

## Teoria społeczna psychoanalizy: między „mitycznym” symbolem a władzą dyskursu

Krzysztof Świrek

TEKSTY DRUGIE 2022, NR 5, S. 34–57

DOI: 10.18318/td.2022.5.3 | ORCID: 0000-0002-2898-6030

W przygotowaniu tego tekstu pomocna była praca umożliwiona przez finansowanie uzyskane z Narodowego Centrum Nauki w ramach projektu *Porządek symboliczny a socjologia – przegląd literatury*, nr 2018/02/XI/HS6/01739.

Psychoanalitycznym interpretacjom spraw społecznych stawiany bywał zarzut redukcjonizmu, traktowania podmiotu zbiorowego w podobny sposób, jak podmiotów indywidualnych. Jego efektem byłaby zastosowana wobec zbiorowości „dzika psychoanaliza”<sup>1</sup>, czyli pospieszne interpretowanie, odpowiedzialne za trywializację zarówno problemu, jak i teorii<sup>2</sup> – nietrudno wskazać przypadki, które dobrze ilustrują te zarzuty<sup>3</sup>. Można też jednak z psychoanalizy uczynić inny użytek, przede wszystkim ujmując ją systematycznie jako teorię więzi społecznej i rekonstruując jej społeczną treść, czyli to, co

**Krzysztof Świrek**  
– doktor socjologii, adiunkt na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje się krytycznymi nurtami nauk społecznych i kulturą wizualną. Autor książki *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy* (2018). Kontakt: kswirek@uw.edu.pl.

- 1 Zarzut ten stawia interpretacjom psychoanalitycznym np. G.C. Spivak, zob. tejsze *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 2011 nr 24/25, s. 221.
- 2 Zob. S. Freud *O „dzikiej” psychoanalizie*, przeł. R. Reszke, w: tegoż *Technika terapii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007, s. 103-110.
- 3 Zob. np. interpretację kolonializmu autorstwa Octave’a Mannoniego w terminach „kompleksu niższości” skolonizowanych obszerne krytykowaną w: F. Fanon *Czarna skóra, białe maski*, przeł. U. Kropiwiec, Karakter, Kraków 2020, s. 90-119.

psychoanaliza ma do powiedzenia w kwestii ustanowienia i podtrzymania relacji społecznych.

W tym artykule przyglądam się właśnie teorii społecznej psychoanalizy. W swoim ujęciu będę podążał drogą bogatej tradycji, w której mówi się o psychoanalizie, mając na myśli przede wszystkim nazwiska dwóch teoretyków: Sigmunda Freuda i Jacques'a Lacana<sup>4</sup>. Tradycja ta ma tendencję do czytania Freuda przez pryzmat późniejszej pracy teoretycznej, w szczególności przez pryzmat narzędzi teoretycznych strukturalizmu. Jest to więc anachronizm, ale wydajny teoretycznie, który akcentuje wymiar teorii Freuda związany z formacjami symbolicznymi i prawem. Psychoanaliza ma w tej perspektywie swoją problematykę społeczną, która jest konsekwencją wyciągania wniosków z największego teoretycznego odkrycia psychoanalizy – odkrycia nieświadomego. Syntetyczna rekonstrukcja tych zagadnień będzie przedmiotem czterech następnych podrozdziałów – stopklatek skupiających się kolejno na pojęciach mitu, symbolu, struktury i dyskursu i w ten sposób przedstawiających psychoanalizę jako spójny program badania więzi społecznej. Chciałbym też zastosować tę problematykę do kwestii podejmowanej przez nauki społeczne, a systematycznie słabo obecnej w zastosowaniach psychoanalizy – jest to przedmiotem ostatniej części tekstu, w której zaproponuję interpretację znanego z myśli społecznej i politycznej pojęcia „walki klas”.

Zanim jednak rozpocznę właściwy wywód, warto otworzyć przestrzeń rozważań poprzez wskazanie, czego w psychoanalizie nie znajdujemy. Brak w niej przede wszystkim tego, czego zazwyczaj oczekujemy od „antropologii filozoficznej” i czego szukalibyśmy szczególnie w projekcie rewolucyjnej metody terapii (czyli wyraźnego stanowiska politycznego).

Psychoanaliza nie daje się umieścić w przestrzeni konwencjonalnych stanowisk antropologii społecznej, rozpiętej między pozycjami Arystotelesa (człowiek uspołeczniony) i Hobbesa (jednostka egoistyczna i racjonalna). Teoria Freuda zawiera elementy obu tych pozycji: Freud pisze o jednostce poszukującej przyjemności (biegun Hobbesowski), ale jednostka ta nie jest w pełni człowiekiem, dopóki nie wchodzi w relację społeczną (biegun Arystotelesowski). Freud czytany poprzez strukturalizm okazuje się zaskakująco bliski tradycji francuskiej, durkheimowskiej (z istotnymi różnicami, które podkreślę później), ale kładąc akcent na ostateczny tragizm konfliktowego charakteru kultury, pozycja Freuda staje się bliska modelowi istoty odspołecznionej znanej z tradycji anglosaskiej.

---

4 Wśród członków tej tradycji można wymienić Louisa Althussera, Alaina Badiou, Joan Copjec, Slavoję Žižka czy Alenkę Zupančič.

Nie ma rozwiązania tego dylematu, ponieważ koncepcja podmiotu psychoanalizy nie należy do tej samej przestrzeni co tradycyjna antropologia filozoficzna, ustawia się na innej osi: zamiast spójnej wizji pozostawia zbiór hipotez określających główne napięcia w przestrzeni podmiotu.

Psychoanaliza nie daje także rozwiązania politycznego. Pesymizm zbliża ją do pozycji konserwatywnej, ale krytyka religijnych i politycznych idealizacji już wyraźnie ją od niej oddala. Podobnie sprzeczne z tradycją konserwatywną jest uparte uprzywilejowywanie pozycji seksualności w wyjaśnieniach psychoanalitycznych<sup>5</sup>. Rewolucyjny charakter metody psychoanalitycznej i krytyka kultury zbliżają ją do stanowiska lewicowego, ale do pełnego utożsamienia brakuje tu optymizmu właściwego wszystkim teoriom przyjmującym uspołeczniony i plastyczny obraz natury ludzkiej. Psychoanaliza obchodzi przy konieczności straty, braku, kastracji, otwierając wymiar tragizmu, z perspektywy lewicy bliskiego pozycji konserwatywnej. Podstawą dla samej praktyki psychoanalizy (dla której polityczny tradycjonalizm i rewolucyjny kolektywizm stanowią zagrożenie) wydaje się stanowisko liberalne, ale klóci się z nim Freudowska teoria podmiotu: psychoanaliza jest koncepcją determinizmu psychicznego<sup>6</sup> i z tej perspektywy chce wyjaśnić całość ludzkiego doświadczenia, traktując liberalną koncepcję autonomii jednostki jako fantazję i wykluczając wiarę w nieskończone bogactwo ludzkiej różnorodności. Psychoanaliza tym samym nie utożsamia się z żadnym językiem politycznym, ale „nicuje” wszystkie, wydrążając ten czy inny punkt politycznej pewności.

Teoria społeczna psychoanalizy jawi się w tym świetle jako utkana z paradoksów. Jej zaletą jest jednak, z jednej strony, negatywna praca systematycznego wątplenia, a z drugiej – zdolność do spekulacji teoretycznej, która służy akcentowaniu tego, co stanowi warunek strukturalny więzi społecznej.

### „Mit” społeczny psychoanalizy

Zamiast antropologii Freud pozostawił teorię społeczną w osobliwej postaci spekulacji historycznej: można ją określić jako pracę archeologa, który realne

5 Freud sprzeciwił się „deseksualizacji” libido w teorii C.G. Junga, samemu rozumiejąc jednak seksualność w sposób daleki od potocznego. Zob. A. Zupančič *Czym jest seks?*, przeł. T. Sieczkowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2021, s. 152–154.

