

---

## Głos jest literą

---

Jakub Momro

---

TEKSTY DRUGIE 2024, NR 3, S. 35–58

---

DOI: 10.18318/td.2024.3.3 | ORCID: 0000-0003-2479-0599

*Panu Tadeuszowi Reimusowi*

i serce waliło mu jak oszalałe  
i tak powiedziałam tak zrobię  
to Tak.

James Joyce<sup>1</sup>

**N**iewątpliwą zdobyczą psychoanalizy jest teoria obiektu. Niezależnie od tego, czy będziemy mówić o psychoanalizie jako postawie epistemologicznej, czy – w sensie ścisłym – o praktyce leczenia, teoria ta pozwala lepiej zrozumieć wysoką pozycję dialektyki pragnienia i uznania, wyparcia i lęku. Obiekt, niebędący zwykłym przedmiotem, bez wątpienia przemieszcza również podmiot. Nie stanowi on już punktu kumulacji wiedzy i samoświadomości, ponieważ nieświadomość tworzy z niego sieć odniesień i uwikłań topicznych. Obiekt jest zatem relacyjny, teoretyczny, zależny od dynamiki

---

**Jakub Momro**

– prof. dr hab.  
Pracuje na Wydziale Polonistyki UJ, filozof, literaturoznawca, eseista i tłumacz. Ostatnio opublikował *Ucho nie ma powieki. Dźwiękowe sceny pierwotne* (2020). Jest członkiem Kolegium Redakcyjnego dwumiesięcznika „Teksty Drugie” oraz Komitetu Redakcyjnego serii wydawniczej „Nowa Humanistyka”.

---

1 J. Joyce, *Ulysses*, przeł. M. Świerkocki, Oficyna, Łódź 2021, s. 768.

i ekonomii symptomu. Czy wobec tego można zapytać, czym on jest? Problem ten, jak nietrudno się domyślić, to nie tylko kwestia retoryczna ani definicyjna czy nawet formalna, lecz dotycząca ontologii podmiotu. Kwestia ta wywołuje kolejne pytanie: czy obiekt poprzedza subiektywność, czy pojawia się w efekcie relacji pragnieniowej? Pośród wielu prób rozwiązań tego problemu jedna wydaje się niezwykle ważna, gdyż poza wewnętrzną spójnością epistemiczną dyskursu psychoanalitycznego odnosi się w dużej mierze do złożonego statusu i charakteru kultury, jaki psychoanaliza pozwala rozpoznać. Status i rolę obiektu widać najpełniej wtedy, gdy będziemy go czytać i słuchać, kiedy równocześnie zrozumiemy zarówno jego rolę foniczną, jak i formę literalną. Litera, dźwięk, głos to punkty orientacyjne w fascynującej wędrówce po różnych formach mówienia i powstawania znaczeń, zaniku mowy i materialności litery.

### Telefony w mojej głowie

Freud nie znosił muzyki, nie rozumiał jej, traktując ją jako zaburzenie właściwych procesów myślenia i leczenia. Telefon i gramofon były dla niego piekielnymi wynalazkami niszczącymi naturalną obecność ludzką i międzyosobową żywą zależność pacjenta i analityka<sup>2</sup>. Technologia stanowiła dla niego niemal wyłącznie przesłonę i blokadę transmisji myśli i przede wszystkim unicestwiała u zarania możliwość dialektycznej relacji przeniesienia i przeciwprzeniesienia.

Freud nie był rzecz jasna jedynym, dla którego świat urządzeń przenoszących i przekształcających strumień myśli, słów i – ostatecznie – dźwięków był zagadkowy per se. Dość przypomnieć Proustowską obsesję telefonicznego kontaktu głównego bohatera z najsilniej obsadzonym przezeń obiektem miłości, czyli babką<sup>3</sup>. Jej rzeczywista obecność rozlewa się w *Poszukiwaniu straconego czasu* niczym rzeka asocjacji doświadczenia bliskości. Splota narratora z Innym, który nie jest znakiem wyobcowania, lecz bezsłownej komunikacji, rozmowy bez końca, niejako porozumienia pod stołem; tak jakby niekończące

2 Por. S. Weber, *Teatralność jako medium*, przeł. J. Burzyński, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009, s. 281-312. W kontekście zmian kulturowych por. V. Flusser, *Kultura pisma. Z filozofii słowa i obrazu*, przeł. P. Wiatr, Aletheia, Warszawa 2018; F. Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, przeł. G. Winthrop-Young, M. Wutz, Stanford University Press, Stanford 1999.

3 Por. M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 3: *Strona Guermantes*, przeł. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1992, s. 122-123. Por. J. Derrida, *Ulysse gramophone: Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris 1997.

się konwersacje, spotkania i przyjęcia, z których składa się Proustowski świat, były jedynie przykrywką dla niejawnego działania, pewnej sytuacyjnej utajonej czy też dyskretnej wspólnoty<sup>4</sup>. Dzieje się tak zapewne dlatego, że współistnienie Marcela i jego babki tworzy przestrzeń wolną od frustracji libidalnych: świat staje się wówczas komunią obecności, a pragnienie wytwarza hipnotyczny obraz scalenia. Poszukując utraconego czasu, Proust umiejętnie czas traci, dysponując każdą chwilą, każdym wrażeniem i znakiem w dosłownie dowolny sposób. Właśnie dlatego prawdziwym dramatem okazuje się tu scena pierwotna rozmowy telefonicznej, w której intymności towarzyszy rozdarcie i poczucie silnej alienacji, uczucie proporcjonalnie silne do pierwotnego zestalenia z babką. Z perspektywy fenomenologicznej jest to więc najpierw scena rozdzielania, a następnie uwiedzenia.

Jak jednak pogodzić czysty afekt bliskości, w którym libido staje się lepkie<sup>5</sup> i niedostępne, z przekroczeniem reguł wzajemnego kontaktu? Tragedia wywoływana przez pracę pragnienia nie polega jedynie na powstałym dystansie, a w rezultacie efekcie obcości, lecz na alienacji, w jaką wpędza bohatera odległość od ukochanego obiektu. Nie jest on już własnością bohatera, gdyż w rezultacie tworzy fantazmat „innej sceny”, takiej, na której miałyby dojść do prawdziwego i ostatecznego pojednania z babką. Telefon stanowi zatem znak nieobecnej obecności (to skądinąd dobra, jak się zdaje, ontologiczna definicja pragnienia), a zarazem intersubiektywnej asymetrii<sup>6</sup>. Ten, kto mówi, wywołuje ducha nieobecnego odbiorcy. Skoro bowiem nie ma ciała drugiej osoby, do której się mówi, a jej głos zastępuje materialny szum, będący zwodniczym sygnałem komunikacji, to widmowa realność po drugiej stronie okazuje się również procesem spektralnej dekompozycji obiektu, w przypadku Marcela obiektu miłości. W tej sytuacji pragnienie się wzmaga, ale jego intensywność wskazuje raz po raz na wieloraki brak: niewspółmierna nadobecność w języku wytwarza halucynacyjny obieg obrazów między tym, kto mówi, a tym, kto słucha. Toteż Gilles Deleuze ma z pewnością rację, wskazując, że u Prousta nie ma pamięci jako czystego objawienia prawdy temporalnej, ponieważ słynne rekwizyty modernistycznej

4 Por. M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, Minuit, Paris 1984.

5 Syntetyczne i precyzyjne omówienie tego terminu można znaleźć w: J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, WSiP, Warszawa 1996, s. 126-127.

6 Inną interpretację można znaleźć w: A. Ronell, *The Telephone Book: Technology, Schizophrenia, Electronic Book*, University of Nebraska Press, Lincoln 1991.

anamnezy to sygnały-znaki intensywnej relacji między obiektami pragnień i linie popędów, a nie protezy bezpośredniego doświadczenia<sup>7</sup>. Ta sytuacja afektywnie jest dość jasna i dość powszechna: w rozmowie telefonicznej (nawet jeśli współcześnie odbywa się ona w niemal rzeczywistym czasie przesyłania informacji, wraz z głosem i obrazem) istnieje przerwa w mowie, dziura w komunikacyjnej funkcjonalności, pewna bezosobowa nadwyżka widmowego dźwięku. Wywołuje ona nie tyle efekty pragnieniowe, ile te, które wynikają ze struktury intersubiektywności językowej.

