in the most acute way the question of the real, of the reality of what one represents as the real: to be a revealer of it.”<sup>4</sup>

So what is the question posed by the populist assault on the judiciary if we treat it as a symptom: a riddle, a puzzle, a rebus to be solved? Just as the importance of the separation of powers for the very foundation of the liberal order indicates, it is exactly the core question on which the entire edifice of the republican-parliamentary is built: What is the relation between what is most often called “constituent power” – the ability of the people to constitute legal and political order – and the constituted power: the system of institutions and mechanisms that regulate the everyday functioning of that order? Let us take the psychoanalytic, symptomatologic approach as the guiding star, and embark upon a brief journey in search of a better understanding of the problem that the populist revolt has forced us to confront: the paradox of constitution.

The very concept of the split between the constituent and constituted power could only emerge – just like most of modernity – with the slow decay of the theological approach to politics, which had offered its particular solution to the

<sup>3</sup> Ibid., pp. 11–12.

<sup>4</sup> C. Rosset, *L'objet singulier*, Editions de Minuit, Paris 1985, p. 16.

problem of the origin of power in pre-modern times.<sup>5</sup> The notion of a divine, supernatural foundation of power, as in the doctrine of the king's two bodies,<sup>6</sup> provided a way to avoid the problematic paradoxes that otherwise emerged: that of infinite regression – where the source of power's legitimacy needs to have another source of legitimacy, which again needs another source, and so on – or that of self-reference – where the sovereign is in itself the origin of its own power. There is, of course, a third way, the one that modernity took – that of immanence, where the power within a given community is founded on the community itself – but for various political and theological reasons, it was not the solution that any monarchy could have opted for. Once the entire theological-political edifice of feudalism starts to decay in early modern times, the immanent option slowly creeps into the imagination of political philosophers. In his *Discourses on Livy* (written around 1517, published in 1531), Niccolo Machiavelli advocates for a mixed system, with elements of monarchy, aristocracy, and democracy. The importance he gives to both active civic engagement and the populace's role in maintaining a well-functioning state can be interpreted as a sign of the gradual turn toward political immanence and away from transcendental foundations. Another important figure in early discussions that led to the emergence of the concept of constituent power as an attribute of the people was Jean Bodin, the author of *Six Books of the Republic* (also known as *The Six Bookes of a Commonweale*, written in 1576). Martin Loughlin believes the origins of the concept of “constitution [...] as a juridical instrument deriving its authority from a principle of self-determination [...] lie in Calvinist reinterpretations of Bodinian sovereignty. They coined the concept of a ‘double sovereignty’, with personal sovereignty (*majestas personalis*) being held by the ruler and real sovereignty (*majestas realis*) vesting in the people.”<sup>7</sup>

Once modernity started to mature in the 18th century, the notion of constituent power came to the forefront of political debates. Jean-Jacques Rousseau is undoubtedly the most significant figure of that period when it comes to conceptualizing popular sovereignty. He does not use the expression “constituent power,” but his notion of general will may be seen as foundational to the contemporary idea of constituent power, as it affirms that the ultimate power of creating, modifying, and abolishing government lies with the people. According to Rousseau, any political system that fails to represent the general will lacks legitimacy.

The concept of “constituent power” and its differentiation from “constituted power” plays a central role in one of the seminal treatises of late-18th-century political thought: Emmanuel Sieyès's pamphlet *What Is the Third Estate?*

<sup>5</sup> Antonio Negri and Michael Hardt developed an interesting and inspiring approach to the question of constituent power in contemporary philosophy. I have deliberately chosen not to refer to it, not so much because it functions in a different conceptual framework, that of schizoanalysis, but because, while it provides many interesting insights into the problem, it seems to be too optimistic about the possibility of actually rendering constituent power operational in an unmediated, direct manner.

<sup>6</sup> E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, with Internet Archive, Princeton University Press, Princeton, NJ 1997.

<sup>7</sup> M. Loughlin, “The Concept of Constituent Power,” *European Journal of Political Theory* 13, no. 2 (2014): pp. 218–37.

published in January 1789. The importance of Sieyès derives not so much from some exceptional depth of analysis or originality of thought but from their timing and context. Through the figure of Sieyès, the concept of constituent power becomes directly linked with two notions that, in a way, create the ultimate horizon of modern politics: constitution and revolution. Constituent power is at the origin of both – it legitimizes the revolutionary act of overthrowing the *ancien régime* and underpins the constitutional act of creating the new one.

The fact that, with the advent of modernity, the constituent power becomes operational on the practical level, does not make the theoretical problems behind it go away; on the contrary, in a very ironic way, both problematic paradoxes that political theology tried to circumvent – infinite regression and self-reference – returned with a vengeance. Does constituent power exist prior to establishing constituted power in the act of constitution? Should it be assumed that this act completely depletes the constituent power, rendering it inoperative – or maybe even non-existent – once the constituted power is established? If it is the foundation of the constitution, can it indeed disappear? And if so, what does the edifice of the constitution rest upon? As Filippo Del Lucchese argues, “constituent power makes the foundation of law problematic because it makes the unresolved tension between the factual and political moment on one side and the normative and legal moment on the other visible.”<sup>8</sup>

All of these dilemmas are clearly visible in the debate between Hans Kelsen and Carl Schmitt that *de facto* sets the stage for investigations of constituent power in contemporary legal studies.<sup>9</sup> Both jurists put considerable effort into elucidating the relationship between constituent and constituted power; however, they adopted opposing strategies. Kelsen opted for a kind of nominalism: he believed constituent power to be a mythical element of political order that does not have any legal reality, and therefore cannot be a part of legal studies. Within any given constituent order, the constituent power exists in name only, as a point of quasi-religious reference; it seems structurally fundamental, but it does not have any real significance for legal debates.<sup>10</sup> Schmitt adopted a position that is labelled as “decisionism.” He affirmed that constituent power is an actual force of collective will exercised by a given community. It exists before the constitution is drafted, and, in his opinion, represents a political faculty belonging to a nation or a unified ethnicity. Its sovereignty amounts not so much to establishing a constitution but to the possibility of deciding to act against or beside the constitution.<sup>11</sup> Hence, Schmitt’s state of exception is the ultimate marker of sovereign power, which is impossible under Kelsen’s assumptions.

<sup>8</sup> F. Del Lucchese, “Spinoza and Constituent Power,” *Contemporary Political Theory* 15, no. 2 (2016): pp. 182–204.

<sup>9</sup> For a good synthetic overview of this debate, see H. Lindahl, “Constituent Power and Reflexive Identity: Towards an Ontology of Collective Selfhood,” in N. Walker and M. Loughlin, *The Paradox of Constitutionalism*, Oxford University Press, Oxford 2007; and Loughlin, “The Concept of Constituent Power.”

<sup>10</sup> See H. Kelsen, *The Essence and Value of Democracy*, Bloomsbury Publishing, London 2013, Ch. 2, “The People,” pp. 35–46.

<sup>11</sup> C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, ed. George Schwab, with a Foreword by T. B. Strong, University of Chicago Press, Chicago 2006, Ch. 2, “The Problem of Sovereignty as the Problem of the Legal Form and of the Decision,” pp. 16–35.

If we somehow metaphorically describe the legal system as a literary text, Kelsen's constituent power would be its narrator, while Schmitt's would be its author. The narrator seems to have power over the narrative, but in actual fact they are just another position – a name arising from the very structure of the text. The power of the narrator is not real, it is just a textual effect, and their very existence does not precede the text itself – both are created in the same instance of writing; thus, a narrator cannot act against or besides the text. The author, on the other hand, is there before the text; they are not only logically but also ontologically its creator, and for that reason can decide to do whatever they want with it: rewrite it or even destroy it altogether. Thus, Schmitt argues, with a mystical pathos:

From the infinite, incomprehensible abyss (*Abgrund*) of the force (*Macht*) of the *pouvoir constituant*, new forms emerge incessantly, which it can destroy at any time and in which its power is never limited for good. It can will arbitrarily. The content of its willing has always the same legal value like the content of a constitutional definition.<sup>12</sup>

In more recent debates, a third position has emerged that aims to solve the debacle of “normativism vs. decisionism.” It is called “relationism” and can be associated with scholars such as Hans Lindahl and Martin Loughlin. The latter traces back the relationist solution to Herman Heller, a contemporary of Kelsen and Schmitt, who died prematurely in 1933 in Spain after being forced with his family into exile from fascist Germany. Loughlin affirmatively quotes Heller's attempt at providing a solution to the paradox of constituent power as going beyond the debate between normativism and decisionism: “Every theory that begins with the alternatives, law or power, norm or will, objectivity or subjectivity, fails to recognize the dialectical construction of the reality of the state and it goes wrong in its very starting point.”<sup>13</sup> In a dialectical way, relationism puts forward a sublation of the contradictory positions of Kelsen and Schmitt, and assumes that “power resides neither in ‘the people’ nor in the constituted authorities; it exists in the relation established between constitutional imagination and governmental action.”<sup>14</sup> Thus, according to relationism, neither the constituent nor the constituted power can be regarded as primary in a temporal or logical sense; they both arise in relation to one another, and only this relation can be regarded as foundational for the modern democratic state. Loughlin links constituent power to the category of the people, thus allowing us to bring this short excursion into the field of legal studies to a close: “Constituent power not

<sup>12</sup> C. Schmitt, *Dictatorship*, quoted in Del Lucchese, “Spinoza and Constituent Power,” p. 190.

<sup>13</sup> H. Heller, *Staatslehrein his Gesammelte Schriften*, quoted in Loughlin, “The Concept of Constituent Power,” p. 230.

<sup>14</sup> Loughlin, “The Concept of Constituent Power,” p. 231.

only involves the exercise of power by a people: it simultaneously constitutes a people.”<sup>15</sup> And – he continues – “constituent power always refers back to constituted power. In this sense, the foundation in its ideals (i.e., with respect to its normative form) can only be understood virtually.”<sup>16</sup>

## ■ The King’s Two (?) Balls (and His *Phallus*)

It is astonishing how little reference to psychoanalytical thought one finds in the debates around constituent power in contemporary legal studies. The above-quoted volume, edited by Martin Loughlin and Neil Walker, is a comprehensive presentation of the issue – it contains sixteen texts in its almost 400 pages, and only one of them makes partial references to psychoanalytical concepts in discussing the notion of dissensus.<sup>17</sup> It is understandable why legal scholars consider Jürgen Habermas the most crucial contemporary thinker for their intellectual endeavor (several authors quote Habermas, and the volume’s bibliography contains ten of his works, more than of any other living philosopher); however, they are deeply mistaken in this belief. The omission of Jacques Lacan is an oversight of an ironic – or even comical – character to anyone acquainted with the visual metaphors used by him to make some of his key concepts more accessible: the cover of the book contains a reproduction of the famous Escher graphic with ants traveling around a Möbius loop. The editors must have believed – quite correctly – that this image pertinently expresses the complex and complicated relationship between the constituent and the constituted power; they likely did not realize that they have found themselves at the center of Lacanian territory.

If one had to answer unequivocally the question of what is the most critical issue of Lacanian psychoanalysis read not in a clinical way (as a practical, “therapeutic” method) but treated philosophically, as a theory of culture and society, it would surely be this: What is the relationship between force and meaning? Many Lacanian investigations and concepts developed throughout his long and meandering teaching – quilting point (*point de capiton*) and Master-Signifier; object *a* and desire in general; the Real; *jouissance*; *sinthome*; *le Nom-du-père*; demand; his understanding of drive; the mirror stage (and the “subject building” function of the Imaginary in general); phantasm; the Big Other; *la coupure* (and the resulting “barred” subject, \$), among several others – contain at their core precisely this question: How does an element which in itself is meaningless (that is, not belonging to the register of the Symbolic) exert a force

<sup>15</sup> Ibid., p. 229.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> See E. Christodoulidis, “Against Substitution: The Constitutional Thinking of Dissensus,” in Walker and Loughlin, *The Paradox of Constitutionalism*.

on the psychic apparatus “translating” into meaning, in the sense of creating or shaping the meaningful practice of the subject? In this sense, Lacan is also wrestling with the problem central to Derrida’s deconstruction – tackling it, in my opinion, in a much better way: “force is the other of language without which language would not be what it is.”<sup>18</sup>

But is it not precisely the conundrum surrounding the relationship between the constituted power, the entire legal system it functions in (that is, the Symbolic or the Law), and the constituent power itself? We do not know what the latter exactly is, even if it obviously has some relation with the constituted power and, inconveniently, keeps on haunting it. Could it belong to the Real? Or maybe to some of its avatars, like *jouissance*, for example? Or even the surplus enjoyment (*plus-de-jouir*) – a particular affective configuration that functions as a compensatory formation originating from the denial and renunciation of enjoyment?<sup>19</sup> Let us attempt a psychoanalytic exploration of the paradox of the constitution, to see if it can also shed some light on what is one of the central issues of the populist revolt: the problem of democratic representation.

We need to start our investigation where the entire conundrum originates, both historically and logically – with monarchy, because it is there that neither the concept of constituent power nor of the people makes any sense; it can thus serve as a degree zero to which all the rest relates. Why is it that monarchy does not need these concepts nor even allow for their development? In psychoanalytic terms, a monarchy is a model example of the logic of castration, as Lacan understood this fundamental mechanism of subjectivity. We really need to go beyond the confines of the dull, bourgeois inscription of the Oedipal triangle in the logic of family that Deleuze and Guattari rightly criticized – and Lacan does precisely that. Just as, in the words of Frederic Jameson, for Lacan, “the separation, through language, of the paternal function from the biological father is precisely what permits the child to take the father’s place in his turn,”<sup>20</sup> Lacan’s concept of castration is a general blueprint of socialization not so much within the family but also – or even primarily – beyond it. What castration amounts to is a situation where a would-be subject agrees to give up some potential ways of seeking her enjoyment so as to be allowed to function in the broader symbolic structure of society. The prohibition of incest is fully necessary – maybe even the core prohibition of this kind – but not the only one. We enter into this type of “deal” with society on many occasions, and in that sense Deleuze and Guattari are correct: the problem is not that the Oedipus complex does not exist but that there are a thousand of them. We are allowed into the parlor only if we accept that it is not a place to shit. We can only be

<sup>18</sup> J. Derrida, “Force and Signification,” in J. Derrida, *Writing and Difference*, Routledge, London 2010, p. 31.

<sup>19</sup> See G. Rubio, “Plus-de-jouir et plus-value,” *Champ lacanien* 5, no. 1 (2007): p. 52.

<sup>20</sup> F. Jameson, “Imaginary and Symbolic in Lacan: Marxism, Psychoanalytic Criticism, and the Problem of the Subject,” *Yale French Studies* no. 55/56 (1977): p. 362.

licensed to drive a car if we agree not to do so in certain ways, even if they seem enjoyable, like driving very fast or under the influence of psychoactive substances. We are welcomed into the community of academic researchers holding PhD degrees only after having proven we have accepted the confines of methodology, and thus agreed not to seek knowledge and present it in whatever way but only by following methodological prescriptions. That is what castration means – accepting one’s impotence, defined as the inability to do something, in exchange for some potency: being enabled to take a position in the broader network of symbolic exchange; in other words, becoming a subject.

Of course, the enjoyment that is thus foreclosed does not simply go away. A part of it is always delegated to an object – usually a human actor – that is supposed to be able to enjoy in the way we cannot. The paradigmatic example is the father as the figure who has access to the person beyond our sexual reach: the mother. But there are other examples: supposedly privileged individuals who are allowed to break the rules and not be held accountable for that – arrogant members of elites, lazy immigrants, cunning Jews, etc. They have the dick and balls that we got cut. That is why the *phallus* is always a signifier of lack: the subject never has it; it is always necessarily in possession of someone else, who can enjoy in the ways that the subject cannot. The *phallus* would not exist at all if we had it – it is not an organ, like a penis, but a signifier of lack.

Monarchy plays perfectly into this general scheme of castration: its subjects become subjects because they are subjects, to use the ambiguity of the noun “subject” crucial for Foucault’s concept of subjectivation based on the positive productivity of power (his *as-sujet-issement*). Feudalism entire is a matryoshka of castrations: we only have some rights, being a vassal of a lord who is himself castrated by an upper-level aristocrat, and so on, unto the very top, where the king resides, being the proper possessor of the generalized social *phallus*. This is what the royal insignia – a scepter and an apple – stands for: the dick and the balls. Or at least one ball. Where the other one is probably remains the biggest unresolved mystery of political theology.

As much as it is a significant achievement of emancipation in European history, the end of monarchy creates many problems when interpreted from a psychoanalytical standpoint. Castration is there for a reason. As a neat expression often attributed to Lacan goes: *Père ou pire* – father or worse. Psychoanalysis does not subscribe to the optimistic view of human nature that lays at the basis of, for example, schizoanalysis: not all evil in the world can be attributed to a malevolent agent who manipulates desire and frustrates enjoyment.<sup>21</sup> Much evil flows directly from realizing the desire and from enjoying,

<sup>21</sup> For more discussion on that, see T. McGowan, *Capitalism and Desire: The Psychic Cost of Free Markets*, Columbia University Press, New York 2016, pp. 109–110.

especially from the surplus enjoyment (*plus-de-jouir*). Néstor Braunstein highlights a difference between Lacan and Freud in this respect: “For Lacan, contrary to Freud, castration is not a threat, but rather a saving grace. The real, terrifying threat is that castration be lacking.”<sup>22</sup>

Of course, as Todd McGowan points out, “enjoyment is neither inherently positive or negative: its political and psychic valence depends on how we mobilize it.”<sup>23</sup> Hence, the function of the Law – of the Master-Signifier (S1), of the Symbolic (S2), of the Name-of-the-Father, all operating through the signifier as such – is to protect others from some forms of the mobilization of our enjoyment; and not only them, but also to protect ourselves from it. It is there in order to – as the phrase used by Jenny Holzer in multiple art projects goes – “protect me from what I want.” Néstor Braunstein articulates the same imperative in yet another paraphrasing of Lacan’s concept of castration: “The subject must renounce *jouissance* in exchange for the promise of an other *jouissance* proper to those subjects of the Law.”<sup>24</sup> He points out that even the very concept of enjoyment “reaches Lacan through an unexpected path: the law” – more precisely, from Hegel’s philosophy of right.<sup>25</sup> Thus, Lacanian enjoyment and his interpretation of Law are concepts that condition and illuminate each another – if enjoyment is the substance, then the Law is the form:

The Law here shows its essence: the regulation of the restrictions imposed on the *jouissance* of bodies – in other words, the social contract. What is it lawful to do and what are the limits in regard to one’s own body and that of others? As one can see, this is an issue regarding the barriers to *jouissance*: legality and liberties.<sup>26</sup>

In short, this is also the primary function of what Lacan calls “the sinthome”: by linking signifier and *jouissance*, the subject is saved from an uncontrolled invasion of the surplus enjoyment that disintegrates subject-form, as the latter is too weak to handle such intensity. It concerns any subject, not just a fragile, “snowflake,” bourgeois, soft, “woke,” etc. subject, as opposed to a strong, brave, revolutionary, “unwoke” one. In the Lacanian view, a subject is only possible as the barred subject, a subject split between the conscious and the unconscious by the castrating cut of the Name-of-the-Father, whose function is to prevent unrestricted access to enjoyment. An entirely uncastrated subject would be a subject of pure unconscious – of full enjoyment, totally uncontrolled desire, and complete disrespect for any interdiction. It could not be a human subject – and not for moral or ethical reasons, but for purely practical, even logical

<sup>22</sup> N. A. Braunstein, *Jouissance: A Lacanian Concept*, SUNY Press, Albany 2020, p. 41.

<sup>23</sup> T. McGowan, *Enjoyment Right & Left*, Sublation Media 2022, p. 10.

<sup>24</sup> Braunstein, *Jouissance*, p. 29.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 18.

matters: if we all just fuck whomever we want at any moment, shit all over the place, beat or kill whomever annoys us, and try to take possession of any object we desire, human society would be impossible. And without society, there would be no subjects. Some would say that animal societies also implement similar limitations. That is true, but nevertheless, the human animal is the only one for whom the interdiction can be introduced and sustained by signifier alone, so the transhumanist argument against the alleged anthropocentrism of psychoanalysis does not hold here.

The end of monarchy – the king’s death, which historically started with the slow demise of his sublime, supernatural body and the general passing of religious imagination – opened societies up to a new kind of collective, political enjoyment. Once God/father is dead, everything becomes possible. Interestingly enough, Jean-Pierre Vernant points to similar circumstances that led to the establishment of democracy in Greece after the Dorian invasion of the 12th century BC:

A type of kingship was destroyed forever, a whole form of social life centered on the palace. A person, the divine king, vanished from the Greek horizon. [...] The king’s disappearance prepared the way [...] for two interdependent innovations: the institution of the city-state and the birth of rational thought.<sup>27</sup>

This new, all-encompassing political possibility to shape the world in whatever way we collectively decide, without any limitations posed by monarchy and feudalism, this phantasmatic experience of pure political immanence, of full access to unconstrained and unmediated enjoyment, is precisely what the name “constituent power” stands for. The same kind of force animates a slogan often chanted during left-wing demonstrations: “The people united will never be defeated.”

The use of the same word – “power” – in the expressions “constituent power” and “constituted power” is misleading and should be corrected. In the first instance, it is power in the same sense that Nietzsche uses in his “will to power” – not power in the organized, institutional sense of holding an office (as it is in “constituted power”), but rather a might, or a force. The French translation of Nietzsche’s notion is “*volonté de puissance*.” This looks like a better candidate that Sieyès could have employed: *puissance constituante*. In English, we could use “force” or “might”; maybe “vigor” – the equivalent of the French *élan* – would even do. It needs to be a different word than the one used in the second expression – “constituted power” – as that refers to something

<sup>27</sup> J.-P. Vernant, *The Origins of Greek Thought*, Cornell University Press, Ithaca 1984, p. 10.

well-defined, organized, formalized, and internally differentiated. In contrast, constituent “power” is imprecise, fluid, unformalized, and undifferentiated (lacking the internal divisions characteristic of constituted power). That is how Sieyès himself conceptualized it:

As for the constituent force (*pouvoir constituant*), it is a principle that it cannot be subjected to any form, any rule, etc. The constituent force (*pouvoir constituant*) is the national will, expressing itself in any way whatsoever; on everything that can concern the Constitution.<sup>28</sup>

Alternatively, we could keep “power” in the first expression and look for an alternative to the second occurrence of the same term: constituted “authority” or “administration.” Nonetheless, using the same word in both instances is confusing because, psychoanalytically speaking, what is traditionally labelled as “constituted power” belongs to the Symbolic, while so-called constituent power is Real. It is a different way of phrasing the concept of double sovereignty, where Loughlin locates the origin of the division between constituent and constituted power: *majestas personalis* is Symbolic, whilst *majestas realis* is – as its name indicates – Real. As is often the case, the truth is not hidden in any way – the truth is out there.

## ■ Castration of the People

The Real can never be adequately represented in the Symbolic, yet neither can it be completely ignored. The relation between these two elements cannot be narrowed down to either of the poles of such an opposition. So the Real is simultaneously excluded and most intimately present (though with no symbols or images to represent it). That is why Lacan coined the term *extimity* to convey this paradoxical relation, and used the image of a Möbius loop to illustrate the relation between the two topologically. The Möbius loop is a surface with only one side and one edge, although due to a peculiar twist of the two-dimensional surface in the third dimension, it seems to have two sides and two edges. There is an easy empirical way to prove that it has just one side: move in a straight line – just like the ants in Escher’s picture – and you will eventually reach “the other” side without crossing any edge. So “the other” side is at the same time “external” and “internal,” hence Lacan’s neologism. As Tom Eyers put it, “[i]t is not so much that the Real imposes itself from an outside, as form on

<sup>28</sup> E.-J. Sieyès, *Quelques idées de Constitution applicables à la Ville de Paris*, quoted in J. Guilhaumou, “Nation, individu et société chez Sieyès,” *Genèses. Sciences sociales et histoire* 26, no. 1 (1997), thematic issue *Représentations nationales et pouvoirs d’État*: p. 20.

matter, but rather that the very arrival of the Real as cause is always-already prepared for by the Symbolic context upon which it impacts, a context that contains within it the Real aspect of signification as its ‘extimate’ limit.”<sup>29</sup> That is precisely what the constituent force is to the constituted power: its *extimacy*. Relationism in legal studies, as Loughlin describes it, seems to refer to precisely this extimate relation between the two, and corresponds neatly with how Lacan conceptualized the relation between the Real and the Symbolic: the Real is not there prior to the Symbolic nor *vice versa*; they both come into existence through the act of bending the loop in the relation of (un)representability combined with the materiality of the signifier. Neither can be there without the other, just like the “two” sides of the Möbius loop.

Something new in the political order of the time was born with the movement from monarchy toward republic – a force able to constitute political reality itself: the constituent force. As a form of enjoyment, it belonged to the order of the Real. Therefore, it needed to be tamed to appear in the Symbolic register of the established political reality, in the constituted power. It had to be castrated for a new collective subject of “the people” to emerge. This subject comes to life from the beginning as the barred subject split between its Real constituent force and Symbolic constituted power. What Madison clearly states about the disputes leading to the establishment of the American republic – “the total exclusion of the people, in their collective capacity, from any share in the [government]”<sup>30</sup> – is precisely the formula of a new castration that replaces the old monarchical one.

However, it is impossible to eliminate enjoyment just by symbolically denying it. As Martin Loughlin insists, “constituent power exists only insofar as it resists institutionalized representation.”<sup>31</sup> Theoretically – from the perspective of the dominant views in legal and political theory – it should become completely “exhausted by and absorbed within the settled constitutional form,”<sup>32</sup> but practically, it does not. In principle, “a division of powers [...] is a way of acknowledging that a people is never directly present to itself as a unity: whoever claims to speak on its behalf may only do so if the claim can be questioned by another power,”<sup>33</sup> but in practice, enjoyment, belonging to the Real, knows nothing of such a differentiation of faculties, and keeps on disrupting that division in one way or another – for example in the form of populism.

Therefore, as a matter of fact, there are, analytically speaking, two “people” – the Real that holds the constituent force and the Symbolic that acts within the constituted power – configured in the form of a Möbius loop: one surface with one edge that seems to be cut into two. “The people” as the barred

<sup>29</sup> T. Eyers, *Lacan and the Concept of the ‘Real,’* Palgrave Macmillan, London 2012, p. 80.

<sup>30</sup> J. Madison, “The Senate Continued,” *The Federalist* no. 63 (March 1, 1788), Project Gutenberg, [http://www.gutenberg.org/files/1404/1404-h/1404-h.htm#link2H\\_4\\_0063](http://www.gutenberg.org/files/1404/1404-h/1404-h.htm#link2H_4_0063).

<sup>31</sup> Loughlin, “The Concept of Constituent Power,” p. 233.

<sup>32</sup> M. Loughlin and N. Walker, “Introduction,” in Walker and Loughlin, *The Paradox of Constitutionalism*, p. 6.

<sup>33</sup> Lindahl, “Constituent Power,” p. 22.

subject is a signifier of constituent force – that is, enjoyment – but devoid of its surplus element, so that it can safely operate within the confines of a new, post-monarchical order. Sheldon Wolin articulated this without reference to psychoanalytical language: “A political constitution is not the fulfilment of democracy but its transfiguration into a ‘regime’ and hence a stultified and partial reification.”<sup>34</sup> I believe psychoanalytical conceptual framing allows us to better grasp the process’s complexity.

We could introduce a new notation to account for that: “~~the people~~” (with strikethrough), to refer to the constituted political subject that can only act through its representatives, and keep “the people” to refer to the prephallic “subject” of constituent surplus enjoyment. Inverted commas are necessary because there is no such thing as a “prephallic subject”; the subject only arises through the castration; that is, through the establishment of the *phallus* that allegedly belongs to some other supposedly able to do what the subject cannot. As Lacan’s “new formula for the subject” affirms, “the subject is literally at his beginning the elision of a signifier as such, the missing signifier in the chain.”<sup>35</sup> It needs to be struck-through to communicate, as Yannis Stavrakakis phrases it, “a lack of the real *jouissance* castrated through socialisation.”<sup>36</sup> There is only so much we can do with linguistic notation. Hence, the “prephallic subject” in inverted commas refers to the formation of a pure constituent force that is not a subject. However, we attribute some subjectal features to it, mainly the ability to purposefully act in the gesture of establishing the constituted power.

Populism promises to get rid of the bar of ~~the people~~. Its fantasy relies on a delusionary “promise of recapturing a lost/impossible *jouissance* as fullness.”<sup>37</sup> Hence, the importance of various figures of unity and purity in populism – they represent an “imagarisation of enjoyment as fullness, which promises to bring back something irretrievably lost through socialisation,”<sup>38</sup> Hence also the disrupting force of populism: it is an attempt to bring into politics something that does not fit its symbolic framework, yet is operational within it in its affective, energetic, libidinal aspect: popular sovereignty, collective will, the figure of the people, etc. This affective dimension of populism is the chief reason for its appeal despite its nonsensical symbolic content.

Foreclosing the signifier of populism – the liberal silver bullet that is supposed to “save democracy” – will not achieve anything regarding the perseverance of its affect. Lacan talked about this issue in his seminar dedicated to anxiety:

I have tried to say what affect is not: it is not the being given in its immediacy, nor is it the subject in a somewhat raw form. It is, to put it in no uncertain terms, not

<sup>34</sup> See S. S. Wolin, “Norm and Form: The Constitutionalizing of Democracy,” in J. Peter Euben et al., *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca 1994, p. 55.

<sup>35</sup> J. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960: The Seminar of Jacques Lacan*, Routledge, London 2013, p. 224.

<sup>36</sup> Y. Stavrakakis, *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007, p. 74.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 78.

protopathic. [...] And it is precisely for this reason that it has a close structural relationship with what is, even traditionally, a subject. [...] What I have said, however, about affect is that **it is not repressed**; and Freud says the same as me. It is unmoored, it drifts away. We find it displaced, crazy, inverted, metabolized, but it is not repressed. **What is repressed are the signifiers that anchor it** [emphasis added – J.S.].<sup>39</sup>

Yannis Stavrakakis adds a neat general explanation to this part of Lacan's teaching:

repression does not touch affects directly but only ideas (signifiers). Affects, however, are displaced and transformed as a result of repression: in repression affect and thought are dissociated from each other. As a result, representation is directed to the unconscious, while affect remains and gets attached onto another, substitute (often symptomatic) representation.<sup>40</sup>

However, it is an equally futile task to look for signifiers that could fully express affect – it just operates in different registers. Where the *non-dupes errent* is in their belief that if we tear down the veil of ideological illusion and get rid of all limitations imposed by the mechanisms of representation, the people will be able to finally, freely and, fully express itself, that is, in Lacanian terms, to find the one and only authentic, genuine, proper, “protopathic” signifier that can convey who the people Really are. That is not possible – we are never going to be able to liberate “the people,” as it is not discursively accessible in any way; it “does not exist” in the Lacanian sense of this negation (which means it is not fully contained within the Symbolic). “The people” is a moniker of what Sheldon Wolin labelled “democracy's political surplus, the unwillingness of the demos to remain contented with a simple ‘share’ in the major political institutions.”<sup>41</sup> As a surplus, it does not fit within the confines of the system; only the people exist therein. The function of the veil of ideological illusion is to perform the twist in the Möbius loop that makes the people possible in the first place. No veil, no people. The legal theory of a republican state – as epitomized, for example, by Martin Loughlin's account of constituent power – is as explicit about it as the American Founding Fathers were: in general – that is, except for some very precise and isolated episodes – the “sovereignty of the people” can be enacted only by the medium of their representatives,<sup>42</sup> while “the concept of constituent power belongs either to the world of myth – a political myth that grounds the authority of the basic norm – or is an expression of raw power.”<sup>43</sup> Something that

<sup>39</sup> J. Lacan, *Séminaire 1962-1963. L'Angoisse*, Version AFI, Association Freudienne Internationale, Paris n.d., pp. 20–21.

<sup>40</sup> Stavrakakis, *The Lacanian Left*, p. 213.

<sup>41</sup> See Wolin, “Norm and Form,” p. 49.

<sup>42</sup> Loughlin, “The Concept of Constituent Power,” p. 220.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 222. Martin Loughlin locates the origin of such an approach in Hans Kelsen and legal positivism, but also notes that “this stance is not confined to legal positivism: it is now being implicitly promoted by a broad range of contemporary normative legal theory founded on the autonomy – or intrinsic morality – of law” (222).

Joseph de Maistre had already half-jokingly commented on in 1795: “The people are the sovereign which cannot exercise their sovereignty.”<sup>44</sup>

By the way, it is precisely here that we can see how the discursive-hegemonic approach of Laclau and Mouffe fails. What they describe as the formation of a chain of equivalences structured in a discursive manner by the nodal point of the empty signifier is relevant only if we talk about ~~the people~~ and not the people as such. It does not include the enjoyment of constituent force that is crucial for the people and must be repressed if ~~the people~~ are to come into existence. This enjoyment cannot be contained by any discourse in the way Laclau and Mouffe understand it, because it does not yield to deliberate manipulations of meaning by which the chain of equivalences is supposed to be constructed. It can only be understood as discursive in the Lacanian sense of discourse that goes beyond the realm of meaning (the Symbolic): “The unconscious is a work whose raw material is *jouissance* and whose product is discourse,”<sup>45</sup> as Néstor Braunstein formulates it.

The distinction between “the people” and “~~the people~~” allows us to identify the fundamental error of the republican order: politically, ~~the people~~ is liberalism’s big Other, and, for that reason, it functions as the subject who is supposed to know. As Alenka Župančič describes it, “those who are obsessed with avoiding all deception, and naivety, are precisely those who ultimately blindly believe that the Other knows exactly what she is doing, that is, is perfectly consistent in her existence and actions.”<sup>46</sup> This is the assumption of the all-knowing sovereign that expresses its will in the act of elections. It would be true if there were only ~~the people~~, that is, the castrated subject of parliamentarism. This would be precisely the postmodern world of Derrida’s *différance* and Baudrillard’s indefinitely deferred debt,<sup>47</sup> where politics could operate smoothly through rearticulations of chains of equivalences. But there is also the people – the Real that does not know but is constantly disrupting ~~the people~~ and, along with it, the entire system of the republican regime, within the shell of which it has been born. The current name of this disruption is “populism.”

To avoid an uncontrolled invasion of the social by the political *jouissance* of the people, the mechanism of the new, republican castration establishing ~~the people~~ deposits the insignia of power – mainly the *phallus* – in the hands of the representatives. This is performed in the British Parliament: the Sovereign’s Sceptre (part of the Crown Jewels)<sup>48</sup> is necessary for the State Opening of Parliament, marking the beginning of every parliamentary session. Each House of Parliament has its mace, and it must be physically present in the chamber during its sittings. In the House of Commons, proceedings cannot legally take

<sup>44</sup> J. de Maistre, *Study on Sovereignty*, quoted in Loughlin, “The Concept of Constituent Power,” p. 220.

<sup>45</sup> Braunstein, *Jouissance*, p. 37.

<sup>46</sup> A. Župančič, *The Odd One In: On Comedy*, MIT Press, Cambridge, MA 2008, p. 84.

<sup>47</sup> J. Baudrillard, “Global Debt and Parallel Universe,” *Critical Theory* August 24, 2015, 10/16/1996-10/16/1996.

<sup>48</sup> By the way, let’s notice a psychoanalytical irony here: the term “jewels” colloquially refers to male genitalia.

place unless the mace is lying on the table of the House. Similarly, in the House of Lords, the mace must be put on the Woolsack or on the table of the House before the Lords can debate.

Incidentally, the association of the scepter with the king's authority is not a modern invention. Jean-Pierre Vernant invokes the story, initially told by Herodotus, of Maeandrius offering to the people the scepter of the tyrant Polycrates after his death; it neatly conveys the relationship between the appropriation of royal insignia by the people and the establishment of democratic equality:

At the death of the tyrant Polycrates, Maeandrius – named by the dead man to bear the *skeptron* after him – called all the citizens together and announced his decision to abolish the tyranny: “I never approved,” he told them in substance, “of Polycrates’ reigning as a despot over men who were his equals [*de-spozon andron homoion heauto*] [...] For myself, I lay down the *arche es meson*, at the centre, and I proclaim *isonomia* for you.”<sup>49</sup>

Here is where populism gets it wrong: ~~the people~~ cannot just grab the *phallus* and run around with it as if it were an ordinary stick. It needs to be deposited with a proper authority. And not because of dignity and so on; on the contrary, dignity is just an ideological – Symbolic – construction erected to prop up the Real necessity. If ~~the people~~ grab the *phallus* and start playing with it in whatever way they want – that is, if an attempt is made to render the Real directly present within the Symbolic, identifying itself with “the people” plain and simple, unbarred – then bad things happen. We know very well the fate of the formation that Carl Schmitt belonged to in his belief that constituent power is directly incarnated in an ethnically homogenous community: to make this community “whole again,” they murdered several million innocent victims and were indirectly responsible for almost 100 million dead in the war they started. Therefore, any “defense of democracy” that would be more than just an ideological self-consolation needs to aim at transforming our political reality – that is, the political Symbolic-Imaginary construction we inhabit – in such a way as to accommodate the Real in a less disruptive manner. Even if total avoidance of these disruptions is impossible, we have some degree of freedom in this respect. According to Freud – in an astonishingly optimistic assumption of psychoanalysis – there can be, at least to some extent, *ego* where *id* was: *Wo Es war soll Ich werden*.

<sup>49</sup> Vernant, *The Origins of Greek Thought*, pp. 126–27.