6 Jako „ściśłą determinację i determinowalność każdego psychicznego aktu” definiuje psychoanalizę uczeń Freuda, Sándor Ferenczi, zob. tegoż *Sex and Psychoanalysis*, trans. E. Jones, Basic Books, New York 1950, s. 258.

wydarzenia z przeszłości (zabójstwo ojca pierwotnego, morderstwo „wielkiego człowieka”) odkrywa z ich symbolicznych śladów (totemizmu, struktury monoteizmu). Osobliwy charakter tego rozwiązania najlepiej widać na przykładzie ostatniego tekstu Freuda na ten temat, czyli pracy *Mojżesz i monoteizm*, w której sama złożona konstrukcja wywodu (kilkakrotnie powtarzanego, rekapitulowanego) staje się niejako ilustracją tez teoretycznych tekstu, wskazujących na czasową złożoność traumy<sup>7</sup>. Teza centralna dla tekstu o Mojżeszu wiąże kulturową przemianę wielkiej wagi – ustanowienie judaistycznego monoteizmu – z morderstwem założyciela religii, Mojżesza<sup>8</sup>. Autorytet domagający się wyrzeczenia budzi gniew, którego ekspresja – przemoc – zostaje następnie wyparta, co staje się podstawą późniejszego duchowego osiągnięcia, czyli ścisłego, opartego na zakazie idolatrii<sup>9</sup> monoteizmu. Podobny mechanizm symboliczny wiąże Freud z religijnym znaczeniem chrześcijaństwa, w którym kluczową rolę odgrywa morderstwo mesjasza<sup>10</sup> – syna mogącego wreszcie, dzięki swojej ofercie, odpokutować bardziej fundamentalną winę wobec ojca. W trzeciej części tekstu (pisanej w roku 1938) Freud poprzez porażkę wyparcia wyjaśnia mechanizm antysemityzmu: monoteizm jako kulturowy wynalazek wymagający wyrzeczenia budzi gniew „źle ochrzczonych” chrześcijańskich społeczeństw, które przemieszczają (w sensie Freudowskim) swoją wrogość na lud będący historycznym źródłem chrześcijaństwa, to znaczy Żydów<sup>11</sup>. „Źle ochrzczone” kultury nie akceptują poczucia winy nieodłącznego od wyparcia i przemieszczają je na źródło swojego kłopotu.

Centralna teza tekstu o Mojżeszu stanowi nawiązanie do rozważań Freuda na temat genezy kultury obecnych w dwóch innych kluczowych pracach dotyczących problematyki społecznej, czyli w *Totem i tabu* i *Kulturze jako źródle*

7 Zwracała na to uwagę C. Caruth *Doświadczenie niczyje: trauma i możliwość historii*, przeł. K. Bójarska, „Teksty Drugie” 2010 nr 6, s. 111-123.

8 Freud swoją lekturę opierał na intuicjach Goethego, których potwierdzenie znalazł w pracy Ernsta Sellina, autora z kręgu protestanckiej tradycji egzegezy biblijnej. Zob. referat André Caquota w: J. Lacan *The Other Side of Psychoanalysis*, trans. R. Grigg, W.W. Norton & Co., New York, London 2007, s. 209-213. Por. S. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, przeł. A. Ochocki, R. Reszke, oprac. R. Reszke, w: tegoż *Pisma społeczne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 458.

9 Tamże, s. 476.

10 Tamże, s. 457

11 Tamże, s. 460. Nie jest to jedyne wyjaśnienie, Freud uznaje zjawisko antysemityzmu za wielorako zdeterminowane.

*cierpień*. Dla przypomnienia: wyjaśniając genezę fetyszyzmu traktowanego jako pierwotna forma (i model) wszelkiej religijności, Freud wiąże ją z zabójstwem ojca pierwotnego<sup>12</sup>, jedynego w dziejach mężczyzny, który posiada „pełną władzę” (ma nieograniczony dostęp do wszystkich kobiet i sprawuje niepodzielne rządy) w hordzie pierwotnej – prymitywnej formie społeczności ludzkiej (funkcjonującej w czasach, o których wiadomo tylko tyle, jak znacząco akcentuje Freud, że mowa była wtedy jeszcze nierozwinięta<sup>13</sup>). Zbuntowani bracia mordują ojca, ale w następstwie czynu powraca miłość do ofiary (przyćmiona zrazu afektywnie przez wrogość). Nękanie wyłaniającymi się w ten sposób wyrzutami sumienia sprawcy morderstwa wyrzekają się korzyści płynących z ich czynu, ustanawiając pakt w postaci dwu fundamentalnych tabu kultury – tabu zabójstwa i kazirodztwa. W ten sposób martwy ojciec – silniejszy, jak zauważa Freud<sup>14</sup>, niż ojciec żywy – wraca do władzy. Ale miejsce ojca manifestującego rozkosz i przemoc poza prawem zajmuje ojciec jako instytucja symboliczna, fundująca konieczne dla kultury wyparcie. Morderstwo ojca jest więc „pierwszym przestępstwem” (przed nim nie było bowiem prawa), i to od niego zaczynają się „organizacja społeczna, ograniczenia moralne i religia”<sup>15</sup>. Wyjaśnienie Freuda ma oczywiście charakter błędnego koła: „pakt braci”, prototyp normy kulturowej, jest wyrzeczeniem się tego, co i tak z perspektywy kultury niemożliwe.

Status tych dociekań trafnie określi Lacan, nazywając je „mitem” wprowadzonym przez psychoanalizę (i „jedynym mitem, do którego zdolna jest doba nowoczesna”<sup>16</sup>), formą struktury znaczeniowej, która ma raczej ilustrować pewne antynomie, niż cokolwiek wyjaśniać<sup>17</sup>. Zrekonstruujmy zatem teoretyczną problematykę tej hipotezy.

Z perspektywy późniejszego tekstu o Mojżeszu wyraźnie widać, że hipotezy hordy pierwotnej nie da się zredukować do projekcji kompleksu Edypa

12 S. Freud *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, przeł. M. Poręba, R. Reszke, w: tegoż *Pisma społeczne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 360-364. Por. tegoż, *Człowiek imieniem Mojżesz*, s. 452-453.

13 S. Freud *Człowiek imieniem Mojżesz*, s. 452.

14 S. Freud *Totem i tabu*, s. 362.

15 Tamże, s. 361.

16 J. Lacan *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, trans. D. Porter, Routledge, London and New York 2008, s. 217.

17 Tamże, s. 176; o mitycznej wartości hipotezy Freuda wspomina też O. Mannoni *Freud. The Theory of the Unconscious*, trans. R. Bruce, Verso, London – New York 2015, s. 131-132.

w przeszłość ludzkości: chodzi tu raczej o przemoc i wyparcie jako cenę ustanowienia symbolu i sublimacji, a w ostateczności – cenę zadzierzgnięcia więzi społecznej jako takiej. Aby powstał podmiot ludzki – to znaczy poddany prawu – potrzeba pewnej postaci więzi ludzkiej, w której to, co „niemożliwe” (zabójstwo, kazirodztwo), zostało „zakazane”: zdublowane przez zakaz i we właściwy sposób wyparte. Zakaz zostaje zinternalizowany jako nad-Ja, jednak nie w postaci abstrakcyjnej zasady, lecz w formie partykularnej – słowa pochodzącego od autorytetu<sup>18</sup>, obciążonego pewnym ładunkiem afektywnym. I tak jak prawo jest zawsze obecne w więzi z innym, tak normy tego prawa nie są bezosobowym zbiorem reguł, ale zawsze są „wcielone” w konkretną relację społeczną: każdy podmiot jest konfrontowany z zakazem w formie, jaką nadał mu inny człowiek jako istota afektywna i dążąca do rozkoszy. Równocześnie zakaz nie przestaje być źródłem cierpienia, szczególnie jeśli pamiętać o osobliwościach nad-Ja. Wielokrotnie komentowano paradoks ekonomiczny tej instancji (nad-Ja jest tym silniejsze, im bardziej podmiot zabiega o spełnienie jego żądań). Freud zauważa także, że instancja nad-Ja żywi się porażką, traktując zewnętrzne wydarzenia (np. niepowodzenia, katastrofy) jako potwierdzenie wewnętrznej winy – irracjonalny mechanizm pokazujący sadystyczny sposób działania norm w nad-Ja. Dlatego też, zauważa Freud, dawne kultury „egzorcyzmowały” winę przez „chłostanie fetysza”<sup>19</sup> – siłą opiekuńczą karano za niepowodzenia, oswabadzając się z poczucia winy. Człowiek współczesny nie posiada takich narzędzi rytualnych i jest już zawsze winny: jak wyrazi to później Lacan, „każdy akt rozkoszy” powoduje zapis w „Księdze rozrachunkowej Prawa”<sup>20</sup>.

Konstelację centralnych pojęć tej teorii Freud lokuje jednocześnie na poziomie jednostkowym i zbiorowym. Społeczne zastosowania psychoanalizy długo będą ilustrowały konsekwencje myślenia w kategoriach „spięcia” między jednostką a kulturą. Indywidualny kompleks, pomnożony wielokrotnie przez typową konfigurację warunków życia rodzinnego, ma społeczne konsekwencje. Przykładowo: nastawienie kulturowe typowej rodziny drobno-mieszczańskiej, z jej aspiracyjnym charakterem, społeczną niepewnością i wynikającą z nich tendencją do represji, przekłada się na „powierzchnową” identyfikację z wartościami konserwatywnymi – sztywną, niezdolną do

18 Zob. S. Freud *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. R. Reszke, w: *tegoż Pisma społeczne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 211-212, 220.