Rozmowa telefoniczna to wbrew pozorom nie metafora międzysobowej łączliwości, lecz paradygmat nieporozumienia, stałego przesunięcia w obrębie syntaksy, referencji i sensu czy nawet prostego znaczenia – komediowej subwersji. Przywracając materialność komunikacji, komedia zarazem pokazuje jednoznaczność jako pewną fantazję, za którą podąża nowoczesny podmiot. Proust, a także James Joyce czy do pewnego stopnia Gertruda Stein, Virginia Woolf, Samuel Beckett, Leopold Buczkowski i Claude Simon, w akcie dekompozycji mówienia doprowadzają na skraj reguły komunikacji opartej na pragnieniu. W ten sposób tragedia pragnienia zamienia się w komedię popędu, który – jak wiadomo – nigdy nie może się stać niczyją własnością. Podobnie dzieje się z językiem: nie można go objąć w posiadanie właśnie dlatego, że oprócz fortunności intersubiektywnej czy performatywnej oraz przejrzystości semantycznej, logicznej zborności, syntaktycznej spójności popęd mówienia przeszywa na wskroś wszystkie te funkcje. Być może tutaj tkwi problem z rozpoznaniem pola języka tworzącego się od razu wtedy, gdy odbywa się rozmowa telefoniczna. Zabawa w głuchy telefon mogłaby się zatem stać dobrym opisem mechanizmu komediowego wywłaszczenia i czegoś, co bardzo trafnie Lacan nazwał destytucją podmiotu, czyli przejściem od pragnienia do popędu jako zasady preontologicznego życia<sup>8</sup>. Według tej zasady mówić to oddać pole Innemu, tym razem jako instancji, w której jednostkowe pragnienie uzyskuje uniwersalną legitymizację i powszechne uznanie. Ale samo to uznanie jest przecież ostatecznie warunkowe. Hipotetyczna symboliczna forma samowiedzy mogłaby wyglądać następująco: „Możesz stać się, być podmiotem, o ile będziesz milczał, jeśli zaś nie, to powrócisz do solipsystycznego wewnętrznego mówienia, solilokwium lub na

7 Por. G. Deleuze, *Proust i znaki*, przeł. M.P. Markowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 96-109.

8 Por. P. Verhaeghe, *Causation and Destitution of a Pre-Ontological Non-Entity: On the Lacanian Subject*, w: *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, red. D. Nobus, Other Press, London 1998.

nowo uruchomisz zwierciadlaną grę samoidentyfikacji”. Względność dialektyki pragnienia powoduje jednak, że strukturalna fikcja subiektywności lub epopeja subiektywności tylko pozornie są bezosobowe, za każdym pojęciem kryje się nienazwane, zmiennie budzące w podmiocie rozkosz i frustrację. Ten ostatni etap dekonstrukcji pragnienia pozwala z kolei odkryć prawdę popędu, dekomponującego podtrzymywaną cały czas przez dialektykę pragnienia różnicę między naturą a kulturą, pojęciem a relacją.

### **Dźwięczący obiekt**

W tej wielokrotnie złożonej dynamice, topice i ekonomii popędowej komedii leży niechęć Freuda do muzyki i dźwięków oraz do technologicznej chytryści rozumu, której efektów nie mógł znieść autor *Objaśniania marzeń sennych*. Sytuacja obsadzenia i przeciwoobsadzenia obiektu utrzymuje się tylko wtedy, gdy oprócz sceny epistemologii, w której kluczowe jest rozwikłanie lub – ostrożniej – dotarcie do miejsca symptomu, istnieje mocna scena uwodzenia. Innymi słowy, gdy oprócz fascynacji działa prawo poszukiwania właściwego rejestru doświadczenia erotycznego, owej platońskiej agalmy, o której pisał Lacan<sup>9</sup>. Jak się zdaje, tego właśnie brakuje dyskursowi Freudowskiemu. Widać to zwłaszcza, gdy opisuje on najbardziej wyrazistą płaszczyznę symptomalną, czyli dysfunkcję języka na poziomie rozregulowania znaczeń, odniesień i treści, całego ambarasu, jakim staje się psychopatologia codzienności<sup>10</sup>. Badanie aberracji językowych pozwala zobaczyć jak na dłoni pracę nieświadomości, ale treściowa czy nawet funkcjonalna analiza nieintencjonalnych pomyłek i błędów pomija bodaj ważniejszy aspekt, czyli autonomię błędu w formie jego artykulacji. Inaczej ujmując, błąd nie należy tylko do sfery logiki (lingwistycznej, a także filozoficznej, antropologicznej), lecz wydarza się jako inkongruencja ontologiczna. Toteż zaburzenie językowe nie dotyczy wyłącznie napięcia pomiędzy świadomym zamiarem oznaczania rzeczy a nieświadomym dowcipem, jaki wywołuje błąd systemu tego znaczenia, ale zawiera – mówiąc językiem dialektycznym – „w sobie i dla siebie” nierozwiązywalny semantycznie czy nawet figuralnie symptom. Tym symptomem jest dźwięk.

9 Por. J. Lacan, *Séminaire Livre VII. L'angoisse*, Seuil, Paris 2004, s. 479-499.

10 Por. S. Freud, *Psychopatologia życia codziennego*, w: tegoż, *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senna*, przeł. L. Jekels, H. Ivanka, przekład przejrzał i uzupełnił W. Szewczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

Freud powiedział, że „we śnie widzimy, a nie słyszymy”<sup>11</sup>. W ramach stworzonego przez niego systemu metapsychologicznego i jego praktyki tak było w istocie. Widać to wyraźnie, jeśli spojrzymy na Freuda poszukiwania elementarnej sprzeczności tkwiącej w doświadczeniu psychicznym: pępek snu, proces pierwotny – proces wtórny, scena pierwotna, rebus marzenia sennego. Wszystkie te określenia zmierzają do stworzenia procedury analitycznej pozwalającej tyleż podążać za skojarzeniami, co poszukiwać znaczeniowej spójności materiału analitycznego. Freudowska cicha mowa, którą spotykamy w jego pracach, ma uzupełnić mowę pacjenta, która z kolei ucieleśnia symptom. Za każdym razem jednak brzegowym warunkiem wypowiedzenia traumatycznego doświadczenia jest przedustawna cisza, do złudzenia i co do zasady przypominająca prawo metapsychologiczne głoszące, że popęd śmierci pracuje w milczeniu.

Co się zatem kryje za tą niechęcią Freuda do fonicznego aspektu najrozmaitszych odsłon psychoanalizy? Czy właśnie sfera dźwiękowa, a może nawet dźwięk jako zjawisko lub dźwięk jako taki, jako substancja dziwna *par excellence*, nie jest aby największym oporem psychoanalizy? Jeśli przyjąć podwójny sens tego określenia: oporu tkwiącego w samej psychoanalizie jako dyskursie o świecie oraz oporu, jaki wzbudza analiza w trakcie *talking cure*, to czy właśnie dźwięk w najbardziej radykalny sposób odkrywa niechciane pobudki życzeniowe, projekcje i frustracje?<sup>12</sup> Problem z przyznaniem takiej pozycji sferze audialnej tkwi w przeświadczeniu, że analiza jako procedura leczenia musi zawierać w sobie dwa sprzeczne elementy: jednostkowość pacjenta, wraz z jego historią, terażniejszością i przyszłością, oraz systemowe określenie kliniczne. Ono zaś pozwoli pacjentowi wydobyć się z narcystycznego stuporu, warunkowanego przeświadczeniem wynikającym z regresji do stanu infantylnej wszechmocy. To system dość szczelny, ale właśnie dlatego sfera akustyczna pozostaje w nim bardzo wyraźna. Wystarczy krytycznie przyjrzeć się wyparciu dźwiękowemu w samym systemie powrotu wypartego, który stworzył Freud<sup>13</sup>. Skoro wyparte (w odróż-

11 Por. J. Derrida, *Freud i scena pisma*, w: tegoż, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004, s. 379–381, 400–402.

12 Por. J. Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996.

13 W słynnym przypadku człowieka-wilka Freud tworzy scenę pierwotną traumy seksualnej. Opisując mechanizm naznaczenia wstecznego, zupełnie pomija foniczny aspekt sceny pierwotnej, łącząc obraz wizualny z figuralnym aspektem języka oraz na koniec z treścią uzyskiwaną z rozwiązania zagadki symptomu depresyjnego pacjenta; zob. S. Freud, *Z historii nerwicy dziecięcej*, w: tegoż, *Dwie nerwice dziecięce*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2009.

nieniu od zaprzeczenia) powraca w postaci fragmentarycznych, szczątkowych elementów z dziennego życia, wielokrotnie przy tym przekształconych przez schematy nieświadomych fantazji, to symptom wyłaniający się z tego masywnego powtórzenia nie mieści się (w każdym razie nie bez reszty) w figuralnej i treściowej reprezentacji tych niechcianych lub w ten czy inny sposób pominiętych doznań i zranień. Nie chodzi więc o to, że warstwa akustyczna słowa czy opisu obrazowego w trakcie pracy terapeutycznego czy ogólniej podmiotowego mówienia jest niezbędnym zapośredniczeniem afektu skrywanego przez dynamikę i regulowaną temporalność wyparcia, lecz o to, że jego zagadka zawiera się w nonsensownym brzmieniu. Nie da się go zredukować do innej treści czy innego obrazu, ponieważ to on sam wyznacza te granicę – właśnie dźwięk jako symptom ustanawia w swojej semantycznej pustce warunki możliwości poznania analitycznego<sup>14</sup>. Zarazem jednak to brzmienie, wibracja, wypowiedane słowo, *praxis* mowy, a więc sama artykulacja pozycjonuje podmiot, pokazując tym samym w najwyższym stopniu krytyczno-praktyczny wymiar psychoanalizy.