## Bibliography

- Baudrillard J., "Global Debt and Parallel Universe," *Critical Theory* August 24, 2015, 10/16/1996-10/16/1996.
- Braunstein N., *Jouissance: A Lacanian Concept*, SUNY Press, Albany 2020.
- Del Lucchese F., "Spinoza and Constituent Power," *Contemporary Political Theory* 15, no. 2 (2016): pp. 182–204.
- Derrida J., *Writing and Difference*, Routledge, London and New York 2010.
- Euben J., J. R. Wallach, and J. Ober, *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca 1994.
- Guilhaumou J., "Nation, individu et société chez Sieyès," *Genèses. Sciences sociales et histoire* 26, no. 1 (1997): pp. 4–24.
- Hirschl R., *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*, with Internet Archive, Harvard University Press, Cambridge, MA 2004.
- Jameson F., "Imaginary and Symbolic in Lacan: Marxism, Psychoanalytic Criticism, and the Problem of the Subject," *Yale French Studies* no. 55/56 (1977): pp. 338–95.
- Kantorowicz E. H., *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, with Internet Archive, Princeton University Press, Princeton, NJ 1997.
- Kelsen H., *The Essence and Value of Democracy*, Bloomsbury Publishing PLC, London 2013.
- Lacan J., *L'Angoisse, Version AFI*. Association Freudienne Internationale, n.d.
- Lacan J., *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960: The Seminar of Jacques Lacan*. Routledge, London 2013.
- Loughlin M., "The Concept of Constituent Power," *European Journal of Political Theory* 13, no. 2 (2014): pp. 218–37.
- McGowan T., *Capitalism and Desire: The Psychic Cost of Free Markets*. Columbia University Press, New York 2016.
- McGowan T., *Enjoyment Right & Left*. Sublation Media 2022.
- Rosset C., *L'objet singulier*. Editions de Minuit, Paris 1985.
- Rubio G., "Plus-de-jour et plus-value," *Champ lacanien* 5, no. 1 (2007): pp. 51–60.
- Schmitt C., *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, edited by Schwab G., with a Foreword by T. B. Strong, University of Chicago Press, Chicago 2006.
- Stavrakakis Y., *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*. Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.
- The Federalist* no. 63 (March 1, 1788).
- Vernant J.-P., *The Origins of Greek Thought*, Cornell University Press, Ithaca 1984.
- Walker N. and M. Loughlin, *The Paradox of Constitutionalism*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Zupančič A., *The Odd One In: On Comedy*, MIT Press, Cambridge, MA 2008.

# 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 wywołanej 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 analizy. 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 własny, 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, szczeg. 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 wcześniej, 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 miałaby 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 potłuczeni”. 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 obywatelstwa, 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.

# Przemilczane królobójstwo: Rymkiewicz wobec śmierci Narutowicza

Jan Potkański

**Abstrakt** Artykuł przedstawia psychoanalizę centralnego fantazmatu późnej twórczości Jarosława Marka Rymkiewicza, wykazując, że u jego podstaw leży traumatyczne wspomnienie śmierci pierwszego prezydenta Rzeczypospolitej, Gabriela Narutowicza, w politycznie motywowanym zamachu. Wspomnienie to zostało zaszyfrowane w wyobrażeniach i środkach poetyckich charakterystycznych dla owej twórczości w sposób analogiczny do symptomów nerwicowych. Interpretacja wybranych przedstawień i aspektów poetyki stanowi punkt wyjścia dla refleksji nad rolą hermeneutyki literackiej w diagnozowaniu aktualnych problemów społeczno-politycznych.

**Słowa kluczowe** Jarosław Marek Rymkiewicz, Gabriel Narutowicz, Eligiusz Niewiadomski, zamach, królobójstwo, wyparcie

**Abstract** This article presents psychoanalysis of the central phantasm in Jarosław Marek Rymkiewicz's late work, demonstrating that it is rooted in the traumatic memory of the death of the first president of the Republic of Poland, Gabriel Narutowicz, in a politically motivated assassination. This memory is encrypted in the imagery and poetic devices characteristic of this work in a manner analogous to neurotic symptoms. The interpretation of selected representations and aspects of its poetics serves as a starting point for reflection on the role of literary hermeneutics in diagnosing current socio-political problems.

**Keywords** Jarosław Marek Rymkiewicz, Gabriel Narutowicz, Eligiusz Niewiadomski, regicide, assassination, repression

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2025 [5]

wunderblock

2025, nr 5, s. 109–120

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2025.5.8>

**Jan Potkański** – profesor uczelni na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się literaturą polską XX wieku i najnowszą, a także związkami literatury z filozofią i psychoanalizą. Ostatnio szczególnie intensywnie bada prozę rówieśników z roczników siedemdziesiątych. Niedawno szukał też jednak ukrytych odniesień historycznych w prozie Jarosława Iwaszkiewicza i Zofii Nałkowskiej. Główne inspiracje: Lacan, Deleuze, Badiou.

[j.potkanski@uw.edu.pl](mailto:j.potkanski@uw.edu.pl)  
ORCID 0000-0002-9332-1940

„Jeszcze ciszej! – mów szeptem bądź ledwie słyszalny” pisze Jarosław Marek Rymkiewicz w incipicie oktostychu *Afonia z Końca lata w zdziczałym ogrodzie*<sup>1</sup>. To wezwanie może dziwić w kontekście ostatniego ćwierćwiecza twórczości i publicznych wypowiedzi poety, które wydają się konsekwentnie „głośne” w zamierzeniu, prowokując radykalnymi tezami i brutalną nieraz retoryką, znajdującą silny rezonans w recepcji, w której ramach poeta został „wieszczem prawicy”. Nie wydaje się przy tym, aby ten oktostych sygnalizował zmianę, wyciszenie po wcześniejszym wzmożeniu w rodzaju przejścia do twórczości senilnej – raczej parabazę jakiejś stałej, ale na co dzień ukrytej warstwy Rymkiewiczowskiej ekspresji. O czym w podtekście szeptał poeta, kiedy głośno przeklinał przeciwników politycznych albo nawoływał zwolenników? Dalszy ciąg oktostychu niewiele wyjaśnia: szeptem mówią dęby, powietrze, jabłonka, pojawiają się motywy śmierci i przemijania – a więc standardowe dla Rymkiewicza symbole poetyckiej „metafizyki”, co podsuwa schemat naiwnego podziału na cichą metafizyczną poezję i politycznie głośną eseistykę historyczną, zbieżną retorycznie z wypowiedziami medialnymi. Filozoficzne ekskursy w esejach z jednej strony, flirtujące jawnie z myślą Heideggera (niejawnie także z nowszymi filozofami)<sup>2</sup>, a *Wiersze polityczne* z drugiej problematyzują jednak ten zbyt prosty podział. Jak dla wielu filozofów XX wieku i współczesnych polityka była dla Rymkiewicza metafizyczna, a metafizyka – polityczna<sup>3</sup>.

Rozwijając własny koncept „prześnienienia” przez Polaków robotniczo-rolniczej rewolucji z początków PRL, Andrzej Leder uznaje przymilczenie za fundamentalny mechanizm polskiej tożsamości i konkretyzuje tezę Lacana, że ignorancja (jako aktywne dążenie) to jedna z trzech głównych namiętności obok miłości i nienawiści<sup>4</sup>:

Po katastrofach milczenie jest sposobem chronienia się przed rozpadem. Tak jak zranione ciało oddziela się od zniszczeń nawarstwieniami blizn, tak każdy podmiot, indywidualny i zbiorowy – choć to ten ostatni interesuje nas tu przede wszystkim – stawia mur milczenia pomiędzy sobą a tym, co nieznośne i śmiertelnie zagrażające. Zagrożenie dla wspólnoty może się wiązać z chęcią odwetu, którą niesie ze sobą przepowiadanie krzywd, odwet bowiem to widmo wojny domowej. A także z lękiem przed represją za winy nie do wybaczenia. [...] W Polsce spraw przemilczanych jest bardzo wiele. Wysunąłbym nawet tezę, że duża część polskiej tożsamości zbiorowej opiera się na rytuałach przemilczania, gętboko spajających wspólnotę<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> J.M. Rymkiewicz, *Koniec lata w zdziczałym ogrodzie*, Sic!, Warszawa 2015, s. 16.

<sup>2</sup> Na przykład „pospółstwo” z *Wieszania* to dokładny odpowiednik „wielości” (*multitude*) Michaela Hardta i Antonia Negriego. W wywiadach pojawia się dobitniejszy (ale także afirmowany) „motłoch”, jak u współczesnej radykalnej lewicy: J.M. Rymkiewicz, *Rozmowy polskie w latach 1995–2008*, Sic!, Warszawa 2009, s. 157–158, 166, 176, por. „Praktyka Teoretyczna”, 2019, nr 2 – *Obrazy motłochu* (numer monograficzny).

<sup>3</sup> Zob. M. Woźniak-Łabieniec, *Literatura i polityka. Jarosław Marek Rymkiewicz*, w: R. Łatka, M. Urbanowski (red.), *Literatura i polityka po 1989 roku*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2017, s. 188.

<sup>4</sup> J. Lacan, *Freud's papers on technique. The seminar. Book I*, przeł. J. Forrester, Norton, Nowy Jork 1988, s. 271.

<sup>5</sup> A. Leder, *Milczenie i rytuał*, „Przekrój”, 2019, Jesień, <https://przekroj.org/swiat-ludzie/milczenie-i-rytual/> (10.08.2025).

Na płaszczyźnie bardziej teoretycznej różne rodzaje ucieczki od prawdy – wykluczenie, zaprzeczenie, wyparcie – to mechanizmy fundujące struktury osobowości według psychoanalizy, zwłaszcza w wersji Lacanowskiej<sup>6</sup>. W bliskiej Rymkiewiczowi sferze retoryki politycznej zróżnicowane tryby niewypowiadalności zanalizował szczegółowo M. Lane Bruner w monografii *Rhetorical Unconsciousness and Political Psychoanalysis*<sup>7</sup>. Już zresztą jedna z pierwszych, przedpsychoanalitycznych jeszcze prac Freuda dotyczyła afazji, histeryczna afonia to jeden z symptomów w klasycznym przypadku Dory<sup>8</sup>.

Symptomy się powtarzają<sup>9</sup>. „Jeszcze ciszej” z *Afonii* można wprost uznać za sygnał takiego powtórzenia, rodzaj wewnętrznej intertekstualności, 12 lat wcześniej Rymkiewicz wydał bowiem wybór swoich wierszy pod tytułem *Cicho ciszej*. Słowa te także otwierają tom, stanowiąc incipit i zarazem rozwijający się w poliptoton refren pierwszego w nim wiersza, jedynej premiery w kolekcji, *Ogród w Milanówku – cicho ciszej*: „Cicho ciszej piosenko – bo ktoś cię ustyszy [...] Śpiewaj ale cichutko [...] Ale ciszej piosenko – nie jesteś dla wszystkich [...] Ale cicho – najlepiej schowaj się w kompoście [...] Cicho ciszej piosenko”<sup>10</sup>.

Co przemilczał czy też „przeszeptał” Rymkiewicz? Albo precyzyjniej, skoro często bywał głośny – co zagłuszał? *Wieszanie* często uznawano za agitację na rzecz spontanicznych egzekucji jako wyrazu narodowej rewolucyjnej suwerenności na wzór francuski, ponieważ zaś głównym powieszonym – w dziejowo lepszym równoległym wszechświecie – miałby być dla Rymkiewicza król Stanisław August Poniatowski, wieszanie stawało się królobójstwem, nawiązującym do analogicznego wątku w *Wielkim Księciu* (niedokonane zabójstwo Konstantego Romanowa jako nieformalnego/niedoszłego króla Polski) i dopełnionym fantazją o zabiciu uciekającego Henryka Walezego przez jednego z poddanych w *Samuelu Zborowskim*<sup>11</sup>. Poeta odrzuca sielankową tradycję, jakoby Polacy z racji szczególnej łagodności i niewinności do suwerennej zbrodni nie byli zdolni<sup>12</sup>, ostatecznie jednak żadnego przykładu polskiego królobójstwa nie podaje, sugerując, że takowego nie było – mogliśmy zerwać owoc z drzewa wiadomości, ale wydaje się, że ostatecznie tego nie zrobiliśmy (a szkoda).

Oktostychy z *Końca lata* jawnie nawiązują do swojej lwaszkiewiczowskiej genezy, sięgając roku 1919, zostaje też ona wpisana w kontekst polityczno-dziejowy przywołującym Lechonia wierszem o Piłsudskim<sup>13</sup>; chodzi więc ogólnie o początek nowej niepodległości – II Rzeczypospolitej. Jak na tym tle umieścić królobójstwo? Faktograficznie to trywialne: jako zamordowanie Gabriela Narutowicza. Wezwanie „Ciszej” ujawnia wtedy swój brutalny hipotekst: niestawny apel Stanisława Strońskiego „Ciszej nad tą trumną!”. W tekście Strońskiego ta tytułowa fraza występuje dwukrotnie w postaci bardziej rozbudowanej: „Ciszej,

<sup>6</sup> B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy Lacanowskiej*, przeł. Ł. Mokrosiński, Wydawnictwo Andrzej Żórawski, Warszawa 2002, s. 113–118.

<sup>7</sup> M. L. Bruner, *Rhetorical Unconsciousness and Political Psychoanalysis*, University of South Carolina Press, Columbia 2019.

<sup>8</sup> S. Freud, *Fragment analizy pewnej hysterii*, w: tegoż, *Histeria i lęk*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2001, s. 86.

<sup>9</sup> Zob. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, WSiP, Warszawa 1996, s. 266–268, hasło *Przymus powtarzania*. Szerzej o powtórzeniu/powtarzaniu w psychoanalizie: J.-D. Nasio, *Psychoanalysis and Repetition: Why Do We Keep Making the Same Mistakes?*, przeł. D. Pettigrew, SUNY Press, Albany 2019.

<sup>10</sup> J.M. Rymkiewicz, *Cicho ciszej. Wybrane wiersze z lat 1963–2002*, Sic!, Warszawa 2003, s. 5–6.

<sup>11</sup> J.M. Rymkiewicz, *Samuel Zborowski*, Sic!, Warszawa 2010, s. 26–28.

<sup>12</sup> J.M. Rymkiewicz, *Rozmowy polskie w latach 1995–2008*, Sic!, Warszawa 2009, s. 162.

<sup>13</sup> J.M. Rymkiewicz, *Koniec lata w zdziczałym ogrodzie*, s. 22, 24.

dużo ciszej, obok tej otwartej trumny [...]. Więc ciszej, dużo ciszej, nad tą otwartą trumną<sup>14</sup>, zatem i formalna zasada Rymkiewiczowskich powtórzeń ma w nim pierwowzór. W tym kontekście dodatkowej treści nabierają motywy funeralne, pod naturą rekwizytów typowych dla estetyki poety sugerując zaszyfrowaną pamięć historyczną: „Rzucają czarny wieniec na twą martwą głowę” (*Afonia*).

Dodatkową poszlaką przemawiającą za taką interpretacją jest wiersz otwierający kolejny wybór utworów poety, *Wiersze polityczne*, a właściwie sam jego tytuł: *Na śmierć nieznanego obywatela*<sup>15</sup>. Bohaterem utworu jest anonimowa, nieznająca w tłumie jednostka, z pozoru zatem wiersz realizuje topos przeciwstawny wyjątkowości głowy państwa. Jednak tytuł kopiuje strukturę (także rytmiczną) tytułu *Na śmierć Prezydenta Narutowicza* Antoniego Słonimskiego<sup>16</sup>, „nieznany” może więc u Rymkiewicza znaczyć nie tylko „szary” (człowiek), ale i „wyparty ze świadomej pamięci”. Słonimski pojawia się we wspomnieniowych wierszach Rymkiewicza<sup>17</sup>, był więc dla niego postacią w jakiś sposób istotną, nawet jeśli mniej wyeksponowaną niż ostentacyjnie naśladowany Leśmian albo Iwaszkiewicz jako autor oktostychów. Podobnie jak oni wpłynął chyba – być może najbardziej tym właśnie wierszem – na archaizującą poetykę młodszego kolegi: wykorzystany przez Słonimskiego parzyście rymowany trzynastozgłoskowiec o wyraźnie dystychicznym rytmie często w tomikach Rymkiewicza wraca – takim metrum ułożone są zarówno *Ogród w Milanówku – cicho ciszej*, jak i *Afonia*. Poetykę Rymkiewicza antycypuje zresztą nie tylko rytm elegii Słonimskiego – jej obrazowanie również wydaje się podobne.

Poszlaki, że narodowo-historyczną nieświadomość poety dręczyła wizja śmierci pierwszego prezydenta Rzeczypospolitej, są zatem silne i tworzą system, w którym wzajemnie się wzmacniają (jak choćby oba rezonujące ze sobą nawiązaniem do Strońskiego i Słonimskiego utwory otwierające kolejne wybory wierszy poety). A jednak w swoich królobójczych narracjach Rymkiewicz nigdy o Narutowiczu nie wspomina. Nie był monarchistą, majestat demokratycznie wybranego pierwszego prezydenta nie powinien być dla niego mniejszy niż elekcyjnych władców, którym skądinąd nie szczędził krytyki – jeśli coś politycznie sakralizował, to samą Rzeczpospolitą zgodnie z jej republikańską tradycją, a nie osobę króla; nie wahał się zresztą czcić zmarłego Lecha Kaczyńskiego, Adama Czartoryskiego nazywać „królem *de facto*”<sup>18</sup>, a nawet uznawać (polską) królewskość Konstantego. Powtarzana przez eseistę teza, że królobójstwa Polacy nigdy nie dokonali, choć mieli ku temu i sposobność, i zdolność, okazuje się zatem ostatecznie negacją (zaprzeczeniem) w sensie Freudowskim (*Verneinung*) – wyparta treść w strukturze powierzchniowej pojawia się w zasadzie jawnie, tyle że z dodanym „nie”<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> S. Stroński, *Ciszej nad tą trumną!*, „Rzeczpospolita”, 1922, nr 344, s. 3, <https://polona.pl/item-view/411a7362-46a6-49b3-8805-ef7496cff29e?page=2> (10.08.2025).

<sup>15</sup> J.M. Rymkiewicz, *Wiersze polityczne*, Sici!, Warszawa 2010, s. 7.

<sup>16</sup> J. Kulczyńska-Kruk, *Dni wstydu i hańby. Zabójstwo prezydenta Gabriela Narutowicza w poezji międzywojennej*, „Czytanie Dwudziestolecia”, 2024, nr 1, s. 151–152.

<sup>17</sup> Zob. J.M. Rymkiewicz, *Metempsychoza. Druga księga oktostychów*, Ewviva L'arte, Warszawa 2017, s. 15.

<sup>18</sup> J.M. Rymkiewicz, *Rozmowy polskie w latach 1995–2008*, s. 192.

<sup>19</sup> S. Freud, *Zaprzeczenie*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2007, s. 299–302.

Gdy wzmianka o Narutowiczu pada w chronologicznie naturalnym kontekście – w książce o Leśmianie – wydaje się dziwnie skromna i wyzuta z tak często silnego u Rymkiewicza afektu: „Tu Niewiadomski strzela w Zachęcie do Narutowicza, tam Haller rzuca pierścień w morze i już wbijają pale, będą budować Gdynię, a tam Piłsudski wyprowadza wojsko i na moście rozmawia z prezydentem Wojciechowskim”<sup>20</sup>, a nawet lekceważąca w pośpiechu historycznego skrótu (i niedopowiedzenia – właściwie nie wiemy, czy strzał Niewiadomskiego był u Rymkiewicza skuteczny); jakby Rymkiewicz chciał, żeby to, co jednak musiał napisać, przez czytelnika zostało przeoczone. Psychoanalityk domniemywa w takich sytuacjach, że afekt nie tyle nie wystąpił, ile został oderwany od źródłowego wspomnienia i przemieszczony do jakichś przedstawień zastępczych<sup>21</sup>.

Podobnie monografista zamachu, Paweł Brykczyński, referując jego ujęcie w dotychczasowej historiografii, zauważa, że opisywano go zwykle jako zdarzenie dramatyczne wprawdzie, ale jakby drugorzędne, pozbawione długofalowych następstw<sup>22</sup>. Choć zatem nie ukrywa się elementarnego faktu, pozostaje on przemilczany jako Wydarzenie w rozumieniu metafizyki dziejów czy polityki – zapewne (na poziomie racjonalizacji) w jednym z celów, które sugeruje Leder, tj. aby odsunąć widmo odwetu i wojny domowej, jak to czynili przywódcy lewicy bezpośrednio po zamachu<sup>23</sup>. W kryptofreudowskiej logice Rymkiewicza<sup>24</sup>, w której fantazja o królobójstwie zdaje się – jak u samego Freuda<sup>25</sup> – hiperbolą pragnienia edypalnego (Lajos był wszak zarówno ojcem Edypa, jak i królem), taka redukcja wydaje się jednak nie do przyjęcia. Tak też rozumuje Brykczyński, pokazując, że choć konstytucyjna forma polskiej polityki została po zamachu rychło odbudowana w kształcie z pozoru niezmienionym, to ideologia i psychologia głównych aktorów, a w konsekwencji całego podążającego za nimi narodu, zmieniły się trwale, i to zmieniły zdecydowanie na gorsze<sup>26</sup>. Ten ostatni aspekt sprawia zapewne, że zamiast czcić antycypujące spełnienie swoich pragnień, Rymkiewicz udaje, że o nim nie pamięta. Można by wręcz spekulować, że te pragnienia są tak silne właśnie dlatego, że już zostały spełnione – tylko że spełnione „niewłaściwie”, z negatywnymi skutkami, tak, że teraz trzeba to spełnienie „odczynić”<sup>27</sup>. Uwikłana w przymus powtarzania nieświadomość zawsze podobne leczy podobnym, złe królobójstwo jako kuracji domaga się zatem królobójstwa dobrego.

Analogie między książką Brykczyńskiego a korpusem esejów Rymkiewicza nie ograniczają się do centralnego toposu zabójstwa głowy państwa. Jest między nimi kilka innych znaczących podobieństw, scen wyobrazeniowo jakby wspólnych mimo odmiennego historycznego desygnatu. Poprzedzające zamach zamieszki w Warszawie<sup>28</sup> przypominają uliczne walki w tym samym mieście

<sup>20</sup> J.M. Rymkiewicz, *Leśmian. Encyklopedia*, Sic!, Warszawa 2001, s. 182.

<sup>21</sup> S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1996, s. 390–391.

<sup>22</sup> P. Brykczyński, *Gotowi na przemoc. Mord, antysemityzm i demokracja w międzywojennej Polsce*, przeł. M. Sutowski. Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 16–17.

<sup>23</sup> Tamże, s. 98–101.

<sup>24</sup> Por. D. Matuszek, „– Kto ty jesteś? – Mały Hans”. *Rymkiewiczza Freudem*, „Teksty Drugie”, 2015, nr 2, s. 215–233.

<sup>25</sup> S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 303.

<sup>26</sup> P. Brykczyński, *Gotowi na przemoc*, s. 258–260.

<sup>27</sup> J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, s. 189–191, hasło *Odczynianie*.

<sup>28</sup> P. Brykczyński, *Gotowi na przemoc*, s. 47–78.

w czasie insurekcji kościuszkowskiej, opisane przez poetę w *Wieszaniu*<sup>29</sup>. Endeckie próby blokowania zaprzysiężenia prezydenta-elekt przywodzą na myśl gest Rejtana (a izolacja Dmowskiego, przebywającego w kluczowych dniach „na wygnaniu” w Wielkopolsce – Rejtana późnego z Hruszówki)<sup>30</sup>, poranna egzekucja Eligiusza Niewiadomskiego na stokach Cytadeli<sup>31</sup> – takąż egzekucję Samuela Zborowskiego u stóp Wawelu<sup>32</sup>, ewolucja recepcji czynu zamachowca od przypisania go szaleństwu po szacunek nacjonalistów dla jego wzniosłości, przybierający wręcz formę kultu<sup>33</sup> – Rymkiewiczowską afirmację patriotycznego autodestrukcyjnego „szaleństwa” w *Kinderszenen*<sup>34</sup> i *Reytanie*<sup>35</sup> oraz polityczną „kanonizację” Zborowskiego jako męczennika szlacheckiej wolności.

Trudno przypuszczać, żeby pracujący w Ameryce i piszący po angielsku Brykczyński konsekwentnie inspirował się polskimi esejami literackimi. Ponadto koncentrując się na pojedynczym zdarzeniu, miał stosunkowo wąski zestaw wątków do wyboru. Podobieństwa jego narracji do esejów Rymkiewicza trzeba więc chyba tłumaczyć tak, że to Rymkiewicz inspirował się skrycie (i może *stricte* nieświadomie) źródłami i opracowaniami, z których potem jawnie skorzystał amerykański historyk, co ostatecznie tworzy „niesamowite” wrażenie, jakby to książka Brykczyńskiego metaeptycznie zainspirowała wcześniejsze od niej eseje. Wątki historyczne jawnie podejmowane przez Rymkiewicza zdają się wobec traumy zabójstwa pierwszego prezydenta Rzeczypospolitej pełnić funkcję wspomnień przestonowych<sup>36</sup> – zdarzeń pamiętanych zamiast tego, którego pamięć została wyparta, zarazem zastaniających je i alegorycznie wyrażających.

Wskazana wyżej seria analogii politycznie może niepokoić, wygląda na to, że Rymkiewicz konsekwentnie staje po stronie endeckiej (stronie zabójcy prezydenta), jej działania, gesty i bohaterów przebierając w kostiumy pozytywnych bohaterów swoich esejów. Także narracja poety o straszliwym upodleniu Polski współczesnej przez jego politycznych wrogów – mimo formalnego odzyskania niepodległości<sup>37</sup> – zdaje się kopia endeckiej interpretacji okoliczności zamachu<sup>38</sup>. Czy tedy zamiast „odczyniać”, Rymkiewicz chce po prostu powtórzyć „sukces”, jakim wbrew pozorom, jak z żalem pokazuje Brykczyński, okazał się dla endecji zamach? Jednak w wywiadzie poeta mówił: „Ja endeków nie cierpię. [...] Piłsudski był nieprzejednanym wrogiem endeków. To był człowiek, którego endecy straszliwie nienawidzili – i mieli za co. Przypominam, że nie ma i nie może być pojednania między myślą Piłsudskiego i myślą endecką”<sup>39</sup>. Rymkiewicz konsekwentnie Piłsudskiego chwalił i mówił nawet o swojej doń „miłości”, pochwalnie porównywał też do marszałka Jarosława Kaczyńskiego<sup>40</sup>. Sens tej identyfikacji jest podobny jak sympatii do naczelnika państwa u Brykczyńskiego – chodzi o przeciwstawienie wizji polskości inkluzywnej, wieloetnicznej

<sup>29</sup> J.M. Rymkiewicz, *Wieszanie*, Sic!, Warszawa 2007, s. 92–100.

<sup>30</sup> P. Brykczyński, *Gotowi na przemoc*, s. 83–86.

<sup>31</sup> Tamże, s. 204–207.

<sup>32</sup> J.M. Rymkiewicz, *Samuel Zborowski*, Sic!, Warszawa 2010, s. 273–282, 307–311, 320–322.

<sup>33</sup> P. Brykczyński, *Gotowi na przemoc*, s. 180–189, 197, 201–211.

<sup>34</sup> J.M. Rymkiewicz, *Kinderszenen*, Sic!, Warszawa 2008, s. 185–192.

<sup>35</sup> J.M. Rymkiewicz, *Reytan*, Sic!, Warszawa 2013, s. 38–43, 87–89.

<sup>36</sup> Zob. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, s. 357–358, hasło *Wspomnienie przestonowe*.

<sup>37</sup> J.M. Rymkiewicz, *Rozmowy polskie w latach 1995–2008*, s. 95–96.

<sup>38</sup> P. Brykczyński, *Gotowi na przemoc*, s. 198–199.

<sup>39</sup> J.M. Rymkiewicz, *Rozmowy polskie w latach 1995–2008*, s. 148–149, por. s. 191.

<sup>40</sup> Tamże, s. 192, 201.

ciasnemu nacjonalizmowi Dmowskiego<sup>41</sup>. Własną polskość jako kulturowy wybór poeta przeciwstawia szowinistycznemu rasizmowi, powtarzając, że z perspektywy „krwi” jest właściwie mieszaniem niemiecko-tatarskim.

Autor *Gotowych na przemoc* twierdzi, że właściwie jedynym konkretnym punktem programu endecji był antysemityzm – wygnanie lub chociaż stłamszenie Żydów miało być lekiem na wszystkie polskie bolączki<sup>42</sup>. Na tym tle Rymkiewicz rzeczywiście ukazuje się jako piłsudczyk: nazwał wszak Bolesława Leśmiana, wielokrotnie atakowanego przez antysemitów, ale i docenionego przez piłsudczykowską władzę nominacją do Polskiej Akademii Literatury, największym polskim poetą XX wieku, równym Kochanowskiemu<sup>43</sup>, i nie jest to izolowana hiperbola, o czym zaświadcza praca włożona w poświęconą Leśmianowi *Encyklopedię* tudzież oczywisty wpływ jej bohatera na wersyfikację, styl i filozofię wierszy Rymkiewicza z ostatnich dziesięcioleci twórczości. Znamienne, że to właśnie w *Leśmian. Encyklopedia* pojawia się eksplicitna (przywołana wyżej) wzmianka o Narutowiczu, choć stylistycznym chłodem oderwana od afektywnego tła.

Rymkiewicz wracał do kwestii wrogości, jaką ściągał na siebie Piłsudski, w kilku kolejnych wywiadach. Wiąże się to niewypowiedziane z zabójstwem Narutowicza, Niewiadomski zeznał bowiem, że pierwotnie planował zabić Piłsudskiego i dopiero po jego rezygnacji z kandydowania na prezydenta za cel obrał Narutowicza jako nową personifikację inkluzywnej polityki piłsudczykowskiej, czyli – w ramach antysemickiej paranoi zamachowca – polityki oddawania Polski Żydom<sup>44</sup>. Skąd zatem w esejach zaszyfrowane, ale konsekwentne oznaki poparcia dla stanowiska endecji? Brykczyński znajduje podobny paradoks w ewolucji sił antyendekkich (piłsudczyków, lewicy i partii chłopskich) po zamachu: potępiły go oczywiście, zrazu trafnie oskarżając endecką propagandę o de facto podżeganie do zabójstwa, wybrały też nowego prezydenta tą samą antyendekką większością głosów, co Narutowicza, rychło jednak wyciszyły retorykę potępienia inspiratorów, a w praktyce przejęły – w imię narodowego „pojednania” – kluczowe elementy ich nacjonalistycznego programu politycznego, jak doktryna „czysto polskiej” większości rządowej izolującej Żydów<sup>45</sup>. I o ile samego faktu zamachu potem nie wypierano, o tyle te jego przyczyny i skutki już owszem.

Ślady podobnego procesu widać u Rymkiewicza w leśmianowskiej encyklopedii. Gloryfikując poetę pochodzenia żydowskiego, autor jest oczywiście anty-antysemitą. A jednak rozdział *Kwestia żydowska w Encyklopedii* to głównie pochwała poety za to, że go „kompletnie nie interesowały «przekłęte problemy» społeczne czy narodowe, a wśród nich także i problem żydowski”<sup>46</sup> – pochwała

<sup>41</sup> P. Brykczyński, *Gotowi na przemoc*, s. 28, 132–140.

<sup>42</sup> Tamże, s. 110, 124–132, 140–141.

<sup>43</sup> J.M. Rymkiewicz, *Rozmowy polskie w latach 1995–2008*, s. 82, 126–127.

<sup>44</sup> P. Brykczyński, *Gotowi na przemoc*, s. 191–197.

<sup>45</sup> Tamże, s. 98–101, 214–242, 257.

<sup>46</sup> J.M. Rymkiewicz, *Leśmian. Encyklopedia*, s. 143.

bardzo osobliwa na tle własnych zainteresowań Rymkiewicza, zrozumiała tylko przy założeniu, że to właśnie o problem żydowski – wcale nie wśród innych – specyficznie chodzi. Lepiej tej kwestii nie poruszać, nawet jeśli to antysemityzm pośrednio winny jest śmierci poety, zmarłego na atak serca wywołany antysemitką argumentacją niedosłego zięcia<sup>47</sup> (w czym można widzieć kolejną metaforę-litotę śmierci Narutowicza). Także wątek ataków prasy prawicowej na Leśmiana pojawia się jedynie w rozmywającym problem kontekście tej jednej recenzji, która obok niepolskości dostrzegała w jego poezji jakieś walory intelektualne i formalne<sup>48</sup>. Zatem można potępiać antysemityzm, ale jednak tak, żeby nie urażać zbytnio hołdujących mu rodaków...

Sprzeczność między polityczną świadomością deklarowaną w wywiadach a „nieświadomością” rządzącą wymową esejów występuje u Rymkiewicza w pełni jawnie. Recenzując *Samuela Zborowskiego*, Piotr Skwieciński dziwił się, że poeta gloryfikuje Samuela, potępiając Zamoyskiego, podczas gdy skądinąd popierany przez Rymkiewicza Jarosław Kaczyński w swych politycznych przedsięwzięciach raczej kanclerzowi jest podobny niż banicie<sup>49</sup>. Skwieciński nie odnotowuje jednak, że przyszły autor *Zborowskiego* wcześniej sam *explicite* w tym duchu się wypowiadał:

Ścinają głowę Samuelowi Zborowskiemu, robi to największy polityk tamtej epoki, kanclerz Jan Zamoyski. [...] Jeśli zatem Jarosław Kaczyński zetnie głowę Janowi Rokicie, [...] to naprawdę nie stanie się nic strasznego. [...] [Z] punktu widzenia kanclerza Zamoyskiego – który miał na uwadze polityczną stabilizację Polski – Samuelowi Zborowskiemu koniecznie trzeba było ściąć głowę. Zrobiono to zatem z jakiejś potrzeby [...] i nie ma się co oburzać. [...] Józef Piłsudski też miał potężnych i strasznych wrogów. [...] Więc wcale mnie nie dziwi, że Jarosław Kaczyński ma potężnych wrogów. Ludzie, którzy robili coś dobrego dla Polski, zawsze ich mieli. Kanclerz Jan Zamoyski, książę Hugo Kołłątaj, książę Adam Czartoryski – wszyscy byli nienawidzeni. [...] Uważam, że Jarosław Kaczyński jest największym polskim politykiem od czasów Józefa Piłsudskiego. Tak jak Piłsudski był największym polskim politykiem od czasów kanclerza Zamoyskiego<sup>50</sup>.

Ten dziwny chiasm znajduje paralelę na poziomie onomastyki, którą można by tu odczytywać zgodnie z zaproponowaną przez Nicolasa Abrahama i Marię Török metodą kryptonimii<sup>51</sup>: endeckim konkurentem Narutowicza w wyborach był przecież Maurycy Zamoyski, a Gabriel i Samuel to symbolicznie pokrewne biblijne imiona teoforyczne z tym samym morfemem *el*. Te odwrócenia wyrażają fundamentalną aporię myślenia Rymkiewicza, której nie potrafi

<sup>47</sup> Tamże, s. 182–185.

<sup>48</sup> Tamże, s. 225–228.

<sup>49</sup> P. Skwieciński, *Trumna z szybką*, w: T. Rowiński (red.), *Spór o Rymkiewicza*, Fronda, Warszawa 2012, s. 305.

<sup>50</sup> J.M. Rymkiewicz, *Rozmowy polskie w latach 1995–2008*, s. 142, 145, 191–192, 201.

<sup>51</sup> Zob. N. Abraham, M. Torok [Török], *The Wolf Man's magic word: A cryptonymy*, przeł. N. Rand, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, oraz I. Piekarski, *Interpretacja jako kryptonimia, czyli Nicolasa Abrahama i Marii Torok czytanie zakrzywione*, „Teksty Drugie”, 2016, nr 5, s. 275–299.

rozwikłać, i dlatego zapewne wyparł ją do nieświadomości, gdzie – jak twierdził Freud – wyobrażenia sprzeczne mogą współistnieć<sup>52</sup> (jak w postaci Zborowskiego, która wyobrażeniowo przypomina zamachowca, symbolicznie nosi jednak imię nawiązujące do Narutowicza, jest więc poniekąd fantazmatyczną syntezą ofiary z katem). Jednocześnie brutalnie krwawa wyobraźnia eseisty, szczególnie w *Wieszaniu* i *Kinderszenen*, sugeruje, że była to nieświadomość szczególnie archaiczna, rodem z fazy schizoidalno-paranoidalnej opisywanej przez Melanie Klein, wyparcie było więc zarazem regresją.

Zagmatwane i wieloznaczne wyparcie, jakie można zaobserwować u Rymkiewicza, wskazuje, że wbrew ortodoksyjnej wersji kompleksu Edypa Narutowicz nie został wzniosłym symbolem jako pobudką sumienia – na przekór nadziejom jego koncyliacyjnie nastawionych zwolenników śmierć prezydenta poza przejściową fazą tuż po zamachu nie zdyscyplinowała moralnie endecków<sup>53</sup>, lecz przeciwnie, jakby umarł po niej śmiercią drugą, także jako symbol. Strach to napisać, ale uwewnętrznionym głosem-superego stał się dla polskiej politycznej duszy raczej Niewiadomski jako syn-ojcobójca (co można uznać za formę infantylizmu). Najwyraźniej nie tylko nie został on „moralnie unicestwiony”, jak to z żalem skonstatował Maciej Rataj<sup>54</sup>, lecz dla jednych stawszy się jawnie przedmiotem kultu, dla innych, także z pozoru ideologicznie przeciwnych, pozostał wyrzutem sumienia (ewidentnie błędnie ukształtowanego, należy za teologią moralną dodać). Pewien rodzaj takiego odwracania kota ogonem występuje już zresztą w przywołanym wyżej apelu Strońskiego, który gromił lewicę, że ma czelność oskarżać prawicę o zainspirowanie zamachowca, choć jeszcze nie próbował jego samego usprawiedliwiać. Spośród poetów upamiętniających Narutowicza ściśle w tym duchu jako oskarżyciel wypowiedział się Julian Tuwim w *Pogrzebie Prezydenta Narutowicza*<sup>55</sup>, u bliższego poetycko Rymkiewiczowi Słonimskiego nie ma jednak podobnej *stricte* politycznej perspektywy w ogóle.