19 Tamże, s. 212-213.

20 J. Lacan *The Ethics...*, 217.

modyfikacji, werbalistyczną, podatną na stereotyp i odrzucenie inności<sup>21</sup>. Tak prowadzona psychoanaliza zbiorowości (jako złożenie typowych, indywidualnych przypadków) wydaje się wyznaczać granice wczesnych społecznych zastosowań freudyzmu, streszczonych niejako w pojęciu „charakteru”<sup>22</sup> i jego problematyce. Możliwe jest jednak inne przełożenie projektu Freudowskiego na problem instytucji społecznej.

### Symbol i wyparcie

„Mit społeczny” Freuda nie jest przecież opowieścią o jednostkowym kompleksie Edypa, ale o źródłach instytucji jako pewnej umowy („pakt braci”), rozumianej jednak inaczej niż w klasycznych wersjach kontraktualizmu, w których zasady umowy są konsekwencją założeń na temat ludzkiej racjonalności<sup>23</sup>. Wartość tego paktu („słowa” umowy) bierze się z ciężaru, jaki nadaje mu to, co jest poza słowem, lub, lepiej, co stanowi jego odwrotną stronę. Po morderstwie ojca, jak stwierdza Freud, pojawiają się wstyd i poczucie winy (echo „wstydu” i „poczucia prawa” z wielkiej mowy Protagorasa<sup>24</sup>), a ciężar słowa umowy bierze się z ciężającej nad nim przeszłości – czyli z przemocy, której pamięć jest transmitowana w formie winy („zapisu w Księdze”). Siła totemu bierze się więc z przemocy wobec ojca, będącej wypartym źródłem jego władzy. Relacja między przemocą a symbolizacją pojawia się u Freuda zarówno w analizie totemizmu, jak i w wyjaśnieniu rygorystycznego mono-teizmu – realna przemoc prowadzi do wzniesienia symbolicznego zakazu (zabójstwa i kazirodztwa w jednym przypadku, idolatrii w drugim), będącego równocześnie formą wyrzeczenia się przemocy i zachowania jej skutków w innej formie. Według Freuda wszystkie religie są próbą zjednania ojca, wszystkie transmitują ten sam problem jego „krzywdy”<sup>25</sup>. Z tej perspektywy

21 Por. T. Adorno *Osobowość autorytarna*, przeł. M. Pańków, PWN, Warszawa 2010, s. 210-211 i 220-223.

22 Zob. zwięzłe podsumowanie tych koncepcji w: G. Makari *Revolution in Mind. The Creation of Psychoanalysis*, Duckworth Overlook, London 2008, s. 377-396.

23 Rozumienie teorii Freuda jako kontynuacji kontraktualizmu opierałoby się na powierzchownych podobieństwach: podmioty u Freuda są w inny sposób racjonalne niż podmioty w teorii Hobbesa czy Locke’a.

24 Platon *Protagoras*, 322c, zob. tenże *Laches. Protagoras*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 84.

25 S. Freud, *Totem i tabu*, s. 363.

widać wyraźnie, że właściwą stawką rozważań Freuda o totemizmie jest problem „granicy” symbolizacji i mocy norm<sup>26</sup>.

Jak podkreślał Sándor Ferenczi, dla psychoanalizy właściwym symbolem nie są jakiegokolwiek metafory czy porównania, ale formacje obciążone wypartą nieświadomą treścią<sup>27</sup>. Freud, powracając do mitu hordy pierwotnej, lokalizuje właściwy „symbol” społeczny jako ten rodzaj dyskursu, który swoją moc opiera na wypartej przemocy, dochodzącej do głosu miłości i poczuciu winy. Odpowiada w ten sposób na jedno z fundamentalnych pytań nauk społecznych, czyli pytanie o normy. Norma wymaga fundującej prawo „mitycznej przemocy” (odwołując się do Benjamina), obarczającej winą i wskazującej na działanie losu<sup>28</sup>. Natura właściwego symbolu pokazuje, że mowa działa w tej perspektywie jako Prawo, a nie narzędzie komunikacji<sup>29</sup>. To znaczy, że język ciąży istocie mówiącej, jest oskrzydłony przez wstyd i poczucie winy. Sam mechanizm wolnych skojarzeń, na którym opiera się metoda terapeutyczna psychoanalizy, jest przecież możliwy tylko dzięki temu, że daje wyraz nieświadomemu pragnieniu, ściśle związanemu z prawem rozumianym psychoanalitycznie jako konsekwencja wyparcia. Z tych samych powodów, dla których mowa jest prawem, w swoim dyskursywnym użyciu staje się dla podmiotu fatum<sup>30</sup>, nieuchronnym przeznaczeniem w ramach szerszych relacji społecznych. Tym samym „kompleks Edypa” jest niezrozumiały poza kontekstem podstawowych relacji politycznych<sup>31</sup> i musi mieć inny kształt w społeczeństwach, w których inaczej funkcjonuje prawo międzyludzkie – charakter dramatu edypalnego wskazuje na bezpośrednią ciągłość między strukturami rodzinnymi

26 Utrzymaną w podobnym duchu, ale nieco obszerniejszą interpretację ojcobójstwa jako granicy symbolizacji i refleksyjności podmiotu w *Totem i tabu* przedstawiłem w: K. Świrek *Boundaries of Reflexivity. Freud's account of the subject's autonomy*, „Societas/Communitas” 2018 nr 1-1, s. 39-43.

27 S. Ferenczi *Sex and Psychoanalysis*, s. 277-278.

28 W. Benjamin *Przyczynek do krytyki przemocy*, przeł. A. Lipszyc, w: tegoż *Konstelacje*, WUJ, Kraków 2009, s. 86-90.

29 Tę zasadę z mocą w kontekście psychoanalitycznym wypowie później Lacan, zob. tegoż *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. B. Gorczyca, W. Grajewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 65.

30 Zob. użycie pojęcia „fatum” w: P. Legendre *Zbrodnia kaprala Lortiego. Traktat o Ojcu*, przeł. A. Dwulit, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2011, s. 35-38.

31 Por. tamże, s. 37.



i politycznymi<sup>32</sup>. Jest to tyleż fatum wynikające ze słów wypowiedzianych wobec podmiotu i sytuujących go w ramach relacji społecznych (nadających mu długą symboliczną genealogię<sup>33</sup>), co słowo wypowiedziane przez podmiot, czyli, mówiąc językiem Louisa Althussera, odpowiedź podmiotu na interpelację<sup>34</sup>. Zgadając się, wypowiadając fundamentalne „tak”, odczuwamy pewien zysk rozkoszy związany z wypełnieniem tego, do czego skłania nas architektura instytucji.

Warto w tym miejscu przypomnieć ewangeliczną przypowieść o dwóch synach, którym ojciec nakazał pracę w winnicy (Mt 21,28-32). Jeden z nich zgodził się na żądanie ojca, ale nie wypełnił zobowiązania, drugi odmówił, ale wykonał polecenie. Na pytanie który z nich postąpił lepiej, słuchacze przypowieści odpowiadają: oczywiście drugi. Z perspektywy psychoanalitycznej można powiedzieć, że jego uczynek był dobry podwójnie: nie tylko dlatego, że wypełniał przykazanie, ale także dlatego, że odmówił sobie zysku rozkoszy związanego ze zgodą, wyparł się narcystycznej przyjemności płynącej z identyfikacji z figurą „dobrego syna”.

Podsumowując, dla psychoanalizy język nie redukuje się do narzędzia komunikacji, komunikacja nie jest ekwiwalentną wymianą, a norma, której ciężar rozpoznaje się w losach każdego podmiotu, jest zawsze „zakrzywiona” jednostkową historią podmiotu i działa według osobliwej ekonomii winy. Nie jest to więc norma, której rozpowszechnione rozumienie socjologia zawdzięcza Émile’owi Durkheimowi. Podmiot Durkheimowski internalizuje normy<sup>35</sup>, podmiot psychoanalizy internalizuje autorytet (jako podstawę nad-ja), a więc normę już w jej nachyleniu partykularnym. Dlatego na gruncie psychoanalizy nie jest możliwy „podmiot zbiorowy” – choćby dlatego, że norma ciąży podmiotowi inaczej niż „zbiorowy archetyp” i zawiera afektywny nadek pozostający w napięciu z uniwersalną treścią prawa. Ten charakter

32 Na zarzut, że psychoanaliza infantylizuje relacje społeczne, wpisując je w horyzont rodziny, można więc odpowiedzieć, że równie dobrze daje się przedstawić tę relację w odwrotny sposób: psychoanaliza pokazuje polityczne stawki życia rodzinnego

33 Por. J. Lacan *Écrits*, trans. B. Fink, W.W. Norton & Co., New York – London 2006, s. 547.

34 O pojęciu interpelacji zob. L. Althusser *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, przeł. A. Staroń, „Nowa Krytyka”, wersja online: [http://www.nowakrytyka.pl/pl/Ksiazki/Ksiazki\\_on-line/?id=888](http://www.nowakrytyka.pl/pl/Ksiazki/Ksiazki_on-line/?id=888) (dostęp: 13.06.2022).