Symptom w swej dźwięczności jest bowiem równie dosłowny jak litera wchodząca w skład rebusów tworzących sceny marzenia sennego. Wyobraźmy sobie klasyczny przykład antysemityzmu. Z perspektywy psychoanalitycznej symptom Żyda jako niechcianego Innego, który śni się antysemitom nocą niczym najgorszy koszmar, a później oddziałuje na jawie, przeradza się kolejno w ucieleśniany fantazmat. Składa się on z kilku powtarzanych cech, stereotypów i przesądów, nie jest jednak czymś danym tylko przez kulturę, lecz w postaci uwewnętrznionego obrazu przeradza się w perwersję władzy. Żyd staje się wówczas pustą reprezentacją (pustym znaczącym) w społecznym systemie symbolicznym, który można wypełnić dowolną treścią projekcyjną. Tak oto antysemita z konieczności popada w sprzeczności jednoczesnego determinizmu biologicznego (Żyd jako pasożyt) i abstrakcyjno-systemowego (Żyd jako Pan rządzący potajemnie porządkiem światowym). Nie mogąc się wydobyć z tej sprzeczności, antysemita na samo brzmienie słowa „Żyd” reaguje zarówno odruchowo, jak i symbolicznie. Nieświadome, by tak rzec, odzywa

---

14 Ten aspekt non-sensu jako części wspólnej bycia podmiotu oraz dyskursu jako miejsca Innego zauważa i najpełniej spośród psychoanalityczek i psychoanalityków opracowuje Lacan. *Jouissance* jako rozkosz czerpana z dźwięku jest nie tylko znamię regresji, lecz zdolnością do emancypacji przez montaż dźwiękowy (jak w dadaistycznych performansach dźwiękowych). Ten zwrot ku warstwie fonicznej prowadzi do zniesienia (w sensie dialektycznym) reżimu skopijnego na rzecz ontologii dźwięku, co jest wyraźnie widoczne w ostatnich seminariach; zob. J. Lacan, *Séminaire Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973, s. 227-240.

się dźwiękiem, który oddziałuje na ciało jako zjawisko akustyczne i fizyczne niczym w instrumentalnym rezonansie. Tak dzieje się w detalicznie rozpisanej sprawie Dreyfusa w *Poszukiwaniu straconego czasu*, które z tej perspektywy to nic innego jak krytyczna symptomatologia europejskiego antysemityzmu. Za każdym razem, kiedy wybrzmiewa zakazane słowo lub jego pochodna, uruchamia się scena pierwotna<sup>15</sup> traumy i zawiści; Żyd pełni tu funkcję Innego, który nieustannie kradnie rozkosz faszystowskiemu podmiotowi<sup>16</sup>. Zarazem jest też znakiem-ślądem, będącym absolutną literalnością, podstawą nonsensu, na której może wznieść się gmach perwersji<sup>17</sup>.

### Absolutna redukcja

Pola akustyczne symptomu i materialności litery zachodzą na siebie, tworząc nieskończone konfiguracje. Powoduje to, że nie sposób traktować dyskursu wyłącznie jako ontologii nieświadomego, ale jako teoriopoznawczą regułę węzła, w którym nić werbalna nie może istnieć bez nici akustycznej. Nie chodzi już zatem ani o funkcję, ani o znaczenie, lecz o zasadniczo krytyczne pytanie o transcendentálną granicę wszystkich granic – o to, co się dzieje z nami, gdy pytamy o pragnienie, popęd, język i podmiot.

Jak się zdaje, pierwszym spośród psychoanalityków, który odkrył sferę foniczną jako pole teoriopoznawcze, był Lacan. Jednak zgodnie z zasadą pracy analizy i powrotu wypartego dźwięk i głos nigdy nie są dla niego obecne od razu i bezpośrednio; czy to empirycznie, czy fizycznie, zawsze będzie tyleż efektem działania nieświadomości (a więc myślenia, które wydarza się poza intencją), co przyczyną pragnienia. Pod tym względem Lacan jest oczywiście heglistą (mniej w wydaniu spekulatywnym, bardziej antropologicznym, w interpretacji Kojéviańskiej), zakłada bowiem, że prawda nie istnieje jako pozafenomenalny punkt w świecie, lecz jako proces (Lacan mówi tu o funkcjonalnym i topologicznym „punkcie zapikowania”, zbierającym

15 W tym przypadku określenie „pierwotna” odsyła także do rodziny znaczeniowej „tego, co prymitywne”, a niekoniecznie pierwszorzędowe.

16 Por. J. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo UW, Wrocław 2001, s. 137-159; M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010 (rozdz. *Żywioty antysemityzmu*).

17 Jak w słynnym dowcipie braci Marx: „Przypomina mi pan Emmanuela Ravellego. Ależ to ja jestem Emmanuel Ravelli! W takim razie nic dziwnego, że jest pan tak do niego podobny. Podobny!”. Dowcipem tym posługuje się też Slavoj Žižek; zob. tenże, *Wzniosły obiekt ideologii*, s. 15.



w jedno rozsiane na powierzchni dyskursu resztki znaczeń)<sup>18</sup>. Hegel traktował swoją fenomenologię ducha jako bezustanny, wielozwrotny i poliwalentny ruch samowiedzy, gdzie nieuchwytnym i znikliwym pośrednikiem okazuje się ruch negacji jako działanie świadomości. Lacan odnosi ową regułę epistemologiczną do poznania uzyskiwanego w konfrontacji z negatywnością najwyższego stopnia, czyli śmiercią. To ona przecież warunkuje podstawowy mechanizm nieświadomości jako (literalnie) nie-wiedzy, a w konsekwencji dynamikę zaprzeczenia i wyparcia<sup>19</sup>. Dla Hegla idea początku pozostawała fikcją, której nie można zbyt wierzyc, zbyt łatwo bowiem przeradza się w ideologiczny powidok metafizyki źródłowej. Na tym też polegało przejście od fenomenologii do nauki logiki, w której różnica stała się konkretnym i właściwym elementem zapośredniczenia myśli złączonych w jedno z doświadczeniami. Zyskują one artykulację, zajmują miejsce w systemie, czyli dyskursie. Artykulacja nie jest więc zwykłym wypowiedaniem danego sądu o świecie, nie opiera się na słowach, które najpierw zostały pomyślane, a dopiero potem wyrażone. Dzieje się tak, dlatego że inteligibilność pozostaje tu niejako na służbie dynamicznego aktu wypowiedzi, który wyznacza pole czy miejsce podmiotowości.

Punktem węzłowym okazuje się zatem połączenie porządku symbolicznego, który pozwala mówić, ale za cenę wyrzeczenia się przez podmiot subiektywnego poczucia „własności” ja, oraz doświadczenia Realnego, które pod tym względem stanowi porażkę, czy też ujmując rzecz w kategoriach temporalnych, staje się impasem symbolizacji. Pozostaje więc strukturalnie (a nie ontologicznie) niejasne pytanie: kto mówi? Czy podmiot ze swego symbolicznego miejsca, czy performatywnie artykułujące się ciało? Czy bezosobowy, anonimowy dyskurs wiedzy, czy znaki powstałe w wyniku procesu formalizacji? Nie można udzielić na te pytania odpowiedzi nie dlatego, że się wzajemnie wykluczają, ale przeciwnie: dlatego że wzajemnie i absolutnie się warunkują. Tym właśnie jest splot, którego najsłynniejszy przykład stanowi wykorzystanie przez Lacana topologicznej figury węzła boromejskiego, wedle którego porządek symboliczny, wyobrazeniowy oraz Realne tworzą zbiór wspólny. W związku z tym zaburzenie czy nawet anihilacja jednego z nich prowadzi do dysfunkcjonalności pozostałych, a w konsekwencji

<sup>18</sup> Por. J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy*, przeł. J. Waga, oprac. J.-A. Miller, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 471-493.

<sup>19</sup> Por. J. Lacan, *Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur Verneinung de Freud*, w: tegoż, *Écrits*, Seuil, Paris 1999.

do zaburzenia ontologii życia społecznego<sup>20</sup>. To właśnie tu według Lacana mieści się racjonalność innego rzędu niż zwykły porządek samowiedzy czy naturalistycznie pojmowana wrazeniowa konstytucja podmiotowości (która na koniec znosi samo to pojęcie). Rozum jest nieświadomy w tym sensie, że włącza w myślenie przeszkodę epistemologiczną. Psychoanaliza i teoria symptomu przynosi to, czego klasyczne teorie prawdy nie dają, a więc opór, jaki stwarza wielokrotnie uwarunkowana rzeczywistość<sup>21</sup>.