Zgodnie z modelem Abrahama i Török takie toksyczne uwewnętrznienie do nieświadomości jak Niewiadomskiego do polskiej nieświadomości zbiorowej można nazwać inkorporacją – w opozycji do introjeckji jako bardziej racjonalnego procesu wzbogacania ego o identyfikacje z cennymi obiektami zewnętrznymi, w tym w toku żałoby po obiektach utraconych<sup>56</sup>. Introjeckją byłaby żywa pamięć o Gabrieli Narutowiczu jako męczeńskiej personifikacji postępowych idei politycznych, w polskiej narodowej nieświadomości wyrażanej przez Rymkiewicza zastąpiła ją jednak inkorporacja jego zabójcy. Zamordowanie Narutowicza jako – według endeckich okrzyków – „żydowskiego króla”<sup>57</sup> wpisuje tę śmierć w skomplikowaną dialektykę judaizmu i chrześcijaństwa jako reakcji na zapisaną zdaniem Freuda w historycznej nieświadomości pamięć o zabójstwie

<sup>52</sup> S. Freud, *O przeciwnym sensie prastów*, w: tegoż, *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1997, s. 221–225.

<sup>53</sup> P. Brykczyński, *Gotowi na przemoc*, s. 177–178.

<sup>54</sup> Tamże, s. 210.

<sup>55</sup> J. Kulczyńska-Kruk, *Dni wstydu i hańby*, s. 153.

<sup>56</sup> I. Piekarski, *Interpretacja jako kryptonimia*, s. 287–290.

<sup>57</sup> P. Brykczyński, *Gotowi na przemoc*, s. 75.

Mojżesza przez jego lud<sup>58</sup>, a zarazem – w bardzo freudowskiej ironii wobec deklarowanego katolicyzmu endeków – czyni zabitego prezydenta figurą chrystusową (Jezus jako *Rex Iudearum*).

Tak silne przeżywanie wydarzenia historycznego z przeszłości dość odległej w perspektywie jednostkowej biografii (Narutowicz zginął 13 lat przed narodzinami Rymkiewicza)<sup>59</sup>, że powraca ono w nieświadomej strukturze głębokiej wielu z pozoru niezwiązanych utworów, może się wydawać idiosynkrazją poety. Jednak moim zdaniem Rymkiewicz tą literacką nerwicą realizuje w specyficzny sposób społeczne powołanie twórcy jako medium samoobserwacji systemu społecznego, w tym przypadku – narodu (w sensie politycznym i kulturowym). Jak stwierdził niedawno w uchwale czczącej poetę Sejm RP: „Ów arcypolski cykl, który tworzą: *Wieszanie, Samuel Zborowski, Kinderszenen i Reytan. Upadek Polski*, stanowi dziś kanon rozważań o narodowej tożsamości”<sup>60</sup>. Zdaniem postów, opisywana przez Rymkiewicza przeszłość jest integralnym aspektem terażniejszości: „Interesowała go w poezji tajemnica istnienia, śmierć i przemijalność każdego życia, które musi kończyć się rozkładem i gniciem, ale i trwanie na wiecznym kole historii, współistnienie przeszłości w terażniejszości”<sup>61</sup>. Moja analiza pokazuje, że owo współistnienie można rozumieć nie tylko trywialnie, jako doniosłość pamięci historycznej w życiu społeczeństw, lecz także na modłę psychoanalityczną, jako trwanie wypartego w kolektywnej nieświadomości, którą pisarz wyraża, rezonując z nią niczym medium; „koło historii” staje się wtedy narodowym przymusem powtarzania.

W proponowanym schemacie interpretacyjnym Rymkiewicz jest pomniejszonym, fraktalnym modelem społeczeństwa, które widzi w nim swego rzeźnika lub portrecistę – intensywność recepcji potwierdza trafność owego modelu. Pisarz nie kontroluje tego mechanizmu, przez co wikła się w jawne sprzeczności między społecznie indukowaną literacką nieświadomością a indywidualnymi sądami bardziej dojrzałego rozumu praktycznego. Byłby zatem przykładem raczej pisarza-pacjenta niż pisarza-analityka, który próbuje w swych dziełach aplikować kulturze „dziką” psychoanalizę. Chodzi jednak o psychoanalizę *stricte* twórcy w jego strukturalnym sprzężeniu z systemem obejmującym modelowych czytelników (adresatów twórczości), a nie osoby piszącej jako jednostki w jej prywatnych uwikłaniach biograficzno-rodzinych.

Specyfiką Rymkiewiczowskiej „samoobserwacji” komunikacyjnego systemu polskość jest jej ostentacyjna nierefleksyjność, brak drugiego stopnia: poeta nie wie, co relacjonuje, jedynie przeżywa to w symptomach, retorycznie łącząc niezrozumiałe dla siebie *signifiants* z afektami nieznanego pochodzenia niczym Witold w *Kosmosie* Gombrowicza (ale przeciwnie niż dojrzały

<sup>58</sup> S. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, przeł. A. Ochocki, R. Reszke, w:

tegoż, *Pisma społeczne*, KR, Warszawa 1998, s. 445–460.

<sup>59</sup> Analogiczny mechanizm opisałem jednak i na przykładzie świadkini dramatycznych wydarzeń roku 1922 – por. J. Potkański, *Nieświadoma autocenzura w twórczości i dziennikach Zofii Natkowskiej*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo”, 2025, s. 387–400.

<sup>60</sup> *Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 25 lipca 2025 r. w 90. rocznicę urodzin Jarosława Marka Rymkiewicza*, [https://orka.sejm.gov.pl/opinie10.nsf/nazwa/1489\\_u/\\$file/1489\\_u.pdf](https://orka.sejm.gov.pl/opinie10.nsf/nazwa/1489_u/$file/1489_u.pdf) (12.08.2025).

<sup>61</sup> Tamże.

Gombrowicz-autor). To zresztą ogólniejsza przypadłość polskiej kultury, w której literacka ekspresja bezwzględnie dominuje nad filozoficzną refleksją. Brak u Rymkiewicza choćby próby przepracowania istoty problemu, moja interpretacja jest zatem hermeneutyką sensów *stricte* nieświadomych, a nie tylko jakiegoś ich literackiego analogonu. Taki niedostatek refleksji ułatwia „zarażanie się” dyskursem przeciwnika, w konsekwencji czego strona centrowo-lewicowa poddaje się prymitywnym, szowinistycznym afektom konstytuującym prawicę, jak to opisał Brykczyński. W sferze tematów historycznych bliskich Rymkiewiczowi przykładem może być ewolucja obozu sanacji po śmierci Piłsudskiego (Jarosław Kaczyński jako Rymkiewiczowska reinkarnacja Marszałka ewoluuje podobnie), współcześnie jednak także po stronie szeroko rozumianych przeciwników obozu neoendeckiego (zarówno w centrum, jak i na lewicy) nie brak głosów, że „coś jest na rzeczy” w postulatach drugiej strony, przy czym taka koncyliacyjna postawa nigdy nie może liczyć na wzajemność prawicy, która ustępstwa traktuje zawsze nie jako kompromis, lecz kapitulację lub ewentualnie „nawrócenie”.

Opozycje, które wygenerowały konflikt prowadzący do śmierci Narutowicza, nadal są w Polsce aktywne, a nawet zyskują ostatnio na znaczeniu, podsycając szowinistyczne wzmożenie (nie tylko antysemityczne – dziś, jak w drugiej połowie lat trzydziestych XX wieku, wzrasta sentyment antyukraiński, do którego dochodzi nastawienie przeciw uchodźcom oraz imigrantom<sup>62</sup>). Nie przypadkiem poprzednia ekipa rządząca powołała Instytut Dziedzictwa Myśli Narodowej im. Romana Dmowskiego i Ignacego Jana Paderewskiego, a nowa przemianowała go (i odpowiednio przebudowała ideologicznie) na Instytut Myśli Politycznej im. Gabriela Narutowicza. W kolejnym „polemicznym” kroku prezydentem został tymczasem prezes Instytutu Pamięci Narodowej, instytucji poświęconej głównie neoendeckiej polityce historycznej, a w wyborach niepokojąco wiele głosów dostał też znany ze swego antysemityzmu Grzegorz Braun, autor filmu o Rymkiewiczzu zatytułowanego *Poeta pozwany* (2012).

<sup>62</sup> U Rymkiewicza tego rodzaju doświadczenie przejawia się w emigracyjnych losach Mickiewicza i Słowackiego, którym poświęcił liczne eseje.

## Bibliografia

- N. Abraham, M. Torok [Török], *The Wolf Man's magic word: A cryptonymy*, przeł. N. Rand, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986.
- M. L. Bruner, *Rhetorical unconsciousness and political psychoanalysis*, The University of South Carolina Press, Columbia 2019.
- P. Brykczyński, *Gotowi na przemoc. Mord, antysemityzm i demokracja w międzywojennej Polsce*, przeł. M. Sutowski. Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy Lacanowskiej*, przeł. Ł. Mokrosiński, Wydawnictwo Andrzej Żórawski, Warszawa 2002.
- S. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, przeł. A. Ochocki, R. Reszke, w: tegoż, *Pisma społeczne*, KR, Warszawa 1998.

- S. Freud, *Fragment analizy pewnej hysterii*, w: tegoż, *Histeria i lęk*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2001, s. 73–163.
- S. Freud, *O przeciwnym sensie prastów*, w: tegoż, *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1997, s. 221–226.
- S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1996.
- S. Freud, *Zaprzeczenie*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2007, s. 299–302.
- J. Kulczyńska-Kruk, *Dni wstydu i hańby. Zabójstwo prezydenta Gabriela Narutowicza w poezji międzywojennej*, „Czytanie Dwudziestolecia”, 2024, nr 1, s. 145–164.
- J. Lacan, *Freud's papers on technique. The seminar. Book I*, przeł. J. Forrester, Norton, Nowy Jork 1988.
- J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, WSiP, Warszawa 1996.
- A. Leder, *Milczenie i rytuał*, „Przekrój”, 2019, Jesień, <https://przekroj.org/swiat-ludzie/milczenie-i-rytual/> (10.08.2025).
- D. Matuszek, „– Kto ty jesteś? – Mały Hans”. *Rymkiewiczza Freudem*, „Teksty Drugie”, 2015, nr 2, s. 215–233.
- J.-D. Nasio, *Psychoanalysis and Repetition: Why Do We Keep Making the Same Mistakes?*, przeł. D. Pettigrew, SUNY Press, Albany 2019.
- I. Piekarski, *Interpretacja jako kryptoanimia, czyli Nicolasa Abrahama i Marii Torok czytanie zakrzywione*, „Teksty Drugie”, 2016, nr 5, s. 275–299.
- J. Potkański, *Nieświadoma autocenzura w twórczości i dziennikach Zofii Nałkowskiej*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo”, 2025, s. 387–400.
- J.M. Rymkiewicz, *Cicho ciszej. Wybrane wiersze z lat 1963–2002*, Sic!, Warszawa 2003.
- J.M. Rymkiewicz, *Kinderszenen*, Sic!, Warszawa 2008.
- J.M. Rymkiewicz, *Koniec lata w zdziczałym ogrodzie*, Sic!, Warszawa 2015.
- J.M. Rymkiewicz, *Leśmian. Encyklopedia*, Sic!, Warszawa 2001.
- J.M. Rymkiewicz, *Metempsychoza. Druga księga oktostychów*, Evviva L'arte, Warszawa 2017.
- J.M. Rymkiewicz, *Reytan*, Sic!, Warszawa 2013.
- J.M. Rymkiewicz, *Rozmowy polskie w latach 1995–2008*, Sic!, Warszawa 2009.
- J.M. Rymkiewicz, *Samuel Zborowski*, Sic!, Warszawa 2010.
- J.M. Rymkiewicz, *Wiersze polityczne*, Sic!, Warszawa 2010.
- J.M. Rymkiewicz, *Wieszanie*, Sic!, Warszawa 2007.
- P. Skwieciński, *Trumna z szybką*, w: T. Rowiński (red.), *Spór o Rymkiewiczza*, Fronda, Warszawa 2012, s. 299–311.
- S. Stroński, *Ciszej nad tą trumną!*, „Rzeczpospolita”, 2022, nr 344, s. 3, <https://polona.pl/item-view/411a7362-46a6-49b3-8805-ef7496cff29e?page=2> (10.08.2025).
- Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 25 lipca 2025 r. w 90. rocznicę urodzin Jarosława Marka Rymkiewiczza*, [https://orka.sejm.gov.pl/opinie10.nsf/nazwa/1489\\_u/\\$file/1489\\_u.pdf](https://orka.sejm.gov.pl/opinie10.nsf/nazwa/1489_u/$file/1489_u.pdf) (12.08.2025).
- M. Woźniak-Łabieniec, *Literatura i polityka. Jarosław Marek Rymkiewicz*, w: R. Łatka, M. Urbanowski (red.), *Literatura i polityka po 1989 roku*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2017, s. 181–203.

# Miejsce czynu. Psychoanaliza wobec zbrodni

Szymon Radziejowski

**Abstrakt** Artykuł zamierza poddać analizie pojęcie czynu za pomocą metodologii dostarczonej przez psychoanalizę lacanowską. Obecny w nim punktem wyjścia jest morderstwo dokonane 7 maja 2025 na Uniwersytecie Warszawskim. Zamiast psychologizowania sprawcy zaproponowane zostaje rozważenie samego czynu. Odbywa się to poprzez zestawienie dwóch par pojęciowych. Pierwsza z nich, przejście do czynu i wyczynianie, pochodzi od Jacques'a Lacana. Zostaje ona uzupełniona przez komentarze Jacques'a-Alain'e'a Millera i Bogdana Wolfa oraz postawiona w kontekście pojęcia psychozy zwykłej. Jako taka okazuje się jednak niewystarczająca. Z pomocą przychodzi użyte przez Jeana Alloucha pojęcie epickiego skoku jako przeciwieństwa przejścia do czynu. Nałożenie na siebie tych dwóch par pojęciowych pozwala opracować strukturę czynu, dzięki której zostaje on zlokalizowany w przestrzeni pomiędzy dwiema śmierciami. Ta lokalizacja służy następnie krytyce ujęcia czynu przez Pierre'a Legendre'a w *Zbrodni kaprala Lortie*. Artykuł kończy się analizą przywoływanego powyżej morderstwa w kontekście opracowanych w eseju przypadków.

**Słowa kluczowe** czyn, przejście do czynu, acting-out, epicki skok, narracja, lęk.

**Abstract** The article aims to analyse the concept of the act, by means of the methodology of Lacanian psychoanalysis. Present in it is the murder committed on May 7th at the University of Warsaw. Instead of the psychologization of the murderer, an inquiry into the concept of the act itself is proposed. It is conducted by juxtaposing two pairs of concepts. The first, the passage to the act and the acting-out, comes from Jacques Lacan. It is supplemented by comments from Jacques-Alain Miller and Bogdan Wolf and placed in the context of the concept of ordinary psychosis. As such, however, it proves insufficient. Jean Allouch's concept of the epic leap as the opposite of passage to the act comes as an alternative. Superimposing these two pairs of concepts allows us to develop a structure of the act, thanks to which it is located in the space between two deaths. This location is then used to criticize Pierre Legendre's approach to action in *The Crime of Corporal Lortie*. The article concludes with an analysis of the above-mentioned murder in the context of the cases discussed in the essay.

**Keywords** act, passage to the act, acting-out, epic leap, narration, anxiety.

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2025 [5]

wunderblock

2025, nr 5, s. 121–136

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2025.5.9>

**Szymon Radziejowski**

– absolwent filozofii  
na Uniwersytecie  
Warszawskim.

Współorganizator  
konferencji  
„Psychoanaliza Teraz”,  
współprowadzący  
koła naukowego myśli  
współczesnej, sekretarz  
redakcji kwartalnika  
„Civitas. Studia z filozofii  
polityki”.

[szymonradziejowski@gmail.com](mailto:szymonradziejowski@gmail.com)

S iódmego maja 2025 roku pod Auditorium Maximum Uniwersytetu Warszawskiego Mieszko R. zamordował zamykającą drzwi do budynku portierkę. W momencie zdarzenia miał 22 lata. Zaatakował ją siekierą, znieważył zwłoki i ranił ochroniarza, który spróbował mu w tym przeszkodzić. W sierpniu tego samego roku znalazł się pod nadzorem i obserwacją psychiatryczną. Według prokuratora przyznał się do zarzutów, złożył wyjaśnienia co do motywów i stwierdził, że nie planował dokonania zabójstwa. Mimo to zdaje się, że był świadomy tego, co czynił. „Wyjaśnił, że miał takie przekonanie, że na świecie istnieją drapieżnicy i ofiary. A on jest drapieżnikiem i jak zabije, to stanie się drapieżnikiem”<sup>1</sup>.

Za sprawą tego wydarzenia zaczęto zadawać pytania: o stan wspólnoty uniwersyteckiej w ogóle, o to, jak zmieniła się pod wpływem tego morderstwa, a wreszcie o ofiarę. Co do narzędzi, które władze uniwersyteckie stosowały dotychczas wobec ciała studenckiego, jak też ich przyszłych działań w tym zakresie, wypowiedział się Andrzej Leder<sup>2</sup>. Jego zdaniem nie należy spodziewać się żadnej systemowej, instytucjonalnej reakcji; Leder zwraca też uwagę na nieobecność mechanizmów prewencyjnych, takich jak opieka psychologiczna. Jedną z nielicznych prób bezpośredniego odniesienia się do samej ofiary możemy zauważyć na profilu Soni Burdyny<sup>3</sup>. Przywołując wywiady pracownicze, stawia ona tezę, że w aktualnej strukturze relacji pomiędzy władzami uniwersytetu, studentami, kadrą naukową i kadrą nienaukową to właśnie przedstawiciele tej trzeciej grupy mają największą szansę na zostanie „przypadkową ofiarą”.

Dotychczas nie udało mi się znaleźć jakiegokolwiek próby podjęcia tematu sprawcy tego wydarzenia. Jest to fenomen pozytywny, ponieważ zarówno ofiara, jak i wspólnota są od niego ważniejsze. W takim wypadku, o ile psychoanaliza ma możliwość w jakikolwiek sposób dołączyć do tej dyskusji, sama musi uniknąć psychologizowania mordercy. Ontologiczny problem związany z takim podejściem postawił już Klaus Theweleit w kontekście Breivika: „nie jest pacjentem. [...] Jest lekarzem”<sup>4</sup>. Traktowanie sprawcy jako efektu pomija fakt, że on sam przedstawia się jako przyczyna. Sama możliwość analizowania oddziaływań jego czynu potwierdza tę tezę. Dlatego psychoanalizie pozostaje pojęcie czynu – i sam czyn.

Należy więc zlokalizować czyn względem umożliwiającej go struktury i prześledzić podążające za nim załamanie owej struktury. Jeśli psychoanaliza pokrewna jest marksizmowi w tym sensie, że przekłada na strukturalną konieczność pojedyncze momenty, które myśl idealistyczna traktowała jako wyznaczniki istoty człowieka, to nie może uznać czynu za element zewnętrzny wobec struktury. Z perspektywy idealistycznej – i z perspektywy wyizolowanej

<sup>1</sup> PAP, *Prokuratura i obrońcy Mieszka R. chcą, by ewentualny areszt odbywał pod opieką psychiatrów*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/prokuratura-i-obroncy-mieszka-r-chca-ewentualny-areszt-odbywal-pod-opieka-psychiatrow-0> (12.08.2025). Pisownia oryginalna.

<sup>2</sup> A. Leder, *Leder o zbrodni na UW. Zamiast realnej troski – „stan wyjątkowy”. Grozi mechanizm błędnego koła*, <https://oko.press/leder-o-zbrodni-na-uw> (12.08.2025).

<sup>3</sup> S. Burdyna, <https://www.facebook.com/sonia.burdyna/posts/pfbid02gm9PY-scieusp3mqcfXSRLAnhh-fet8c6qQPph3T2WWTYsbn-ksx3nyiC47TgSgLrDgl> (12.08.2025).

<sup>4</sup> K. Theweleit, *Śmiech morderców. Breivik i inni*, przeł. P. Stronwilk, PWN, Warszawa 2016, s. 21.

istoty – czyn stanowi miraż bezprecedensowości. Jeśli chcemy podążać za tezą Theweleita, rozwianie takiego mirażu nie powinno zredukować go do odkrycia stojącego za nim popędowego splotu. Analiza nie może kończyć się na odsto- nięciu zastony, ponieważ sposób, w jaki pewien uwarunkowany splot przejawia się jako nieuwarunkowany moment, determinuje odrębny ciąg kauzalny. Należy więc rozłożyć pojęcie czynu na składowe, dzięki którym genealogię widzialnego czynu można odróżnić od redukcji wszelkiej nadbudowy do bazy. Tymi składowymi są: przejście do czynu (*passage à l'acte*), wyczynianie (*acting-out*) i epicki skok (*saut epique*).

## ■ Różnica językowa

Różnicę pomiędzy przejściem do czynu a wyczynianiem wydobywa – albo też ustanawia – Jacques Lacan podczas swojego seminarium z 23 stycznia 1963. Wydobywa ją o tyle, o ile wcześniej stanowiła ona różnicę językową: terminem *acting-out* posłużyli się brytyjscy tłumacze Freuda, by oddać używane przez niego słowo *agieren*, podczas gdy *passage à l'acte* stanowi analogiczny termin francuskiej psychiatrii; za sprawą pozycji, jaką język angielski zajmował w po- wojennej psychoanalizie, termin *acting-out* przyjął się jako określenie na rzu- cający się w oczy efekt nieudanego przeniesienia<sup>5</sup>. Lacan ustanawia ową różni- cę, czyni nietożsamość w przekładzie nietożsamością w desygnacie. Przejście do czynu nie jest wyczynianiem, ponieważ wyczynianie odbywa się na scenie, a przejście do czynu to zejście ze sceny.

Należy pokrótce określić relację pomiędzy sceną a obiektem a, w ramach której wyczynianie i przejście do czynu stanowią anomalie. Jest to relacja wyłączenia, dzięki której jeden z jej członów, scena, określa się jako spójny, a drugi, obiekt a, uzyskuje tożsamość jako resztką procesu upodmiotowienia. Obiekt a konstytuuje ramę sceny, o ile jest niemożliwym do reprezentacji warunkiem możliwości przedstawiania. Scena jest przestrzenią, na której podmiot pragnienia, podmiot znaczącego, wchodzi w kontakt z ciałem. Ciało i znaczący nie są ze sobą tożsame, dlatego na scenie często pojawiają się elementy, których nie dałoby się odnaleźć w ciele, jak również nieobecne są niektóre części ciała. Obiekt a wyłania się w strukturze, w zasadzie organizacji sceny, na mocy tego, co nie zostało przedstawione. Scena zyskuje dzięki temu model odnoszenia się do swojego zewnątrz, do elementów, które się na niej nie mieszczą.

Lacan może nazwać obiekt a „funtem mięsa”, ponieważ dzięki niemu „można pożyczyć tyle, ile się chce, aby zapełnić dziury pragnienia”<sup>6</sup>. Podmiot pragnienia

<sup>5</sup> J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Aletheia, Warszawa 2023, s. 25–28.

<sup>6</sup> J. Lacan, *Anxiety. The Seminar of Jacques Lacan Book X*, przeł. A. R. Price, Polity Press, Cambridge 2014, s. 124.

może być ekwiwalentem podmiotu znaczącego i podmiotu braku wyłącznie dlatego, że brak jest efektem znaczącego, efektem relacji znaczący/znaczoney. Dookoła tego braku organizuje się pragnienie. Obiekt a jest jednak metaforą innego podmiotu, podmiotu *jouissance*, będącego podmiotem tylko w nieściśłym sensie<sup>7</sup>. Psychoanaliza może założyć wyłącznie taki podmiot, aby określić pierwszy efekt nałożenia się znaczącego na ciało, w ramach którego ciało, w relacji znaczący/znaczoney, znalazło się po stronie znaczonego. Jeśli ciało zajmuje miejsce znaczonego i zarazem nie daje się z nim utożsamić, to jest ono tym, czego brakuje. Dlatego obiekt a należy do porządku języka: jest on sposobem, w jaki język odsyła do ciała, sposobem, dzięki któremu *jouissance* ciała staje się dostępna dla podmiotu znaczącego. Bezustanne zapełnianie braku wymaga, aby brak przyjmował ciągle kolejne zastępniki tego, co utracone. Obiekt a spełnia tę funkcję, będąc punktem, który można zapełnić na wiele sposobów. Podmiot pragnienia chce to zrobić w nadziei, że pewien z nich będzie wreszcie tym, czego mu brakuje. W ten sposób obiekt a umożliwia scenę. Sprawia, że podmiot pragnie działać na scenie, niejako licząc, że przedstawienie dobiegnie końca w sposób naturalny.

Na scenie może zostać wystawiony spektakl, choć częściej odbywają się tam wyłącznie próby. Działanie jest próbą, wyczynianie wystawieniem spektaklu, a przejście do czynu – przerwaniem go w połowie. W tym momencie teatralna metafora napotyka swoją granicę, ponieważ nie jest konieczne rozpoczęcie spektaklu, aby go przerwać. Z tej przerośni warto jednak wydobyć jeszcze jeden element: widownię. Spektakl zawsze odbywa się dla kogoś, kto go ogląda.

Wyczyniając, podmiot próbuje sprawić, aby ten ktoś zwrócił się ku niemu. W przeciwieństwie do zwykłego pokazywania się czy zabiegania o uwagę wyczynianie jest konstrukcją, która zmierza do oszukania tego, dla kogo się odbywa. Wolf pisze: „W wyczynianiu prawda uwikłana jest jako kłamstwo”<sup>8</sup>. Wyczyniający pokazuje swoje pragnienie takim, jakie ono faktycznie jest. Problem leży w tym, że przedstawia on jako bezwładne to, co w rzeczywistości ma swój wektor. Gdy dochodzi do wyczyniania, podmiot domaga się, aby jego wyczynianie zostało zinterpretowane, podczas gdy w działaniu pragnienie wyłącznie może być zinterpretowane. Ten, do kogo kierowane jest wyczynianie, zostaje więc okłamany: stworzona zostaje dla niego sytuacja, w której skupia się on na konkretnym czynie, a nie na tym, że czyn wydarzył się dla niego. Prawda „nie jest naturalna dla konstytucji pragnienia”<sup>9</sup>, więc wyradza się w kłamstwo, gdy tylko staje się obiektem pragnienia.

Scena zostaje w ten sposób naruszona, ponieważ obiekt a „jako taki nie daje się odbić w lustrze [*n'est pas spécularisable*], [więc] podmiot pokazuje go zawsze

<sup>7</sup> Tamże, s. 173–174.

<sup>8</sup> B. Wolf, *Anxiety Between Desire and the Body. What Lacan Says in Seminar X*, Routledge, Nowy Jork 2019, s. 44.

<sup>9</sup> Tamże. Jest to parafraza słów Lacana z *Anxiety*, s. 125.

od boku, z ukosa”<sup>10</sup>. Wyczyniający błądzi, gdy pokazuje obiekt swojego pragnienia na scenie. Ta bowiem przyjmuje tylko to, co zostało już odbite w lustrze, czyli daje się ujrzyć patrzącemu na wprost. Obiekt a nie ma odbicia<sup>11</sup>, więc można go zobaczyć wyłącznie, patrząc z ukosa. Dlatego też wyczynianie zarazem błądzi i wprowadza w błąd: wystawia na publiczny widok scenę, którą właściwie zinterpretować mógłby wyłącznie podglądacz. Jedynym jej efektem może być „grymas, w którym wymyka się realne”<sup>12</sup>.

Realne wymyka się wyczynianiu, ale w przejściu do czynu to ciało wymyka się podmiotowi. Wyczyniając podmiot wprowadzał na scenę zaburzenie, zakładając błędnie, że będzie ono efektem przedstawienia. Zakładał się o *jouissance* i od razu ten zakład przegrywał. Jego pomyłka polegała na tym, że pozostał podmiotem znaczącego. Przejście do czynu może być konsekwencją nieudanego wyczyniania, jak dzieje się to w koronnym przykładzie, omawianym niemalże za każdym razem, gdy pojawia się to pojęcie. Gdy ten, komu pokazywany był obiekt a, zauważa go, podmiotowość załamuje się. Młoda lesbijka, której analizę Freud zakończył po kilku sesjach, stwarza wielokrotnie sytuację, w której ojciec zobaczy ją spacerującą z ukochaną. Gdy wreszcie się to dzieje, kobieta rzuca się z mostu, pozwala sobie upaść (*niederkommen lassen, laisser tomber*)<sup>13</sup>. Przejście do czynu jest tu konsekwencją pęknięcia fantazji o byciu matką w sensie posiadania fallusa, lecz stanowi również odrębny gest. Choć może się ono prezentować jako ucieczka od, pozostaje wciąż przejściem do.

Jeśli przyjmiemy założenie Millera, że istnieją dwie ścieżki prowadzące od *jouissance* do pragnienia, przez miłość i przez lęk<sup>14</sup>, przechodząc do czynu, podmiot znajduje się na drugiej z nich. Lęk wyróżnia się spośród pozostałych afektów tym, że „nie zwodzi, nie ulega wątpliwości [*le hors de doute*]”<sup>15</sup>. Według Millera przejście do czynu charakteryzuje natomiast „niechęć dowiedzenia się czegokolwiek więcej; przechodząc do czynu, opuszcza się zwodniczość sceny na rzecz pewności, że powróci się na nią w identyfikacji, w krótkim spięciu z obiektem a, [...] w identyfikacji absolutnej z obiektem a poza sceną”<sup>16</sup>. Przejście do czynu nie może więc zostać nazwane transgresją. Kluczowym elementem zdaje się tu pewność, że opuszczenie sceny nie prowadzi do śmierci. Łączy się ona z wyrzeczeniem się woli wiedzy, co prowadzi na ścieżkę lęku. Przechodząc do czynu, podmiot przestaje dawać się zwodzić pragnieniu, ponieważ zamiast próbować uchwycić jego obiekt, zamiast fantazjować o nim, zamiast wystawiać przedstawienie, w którym ogłasza jego posiadanie, utożsamia się z nim. Podmiot pragnienia porzuca pragnienie i w tym sensie przestaje być podmiotem. Dlatego Lacan może powiedzieć, że fantazja o samobójstwie stanowi skopieczny odpowiednik przejścia do czynu<sup>17</sup>. Z tego samego powodu odróżniamy

<sup>10</sup> J.-A. Miller, *Introduction to Reading Jacques Lacan's Seminar on Anxiety II*, przeł. B. P. Fulks, „lacanian ink”, 2006, nr 27, s. 54.

<sup>11</sup> Obiekt a jest nawet paradygmatem niemożliwości odbicia w lustrze; każdy fenomen, który odsyła nas poza lustrzaność, jest w pewnym stopniu czymś, co widzimy, ponieważ nie możemy zobaczyć obiektu a.

<sup>12</sup> J.-A. Miller, *Introduction to Reading Jacques Lacan's Seminar on Anxiety II*, s. 54.

<sup>13</sup> S. Freud, *O psychogenezie pewnego przypadku żeńskiego homoseksualizmu*, w: tegoż, *Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1996. Dla uzasadnienia przekładu i wtrącenia w dwóch językach zob. J. Lacan, *Anxiety*, s. 110 i nn.

<sup>14</sup> J.-A. Miller, *Introduction to Reading Jacques Lacan's Seminar on Anxiety II*, s. 29.

<sup>15</sup> J. Lacan, *Anxiety*, s. 76.

<sup>16</sup> J.-A. Miller, *Introduction to Reading Jacques Lacan's Seminar on Anxiety II*, s. 53.

<sup>17</sup> J. Lacan, *Anxiety*, s. 333.

owo przejście od transgresji: jeśli skończy się przechodzenie i wreszcie wydarzy się czyn, podmiot zginie z własnej ręki. W absolutnej identyfikacji z obiektem a poza sceną rozstrzyga się los przechodzącego do czynu: o losie podmiotu rozstrzyga jego obiekt. Kiedy młoda lesbijka pozwoliła sobie upaść, nie zaszło odniesienie do jakiegokolwiek instancji. Stała się tym, czego chciała, co wyczyniając tylko, pokazywała jako własne. O ile podmiot przechodzi do czynu, czyli jeszcze do niego nie przeszedł, powraca na scenę, czyli powraca do bycia podmiotem. Przejście do czynu nie wprowadza nic na scenę, a raczej umożliwia podmiotowi pewną rekonfigurację samego siebie.

W kontekście psychoz zwykłych proces ten rozważali Éric Laurent i Sebastian Godlewski. W artykule *Psychoanalityczne leczenie psychozy* pierwszy z nich stwierdza, że przejście do czynu jest „jednym z fundamentalnych sposobów nazywania”<sup>18</sup>. Należy w tym momencie zaznaczyć, że psychoza zwykła to kategoria raczej epistemiczna niż obiektywna<sup>19</sup>. Charakteryzuje się ona prowizorycznością imienia ojca, prowizorycznością podatną na zaburzenia ilościowe. Przejście do czynu umożliwia podmiotowi psychozy zwykłej nadanie imienia wiążącego *jouissance*. Operuje więc na przywołanym powyżej mechanizmie identyfikacji absolutnej, dzięki której podmiot może zejść ze sceny z pewnością, że na nią powróci. Wraz z identyfikacją wytwarza sobie prowizoryczne imię ojca, dzięki któremu powróci do *jouissance* związanej ze znaczącym. O ile Laurent zaleca ostrożność wobec tego procesu, proponując alternatywne sposoby uśmierzenia bólu wywoływanego przez niezwiązaną *jouissance*, o tyle Godlewski opisuje przypadek analizanta, który trafił do niego już po swoim przejściu do czynu. W ramach tego przejścia do czynu P. „porzucił swoje ciało”, co spowodowało utratę ręki wskutek odmrożenia<sup>20</sup>. Dzięki analizie był jednak w stanie związać *jouissance* przez odniesienie się do protezy jako do ograniczenia, z którym musiał sobie poradzić. Potrzebował pozbyć się fragmentu siebie, aby móc się do niego odnieść. Dopiero wtedy P. był w stanie ustosunkować się do własnego ciała. Co znaczące, zawiązanie to odbywało się w relacji do odbitego w lustrze ciała z protezą. Identyfikacja absolutna przywraca podmiot scenie w zmienionej formie. Przejście do czynu kończy się albo samobójstwem, albo możliwością zmiany. Jej aktualizacja zależy od analityka.

## ■ Alternatywna różnica

Gdy analizujemy parę pojęć wyczynianie / przejście do czynu, pojawia się pewien problem. Narzuca się ona jako para oparta na Heideggerowskiej z ducha

<sup>18</sup> É. Laurent, *Psychoanalytical treatment of the psychoses*, przeł. T. Lachin, „Psychoanalytical Notebooks”, 2013, nr 26.

<sup>19</sup> J.-A. Miller, *Efekt powrotu do psychozy zwykłej*, przeł. B. Kowalów, „Psychoanaliza”, 2016, nr 7, s. 60. Pojęcie to wprowadzone zostało przez Millera w kontekście kliniki realnego, w której psychoza stanowi paradygmatyczną strukturę aparatu psychicznego. Psychoza zwykła lokalizuje nerwice, które charakteryzują się okresowym popadaniem w psychozę, często zupełnie niezapowiedzianym.

<sup>20</sup> S. Godlewski, *Przejście do czynu a synthom*, „Psychoanaliza”, 2016, nr 7, s. 114.

różnicy pomiędzy (byciem) właściwym i niewłaściwym bądź autentycznym i nieautentycznym. Wyczynianie zdaje się lokować po stronie egzystencji niewłaściwej, zdanej na łaskę przygodnej gry znaczących, a przejście do czynu wyraża egzystencję właściwą, opartą tylko na własnej nicości. Niezależnie od stopnia, w jakim Lacan wprowadził tę różnicę w taki właśnie sposób, potrzebuje ona czegoś trzeciego, co powstrzymałoby ją od właściwej Heideggerowskim schematom tanatyczności<sup>21</sup>. Owo trzecie rozwiązanie możemy odnaleźć w książce Jeana Alloucha *Nowe uwagi o przejściu do czynu*<sup>22</sup> w pojęciu epickiego skoku (*saut epique*). Zostaje ono wprowadzone w reakcji na nadużywanie przez francuskich psychoanalityków pojęcia przejścia do czynu gwoli opisanu ataków terrorystycznych.

Epicki skok nie jest przejściem do czynu, ponieważ stanowi alternatywną odpowiedź na alternatywę (*vel*) alienacji. Ta została wprowadzona przez Lacana w *Pozycji nieświadomego* na przykładzie formuły „pieniądze albo życie” lub „wolność albo śmierć”<sup>23</sup>. W ramach tej alternatywy przedstawione są dwie opcje, z których podmiot musi z konieczności wybrać jedną. Zazwyczaj wybrane zostanie życie, w którym brakować będzie pieniędzy. Cokolwiek nie zostanie jednak przez niego wybrane, przeminie w braku wytworzonym przez to, co zostało odrzucone. Alternatywa alienacji konstytuuje więc podmiot jako wybrakowany i tracący w tym braku wszystko, czego mu zbywa. O ile dwie alternatywy – alienacji i separacji – opisują proces wyłaniania się podmiotu nieświadomego, wybrakowanego o ciało, wprowadzona przez Alloucha alternatywa czynu pojawia się dla podmiotu już ukonstytuowanego: myślącego i będącego.