35 Według Durkheima „wierzenia, tradycje, praktyki zbiorowe” są równoznaczne ze „świadomością wspólną”, zob. É. Durkheim *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, PWN, Warszawa 2011, s. 110. W jednostce ścierają się niejako dwie kategorie treści psychicznych, jedna zbiorowa, a druga – indywidualna.

normy sprawia, że postacią „bohaterską” dla psychoanalizy staje się Mojżesz – nie ten jednak, którego opisuje Biblia, ale ten, którego Freud rozpoznał w rzeźbie Michała Anioła<sup>36</sup>: Mojżesz, który powstrzymał gniew i nie rozbił tablic prawa, tym samym zachowując z nim relację, ale też wyzwolił się od namiętności, którą ta relacja była skażona. Powiązanie prawa, symbolu i represji wyznacza ramy pewnej teorii władzy: wedle zarysowanej tu perspektywy nie tylko podleganie władzy, lecz również jej sprawowanie powinno wiązać się z wyrzeczeniem. „Perwersja” władzy to realizowanie brudnych interesów rozkoszy pod pozorem wypełniania normy: podmiot sprawujący władzę jest etyczny tylko jako podmiot „okaleczony”: odmawiający sobie, w imię wierności prawu, pewnej części rozkoszy. W okaleczeniu tym widziałbym jedną z realizacji tego, co Lacan nazwie później „kastacją symboliczną”.

To, że język jest Prawem, jako jeden z aksjomatów psychoanalizy rozpoznał Michel Foucault<sup>37</sup>, od razu dodając, że nie da się wypowiedzieć wszystkich konsekwencji tego aksjomatu, bo psychoanaliza nie jest dziedziną pozytywną, ale dziedziną opracowującą granicę ludzkiej podmiotowości – i punkt zerowy relacji społecznych.

### Struktura (ujęta radykalnie)

Jeśli mit hordy pierwotnej nie jest formą kompleksu Edypa przeniesioną w przeszłość, ale teorią strukturalnych napięć, można zwrócić spojrzenie na kompleks Edypa jako przede wszystkim „rzeczą społeczną”, to jest formę strukturalną – powtórzenie w każdej rodzinie napięć właściwych samej relacji społecznej. W kompleksie Edypa odbija się napięcie, które decen-truje podmiot i czyni już zawsze zależnym od zewnętrznego oparcia – obiegu symboli. Różne formuły symboliczne opracowują w ten sposób jeden z konstytutywnych sekretów samej symboliczności – sekretów nie w sensie ukrytej treści, ale wypartej prawdy<sup>38</sup>. Należy też w tym miejscu

36 Por. S. Freud *Mojżesz Michała Anioła*, w: tegoż *Sztuki plastyczne i literatura*, przeł. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 184.

37 M. Foucault *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 336-338.

38 Géza Róheim jako ortodoksyjny freudysta odczytywał struktury kompleksu Edypa z danych etnograficznych, robił to jednak wprost, koncentrując się na treści. Z perspektywy jego pracy widać ponownie, jak wielkim przełomem w teorii społecznej jest instrumentarium strukturalistyczne. Zob. np. tegoż *Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious*, International Universities Press, New York 1950.

podkreślić, że „rzecz społeczna” nie powinna być nigdy rozumiana jako „przeciętna” czy „typowa” postać pewnego splotu czynników w danej kulturze: ten rodzaj wyjaśnienia (nazwijmy go „kulturalistycznym”), akcentujący treść lokalnych zwyczajów, nie pozwala dostrzec ostrości tez Freuda, przede wszystkim nalegania, by jego rekonstrukcję genezy kultury rozumieć nie jako „metaforę”, ale jako odczytanie zdarzeń realnych. Chodziłoby tu jednak wyłącznie o realność struktury. Teoretyczne ujęcie tego typu realności odnaleźć można u Lacana.

To relacja symboliczna jest decydująca dla wyłonienia się podmiotu. Język i znaczące są w stanie właściwie usymbolizować bycie pośród innych: słowo to „obecność uczyniona z nieobecności”<sup>39</sup> i podmiot może dzięki niemu być zarówno reprezentowany, jak i „znikać” tam, gdzie pojawia się znaczące<sup>40</sup>. Wedle znanej definicji Lacana, przedstawionej na seminarium z 1964 roku, „znaczące jest tym, co reprezentuje podmiot wobec innego znaczącego”<sup>41</sup>. Zwraca uwagę osobliwy charakter tej definicji – nie wskazuje ona na podmiot jako coś „danego”, ale odnosi go do relacji dwóch znaczących, i to ujętych nie jako „reprezentujące coś”, lecz jako czysta różnica. Podmiot wyłania się, jak podkreśla Lacan, „w dyskursie Innego”<sup>42</sup>, to znaczy w przestrzeni języka, dyskurs ten jest jednak zawsze niekompletny<sup>43</sup>. Jako że strukturę charakteryzuje tu relacja między nieciąglymi elementami, można powiedzieć, że podmiot wyłania się w „przerwie” między znaczącymi. Podmiot jako to, „co jest reprezentowane”, nie oznacza czegoś pozytywnego, substancjalnego, nie jest sumą cech czy identyfikacji (jak w przypadku Ja), które można złożyć niczym patchwork w całość, ale ujawnia się dzięki nieciąglyści znaczących. Sama struktura symboliczna zaś nie jest zamkniętym zbiorem – jej niekompletność wywołuje pewien realny efekt, daje przestrzeń podmiotowi. To z porażki języka „wyłania się realne”<sup>44</sup>

39 J. Lacan *Funkcja i pole...*, s. 72.

40 Zob. tamże, s. 113

41 J. Lacan *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. A. Sheridan, W.W. Norton & Co., New York – London 1998, s. 207.

42 J. Lacan *Écrits*, s. 549.

43 Por. S. Tomšič *Better Failures: Science and Psychoanalysis*, w: *Lacan Contra Foucault*, ed. N. Bou Ali, R. Goel, Bloomsbury Academic, London 2019, s. 87.

44 J. Lacan *The Other Side...*, s. 123. Więcej o ujęciu realności jako czegoś, co wyłania się z niekompletności porządku symbolicznego: A. Zupančič *Czym jest seks?*, s. 55-111.

– pustka, która następnie może być reprezentowana. Podmiot jest więc współzależny ze strukturą<sup>45</sup>, co oznacza również, że nie jest z nią tożsamy.

Rozważania te, chociaż mogą się wydawać wysoce abstrakcyjne, mają konkretne konsekwencje dla teorii społecznej. Po pierwsze, podmiot w tym ujęciu nie jest efektem, produktem czy konstruktem kultury (co sytuuje tę teorię w opozycji do rozumienia podmiotu jako efektu dyskursów władzy u Foucaulta). Po drugie, takie ujęcie pozwala na nowo skonceptualizować problem struktury – w zgodzie z założeniem, że struktura nie jest sumą cech pozytywnych (obserwacji dotyczących pewnych jakości), ale relacją nieuchronnie wprowadzającą wymiar braku i nietożsamości. Tak pojęta struktura nie jest teoretycznym założeniem<sup>46</sup>, jest realna, ale nie można jej obserwować inaczej niż poprzez jej efekty. Jeśli takie jej rozumienie chciałibyśmy zastosować do problematyki nauk społecznych, możemy interesująco przeformułować znane już problemy: dla przykładu, kiedy mówimy o strukturze klasowej, powinniśmy mieć na myśli przede wszystkim relacje międzyklasowe i walkę klas. Nie ma innej „struktury” społecznej niż walka klas, czyli konflikt między różnymi sposobami życia. Z perspektywy jednego z tych sposobów możemy mówić o innym tylko, że jest „niesłuszny” lub „niemożliwy”. Dlatego jeśli składamy w całość różne klasowe obrazy przestrzeni społecznej, nie sposób uzyskać z nich przestrzeni wspólnej: obraz będzie systematycznie niedopasowany i to niedopasowanie jest efektem struktury.