Ten subtelny schemat wynika jednak z wierności Lacana wobec podstawowej zasady nauki, w jej kartezjańskim wydaniu, czyli z reguły redukcji. Tyle tylko, że redukcja nie dotyczy już autonomicznych pojęć, lecz ucieleśnienia się w regresji jako zdolność rozpoznawania symptomów i działań na scenie pierwotnej i scenie uwiedzenia. Między regresją a redukcją zachodzi więc jeszcze inny związek, który najpełniej wyraził wspomniany Hegel, z części poświęconej *Rozumowi obserwującemu w Fenomenologii ducha*<sup>22</sup>. W pozornie absurdalnym stwierdzeniu „Duch jest kością” Hegel przedstawia elementarny porządek rzeczy, z jednej strony wynikający z obserwacji zjawisk, z drugiej – z porządku pojęć. Jako przykład tych zależności wybiera czaszkę (w tym czaszkę Yoricka z *Hamleta*), która w swej fenomenalnej obecności jest zwykłym obiektem anatomicznym danego gatunku zwierząt, w warstwie symbolicznej zaś stanowi inkarnację ponadzmysłowej istoty człowieka (jako czegoś lub kogoś więcej niż zwierzę, tego, kto ma duszę). W swej abstrakcyjności stwierdzenia te rzeczywiście pozostają bez sensu, a to, co ten sens im nadaje, czyli język, zostaje przez filozofa ograniczone do najmniejszej jego formy, spójki „jest”, gramatycznego znaku czasowej łączliwości, ale też czegoś, co Derrida nazwał niegdyś trafnie „suplementem łącznika”<sup>23</sup>. To element niereduko-

20 Por. D. Milovanovic, *Borromean Knots, Le Sinthome, and Sense Production in Law*, w: *Lacan: Topologically Speaking*, red. E. Ragland, D. Milovanovic, Other Press, New York 2004.

21 Temu zagadnieniu naddeterminacji poświęcone jest seminarium Lacana; zob. J. Lacan, *Séminaire XIX... ou pire*, Seuil, Paris 2011. Rozważa on tam koncepcję prawdy w odniesieniu do różnicy seksualnej.

22 Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2002, s. 219–232. Można się zatem zastanawiać, czy tylko język jako „zewnętrzność” bytu jednostkowego może stać się terminem średnim (ew. czy tylko pojęcie może nim się stać), czy również głos jako przykład „zanikającego medium”, które – może, ale nie musi z zasady – nieść z sobą nową formę spekulatywnej różnicy; por. G. Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*, przeł. K.E. Pinkus, M. Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis 2006.

23 Por. J. Derrida, *Suplement łącznika. Filozofia wobec językoznawstwa*, przeł. A. Dziadek, w: J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, KR, Warszawa 2002.

walny do czegoś innego, samozwrotny i bezwładny obiekt, miejsce oporu, w którym objawiają się impasy myślenia i pragnienia. Właśnie ta spójka jako zanikający, ale niezbędny pośrednik jest dźwiękiem lub w postaci bardziej złożonej głosem, którego sensualność czy raczej sensoryczność przejawia się organicznie, ale jest znikliwa pojęciowo i umyka językowi. Dźwięk czy głos to fizykalne znaki-ślady swojego własnego wymazania. Nie można stworzyć bez niego żadnej logicznej ramy modalnej dla tego, co mówi, i tego, kto lub co słyszy i słucha. Dopiero tu, w granicznym miejscu psychoanalitycznego cogito, docieramy do tego, co Lacan – wychodząc po raz kolejny od kategorii symptomu według Freuda – nazywa „instancją litery”<sup>24</sup>. Bez niej terapia w aspekcie krytycznym i klinicznym przypominałaby pantomimę lub sekwencję niemych znaków (jak w *Objaśnieniach marzeń sennych*)<sup>25</sup>, bez niej głos pozostałby rozpostarty między subiektywnym poczuciem autentyczności mówiącego ja a niewywrotnymi, sztywnymi schematami wypowiedzi. Nie usłyszelibyśmy nic z tego, co my sami mówimy, oraz z tego, co mówią do nas inni. Nie dlatego jednak, że w tym układzie, w którym dominantą jest symptom, nie działa komunikacja, lecz dlatego że nie pośredniczy już ona na subtelnym poziomie między formami życia działającymi jako różne, nieprzywiedne sfery ludzkiego doświadczenia – poza zasadą intencji. Dlatego redukcja jest konieczna, choć nigdy nie będzie wystarczająca. Jeśli zatem dla Hegla „duch jest kością”, to dla Lacana „głos jest literą”.

### **Wypowiedzieć się, wpisać się**

Tezę tę pod względem ontologii można rozumieć niemal realistycznie. Oto istnieje podstawa mówienia, która nie daje się sprowadzić ani do porządku odniesień, ani do wewnętrznej spójności i sensu. Tak rozumiana litera jest nie tylko resztką (arbitralną jak alfabet, a więc niemotywowaną i jako taka pozbawioną znaczenia), lecz także podstawą wszystkich procesów językowych, jakie zachodzą w obrębie nieświadomości. W tym określeniu tkwi założenie, że język literalny to nie tyle dosłowność, ile rodzaj granicy mówienia

24 Por. J. Lacan, *Instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, w: tegoż, *Écrits*, Seuil, Paris 1999.

25 Wątek ten najczęściej pojawia się u Derridy, który czytając Freudowskie teksty o marzeniach sennych, poszukuje granicznych miejsc sensu (quasi-transcendentaliów), niejako zawieszonych między śladem-pismem a fonemem-artykulacją; por. J. Derrida, *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1981.

w ogóle. Nie łączy się on z innymi funkcjami, które zwykliśmy przypisywać modalnościom lingwistycznym i performatywnym. Na tym właśnie polega absolutność litery, która istnieje niezależnie od podmiotu i relacji. Toteż nie łącząc się z żadną formą pozytywnej samowiedzy, tkwi w nieświadomości niczym uporczywa pozostałość, której nie można wymazać żadnym samowiednym działaniem. Ostatecznie litera nie jest ani naturalna, ani kulturowa, ani immanentna (nie odsyła bowiem, choćby negatywnie, do transcendentji), lecz materialna.

Litera stanowi więc materialny opór nieświadomości, ale też – na zasadzie podobnej do meandrujących znaków w rebusach marzeń sennych Freuda – wędruje, mówiąc precyzyjnie, zmienia pozycję w obrębie struktury i stanowi w sensie ścisłym transcendentalny warunek możliwości lub niemożliwości świata psychicznego. W tym świetle można zrozumieć jeszcze jeden ruch Lacana prowadzący do formalizacji litery jako noumenu, a więc formy pozabawionej substancji, niczym czas i przestrzeń w krytyce rozumu<sup>26</sup>, litera przeobraża się w Rzecz lub – na innym poziomie i w ostatniej fazie formalnej stabilizacji myśli Lacana – staje się matmem, jeszcze jedną formułą życia<sup>27</sup>. Dlaczego jednak owa instancja litery jest tak ważna z perspektywy ontologii fonicznej? Otóż dopiero jeśli przyjąć to skrajnie materialistyczne podejście do litery, widać (dosłownie, tak jak widoczna jest litera) aksjomatyczne połączenie nieświadomego z językiem. Ten związek wyklucza zasadę reprezentacji, w której był uwięziony Freud i z konieczności nie mógł zrozumieć literalności śladu marzenia sennego oraz traumy jako czegoś, co nie byłoby tautologiczne. Dla Lacana litera z powyższych względów nie może być tautologiczna, stanowi bowiem prawo artykulacji. Toteż jego wynalazek teoretyczny ma podglebie terapeutyczne, a nie tylko lingwistyczne: łańcuch znaczących nie jest zwykłym użyciem języka, lecz przygodą mowy (pacjenta). Nie wystarczy zatem powiedzieć, że nieświadomość to struktura języka, ale by zrozumieć pełną dialektykę symptomu materialistycznego, należy dostrzec w tej strukturze miejsce artykulacji. Nic dziwnego więc, że dla Lacana nie tyle istotna była narracja wygładzająca fałdy dyskursu i udrażniającego kanały komunikacji,

26 Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957. Kant jest nieco ukrytym prawodawcą dla Lacana, ale pod względem myślenia synoptycznego i tabelarycznych relacji, matematyzacji dyskursu stanowi bez wątpienia kluczową postać dla zrozumienia Laczanowskiego gestu oddzielenia nauki od wiedzy.