W przeciwieństwie do przejścia do czynu epicki skok jest realizacją myśli jako takiej, wyrażonej i świadomej sobie samej. Jest zrazu sensowny, wpisany w historię. Te dwie modalności czynu (przejście do czynu, epicki skok) dają się łatwo umieścić w ramach alternatywy skonfigurowanej przez alternatywę alienacji: gdzie myślę, nie jestem (epicki skok); gdzie jestem, nie myślę (przejście do czynu)<sup>24</sup>.

Epicki skok teoretycznie dopełnia przejście do czynu, choć praktycznie je wyklucza. Wyczynianie nie dopełnia alternatywy, jaką wprowadziło przejście do czynu, o ile odbywa się dalej wewnątrz dialektyki pragnienia, poza którą znajduje się czyn. Epicki skok wymaga od podmiotu wyskoczenia poza pragnienie, o ile nie ma już żadnego odniesienia do tego, że podmiot żyje. Tam, dokąd doskoczy, podmiot wyłącznie myśli, nie ma go. W tym sensie epicki skok stanowi przeciwieństwo przejścia do czynu, którego podmiot porzuca myślenie i wyłącznie

<sup>21</sup> Seminarium dziesiąte, w którym wprowadzona została różnica pomiędzy przejściem do czynu a wyczynianiem, poświęcone zostało lękowi. Można nazwać je próbą Heideggerowskiego wyjścia poza dialektykę, zwłaszcza w obliczu uwag wygłoszonych w pierwszym seminarium następnego roku; por. J. Lacan, *Wprowadzenie do Imion-Ojca*, w: tegoż, *Imiona-Ojca*, przeł. R. Carrabino, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek, PWN, Warszawa 2013. Jednak sama deklaracja, że „lęk nie jest bez obiektu” (tegoż, *Anxiety*, s. 131), stanowi jednoznaczny sprzeciw wobec też wyznaczających główną oś narracyjną *Bycia i czasu*.

<sup>22</sup> J. Allouch, *New Remarks on the Passage to the Act. Lacan and the Lacanians*, przeł. O. Zentner, Routledge, Nowy Jork 2025.

<sup>23</sup> J. Lacan, *Position of the Unconscious*, w: tegoż, *Écrits*, przeł. B. Fink, W.W. Norton & Company, Nowy Jork 2006, s. 713.

<sup>24</sup> J. Allouch, *New Remarks on the Passage to the Act*, s. 31.

jest. Podmiot poprzez wyczynianie pozostaje więc w pozycji, w jakiej znalazł się, rozwiązując alternatywę alienacji. Przejście do czynu i epicki skok są natomiast dwoma sposobami rozwiązania alternatywy czynu, która stanowi swoisty powrót alternatywy alienacji. Dlatego też jej efekt z konieczności rzuca się w oczy: za sprawą alternatywy alienacji podmiot konstytuuje się jako podmiot, więc gdy powraca ona jako alternatywa czynu, na chwilę rozstraja się więź między słowami i rzeczami. W ten sposób alternatywa czynu unika zarzutu o heideggeryzm – w ramach obu jej członów załamują się powiązania wewnątrz dualizmu bycia i myślenia, w oparciu o który konstytuuje się podmiot pragnienia<sup>25</sup>.

W kontekście alternatywy „nie myślę” albo „nie ma mnie” można zrozumieć przywołane powyżej słowa analizowanego przez Godlewskiego P.: „porzuciłem swoje ciało”. Porzucając ciało, podmiot puszcza je wolno. Nie zapamiętał nic, co wydarzyło się w ciągu dwóch dni przejścia do czynu. Wie tylko, że gdzieś był. Gdy w przejściu do czynu podjęta zostaje decyzja „nie myślę”, nie istnieje możliwość oddziaływania języka na ciało ani znaczący zdolny do zapisania wydarzenia *jouissance*. Dopiero absolutna identyfikacja z utraconą ręką jako oswojonym elementem zewnętrznym umożliwia wiązanie *jouissance* w znaczącym, bycie obiektem pragnienia innego, posiadanie prowizorycznego imienia ojca, dzięki któremu podmiot wyróżnia siebie jako obiekt spośród innych obiektów.

Przechodzący do czynu przestaje traktować samego siebie jako byt wyróżniający się spośród innych obiektów, aby powrócić poprzez identyfikację absolutną z obiektem niemożliwym do odbicia w lustrze, obiektem a. Lustrzaność jest tożsama z przestąpieniem obiektu a i z identyfikacją z nim. Dlatego okala ona przejście do czynu: w przypadku młodej lesbijki pozwolenie sobie na upadek jest alternatywnym tłumaczeniem *niederkommen*, czyli niemieckiego „powić” w sensie urodzić. Jej przejście do czynu było identyfikacją z czasownikiem w miejscu obiektu a, co doprowadziło do puszczenia swojego ciała, do pozwolenia mu na upadek. Niestety Freud przerwał analizę po kilku spotkaniach, więc nie wiemy, za pomocą jakiej identyfikacji powróciła ona do żywych.

Granica na lustrze charakteryzuje przejście do czynu. Jest ono podążeniem za tym, co nie daje się odbić w lustrze, aż podmiot oddali się od wszystkiego co lustrzane, aż przestanie myśleć i tylko będzie. W tym momencie może wydarzyć się identyfikacja absolutna poza sceną, dzięki której podmiot powraca do myślących. Wydarza się ona poza lustrem, lecz wychodzi od niego i powraca przez nie. O ile za identyfikacją absolutną (realną) nie podąży identyfikacja relatywna (wyobrażeniowa), podmiot przejdzie do czynu i zginie. Identyfikacja relatywna nie jest przechodzącemu do czynu dana, ale pomimo to przejście do czynu nie jest zakładem, ponieważ podmiot ma pewność, że do identyfikacji dojdzie.

<sup>25</sup> Warto zaznaczyć, że dualizm ten nie jest Kartezjański, o ile podmiot nie jest obecny ani w myśleniu ani w ciele. Szyfter „ja” gdy tylko zostanie wypowiedziany, przestaje należeć do podmiotu, natomiast ciało zostaje przestąpięte w fazie lustra. Dualizm, o jakim tu mowa, jest dualizmem bycia wykluczonym na równi z dwóch substancji, a nie obecności w nich. Pytanie, w jakim stopniu jest to obecne już u samego Kartezjusza, należy do innej pracy. Zob. np. M. Olesik, *Kwadrat przebity włóczęgą. René Descartes, Georges de La Tour, nowoczesne doświadczenie ciała i zmysłowa praktyka abstrakcji*, IBL PAN, Warszawa 2020.

Epicki skok odwraca się tyłem do lustra. Przestaje zajmować się tym, co w lustrze daje się odbić, a co nie, ponieważ takie rozważania podtrzymują w podmiocie chęć wpatrywania się w lustro. Podmiot dokonał identyfikacji symbolicznej z pozycją, w której każda identyfikacja wyobrażeniowa jest nieistotna. Skoczek wie, w jaki sposób odróżniać od siebie obiekty, ale nie interesuje się tym, dlaczego tylko niektóre z nich ukazują się na tafli lustra. Podejmuje decyzję, że myśli tam, gdzie go nie ma, że jego zadaniem jest wyłącznie uporządkować pewien zbiór, z którym nie musi wchodzić w żadną relację.

Dla Alloucha paradygmatycznym przykładem takiego podmiotu jest džiha-dysta. Posiada on historię, w którą jego czyn z konieczności zostanie wpisany. Akt terroryzmu, choć Allouch wzbrania się przed tym terminem<sup>26</sup>, stanowi moment w pewnej historii. Dokonując epickiego skoku, podmiot podejmuje decyzję „nie ma mnie”, traci relację do samego siebie, ponieważ jedyne możliwe odniesienie stanowi dla niego ciąg zdarzeń, który ma za zadanie uzupełnić bądź dokończyć. Na poziomie widza, charakteryzuje się on zwróceniem ku innemu jako obiektowi ataku (choć wiele spośród udokumentowanych przypadków przejścia do czynu również polega na przemocy wobec innego; Allouch w swojej książce omawia głównie przejścia do czynów Louisa Althussera i Marguerite Anzieu).

Analizując motywy stojące za atakami na World Trade Center z 11 września, Allouch pisze:

Sprawa nie dotyczyła więc zabijania ciał, ale tego, że serca niewierzących trzeba zaatakować, nawet gdy przestaną bić. Dlatego nie możemy umieścić tych wiecznie ułaskawionych serc nigdzie indziej niż w przestrzeni pomiędzy-dwiema-śmierciami, z których jedna strona może być śmiercią wieczną<sup>27</sup>.

Lokalizacja epickiego skoku pomiędzy-dwiema-śmierciami rozjaśnia konieczność przypisania go do alternatywy czynu po stronie „gdzie myślę, nie jestem”. Przestrzeń ta, wprowadzona przez Lacana przy okazji analizowania Antygony i Sade’a w seminarium o etyce psychoanalizy, rozciąga się od śmierci jako faktu prawno-biologicznego do śmierci jako faktu prawnego. Pierwsza śmierć wyłącza podmiot spośród żyjących, a druga spośród władających językiem, wymazuje podmiot z wszelkiego zapisu w znaczącym<sup>28</sup>. Epicki skok dokonany 11 września operował pomiędzy tymi śmierciami, przechodząc przez pierwszą i organizując inskrypcję w odniesieniu do drugiej. Cechą wspólną wszystkich epickich skoków jest intencja reorganizacji imion w zależności od narracji przyjmowanych przez skaczącego. Druga śmierć jest granicą narracji, która

<sup>26</sup> J. Allouch, *New Remarks on the Passage to the Act*, s. 19.

<sup>27</sup> Tamże, s. 21.

<sup>28</sup> L. Chiesa, *Supreme Being-in-Evil, Criminal Good, and Criminal Desire: Lacan After Antigone, After Sade, After Kant*, w: C. Owens (red.), *Studying Lacan's Seminar VII. The Ethics of Psychoanalysis*, Routledge, Nowy Jork 2024, s. 19.

nie może zostać w jego wypadku przekroczona, co odróżnia go od przejścia do czynu, gdzie druga śmierć jest niejako założona jako dokonana. Przywoływana często przy analizie tego pojęcia pewność jest pewnością przejścia zawczasu przez drugą śmierć. Przechodząc do czynu, podmiot nie dba o swoją śmierć biologiczną, ponieważ umarł już jako podmiot. O ile przejście to nie skończy się samobójstwem, wytwarza się możliwość powrotu do żywych przez identyfikację absolutną poza sceną, w ramach której powstaje znaczący umożliwiający wiązanie *jouissance*. O ile to się uda, podmiot zmartwychwstanie po raz drugi i nie zginie po raz pierwszy.

Antygoną, której Lacanowska interpretacja przypisuje raczej pozytywne miejsce w odniesieniu do etyki pragnienia, dokonuje według Alloucha epickiego skoku, „nie odpuszczając żadnej części boskiego prawa”<sup>29</sup>. Decyzja Kreona, aby pozostawić ciało Polinejesa bez pochówku, była próbą uśmiercenia go po raz drugi, zmierzającą do tego, by wymazać jego imię z pamięci żywych. Gdy Antygoną skupia się na imieniu swojego martwego brata, nie zważając na to, czy ona sama wciąż żyje, czy już umarła, dążąc do połączenia się z nim, reorganizuje imiona martwych po raz pierwszy, ale wciąż pomiędzy dwiema śmierciami. Jej opowieść nie zamyka się jednak w epickim skoku, gdyż jej ostatni gest, samobójstwo, można rozpatrywać jako przejście do czynu (choć nie brakuje w nim przedłużenia rozpoczętego już epickiego skoku, ostatniej wypowiedzi w kwestii struktury prawnej Teb). Antygoną wiesz się, gdy zostaje pochowana za życia, gdy pomimo braku pierwszej śmierci zostaje uśmiercona po raz drugi. W ten sposób od epickiego skoku przechodzi do czynu w momencie, w którym umiera w sensie drugiej śmierci. W epickim skoku było jej obojętne, czy umrze biologicznie, ponieważ wiedziała, co chce zrobić w kontekście swojej drugiej śmierci. W przejściu do czynu musi umrzeć po raz pierwszy, ponieważ jest już martwa jako podmiot prawny.

Alternatywa czynu ma też trzecią opcję, jaką jest wyczynianie. Nie stanowi ono ukonstytuowania się jako jeden z dwóch jej członów, ale odroczenie samego wyboru. Allouch zwraca uwagę, że moment decyzji i tak musi powrócić, gdy tylko rozpada się zakładany podmiot wiedzy, do którego wyczynianie jest kierowane<sup>30</sup>. W kontekście przestrzeni pomiędzy-dwiema-śmierciami wyczynianie stanowi negację faktu, że w jakiś sposób już jest się martwym. Wyczyniający wystawia maskaradę życia, aby uniknąć uwzględnienia swojej skończoności. Kłamie, że jest już martwy: kłamstwo to polega na ukazaniu zachodzenia relacji pomiędzy lustrem a jego ramą, sceną i obiektem a. Gdyby taka relacja faktycznie zachodziła, nie mogłaby się ujawnić, byłaby poza lustrem, więc poza innym. Identyfikacja absolutna z obiektem a poza sceną cechuje jednak przejście do

<sup>29</sup> J. Allouch, *New Remarks on the Passage to the Act*, s. 22.

<sup>30</sup> Tamże, s. 51.

czynu, a nie wyczynianie, faktyczną próbę samobójstwa, a nie markowanie, że już się ono dokonało. Wyczyniający może się zmierzyć z powrotem alternatywy, o ile jego kłamstwo – jego próba, w ramach której przedstawia się jako martwy, zamiast podjąć decyzję co do natury swojej śmierci – zostanie zauważone, o ile jego domniemany odbiorca spojrzy na nie z ukosa.

Potrójny podział czynu wprowadzony przez Alloucha lokalizuje czyn w kontekście śmierci, lecz zamiast popadać w tanatyczność, czym zagrożony jest binaryzm wyczyniania i przejścia do czynu, wprowadza śmierć jako termin analityczny, umożliwiając wielorakie odniesienie się do niej. Pozorna absolutyzacja śmierci, uczynienie z przestrzeni pomiędzy-dwiema-śmierciami struktury czynu, sprawia, że śmierć przestaje być absolutnym punktem odniesienia, a zaczyna być elementem konfigurowanym przez podmiot, który przechodzi do czynu, wyczynia lub dokonuje epickiego skoku. Schemat ten wspiera się jednak na pojęciu identyfikacji absolutnej poza sceną, wprowadzonym przez Lacana i ustanowionym przez Millera, uwypuklającym różnicę między przejściem do czynu a epickim skokiem.

Należy w tym momencie zwrócić uwagę na to, że te dwa pojęcia wykluczają się tylko do pewnego stopnia. Owo wykluczenie zachodzi wyłącznie w czasie logicznym, serii uporządkowanej ze względu na podmiot. W trakcie analizy pojedynczego przypadku epicki skok i przejście do czynu nie mogą być absolutyzowane jako jednoznacznie wyznaczające pozycję podmiotu albo ciała. Przyjęcie zastrzeżenia, nieobecnego u Alloucha, określającego alternatywę czynu jako powrót alternatywy alienacji, skłania do przyjęcia tezy o możliwości zmiany podjętego wyboru. Tak jak Lacan analizował przypadki Dory i młodej lesbijki, uznając przejście do czynu za efekt wyczyniania doprowadzonego do końca, tak też należy odnieść do siebie pojęcia przejścia do czynu i epickiego skoku. O ile podmiot jest podzielony pomiędzy ciało a znaczące, powracająca alternatywa alienacji nie musi, do czasu, kiedy podmiot umrze, z konieczności uniemożliwiać mu zmiany wektora jego działania. Widać to na omówionym wyżej przykładzie Antygony: gdy zmienia się rodzaj śmierci, do którego się odnosi, bohaterka przestaje dokonywać epickiego skoku i przechodzi do czynu. Mniej widoczne są przypadki, kiedy podmiot zrazu przechodzi do czynu, a dopiero później zaczyna wyczyniać. Może to być związane z miłością, jaką wyczyniający darzy znaczące, przestaniającą jego wyobrażeniowe identyfikacje. Oznaczałoby to, że nie występują one rzadziej, lecz raczej ich struktura generuje trudności w ich dostrzeżeniu.

## ■ Alternatywny przykład

Zanim struktura pojęcia czynu zostanie przyłożona do przywołanego we wstępie przypadku, należy przyrzeć się prawdopodobnie najpopularniejszej książce dostępnej w języku polskim, w której użyte zostało jedno z omówionych wyżej pojęć. Chodzi o *Zbrodnię kaprala Lortiego* Pierre'a Legendre'a<sup>31</sup>. Z perspektywy zwanej pravicowo-lacanowską książka ta omawia dokonany przez tytułowego kaprala zamach na Zgromadzenie Narodowe Quebecu. Choć dane go dnia nie odbywały się obrady, Lortie wszedł do jego siedziby uzbrojony i zabił trzy osoby, raniąc kilkanaście innych. Podobnie jak w sprawie Mieszka R. ofiarami Lortiego byli głównie pracownicy budynku i administracji. Sprawca poddał się, składając broń starszemu rangą oficerowi, René Jalbertowi, który uznał go w jego randze kaprala i przekonał do formalnego poddania się.

Legendre analizuje tę zbrodnię jako przejście do czynu<sup>32</sup>. Używa on tego pojęcia w sposób dość konsekwentny, aby opisać moment, w którym jednostka porzuca człowieczeństwo na rzecz powrotu do zwierzęcego stanu natury. Zaproponowana w *Traktacie o ojcu* ontologia umożliwia mu postawienie diagnozy o nieobecności metafory ojcowskiej, skutkującej możliwością załamania się struktury podmiotowości opartej na umiejętności wyróżniania innych ludzi jako odniesionych tak samo do tego samego prawa filiacji poprzez język. Diagnoza ta przypomina rozważania Millera na temat psychozy zwyczajnej, charakteryzującej się prowizorycznością imienia ojca umożliwiającą wiązanie *jouissance* przez znaczące, różni się jednak od tych analiz w kwestii zasadniczej. Gdy przechodzący do czynu schodzi ze sceny, wkracza w ramę sceny, a nie w niezróżnicowaną materię stanowiącą jej podstawę. Dla Legendre'a „ludzkie życie otwiera się na otchłań”<sup>33</sup>, przed ześlizgnięciem się w którą ratuje wyłącznie ojciec. Jednak przejście do czynu zakłada, że operują mechanizmy niemożliwe do zlokalizowania w niezróżnicowanym chaosie. Identyfikacja poza sceną polega nie na porzuceniu językowo zapośredniczonych struktur widzialnego na rzecz samego tylko patrzenia, lecz na niemożliwości odróżnienia siebie od innych jej elementów. Oba podejścia łączy pewien aspekt nierozróżnialności, różni natomiast podejście do tego, co jest nierozróżnialne. Otchłań Legendre'a przypomina Hobbesowski stan natury, w którym różnica ilościowa jest jedyną, jaka może zaistnieć. Tymczasem Millerowskie „poza sceną” nie ma jednolitej płaszczyzny ontologicznej, lecz raczej urwane ścieżki i drogi donikąd. Podmiot podąża jedną z nich i to ona decyduje o widzialnym efekcie jego przejścia do czynu. Będzie nim albo powrót do żywych, albo samobójstwo. Powrót do stanu zwierzęcego nie jest możliwy, ponieważ taki stan

<sup>31</sup> P. Legendre, *Zbrodnia kaprala Lortie. Traktat o ojcu*, przeł. A. Dwulit, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2011.

<sup>32</sup> Czytelnik polskiej edycji może jednak tego nie zauważyć, gdyż francuskie *passage à l'acte* w polskim przekładzie zostało oddane jako „rozładowanie”. Redaktorzy polskiego wydania utożsamiają *passage à l'acte* i *acting-out*.

<sup>33</sup> Tamże, s. 35.

to dla podmiotu pewna fantazja, za pomocą której wyobraża on sobie własne źródło.

Przeciwko tezie, że Lortie przechodził do czynu, można postawić jeszcze jeden zarzut. Jego czyn był zaplanowany. Kapral wiedział, co zamierza zrobić. Nawet jeśli wahał się i starał się sam sobie przeszkodzić, widział swoje czyny w ramach danej historii. Z analizy Legendre'a zdaje się wynikać, że opowiadała ona o wulgarności rządzących i rozpadzie społeczeństwa kanadyjskiego. Lortie widział jasno, gdzie rozgrywa się ta historia i jakie występują w niej figury:

Odnotowaliśmy, jak Lortie „osunął się” w swój czyn, dokonany nie w sferze prywatnej, lecz w sposób publiczny: zabójca za cel obrat nie własną rodzinę, lecz państwo, rząd Quebecu, poziom założycielskiego Odniesienia<sup>34</sup>.

Opis ten prowadzi do uznania, że pojęcie epickiego skoku lepiej opisuje morderstwo dokonane przez Lortiego niż przejście do czynu. Ontologia otchłani sugeruje, że kapral podejmuje walkę z prawem z poziomu zwierzęcia, tak jakby był wyrzutkiem walczącym przeciwko państwu. Giorgio Agamben uczy nas jednak, że wyrzutek stanowi zawsze funkcję państwa, ono istnieje zaś tylko wtedy, gdy kogoś wyrzuca<sup>35</sup>. Lortie raczej nie jest banitą. Dąży do zmiany pewnej struktury, ponieważ według niego zmierza ona w złym kierunku. Ma pewną wizję – nawet jeśli niemal wyłącznie negatywną – którą musi zrealizować. Zakłada, że umrze, działając. Znajduje się po pierwszej śmierci i chce uporządkować sprawy w odniesieniu do drugiej.

Wypowiedzi Lortiego przed atakiem mają charakter deliryczny. Z pewnością wiążą się z psychozą („chcę zniszczyć coś, co chce zniszczyć język”<sup>36</sup>). Mimo to sam czyn wpisuje się w ramy próby zbawienia. Śmierć Lortiego została już zapisana, a przed nim leży wyłącznie jej dokonanie. Sądzi, że ze świata wycofa się h e r o i c z n i e<sup>37</sup>. W trakcie rozprawy zostaje mu puszczone nagranie jego czynu, z którym nie jest się w stanie utożsamić, ale który pamięta. Tam, gdzie myślał, gdzie zapisywał swoją historię, gdzie wystawiał spektakl, nie było go zarazem na poziomie cielesnym, ponieważ liczył, że umrze w trakcie, jak i podmiotowym, ponieważ stał się wyłącznie elementem w ramach realizacji planu. Lortie nie umarł ani nie zrealizował planu, więc musiał odtworzyć się na nowo, porzucić historię, w której stanowił element porażki.

<sup>34</sup> Tamże, s. 164.

<sup>35</sup> G. Agamben, *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 144–154.

<sup>36</sup> P. Legendre, *Zbrodnia kaprala Lortie*, s. 119. Podany tam opis działań kaprala w dniach zbliżającego się ataku sprawia wrażenie, jakby był on w momencie podejmowania decyzji w alternatywie czynu. Nie jest wykluczone, że niektóre z nich podpadały pod kategorię przejścia do czynu. Omawianą tu kwestią jest jednak sam czyn, a nie, jak w książce Legendre'a, prowadzące do niego okoliczności.

<sup>37</sup> Tamże, s. 125.

## ■ Powrót na UW

Tylko przejście do czynu i epicki skok można nazwać czynem w sensie ścisłym. Wyczynianie jest im pokrewne zarazem na mocy strukturalnej, jak i na mocy mirażu, jaki stwarza. Ten jednak rozwiewa się, ujawniając, że podmiot jeszcze nie umarł ani po raz pierwszy, ani po raz drugi. Bez uznania samego siebie za martwego nie może nic uczynić. Wyczynianie odracza alternatywę czynu. Gdy się skończy, nie musi ona jednak powrócić. Wyczynianie udaje się wtedy, gdy jego odbiorca zapomni, że ktoś przed nim wyczyniał. Nieobecność czynu w wyczynianiu wymyka się bez odpowiedniego spojrzenia.

Na gruncie tej definicji staje się zrozumiałe, dlaczego wszystkie przypadki analizowane powyżej zapisują się w alternatywie przejścia do czynu i epickiego skoku. P. przeszedł do czynu, podczas gdy Lortie dokonał epickiego skoku. Antygona w określonym momencie zmieniła swój wybór z drugiego na pierwszy. Za każdym razem wymagało to uznania własnej śmierci w alternatywie: „niezależnie, co zrobię, jestem martwy dla świata” albo „muszę zrobić konkretną rzecz w konkretnym systemie odniesień, wobec czego moje biologiczne życie nie ma żadnego znaczenia”. Obie strony mogą prowadzić do pierwszej śmierci. Przejście do czynu może się skończyć powrotem do żywych lub zniknięciem. Podmiot jest tu na łasce rozproszonych dookoła niego obiektów. Epicki skok nie ma z konieczności końca, ale w obu omawianych momentach w serii skończył się wraz z kresem historii, w jaką wpisywał się czyn. Lortie doświadcza tego dopiero na sali sądowej, gdzie wydarzenia 8 maja 1984 wyświetlają się przed nim uniezależnione od opowieści o złym ojcu zasiadającym na ławach Zgromadzenia Narodowego. Antygona przechodzi do czynu, gdy prawa boskie, których była emisariuszką, przestają obowiązywać, gdy nie ma już nic do powiedzenia w swojej sprawie. W obu przypadkach prawo ludzkie było w stanie wyznaczyć granicę mirażowi prawa idealnego.

Morderstwo dokonane 7 maja 2025 na Uniwersytecie Warszawskim można dołączyć do tej serii. Taki akt interpretacyjny nie oznacza jednak postawienia diagnozy: dołączenie do serii umiejscawia ten czyn w alternatywie wyłącznie na mocy izomorficzności udostępnionych przez prokuraturę informacji. Nie są one pewne, ponieważ obrońca Mieszka R. podważa ich prawdziwość, nie uzupełniają ich też obserwacje psychiatrów sądowych, dziś niedostępne osobom postronnym.

Przekonanie Mieszka R., „że na świecie istnieją drapieżnicy i ofiary. A on jest drapieżnikiem i jak zabije, to stanie się drapieżnikiem”, lokalizuje jego czyn po stronie epickiego skoku. Jego struktura opiera się na podziale ludzi na dwie

grupy, pomiędzy którymi zachodzi jednoznaczna relacja wyższości. Historycznie daje się w nim usłyszeć Weiningerowski dualizm mężczyzn/chrześcijan i kobiet/żydów. Współcześnie rzuca się w oczy jego powiązanie ze skrajnie pravicowymi celebrytami, którzy jak Andrew Tate nawołują do „wyrwania się z matriksa” poprzez stosowanie przemocy względem kobiet. Drapieżnik, w przeciwieństwie do ofiary, nie boi się innych, ponieważ nie wchodzi w inne relacje niż relacja przemocy. Zajęcie tej pozycji to dość często próba ucieczki przed lękiem: uporządkowanie pola widzialności tak, aby każda anomalia dawała się wyjaśnić albo była zniszczona jako anomalia. Przemoc prezentuje się jednak jako konieczna nie tylko dla uniknięcia lęku, ale też dla samej struktury narracji. W przywołanych wyżej słowach kryje się ta dwuznaczność: R. jest drapieżnikiem, ale też stanie się nim dopiero wówczas, gdy zabije. Podmiot pojmany przez historię o drapieżnikach i ofiarach, mężczyznach i kobietach, prawdzie i matriksie, zarazem znajduje się w miejscu zwycięzcy na mocy samego uczestniczenia w narracji, jak też zobowiązuje się do potwierdzenia tego statusu poprzez rzeczywistą realizację narracji. Umieszczenie Mieszka R. w serii czynu po stronie epickiego skoku jest uznaniem jego czynu za element narracji, w której sam sprawca nie liczy się wyłącznie jako element.

W tym miejscu docieramy do granicy psychoanalitycznego podejścia do czynu. Określenie jego miejsca nie pociąga za sobą charakterystyki jego sprawcy. Ten jest w gruncie rzeczy nieistotny, zwłaszcza jeśli informacje, jakie pojawiają się na jego temat w przyszłości, nie unieważnią tezy o epickim skoku. Jako jednostka wyrażał on pewną ideologię, która jest o wiele bardziej niebezpieczna niż on sam. Jego czyn był jej pewną konkretyzacją i naturalną konsekwencją. W relacji do niej źródłem oporu było dotychczas wyłącznie prawo ludzkie. Pytanie o stopień, w jakim może ono interweniować w ideologię stanowiącą źródło tego rodzaju czynów, wykracza poza ramy tego eseju.

## Bibliografia

- J. Allouch, *New Remarks on the Passage to the Act. Lacan and the Lacanians*, przeł. O. Zentner, Routledge, Nowy Jork 2025.
- G. Agamben, *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- S. Burdyna, <https://www.facebook.com/sonia.burdyna/posts/pfbid02gm9PYscieusp3mqcfXSRLAnhhfet8c6qQPph3T2WWTYsbnsx3nyic47TgSgLrDgl> (12.08.2025).
- L. Chiesa, *Supreme Being-in-Evil, Criminal Good, and Criminal Desire: Lacan After Antigone, After Sade, After Kant*, w: C. Owens (red.), *Studying Lacan's Seminar VII. The Ethics of Psychoanalysis*, Routledge, Nowy Jork 2024.
- S. Freud, *O psychogenezie pewnego przypadku żeńskiego homoseksualizmu*, w: tegoż: *Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

- S. Godlewski, *Przejsie do czynu a synthom*, „Psychoanaliza”, 2016, nr 7.
- J. Lacan, *Anxiety. The Seminar of Jacques Lacan Book X*, przeł. A. R. Price, Polity Press, Cambridge 2014.
- J. Lacan, *Position of the Unconscious*, w: tegoż, *Écrits*, przeł. B. Fink, W.W. Norton & Company, Nowy Jork 2006.
- J. Lacan, *Wprowadzenie do Imion-Ojca*, w: tegoż, *Imiona-Ojca*, przeł. R. Carrabino, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek, PWN, Warszawa 2013.
- É. Laurent, *Psychoanalytical treatment of the psychoses*, przeł. T. Lachin, „Psychoanalytical Notebooks”, 2013, nr 26.
- J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Aletheia, Warszawa 2023.
- A. Leder, *Leder o zbrodni na UW. Zamiast realnej troski – „stan wyjątkowy”. Grozi mechanizm błędnego koła*, <https://oko.press/leder-o-zbrodni-na-uw> (12.08.2025).
- P. Legendre, *Zbrodnia kaprala Lortie. Traktat o ojcu*, przeł. A. Dwulit, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2011.
- J.-A. Miller, *Efekt powrotu do psychozy zwykłej*, przeł. B. Kowalów, „Psychoanaliza”, 2016, nr 7.
- J.-A. Miller, *Introduction to Reading Jacques Lacan's Seminar on Anxiety II*, przeł. B. P. Fulks, „lacanian ink”, 2006, nr 27.
- M. Olesik, *Kwadrat przebity włócznieq. René Descartes, Georges de La Tour, nowoczesne doświadczenie ciała i zmysłowa praktyka abstrakcji*, IBL PAN, Warszawa 2020.
- PAP, *Prokuratura i obrońcy Mieszka R. chcą, by ewentualny areszt odbywał pod opieką psychiatrów*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/prokuratura-i-obroncy-mieszka-r-chca-ewentualny-areszt-odbywal-pod-opieka-psychiatrow-0> (12.08.2025).
- K. Theweleit, *Śmiech morderców. Breivik i inni*, przeł. P. Stronwilk, PWN, Warszawa 2016.
- B. Wolf, *Anxiety Between Desire and the Body. What Lacan Says in Seminar X*, Routledge, Nowy Jork 2019.

# A Certain Mad World: Psychoanalysis and the Capacity for Doubt

Timo Storck, Ceren Doğan

**Abstrakt** W niniejszym artykule zadano pytanie, w jaki sposób psychoanaliza może przyczynić się do zrozumienia „szalonego” świata. Autorzy proponują model dwóch ścieżek radzenia sobie z niepewną przyszłością we współczesnym polikryzysie: (I) kontro-fobiczne pseudoradzenie sobie poprzez przekształcanie rozproszonych lęków w kontrolowane przyczyny i pewniki – kosztem zaprzeczania, eksternalizacji i rozszczepienia; (II) podejście tolerujące napięcie, które uznaje lęk, niepewność i żałobę, jednocześnie kultywując emocjonalną zdolność do radzenia sobie z przyszłością. Artykuł proponuje rozróżnienie między terażniejszą przyszłością (tworzone obecnie obrazy tego, co będzie) a przyszłą terażniejszością (to, co ma nadejść, ale nie można tego jeszcze sobie wyobrazić) i wprowadza dynamiczne *avant-coup* jako zdolność do „pustego” oczekiwania, które pozostaje otwarte na to, co nieprzewidziane. Rezultatem jest psychoanalityczna podstawa umożliwiająca negatywno-utopijne podejście do otwartych przyszłości.

**Słowa kluczowe** społeczne nieświadome, emocjonalna otwartość na to, co

przyszłe, *avant-coup*, puste oczekiwanie, szaleństwo

**Abstract** This article asks what psychoanalysis can contribute to understanding a “mad” world. The authors propose a model of two pathways for dealing with an uncertain future in the contemporary polycrisis: (I) a counterphobic pseudo-coping that narrativizes diffuse anxieties into controllable causes and certainties – at the cost of denial, externalization, and splitting; (II) a tension-tolerant approach that acknowledges anxiety, uncertainty, and mourning while cultivating emotional future-capability. The paper proposes a distinction between present future (images we form now of what will be) and future present (what is to come but cannot yet be imagined), and introduces dynamic *avant-coup* as a capacity for “empty” waiting that remains open to the unforeseen. The result is a psychoanalytic groundwork for enabling a negative-utopian stance toward open futures.

**Keywords** social unconscious, emotional future-capability, *avant-coup*, empty waiting, madness

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2025 [5]

wunderblock  
2025, nr 5, s. 137–149  
ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2025.5.10>

## Prof. Dr. Timo Storck

is a full professor of Clinical Psychology and Psychotherapy at the Psychologische Hochschule Berlin and a practicing psychoanalyst (IPA) in Berlin and Heidelberg. His academic interest lies in conceptual research in psychotherapy, psychoanalytic methodology, psychoanalysis and film, and psychoanalysis and the future.

## Dr. Ceren Doğan is

a psychotherapist and psychoanalyst (IPA) in private practice. She is also a postdoctoral researcher at the Institute for Psychosocial Prevention and Psychotherapy at the University of Heidelberg, where her work focuses on antisemitism, collective identity, social trauma, and the psychosocial conditions of future orientation. Her research combines psychoanalytic

## ■ Introduction

**W**hen we think about the potential contribution of psychoanalysis to an understanding of the “madness of the world,” the first question we must ask – even before examining whether the world and what’s in it have gone mad – is what madness actually is.

Jacques Lacan offers a well-known and complex formulation: “It should be noted that if a man who thinks he is a king is mad, a king who thinks he is a king is no less so.”<sup>1</sup> In Lacan, this aphorism is embedded in fundamental thoughts on the structure of the symbolic and its role in psychosis. The king who no longer knows that he *represents* something is mad because he confuses himself with something that is attributed to him.

We can use the figure of the mad king who believes he is a king in several ways and think it through further. On the one hand, we can ask where and how the symbolic is getting lost in social or political processes, which in the present context means above all where and how doubt about something or someone gets eliminated and certainty instead prevails. On the other hand, psychoanalysis must take into account that even the psychoanalyst who considers himself a psychoanalyst is mad. This means that psychoanalysis must also reflect on its relationship to the symbolic function, doubt, and certainty.

In what follows, we present a doubt-laden inquiry into the question of what psychoanalysis has to contribute to the understanding of social and political processes in the sense of a madness of the world. We will bring forward an argument that continuously casts doubt on what has already been developed, thus presenting a psychoanalytic endeavor in its own right. To this end, we will outline the methodological possibilities available to psychoanalysis for addressing social issues. We will argue that it is due to the transfer of the *method*, not the theory (at least not without further mediation), that psychoanalysis can make possible contributions. We will then consider the role of theory, and reflect on the psychoanalytic models that can offer an understanding of social issues. The focus will be on the importance of the dynamic unconscious in social processes and on the question of how to deal with anxiety. Both provide a picture of the madness of the world in terms of the loss of the symbolic. We will then deal with when and how a psychoanalytic approach itself becomes the object of psychoanalytic reflection. The trip along the “royal road” that psychoanalysis takes is marked by doubt and hesitation: by tripping. Finally, we will outline how psychoanalysis can enable a “utopian” view of the open and unknown.

and social-psychological perspectives to explore how unconscious dynamics shape social conflict and the capacity to imagine sustainable futures.

<sup>1</sup> J. Lacan, *Écrits*, trans. Bruce Fink, Norton, London and New York 2006, p. 139.

## ■ On the Method

Does psychoanalysis actually have anything to contribute when it comes to social or political processes in world affairs? Or is it unjustified, even presumptuous, for psychoanalysts to claim repeatedly that they can expose the narcissistic structure of a society, the superego pathology of a social group, or the Oedipal structure of whatever else? Does this promote anything of value?