Problem intersubiektywnego funkcjonowania symboli zostaje przez Lacana zaakcentowany przez pojęcie Wielkiego Innego. Wielki Inny to inaczej „gwarant wymiany”, „Trzeci” w każdej wymianie symboli, wirtualny uczestnik procesu komunikacji. Lacan nawiązuje tym pojęciem do antropologicznej problematyki ekonomii daru („Wielkiego Długu” utrzymywanego „w ruchu” dzięki „mocy słowa”<sup>47</sup>), akcentując jej zawsze już uprzednio założony, a nie empiryczny charakter: wymiana darów jest skuteczna nie dzięki rzeczywistej wymianie pozytywnych wartości, tylko gwarancji dostarczonej przez wirtualnego agensa („Innego” właśnie). Znow napotykamy tu ujęcie, wedle którego strukturę należy rozumieć przede wszystkim jako coś, co dzieje się „pomiędzy” działaniami czy znaczeniami wytwarzanymi w grze społecznej – w przestrzeni czysto negatywnej, choć opierającej się na koniecznych fikcjach.

45 Zob. L. Chiesa *Author, Subject, Structure: Lacan Contra Foucault*, w: *Lacan Contra Foucault*, s. 60-61.

46 J. Lacan *Écrits*, s. 544.

47 J. Lacan *Funkcja i pole...*, s. 76.

Lacan akcentuje zarazem konieczność Wielkiego Innego, jak i jego negatywny charakter: Innego charakteryzuje brak, enigmatyczne „pragnienie”, dla którego podmiot próbuje znaleźć odpowiedzi, a unikalność psychoanalizy jako dyskursu brałaby się stąd, że nie próbuje tego braku zakrywać<sup>48</sup>, ale eksploruje jego konsekwencje. Centralne pytania podmiotu będą dotyczyły pragnienia Innego, także jako pragnienia tych, którzy Innego wcielają w danej sytuacji i konfiguracji kulturowej – rodziców, Boga czy przodków. „Brak” w Innym stanowi powód kolejnych symbolizacji – ład symboliczny jest ze względu na ten brak „improvizowany”. Istotą ładu symbolicznego nie jest transmisja treści odziedziczonych, ale ciągły wysiłek, którego cel stanowi podtrzymanie rusztowania symboli. W interesujący sposób przemieszcza to znaną w marksizmie i studiach kulturowych problematykę interpelacji: w klasycznym ujęciu interpelacja służy identyfikacji z treściami dominującymi; w przypadku teorii Lacanowskiej o interpelacji można mówić raczej w sensie negatywnym – powołanie jest „treściowo puste”, a podmiot musi napępniać je treścią w ramach kolejnych interpretacji<sup>49</sup>, zawsze niedoskonałych, skoro samo pojęcie identyfikacji oznacza także konieczną nietożsamość<sup>50</sup> (jeśli „identyfikuję się”, to zawsze dlatego, że nie jestem tym, z czym się identyfikuję).

W perspektywie lacanowskiej sposób funkcjonowania struktury symbolicznej ma fundamentalne znaczenie dla relacji społecznych<sup>51</sup>, stąd popularna wśród lacanistów forma krytyki kultury, w której na różne sposoby interpretuje się zmianę charakteru Wielkiego Innego lub degradację samej struktury symbolicznej. Odnajdujemy rozmaite sformułowania tego problemu: jako przejście od tradycyjnej władzy symbolicznej do porządku oparte- go na panowaniu w formie biurokratycznej<sup>52</sup>; jako upadek symbolicznego

48 Por. porównanie pozycji analityka do perspektywy sokratejskiej w: S. Žižek, *O wierze*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 190-191.

49 Por. krytykę ujęcia Althusserowskiego w: S. Žižek *Metastazy rozkoszy*, przeł. M.J. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 73, przyp. 29.

50 Argument z: J.-A. Miller *A and a in Clinical Structures*, „The Symptom” Spring 2005, no 6 [https://www.lacan.com/symptom6\\_articles/miller.html](https://www.lacan.com/symptom6_articles/miller.html) (dostęp: 13.06.2022).

51 Najkonsekwentniej bodaj wyrażają to prace Moustaphy Safouana, zob. tegoż *Speech or Death. Language as Social Order: A Psychoanalytic Study*, trans. M. Thom, Palgrave Macmillan, Basingstoke, New York 2003, a także jego studium politycznych efektów różnicy między językiem mówionym życia codziennego a językiem oficjalnym państwa z krajach arabskich: tegoż *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing*, Blackwell Publishing, Oxford 2007.

52 Jest to wątek przewodni wielu obserwacji z seminarium z lat 1969-1970, zob. J. Lacan *The Other Side...*

„porządku racji”<sup>53</sup> oraz rozplnięcie się struktury symbolicznej w dyskursie menedżerskim; jako powstanie kultury zinstytucjonalizowanej perwersji<sup>54</sup>; wreszcie – jako problem „atoniczności świata”, w którym nakaz „idiotycznej”, odspołecznionej rozkoszy zastąpił trwałe struktury symboliczne<sup>55</sup>. Nieważne przy tym, która z tych diagnoz jest „trafna”<sup>56</sup>, liczy się uchwycenie istotności pojęcia Wielkiego Innego, który jest koniecznym i zmiennym historycznie założeniem. To jasne, że Wielki Inny z definicji nigdy nie był „pozytywnie obecny” – także w stanowiących wzorzec stabilności symbolicznej systemach religijnych zawsze jest naznaczony brakiem (począwszy od licznych, kapryśnych plemiennych bóstw aż po Boga monoteizmu, którego decyzje są niezgłębione<sup>57</sup>, a oblicze – ukryte).

### Władza dyskursu

Lacan, choć wprowadza oryginalny język teoretyczny, nie ustanawia w pełni nowej problematyki, ale konstruuje własną w relacji do Freudowskiej. Aby uzyskać Lacanowską teorię dyskursu jako więzi społecznej, trzeba jednak przejść (jak głosi tytuł jednej z sesji seminarium Lacana<sup>58</sup>) „od mitu do struktury”, to znaczy problematykę z *Totem i tabu* wyrazić w terminach strukturalnych.

Lacan proponuje to przejście, przepisując fabułę z tekstu Freuda w terminach strukturalnych. Ojciec hordy staje się w tym przepisaniu „ojcem realnym” w ściśle Lacanowskim sensie realnego, jako tożsamego z logicznym impasem i niemożliwością (tak jak niemożliwy jest ktoś, kto ma „całą rozkosz” i żyje poza zakazami kultury). Martwy ojciec staje się „strażnikiem

53 „Porządek racji” w języku Pierre’a Legendre’a oznacza zasadę, która ustanawia reguły transmisji w kulturze i jest powiązana z symbolicznymi „ponownymi narodzinami”. Zob. tegoż *Fabrykacja człowieka Zachodu*, przeł. A. Dwulit, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016, s. 9, 27; zob. też tegoż *Zbrodnia kaprala Lortiego*, s. 57-66.

54 E. Roudinesco *Nasza mroczna strona. Z dziejów perwersji*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 145-197.

55 S. Žižek *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 37-41.

56 Być może trafna nie jest żadna z nich – por. krótki, krytyczny przegląd tej problematyki w: R. Salecl *Tyrania wyboru*, przeł. B. Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 84-101.

57 Zob. rozważania w: J. Lacan *Imiona-Ojca*, przeł. R. Carrabino i in., PWN Warszawa 2013, s. 59-94.

58 Zob. J. Lacan *The Other Side...*, s. 118.

rozkoszcy”<sup>59</sup>, wprowadzającym symbol-zakaz, co jest tożsame z ustanowieniem rozkoszy jako czegoś zakazanego, czegoś „po drugiej stronie języka”. Jeśli teoria Freuda była wyjaśnieniem źródła symbolizacji, to Lacan pokazuje, dlaczego musiała przybrać postać mityczną: pokazywała w istocie równocześnie wyłonienie się i logiczne granice systemu symbolicznego i wskazywała na wytworzony przez niespójność systemu symbolicznego rejestr realnego oraz jego ścisły związek z rozkoszą (jako tym, co zakazane przez prawo). To przepisane dokonane przez Lacana pozwala zrozumieć także problematykę relacji między kryzysem porządku symbolicznego a rozkoszą podejmowaną we współczesnej Lacanowskiej krytyce kultury: rozkosz musi pozostać zakazana, aby podmiot mógł ją znieść. Charakterystyczna dla kultury (późnego) kapitalizmu aspiracja do „rozkoszcy całkowitej” realizuje się między innymi poprzez rozpaczliwe poleganie na obiektach (rozmaitych towarach, ale także „pigułkach” i substancjach umożliwiających odsunięcie lęku), które fałszywie obiecują unieważnienie wszelkich symbolicznych i realnych limitów rozkoszy<sup>60</sup>.