27 Por. J.-C. Milner, *Dzieło jasne. Lacan, nauka, filozofia*, przeł. M. Gusin, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017; M. Gusin, *Symptomy psychoanalizy. Jacques Lacan: od filozofii do antyfilozofii*, Universitas, Kraków 2018.

ile ważne stawały się nieciągłości, luki i sprzeczności w procesie mówienia – coś, co pozwala wypowiedzieć się dla Innego i zarazem wpisać swoje ciało w materialność dyskursu<sup>28</sup>.

W ten sposób można lepiej zrozumieć również ważność i obowiązujące psychopatologii życia codziennego: oto zamknięty system lingwistyczny, opierający się na topologii i *mathesis* (także w tradycyjnym filozoficznym sensie), daje możliwość wypowiedzenia się nie tylko w postaci lokucji werbalnej, lecz w podstawowym aspekcie mówienia, czyli fenomenie akustycznym. To przesunięcie od języka w aspekcie komunikacyjnym i referencjalnym do zgęstniałej lub rozrzedzonej mowy jako naturalnego głosu wychodzącego z ciała, a zarazem artefaktu (przekształcenia dźwięków przez systemy *techné*, nagrań, produkcji itd.). Pozorny bezsens mowy analitycznej okazuje się wówczas dzięki mechanizmowi regresji najprawdziwszym głosem (w różnych jego modalnościach) podmiotu. Dlatego trauma zawsze wraca w to samo miejsce, spajana przez materialność litery (w tym sensie jest jednoznaczna, ale nie dosłowna). I wreszcie dlatego też głos, który „się” artykułuje, stanowi przestrzeń zarówno sensualną, sensoryczną, jak i nieorganiczną. Jeśli bowiem litera jest duchem, to głos stanowi akustyczną rewerberację traumy, jej opracowanie przez nieświadome, które mówi, ale i wtórnie oddziałuje na ją. W postaci nieoczekiwanego zdarzenia, pochodząc skądinąd, spoza porządku intersubiektywnej rzeczywistości, otwiera dla podmiotu świat innego życia. To rozstrzygający moment w analizie. Chodzi mianowicie o zdolność do konfrontacji z pustką własnego symptomu, czyli – ostatecznie – możliwość emancypacji, uwolnienia się od fantazji na temat absolutnej samowiedzy, czyli od pojęcia, które ma niejako wchłonąć życie psychiczne jednostki. Innymi słowy, chodzi o przejście od substancji życia, które w toku dojrzewania staje się swym własnym pojęciem, do litery, będącej *substratum* nieświadomego. Mówienie zatem, ów ideał *talking cure*, to nic innego, jak „przemiana choroby w zwykłe ludzkie nieszczęście”<sup>29</sup>. Wypowiedzieć „się” to zapisać swój choćby najdrobniejszy ślad, pozostawić najlichszy trop w materii litery – literatury, a więc i kultury jako świata wymiany symbolicznej. W słowniku Lacana oznacza to przejście od symptomu do syntomu<sup>30</sup> – od Hegla do Joyce’a i... Kartezjusza.

28 Por. J.-L. Nancy, *L'écrit*, w: tegoż, *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990; tenże, *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001.

29 S. Freud, J. Breuer, *Studia nad histerią*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2008, s. 257-258.

30 Por. J. Lacan, *Séminaire Livre XXIII. Le sinthome*, Seuil, Paris 2005; C. Soler, *Paradoksy symptomu w psychoanalizie*, przeł. A. Magdziarz, „Teksty Drugie” 2013, nr 6.

### Resztkowy kartezjanizm

Jak jednak rozumieć połączenie podmiotowego aktu kognitywnego ustanowienia z porządkiem wypowiedzi, która opiera się wyłącznie na symptomach? Mówiąc inaczej, jak pogodzić racjonalność *mathesis* „dobrego demona”, w którym każdy błąd jest legitymizowany metafizycznie, z *mathesis* determinizmu nieświadomego? Warto przyrzeć się w tym miejscu jednej z możliwych interpretacji gestu kartezjańskiego, odczytania pokrewnego w przesłankach Lacanowskiemu, choć prowadzącego w zupełnie inną stronę. Aby zrozumieć tę rewizję, należy przyjąć dwie zasady. Po pierwsze, litera jako pozostałość z ducha (jako pewnego nieokreślonego ideału metafizycznego) działa niczym skamielina – wyznacza pewien obiektywny czas (tak jak wtedy, gdy za pomocą narzędzi technicznych, naukowych odczytujemy znaki-ślady wykazujące miniony czas świata bezpodmiotowego, „bez nas”). Po drugie, ten ruch w stronę realizmu zarazem pozwala zobaczyć, do jakiego stopnia to redukcja stwarza podmiot, będący tyleż podmiotem wiedzy, co uniwersalnego prawa myślenia, które – jako się rzekło – nigdy nie jest punktowe, lecz procesualne. Lacan o tej podwójności mówi, że osiąga się ją na drodze kondensacji w głowie i zdolności do ustanowienia materialnego elementu sensu w łańcuchu znaczących<sup>31</sup>. Tak też wygląda podwójność łańcucha znaczących, który opiera się sensowi i zarazem zawiera go w sobie. W rezultacie to kartezjanizm pozwala dokonać pewnej korekty w ujęciu instancji litery. Nie jest ona zwykłym miejscem wypowiedzi, ale polem podmiotowym, jakie powstaje w wyniku transpozycji, przesunięć i substytucji. Skoro tak, to litera ustanawia również pewien rodzaj ekstensji, okazuje się regulacją symbolicznych odniesień do obiektów, czy – inaczej mówiąc – zbiera w jedno efekty referencji, a w końcu i fantazmaty. Ten rodzaj ontologii wspiera się zatem nie na obecności, lecz na literze jako algorytmie różnicy (S/s), formując tym samym topikę i kształtując łańcuch znaczących.

To oczywiście jedna, deterministyczna strona myślenia o literze. Tymczasem redukcja wprawia w ruch rodzaj formacji podmiotowej, opierającej się na nieświadomym impulsie autokrytycznym. Lacan trafnie powiada, że *Medytacje* właściwie nie mówią nic pozytywnego (w rodzaju faktu pozytywnego nauki), lecz otwierają nas na innego rodzaju doświadczenie mentalne, przynoszące niespodziewany rezultat teoriopoznawczy: „Myślę tam, gdzie mnie nie ma, a więc jestem tam, gdzie nie myślę”<sup>32</sup>. Znow, to w samej re-

31 J. Lacan, *L'instance de la lettre*, s. 499.

32 Tamże, s. 511-515.

fleksji, myśli planowanej jako trwała procedura, odzywa się jej wywrotowy element, który na pozór wydaje się martwy właśnie niczym bezwładna litera lub abstrakcyjna cząstka alfabetu, pozbawiona znaczenia sama w sobie. Ale dopiero ta subwersja (złośliwy demon) mówienia, która odsłania Realne, a więc otchłań traumy, pozwala mówić naprawdę. Jeśli zatem jednym z wyzwań psychoanalizy jako „innej wiedzy” antropologicznej jest dostęp do tej ocenzonej przez porządek symboliczny sfery doświadczenia, to rzecz jasna widać, że nie chodzi tu o zwykły determinizm lingwistyczny. Stawką całego procesu analitycznego staje się doświadczenie uwolnionej mowy, artykulacji, wokalizacji, krzyku i pomruków, które można odczytywać jako symptomy, ale które przede wszystkim niwelują opór materialności litery.

Z tej perspektywy sfera foniczna to pudło rezonansowe dla niechcianych wspomnień, pomyłek i egzystencjalnych porażek, frustracji i niespełnień<sup>33</sup>. Realne nie podlega porządkowi symbolicznemu w takim wymiarze, w jakim dla niego samego Realne pozostaje niedostępne. Dialektyka litery i dźwięku, systemowej różnicy lingwistycznej i idiosynkratycznej modulacji głosu, konwencjonalności znaku i morfologicznej akustyki, jaką jest akt wypowiedzania, prowadzi właśnie w stronę źródłowego doznania traumatycznego zdarzenia lub ciągu zdarzeń, które – jako takie – pozostają niesymboliczne. Dzięki tej dialektyce podmiot nie tyle jest stale zdolny do ustanawiania się na nowo, ile odrzuciwszy źródło oraz odkrywając antynomię jako regułę życia, dociera do twardego substratu życia, do „litej skały” własnej popęduwości, własnego *bios*, z którego wychodzi i do którego – w myśl zasady rzeczywistości – na koniec swych dni powraca<sup>34</sup>. Mówienie nigdy nie „jest”, lecz nieustannie „staje się”, przecina na wskroś fantazmatyczny podział na żywą mowę i martwą literę, dając tym samym dostęp do tej części doświadczenia, która z pozoru wydawała się niemożliwa czy nierealna. Popęd, zaburzając fałszywy podział na biologię i kulturę, przekształca również akt poznawczy subiektywności oraz obsady i projekcje, w jakie podmiot jest uwikłany. Rację ma zatem Jean-Luc Nancy, przeanalizowawszy figurę samostanowienia podmiotu chcącego uzyskać autonomię wobec Innego, zauważył, że gest ten w takiej samej mierze ustanawia punkt odniesienia dla nauki i racjonalizmu, jak odkrywa skończoność subiektywności<sup>35</sup>. W geście myślenia odsłania się absolutna otchłań

33 Por. P. Fedida, *L'absence*, Gallimard, Paris 1978, s. 17-74.

34 Por. S. Freud, *Analiza skończona i nieskończona*, w: tegoż, *Technika terapii*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2007, s. 350-351.