These questions can only be answered by looking at what one actually does when one applies psychoanalysis to fields other than the psychoanalytic cure. This is clearly a case of transfer or transmission: something is taken out of the psychoanalytic treatment room and applied to other areas of human life and experience, i.e., areas where the focus is not initially on the psychoanalytic dialogue or a course of treatment that usually involves two people meeting in a particular setting. This transfer, if it is academically sound, justifiable, and comprehensible (which it should be), cannot simply be one of theory. We do not apply theory (of the human psyche) to society; we do not take the psychoanalytic concept of Oedipal conflict and apply it to literature, politics, or the like. If we did, we would certainly “find” something, e.g., a particular conflict, but, as Thomä and Kächele succinctly put it: we would merely find the Easter eggs that we hid for ourselves.<sup>2</sup>

Therefore, the transfer should not be one of theory but one of method. The contribution of psychoanalysis does not lie primarily in providing theory, even if, as we will show, the concept of the dynamic unconscious, for example, can be of great use in understanding social processes. A psychoanalytic approach to society becomes valid (and can enter into dialogue with other approaches) when it is methodically guided. We do not mean to say that psychoanalysis needs a laboratory-like, experimental approach in order to be recognized as meeting academic standards; rather, we want to show that a psychoanalytic approach to social processes is possible and valuable.

This type of transfer prompts us to ask what can be taken out of the treatment room and applied in other fields. Generally speaking, the “methodological” approach in the treatment room is to make one’s own relationship with another the object of observation and reflection. Sterba spoke of a “therapeutic splitting of the ego,” i.e., the intertwining of providing a relationship and its reflection.<sup>3</sup> Here, one draws on psychoanalytic concepts such as transference and countertransference, resistance, and many others.

Although such a reflective relationship (in light of unconscious processes involving sexuality, aggression, and narcissism) can be transferred to, and

<sup>2</sup> H. Thomä, H. Kächele, *Psychoanalytische Therapie. Forschung*, Springer, Heidelberg and Berlin 2006.

<sup>3</sup> R. Sterba, “Das Schicksal des Ichs im therapeutischen Verfahren,” *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* no. 20 (1934): pp. 66–73.

applied in, other areas, it is methodologically questionable whether this can be done so easily. In the treatment room, we are dealing with an individual counterpart who has a history of personal relationships and a complex affective inner world. This counterpart associates freely and responds to our interpretations in a certain way (sometimes with a non-response) – is this even possible if we are not in a relationship with an individual counterpart but with a social process?

We therefore need answers to the following questions: Can we speak of transference (and countertransference) in a psychoanalytic examination of social processes? Is there an equivalent to free association in this respect? Is what psychoanalysts say about society even an interpretation?

The answers can be found in the psychoanalytic interpretation of films or works of art, as well as in psychoanalytic social criticism.<sup>4</sup> Even outside the treatment room, we can enter into a psychoanalytical relationship with another person (a counterpart), but in the case of art or society, this person must and can only be understood as a “quasi-subject.” We view a work of art or a social phenomenon as if we were in an intersubjective relationship with it, as if it wanted to “intentionally” evoke what it causes in us. In this case, we can neither speak of a transference onto us, nor can our reaction be described as countertransference, but it is a quasi-relational event that can be psychoanalytically examined for its structure. Furthermore, although a work of art or a social process does not display free association but rather has a certain structure and dynamic, what comes to mind in the face of such a counterpart can be viewed as free associations, which can be reflected upon. The third critical point, the question of interpretation and its effect, can be answered in such a way that a work of art or a social process is not changed by the fact that we counter it with an interpretation; however, a psychoanalytical interpretation (*Interpretation* in German) of a work of art or social process that is made public becomes an interpretation (*Deutung* in German) in that it is uttered toward a field from which something has been excluded. Thus, some dynamic progression can become possible. We shall return to this point.

In this way, the psychoanalytic method (i.e., the reflective relationship with a counterpart) proves suitable for a transfer outside the consulting room. This is possible when the counterpart with whom a psychoanalytic relationship has been established can be delimited as clearly as possible. A psychoanalytic examination of political dynamics, for example, can be more easily successful if it is specifically linked to a particular public speech or media report.

<sup>4</sup> T. Storck, “Spiel am Werk. Künstlerisches Arbeiten als Subjektivierung,” *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse* no. 65 (2011): pp. 1156–78; T. Storck, *Psychoanalysis and Film*, Springer, Heidelberg and Berlin 2024; T. Storck, “Die Psychodynamik des Wartens. Eine metapsychologische Untersuchung,” *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse* no. 78(12) (2024): pp. 1089–120.

## ■ Emotional Future-Capability

### *Irritations and the Social Unconscious*

It should be noted that psychoanalysis contributes not only its method and its transfer to the examination of social processes, but also its models and possibilities for conceptualizing certain social dynamics. However, theory comes into play only secondarily (apart from the fact that the method itself cannot, of course, be free of theory) – namely where the reflective relationship has revealed certain “irritations,” in Lorenzer’s words.<sup>5</sup> Lorenzer understands such irritations as moments of tension becoming apparent between manifest and latent meaning. They can be divided into gaps in understanding, affective condensations, and semantic nodal points.<sup>6</sup> The tentative use of possible meanings takes place here in light of psychoanalytic theory, and conceptualizations emerge that make something comprehensible, i.e., put it into words. It is this psychoanalytic interpretation (*Interpretation*) that is then held up against an object of investigation, thus becoming an interpretation (*Deutung*) and part of a dynamic process. In this sense, a psychoanalytic process of understanding is not complete or conclusive; it requires questioning one’s own findings, which are always themselves part of a dynamic relationship.

However, doubts can also be raised here. Psychoanalytic concepts fundamentally refer to the mental processes and structures of the individual (even if something such as interpersonal defense can be described on this basis), which also means to the individual’s personal history, including their bodily history, their psychosexual or narcissistic development, the developmental history of their object relationships, and much more. It cannot therefore be postulated without further mediation that a social group has a superego pathology or something similar.

This can be demonstrated more clearly using the example of the so-called social unconscious.<sup>7</sup> It is not convincing to say that a social group “has an unconscious.” It does not repress, it does not experience intrapsychic conflicts arising from desire and defense, it does not have a history of psychosexual development steeped in enigmatic messages. Erdheim therefore argues against an *unconscious of the social*, i.e., an unconscious of society. However, it must be acknowledged that members of a particular social group may be unaware of the same aspects. They are subject to the same social norms, rules, and taboos, which can lead to each member, in their own individual processes, repressing or otherwise defending against the same things in the same way for the same reasons. Erdheim therefore speaks of a *social unconscious*, meaning the

<sup>5</sup> A. Lorenzer, “Tiefenhermentische Kulturanalyse,” in A. Lorenzer (ed.), *Kultur-Analysen*, Fischer, Frankfurt am Main 1986.

<sup>6</sup> Storck, *Psychoanalysis and Film*.

<sup>7</sup> M. Erdheim, “Gesellschaftlich Unbewusstes,” *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse* no. 67 (2013): pp. 1023–50.

unconscious that is unconscious for the individual due to and regarding social conditions.<sup>8</sup>

Based on this, it can be said that, for example, something about the superego is socially unconscious, or that something about each individual inner motive is socially unconscious. But at the same time, it is also a social unconscious of the individual.

In order to be able to say anything about social structures, psychoanalysis needs, not least for this reason, interdisciplinary cooperation with other academic disciplines and their methodological approaches. For it is highly doubtful that a psychoanalytic interpretation of social phenomena is in itself sufficient to understand this complex subject or to develop a conceptualization that does not require sociology, cultural studies, and many other disciplines.

In this respect, the approach taken here should be understood as psychoanalytic groundwork for an interdisciplinary endeavor – namely understanding what has gone mad in the world.

### *The World in Polycrisis*

It seems appropriate for us to claim that the world is in a state of polycrisis – not so much in a delineable state, however, but rather in a constantly and profoundly changing dynamic, in which the basic coordinates of our understanding of the world and our navigation within it are called into question. We see climate change and the resulting changes in human and non-human habitats. It cannot be overlooked that this has also recently affected the foundations of life in the so-called Global North. Wars and other military and diplomatic conflicts further contribute to the polycrisis, as does, on a more microsocial level, everything that has been broadly categorized as group-focused enmity, including misogyny, transphobia, homophobia, racism, xenophobia, and violence against religious groups, to name just a few examples.

We believe that these processes arise with particular intensity from fear in the face of a fundamentally changing world, and that they intensify fears both among those who perpetrate violence and those who are its victims. We believe that a model can be developed that allows for different ways of dealing with fears and uncertainties in the face of an uncertain future. This can be called a dynamically unknown insofar as the uncertain future has an impact on us even though we hardly know what kind of impact that is.

Assuming that the future is at stake in view of the current polycrisis, it can then be assumed that fears, uncertainties, and the necessary mourning processes will emerge. Life on Earth will not continue as it has done so far (an

<sup>8</sup> S. Zepf and D. Seel, *Psychoanalyse und das gesellschaftlich Unbewusste*, Psychosozial, Gießen 2020.

apocalypse as the revelation of the imminent end of the world as we know it). On a small scale, this is evident in the concrete form of our lifestyles or in extreme weather events. Although fundamental consequences can be drawn from this, such as reducing individual air travel, and that these actions are relevant and important, they cannot hide the fact that complete preparation, especially of a social nature, is not possible, and that the course of future events cannot be predicted with certainty or controlled in advance.

Here, we can refer to the distinction between the present future and the future present.<sup>9</sup> The present future refers to all the images we currently have of what will be. To put it bluntly, we form images of *the future*, realistic and unrealistic, often dystopian. The idea of a future life in ruins, a popular dystopian topos in film and literature, is an example of a present future: an image we form now of what will be. This is to be contrasted with the future present, about which we know nothing and cannot form any images. This refers to what will one day be the present. All the images we form of it are not this future present, but again “merely” a present future – images of the future in the current present, which we ultimately cannot let go of in our imagination.

Apocalyptic imagination is then, in a sense, an attempt to “domesticate” the future present by converting it into a manageable present future. In religious, political, or cultural narratives, “the end” is not simply an unknowable rupture but provides a certain scene: destruction as punishment, renewal as reward, or the decisive intervention of a savior. In psychoanalytic terms, such narrativizations operate defensively. They replace the unbearable state of not knowing what is to come with imagery that can (seemingly) be foreseen, prepared for, and – at least in fantasy – mastered. Yet this mastery is often a form of psychic foreclosure: what cannot be pictured is precisely what is most alive in the future present.

Consistently following the future present, exposing oneself to it without knowing what it will be, is related to the capacity for “empty waiting,”<sup>10</sup> the possibility of dwelling in the present and a type of waiting that is not waiting for *something* to happen or pass, but rather some form of passive stance.<sup>11</sup> However, this form of waiting is not resignation; rather, it is the active maintenance of a psychic capacity through which the unpredicted can appear. Against the counterphobic impulse to name, localize, and eliminate the source of anxiety, empty waiting opens up the space for an encounter with what exceeds present categories of thought – a radical openness.

This means that exposing oneself to an uncertain future, about which one knows only, apocalyptically, that something will no longer be, requires a capacity

<sup>9</sup> T. Storck, *Krisen auf der Couch. Aufgaben der Psychoanalyse in apokalyptischen Zeiten*, Klett-Cotta, Stuttgart 2025 (the distinction is loosely based on Sartre).

<sup>10</sup> Storck, “Die Psychodynamik des Wartens.”

<sup>11</sup> L. Baraitser, *Enduring Time*, Bloomsbury, New York and London 2017.

to endure anxiety and uncertainty. Two pathways can be distinguished here – one counterphobic, one tension-tolerant.

### *Pathway I: Counterphobic Pseudo-Coping*

The counterphobic approach to an unknown future entails the recognition and acknowledgment of anxieties; however, these anxieties are diverted, channeled, and stoked. They are supposedly made manageable by developing a narrative in which a concrete problem is said to be the cause of anxieties, and which is then overcome, for example, by a political figure building a wall to keep out immigrants. Much more diffuse anxieties of an uncertain (planetary, ecological, but of course also economic) future are diverted to an area where they can supposedly be made to disappear. This comes at the price of denial, externalization, division, and, last but not least, violence.

Here, the aim is to avoid exposing oneself to an uncertain future in the sense of a future present. Looking to the future reveals itself to be the mere projection of a (possibly) distorted past. Something is to be preserved, to be as it was before. Here, we can speak of a static regression: the way back does not serve to advance in a back-and-forth movement of subjective or collective temporality, but rather, in the future, only the past is rediscovered and preserved. Thus, what is offered is a way of pseudo-coping with crises.

This is mad in the sense that even where it is impossible to know what is coming, a certainty is created. Doubt and uncertainty are eliminated. In addition, in some cases, political decision-makers no longer have the symbolic function of an office or position but rather that of the mad king, who no longer knows that he represents something but believes himself to be a king. Instead of emotional support, supposed certainty (including the belief that certain anxieties will be eliminated and that the past can be found again in the future) functions as a structure for dealing with uncertainty.

### *Pathway II: Tolerating Anxiety*

The second way of dealing with an uncertain future is one that tolerates tension. Anxiety, uncertainty, or the necessary work of mourning can be acknowledged and endured on the basis of something that can be described as the experience of surrounding objects. It remains preconscious that it is fundamentally possible, even in crises or states of not knowing, to hold and not eliminate the idea that what one does not know could also be something good, or that it will be possible to respond to what is to come. This can be called emotional future-capability, in relation to Bion's term of negative capability.

In a psychoanalytic model, this can be connected to the capacity for dynamic *avant-coup*.<sup>12</sup> *Avant-coup* refers to a certain element in the subjective experience of time.<sup>13</sup> Psychoanalysis describes *après-coup* as a process in which a “later” event makes an “earlier” event mentally representable in the first place.<sup>14</sup> This means something different to the mere fact that one sometimes only understands what something was about “in retrospect.” Rather, *après-coup* refers specifically to the fact that something is effective, but becomes part of experience only through a later event that is connected to it in some way (this plays a particularly important role in the question of the representability of traumatic events, but is also part of the general theory of temporality in psychoanalysis). In particular, *avant-coup* then refers to the diffuse state of being forward-looking between the “first,” “earlier” event and the “second,” “later” event that has not yet occurred. *Avant-coup* is a state of tense anticipation. This can now be applied specifically to expectations about the future and to the field of futures literacy: dynamic *avant-coup* means looking at what is to come in a tense and tension-tolerant way, knowing that something is coming.

Also, the tension-tolerant pathway in dealing with the dynamically unknown of an uncertain future relates to the need for a dialogical approach toward events not in line with what one expected – and individuals or groups that do not share one’s view. It can be argued that psychoanalysis is able to make an important contribution to social processes by providing a mindset for dialogical-different ways of entering social and collective relationships.

## ■ The Psychoanalyst Who Believes Himself to Be a Psychoanalyst

This results in a psychoanalytic model of future anxieties, and in two ways of dealing with them: a counterphobic and a tension-tolerant approach. But doesn’t establishing this model mean that, as a psychoanalyst, one believes oneself to be a psychoanalyst?<sup>15</sup>

To consider oneself a psychoanalyst in a non-symbolic way, i.e., to absolutize a function as part of one’s identity, could mean different things: for example, to take a model as a certainty, as something complete that leaves no questions unanswered, to ignore the limits of its validity, or to overlook the necessity of including interdisciplinary perspectives.

In relation to the model developed above of the two pathways for dealing with uncertainty in the face of an unknowable future for which there are no

<sup>12</sup> M. Parsons, *Lebendigkeit in der Psychoanalyse*, Psychosozial, Gießen 2022.

<sup>13</sup> T. Storck.

“Vorträglichkeit. Konzeptuelle Bestimmung und Beitrag der Psychoanalyse zur Futures Literacy,” *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse* no. 79(8) (2025): pp. 635–65.

<sup>14</sup> J. Laplanche, *Après-Coup*, UIT Books, New York 2017.

<sup>15</sup> S. Žižek, *Surplus-Enjoyment: A Guide For The Non-Perplexed*, Bloomsbury, London 2022, p. 112f.

images, one could ask specifically when and how it reaches its limits. Isn't it too simplistic to assume that a group of people is incapable of dealing with anxieties about the future and therefore resorts to violence? Might that not also be too accusatory? And anyway, isn't there a fundamental paradox in explaining social and political processes of division using a model that differentiates between two pathways and presents one of them as appropriate, thus itself performing a division? One could argue that the model presented here is itself divisive and dichotomizing.

On the one hand, this points to the need for a methodologically guided and interdisciplinary approach. The limits of psychoanalysis lie where a model must be tested, and other academic disciplines need to be included. On the other hand, it also points to the place of doubt within a psychoanalytic approach. In other words, a psychoanalytic conceptualization must itself be able to become the subject of psychoanalytic scrutiny. This necessity touches the very heart of psychoanalytic epistemology. A psychoanalytic conceptualization, whether of an individual symptom or a social dynamic, must remain open to becoming the object of its own analytic reflection. This means resisting the temptation to take one's own models as conclusive, to identify uncritically with the role of the one who "knows," or to elevate a theoretical position into a fixed identity category. The moment psychoanalysts cease to question the grounds and scope of their interpretations, they risk moving into a non-symbolic identification with their function, similar to the mad king who confuses the role he occupies with his very being ("I *am* the king"). Doubt, in this sense, is not a weakness, but the safeguard that keeps psychoanalysis from collapsing into dogma, ensuring that it remains a practice of ongoing questioning – of the other, of the world, and of itself.

Perhaps the best-known example of the question of certainty in psychoanalysis is the validity of an interpretation (*Deutung*) in clinical psychoanalytic work. In "Constructions in Analysis," Freud notes that the analysand's "yes" or "no" in response to an interpretation is of little use as long as it stands alone.<sup>16</sup> The mere acceptance or rejection of an interpretation and its content is of no use to psychoanalytic understanding; rather, it is a question of what effect an interpretation has on the further process: Do new insights follow previously ward-off affects? The interpretation becomes valid due to how things proceed afterward.

In a post-Freudian fashion, this has led to conceptualizations of interpretation (*Deutung*) in the direction of "process interpretation"<sup>17</sup> or "unsaturated interpretation."<sup>18</sup> In contrast to "content interpretation," process interpretation

<sup>16</sup> S. Freud, "Konstruktionen in der Analyse," in *S. Freud Schriften zur Behandlungstechnik*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2000, pp. 393–406.

<sup>17</sup> R. Plassmann, "Die Technik der Prozessdeutung," *Forum der Psychoanalyse* no. 32 (2016): pp. 443–60.

<sup>18</sup> H. Will, "Wie ungesättigte Deutungen entstehen," *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse* no. 72 (2018): pp. 374–96.

focuses on processes of mental experience as the object of interpretive work. Unlike saturated interpretation, unsaturated interpretation leaves something open. It does not formulate a possible insight, but allows for a response based on insight and thus dynamizes the process. The openness of interpretations then functions less as an absence of knowledge than as an invitation to further psychic work, both within the analytic dyad and by analogy in the social sphere. By avoiding closure, saturated interpretations preserve the tension necessary for transformation, allowing the analytic process to remain responsive to what has not yet (and could not yet have) been thought or articulated.

Psychoanalytic understanding, it can be concluded, is dynamic and open-ended. A psychoanalytic model that is intended to help make social processes comprehensible should therefore also take into account that testing the model may yield other insights.

For that reason, the difference between interpretation and meaning should also be taken into account in psychoanalytic social criticism. This distinction can be outlined more clearly in German. An interpretation (*Interpretation*) is the result of an understanding approach: something incomprehensible is made comprehensible by tentatively assigning meanings to it. This describes hermeneutics, which Laplanche has highlighted as problematic for psychoanalysis, since hermeneutics and understanding are concerned with the synthesis of a good gestalt of understanding.<sup>19</sup> On the one hand, understanding in psychoanalytic hermeneutics must therefore be methodologically set aside as non-understanding, which makes psychoanalytic hermeneutics a negative hermeneutics.<sup>20</sup> On the other hand, it has been pointed out that the practice of interpretation (*Deutung*) concerns yet another area. Interpretation in the sense of *Interpretation* means finding and applying meanings. This is in fact an important part of what a psychoanalyst does – namely when he or she listens to and conceptualizes. But interpretation in the sense of *Deutung* does not mean merely telling the analysand what one has conceptualized; that would be little different from conveying one's own insights to him or her; rather, interpretation in the sense of *Deutung* refers to a verbal communication that – often process-related, unsaturated – in the truest sense of the word “addresses something.” Or, as Lacan put it, it is there to make waves.<sup>21</sup>

This distinction between *Interpretation* and *Deutung* proves useful for psychoanalytic social criticism. For here, too, it is a matter of conceptualization, of model-building in the sense developed above, i.e., of a specific *Interpretation*. And at the same time, it is a matter of proving its worth – of confronting this interpretation with the area in which it suspects unconscious dynamics and

<sup>19</sup> J. Laplanche, “Die Psychoanalyse als Anti-Hermeneutik,” *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse* no. 52 (1998): pp. 605–17.

<sup>20</sup> T. Storck (ed.), *Zur Negation der psychoanalytischen Hermeneutik*, Psychosozial, Gießen 2012.

<sup>21</sup> J. Lacan, “Réponses à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse,” *Cahiers pour l'Analyse* no. 3 (1996): pp. 5–13.

excluded elements, whereby, since it can be responded to, it becomes an interpretation in the sense of *Deutung* and (re-)energizes a process.

Therefore, it is not so bad to be a psychoanalyst when you are psychoanalyst temporarily. Being a psychoanalyst is not a representative office like that of a king, but it is about representing a symbolic function, which means, for example, taking something as an object of observation. Yet this symbolic function of being a psychoanalyst is lost when there is no doubt left and the process of understanding has become static. Walking the royal road to the unconscious, as Freud describes the interpretation of dreams,<sup>22</sup> is a trip that involves tripping – not a straight path along the royal road (on which one considers oneself a psychoanalyst-king), but one with stumbling and detours.

## ■ Psychoanalysis of the Future

We conclude our examination of the role of psychoanalysis in an investigation of the madness of the world by emphasizing the importance of an open future. We have argued that psychoanalysis has a method of reflective relatedness to contribute to the investigation of social and political processes. We have discussed at what point theory comes into play in the sense of conceptualization, and exemplified this by presenting a model of two pathways for dealing with an uncertain future. One pathway is counterphobic, in which anxieties are diverted, channeled, stirred up, and supposedly eliminated. The second pathway is tension-tolerant, in which anxieties, uncertainty, and necessary mourning processes are acknowledged. Here, we proposed a distinction between a present future (where images of something can emerge) and a future present (which cannot be imagined because it still lies ahead), and discussed the concept of dynamic avant-coup. In all of this, we have ultimately emphasized the necessary role of doubt, which ensures that a psychoanalyst does not consider him or herself a psychoanalyst in the sense that certainty makes a process of understanding static.

The ability to adopt an attitude of dynamic avant-coup now allows us to relate to an uncertain future. The present future may be characterized by dystopian or utopian images. We can imagine a future, in the present, marked by destruction, ruin, and the demise of the existing order: what we know is still there, only destroyed. We can also imagine a future in which crises have been overcome and downfalls averted. Both are within the scope of what we have called the present future.

<sup>22</sup> S. Freud, *Die Traumdeutung*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2000.

To relate oneself to the future present without turning it back into the present future (i.e., without depicting it dystopically or utopically) means to engage in negative utopian thinking. It means relating to a future that is unknown and yet to come. This is based on dynamic *avant-coup*, and means being able to respond to what will come. This can be called negative utopian insofar as it is about hope and trust, but precisely at the points where it is uncertain about what will come.

We hope we have contributed to proposing a psychoanalytical reflection on whether the world has gone mad, what is wrong with it, and why. Now, let's go on a trip.

## Bibliography

- Baraitser L., *Enduring Time*, Bloomsbury, New York and London 2017.
- Erdheim M., "Gesellschaftlich Unbewusstes," *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse* no. 67 (2013): pp. 1023–50.
- Freud S., "Konstruktionen in der Analyse," in S. Freud *Schriften zur Behandlungstechnik*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2000, pp. 393–406.
- Freud S., *Die Traumdeutung*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2000.
- Lacan J., *Écrits*, trans. Bruce Fink, Norton, London and New York 2006.
- Lacan J., "Réponses à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse," *Cahiers pour l'Analyse* no. 3 (1996): pp. 5–13.
- Laplanche J., *Après-Coup*, UIT Books, New York 2017.
- Laplanche J., "Die Psychoanalyse als Anti-Hermeneutik," *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse* no. 52 (1998): pp. 605–17.
- Lorenzer A., "Tiefenhermeneutische Kulturanalyse," in A. Lorenzer (ed.), *Kultur-Analysen*, Fischer, Frankfurt am Main 1986.
- Parsons M., *Lebendigkeit in der Psychoanalyse*, Psychosozial, Gießen 2022.
- Plassmann R., "Die Technik der Prozessdeutung," *Forum der Psychoanalyse* no. 32 (2016): pp. 443–60.
- Sterba R., "Das Schicksal des Ichs im therapeutischen Verfahren," *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* no. 20 (1934): pp. 66–73.
- Storck T., "Spiel am Werk. Künstlerisches Arbeiten als Subjektivierung," *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse* no. 65 (2011): pp. 1156–78.
- Storck T., *Psychoanalysis and Film*, Springer, Heidelberg and Berlin 2024.
- Storck T., "Die Psychodynamik des Wartens. Eine metapsychologische Untersuchung," *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse* no. 78(12) (2024): pp. 1089–120.
- Storck T., *Krisen auf der Couch. Aufgaben der Psychoanalyse in apokalyptischen Zeiten*, Klett-Cotta, Stuttgart 2025.
- Storck T., "Vorträglichkeit. Konzeptuelle Bestimmung und Beitrag der Psychoanalyse zur Futures Literacy," *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse* no. 79(8) (2025): pp. 635–65.
- Storck T. (ed.), *Zur Negation der psychoanalytischen Hermeneutik*, Psychosozial, Gießen 2012.
- Thomä H., Kächele H., *Psychoanalytische Therapie. Forschung*, Springer, Heidelberg and Berlin 2006.
- Will H., "Wie ungesättigte Deutungen entstehen," *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse* no. 72 (2018): pp. 374–96.
- Zepf S. and Seel D., *Psychoanalyse und das gesellschaftlich Unbewusste*, Psychosozial, Gießen 2020.
- Žižek S., *Surplus-Enjoyment: A Guide For The Non-Perplexed*, Bloomsbury, London 2022.

# Time of Rage: The Psycho-Politics of Populism

Sergio Benvenuto

**Abstrakt** Czerpiąc inspirację z najnowszej książki filozofa Carlo Invernizziego-Accetti (*Twenty Years of Rage*), autor analizuje źródła dzisiejszej fali populizmu, zarówno lewicowego, jak i prawicowego. Postrzega ją jako konsekwencję niespełnionej „obietnicy” liberalnej demokracji, ponieważ zwykli ludzie – ci, których pozostawiono w tyle – czują, że nie mają już znaczenia we współczesnym społeczeństwie. W związku z tym narasta głęboki resentment wobec elit politycznych, a przede wszystkim wobec tej grupy społeczeństwa, którą autor nazywa „wyprzedzającymi”: kulturowo zaawansowanych klas zamieszkujących wielkie kosmopolityczne metropolie. Krótko mówiąc, populizm nie jest buntem spowodowanym trudnościami ekonomicznymi, ale „walką o uznanie” w sensie Hegłowskim. Ta frustracja spowodowana brakiem uznania prowadzi do upadku demokracji i groźby pojawienia się demagogicznej autokracji.

**Słowa kluczowe** Carlo Invernizzi-Accetti, gniew, populizm, walka o uznanie, autokracja

**Abstract** Drawing inspiration from a recent book by the political philosopher Carlo Invernizzi-Accetti (*Twenty Years of Rage*), the author analyzes the origins of today’s populist wave, both on the left and the right. He sees it as a consequence of the failed liberal-democratic “promise,” since ordinary people – those left behind – feel they no longer matter in modern society. Hence, a deep resentment has grown toward the political elites, and above all toward that segment of the population the author calls the “running ahead”: the culturally advanced classes who inhabit the great cosmopolitan metropolises. In short, populism is not a revolt driven by economic hardship, but rather a “struggle for recognition” in the Hegelian sense. This frustration over a lack of recognition is leading to the decline of democracy and the looming prospect of a demagogic autocracy.

**Keywords** Carlo Invernizzi-Accetti, rage, populism, struggle for recognition, autocracy

**Sergio Benvenuto** is an Italian psychoanalyst, writer, and philosopher. He is a retired researcher of the Italian Academia of Sciences (CNR). He is president of the Institute Elvio Fachinelli in Italy. He was the founder and editor of the *European Journal of Psychoanalysis*, and is a member of the Editorial Board of *Psychoanalytic Discourse and of American Imago*. He has authored many books in different languages, and has worked on Freud, Lacan, the philosophy of science, political theory, and monotheisms (with J.-L. Nancy).



The Italian political philosopher Carlo Invernizzi-Accetti has proposed a new socio-political category that deserves wider attention: *lo sfigato*, the loser, something between the jinxed and the uncool. This cosmic-historical figure – as Invernizzi describes it – is the protagonist of the last two decades of politics and the subject of his book *Vent'anni di rabbia. Come il risentimento ha preso il posto della politica* (*Twenty Years of Rage: How Resentment Has Replaced Politics*).<sup>1</sup>

Losers are also called *the left behind*, even if today they are political winners – especially after Trump's election as President of the United States and the spectacular electoral successes of populists across Europe. According to Invernizzi, these losers are the source of what has, for years, been called populism. He focuses on populist champions such as the anti-globalization movements around the turn of the millennium: Occupy Wall Street, Grillo and the *grillini* in Italy (Five Star Movement), the uprisings in French *banlieues*, the Spanish *Indignados*, radical environmentalists, #MeToo, the *gilets jaunes*, the increasingly large far right (Le Pen, Salvini, Meloni, AfD, Farage, Trump, etc.), and other electoral or street movements, which he sees as connected by a common thread. Importantly, he disregards whether these movements are considered to be left or right. His analysis even includes so-called red-brown parties, such as Sahra Wagenknecht's Alliance in Germany. Today, in fact, the left/right divide does not seem to be the most relevant lens for understanding the polarization in our societies.

Invernizzi gets straight to the point: the fuel of populism is *not* poverty or economic downgrading. He points out that the *grillini* electorate of the Five Star Movement, which governed Italy from 2018 to 2022, at its peak, cut across all social and income groups. Similarly, the *gilets jaunes* who shook France were not poor but mostly middle-class residents of urban peripheries or provincial areas. He writes: “[Populist movements] rarely refer to material claims, but instead often invoke concepts such as ‘value,’ ‘greatness,’ and ‘dignity,’ hinting at a hypothetical universal hierarchy of prestige.”

In short, the dogma held by much political science, whether left or right, that economic factors are *always* the key to political phenomena, has been invalidated. Today, many intellectuals assume that, in order to understand the strange sentiments behind such animosity, one must always know who is making or losing money and why. But, as Ernst Bloch once said, people do not live on bread alone – especially when they do not have it.

The rigid application of the economy-centered paradigm leads people to say foolish things. For example, not long ago, an educated lady – who therefore assumed she understood politics – was discussing the war in Ukraine with me,

<sup>1</sup> C. Invernizzi Accetti, *Vent'anni di rabbia. Come il risentimento ha preso il posto della politica*, Mondadori, Milan 2024.

and the standoff between Russia and the West. With a stern expression on her face, she said: “At the root of the war in Ukraine there are economic issues!” I pointed out that if the whole matter revolved around the economy, then the West should be allied with Russia, because Russia extracts vast amounts of oil and many NATO countries depend on it, while Ukraine has very little to offer us. For this lady, the idea that a war could be fought for ideals, for principles, was unthinkable. (This conversation took place before Trump’s pro-Russian political turn, but even now, we still can’t say economic realism has replaced the ideal of international justice: I think that the deeper reason behind Trump’s shift is his admiration for Putin as a model head of state.)

In short, the “losers,” with all their anger, feel that way for reasons that are essentially political – or rather, psycho-political. They express the frustration of people who feel they *lack prestige*. According to a classic sociological list, social inequalities are *economic*, of *honor*, and of *prestige* (Niklas Luhmann would add: inequalities in *love*). But in practice, economic inequalities are analyzed in minute detail, while inequalities of honor and prestige are scarcely examined. This is where Invernizzi takes up one of the most influential themes in the political philosophy of the last century: the life-and-death struggle for pure prestige, the dialectics of which was described by Hegel. In other words, human beings do not live on bread alone, but also on *glory*. Everyone wants to be recognized by others as “cool.” If this recognition is missing, people feel despised, worth nothing.

The populist and/or far-right vote electorate consists of people living outside major urban centers, mostly older men with a medium-to-low level education. In short, people who know they are looked down on by the elites that count. They lack prestige not as a “social class” – since everyone today is middle class, meaning classless – but as individuals. What political thought constantly forgets is that people cannot be reduced to the *social concept* we assign them to: they are individuals, each with their own Luhmannian desires to get richer, to be admired, loved, and recognized.

We can therefore say that the populist revolt is not against an *authoritarian* elite, but against an *authoritative* one. Which points to a narrative completely different from the usual one. It is anger directed at those who hold authority in a socially valued capacity.

Anger, resentment, wrath. Here we return to the theme of Peter Sloterdijk’s book *Rage and Time*, in which the author describes today’s political parties as “banks of rage.”<sup>2</sup>

It follows that the classic left-wing banner – “greater economic equality” – doesn’t attract these *losers*. It’s true that in recent decades income inequalities

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *Rage and Time: A Psychopolitical Investigation*, Columbia University Press, New York 2012.

have grown worldwide, but that is only a statistical fact; the data doesn't stir the heart. Who even knows what the Gini coefficient is? Does the reader of this article know what it is? I've spoken with Italian sociologists and politicians: they don't know either. It is the mathematical tool used to measure economic inequality in a country. There is also a ranking of countries by Gini coefficient (the most egalitarian are former communist European nations like Slovenia and Ukraine, while the least egalitarian country is South Africa). But it's just mathematics, not the heart.

The demand of populism's losers is not to tax the rich more, but rather to be *acknowledged*. And in our "society of the spectacle" (Guy Debord), being recognized essentially means being *visible*. Today, a person seems important only if he or she appears on national TV. Invernizzi notes that the *gilets jaunes* chose as their emblem precisely the vests designed to make people *more visible* on a highway.

This yearning for visibility was already clear to me back in the days of the French May 1968 movement, in which I took part: barricades, the burning of cars, attacks on phone booths, clashes with the police... all of it was a way to be *center stage*. "The newspapers, the TV, the politicians, the philosophers... they're talking about us, the young rebels!"

The classic objection to this psycho-political approach is to say that even people who "don't count" can band together to make their complaints visible and effective. They can organize into parties, churches, unions... even armed groups. But the point is that the mass of losers doesn't really know *what exactly* to complain about. The causes of their revolts are occasional, often a pretext. The Parisian *banlieues* erupted because a teenager of Maghrebi origin died accidentally while being chased by the police – not at the hands of the police. The *gilets jaunes* began as a protest against an "ecological" hike in gas prices. "Politicians" in general are the obvious targets of protest simply because they are *visible power*, and above all: they are elected by the people. Thus, in its early phase, Grillo's party in Italy concentrated its protest against the salaries of deputies and senators, judged to be too high. Of course, cutting parliamentary expenses is economically irrelevant, but anger must be discharged against "those in power."

Years ago, I spoke with Norwegian friends about why they had rejected EU membership in a 1994 referendum, even though nearly all Norwegian political parties supported joining. Their answers were mostly along the lines of: "Joining the EU was mainly in the interest of our politicians, who wanted to attend prestigious international gatherings!" A textbook populist argument:

few were actually interested in whether EU membership would bring Norway real advantages or not. The primary motive for the rejection was envious in nature: to deny their elected officials the international visibility they supposedly sought. That didn't stop Norway from joining the European Economic Area (EEA), however, a shadow form of EU membership. When ordinary people "get their vote wrong," those who hold real power usually find a way to bypass that "wrong" vote.

Part of this picture is the collapse, in the West, of popular participation in mass organizations, parties, churches, unions, and other associations, over the past few decades. And the fact that people do not turn out to vote. Everyone seems to retreat into private life. But the more one withdraws into the private sphere, the more one feels insignificant. A march or a political or religious demonstration once gave each individual a sense of pride in belonging to a unit that was advancing and imposing itself. Today, though, individuals no longer feel they belong to a great collective; rather, they pursue *their own* emancipation. The core message of the historical left – "you emancipate yourself by uniting" – no longer resonates. The spectacular protest of the losers substitutes emancipation, taking on an angry form: "We, who count nothing, also count!"

Why do people vote less and less? And when they do vote, why do they support so-called anti-system parties – in other words, paradoxical *anti-party parties*? In my view, because over time they have seen that no matter which party governs... they remain losers.

The fundamental democratic principle is that everyone can objectively judge whether a government has governed well or badly. But this is an illusory principle, because no one, not even the famous "technical experts" – that is, experts in politics – has objective, precise criteria for evaluating the outcomes of governing. Not even in economics, since both economic crises and booms are not usually the result of government measures, but of atmospheric cyclones that originate far away – a Wall Street crash, the outbreak of a war, technological innovation, and so on. Certain social processes are not at all controllable by governments, even if ordinary people tend to hold governments responsible for them. In Italy, since the 19th century, we've had the saying: "*piove, governo ladro*" (literally "it's raining, thief of a government!"): politicians are to be blamed even if it rains.

In short, voters hardly see any connection between their own ballot and what happens in the country. If things go well for them personally, they can always say: "That's all thanks to me." But if things go badly, they'll furiously declare: "It's the politicians' fault."

It's worth noting that whenever a popular vote derails a precise technocratic project, politics does everything possible to defuse its effect through various maneuvers. We saw this with the Norwegian vote against the EU. Similarly, the French and Dutch rejection of the European Constitutional Treaty in 2005 was nullified by the Lisbon Treaty of 2007, which essentially revived in another form the treaty that had been voted down. I believe the strategy of British Prime Minister Starmer is similar: he can't cancel Brexit, but he will try to slip back into Europe through the side door via something like the EEA. This is what Yascha Mounk calls "anti-democratic liberalism."<sup>3</sup>

In 2016, following the Brexit referendum, many (including the President of the Italian Republic) argued that it had been a serious mistake to allow the people to vote on major international agreements such as EU membership. In short, the great strategic choices of the "technocrats" cannot be judged by the people. Today, more and more democrats fear the effects of democracy, while, paradoxically, neo-fascists feel at ease with it.