Wprowadzenie symbolu-zakazu przez figurę „martwego ojca” to wzorzec więzi społecznej, w której centralną rolę odgrywa treściowo pusty fundamentalny symbol. Jesteśmy tu blisko formuły, za pomocą której Lacan na swoim seminarium o więzi społecznej i miejscu psychoanalizy (odbywającym się w latach 1969-1970) opisuje tradycyjną relację władzy, czyli dyskurs mistrza. W ramach tego samego seminarium analizuje także trzy inne dyskursy: uniwersytetu, analityka i histeryczki, jako cztery sytuacje, w których może „zagnieździć się” mowa. Aby przeprowadzić formalizację tych dyskursów, Lacan wpisuje je w matrycę, w której cztery terminy (S1 – „znaczące panowania”, kluczowe znaczące pozwalające na symbolizację; S2 – drugie znaczące, ale także cały ich zbiór, „bateria” znaczących, czyli „wiedza”; *a* – obiekt realny, wskazujący na porażkę symbolizacji; wreszcie przekreślone S – podmiot) mogą zając cztery różne pozycje (*a g e n s a* – tego, kto mówi; *i n n e g o*, do którego skierowana jest mowa; *p r a w d y* – tego, co popycha dyskurs; *i p r o d u k c j i* – czyli efektu – dyskursu). Poprzez przesuwanie symboli w ramach matrycy pozycji otrzymujemy kolejne postaci dyskursów<sup>61</sup>.

Dyskurs mistrza jest dyskursem władzy tradycyjnej: miejsce agensa (czyli działającego w jego ramach elementu struktury) zajmuje znaczące panowania

59 Tamże, s. 120, 123.

60 Zob. F. Naparstek *New Uses of Drugs*, w: *Lacan and Addiction. An Anthology*, ed. Y.G. Baldwin, K. Malone, T. Svolos, Routledge, London and New York 2018, s. 41-46, 56-56.

61 Wykład tej teorii stanowi treść cytowanego już zapisu seminarium: J. Lacan *The Other Side...*

skierowane w stronę tych, którzy władzy podlegają. Jest to model władzy symbolicznej i tradycyjnej: instytucji religijnych, monarchii, władza charzmatyczna. Jako fundamentalna relacja społeczna dyskurs pana przenika wiele innych relacji wszędzie tam, gdzie jeden człowiek wyznacza kierunek pragnieniu innego. Modelem tej relacji jest Hegłowska dialektyka pana i niewolnika: władza wyznacza cele, a jej poddani te cele wypełniają, produkując przy tym wiedzę. W ramach dyskursu uniwersytetu w miejscu agensa znajduje się wiedza (bateria znaczących,  $S_2$ ), a „inny” jest traktowany jako jednostka wartości. Lacan jako wzorcowy przykład dyskursu uniwersytetu przywołuje model władzy w bloku wschodnim<sup>62</sup> – władzę biurokratyczną. Dyskurs historyczki to dyskurs, w którym w miejscu agensa pojawia się podzielony podmiot – czyli podmiot cierpiący, kwestionujący władzę, podważający jej autorytet. Wreszcie w dyskursie analityka w miejscu agensa odnajdujemy oznaczenie obiektu ( $a$ ): analityk czyni siebie obiektem (czyli efektem wszystkiego tego, co zostaje przez dyskurs odrzucone, co nie odnajduje w nim miejsca<sup>63</sup>) po to, by podmiot w analizie mógł wytworzyć nowe symbolizacje własnego pragnienia. Dyskurs analityka jest odwróceniem dyskursu mistrza<sup>64</sup>: analiza jest według Lacana subwersją władzy, nie wytwarza zaś jej nowego modelu – autorytet analityka w ramach procesu analizy musi upaść (analiza powinna mieć swój finał w postaci opuszczenia relacji przez pacjenta).

Teoria dyskursu Lacana powstaje w celu systematyzacji doświadczenia analitycznego, ma więc swój konkretny kontekst (stąd też charakterystyczny dobór czterech postaci dyskursów, zupełnie arbitralny, jeśli traktować go w oderwaniu od kontekstu seminarium). Nie oznacza to jednak, że nie można wyciągnąć z niej konsekwencji dla teorii społecznej. Na dokonanej przez Lacana formalizacji można oprzeć teorię władzy symbolicznej (dla której modelem jest dyskurs mistrza), teorię nowoczesnych instytucji biurokratycznych (z wzorca dyskursu uniwersytetu), można starać się doprecyzować relacje między podmiotem, symbolem i obiektem, a dzięki temu także relację między polityką a rozkoszą. Zauważmy, że jesteśmy bardzo blisko tradycyjnej problematyki psychoanalizy w kwestiach społecznych: analizy religii są analizami wzorcowej instytucji symbolicznej, teoria dyskursu uniwersytetu pozwala na nowo ująć problem alienacji podmiotu w ramach dyskursu biurokracji

---

62 Tamże, s. 206.

63 Tamże, s. 41-44

64 Zob. tamże, s. 87.



(także ekonomizującej świat społeczny biurokracji neoliberalnej)<sup>65</sup>, a problem relacji między polityką a rozkoszą dostarcza nowych wągłdów w kwestie nienawiści międzygrupowej i rasizmu.

Przede wszystkim jednak, w najogólniejszych terminach, teoria czterech dyskursów jest teorią władzy dyskursu jako takiego: akcentuje ona, że relacje władzy między istotami mówiącymi zależą wprost od tego, w jaki sposób się mówi, jakimi znaczącymi, z jakiej pozycji (agens) i w jakiej pozycji umieszcza się odbiorcę (innego). Dzięki temu jesteśmy w stanie uchwycić relacje między pozycją podmiotu wypowiedzi, pozycją odbiorcy, prawdą (wypartą treścią, np. działającymi w cieniu danego dyskursu ukrytymi założeniami) i efektem dyskursu (czyli produkcją, często przybierającą paradoksalny charakter – efektów odwrotnych wobec zamierzonych). Pozwala nam to zobaczyć wyraźnie, że sposób działania dyskursu niekoniecznie pokrywa się z zamierzonym efektem, pozycja odbiorcy zaś niekoniecznie z „tożsamością” nadawaną mu w relacji mówienia przez agensa. Dzięki metodzie formalizacji przyjętej przez Lacana możemy także dostrzec, że zmiana miejsca w macierzy pozycji zmienia także naturę elementu zajmującego daną pozycję: na przykład w ramach dyskursu mistrza wiedza ma inny charakter (jest wiedzą zdominowanych), ale już ten sam element wiedzy umieszczony w pozycji agensa staje się „tyranem”<sup>66</sup> – w ramach tradycyjnych relacji władzy wiedza może mieć charakter emancypujący (taka była pozycja nauki względem symbolicznej władzy Kościoła), ale nie ma go w momencie, kiedy staje się ośrodkiem władzy w ramach innego dyskursu, kiedy sama zajmuje miejsce tej władzy. Uniwersytety mogą być ostoją wolności przeciwko arbitralnej władzy symbolicznej (tradycjonalistycznego autorytetu politycznego czy religijnego), ale stają się strukturami tyranizującymi w warunkach władzy biurokratycznej, która chce ekonomizować życie populacji (w jej ramach panele ekspertów decydują o tym, co jest konieczne, „ekonomizują” życie społeczne).

### Walka klas

Dotychczasowe ustalenia tego tekstu chciałbym wykorzystać do przyjrzenia się tematowi systematycznie źle obecnemu w literaturze psychoanalitycznej, to znaczy walce klas. Lacan w ramach cytowanego wyżej seminarium

65 Temat istotny np. dla społecznych użytków z psychoanalizy u Herberta Marcusego i Ericha Fromma.

66 J. Lacan *The Other Side...*, 32.

o „odwrotnej stronie psychoanalizy” dokonuje ciekawej obserwacji, która zdaje się unieważniać tę problematykę – stwierdza mianowicie, że walka klas rozgrywa się na poziomie identyfikacji i nie sięga właściwej dialektyki dyskursu pana<sup>67</sup>. Oznaczałoby to, że nadmierna inwestycja w problem walki klas jest błędem, skoro walka ta rozgrywa się na poziomie, z którego trudno jest analizować i kwestionować fundamentalne relacje władzy (co czyni, jak wskazywałem wyżej, psychoanaliza). W toku walki o sprawę proletariatu osiąga się jedynie „obrót” w ramach relacji władzy: jeden dyskurs władzy wypiera inny; stało się tak na przykład w Europie Wschodniej, gdzie, jak zauważa Lacan<sup>68</sup>, panuje dyskurs uniwersytetu, a robotnicy są „jednostkami wartości”. Zamiast „progresywnej” polityki Lacan zdaje się zalecać progresję pracy teoretycznej nad psychoanalizą jako tym dyskursem, który jest właściwą subwersją relacji władzy.