35 Por. P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan*, Galilée, Paris 1976.

obcego popędu, powracającego niczym obca część w procesie konstruowania podmiotu jako stabilnej instancji myślenia:

To automatyczne tworzenie się [*auto-fondation*] otchłani, sposób, by wynieść ową otchłani na szczyt i zarazem ją wypełnić, to w istocie działanie Podmiotu. Jego dyskurs może ją rozwijać i rozszerzać na samym sobie tyle, ile chce: każde z jego działań i gestów uczestniczy w teoretycznym programie i wzmacnia Podmiot, a nawet jego własny brak-w-sobie. [...] Podmiot słucha sam siebie i tworzy się, słysząc – w nieskończoność<sup>36</sup>.

### Trzecie ucho

Wraz z Nietzschem pojawiła się fantazja na temat „trzeciego ucha”, wskazująca na istnienie instancji pokrewnej literze. Nietzsche wykorzystywał ten fantazmat do pokazania dynamiki *amor fati*, czyli zobrazowania afirmacji rzeczywistości ujawniającej się w akcie powtórzenia, słynnego wiecznego powrotu. Ważniejsze zatem niż aktywne, ale przez to selektywne i intencjonalne, słuchanie staje się pozornie zupełnie pasywne odbieranie zewnętrznych bodźców i przetwarzanie ich na sposób zwierzęco-neurologiczny. W tym zakresie chodziłoby o klasyczną dwoistość aktywne–reaktywne. Trzeba jednak pamiętać, że już we wczesnych tekstach poświęconych retoryce Nietzsche, krytykując schematyzm intelektu i pojęciowy idealizm Kanta, uruchamiał dekonstrukcję tej dualistycznej filozofii. W myśleniu opierał się na zasadzie pewnej kompresji pojęciowości, która nie tyle gubi się w myśleniu i przeradza w fantazmat, ile stanowi fikcjonalną podstawę eksperymentu życia<sup>37</sup>. Dlatego trzecie ucho to rodzaj ześrodkowanego doświadczenia egzystencjalnego (ale i epistemologicznego), scalającego figuratywność pisma oraz aktywność wokalną. Z tej perspektywy wrażeniowe słyszenie staje się nie tylko dominantą wyobraźni, lecz pewną regułą ucieleśnienia. Należy jednak pamiętać, że owo trzecie ucho to nie zwyczajna metafora lepszego słuchania, ale fantazmatyczny organ dodatkowy, działający, ożywiany i wirtualnie obecny w systemie sensorycznym niczym wartość dodatkowa w ekonomii politycznej.

36 J.-L. Nancy, *Ego sum*, Aubier-Flammarion, Paris 1979, s. 20. Por. J. Almog, *What Am I? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford University Press, Oxford–New York 2002, s. 42–58.

37 Por. F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: tegoż, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 1993.



Kolejna wolta, jakiej można dokonać w rozumieniu trzeciego ucha, nie opiera się już na wglądzie analitycznym i krytycznym, lecz otwarciu na formację afektywną, której podmiot (jakkolwiek rozumiany) nie jest w stanie przyswoić, reprezentować ani oddać. Tym podstawowym afektem jest lęk, który według Nietzschego z jednej strony ujawnia zwierzęcość człowieka, z drugiej – toruje drogę do emancypacji przez radość<sup>38</sup>. W tej perspektywie widać, dlaczego filozof ten odstąpił od Wagnera jako prawodawcy opresyjnego dzieła totalnego, w którym wszystkie zdarzenia, dramaturgia i estetyka ciążyą ku lękowi, a wzniosłość stanowi tyleż przyczynę, co efekt teoretycznej, teatralnej spekulacji na temat powtarzającej się struktury mitycznej<sup>39</sup>. Nietzscheańska fascynacja Bizetem i włoską operą nie miała zatem w zasadzie nic wspólnego ze zmianą paradygmatu muzycznego czy szerzej estetycznego, lecz dotyczyła marzenia o odzyskaniu utraconego śpiewu (czegoś, co romantyzm określał mianem *bel canto*). Dobrze to marzenie przybliżają dwie postaci z imaginarium Nietzschego – linoskoczek i osioł. Pokonują one opory samowiedzy i afirmują świat poprzez repetycję, jak w oślim „tak, tak” rzuconym światu. Dzięki temu doświadczenie życia traci „ciężką” spoistość na rzecz płynności i idiomatyczności śpiewu. To on bowiem znosi w swej materialności to, co wynika z zahamowania, a w konsekwencji lęku<sup>40</sup>.

Nietzsche, a za nim Adorno pokazują znakomicie, jak idea totalności dzieła sztuki maskuje prawdę libidinalną, wywołującą rewolucyjne przesunięcie w obrębie jak najściślej rozumianej dominanty muzycznej, a w konsekwencji dźwiękowej<sup>41</sup>. Wagnerowskie przywiązanie do bezpośredniości afektywnej zamazuje *technę* kompozycji (choćby w stałym dążeniu amplifikacji, obsesji na punkcie niektórych rozwiązań harmonicznym i akordowych, jak tryton). W ten sposób, co trafnie pokazuje Philippe Lacoue-Labarthe, Wagnerowska muzyka jest syntagmatyczna, ponieważ ideologicznie przesłania regresję dźwiękową i perwersję estetyczną, prowadzącą do niezamierzonego dźwiękowego bezformia. Problem polega więc na tym, że owej bezpośredniości towarzyszy nieodłącznie anachroniczne splątanie, które można nazwać

38 Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Oficyna, Łódź 2012, s. 21-63.

39 F. Nietzsche, *Nietzsche kontra Wagner*, przeł. K. Kaśkiewicz, w: tegoż, *Przypadek Wagnera*, przeł. M. Cumft-Pieńkowska, K. Kaśkiewicz, R. Michalski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2004.

40 F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, PIW, Warszawa 1999, s. 397-401.

41 Por. T.W. Adorno, *In The Search of Wagner*, przeł. R. Livingstone, Verso, London–New York 2005, s. 51-118.

powrotem *musica ficta* w nowoczesności<sup>42</sup>. Trzecie ucho sytuuje się w „części przeklętej”, między bezpośredniością afektu a retorycznym naddatkiem, właściwym dyskursowi o dźwiękach.

Figura ta organizuje zatem coś, co stanie się przedmiotem dyskursu teoretycznego dopiero za sprawą psychoanalizy, czyli wraz z pojęciami powrotu wypartego, oraz resztkowych i osobliwych obiektów, z którymi pragnienieowo wiążą się podmioty. Jeśli trzecie ucho u zarania nowoczesności stało się organem lęku, to nietrudno zrozumieć, że transformacja dźwięku zależy tyłuż od afektywnie wolnej subiektywności, co od zmiany w obrębie wzorca estetycznego. Łącząc obydwie te wątki, Nietzsche nie pisze nowej historii słyszenia i muzyki „poza Wagnerem”, lecz niejako naśladowując dialektykę, pisze „przeciw” Wagnerowi i rozpoczyna tym samym refleksję w pustym miejscu, miejscu po Wagnerze-Ojcu, prawodawcy muzyki nowej *in crudo* i *ex nihilo*. Lekkość programowanej przez Nietzschego *opera buffa* to prawdziwy duch afirmacji. Wyłania się on dopiero z pracy konwersji afektu lękowego w radość. To papierek lakmusowy sztuki jako formy życia. W obrębie totalnego dzieła sztuki radość wydaje się niemożliwa, rozdziera je bowiem podwójna tendencja: do bycia autonomiczną strukturą namiętności (każdego rodzaju: od indywidualnej do politycznej) i znikliwym doznaniem podtrzymującym charakter muzycznej substancji dźwiękowej<sup>43</sup>. W ten sposób Nietzsche doprowadza nas do progu nowoczesności. Z jednej strony dyspozycja i masywny charakter lęku powoduje, że podmiot nieuchronnie musi poradzić sobie z fallogocentryczną patriarchalną figurą sensu, z drugiej – materialność śpiewu w „innej” operze prowadzi w stronę zasady przyjemności. Wedle niej gra śladami i częściowymi obiektami pozwala zobaczyć, że trauma, tak mocno przecież związana z lękiem, przestaje odgrywać główną rolę jako podstawa akustycznej formy życia.