There are countless examples of this.

There is no conspiracy against democracy on the part of technocrats, but they feel increasingly obliged to ignore the decisions of the "losers." This may be one of the deeper reasons why certain electorates prefer to vote for parties that are in some way subversive – or even *indecent*. The most striking case is that of Trump. The mere fact of referencing fascism or Nazism, or expressing support for Putin, makes these figures particularly unbecoming. I wonder whether the media's propaganda avalanche against Trump – which sought to present him as what he essentially is, a swindler – had the opposite effect: more and more people identified with him. There is a growing desire among the population to be rogues. It is as if the voter, by supporting these demagogues, is saying: "You intellectuals despise us, so we will impose on the nation figures as despicable as you think we are!"

Invernizzi tries to answer the question that asks why today such a large part of the population is so disillusioned and angry. The liberal-democratic narrative adopted by the left claims that "even you, who come from lowest sectors of society, can reach its heights!" Liberals thus celebrate the epics of people who are born extremely poor but who ultimately become extremely wealthy without resorting to criminality. The American left celebrates Alexandria Ocasio-Cortez: the daughter of Puerto Ricans from the Bronx, a poor girl who worked as a bartender and a waitress until, at the age of twenty-nine, she was elected to the U.S. Congress. Stories such as this are indeed inspiring. But they mask the following truth: *very few* Puerto Rican bartenders in America will become

<sup>3</sup> Y. Mounk, *The People vs. Democracy: Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It*, Harvard University Press, Boston 2018; *The Age of Responsibility – Luck, Choice, and the Welfare State*, Harvard University Press, Boston 2019; *The Great Experiment: Why Diverse Democracies Fall Apart and How They Can Endure*, Penguin Press, New York 2022.

political leaders. Most poor orphans and Puerto Ricans in the U.S. will live lives dictated by the status of their birth. In short, even if incomes were to become almost equal, there would always be glaring inequalities of prestige. The same as in an army, where there will always be a lot of soldiers and very few generals. Unless one hopes for Andy Warhol's consolatory prophecy, that in the future, everyone will be world-famous for fifteen minutes.

Invernizzi writes: "Unlike the slaves of antiquity, the serfs of the medieval period, and the proletarians at the dawn of the industrial era, today's 'losers' enjoy both a relative degree of material well-being and universal legal rights. Their problem, therefore, is not survival or freedom, but recognition by others" (p.10).

This Hegelian struggle for recognition, however, entails a confrontation with an opposing party. Our social identity *consists* in this confrontation. It is the agonistic principle of all political participation: we *are* something politically only to the extent that we oppose someone else. In fact, the real great political passion of the masses is competitive sport, such as the Olympics. There is a human *drive* to compete, and the passion for war represents only the extreme case of this drive. Invernizzi notes that every struggle for recognition involves the *active participation* of individuals in political units and the *structured conflict* between these units. Yet, as we have seen, people participate less and less in political units; people increasingly tend to think and act in "swarms," in provisional aggregations of individuals. The fact is that swarms have no real political impact. Hence the sense of frustration and anger among many at their inability to influence the reality they live in.

I would like, however, to add a small building block to Invernizzi's construction. Why does populist protest – a desperate demand for recognition, as he describes it – characterize our era in particular? After all, in ancient regimes there were also fringe figures: vagabonds, lowly laborers, adventurers, and so on. Certainly, there have always been peasant uprisings and revolts of the lower classes, such as the French *jacqueries* or the tumult of the Ciompi in Florence in the fourteenth century. But these rebellions took a corporative form; they had a more or less precise social reference. What social reference, by contrast, exists for the *gilets jaunes* or for those who vote for Trump, Alice Weidel, or Orbán? My hypothesis is that populism as we know it is a *direct consequence of democracy*.

Modern democracies rest on a very simple principle: *one human being, one vote*. We no longer have social groups with a political representation, such as the nobility, clergy, or Third Estate – nor classes, nor guilds – but only individuals: *one person equals one vote*. You may be a Nobel laureate or illiterate, but your

vote counts the same. The liberal-democratic narrative is individualistic, which is why socialist thought, which has never believed in individualism, has always been wary of it. One person's opinion counts as much as that of any other. This individualism is based on utilitarian philosophy (Hume, Bentham, Mill), according to which only the individual subject knows what is good or bad for him or her – that is, what increases or decreases his or her own pleasure or displeasure. *What a subject feels* becomes the ultimate reference for all ethics and, therefore, for all politics. In this framework, it is not the proletariat, a religion, a region, the bourgeoisie, or the intelligentsia that vote, but only individuals. The entire liberal-democratic narrative consists of telling each and every person: *anyone can reach the highest peaks of society.*

The consequence of this narrative is that everyone believes they are entitled to wealth, honor, prestige, sex, and love. The promise that “*anyone* can become *someone*” is interpreted as “everyone *must* become someone” – hence the widespread disappointment. Absolute equality is utopian. Consequently, liberal democracy fails to deliver on its (imaginary) promises. In practice, “what *I* think counts for nothing.” Of someone, even if well-off, who counts for nothing socially, we say “he (or she) is no one.” Hence the overwhelming desire to express oneself, which today proliferates through social media, viewed as a means of ceasing to be “no one.”

All of this could translate into authoritarian regimes, as Anne Applebaum suggests.<sup>4</sup> In other words, this protest against the *authoritative* could culminate in the triumph of *authoritarians*. If so, Trump's election would be only one of the first chapters in a broader shift of liberal democracy toward autocracy. The authoritarian prince frees his citizens from the atomized condition of individuality by presenting himself as the embodiment of an ideal, providing a sense of belonging. This was precisely what occurred in Italy during the transition from the free communes to the Renaissance principalities between the fourteenth and fifteenth centuries: the common people invoked princes as a remedy for the excessively violent conflicts between factions and parties in their free communes. Thus, wealthy and powerful Florence, proud of being governed by its own citizens, ultimately became the principality of intelligent bankers, the Medici.

Based on what I have observed firsthand, something similar happened in Russia. After fifteen years of ruin and widespread impoverishment, Putin managed not only to improve the economy but, above all, to instill a *renewed national pride* in all Russians. Following years of humiliation and frustration, Russians once again feel their nation is the Third Rome. As some Russians have

<sup>4</sup> A. Applebaum, *Twilight of Democracy: The Seductive Lure of Authoritarianism*, Doubleday, New York 2020.

told me, “Putin *is* Russia!” Hence the broad popular support for Putin’s criminal policies in Ukraine. No economic or political motive explains the invasion of Ukraine, aside from a desire for *grandeur*, which much of the Russian population shares.

In Italian Sabina I know a young Russian woman married to an Italian, who works as a waitress in a restaurant. She is a charming woman. Although she has lived in Italy for many years, has Italian citizenship, and is happy here, she admires Putin. She says, “Thanks to him, Russia has become great!”

Just as in the 1930s all Italian fascists, even the most miserable and insignificant, felt they were part of the fascist Empire, the many *no-ones* in a dictatorship feel redeemed by the *One* whom they are happy to be governed by. Under nationalist sovereignty, individuals are freed from the burden of having to attain for themselves an improbable glory; each person is glorious in his motherland. The swarm thus becomes a mystical body that, by reflection, grants dignity to each of its members. Democracy, alas, is an enterprise far too arduous for those who derive no personal benefit from it.

## Bibliography

- Applebaum A., *Twilight of Democracy: The Seductive Lure of Authoritarianism*, Doubleday, New York 2020.
- Invernizzi-Accetti C., *Vent’anni di rabbia. Come il risentimento ha preso il posto della politica*, Mondadori, Milan 2024.
- Mounk Y., *The People vs. Democracy: Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It*, Harvard University Press, Boston 2018.
- Mounk Y., *The Age of Responsibility – Luck, Choice, and the Welfare State*, Harvard University Press, Boston 2019.
- Mounk Y., *The Great Experiment: Why Diverse Democracies Fall Apart and How They Can Endure*, Penguin Press, New York 2022.
- Sloterdijk P., *Rage and Time: A Psychopolitical Investigation*, Columbia University Press, New York 2012.

# Syndrom nominalistyczny. Teoria uwiedzenia Jeana Laplanche'a jako pierwsza psychoteologia

Agata Bielik-Robson

**Abstrakt** Tematem eseju jest syndrom nominalistyczny, w którym teologia spotyka się z psychoanalizą, a w rezultacie tego spotkania powstaje nowa dziedzina: psychoteologia. Podczas gdy psychoanaliza podsuwa ogólną teorię uwiedzenia Jeana Laplanche'a jako najlepszy model na opisanie pierwotnego odniesienia psyche do enigmatycznego innego, teologia mówi o objawieniu jako zależności od obcej niezbadanej woli. Esej próbuje dowieść, że psychoteologiczne nieredukcyjne podejście do treści religijnych, wolne od obsesji racjonalistycznego wyjaśnienia, jest aktem analogicznym do Laplanche'owej obrony nieświadomości przed zakusami narcystycznej immanentyzacji, czyli pozbycia się obcej zadry: nieświadome i transcendencja, „inny wewnętrzny” oraz „inny zewnętrzny” okazują się ściśle ze sobą powiązane. Tak rozumiana psychoteologia zatem to obrona „kwestii innego”, zawsze tylko jako pytania, nawet jeśli, jak twierdzi Ludwig Wittgenstein, jest ono koniec końców pytaniem nonsensownym, bo bez odpowiedzi.

**Słowa kluczowe** objawienie, uwiedzenie, Jean Laplanche, Franz Rosenzweig

**Abstract** The subject of this essay is a nominalist syndrome in which theology meets psychoanalysis, thus giving rise to a new discipline: psychotheology. While psychoanalytical thought offers Jean Laplanche's general theory of seduction as the best model to describe the psyche's primary relation with the enigmatic other, theology speaks about revelation as the dependence on the alien inscrutable will. The essay attempts to prove that the psychotheological non-reductionist approach to the religious contents is an act analogical to Laplanche's defense of the unconscious against the narcissistic closure which aims at the removal of the alien influence: here, the unconscious and the transcendence, the “internal other” and the “external other,” are strictly correlated. Psychotheology, therefore, emerges as the defense of the “question of the other,” which is bound to remain a question, even if, as Ludwig Wittgenstein argues, it is a nonsensical one, because ultimately deprived of an answer.

**Keywords** Revelation, Seduction, Jean Laplanche, Franz Rosenzweig

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2025 [5]

wunderblock  
2025, nr 5, s. 159–189  
ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2025.5.12>

**Agata Bielik-Robson**

obroniła doktorat z filozofii w 1995 roku.

Pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN i jest Professor Emeritus of Jewish Studies na Wydziale Teologii i Religioznawstwa University of Nottingham.

Zajmuje się filozofią podmiotu, teorią literatury oraz filozofią religii, zwłaszcza dziedzictwem żydowskim.

Opublikowała kilkadziesiąt artykułów w językach polskim, niemieckim, francuskim, rosyjskim i angielskim oraz kilkanaście książek.

Jej ostatnie publikacje to: *Marańska Pascha Derridy*.

*Zdrada, wygnanie, przeżycie, nietożsamość*

(Kraków 2022) oraz

*Derrida's Marrano*

*Passover: Betrayal,*

*Exile, Survival and the*

*Metaphysics of Non-*

*Identity* (Londyn 2023).

abelik@ifispan.edu.pl

Wierzyć w Boga znaczy rozumieć pytanie o sens życia. Wierzyć w Boga znaczy wiedzieć, że fakty świata nie załatwiają jeszcze wszystkiego. [...] Dlatego mamy poczucie, że jesteśmy zależni od jakiejś obcej woli. Jakkolwiek miałyby się rzeczy, z pewnością jesteśmy w jakimś sensie zależni, a to, od czego zależy, można nazwać Bogiem. [...] By żyć szczęśliwie, muszą być w zgodzie [*Übereinstimmung*] ze światem. Jestem wówczas niejako w zgodzie z ową obcą wolą, od której wydają się zależni. Znaczy to: „czynię wolę Boga”.

Ludwig Wittgenstein<sup>1</sup>

Kwestia dotycząca innego nie podlega wyjaśnieniu. To rezyduum wszelkiej eksplanacji. Podpada ona pod kategorię wiary – czyli ufności bądź jej braku.

Jean Laplanche, *Essays on Otherness*<sup>2</sup>

Jakże to pojąć mogą? Jeśli się nie umie tego pojąć, trzeba samym pytaniem się radować. Lepiej jest bowiem znaleźć Ciebie, choćby się nie znalazło odpowiedzi, niż byłoby – znaleźć odpowiedź, a Ciebie nie odnaleźć.

Augustyn<sup>3</sup>

**N**otka Wittgensteina, gorączkowo spisana w stanie ostateczności – w okopach pierwszej wojny światowej pod ostrzałem carskiej artylerii – od razu wprowadza nas *in medias res*: w sam środek traumy uwiedzenia, czyli syndromu zależności od obcej woli. Egzystencjalne zagrożenie ze strony świata, który wypadł z kolein i zdąża na manowce, pogrążając się w chaosie i gwałcie, wyzwała w młodym Ludwigu, oficerze armii austriackiej, doświadczenie obcości zarówno wewnętrznej, jak zewnętrznej. Jego sednem jest poczucie ubezwłasnowolnienia: „poczucie, że jesteśmy zależni od jakiejś obcej woli”, której – bez względu na to, w jaki świat nas wrzuci – musimy ulec. W sytuacji bez zagrożenia możemy wieść szczęśliwe życie w niewymuszonej zgodzie ze światem, sądząc wówczas, że fakty składające się na całość świata to wszystko. Nagły stan wyjątkowy uświadamia nam, że pod naszymi stopami ziele otchłai. Fakty świata odstaniają inne – traumatyzujące – oblicze. Przestają być empirycznymi pewnikami, które tworzą solidną i godną zaufania rzeczywistość. Stają się *res facta*, „tym, co uczynione”: odpryskami dzieła, którego początki i zamysł leżą ściśle poza granicami całości świata, a jako takie nie są dla nas dostępne. Należą do innego: do obcej woli, która nigdy, z istoty swojej, nie stanie się moja.

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, przeł. M. Poręba, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, s. 121–123. Dziękuję Kazimierzowi Rapackiemu za wyszukanie tego i kilku innych cytatów z dzieł Wittgensteina.

<sup>2</sup> J. Laplanche, *Essays on Otherness*, przeł. J. Fletcher, Routledge, Londyn 1999, s. 177. Odtąd w tekście jako EO.

<sup>3</sup> Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Znak, Kraków 1978, ks. I, s. 6. Odtąd w tekście jako W.

## ■ *In medias res, czyli bez początku*

Wittgenstein twierdzi, że to jedyny powód, dla którego tę enigmatyczną sferę inności, odstoniętą przez *facta mundi*, wolno nam nazywać Bogiem. Twierząc tak, podąża znaną teologiczną ścieżką wyznaczoną przez Augustyna, a następnie Kierkegaarda, którego młody Ludwig w tym czasie intensywnie studiuje. Wedle autora *Wyznań Bóg to „Ten, który mnie stworzył”* (W I, 20), a świat to *fabrica Dei*, materia utkana z boskich *facta*. Ten nagły *Gestaltswitch* – skądinąd jedna z ulubionych figur Wittgensteina, jak choćby słynna „królikokaczka” z *Dociekań filozoficznych* – w którym świat złożony ze spolegliwych faktów-danych gwałtownie przemienia się w obce *opus* złożone z tajemniczych faktów-dzieł, budzi niepokój, ale też rzuca nowe wyzwanie: wolę, moją wolę, aby dostroić się do innej woli, która na zawsze pozostanie nieredukowalnie obca. Skrajny niepokój sprawia, że kwestia zaufania staje w nowym, nieznanym dotąd świetle. Trzeba podjąć decyzję w sferze, w której wszelkie racjonalne wyjaśnienie ustaje: przyjąć czy odrzucić? Zawierzyć czy zacząć podejrzewać? To także dylemat Jeana Laplanche’a, kluczowy dla jego ogólnej teorii uwiedzenia: dotarcie do granic psychoanalizy jako eksplanacji, uderzenie w ścianę, którą stanowi „rezyduum”, istotowo ciemna i niepoznawalna reszta, jaką pozostawiła w psychice inwazja innego.

Ta reszta to wiecznie otwarta kwestia – „kwestia innego” – czyli pierwsze pytanie, od którego rozpocznie się proces symbolizacji, rozpaczliwie szukający odpowiedzi. Znalazłszy się w podobnym stanie „ciemnej nocy duszy” po nagłej stracie bliskiego przyjaciela, Augustyn powie: *Mihi magna quaestio factus sum* (W IV, 4). Polski przekład *Wyznań* tłumaczy to zdanie jako „I stałem się sam dla siebie wielkim problemem,” wprowadzając tym samym stronę zwrotną, wydaje się jednak, że lepiej byłoby zachować bardziej radykalną pasywność sugerowaną przez taciński oryginał: „Uczyniono mnie (*factus sum*) wielkim pytaniem dla samego siebie”. To pytające Ja nie zaczęło się bowiem od samowsobnej izolacji, by dopiero wtórnie kwestionować to, co inne. *Ego factus sum*: Ja zostało zrobione, sfabrykowane przez Tego, który mnie uczynił, a który nie jest mną. „Nie jesteśmy Bogiem; to On nas stworzył” (W X, 6), uparcie powtarza Augustyn, wskazując na jedyny punkt styku między Ja a obcą wolą, jaką jest nieprzekraczalna zależność. I podobnie jak Wittgenstein, także i Augustyn dojdzie do wniosku, że wiara wymaga od niego, by pozbył się niepokoju i zastąpił go zaufaniem. To ono dostroi (*übereinstimmt*) go do Innego, ku któremu jego Ja się od zarania kieruje (*directio Dei*): „Stworzyłeś nas bowiem jako zwróconych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” (W I, 1).

Na tym polegać też będzie słynny „skok wiary” Sørensa Kierkegarda, opisany w *Bojaźni i drzeniu*: skok ponad otchłanią lęku wywołanego „poczuciem zależności od obcej woli”. Naiwne zaufanie do świata, mówi Kierkegaard, jeszcze nie jest wiarą: świat musi pokazać „poczernioną pierś,” wywołać lęk i niepokój, by dopiero potem mogła pojawić się iskra „czystej wiary” – ufności mimo wszystko. Kierkegaardowski rycerz wiary to zatem ktoś, kto „w akcie nieskończonej rezygnacji wyrzekł się wszystkiego, a potem ponownie wszystko posiadał mocą absurdu”<sup>4</sup>. Skok bowiem jest pozalogiczny, podyktowany „dialektyką wiary, [która] jest najdelikatniejszą i najdziwniejszą ze wszystkich” (BD, 66). „Ten wielki skok z trampoliny” (BD, 66) to więc w istocie *Gestaltswitch*, Wittgensteińska królikokaczka: absurdalny, niczym nieumotywowany przeskok z nieufności w ufność (i z powrotem).

Groza wojny budzi w Wittgensteinie analogiczną gotowość do skoku ponad „poczernionym” światem w modusie *sola fide*, czyli mocą „samej wiary i ufności”, bez jakiegokolwiek racji i podstawy. Dlatego też lata później, wracając do swojego religijnego odkrycia w okopach, napisze: „Wiara religijna i zabobon są czymś całkowicie różnym. Jedno wyływa z lęku i jest swego rodzaju fałszywą nauką. Drugie jest ufnością”<sup>5</sup>. Albowiem podczas gdy zwykły strach ucieka w pseudowiedzę, czyli przesądne uporządkowanie „faktów świata” w ramach immanencji, wiara wyływa z lęku, który pozorną oczywistość faktów-danych zamienia w jeden wielki znak zapytania odsyłający do niezbadanej transcendencji innego. Tej zaś, jak podkreśla Laplanche, możemy jedynie albo ufać, albo nie ufać. *Albo-albo* – żadnej trzeciej drogi. Im bardziej się lękamy, tym silniejsza będzie wiara oparta na bezzasadnym zaufaniu, ponieważ lęk i wiara wzajemnie się warunkują i wzmacniają. „Kwestia innego”, która, słowami Augustyna, uczyniła mnie wieczną kwestią dla samego siebie, to ściana, o którą muszą rozbić się wszelkie filozoficzne dociekania.

Wittgenstein, wzorcowy nosiciel syndromu ubezwłasnowolnienia, będzie się o tę ścianę nieustannie rozbijał, by w końcu uczynić z niej jedyny temat swojej filozofii jako myślenia, które nigdy nie zaczyna od początku – już od zawsze jest *in medias res*, wśród *facta* uczynionych przez obcą wolę. W swoich późnych notatkach pisze: „Niewypowiadalne (to, co jawi mi się pełne tajemnic i czego nie potrafię wyrazić) stanowi, być może, tło, na którym zyskuje znaczenie to, co wypowiedzieć potrafię” (UR, 40). Wcześniej, w *Dociekaniach filozoficznych*, stwierdzi: „Jeżeli znaczy to: «Czy mam jakieś racje?», to odpowiedź brzmi: racje rychło mi się skończą. I wtedy działać będę bez racji”<sup>6</sup>. Wszelkie „objaśnienia mają gdzieś swój kres”<sup>7</sup>, ponieważ rozbijają się o nieprzejryste tło, które zawsze pozostaje w tyle, w tym, co nieredukowalnie uprzednie, całkowicie obce, na

<sup>4</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie. Dialektyczna liryka Johanna de Silentio*, przeł. K. Toeplitz, Wydawnictwo Derewiecki, Kęty 2018, s. 71. Odtąd w tekście jako BD.

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 111. Odtąd w tekście jako UR.

<sup>6</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 123.

<sup>7</sup> Tamże, s. 8.

zawsze nie-moje. W tezie 6.4321 *Traktatu logiczno-filozoficznego* tło to przybierze postać nieprzejrzystej faktyczności świata, która może być tylko dana i zadana, bez dalszych dociekań: „Wszystkie fakty należą jedynie do zadania (*Aufgabe*), nie do rozwiązania (*Lösung*)”<sup>8</sup>. W zderzeniu z tą ścianą można działać jedynie bez racji i bez początku, ponieważ ten ginie w mrokach niedostępnej faktyczności: faktu bycia uczynionym, *factus sum*.

## ■ **Syndrom nominalistyczny: enter psychoteologia**

To również „granica psychoanalizy” w ujęciu Jeana Laplanche’a, dla którego wszelka działalność analityczno-eksplanacyjna, także ta podejmowana przez „autoteoretyczną” ludzką psychikę, zaczyna się zawsze i już w środku rzeczy i „w środku życia”. Ten esej też zaczęłam od środka: bez wstępu i bez przygotowania, ażeby od razu wskoczyć w kondycję, którą Laplanche, uciekając się do ryzykownego neologizmu, nazywa *etrangereté*, kondycję „wewnętrznej obecności innego, podtrzymywanej przez zewnętrznego innego, a jednocześnie zewnętrznej obecności innego, podtrzymywanej przez enigmatyczną relację innego do innego wewnętrznego” (EO, 80). Dla Laplanche’a *etrangereté* – coś, co od biedy moglibyśmy oddać terminem „obcowatość”, tak samo pokracznym jak francuski oryginał – to coś jeszcze bardziej alienującego niż zwykła *etrangeté*, czyli obcość i dziwność, która ma charakter abstrakcyjny i może w ten sposób odnosić się do nieświadomości jako nieprzejrzystej głębin (*das Tiefe*). Laplanche jest niechętny wszelkiej *Tiefenpsychologie* (podobnie zresztą jak Wittgenstein, nieznoszący mętnych pseudogłębi), odrzuca bowiem jej najważniejszy postulat: by promień Ja przeniknął do głębi i wydobył ją na refleksyjne światło. Zastąpienie kondycji dziwności kondycją radykalnej obcowatości – pokracznego, monstrualnego wystawienia na obcą wolę – to samo sedno jego „przewrotu kopernikańskiego w psychoanalizie”, który ma zastąpić przestarzały system psychoanalizy ptolemejskiej, naznaczonej prymatem narcyzmu:

*Wo Es war, soll Ich werden.* To maksyma dogłębnie ptolemejska, nawet jeśli dopuścić, że to *Ich* nie jest po prostu tylko narcystycznym *ego* [...] Teoria uwiedzenia zastępuje tę maksymę zasadą odwrotną, a zarazem komplementarną: *Wo Es war, wird (soll? muss?) immer noch Anderes sein.* Tam, gdzie było *id*, tam zawsze już będzie inny. Trwałość nieświadomego oraz prymat adresu innego – jedną z funkcji psychoanalizy jest utrzymać te dwie prawdy w mocy (EO, 84–85).

<sup>8</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004, s. 81.  
Odtąd w tekście jako T.

W języku psychoteologii (termin ten wyjaśnię za chwilę) kondycję *etrangere-té*, skoncentrowaną wokół tych dwóch fundamentalnych prawd, można by określić mianem syndromu nominalistycznego, wzorcowo wcielonego przez Wittgensteina, którego groza świata traumatycznie cofnęła do stanu pierwotnej *Hilflosigkeit*, bezradności, kiedy to poczucie wydania „obcej woli” maksymalnie się nasila. Nominalizm, późnośredniowieczna doktryna scholastyczna, która wyrosła w opozycji do tomizmu, a którą kojarzymy głównie z teoriami Williama Ockhama i Dunska Szkota, wniosła do teologii obraz Boga woluntarystycznego, którego głównym atrybutem jest nieskończona suwerenna wola, stojąca nawet ponad – czy, jak u Wittgensteina, poza – prawami logiki. Młody Ludwig tak opisuje swoje pierwsze zetknięcie z nominalizmem na wykładzie Moritza Schlicka:

Schlick twierdzi, że są dwie koncepcje dobra w etyce teologicznej: zgodnie z bardziej powierzchownym poglądem dobro jest dobre, ponieważ Bóg tak chce; zgodnie z poglądem głębszym Bóg pragnie dobra, ponieważ jest dobre. Ja jednak sądzę, że to ta pierwsza koncepcja jest głębsza: dobrem jest to, co nakazuje Bóg. To bowiem ucina wszelki rodzaj dociekania na temat tego, czemu dobro jest dobrem; natomiast ta druga koncepcja jest właśnie bardziej powierzchowna i racjonalistyczna, ponieważ tylko udaje, że może dostarczyć powodów i racji. Pierwszy pogląd jasno stwierdza, że istota dobra ma się nijak do faktów i dlatego też nie sposób jej wyjaśnić przez zdanie logiczne. Jeśli jest zdanie, które dokładnie wyraża to, co mam na myśli, to brzmi ono tak: *dobrem jest to, co nakazuje Bóg*<sup>9</sup>.

Wittgenstein nawiązuje tu do Platońskiego dylematu Eutyfrona – czy dobre jest to, co dobre samo w sobie, czy dobre, bo nakazane przez bogów? – i w przeciwieństwie do „racjonalistycznego” Schlicka wybiera rozwiązanie *stricte* nominalistyczne: *dobrem jest to, co nakazuje Bóg, koniec kropka*. Tu wszelkie eksplanacje ustają, ponieważ ta „obca wola”, od której zależy świat, jest pozalogiczna. W *Traktacie*, w tezie 6.423, pisze więc: „O woli jako nośniku etyki mówić nie można. A wola jako zjawisko interesuje tylko psychologię” (T, 80). Polemika młodego Ludwiga ze Schlickiem jest analogiczna do tej, która rozegra się później między Laplanche’em a Freudem. Podczas gdy Freud stawia na prymat wszech-wyjaśnienia, dzięki któremu miejsce obcej woli, czyli *id*, miałyby odtąd zajmować racjonalne *ego*, Laplanche stawia na eksplanacyjny limit, który konfrontuje nas z pozalogiczną resztką konstytuującą nasze nieświadome: „obce ciało” (EO, 67), trwale opierające się procesowi metabolizacji, czyli wewnętrznego przekładu na znaczone.

<sup>9</sup> Cyt. za: Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann, red. B. F. McGuinness, w: L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, t. 3, Suhrkamp, Frankfurt 1984, s. 115; wyróżn. moje.

Teologia nowożytna postuguje się takimi pojęciami jak kryzys nominalistyczny – sygnalizuje ono rozpad starego greckiego kosmosu wywołany pojawieniem się czysto woluntarystycznej koncepcji Boga – nie zna jednak pojęcia syndrom nominalistyczny. To bowiem należy już do nowej dziedziny zwanej psychoteologią, której pierwsze zarysy stworzył Eric Santner w książce *On the Psychotheology of Everyday Life*, gdzie dokonał podwójnej równoległej wykładni: Rosenzweiga Freudem i Freuda Rosenzweigiem. We wstępie Santner tłumaczy swój projekt jako „próbę zbliżenia dwóch sposobów myślenia, które dotąd zamieszkiwały zupełnie osobne przestrzenie intelektualne, i włączenia je w trwałą konwersację”<sup>10</sup>. Tytuł, będący z pozoru tylko żartobliwą parafrazą Freudowskich *Psychopatologii życia codziennego*, należy więc potraktować całkiem poważnie: w sporze między Freudem a Laplanche’em Santner opowiada się za tym drugim.

Psychoteologia bowiem to nie prosty substytut psychopatologii. W istocie nie ma w sobie nic patologicznego, nic, co domagałoby się wyjaśnienia, rozwiązania, a tym samym terapeutycznego usunięcia. To raczej zbiorowy termin obejmujący te wszystkie syndromy ludzkiej psyche, w którym pojawia się trwałość i nieusuwalna granica eksplikacji, ponieważ zawiązują się one wokół tego, co pozalogiczne. W języku religijnym granicę tę wyznacza objawienie:

Objawienie to paradoksalne otwarcie na to, co najbardziej fatalistyczne i „demoniczne” w strukturze ludzkiej psyche i co wymyka się naszym próbom samozrozumienia; paradoksalne, ponieważ zawiera zarówno afirmację, jak i negację tego demonicznego rdzenia [...] który, by użyć terminów Jeana Laplanche’a, został w nas „zaimplantowany” przez enigmatyczne przestanie emanujące od Innego<sup>11</sup>.

W dziedzinie zwanej psychoteologią nie panuje więc zasada redukcyjna, głosząca prymat wyjaśnienia. W paralelnym czytaniu Santnera – Rosenzweig *avec* Freud, Freud *avec* Rosenzweig – żaden z dyskursów, z pozoru skrajnie różnych, wręcz niewspółmiernych, nie zyskuje przewagi. Jeśli zachodzi tu przekład, to tylko w trybie Benjaminowskim: oba języki wzajemnie się uzupełniają, a przez to stają się pełniejsze, bardziej pojemne, ale też bardziej świadome swoich granic.

Zasada ta zgodna jest z podejściem Laplanche’a, który wprost przestrzega przed stosowaniem wobec pojęć religijnych prostej hermeneutyki podejrzeń: „Niezmienność tego, co niegdyś nazwałem transcendencją, kontrastuje z redukcjonizmem w każdej dziedzinie” (EO, 198). Transcendencja bowiem to kod obcowatości, wskazujący na pierwotną aktywność innego w kształtowaniu ludzkiej psyche, a tym samym na jej równie pierwotną pasywność:

<sup>10</sup> E. L. Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Rosenzweig and Freud*, Chicago University Press, Chicago 2001, s. 23.

<sup>11</sup> Tamże, s. 97.

Uwodzić, prześladować, objawiać – to czasowniki aktywne. Wszelki dyskurs o fantazji uwiedzenia, iluzji prześladowania i micie objawienia oznacza próbę inwersji bierności w aktywność, dzięki której autocentryczny albo zre-centrowany podmiot uważa się za obecnego u zarania tego, czemu pierwotnie został poddany (EO, 199).

Laplanche gra tu na dwoistości francuskiego słowa *sujet*, które posiada dwa zupełnie przeciwstawne desygnaty: z jednej strony to podmiot jako poddany, podlegający suwerennej „obcej woli”, z drugiej zaś podmiot jako suweren, ośrodek aktywności poddającej wszystko inne woli Ja (analogiczna dwuznaczność zawiera się w angielskim *subject*). Ta konfuzja nie jest przypadkowa: zawiera się w niej prawda o formacji ludzkiej podmiotowości, która przechodzi różne „mądrości etapu”, odpowiadające jego skrajnie odmiennym fazom. Podczas gdy termin „poddany” opisuje absolutną bierność fazy pierwotnej, termin „suweren” opisuje późną formę podmiotu aktywnego, który usiłuje wpisać się jako *agens* we własną sytuację początkową: być obecnym u swego zarania, asystować swoim własnym narodzinom. Zdaniem Laplanche’a redukcyjny dyskurs psychoanalizy mówiący o fantazji uwiedzenia, iluzji prześladowania i micie objawienia to wieczna odsłona tego samego fantazmatu, który Harold Bloom, parafrazując tajemniczą sentencję Kierkegaarda – „ten, kto chce pracować, porodzi swego ojca” (BD, 57)<sup>12</sup> – zdefiniował jako pragnienie autogenii zrodzone z pierwotnego „lęku przed wpływem”: reaktywnej woli podmiotu jako poddanego, dążącej do tego, by usunąć obcą, inwazyjną wolę źródłową, wskazującą na początek tkwiący w innym, istotowo niedostępny dla Ja<sup>13</sup>. W rzeczywistości jednak aktywność *sujet* jest zawsze nieuchronnie wtórna: opóźniona i szukająca odpowiedzi *nachträglich*, poniewczasie. Zanim ta niewczesna responsywność się pojawi, pierwsze „wejście pod wpływ” polega wprost na jej braku, więcej jeszcze, na jej radykalnej niemożności. To właśnie ten niemożliwy respons sprawia, że psyche próbuje uciec od pierwotnej zależności, wytwarzając fantazmat zawsze-już-aktywnego Ja zdolnego towarzyszyć swojej genezie, i jak podpowiada Bloom, podąża tym samym szlakiem Miltonowskiego Szatana, który wypowiedział posłuszeństwo Bogu, ponieważ uważał się za istotę samorodną: *self-raised and self-begotten by my own quickening power*.

Skąd jednak ta, parafrazując Williama Blake’a, „straszliwa asymetria” sytuacji pierwotnej? Zdaniem Freuda, ale także jego rewizjonisty Laplanche’a, istota ludzka rodzi się *hilfflos*, bezradna: zbyt wcześnie, niegotowa, by podjąć trud przeżycia samodzielnie. Jej wybrakowany porządek życiowy odpowiedzialny za funkcje samozachowawcze, musi więc zostać zasilony z zewnątrz. Tę funkcję

<sup>12</sup> Przekład zmieniony: u Toeplitza mamy „nakarmi własnego ojca”.

<sup>13</sup> H. Bloom, *Lęk przed wpływem*, przeł. A. Bielik-Robson i M. Szuster, Universitas, Kraków 2003, s. 20.

wsparcia wypełnia matczyzna opieka, która bez względu na to, jak czuła i w swoim mniemaniu czysta, nieuchronnie zawiera erotyczny podtekst. W ten sposób funkcje życiowe dziecka – karmienie, defekacja, sen – zostają „zainfekowane” przez seksualność, która jest dla niego zupełnie niezrozumiała i na którą nie ma ono w sobie odpowiedzi: nadmiar ekscytacji wynikający z wydania niemowlęcia enigmatycznemu przestaniu płynącemu wprost z matczynej nieświadomości. Każda opieka, której celem jest nadanie porządku i rytmu bezradnym funkcjom samozachowawczym, jest więc jednocześnie uwiedzeniem, które z tego spokojnego rytmu wytrąca, otwierając psychikę dziecka na niepojęty, ale i ekscytujący wpływ innego:

Pierwotna relacja zostaje ustanowiona w podwójnym rejestrze: mamy tu zarazem relację witalną – otwartą i opartą na wzajemności, która jest do pewnego stopnia interaktywna – i skrycie seksualną, gdzie nie ma żadnej interakcji, ponieważ partnerzy nie są sobie równi (EO, 103).

Syndrom nominalistyczny opiera się na tej drugiej relacji: ściśle asymetrycznej, uwodliwej i zwodniczej, gdzie wszystko jawi się jako pytanie (*mihi magna quaestio factus sum*), a nic nie dostarcza odpowiedzi. Bóg i człowiek nie tylko nie są sobie równi, ale są całkowicie niewspółmierni, czyli poza skalą możliwego porównania. Nieskończona „obca wola” jest wszechmocna i nie napotyka żadnych ograniczeń – ani w postaci świata już stworzonego, który w każdej chwili może zastąpić innym, ani nawet w postaci praw logicznych, nad którymi suwerennie się unosi. William Ockham nie zawaha się więc, by nazwać Boga woluntarystycznego mianem ocierającym się o śmiałą herezję, czyli *Deus fallax*, „Bóg zwodniczy”. Ten kilka wieków później powróci w Kartezjańskich *Medytacjach* pod postacią *genius malignus*, „złośliwego demona”: figury traumatycznej zależności, na którą wtórnice odpowiada fantazmat *cogito*, czyli Ja aktywnego od zarania<sup>14</sup>. To także *Deus seductorius*, Bóg uwodliwy, nieobiecujący opieki i bezpieczeństwa, lecz zdolny sprowadzić na manowce: Bóg, który, jak w Kierkegaardowskiej opowieści z *Bojaźni i drżenia*, ni stąd, ni zowąd zawiesza prawa etyki rządzące ludzkim porządkiem życiowym i żąda ofiary z ukochanego syna, którego wcześniej Abrahamowi podarował, zezwalając na cudowne zapłodnienie staruszki Sary. To Bóg czystej *Verführung*, samego tylko aspektu u(z)wodliwości, który naraz pokazuje Abrahamowi „poczernioną pierś”: pierś, która odmawia dostarczania dóbr, a jednocześnie domaga się, by się za nią udać w nieznanne, zawierzyć jej na drodze wielkiego Wyjścia z *Lebensordnung*, zapragnąć czegoś więcej niż tylko dobrze zaopiekowane życie, w którym Bóg nieustannie obdarza

<sup>14</sup> O nominalistycznym syndromie Kartezjusza znakomicie pisze Hans Blumenberg w *Prawowitości epoki nowożytnej (Die Legitimität der Neuzeit)*, przeł. T. Zatorski, PWN, Warszawa 2019, w rozdziale *Teologiczny absolutyzm i ludzkie samopotwierdzenie*.

swoich wiernych i rozpieszcza łaskami. To zatem Bóg tego, co nieznanne i niepokojące: sam destylat obcości. *Etwas ganz Anderes*, „coś całkiem innego”.