Możliwe jest jednak także inne odczytanie, przesuwające akcenty: jeśli walka klas (teraz) rozgrywa się na poziomie identyfikacji, to być może potrzebuje języka psychoanalizy, by identyfikację i jej efekty lepiej opisać – wydzielić jej rejestr i właściwą mu specyfikę. Być może psychoanaliza, z sobie właściwą teorią reprezentacji (założeniem, że reprezentacja ciąży na działaniach podmiotu, a nie jest jedynie medium), pozwoli przesunąć problematykę walki klas z mirażu związanego z poziomem reprezentacji w stronę poziomą, na którym można ujmować właśnie dialektykę dyskursu władzy. Nie oznacza to, że poprzez język psychoanalizy można przyspieszyć „rozstrzygnięcie” walki klas (ujmowana strukturalnie, nie jest ona procesem, który miałby swój początek i koniec<sup>69</sup>), lecz że język psychoanalizy może pomóc zrozumieć pochwylenie walki klas przez reprezentację.

W teorii dyskursów Lacana można w istocie dostrzec oryginalną teorię relacji klasowych jako relacji dyskursywnych: w historii obserwujemy przejście od tradycyjnego dyskursu mistrza do dominacji dyskursu uniwersytetu. W ramach dyskursu mistrza nakaz władzy był formułowany jako znaczące

67 Tamże, s. 190.

68 Tamże, s. 206.

69 Marks i Engels pisali w pierwszym zdaniu pierwszego rozdziału *Manifestu komunistycznego*, że wszelka znana nam historia jest historią walk klasowych – zdanie to sugeruje, że historia wyłania się już jako uklasowiona, to znaczy odnosi się do społeczeństw, w których istnieje jakaś forma ucisku klasowego. Por. ciekawą w tym kontekście uwagę Lacana, że „wyzysk człowieka przez człowieka” ujmowany z perspektywy heglowskiej jest strukturalny, tzn. jest samą strukturą pracy jako działalności ludzkiej; zob. J. Lacan *Seminarium I. Pisma techniczne Freuda*, przeł. J. Waga, PWN, Warszawa 2017, s. 279.

panowania, S1, czyli symbolizacja władzy arbitralnej. W ramach tego dyskursu władzy, jak wspomniałem wyżej, „panowie” kierują „niewolnikami”. Niewolnik – zarówno ten antyczny, będący częścią gospodarstwa domowego, jak i nowoczesny, będący pewną klasą – wytwarza wiedzę dotyczącą własnej pracy<sup>70</sup>. Filozofia jako dyskurs panowania miała w ramach tych relacji specyficzne zadanie: przejmować wiedzę niewolnika i czynić z niej narzędzie panowania. Przejęcie to nie odbywa się jako prosta translacja czy gromadzenie, ale na drodze ponizenia wiedzy niewolnika (odebrania jej wartości i prawomocności) i przejęcia jej ekstraktu jako czegoś, co może być użyteczne z perspektywy panowania<sup>71</sup>. Istotą wyzysku w ramach tej teorii jest оголо- czenie z wiedzy.

W przypadku władzy nowoczesnej, opisywanej przez schemat dyskursu uniwersytetu, wiedza przesuwana się w inne miejsce: zamiast wiedzy wytwarzanej przez proletariusza w toku pracy otrzymujemy wiedzę jako ekspertyzę. W ramach dyskursu uniwersytetu dominującą relacją władzy jest relacja między wiedzą a obiektem (w miejscu agensa jest S2 – bateria znaczących, czyli wiedza, w miejscu innego – *a*, czyli oznaczenie obiektu): robotnik zostaje zredukowany do jednostki wartości, staje się „daną” w równaniu ekonomicznym<sup>72</sup>, a jego los określają ekonomiczni eksperci. Współcześnie widzimy ten rodzaj władzy we wszelkich instytucjach biurokratycznych: uniwersytet w ten sposób traktuje studentów, agencje pracy – swoich klientów, instytucje ochrony zdrowia – pacjentów. Jest to jednak przede wszystkim władza ekonomizująca, która czyni ze swoich obiektów jednostki wartości.

Walka klas rozumiana strukturalnie – można z tego wyczytać – nie rozgrywa się na poziomie empirycznej sytuacji różnych grup, ale na poziomie sposobu ujęcia w dyskursie lub wykluczenia z niego. Wykluczenie proletariatu z dyskursu nie jest efektem przygodnych cech podmiotów (ich „niskiego kapitału” symbolicznego czy językowego), lecz efektem samej dialektyki panowania poprzez język. Relacje społeczne rozwijają się właśnie jako dyskurs i w dyskursie możemy prześledzić efekty walki klas. Walkę klas jako dyskurs polityczny rozgrywający się na poziomie reprezentacji i identyfikacji (nazwijmy to walką klas w znaczeniu 1), mający swoich funkcjonariuszy, uruchamiający pewne identyfikacje, które są ściśle określone treściowo (jak

<sup>70</sup> J. Lacan *The Other Side...*, s. 20-21.

<sup>71</sup> Tamże, s. 22.

<sup>72</sup> Tamże, s. 80-81.

np. obraz robotnika w dyskursie socjalizmu), należy więc odróżnić od walki klas (w znaczeniu 2) rozumianej jako konsekwencja istnienia struktury obecnej tylko poprzez swoje efekty: walka klas wyraża się w dyskursie na sposób strukturalny, jako nieobecność tych, którzy są wywłaszczeni z języka i środków wypowiedzi, оголосени z wiedzy, nieuznawani. Nie oznacza to, że poprzez język można „zaradzić” walce klas, oznacza natomiast, że próby nazwania przemocy międzyklasowej są już formą walki politycznej, bo nadają widoczność temu, co z największą mocą działa wtedy, kiedy jest niewidzialne (jak władza symboliczna w ujęciu Pierre’a Bourdieu). Kluczowe więc dla zrozumienia problematyki walki klas jest oddzielenie jej dwóch poziomów: związanego z identyfikacją (1) i strukturalnego (2).

Z perspektywy znaczenia (2) słowa władzy rozumiane po freudowsku, a więc język użyty w funkcji prawa – te słowa, które wytwarzają ład w relacjach międzyklasowych – działają wstecz, pieczętując i zarazem wymazując przemoc rozgrywającą się w obszarze wykluczonym z języka. Walka klas rozumiana w ten sposób przebiega nie w toku ciągów przyczynowo skutkowych wielkiej historii, ale w postaci zdarzeń, które znikają z dyskursu, jak fundująca przemoc w opisie Freuda. Nad zdarzeniami tej walki nadpisywane są słowa, które wstecznie te zdarzenia wymazują – symbol społeczny, jak wielkie konstrukty sublimujące, jest nadpisany nad przemocą międzyklasową. Słowo zyskuje moc obowiązującą dzięki przemocy, którą wypiera i której jest pamiętką – jak w przypadku symbolu-totemu w analizach Freuda. Podobnie jest z funkcjonowaniem słów, które mają pacyfikować relacje społeczne. Z tej perspektywy kluczowe polityczne znaczące można interpretować jako złożone formy zaprzeczenia i czynienia przemocy niewidzialną<sup>73</sup>.

Przykłady tej niezwyklej funkcji słów i dyskursu można znaleźć w rozważaniach fundujących krytyczną teorię społeczną. Na stronach *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte* znajdujemy choćby ciekawą analizę różnicy między rewolucją mieszczańską i robotniczą: rewolucje mieszczańskie szybko odnoszą sukces, po którym następuje długa praca pisania genealogii, uprawomocnienia,

73 Interesującym przykładem może być w tym miejscu historiografia: w niedawnych debatach dotyczących tak zwanych historii ludowych pojawiało się argumentacyjne błędne koło o symptomatycznym znaczeniu – ponieważ historie ludowe z definicji dotyczą procesów, na temat których brakuje źródeł, nie mogą być wystarczająco ugruntowane źródłowo, a tym samym nie mogą stać się prawdziwą historiografią. Zob. A. Friszke *Czy potrzebujemy ludowej historii Polski?*, rozmawia J. Kuisz, „Kultura Liberalna” 19.10.2021, <https://kulturaliberalna.pl/2021/10/19/czy-potrzebujemy-ludowej-historii-polski-andrzej-friszke/> (dostęp: 13.06.2022).

wytwarzania własnego języka<sup>74</sup>. Rewolucje robotnicze zaś zatrzymują się w pół drogi, wahają, jak zauważa Marks: „szydzą z [własnej] połowiczności” wobec „ogromu [...] celów”<sup>75</sup>, które sobie stawiają. Marks widział to jako przygodną okoliczność (dopóki nie przyjdzie rewolucja ostateczna). Z perspektywy psychoanalitycznej teorii władzy dyskursu można tę różnicę ująć właśnie jako różnicę konieczną: rewolucje burżuazyjne miały zastąpić pewien typ władzy innym (przesunięcie między jedną postacią dyskursu a drugą). Rewolucja socjalna, ponieważ jej celem właściwym było zakończenie panowania klasowego, sytuowała się z konieczności w miejscu, gdzie najsilniej działała negatywność – w efekcie antagonizm nie mógł zostać właściwie spacyfikowany, nadpisany przez słowa ustanawiające ład; „niepewność” rewolucji socjalnych, ich „niemota”, nie była porażką, tylko skutkiem stawiania sobie celów niemożliwych, kwestionowania samych relacji władzy. Jeśli rewolucja socjalna przestaje być niema, to znaczy, że już instaluje nowe relacje władzy klasowej.