Można też spojrzeć na te przemiany od strony produkcji wiedzy i redystrybucji prawdy, perspektywy, jaką Lacan nadaje głosowi w różnych jego postaciach. Nic dziwnego, że rozważania na temat głosu pojawiają się w seminarium poświęconym lękowi, nic dziwnego również, że zostały one pomieszczone w części zestawiającej osiem przykładów/przypadków obiektu małego a. Biorąc za ramę poznawczą schemat komunikacyjny Jakobsona, Lacan

42 Por. P. Lacoue-Labarthe, *Musica ficta. (Figures de Wagner)*, Christian Bourgois, Paris 1991, s. 11-23; C. Buci-Glucksmann, *L'enjeu du beau. Musique et Passion*, Galilée, Paris 1992, s. 149-201.

43 Por. I. Calvino, *Wykłady amerykańskie. Sześć przypomnień dla przyszłego stulecia*, przeł. A. Wasilewska, Czyły Barbarzyńca, Warszawa 2009 (rozdz. Lekkość).

zwraca uwagę na to, że w myśleniu o intersubiektywności istotny okazuje się nie tylko sam proces przesyłania danych, informacji zawartych w dźwiękach czy głosach, lecz także one same w postaci obiektów. Widać tu zasadniczą różnicę między traktowaniem dźwięku w kategoriach mediologicznych<sup>44</sup> a ujmowaniem go w ramach „relacji z obiektem”<sup>45</sup>. Tak jak w przypadku symptomu, jego kliniczny aspekt łączy się z poznawczym wymiarem nieświadomości, tak dźwięk, pozostawiając ślad fizyczny, jednocześnie odsłania pustkę. To wtedy podmiot może niejako wbić się w ciało, pustka bowiem odgrywa konstytutywną rolę w procesie reparacji podmiotu. To wtedy też podmiot odkrywa rewolucyjny wymiar własnego mówienia<sup>46</sup>. Pustka jest więc zarówno warunkiem niemożliwości (cisza absolutna jest nieludzka i uzyskiwana tylko laboratoryjnie, w kosmicznej naturze zaś istnieje choćby kosmiczny biały szum), jak i możliwości (bez ustanowienia pustki jako braku nie moglibyśmy słuchać nawet na najbardziej zredukowanym poziomie subiektywności, np. gdy traktujemy słuchanie wyłącznie jako zjawisko fizyczne czy biologiczne). Ale ta elementarna sprzeczność nie kłóci się z refleksją nad głosem, gdyż pozwala zrozumieć, że choć litera działa często jako fetysz, to powraca ona, przypomnijmy, w przetworzeniu fonicznym, jako artykulacja lub wokalizacja, jako śpiew lub krzyk. Można powiedzieć, że choć nie istnieje próżnia dźwiękowa jako taka, to głos, objawiający się w najbardziej subtelnych formach oddechu, wibracji czy – by tak rzec – powidoków, zapętleń i kontrakcji akustycznych, pokazuje, że istnieje pustka innego rzędu. Głos zanurzony w dźwięku może być bezosobową, niesubstancjalną materialnością, można zmierzyć czy oszacować jego częstotliwość, natężenie, wpływ na środowisko właśnie dlatego, że jego żywa obecność opiera się na potężnej fikcji metafizycznej. Lacan trafnie powiada, że swoista dziura, którą w rzeczywistości odkrywa głos, nie jest faktyczną, empiryczną przestrzenną pustką, lecz fantazmatem pierwszej i ostatecznej wypowiedzi, aktu cielesno-znaczeniowego, boskiego tchnienia.

Głos odsłania więc otchłań Realnego, ponieważ podmiot, który mówi, wyczerpuje się nie w komunikacji, lecz w stosunku do Innego. Nietrudno zrozumieć zatem, że resztkowe obiekty soniczne podważają literę jako nieruchomy

44 Por. S. Zielinski, *Archeologia mediów*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010; R. Debray, *Vie et mort de l'image: Une histoire du regard en Occident*, Gallimard, Paris 1995.

45 Por. J. Lacan, *Le Séminaire Livre IV. La relation d'objet*, Seuil, Paris 1994, s. 11–125.

46 Por. J. Kristeva, *La Révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIXe siècle: Lautréamont et Mallarmé*, Seuil, Paris 2018.

fetysz, nasycają je wartością dodatkową wymiany materialnej. Komunikacja jest nieświadoma właśnie dlatego, że to, co niezborne semantycznie i znakowo w obrębie akustycznego świata, zlepia rzeczywistość na nowo za pomocą metonimii lub metafory. Formuła przyległości pozwala zrozumieć dynamiczny aspekt mówienia, śpiewu czy słuchania (o tym właśnie mówi Nietzsche, przeciwstawiając „wiedzę radosną” płynącą z arii Bizeta statycy mitu Wagnera), uwypuklając ich popędową stronę (bodaj najpełniejszy i najpiękniejszy przykład tego ruchu znajdziemy w scenie ze wstęgą kochanek w *Don Giovannim*). Metafora opierająca się na substytucji pozwala dostrzec aspekt topiczny, przechwytyując niejako jeden obiekt i przenosząc go w inny porządek symboliczny, demonstruje, jak działa pragnienie. Ta druga modalność języka wskazuje na trudniejszą, jak się zdaje, sytuację podmiotową.

Co się dzieje bowiem, kiedy metafora nie działa albo – jak pokazał to Jakobson, badając afatyków – w zasadzie nie może powstać? Nawet jeśli tak się dzieje, to ta dysfunkcja do pewnego stopnia (np. do klinicznego przypadku mutyzmu) nie musi być chorobowa, ponieważ tak jak nie ma stałej relacji z Innym, tak nie istnieje mowa ucieleśniająca pragnienie, w której nie istniałyby impasy. Krytyczny stan metafory polega właśnie na tym, że nieciągłość, jąkanie się, powtarzanie słów, ich mylenie lub – na bardziej sformalizowanym poziomie – interwał rządzą się nie tylko determinizmem organicznym (koniecznością przerwy w mówieniu), lecz odsłaniają luki w podmiocie. To z nich wylaniają się złożone literalno-akustyczne obiekty małe a, coś, co jest ledwo słyszalne i ledwie czytelne, co zawiera się w nas samych i co – wreszcie – leży u źródła pragnienia. Czy zatem głos, śpiew, muzyka, szmer, hałas nie są pewnymi pętlami i elipsami, echemi i powrotami tego, co jeszcze przed chwilą należało do naszej mowy, a co w momencie refleksji stanowi „imię na końcu języka”?<sup>47</sup>

W najbardziej rozpowszechnionej wersji mitu o Narcyzie i Echu dzwinkowa niesamodzielność nimfy jest zarazem jej zdolnością do modulacji przez repetycję. Ale przecież nimfa w świecie powszechnych metamorfoz nie ginie w powtórzeniu; jej istnienie tylko na pozór przypomina życie jako nieustanną autokorektę, w rzeczywistości bowiem nie rozplywa się ono w powietrzu jako fala akustyczna, lecz przemienia się w obiekt metaboliczny. Echo to kosteczki, które na koniec przeobrażają się w bezosobową skamielinę. To właśnie te kosteczki i ten osad stanowią zarówno najpełniejszą formę materialności głosu, jak i eteryczności litery, a tym samym

47 Por. P. Quignard, *Le nom sur le bout de la langue*, Gallimard, Paris 1993, s. 56-62.

jeden z najpiękniejszych w kulturze przykładów dialektyki pragnienia, widocznego, acz niewidzialnego obiektu, od którego zaczyna się kolejny zwrot w relacji z Innym<sup>48</sup>. Tym razem będzie jednak chodziło o percepcję Innego, redukcję pragnienia do jego formy – jak określa to Philippe Lacoue-Labarthe – katakustycznej, czyli fizykalnej, cielesnej i fonicznej<sup>49</sup>. Dopiero w tym środowisku oddźwięków i rezonansów można zrozumieć podmiotowe pole słuchania, które wprowadza klinicznie-krytyczna praktyka psychoanalizy od Theodora Reika po Pierre'a Fedidę<sup>50</sup>.