## ■ Poczerniona pierś: z dala od porządku witalnego

Motyw poczernionej piersi, który znamy głównie z Kierkegaarda, pochodzi w istocie z *Ciemnej nocy duszy* Jana od Krzyża, marańskiego mistyka, który w swojej wersji syndromu nominalistycznego zawarł całe traumatyczne doświadczenie hiszpańskich *conversos*: Żydów nawróconych siłą na chrześcijaństwo, którym żydowski Bóg pokazał „poczernioną pierś” i gwałtownie ich od niej odstawił. Odebrał tym samym wszystko, co składało się na ich porządek witalny jako stabilną formę życia: wiarę, świat, tradycję, i wysłał – wzorem Abrahama, któremu już raz zalecił *lech lecha*, czyli wyniesienie się z miejsca narodzin – na pustynię, czyli pustkę. Pustkę ciemną, zimną, niemą i przerażająco suchą, będącą absolutnym przeciwieństwem krainy mlekiem i miodem płynącej. Poczerniona pierś jest tu więc jednocześnie piersią absolutnie wyschną: niczego nie daje (co najwyżej „czarne mleko” z podobnie traumatycznej wizji Paula Celana<sup>15</sup>), a wszystkiego żąda. Podczas gdy w relacji opieki przewaga może się przesunąć na rzecz dziecka, tak bezradnego, że wymaga stałego poświęcenia opiekuna, w tej relacji, zdeterminowanej przez czyste uwiedzenie, stosunek gwałtownie się odwraca: wierny podąża za nieobliczalnym *Deus fallax*, który nic nie daje, nawet obietnicy. W ujęciu psychoteologicznym metafora odstawienia jako warunku koniecznego przejścia ku „dojrzałej duchowości” oznacza więc gwałtowną separację zasady przyjemności, którą rządzi się porządek witalny, i błędzącej seksualności, która tym samym umieszcza się *jenseits des Lustprinzips*. Jeśli dusza ma podążyć za tym czymś całkiem innym spoza zasady przyjemności, musi odłączyć się od „piersi rozkoszy” w procesie skrajnego samoumartwienia: „Oschłość ta w dalszym działaniu tak ją oczyszcza, że dusza staje się opanowana, wstrzemięźliwa i umartwiona w swym pożądaniu i pożądlivosti. Siła namiętności i pożądlivosti zatracą się i staje niepożądaną, nie używając smaków, podobnie jak ustaje dopływ mleka do piersi, którą przestano ssać”<sup>16</sup>. Wszelkie źródła dóbr muszą więc wyschnąć, aby dusza – wypalona i skostniała, opuszczona na ciemnej pustyni jak „osierocone dziecko” – mogła w końcu usłyszeć „subtelny i delikatny” głos Boga. Tego, który ją tam wywiódł i który odtąd będzie jej jedynym przewodnikiem.

Ciemna noc duszy, kiedy to „wysychają piersi rozkoszy”, jest więc kondycją permanentnej niepewności, którą Kierkegaard, pod pseudonimem Johannes

<sup>15</sup> „Czarne mleko poranku pijemy je wieczór/ Pijemy je w południe o świcie pijemy je nocą/ Pijemy pijemy”: tak zaczyna się *Fuga śmierci*, w przekładzie Stanisława Jerzego Leca.

<sup>16</sup> Jan od Krzyża. *Noc ciemna*, przeł. o. B. Smyrak OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012, s. 68–69.

de Silentio, wiernie podążając tropem Jana od Krzyża, nazywa „teleologicznym zawieszeniem etyki”: stanem „zależności od obcej woli”, której nie obowiązuje żadna norma. Obaj mistycy nie mają jednak wątpliwości, że jest to etap konieczny. Tylko bowiem dzięki operacji odstawienia wierny może odkryć Boga w jego skrajnej *etrangereté*, czyli wymiarze osobności i inności nieredukowalnym do obrazu opatrnościowego bóstwa, które zapewnia dostęp do mleka i miodu:

Kiedy dziecko ma zostać odstawione od piersi matki, ta poczernia swą pierś, byłoby przecież grzechem, gdyby pierś wyglądała ponętnie wówczas, gdy dziecko ma zostać od niej odstawione. Dzięki temu dziecko myśli, że pierś się zmieniła, ale matka jest taka sama jak uprzednio, z tym samym kochającym, czułym spojrzeniem. Szczęśliwy, kto nie potrzebuje gorszych jeszcze środków, aby oduczyć dziecko ssania (BD, 44; wyróżn. moje).

A w innym wariacie:

Jeżeli niemowlę wyrasta i ma zostać odstawione od piersi, matka kryje swoją pierś podobnie, jak czyni to dziewica, a wówczas dziecko poniekąd nie ma już matki. Szczęśliwe dziecko, które tylko tym sposobem traci matkę (BD, 45; wyróżn. moje).

Liczni komentatorzy Kierkegaarda, nieco zakłopotani jego psychologiczną analogią, niemal zgodnie twierdzą, że relacja matczyna pierś – dziecko odpowiada w *Bojaźni i drzeniu* relacji między Abrahamem a Izaakiem. Tymczasem geneza tej alegorii, wskazująca na *Ciemną noc duszy*, nie pozostawia wątpliwości, że chodzi tu o relację Boga z wiernym, który niestety, nie znajduje się w pozycji „szczęśliwego dziecka”: środki niezbędne, by przeprowadzić ssącego boskie mleko oseska do „dojrzałej duchowości”, są w istocie „jeszcze gorsze” od tych, które stosują ludzkie matki. Komentatorów Kierkegaarda zwykle też zdumiewa jego *Dziennik uwodziciela*, w którym wciela się w innego hiszpańskiego Johanna, czyli Don Juana. Tymczasem w tej podwójnej identyfikacji nie ma nic dziwnego: podczas gdy święty Jan oddaje się masochistycznej prostracji, podkreślając aspekt absolutnej pierwotnej pasywności wobec Boga-Uwodziciela, Jan nieświęty czyni to, co uczyniło jego samego (przypomnijmy znów Augustyńskie *factus sum*): uwodzi tak, jak sam był uwodzony, tym samym przechodząc w transpasywną aktywność. Tej logice upodmiotowienia znakomicie odpowiada hebrajski moduł *nifal*: forma czasownikowa używana w biblijnym opisie asymetrycznej relacji między Bogiem a wiernym. W *nifal* strona bierna

i przyjmująca przechodzi w stronę czynną, nie zakłada jednak symetrii i wzajemności: biblijna fraza „pobłogosławiony, by błogosławić dalej”, która odnosi się do Abrahama, w Kierkegaardowskiej (ale też Laplanche’owej) wersji przybiera postać „uwiedziony, by uwodzić dalej”. *Imitatio Dei*, zalecane przez Tomasa Kempisa, przybiera tu zatem postać naśladownictwa Boga Zwodniczego, *Deus fallax*: nie mogąc uwieść pierwotnego uwodziciela, a tym samym „zrodzić własnego ojca”, don Juan nie ma innego wyjścia, jak wtórnie uwodzić „małych innych”, czyli kobiety, które zwodzi na manowce i porzuca. Jeśli bowiem Bóg porządku witalnego to opatrnościowy dostarczyiciel dóbr (*providentia*), to Bóg spoza *Lebensordnung* reprezentuje czystą zwodliwość, którą Laplanche opisuje terminem *fourvoyement*: stanowi „afirmację seksualności w jej najdzikszym wymiarze [...], którą Freud określił mianem «tego, co demoniczne»” (EO, 63).

O ile więc aspekt opiekuńczy sprawia, że dziecięca psyche powoli wyzwała się z pierwotnej bezradności, nabywając podstawowe nawyki życiowe, aspekt uwodliwy spycha ją na powrót w *Hilflosigkeit*, choć zupełnie innego – nie bezpośrednio witalnego – rodzaju. Zagrożenie egzystencjalne obnaża mechanizm ubezwłasnowolnienia przez innego, który jest jednocześnie punktem narodzin seksualności – popędu *lech lecha*, zawsze w ruchu odśrodkowym, oddalającym się od cyklu i rytmu porządku samozachowawczego. Wbrew Lacanowi zatem Laplanche powiedziałaby, że popęd właśnie dlatego jest popędem, *Drang*, że nie zna wynalazku koła: ruch kołowy w ramach cyklu jest mu absolutnie obcy. Nawet linia – figura tradycyjnie przeciwstawiana zasadzie cykliczności – nie oddaje niekalkulowalności tego ruchu, któremu znacznie bliższa jest Kierkegaardowska metafora skoku. Popęd seksualny zawsze skacze ponad otchłanią, w której *Lebensordnung* ulega zawieszeniu, tym samym naśladowując, emulując, podążając za innym, który w aspekcie *fallax* jest czystą niewiadomą, enigmą, osobliwością.

Albo, jakby powiedział z kolei Derrida, inny nosiciel syndromu nominalistycznego, jest absolutną pojedynczością, która konstytuuje „kwestię innego” jako „pusty sekret” – pusty, bo aporetyczny, blokujący wszelkie dalsze dociekania. Sekret, paradoksalnie, zastonięty, ale też niemający nic do ukrycia – i nic do pokazania. W eseju poświęconym idei zastony w judaizmie Derrida pisze:

To separacja źródłowa, która pozwala pomyśleć każdą inną separację: oddzielenie od całkiem innego (*tout autre*) dzięki zastonię danej przez Boga. Czy ta niewiarygodna separacja (będąca jednocześnie samą wiarą) skończyła się ze śmiercią Chrystusa? Czy kiedykolwiek da się ją pojąć i wyjaśnić? Odnaleźć w fałdach greckiej *aletheia*? Żaden byt, żadna obecność, żadna prezentacja nie są tu możliwe. Taki byt, jest i po wieki wieków będzie werdykt Boga: przykazanie

zastony, zastony danej jako dar. Nic poza tym. Bóg byłby więc imieniem tego, co nakazuje dar zastony [...]. Wiedza absolutna nigdy nie zgodzi się na tę unikalną separację: nie pogodzi się z faktem, że w miejscu zastoniętego Całkiem Innego nie pojawi się absolutnie nic albo że właśnie pojawi się Nic: nic, które jest obecne, ale którego nie sposób uobecnić<sup>17</sup>.

Zastona, o której pisze Derrida, to ta, która w Świątyni Jerozolimskiej zaślaniała „świętość nad świętościami” (*kodesz ha-kodeszim*) przed ciekawskim wzrokiem wiernych i którą, wedle ewangelii, po ukrzyżowaniu Chrystusa miał rozdrzeć boski gniew, tym samym zapoczątkowując chrześcijański proces apokalipsy jako odslaniania wszystkich tajemnic i „rzeczy ukrytych od początku świata”, kulminujący w Heglowskiej idei wiedzy absolutnej. Gdy więc chrześcijańska apokaliptyka traktuje zastonę jako przeszkodę, która uniemożliwia stanięcie z boskim Innym twarzą w twarz, judaizm – tak jak pojmuje go Derrida – traktuje zastonę jako dar: warunek absolutnej separacji między mną a innym, który jest właśnie „całkiem inny”, *toute autre*. Nie ukrywa się za nią nic: całkowita inność innego jest z istoty swojej nieprzedstawialna, zastona jest tu nieprzekraczalną granicą odsyłającą do Boga o Zastoniętym Obliczu (*hester panim*), któremu nie sposób spojrzeć „twarzą w twarz” (*panim al panim*) i przeżyć.

„Poczerniona piers” Kierkegarda, a przedtem Jana od Krzyża, to także wariant zastony absolutnej i zarazem trwała obecność momentu żydowskiego w chrześcijaństwie, stawiająca opór jego tendencji apokaliptycznej. Zastonięcie – zaczernienie – piersi okazuje się konieczne, ażeby wierny uzyskał właściwe rozumienie wiary („samej wiary”) i nabył „dojrzałej duchowości”. Jeśli Bóg ma być nie tylko jednym z pogańskich *elim*, bóstw generycznych, które uobecniają się w świecie i realizują ogólne życiowe potrzeby swoich poddanych, jeśli ma być bezwzględną osobliwością o niewypowiadalnym imieniu – „On ma być kimś niepowtarzalnym, oryginałem wyróżniającym się spośród innych” (BD, 69) – to bez ciemnej nocy duszy się nie obędzie. To ona bowiem, pogrążając w ciemności wszelką namacalną obecność, wytrąca moment objawienia-uwiedzenia, w którym absolutnie pojedynczy inny „infekuje” swą pojedynczością uwiedzioną psychę, jednocześnie manifestując swoją „pełną obojętność” wobec jej potrzeb samozachowawczych. Jak głosi teza 6.432 *Traktatu*: „Jaki jest świat, to dla tego, co wyższe, jest zupełnie obojętne. Bóg nie objawia się w świecie” (T, 81). Zastona, ciemność, bariera poczernionej piersi wyznaczają ostateczną granicę: tu kończy się domena immanencji, obecności i troski o bycie-w-świecie, a zaczyna transcendencja – nic, które jest obecne, ale którego nie sposób uobecnić.

<sup>17</sup> J. Derrida, H. Cixous, *Veils*, przeł. G. Bennington, Stanford University Press, Stanford 2001, s. 30; wyróżn. moje.

Ta wtórna bezradność, czyli utrata ontologicznego bezpieczeństwa, nie jest jednak całkiem na próżno. Choć niepożądana i niezrozumiała z perspektywy porządku życiowego, któremu tylko zabiera, nic nie dając – więcej jeszcze, grozi wręcz śmiercią i kalectwem (jak w przypadku okulałego Jakuba, który cudem przetrwał spotkanie z Bogiem) – okazuje się niezbędnym warunkiem tego, co dla całej monoteistycznej tradycji – religii *Elohim ehad*, Boga Jedyneho, zwłaszcza w sensie ścisłej unikatowości – jest wartością najwyższą. Pragnienie i afirmacja pojedynczości, nawet jeśli miałyby stać za nimi nieobliczalna enigma, wyznacza pozytywny rewers syndromu nominalistycznego, który nieprzypadkowo czerpie swoją nazwę od *nomen*, imienia. Tam, gdzie awerssem jest epistemologiczny niepokój, wzorcowo wyrażony przez Williama Ockhama – lęk przed chaosem pojedynczych „imiennych” bytów, których nie porządkują żadne uniwersalia – rewersem okazuje się mistyczna afirmacja „cudownych pojedynczości”, jaką znajdziemy u Dunska Szkota, Jana z Salisbury, a kilka wieków później u Anioła Ślązaka opiewającego cud *Rose ohne warum*, pojedynczej Róży Bez Dłaczego, która tak po prostu „kwitnie, bo kwitnie”. Jeśli syndrom nominalistyczny ma swoją wizję zbawienia, to właśnie w świecie spełnionych pojedynczości, które „są, bo są” – b o t a k, bez wyjaśnienia i uzasadnienia. Wiecznie, z natury swojej, za zastoną: zastonięte, choć niemające nic do ukrycia.

Bezradność wywołana przez seksualną inwazję innego ma więc swoją cenę, ale i nagrodę (wrócimy do tego wątku w ostatniej sekcji). Dlatego Laplanche jest nieufny wobec Freudowskiej definicji religii jako rozbudowanej i systematycznej iluzji, mającej nas jedynie bronić przed kondycją witalnej *Hilflosigkeit*:

Fundamentalne pragnienie religii [rozumianej jako zbiorowa iluzja] polegałoby na radzeniu sobie z kondycją bezradności istoty ludzkiej, jej niezdolności do znoszenia konfrontacji z siłami natury, okrucieństwem losu, śmiercią, a w końcu cierpieniami narzuconymi przez życie w społeczeństwie (EO, 188).

Laplanche odrzuca to ujęcie religii, zwłaszcza monoteistycznej, bo wie, że nie jest ona zbudowana li tylko na opiekuńczym uśmierzaniu bólu dziecka nieradzącego sobie z elementarnym samozachowaniem: losy porządku witalnego nie mają tu nic do rzeczy. Tak jak uwiedzenie nie jest jedynie fantazją uwiedzenia, tak religia Jedyneho Boga nie jest oparta na iluzji rodzicielskiej opieki, rozciągającej się na całe dorosłe życie. Zdaniem Laplanche’a fenomen religii można wyjaśnić tylko dzięki „modelowi sedukcyjnemu”, który wykracza poza schemat opiekuńczy:

Wydaje mi się, że pojęcie uwiedzenia jest w Biblii oczywiste i wszechobecne. Pojawia się tam także praca nad tym pojęciem, zwłaszcza w greckiej Septuagincie, która podsuwa słowo *planao*, czyli „zwozić”, „wieść na pokuszenie”, „uwodzić”: czasownik ten określa uwiedzenie przez Chrystusa, ale także uwiedzenie przez Boga u Jeremiasza [...]. Fakt bycia uwiedzionym ma miejsce już w samej Księdze Rodzaju w formie wiedzy, która jest jednocześnie oferowana i zabroniona przez kogoś, kto jest ewidentnie dwulicowy – jeśli gotowi jesteśmy włączyć kusiciela w tożsamość samego Boga. Być może więc „kuszenie” jest nieodłącznym elementem „objawienia” i „uwiedzenia” (EO, 193).

Intuicja Laplanche’a jest więcej niż trafna. *Planao* jest istotnie wszechobecne we wszystkich tekstach tradycji zarówno żydowskiej, jak chrześcijańskiej, a już zwłaszcza w głównej modlitwie tej ostatniej, *Ojcze nasz*: „i nie wódź nas na pokuszenie”, gdzie w wersji łacińskiej pojawia się czasownik *inducere* (*et ne nos inducas in tentationem*). W Biblii hebrajskiej jest kilka terminów, które grecki przekład Siedemdziesięciu oddaje za pomocą czasownika *planao*: *לְהַטּוֹת* (*l’hatot*), czyli „skłaniać”, ale także „wieść na manowce”; *לְהַשִּׁיגוֹת* (*l’hasz’got*), czyli „zmylić”, „skłonić do błędu”, oraz *נָשָׂא* (*nasza*), czyli „zwieść”, „oszukać”. Wszystkie te terminy występują w tak zwanym *hifilu*, czyli kauzatywnym module czasownikowym: określają działanie jednostronne, które warunkuje i determinuje zachowanie przedmiotu działania pozostającego w tej relacji w stanie całkowicie biernym (w tym sensie *nifal*, o którym wspomniałam a propos Kierkegaardowskiego Don Juana, byłby już „reakcją” albo próbą responsu na pierwotną sytuację określoną przez *hifil*). Pozornie negatywne, słowa te w formie, w jakiej używa ich język biblijny, są w istocie ambiwalentne, wskazują na głęboką „dwulicowość” boskiego przekazu, w którym Bóg jawi się jednocześnie jako spolegliwy dawca objawionego prawa i zwoźniczy kusiciel: prawodawczy opiekun i groźny duch pustyni. Zdaniem Laplanche’a ambiwalencja ta wpisana jest w samą istotę zarówno aktu uwiedzenia, jak faktu bycia uwiedzionym. Tu znów przypomina się Augustyńskie *factus sum*, czyli wyznanie absolutnej bierności, w której enigmatyczne boskie przestanie nieuchronnie nabiera cech prześladowczych:

Słowa Twoje wszczepiły się w moje serce. I ze wszystkich stron byłem przez Ciebie oblężony. Już nie wątpiłem w rzeczywistość życia wiecznego w Tobie, chociaż widziałem je zagadkowo, w zwierciadle (W VIII,1). Przeszyłeś moje serce, jak strzałą, Twoją nadziemską miłością. Wszędzie niosłem groty Twoich słów, white we mnie jakże głęboko (W VIII, 2).

Nieprzypadkowo adresatem boskich strzał jest u Augustyna serce: „niespokojne serce”, stworzone przez niepokój wywołany zagadkowym, na zawsze zasłoniętym przekazem objawienia-uwiedzenia, które jednocześnie nie spocznie, póki nie odnajdzie spokoju w „Tym, który mnie stworzył”. Dla Augustyna serce to rdzeń duszy, sama rzecz, realność – Laplanche powiedziała by „realizm nieświadomego” (EO, 63) – niosąca w sobie ślad pierwotnego adresu (*ad rem*), który ją założył, a zarazem sedno nieprzekraczalnej ambiwalencji. Augustyńskie serce, inaczej niż ludzki rozum, nie poszukuje racjonalnego wyjaśnienia. Jest samym *locus* uwiedzenia: miejscem owej strasznej i pięknej, absolutnie niesamowitej *etrangereté*, które od zawsze „kieruje się ku Tobie” (W I, 1).

## ■ **Rozbite naczynie: pomiędzy traumą-objawieniem a reparacją-zbawieniem**

Laplanche nieustannie podkreśla, że ludzka psychika nie rozwija się zgodnie z modelem filogenetycznym, faworyzowanym przez Freuda. Biologia rozwojowa, która śledzi ewolucję organizmu *ab ovo*, lokując w jaju-embryonie zestaw danych determinujących jego przyszły kształt, jest w wypadku ludzkiej psyche całkowicie nieadekwatnym wzorcem biomorficznym, opartym na „fałszywej biologii”<sup>18</sup>. Psyche bowiem to przeciwieństwo jaja: nie wzrasta mocą wewnętrznego potencjału, by w końcu przebić skorupkę i otworzyć się na świat, w którym panuje obca zasada rzeczywistości. Radykalna inność – obcowatość, *etrangereté* – jest w niej obecna od zarania jako jej zasada inauguracyjna: znacznie bardziej niż gładkie i okrągłe jajo – mityczny symbol bytu samowystarczalnego – psyche przypomina roztrzaskane naczynie, które żyje w stanie permanentnego rozbicia, jednocześnie usiłując się naprawić i posklejać.

Używając języka psychoteologii inspirowanej kabałą, powiedzielibyśmy, że aktem założycielskim ludzkiej psyche jest *szwirat ha-kelim*, czyli „rozbicie naczyń”. Gershom Scholem nieprzypadkowo wiąże ten wątek z syndromem nominalistycznym. *Szwirat* to jego zdaniem teozoficzna figura rozbicia platońskich form uniwersalnych, które w tradycyjnym neoplatonizmie odpowiadały za porządek kosmosu pojmowany przez pryzmat metafory organicznej – świata jako jednej żywej istoty podtrzymywanej przez gładko funkcjonujący system samozachowawczy, zwany „wiekuistym cyklem”<sup>19</sup>. Kryzys nominalistyczny odebrał światu formy-naczynia składające się na jego *Lebensordnung* i wystawił go na rozbijające działanie innego: nieskończonej i niezbadanej „obcej woli”, od której odtąd w całości zależało jego przetrwanie. Kryzys ten

<sup>18</sup> J. Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, przeł. D. Macey, Blackwell, Oksford 1990, s. 46.

<sup>19</sup> Por. G. Scholem, *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, PWN, Warszawa 2021, zwłaszcza rozdział poświęcony kabale Izaaka Lurii jako tej, która zerwała z systemem neoplatońskim.

najdobitniej oddaje Kierkegaard w *Powtórzeniu*, w którym tytułowa repetycja-reiteracja okazuje się jedyną regułą chaotycznego wszechświata: gdyby Bóg „nie zapragnął powtórzenia”, wszechświat w każdej chwili mógłby przestać istnieć, momentalnie osunąć się w nicłość<sup>20</sup>. Kondycja bezradności niemowlęcej, od której wychodzi Laplanche, wiernie odpowiada temu poczuciu ontologicznego zagrożenia: dysfunkcyjny porządek witalny to od początku „rozbite naczynia”, których dalsze losy podlegają gestii innego – innego, który może je naprawić i uczynić zdolnymi do przeżycia, jeśli, jak pisze Kierkegaard, „zapragnię powtórzenia”, ale też może rozbić jeszcze bardziej, jeśli nie wszczepi młodej psyche wiary w spolegliwość życiowego rytmu, na jakiej opiera się każdy witalny ład (zgodnie z Koheletową wersją „wiekuistego cyklu”: „jest pora snu i pora czuwania, jest pora karmienia i pora defekacji”). Innego, który nie przynosi ukojenia i pewności, lecz jawi się jako jedno „wielkie pytanie”<sup>21</sup>.

Jak już wiemy z opisu syndromu nominalistycznego w postaci, w jakiej występuje on u Jana od Krzyża, Kierkegarda i Wittgensteina, ta obrotowa potencjalność należy do samej istoty bycia wydanym „obcej woli”, która – tu z kolei kodu dostarcza Księga Hioba – daje życie i zabiera życie, budzi ufność i ją neguje w jednym niepojętym geście. „Bóg dał, Bóg wziął” – ta Hiobowa sentencja, w której rzekomo ma się manifestować wielka pokora męża z Uz, jest w istocie prostym stwierdzeniem faktu, będącego również punktem wyjścia dla Laplanche’a: matka jako pierwsza osoba opiekuńcza jednocześnie daje i zabiera. Przyucza do życia, przekazując niemowlęciu podstawowe „powtórzenie”, na którym wesprze się jego szwankujący porządek witalny, a zarazem infekuje ów porządek enigmatycznym seksualnym przesłaniem pochodzącym z jej nieświadomości, tym samym znów go destabilizując i rozbijając.

Laplanche wielokrotnie rzuca wyzwanie teologom, sugerując, by ci na poważnie zajęli się hipotezą Boga-z-nieświadomością. W istocie jednak tradycja nominalistyczna od wieków niczym innym się nie zajmuje; w końcu samo pojęcie *das Unbewusste*, które Freud przejął z niemieckiej *Lebensphilosophie*, ma teologiczne korzenie, sięgające jeszcze przedscholastycznych islamskich spekulacji na temat nieskończonej woli, która jako czysta potencjalność sama nie wie, do czego jest zdolna<sup>22</sup>. Każda aktualizacja tej woli w konkretnej kreacji okazuje się zdumiewająca dla samego twórcy: nieskończona wola woluntarystycznego Boga pozostaje bowiem obca także dla niego samego. Jak to zwiędźle ujmuje C. G. Chesterton w swoim komentarzu do Księgi Hioba: „Bóg sam dziwi się temu, co stworzył”: *The maker of all things is astonished at the things he has Himself made*<sup>23</sup>. Z kolei wedle kabaty Bóg, czyli On (albo raczej To), jest również Augustyńską „kwestią dla samego siebie”, ponieważ jego pierwsze imię to

<sup>20</sup> Kierkegaard pisze: „Gdyby Bóg nie zapragnął powtórzenia, nie powstałby świat. Bóg wybrałby wówczas łatwe plany nadziei lub wszystko odwołał, zachowując wspomnienie. Nie zrobił tego: dlatego istnieje świat. Istnieje, bo jest powtórzeniem. Powtórzenie jest rzeczywistością i powagą bytu”, S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, przeł. B. Świdorski, WAB, Warszawa 2000, s. 19.

<sup>21</sup> W taki oto sposób, całkowicie zgodny z intuicjami Laplanche’a, opisuje nominalistycznego Boga Michael Allan Gillespie: „Nominalistyczny Bóg [...] był przerażająco wszechmocny, całkowicie poza ludzkimi możliwościami poznania, a zarazem stanowił zagrożenie dla ludzkiej potrzeby stabilności. Więcej jeszcze, taki Bóg zupełnie wymykał się pojęciu i w związku z tym mógł być doświadczony wyłącznie jako wielkie pytanie, jako kwestia bez odpowiedzi, wywołująca bojaźń i drżenie. To właśnie od tego pytania zaczyna się nowoczesność”, M. A. Gillespie, *Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 2008, s. 15; wyróżn. moje.

<sup>22</sup> Laplanche, który odrzuca wszelkie próby podpięcia Freudowskiej nieświadomości pod niemiecką tradycję transcendentalizmu u *Lebensphilosophie* – jak to ma miejsce choćby u Odo Marquarda w jego klasycznym dziele *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Dinter Verlag, Grafing 1987 – ma rację, kiedy zarzuca

pytanie – *elo hi mi?* Kim jest Bóg? (אלוהי אמי?) – zaś stworzony świat to próba jego metabolizacji, czyli udzielenia odpowiedzi. Rozważając swoją koncepcję prymarnego uwiedzenia w kluczu psychoteologicznym, Laplanche pisze:

Czy to naprawdę aż tak odległe od pewnej koncepcji „objawienia”? Że Bóg jest bogiem, który mówi i przymusza swego odbiorcę do słuchania, jest oczywistością w Księdze będącej ciągłą wariacją motywu: „Słuchaj, Izraelu!”. Że Bóg jest enigmatyczny, że przymusza nas do przekładu, jest oczywiste w całej judeo-chrześcijańskiej tradycji egzegezy. Odrębną kwestią pozostaje, czy ta enigma zakłada, że przesłanie jest nieprzejrzyste także dla Niego. Czy Bóg ma nieświadomość? Pozostawię dyskusję na ten temat (czy raczej reakcję na tę anatemę) teologom... (EO, 194; wyróżn. moje)

Dla nowoczesnych teologów, którzy raz na zawsze wyrośli z neoplatońskiego dzieciństwa – embrionalnej egzystencji w tonie gładko funkcjonującego kosmosu, zasilanego pępowiną *nexus amoris* i *creatio continua* – to podejrzenie że Bóg jest enigmą *tout court* i nie wszechwiedza, lecz kapryśna wszechwola jest jego głównym atrybutem, wcale jednak nie stanowi ana-temy: to raczej tema fundamentalna, która pojawiła się znów wraz z nominalistyczną próbą dehellenizacji teologii i powrotu do dziedzictwa hebrajskiego. Dlatego źródło „sedukcyjnej” traumy objawienia Laplanche umieszcza właśnie w Księdze Hioba, najbardziej archaicznym żydowskim świadectwie syndromu nominalistycznego:

Jeśli chodzi o enigmatyczne przesłania i historie o uwiedzeniu, Hiob dostarcza doskonałego przykładu. Pojawia się tu niejedna paralela ze Schreberem: z jednej strony motyw pierwotnej destrukcji świata, po której nadchodzi jego finalna rekonstrukcja, z drugiej zaś dwulicowość uwodzącego (z tego samego rejestru „perfidii”, o którym mówi Schreber), jeśli gotowi jesteśmy zawrzeć w piekielnej jedni z Bogiem samego Szatana [...]. Ostatnia paralela, a zarazem najistotniejsza, to powtarzająca się wciąż próba przekładu, uprawomocnienia, odgraniczenia i przejścia kontroli, które stanowią główne kwestie sporne między Hiobem a jego dyskutantami (EO, 194–195).

Skrajnie woluntarystyczna koncepcja *deus fallax* albo *deus seductorius*, wokół której krąży mania prześladowcza Daniela Schrebera, istotnie ma korzenie w komentarzach do Hioba, u którego – zwłaszcza w linii protestanckiej, doktrynalnie bliższej nominalizmowi Williama Ockhama i Dunsza Szkota – jednia Boga i Szatana, prawej i lewej ręki rządzącej światem, nie jest aż taką ana-temą, jak

im rozmycie pojęcia *das Unbewusste* w „psychologii głębi” – z drugiej strony jednak nie ma jej o tyle, o ile sama ta tradycja, zwłaszcza w wydaniu Artura Schopenhauera (ulubionego myśliciela Freuda), nosi wyraźne ślady wpływów nominalistycznych.

<sup>23</sup> G. Chesterton, *Introduction to Book of Job*, w: *The Book of Job*, Palmer & Hayward, Londyn 1916, s. xvi.

<sup>24</sup> Nie mam tu miejsca na szczegółową analizę przypadku Daniela Schrebera w wydaniu Laplanche’a, przypomnę więc tylko, że diagnozuje go on jako syndrom nominalistyczny pozbawiony języka wiary – czyli bez struktury paradoksalnej ufności dostarczanej przez *sola fide* – który wówczas nieuchronnie załamuje się w psychozę: manię prześladowczą, paranoję, lęk, niestanną podejrzliwość, skrajną nieufność. Zdaniem Laplanche’a bowiem tylko wiara jako *foi* pozwala przetrwać w kondycji wystawienia na „seksualność w jej największym wymiarze”, która bez tej osłony musi jawić się jako „to, co demoniczne”. Do tego tematu wrócę jeszcze w ostatnim podrozdziale.

w tradycji katolickiej (by znów przypomnieć anglikańskiego Chestertona i jego *Człowieka, który był czwartkiem*: na koniec tej kryminalnej teodramy okazuje się przecież, że Bóg porządku to tylko jedna z boskich twarzy – drugą, równie istotną, jest jego oblicze subwersywne jako Pana anarchii i twórczego chaosu)<sup>24</sup>. Janusowa dwulicowość Boga-z-nieświadomością, który waha się między destrukcją a rekonstrukcją świata, od wieków wtrąca wiernych w konfuzję. Odtąd każdy myśliciel nominalistycznego syndromu będzie nieustannie podejmował „próbę przekładu, uprawomocnienia, odgraniczenia i przejęcia kontroli” w kondycji, która jednocześnie czyni przekład, uprawomocnienie, odgraniczenie i przejęcie kontroli przez myślące Ja niemożliwymi z zasady. Czyli – wieczny pat.

Dlatego też zdaniem Wittgensteina ta „kwestia innego”, o którą rozbija się wszelkie filozoficzne kwestionowanie, nie jest nawet pytaniem w sensie logicznym: nie tylko nie można na nie odpowiedzieć, nie można go także sensownie zadać. W *Traktacie* w tezie 6.5 napisze: „Do odpowiedzi, której nie można wyrazić, nie można też wyrazić pytania. Wielka zagadka nie istnieje” (T, 82). Misterium „tego, co dane”, czyli *facta mundi*, nie jest *Rätsel*, rebusem zadany do rozwiązania (*Lösung*). To raczej „znikający problem” (T, 82), który znika, kiedy uświadomić sobie, że świat jest *ohne warum*, bez dlaczego i bez racji. Choć więc Wittgensteinowski Bóg nie dostarcza nam wiedzy o podstawie bytu, *das Wesen des Grundes*, nie znaczy to, że ta niewiedza jest prywatywna, ukazująca świat w perspektywie braku, zwątpienia i ciągłego kryzysu legitymacji (skąd się wzięły byt i po co). Bóg nie objawia się w samym świecie – Wittgenstein jako dojrzwały nominalista nie wierzy w cudowne boskie interwencje – lecz w samym zaistnieniu świata jako takiego: w tym, że istnieje. Teza 6.44 brzmi: „Nie to, jaki jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest” (T, 81). Bóg zatem jest w samym początkowym momencie wyłaniania się bytu, w jego *quodditas*, które dla Wittgensteina stanowi sedno mistycznej enigmy, tego, co niewyrażalne. Nie chodzi tu jednak o uruchomienie apofatycznej maszyny, która, testując język do granic jego możliwości, usiłowałaby wydrzeć sekret Bogu – Dawcy Świata – i spojrzeć za zasłonę. Wittgenstein przestrzega nas przed wszelkimi spekulatywnymi próbami udzielenia odpowiedzi na „znikający problem”: Bóg nie jest Lacanowskim siedliskiem wiedzy potencjalnej, czyli *sujet supposé de savoir*. Jego rozwiązanie jest inne: o czym nie można mówić, temu należy zawierzyć.

Enigma u Laplanche’a to również pusty sekret. To nie zagadka, którą dałoby się rozwiązać, i nie pytanie, na które można by odpowiedzieć, nawet jeśli generuje ona w psyche cały szereg kwestii: zarówno „kwestii innego”, jak, pochodnie, „kwestii mnie samego”. To raczej ostateczna granica, wobec której musi ustać praca eksplanacji i nadawania sensu:

Kiedy mówi się o enigmach, nadstawiam uszu. Wbrew nawykowi tłumaczenia słowa „enigma” niemieckim terminem *Rätsel* nie jest ona zwykłą zagadką. Enigma, tak jak ją rozumiem, różni się od zagadki jako problemu do rozwiązania, nie jest też tajemnicą. Kiedy więc mówi się o enigmach, proponuję następującą procedurę: nie zajmować się enigmą czegoś, lecz raczej enigmą w czymś, po czym rozważyć jej funkcję. Wyjaśnię: kiedy mówi się o Freudowskiej enigmie kobiecości (czym jest kobieta?), ja proponuję, by skupić się na funkcji enigmy w kobiecości (czego kobieta chce?) [...]. W ten sposób enigma odsyła nas do inności innego, która jest reakcją na jego nieświadomość, czyli inność w nim samym (EO, 258; wyróżn. moje).