Funkcję retroaktywną symbolu znajdziemy u Marksa także w analizie „akumulacji pierwotnej”, która zrazu jest brutalną formą wywłaszczenia, krwawą i rozgrywającą się w ciszy, a następnie nadpisany z perspektywy „robinsonad” kapitalistycznych mitem o leniwej i pracowitej jednostce<sup>76</sup>. Naturalizacja różnic społecznych jest właśnie sposobem instalowania pacyfikującego słowa, które ma wytwarzać wstyd: w szczególności wstyd tych, którzy zostali wywłaszczeni (ale nie, zauważmy, wstyd klas dominujących – jako klasy programowo „bezwstydne”, powyżej poziomu wstydu społecznego, sytuują się one na pozycji perwersyjnej). Z tej samej perspektywy można postrzegać choćby wytwarzanie porządku kapitalistycznego w krajach post-socjalistycznych: tutaj także mieliśmy do czynienia najpierw z przemocą wywłaszczenia, nazywaną eufemistycznie „przekształceniami własnościowymi”, a następnie nadpisaną przez mit „pracowitego” i „leniwego” robotnika (z których pierwszy staje się „przedsiębiorcą”, reprezentantem „klasy średniej”, drugi zaś pozostaje „przegranym transformacji”). Mit ten ma swoją rolę do odegrania właśnie w wytwarzaniu wstydu, wyraźnie bowiem wskazuje usterki tym, którzy zostali wcześniej poddani przemocy – czyli uzupełnia faktyczną katastrofę przez jej wtórne uprawomocnienie, mające działać jak władza nad-Ja: wytwarzać poczucie winy jako potwierdzenie porażki.

74 K. Marks *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Książka i Wiedza, Warszawa 1975, s. 38.

75 Tamże.

76 K. Marks *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 770-823.

### Podsumowanie – poza żałobą

Z perspektywy rozważań nad przemocą i językiem, walką klas jako problemem i narzędziem politycznym można zadać podsumowujące pytanie o znaczenie psychoanalizy. Czy jej ostatnim słowem jest oplakiwanie przemocy? Czy z tych rozważań wynika, że jedyne, co nam pozostaje, to odczytywać ślady przemocy z palimpsestu kultury? Być może warto wprowadzić tu kolejne rozróżnienie.

„Walka klas” jako dyskurs polityczny jest zmanipulowanym językiem, który służy wykorzystaniu społecznego cierpienia, przepisaniu go na korzyści polityczne (znaczenie 1). Walka klas rozumiana strukturalnie jest czysto negatywna: to milcząca przemoc i wykluczenie z dyskursu (znaczenie 2). Ale jest też wymiar, w którym „walka klas” stanowi po prostu ważne polityczne znaczące, słowo organizujące pole polityczne i wyobrażenia tego pola w oczach podporządkowanych, wykluczonych i poddanych przemocy (znaczenie 3). To, że politycy manipulują rejestrem identyfikacji „walki klas”, nie oznacza, że znaczące „walka klas” nie ma do odegrania istotnej roli. Jako znaczące mistrza i sposób krystalizacji polityki znaczące „walka klas” pozwala nazwać doznaną przemoc i uczynić z tej nazwy polityczny symbol – znak, dzięki któremu ofiary przemocy mogą uzyskać minimum identyfikacji symbolicznej, co otwiera perspektywę dialektyzacji relacji międzyludzkich.

To oczywiście już bardzo wiele, co widać szczególnie wyraźnie, gdy tego znaczącego zabraknie. Współczesna władza bowiem rządzi nie klasami, ale populacjami – wkroczyliśmy w czasy, w których rządzący nie straszą już „klasami niebezpiecznymi”, ale terrorystami i migrantami, mobilnymi grupami społecznymi, niosącymi ponoć nieokreślone zagrożenia kulturowe i biologiczne. Jeśli imaginariusz politycznym rządzi strach przed „skażeniem”, znaczy to, że polityka weszła w inne tryby i relacje (można je nazwać „immunologicznymi”<sup>77</sup>) – strachu przed egzystencjalnym wrogiem. Z tej perspektywy znaczące „walka klas” nie jest „nieaktualne” i pozbawione znaczenia – to znaczenie zostanie odnalezione na nowo, jeśli walki klasowe rozumieć, jak chce Maurizio Lazzarato, jako siłę zdolną „blokować” rasizm we współczesnej polityce<sup>78</sup>. Jest to siła znaczącego, które toruje szlaki dla innych

77 Jest to perspektywa R. Esposito, zob. tegoż *Immunizacja i przemoc*, przeł. K. Wrana, w: *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. K. Burzyki i in., Universitas, Kraków 2015, s. 95-107.

78 M. Lazzarato *Nowa definicja pojęcia „biopolityki”*, przeł. A. Czarnacka, „Praktyka Teoretyczna” 2011 nr 2-3, s. 33.

politycznych symboli: znaczące „walka klas” przepisuje konflikt egzystencjalny (walki z egzystencjalnym „wrogiem”) z powrotem na tory wewnętrznego poróżnienia domagającego się jakiegoś rozwiązania politycznego. Klasowy inny nie jest kimś, kogo da się z naszego życia wyeliminować (zamknąć za murem, w ośrodku dla uchodźców, trzymać z dala od granicy) – jest zawsze już wewnątrz i pokazuje konieczność polityki, a nie eksterminacji. Dlatego „walka klas” jako znaczące panowania cywilizuje w bardzo szczególnym sensie – czyni politykę konieczną tam, gdzie panuje przemoc.

Pokazuje to także drogę teorii psychoanalitycznej jako teorii społecznej: od analizy „mitycznego słowa”, czyli wielkich struktur religijnych wzniesionych na fundamencie przemocy (Freud), do problemu władzy dyskursu (Lacan). Psychoanaliza zachowuje w tym „przebiegu teoretycznym” swoją specyfikę: obstaje przy działaniu nieświadomego i fundamentalnej roli negatywności w relacjach społecznych. Odkrycie nieświadomego oznacza, że w relacjach społecznych działają nieobecne struktury, a opis ich efektów jest właściwym przedmiotem i sposobem badania. Ten tryb badania, uprawiany przede wszystkim w postaci dostarczającej wglądu interpretacji, wyróżnia orientację psychoanalityczną i pozostaje nieakceptowalny dla zorientowanych empirycznie gałęzi nauk społecznych – interpretacje psychoanalityczne, silnie zależne od teorii, dla empirycznych nauk społecznych są zasadniczo „spekulacjami”, bo brakuje im ugruntowania w danych empirycznych. Pozostają jednak jedynymi interpretacjami, które zdają sprawę z istnienia nieświadomego – tylko z ich punktu widzenia efekty nieświadomego (takie jak paradoksalne działanie norm społecznych, uporczywość nienawiści międzygrupowej, wypieranie przemocy) stają się konieczną częścią relacji społecznych, a nie ich zewnętrznym zaburzeniem.

## Abstract

---

**Krzysztof Świrek**

UNIVERSITY OF WARSAW

*Social Theory of Psychoanalysis: Between the "Mythical" Symbol and the Power of Discourse*

The article synthetically presents the social theory of psychoanalysis conveyed in the works of Sigmund Freud and Jacques Lacan as a program structured around the four key concepts of myth, symbol, structure, and discourse. Freud inaugurated this theory by proposing the "social myth" of psychoanalysis and the concept that symbols emerge from acts of violence. Lacan developed an original theory of interpersonal structural relations based on negativity and its necessary effects, along with the concept of discourse as a social bond. Finally, Świrek applies the social theory of psychoanalysis to interpret the problem of class struggle in its three dimensions: identification, structure effects in discourse, and the political causality of the signifier.

## Keywords

---

psychoanalysis; discourse; class struggle; Sigmund Freud; Jacques Lacan.