### Jednoznaczność czasu, litery i głosu

Dlatego należy pomyśleć dźwięk od strony symptomu, który oprócz ekonomii, dynamiki i topiki ma swoją temporalność. Jeśli pomyślimy czasowość nie w kategoriach transcendentálnych ani zgodnie ze strukturą narracji dialektycznej (mogącej przybierać rozmaite formy, cykliczną, rekursywną, linearną, anachroniczną, systemową itd.), to okaże się, że czas stanowi czystą interwencję, rozrywającą pole immanencji. Jak jednak rozumieć sam termin „interwencja”? Jak to się dzieje? Czy interwencja to nie zwykłe zatrzymanie biegu czasu, którego przyczyna okazuje się ideologiczną fantazją? Czy skutek takiego „wtargnięcia” innorodnego elementu w jakieś pole odniesienia można w ogóle oszacować? A skoro tak, to kto interweniuje? W imię czego i po co? Najkrócej mówiąc, interweniuje sam czas, sama terażniejszość, która nie jest po prostu rozbłyskiem obecności ani oczyszczoną z ludzkiej przypadkowości substancją istnienia. Czas działa, zmieniając koordynaty świata. W tym zakresie nie podlega on prawu reprezentacji, nie tworzy bowiem żadnego obrazu, nawet jeśli ten obraz miałby stanowić samą granicę ludzkiego rozumu (jak chciałby Kant), lecz pozwala wyodrębnić zdarzenie. To wokół zdarzenia powstaje idiosynkratyczne słowo, niebędące ani projekcją, ani fantazmatem, lecz ucieleśnieniem dziwności.

Gilles Deleuze, największy współczesny filozof immanencji i zdarzenia, mówi trafnie: „[Wydarzenie] samo nie mówi, podobnie jak nie mówi się o nim ani się go nie wypowiada”. Skąd jednak wydostaje się mowa? „Co czyni

48 Por. D. Anzieu, *Le moi-peau*, Dunod, Paris 1995, s. 62-76, 183-196.

49 Por. P. Lacoue-Labarthe, *Echo podmiotu*, przeł. J. Momro, w: tegoż, *Typografie. Wybór pism*, przeł. J. Momro, A. Zawadzki, Universitas, Kraków 2014.

50 Por. T. Reik, *Listening with the Third Ear: The Inner Experience of a Psychoanalyst*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1983.

„mowę możliwą?” – pyta Deleuze<sup>51</sup>. Wokalizacja czy artykulacja uruchamia zdarzenie jako ciało lub, mówiąc ściśle, zdarzenie-ciało, które wydostając się z ust, przestaje momentalnie należeć do tego, kto mówi, opuszcza ciało pod postacią autonomicznego dźwięku, wyobcowującego podmiot z jego własnej ekspresji. Ale przecież jest tak, że ów proces foniczny łączy się z sensem i zmysłowością zawartymi w słowach:

Usta, otwór, kanał, w którym dziecko intonuje pozory, rozkawałkowane członki, ciała bez organów; usta, w których łączą się głębie i powierzchnie. Również usta, z których wypada głos innego, pozwalając wlatywać ponad dzieckiem odległym bożkom i kształtując superego. Usta, gdzie wołania rozpadają się na zjawiska, morfemy, semantemy: usta, gdzie głębia oralnego ciała oddziela się od bezcielesnego sensu. W tych otwartych ustach, w tym odżywym głosie, geneza języka, formacja sensu i błysk kroczą przeciwstawnymi seriami<sup>52</sup>.

Sens zaś to nic innego jak stan rzeczy, a więc stan świata, jego chwila. Zdarzenie, stanowiąc molekułę zmiany, stawania-się-tym-kim-się-jest, ma też stronę, którą można by nazwać wyparciem pierwotnym. Zgodnie z nieprzedawnioną definicją Freuda chodzi tu o pewną niezbędną fikcję teoretyczną<sup>53</sup>, pozwalającą pojąć i zbadać częściowe obiekty pozostające w naszej mowie, a także w systemie języka jako resztki z nieudanej obrony przed masywnym, nieokreślonym i w sensie ścisłym bezprzedmiotowym lękiem. Deleuze powiada, że w ramach tej ontologii zdarzenia ideą regulatywną jest bezokolicznik, forma czasownika będąca najdoskonalszą modalnością immanencji, a więc – jako się rzekło – temporalności języka. Jeśli zdarzenie stanowi bezcielesną materialność, to czasownik „wyznacza wstęgę zdania”<sup>54</sup>. To inna nazwa redukcji, dzięki której zamiast stanu świata wraz z jego przypadłościami otrzymujemy samo odnoszenie się (ruch desygnacji) oraz fonematyczne jądro, ujawniające się gdy właśnie na ową chwilę uwolnimy się od zasady referencji i znaczenia. Deleuze stwierdza:

51 G. Deleuze, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 246.

52 M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, w: tegoż, *Historia, filozofia, [olityka. Wybór pism]*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 63.

53 Por. S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1996, s. 493-509.

54 G. Deleuze, *Logika sensu*, s. 249.

Wieloznaczność jest nieodłączna od nazw. Czasownik jest jednoznacznością mowy pod postacią nieokreślonego bezokolicznika, bez osoby czasu i trybu. A zatem – samą poezją. Wyrażając w mowie wszystkie zdarzenia w jednym jedynym wydarzeniu, czasownik w formie bezokolicznika wyraża wydarzenie mowy, mowy, która sama jest jedynym wydarzeniem, która stapia się oto z tym, co czyni ją możliwą<sup>55</sup>.

Mówiąc jeszcze inaczej, owym *substratum* mowy i mówienia okazuje się fonem wraz z jego realnością akustyczną, i to on właśnie jest obiektem jako przyczyną pragnienia. Tak samo dzieje się, jeśli spojrzeć na ową podstawę z narzucanej przez Deleuze'a perspektywy specyficznego bezcielesnego materializmu. Podstawa czasownikowa to nic innego jak litera w ruchu wokalizacji i powrotu traumatycznych intensywności, czyli restytucja sceny pierwotnej przez proces symptomalnego mówienia. Litera działa wówczas niczym znak przestankowy, niewidzialny w trakcie mówienia, ale funkcjonalnie, można rzec, nad-obecny w głosie, ustanawia rytm asocjacyjnego szeregu, a jednocześnie rozrywa logikę łańcucha znaczących. Ale robi to tylko na chwilę – tak długą lub krótką jak oddech, tak zmienną jak nasza percepcja. W tym zakresie można powiedzieć, że litera i dźwięk to dialektyczna pulsacja między, by posłużyć się terminami Petera Szendy'ego, rozkurczem (*discontraction*) a międzypauzą (*interirruption*) zachodzącym w sferze akustycznej<sup>56</sup>.

Ale jest jeszcze jedna możliwość rozwinięcia tej logiki dźwięku jako logiki sensu. W tym miejscu wracamy do początkowego etapu epopei myślenia, jaką jest *Fenomenologia ducha*. Jak pamiętamy, Hegel, uznając empiryczną i sensualną realność czaszki jako przedmiotu oglądu i poznania, zarazem wskazywał na łącznik językowy w postaci czasownika posiłkowego, który umożliwiał dyskursywną dialektykę spekulatywną. Język jako zdarzenie uruchamia cały proces mówienia i kształtowania pojęć właśnie dlatego, że znosi podział na wewnątrz i zewnątrz – nie ma świata i zaświatów, subiektywności i obiektywności jako czegoś, co nie byłoby ujęte w procesach mówienia. To w tym znaczeniu ekspresja ja zostaje wpisana w ruch pojęcia, a emancypacji podmiotu odpowiada wolność ruchu pojęć. Czy nie jest więc tak, że głos jako fetysz samowiednego mówienia z ontologicznej konieczności musi pozostać czymś, o czym śnimy, a co zawsze będzie poza tym, co chcemy powiedzieć i kim chcemy być? Czy gest redukcji filozoficznej, teoriopoznawczej nie jest

55 Tamże, s. 250.

56 Por. P. Szendy, *À coups de points. La ponctuation comme expérience*, Minuit, Paris 2013, s. 21 i 44.

zwykłą ideologią spekulatywnej racjonalności? Czy aby absolutna tożsamość podmiotu z nim samym, ta wielka fantazja nowoczesności i współczesności, nie okazuje się po prostu ucieczką przed jednoznacznością zdarzenia? Czy zatem nie należy przyjąć, że przygodność, która nam się przytrafia i wyłania się z nas, to – jak mówił Lacan – prawdziwie etyczne wyzwanie, wynikające z myśli o tym, że niemożliwe się zdarza? O tym, że litera staje się czymś nieprzewidywanym, czego co prawda nie jesteśmy w stanie pomyśleć, ale co doświadcza nas najmocniej? Jeśli tak, to musimy nauczyć się słuchać na nowo.

## Abstract

---

**Jakub Momro**

JAGIELLONIAN UNIVERSITY IN KRAKOW

*Voice is Letter*

The article addresses the problem of the sound object from the perspective of psychoanalysis. Critical theory, which emerged from psychoanalysis, enables the examination of various forms of the object-oriented sound: from the object cathexis, through symptomatic and organic formations, to the object–affect. Furthermore, the article explores the dialectic of letter and sound. The text concludes with an attempt to structure the sound field as an expression of univocity.

## Keywords

---

object, sound, symptom, anxiety, organ, letter, object relations, topology