W syndromie nominalistycznym, który ucina spekulacje, enigma nie jest już zagadką ani nawet misterium, które zawierałoby w sobie otchłanne głębie. Słynna teza siódma Wittgensteina – „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (T, 83) – nie odsyła do teologii negatywnej spod znaku Pseudo-Dionizego Areopagity, w której milczenie nabrzmiewa niewyraźnymi znaczeniami. W tezie tej, ostatnim zdaniu *Traktatu*, prohibicyjny akcent pada na „o czym”: na spekulatywne metapodejście do enigmy jako enigmy czegoś, które Wittgenstein odrzuca jako nonsensowne. Sama enigma jednak nie znika, ale, jak w propozycji Laplanche’a, staje się enigmą w czymś: w samej mistycznej faktyczności Boga, jego *quodditas*, która wymyka się wszelkiej wiedzy, także boskiej wszechwiedzy. Laplanche, który nie wyklucza hipotezy „demiurga z nieświadomości”, powiedziałby więc, że Bóg objawia się w nadmiarze znaczącego wobec tego, co znaczone:

Enigma, tak jak zagadka, zostaje zadana jednemu podmiotowi przez inny podmiot. Rozwiązanie zagadki tkwi w świadomości tego, kto ją zadaje, dlatego też można ją rozwiązać przez odpowiedź. Tymczasem enigma może zostać zadana przez kogoś, kto nie panuje nad odpowiedzią, ponieważ jego przestanie stanowi formację kompromisową, w której rolę odgrywa również nieświadomość. W tym też sensie mowa o enigmie zjawisk naturalnych (np. czarnych dziur) byłaby niepoprawna, chyba że założylibyśmy istnienie demiurga z nieświadomością [...]. Jeśli zaś chodzi o tajemnicę – pozostawmy to teologom, by rozważyli ją w kontekście jej relacji do takich kategorii, jak przestanie i znaczące! (EO, 259; wyróżn. moje)

Ostatnie zdanie – wyzwanie rzucone teologom – jest już samo w sobie znaczące w opuszczonej innej kategorii, czyli znaczonego. Enigma bowiem to znaczące

przesłanie, które nic nie znaczy, ponieważ stan niewiedzy – brak znaczonego – jest w niej trwały i nieuleczalny. Bóg byłby zatem znaczącym bez znaczonego: śladem innego, będącego przeciwieństwem Lacanowskiego „podmiotu, który by wiedział” (*sujet supposé de savoir*), bo zakłóconego przez własną inność, która sprawia, że ta „obca wola”, od jakiej jesteśmy zależni, jest także obca dla samej siebie. To ona stanowi „paradoks tego rezydium zabiegów translacyjnych, które nie znaczy już nic innego poza sobą: S1/S1” (EO, 96).

Znów nie jest to intuicja obca nowoczesnej teologii. Kiedy Gershom Scholem wykłada Walterowi Benjaminowi swoją wizję boskości, nazywa ją *das Erscheinende*, „zjawiającą się”: nie tym, co się objawia (*das Erschienene*), lecz właśnie zjawiającą się, z naciskiem na imięstów czynny, a z pominięciem objawianej treści, która w ujęciu Scholema zmierza do „zerowego poziomu”. Objawienie objawia zatem nic, *Nichts der Offenbarung*:

Pytasz, co rozumiem przez „nicość objawienia”? Rozumiem przez to stan, w którym, jak się zdaje, nie towarzyszy mu żadne znaczenie; stan, w którym utrzymuje ono jeszcze swoją pozycję, obowiązuje, lecz nic nie znaczy [*in dem sie gilt, aber nicht bedeutet*]. Owa nicość wkracza wówczas, gdy zanika bogactwo znaczeń, a to, co się zjawia (objawienie jest bowiem czymś, co się zjawia [*das Erscheinende*]), zostaje zredukowane do zerowego poziomu, lecz mimo to nie znika<sup>25</sup>.

Nie w tym rzecz, że Bóg coś objawia, a my tego nie pojmujemy. Wizja Scholema jest odległa od Fichteańskiej koncepcji objawienia jako *Bekanntmachung*, czyli boskiego obwieszczenia, które należy do końca „zmetabolizować”, tzn. w całości przetrwać. W Scholemowym wariacie nocy duszy, w której dawne „bogactwo sensu” – tradycyjna żydowska *Lebensform/ Lebensordnung* – ulega zawieszeniu, objawienie powraca do archaicznej struktury czystej interpelacji, czyli *Geltung ohne Bedeutung*, obowiązywania pozalogicznego, bez racji i treści. Niczego nie obwieszcza: nie jest zagadką, której odpowiedź tkwi w Bogu wiążącym, co chce powiedzieć, czyli kontrolującym znaczone. To raczej czyste znaczące, które w ten sposób utrzymuje pozycję transcendentną wobec wszelkich wysiłków immanentyzacji: eksplikacji, przekładu, egzegezy.

Laplanche nie zna argumentacji Scholema, ale jego krytyka dzieła Fichte go pt. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* przebiega dokładnie po Scholemowej linii: objawienie nie jest obwieszczeniem, które na koniec odstoniłoby się w apokaliptycznym świetle „pełnego słońca” i stało *sonnenklar*. W eseju *Uwiedzenie, objawienie, prześladowanie* pisze: „Wybór tematyki objawienia jest spójny z moją wizją psychoanalizy jako prymatu, który nadaje przesłaniu od innego

<sup>25</sup> List do Waltera Benjamina z 20 września 1934 roku, w: G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*, przeł. M. Zawanowska i A. Lipszyc, Pogranicze, Sejny 2006, s. 292.

[...]. *Bekanntmachung* Fichtego nie jest jednak w oczywisty sposób enigmatycznym przestaniem zakłóconym przez nieświadomość” (EO, 187–188). Na tej samej zasadzie Laplanche odrzuciłby wszystkie koncepcje zbawienia (*Heilung*), które polegałyby na wierze w uleczenie (*Heil*) boskiej nieświadomości: czy byłaby to chrześcijańska apokaliptyka, która chciałyby zerwać wszystkie zasłony, ujawnić każdy sekret i postawić go w pełnym świetle, „twarzą w twarz”, czy żydowska kabalistyka ufająca w nadejście Dnia Pana, w którym powód stworzenia świata w końcu wyjdzie na jaw także dla samego Stwórcy. Nie wierząc w tego typu zbawienie, Laplanche lokuje się w pobliżu Wittgensteina, dla którego jedynym rozwiązaniem problemu jest jego zaniknięcie, a także Derridy z jego koncepcją niezrywalnej zasłony i pustego sekretu. Kiedy więc Paweł zapowiada, że teraz poznajemy rzeczy jedynie *in speculum et enigmate*, ale nadejdzie dzień pełnego objawienia, kiedy każde znaczące odnajdzie swoje znaczone, Laplanche odbiera nam tak pojętą nadzieję. *In speculum et enigmate*, „jakby w ciemnym zwierciadle i zagadkowo”, to kondycja stała, ponieważ enigma nie należy do epistemologicznego metapoziomu wiedzy-niewiedzy o Bogu i jego objawieniu, lecz jest wpisana w sam przedmiot. To rezyduum stanowi ontologiczny limit poznania, poza którym nie ma już czego dociekać. Dlatego William Ockham, ojciec nowożytnego nominalizmu, na pytanie o wielkie *Che vuoi?* zwykł odpowiadać sprytnym unikiem: *quia voluit*, „bo tak chciał”. W tym niby-wyjaśnieniu emfaza pada na „bo tak”, sygnalizując arbitralny wybór „obcej woli,” podczas gdy jego zawartość treściowa „zmierza do punktu zero”.

Laplanche interpretuje nominalistyczne „bo tak” jako „nieprzetwarzalny imperatyw” – silnie nakazowe przestanie, które może zostać przyjęte tylko na zasadzie augustyńskiego *dato et accepto*, w ten sposób stając się tabu dla kwestionujących dociekań. Wykładnie racjonalizujące się go nie imają, ponieważ mogłyby jedynie osłabić kategorię siły przekazu-nakazu. W swojej krytyce Kanta jako niedostatecznie „kategorię”, pomimo ukutej przez siebie nazwy naczelnego imperatywu, Laplanche wybiera opcję Emmanuela Lévinasa, dla którego judaizm to „ekstremalna religia” prawa jako w pełni stabuizowanego boskiego dekretu:

Prawdziwie kategorię imperatyw nie może być autonomiczny i nie sposób go wywieść z pojęcia wolnej woli: to raczej nieubłagane „zrób to”, które nie wymaga żadnego uzasadnienia. Weźmy kontekst religii ekstremalnej, jaką jest judaizm w wersji Lévinasa. Bóg daje Prawo i Prawo nie musi być zasadne. Imperatywów kategorię nie da się uzasadnić; są z całą pewnością tak samo enigmatyczne, jak przekazy dorosłych wysyłane dzieciom; nie tylko zresztą nie

da się ich uzasadnić, być może są one z istoty nieuzasadnialne, czyli niemetalizowalne. Co oznacza, że nie da się ich rozvodnić, zastąpić czymś innym. Trwale opierają się one schematowi zastępstwa znaczących<sup>26</sup>.

To, czego nie da się rozvodnić/zanalizować, musi zostać przyjęte: koniec kropka. W języku niemieckim zbawienie oznacza *Erlösung*, czyli, sięgając do źródłostowu, upłynnienie tego, co zafiksowane, stałe, dane, dogmatyczne i niezmiennie. Tak właśnie pojmuje zbawienie Walter Benjamin, inwestując w ideę „płynnej teologii”, w której, jak u Marksa, wszystko, co stałe, upływnia się i w końcu ulatnia, nie pozostawiając twardych śladów stawiających opór<sup>27</sup>. Tymczasem permanencja kategoriycznego „bo tak” opiera się wszelkim próbom „likwidacji”: także w sensie rozwiązania problemu faktyczności (*Lösung*), któremu Wittgenstein w *Traktacie* przeciwstawia twarde i kończące sprawę „za-danie” (*Aufgabe*).

Wbrew Benjaminowi Lévinas stoi mocno na pozycji nieprzetwarzalnego oporu, który zdaniem Laplanche’a cechuje „religię ekstremalną”, czyli religię opartą na wzorcu uwiedzenia (w przeciwieństwie do „religii pogańskich”, opartych na modelu anaklitycznym, wspierającym porządek życiowy). Wedle Lévinasa postawę Izraela wobec Boga można wyrazić jedną podstawową formułą: „zrobimy, a potem usłyszymy”, czyli „najpierw będziemy posłuszni, a dopiero później spróbujemy zrozumieć”. Kod biblijny, krążący wokół dwuznaczności pojęcia po-słuszeństwa – pierwotnego słyszenia-posłuchu i wtórnej, po-słusznej woli słyszenia-pojęcia – świetnie oddaje dialektykę implementacji, na której zasadza się Laplanche’owy schemat metabolicznego zastępstwa znaczących. Wszystko bowiem może ulec translacji-substytucji oprócz kategoriycznego rezyduum, które zawsze i uparcie pozostaje jako nieprzetrawialna resztką. W każdym kolejnym akcie słyszenia-pojmowania musi nieuchronnie wytrącić się kamienna grudka, „obce ciało” zaimplementowane przez przekaz-tabu. W tekście *Pokusa nad pokusami*, krytycznie odnoszącym się do pragnienia wszechwiedzy, Lévinas opisuje akt nadania Tory jako wzorcowy dla „odwróconej chronologii”, która cechuje pierwotne odniesienie do innego. Lévinas, w pełni harmonizując z przekonaniem Laplanche’a, że podmiot ludzki rozpięty jest „między uwiedzeniem a inspiracją”<sup>28</sup>, nastaje na jej pozalogiczny charakter, na zawsze wymykający się pokusie translacji i poznania:

Zrobimy i usłyszymy [...]. Przyjmuje się Torę, zanim się ją pozna. Ta sekwencja to wstrząs dla logiki, coś, co wydaje się aktem ślepej wiary albo dziecinnej ufności, w istocie jednak tkwi u podstaw każdej inspiracji, także tej artystycznej, ponieważ wydobywa na jaw model działania, wcześniej

<sup>26</sup> J. Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, s. 138–139; wyróżn. moje.

<sup>27</sup> Por. na ten temat mój esej *Liquid Theology and the Messianism of Life: Marrano Heresy in Benjamin and Derrida*, w: *Canonization and Alterity. Heresy in Jewish History, Thought, and Literature*, red. G. Sharvit i W. Goetschel, Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2020, s. 244–265.

<sup>28</sup> Por. tytuł zbioru esejów Laplanche’a *Entre séduction et inspiration: l’homme*, PUF, Paryż 1999.

nieuświadomiony. Musimy więc zadać sobie pytanie, czy aby nie jest tak, że każda inspiracja jako taka wywodzi się z unikatowej i źródłowej sytuacji nadania Tory. Czy to odwrócenie zwykłej chronologii przyjęcia i poznania nie oznacza wyjścia poza pokusę nad pokusami [czyli pragnienie wiedzy]?<sup>29</sup>

U Lévinasa, tak jak u wszystkich myślicieli syndromu nominalistycznego, granica narzucona pokusie poznania jest nieprzekraczalna, ale nie jest to fakt czysto negatywny: to właśnie *factum*, początek upodmiotowienia przez uwiedzenie („przyjmuje się Torę” biernie, jeszcze przed-podmiotowo), od którego dopiero rozpoczyna się proces inspiracji i twórczego działania, w tym słyszenia-pojmowania. Zalecenie Lévinasa, by zawiesić logikę i odwrócić zwykłą chronologię – „najpierw zrozumieć, potem zrobić” – to zarazem rada terapeutyczna, która podpowiada, jak radzić sobie z kondycją „bo tak” i „zrób to”, która nigdy nie przerodzi się w zbawienny stan wzajemnego zrozumienia, gdzie wszystko stanęłoby w bezpośredniości „twarzą w twarz” – dziecko z dorosłym, wierny z Bogiem, Bóg z samym sobą (odwieczne marzenie kabały). Zawarta w pojęciu *Erlösung* nadzieja na upłynnienie wszystkiego, co stałe, okazuje się płonna tak jak nadzieja Freudowskiej psychoanalizy, że dokona ona ostatecznej *analysis*, czyli rozpuszczenia-rozwodnienia owego „obcego ciała”, które zaimplementowała w psychice „obca woła”, obca również dla siebie.

Lecz choć syndrom nominalistyczny odbiera nadzieję na pełne rozwiązanie „kwestii innego” – a tym samym na pełną reparację psyche jako rozbitego naczynia – to jednak nie odbiera ani wiary, ani miłości. Jeśli gdzieś lokuje nadzieję, a wraz z nią inny wariant zbawiania, to właśnie w tych dwóch pozostałych cnotach ewangelicznych. Jak bowiem mówi Augustyn, wierny racjom swego serca: „Lepiej jest znaleźć Ciebie, choćby się nie znalazło odpowiedzi, niż byłoby – znaleźć odpowiedź, a Ciebie nie odnaleźć” (W I, 6).

## ■ **Sola fide: od przekonania do wiary**

„Czy religia traci, czy raczej zyskuje na porównaniu z podstawowymi koordynatami ludzkiej kondycji?” (OE, 199) – pyta Laplanche, skłaniając się „mimo wszystko” ku pozytywnej konkluzji. Bynajmniej nie traci, ale warunkiem koniecznym jest uniknięcie redukcjonizmu, zwłaszcza w rozumieniu tego, czym jest wiara: „kategoria wiary mającej swoje źródło w innej osobie, zupełnie różne od przekonania (*credo, Glaube, belief*), które Freud, nie znając innego pojęcia, zbyt łatwo redukuje do zwykłej iluzji” (OE, 200).

<sup>29</sup> E. Lévinas, *Nine Talmudic Readings*, przeł. A. Aronowicz, Indiana University Press, Bloomington 1990, s. 42; wyróżn. moje.

Dla Laplanche'a wiara rozumiana jako *foi* jest czymś innym niż wiara, która artykułuje się w zestawie przekonań: to czysta *fides*, jeszcze nieposiadająca swojego treściowego *credo*. Podczas gdy tę drugą formę wiary istotnie łatwo oskarżyć o iluzyjny charakter, jak czyni to Freud – albo, jak czyni to Wittgenstein, zarzucić jej „przesadną pseudonaukowość” – ta pierwsza forma wiary zawiera w sobie trzeźwy rdzeń prawdy: tej, którą zdaniem Laplanche'a psychoanaliza ma obowiązek „utrzymać w mocy” (EO, 85). Pierwotna relacja z innym, oparta na enigmatycznym przekazie, jest bowiem „samą wiarą”: *sola fide*, która zanim zacznie wnikać w treść przesłania, ustala czyste odniesienie do innego. Lévinas, którego ten fenomen fascynował równie silnie co Laplanche'a, sprowadza to odniesienie do jednego adresu i jednego responsu: *Szema Israel – hineni*: Bóg wzywa – wierny się stawia, „oto jestem”. W istocie, jak już sugerowałam wcześniej, nie jest to nawet relacja, ponieważ zawiera w sobie zawrotną asymetrię: to raczej Lévinasowa „relacja poza relacją”, w której wywołane przez innego Ja nie jest jeszcze Ja. Jest – na razie – tylko tym, co wywołane i w ten sposób, po augustyńsku, pasywnie „czynione” (*factus sum*, „przyjmuje się Torę”). Bezprzedmiotowa wiara jako *foi* to zatem najbardziej archaiczna pozycja ludzkiej psyche, która dopiero później nabywa treści przekonaniowej pod „przymusem translacji”: jej podstawowe znaczenie to „zaufanie pokładane w słowie innego” (EO, 195). Jej sens jest więc czysto „subiektywny”, nawet jeśli mamy tu do czynienia zaledwie z *proto-sujet*, proto-podmiotem (albo Lévinasowym *on*, „się”):

Wiara [...] jest pozycją odbiorcy adresu, tego, który jest wywoływany. W języku religijnym mówimy o wiernych, ale możemy też powiedzieć, że Bóg jest wierny, w sensie podtrzymywania wiary. Przesłanie wytwarza przymus, który domaga się jego przekładu. Wtedy też pojawia się kontrofensywa, która usuwa w cień prymat przekazu idącego od innego: pojawia się inwazja przekonań, przejście wiary przez przekonania. Ta rekonkwista zachodzi u kantystów, utrzymuje się potem u Freuda i, rzecz jasna, w całej psychoanalizie (EO, 196; wyróżn. moje).

Militarny dyskurs Laplanche'a – kontrofensywa, inwazja, rekonkwista – jasno sugeruje, że w ludzkiej psyche toczy się nieustanna wojna między sprzecznymi tendencjami, decentryczną i recentryczną: w stronę innego i jak najdalej od innego, odśrodkowo od siebie i dośrodkowo do siebie. Tę pierwszą wyraża wiara jako *foi*, tę drugą wiara przełożona na system dogmatów, czyli *croire*: Kantowsko-Fichteńska *Glaube* jako odstuchany efekt boskiego *Bekanntmachung*, obwieszczenia. Punktem styku obu tendencji, a zarazem punktem zwrotnym,

jest „przymus przekładu”, który zawiera się już w samej *foi*: inny wchodzi wszak w pre-relację z „wywoływaniem” za sprawą enigmatycznego przestania. Recentryczna kontrofensywa nie jest więc tylko odruchem obronnym Ja zranionego w swoim narcyzmie: to nieuchronna konieczność. „Inwazja przekonań” musi nastąpić, ponieważ wywołany wierny znajduje się pod przymusem translacji: jego *sola fide*, subiektywna postawa napędzana „samą wiarą”, musi nabrać treści. Rzecz w tym jednak – i na tę prawdę Laplanche nastaje z całą mocą – by ten przekład nie przysłonił pierwotnej sytuacji wiary jako *foi*: by inny nie zniknął w domkniętym systemie *beliefs*. Podobną, choć jeszcze bardziej radykalną postawę odnajdziemy u Wittgensteina, dla którego prawdą jest wyłącznie kondycja wiary, wszystkie zaś przekonania z niej wyrosłe to zdania pozbawione sensu.

Laplanche jest więc – nie bójmy się tego słowa – *defensor fidei*, „obrońcą wiary”. Oczywiście nie wiary pojmowanej jako zestaw dogmatów, lecz tej, która charakteryzuje syndrom nominalistyczny: wiary jako wystawienia na innego i jego niezbadane ścieżki uwiedzenia, czyli „seksualności w jej najdzikszym wymiarze”. Wiara, utrzymując odniesienie do „zewnątrznego innego”, jest również „przyczyną i gwarantem wewnętrznego innego” (EO, 72), czyli całej sfery nieświadomości. To właśnie w pojęciu „samej wiary” zawiązuje się myśl psycho-teologiczna, ponieważ jej odzyskanie stanowi dla Laplanche’a punkt zwrotny w procesie, który nazywa „przewrotem kopernikańskim w psychoanalizie”:

Oto istota kopernikańskiej rewolucji, którą rozpoczął Freud. Decentracja jest w istocie podwójna: to coś innego (*das Andere*), czyli nieświadome, jest podtrzymywane w swojej radykalnej inności przez innego (*der Andere*) – w skrócie przez uwiedzenie. Gdy inność innego ulega zatarciu, stając się fantazją innego, moją „fantazją uwiedzenia”, wówczas także zagrożona jest inność tego, co nieświadome (EO, 72).

Znów, charakterystyczny zwrot: „zagrożona inność”. To, co dla Freuda byłoby rozwojem pozytywnym – umieścić w obcym elemencie *id* samoświadome *ego*, a tym samym zaleczyć ranę zadaną narcyzmowi – dla Laplanche’a, „obrońcy wiary”, oznacza niebezpieczeństwo: zapoznanie istoty psyche jako rozbitego naczynia. Wiemy już, że dla konsekwentnych nominalistów idea zbawienia polegająca na zaleczeniu rany różnicy i inności w jednolicącej *restitutio in integrum* nie tylko nie jest wyczekiwany finalem, lecz jest całkowitym kolapsem rzeczywistości, grożącym widmem dekrecji. Laplanche także obawia się dekrecji: ustanowienie „autocentrycznego” podmiotu oznaczałoby odcięcie

od korzenia inności, a tym samym podkopanie warunku transcendentalnego podmiotowości jako takiej, czyli „realizmu nieświadomego”, które zostało ustanowione przez interpelację innego. Oznaczałoby więc zaprzeczenie fundamentalnemu faktowi (jako temu, co uczynione poza naszą wolą i kontrolą) przez próbę jego radykalnego odczynienia, czyli magiczną obronę, zwaną przez Freuda *Ungeschehenmachen*, która opiera się na iluzji samowsobności i autogenii i jest znacznie bardziej złudna niż wszystkie religijne iluzje razem wzięte. Obrona wiary nie odbywa się tu zatem w imię „przyszłości pewnego złudzenia”, lecz w imię twardej faktyczności: „realizmu tego, co nieświadome”, obecności w psyche nieusuwalnego „ciała obcego”, którą najlepiej wyraża właśnie postawa *sola fide*.

Tak samo Wittgenstein uzna, że mistycyzm i faktyczność (*Faktizität*) nie tylko się nie wykluczają, lecz wzajemnie warunkują. Tam, gdzie logika natrafia na fakt ostateczny – „to, że świat istnieje” – pozostaje tylko mistyczne milczenie w prostej akceptacji *factum brutum*. Z kolei dla filozofii typu Hegłowskiego – jak twierdzi Laplanche, wzorcowo recentrycznej (EO, 176), w której spekulacja jest w stanie rozpuścić-zanalizować nawet Kantowską rzecz samą w sobie – nie ma żadnej granicy, żadnej zastony. Jeśli gdzieś napotyka opór, odpowiedź jest jedna: „tym gorzej dla faktów”. I istotnie dla Hegła władza ducha polega wprost na unieważnianiu tego, co się wydarzyło: *das Geschehene ungeschehen zu machen*<sup>30</sup>. Zadanie ducha jest bowiem z gruntu apokaliptyczne: zerwać każdą zastonę, zdezalienować każdą obcość, uczynić wszystko, co rzeczywiste, racjonalnym, a tym samym wszystko rozwiązać (*lösen*) i ostatecznie zbawić (*erlösen*).

Nominalistyczna nadzieja na zbawienie nie leży w heglowsko-apokaliptycznej restytucji pełni i całości. Przypomnijmy raz jeszcze motto z Laplanche’a, w którym streszcza się syndrom nominalistyczny: „Kwestia dotycząca innego nie podlega wyjaśnieniu. To rezydium wszelkiej eksplanacji. Podpada ona pod kategorię wiary, czyli ufności bądź jej braku” (EO, 117). To *albo-albo* – ufność bądź jej brak – to sama istota wiary jako *fides*, zanim ta jeszcze zostanie zastąpiona przez immanentny przekład w formie *credo*. Skok w wiarę to decyzja ufności mimo wszystko: mimo traumy, poczernionej piersi i niezbadanych ścieżek Boga Zwodniczego. W ujęciu Laplanche’a wiara byłaby więc postawą, która pod wieloma względami przypomina przełom opisany przez Jonathana Leara jako *lucky break*: skojarzenie o tyle nieprzypadkowe, że odniesienie do Kierkegaardowskiego skoku pojawia się u Leara *explicito*.

*Lucky break* to istotnie nagły przeskok, *Gestaltswitch* między wątpiącą nocą duszy, w której podmiot bez końca ruminuje nad „przymusem przekładu” (czyli, dosłownie, przeżuwa nieprzetwarzalne treści) a wyzwalającym rozpoznaniem,

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, § 2821.

że ten „stres znaczeniowości” (*signifying stress*) w istocie odciąga go od sedna sprawy (Augustyn powiedziałby: serca), czyli zależności od enigmatycznej „obcej woli”, której enigma nigdy nie znajdzie logicznego rozwiązania (i zbawienia). Pacjent odkrywa więc, że cała jego hermeneutyczna praca była po nic, ale zamiast się załamać, radośnie wykrzykuje: *this is crap!*<sup>31</sup> Laplanche powiedziałby wręcz, że tak, dosłownie i wcale nie metaforycznie, *crap*, odwołując się do swojej analogii z procesem metabolicznym, który pozostawia niestrawioną resztkę kału: beużyteczny zlepek znaczonych, które podmiot powinien z siebie wywalić. Uwolniony od ciężaru hermeneutycznego, który dotąd pojmował po Heglowisku jako główne „zadanie ducha”, podmiot przeskakuje do nowej pozycji. Zaczyna traktować to, co dotąd uważał za skandal, wyrwę, ranę na swoim narcyzmie – inwazję obcości – za swoją własną nieprzekraczalną faktyczność: coś, co Wittgenstein, dokonawszy na sobie analogicznej operacji terapeutycznej, nazywał odtąd *rock bottom*, twardą podstawą Ja. Nie w tym rzecz, że ją sobie przyswaja: przeciwnie, uznaje ją za nieprzyswajalną. Zdaniem Leara to właśnie niezdolność do uznania *factum brutum* własnej podmiotowości sprawia, że nigdy nie będzie ona ani podmiotowością, ani tym bardziej własną, na zawsze zagubioną w Hegłowskiej ruminacji, zdaną na fałszywy ideał dezalienacji. Podmiot nie jest bowiem Stirnerowskim, wyklutym z jaja narcyzmu „jedynym”, którego „własność” rozciąga się od alfy do omegi: to raczej coś, co nigdy nie zaczyna od początku, ponieważ zostało „uczynione”, a zarazem „rozbite” przez innego. Podczas gdy w stanie nocy duszy podmiot czuje się zupełnie wywłaszczony i ubezwłasnowolniony przez otchłanną „obcą wolę”, w chwili przeskoku ta sama zależność staje się punktem, z którego *sujet* może się podnieść i pójść dalej, nie oglądając się wstecz w płonnej nadziei, że się kiedyś od tej zależności uwolni. To dopiero w tym zwrocie, analogicznym do skoku wiary Kierkegaarda, wytwarza się „jedyny i jego własność”: pojedynczy podmiot, którego unikatowość, *Eigentum*, stanowi jedyną w swoim rodzaju reakcją na jedyne w swoim rodzaju uwiedzenie.

W tym skoku wiary jest też coś komicznego: *lucky break* jest szczęśny, a więc też uszczęśliwiający, bo odkrywa absolutną prostotę faktyczności w czymś, co dotąd wydawało się rozpaczliwą niewiedzą, właściwą kondycji tragicznej. Enigma, którą inny zaimplantował w mojej psychce, przestaje być naraz źródłem nieustannego „stresu znaczeniowości”, tajemniczą interpelacją, która przymusza mnie do obsesyjnych translacji: staje się ostoją i początkiem mojej pojedynczości. Cały komiczny *Witz* polega tu na tym, by to, co dotąd nas traumatyzowało jako niewyjaśnialna resztką, obrócić w sekret tego, co absolutnie unikatowe (*ehad*). Zrozumieć, że w tej jedyności, która decyduje o naszej liczbie absolutnie

<sup>31</sup> J. Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000, s. 117.

pojedynczej, nie ma nic do zrozumienia, że to „pusty sekret”, który nie zawiera głębi, lecz leży na powierzchni jako *factum brutum*, które uczyniło moją psychikę taką a nie inną, a zarazem jedyną – choć nigdy się nie dowiem, jakie składniki się na nią złożyły, ponieważ enigma jest nie-analizowalna, a tym samym niepodzielna, *in-dividua*. Można ją tylko opatrzeć imieniem: *nomen*, które, po Wittgensteinowsku rzecz ujmując, jest stałą „granicą mojego języka”.

A kiedy już zawierzymy tej enigmie, można ją także pokochać. Więcej jeszcze, można w ogóle stać się zdolnym do miłości. Jak w swojej świetnej rozprawie doktorskiej pt. *W stronę (post)psychoanalitycznej filozofii miłości. Problem miłości do innego w psychoanalizie* dowodzi Agata Bielińska, nie tylko wiara i nadzieja to cnoty, które znalazły się w psychoanalizie na cenzurowanym – miłość także<sup>32</sup>. Podążając za „kopernikańskim przewrotem” Laplanche’a, Bielińska szykuje psychoanalizie kolejną rewolucję, tym razem opartą na „mesjańskiej konwersji”, która uczyni miłość psychoanalitycznym *thema regium*: brakującym ogniwem zdolnym tchnąć nowe życie w mocno już dziś zmartwiałą Freudowską scholastykę. Używając terminów Santnera i Leara, Bielińska interpretuje *die Umkehr*, termin Rosenzweiga oznaczający nawrócenie, jako psychoteologiczny klucz do radykalnego przeskoku, który dla psyche ma znaczenie iście rewolucyjne: to gwałtowny *Gestaltswitch* krajobrazu traumy jako narcystycznej rany w coś, co Laplanche afirmatywnie nazywa „czystą kulturą innego” (EO, 109). Ta „czysta kultura innego” to nieświadome w kluczu pozytywnym: wiecznie niezrozumiała *etrangereté*, o której nie można mówić, ale którą można pokochać.

Ten zwrot to także początek nowej miłości: nie miłości pojmowanej po freudowsku, jako tragiczna wierność wobec utraconego obiektu, lecz raczej jako wierność enigmie, której nigdy nie da się zobiektywizować, a tym samym zamienić w pożądaną przedmiot. Nowa miłość, która zaczyna się od augustyńskiego *dato et accepto*, czyli afirmacji „wewnętrznego innego”, może teraz wejść w relację z „zewnętrznym innym”, nie zamieniając go w *Liebesobjekt*. Kocha w nim właśnie to, co w żaden sposób nie daje się uprzedmiotowić i uobecnić, czyli enigmatyczną resztkę, którą zaimplantowała w jego psyche w przeszłości inna enigmatyczna resztką i którą teraz akceptując rozpoznaje kolejną enigmatyczną resztką, „uczynioną” w taki sam (choć jednocześnie nigdy t e n sam) sposób, czyli analogicznie pojedyncza. To oczekiwanie na akceptację to właśnie nadzieja: nadzieja na uznanie inności bez próby jej zrozumienia, która zdaniem Laplanche’a zawsze sygnalizuje recentryczne narcystyczne domknięcie. Nowa miłość to raczej pełne wyzwolenie enigmy, która nie jawi się już jako ciężar wywołujący „stres znaczeniowości”, lecz jako *locus* tego, co ściśle pojedyncze i imienne i co zawsze transcenduje wszelkie kategorie tożsamościowe oparte na

<sup>32</sup> Opieram się tu na jeszcze niepublikowanych fragmentach pracy, która powstaje w ramach studiów doktorskich w Szkole Nauk Społecznych przy IFIS PAN. Ideę główną dysertacji zawiera artykuł: A. Bielińska, *Lucky Breaks and Funny Coincidences. From the Tragedy of Desire to the Messianic Psychoanalysis of Love*, „Eidos. A Journal for Philosophy of Culture”, 2024, vol. 8(1), s. 69–97.

pojęciowej klasyfikacji. Nowa miłość oferuje więc szansę na spotkanie dwóch trwale zaślony, bo niedających się zobiektywizować-przedstawić zagadek nie do rozwiązania, dwóch augustyńskich serc, których nieredukowalna enigmatyczność z pozoru skazuje je na samotność. Ale tylko z pozoru. Strukturą, która to niemożliwe spotkanie czyni mimo wszystko możliwym, jest właśnie wiara zdiagnozowana przez Laplanche'a jako czyste odniesienie do innego jako innego, do jego enigmatycznej resztki, której nigdy nie da się „zmetabolizować” i poznać. Dzięki miłości jednak struktura ta ulega przemianom. Zbawczy – albo mesjański – charakter nowej miłości polega na przepracowaniu momentu „straszliwej asymetrii”, który pierwotnie czynił ją traumatycznym siedliskiem „tego, co demoniczne”. Choć wiara nigdy nie może mieć pewności, że osiągnęła wzajemność, to wolno jej jednak żywić taką nadzieję.

Czy nie coś takiego chce nam powiedzieć Kierkegaard w *Bojaźni i drzeniu*, które wbrew traumatycznemu tytułowi traktuje w istocie o nowej miłości, wywalczonej przez skok wiary? Dramatyczne przeczytanie Abrahama przez ciemną noc duszy, wywołaną przez poczernioną pierś Boga, który odmówił darów i opieki, to w istocie psychoteologiczna parabola opowiadająca o równie dramatycznym przejściu od relacji „oparciowej”, w której młoda psyché przywiązuje się do obiektów mlekiem i miodem płynących, do relacji z innym, który to proste przywiązanie zrywa, by zostać uznanym w swojej absolutnie pojedynczej inności. Na drugim brzegu otchłani, przez którą przeniosła Abrahama „czysta wiara” – wiara absurdalna i, jak podkreśla Kierkegaard, wręcz „kryminalna” w świetle ludzkich przekonań na temat boskiej dobroci – „ojciec wiary” spotyka Boga, który chce być kochany nie jako opatrnościowy dostarczyciel dóbr, lecz jako „coś całkiem innego”, *etwas ganz Anderes*. Skok wiary działa tu zatem na zasadzie nagłej mesjańskiej inwersji, czyli *Gestaltswitch*: poczerniona pierś, która pierwotnie wywołała wielką traumę, teraz odślania się jako istota boskiej *ehad* – źródło Jego jedności.

\* \* \*

Psychoteologia to nowa dziedzina, której język dopiero się tworzy: mój esej to, sięgając do źródłostwu tego terminu, zaledwie pierwsza próba udania się na *uncharted territory*, w rejon jeszcze nieposiadający swojej mapy. Syndrom nominalistyczny lokuje się w punkcie przecięcia obu dyscyplin – psychoanalizy i teologii. Podczas gdy ta pierwsza podsuwa ogólną teorię uwiedzenia Laplanche'a jako najlepszy model na opisanie pierwotnego odniesienia psyché do innego, teologia mówi o objawieniu jako zależności od obcej woli.

Nieredukcyjne podejście do treści teologicznych, wolne od obsesji racjonalistycznego wyjaśnienia, okazuje się tym samym, co ochrona nieświadomości przed zakusami narcystycznej immanentyzacji, czyli przed pozbyciem się obcej zadry: nieświadome i transcendencja, „inny wewnętrzny” oraz „inny zewnętrzny” okazują się ściśle ze sobą powiązane. Psychoteologia, której pierwszym tematem jest syndrom nominalistyczny, to zatem obrona „kwestii innego” – zawsze tylko jako pytania, nawet jeśli, jakby powiedział Wittgenstein, jest ono koniec końców pytaniem nonsensownym, bo bez odpowiedzi.

Jak jednak poucza Augustyn, zawsze słuchający tylko „racji serca”: „Jeśli się nie umie tego pojąć, trzeba samym pytaniem się radować” (W I, 6).

## Bibliografia

- Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Znak, Kraków 1978.
- A. Bielińska, *Lucky Breaks and Funny Coincidences. From the Tragedy of Desire to the Messianic Psychoanalysis of Love*, „Eidos. A Journal for Philosophy of Culture”, 2024, vol. 8(1), s. 69–97.
- H. Bloom, *Lęk przed wpływem*, przeł. A. Bielik-Robson i M. Szuster, Universitas, Kraków 2003.
- H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. T. Zatorski, PWN, Warszawa 2019.
- G. Chesterton, *The Book of Job*, Palmer & Hayward, Londyn 1916.
- J. Derrida, H. Cixous, *Veils*, przeł. G. Bennington, Stanford University Press, Stanford 2001.
- M. A. Gillespie, *Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago 2008.
- G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.
- Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, przeł. o. B. Smyrak OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012.
- O. Marquard, *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Dinter Verlag, Grafing 1987.
- S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Dialektyczna liryka Johannaesa de Silentio*, przeł. K. Toeplitz, Wydawnictwo Derewiecki, Kęty 2018.
- S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, przeł. B. Świdorski, WAB, Warszawa 2000.
- J. Laplanche, *Essays on Otherness*, przeł. J. Fletcher, Routledge, Londyn 1999.
- J. Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, przeł. D. Macey, Blackwell, Oxford 1990.
- J. Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000, s. 117.
- E. Lévinas, *Nine Talmudic Readings*, przeł. A. Aronowicz, Indiana University Press, Bloomington 1990.
- E. L. Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Rosenzweig and Freud*, Chicago University Press, Chicago 2001.
- G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, PWN, Warszawa 2021.
- G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*, przeł. M. Zawanowska i A. Lipszyc, Pogranicze, Sejny 2006.
- L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, przeł. M. Poręba, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999.
- L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004.
- L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, t. 3, Suhrkamp, Frankfurt 1984.