



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Terapia polityczna. Psychoanaliza a projekty radykalnej krytyki społecznej

Author: Michał Rauszer

Citation style: Rauszer Michał. (2014). Terapia polityczna. Psychoanaliza a projekty radykalnej krytyki społecznej. W: K. Kłosiński, D. Matuszek (red.), "Polityczność psychoanalizy : Freud - Lacan - Zizek" (S. 115-137). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Michał Rauszer

UNIWERSYTET ŚLĄSKI

Terapia polityczna Psychoanaliza a projekty radykalnej krytyki społecznej

1. SYMBOLICZNA ŚMIERĆ PRACY

Zastanówmy się, jak możliwe jest życie po śmierci. Istnieją przynajmniej dwa sposoby. By zrozumieć ten zadziwiający paradoks, musimy wyjść od Lacanowskiej różnicy pomiędzy rzeczywistą i symboliczną śmiercią. Kiedy rzeczywiste ciało umiera, istnieje jeszcze dwupostaciowy rodzaj symbolicznego zawieszenia. W przypadku rzeczywistej nieżywej osoby etnografia wytropiła cały szereg obrzędów, które mają pożegnać ją w sensie symbolicznym. Niewypełnienie któregoś z rytualnych zabiegów powodowało wstrzymanie, jak mówiła ludowa kosmologia, duszy w świecie. My powiedzielibyśmy oczywiście, że gra toczy się o specyficzny znaczący, który reprezentował nam, innym znaczącym, podmiot. Chodzi więc nie tyle o pogrzebanie fizyczne, ale przede wszystkim symboliczne. Cała ludowa demonologia opierała się na strachu przed niewypełnieniem tego zobowiązania. Wszystkie zjawy kultur ludowych, które wywodziły się z rzeczywistego życia (poza oczywiście ucieleśnieniami pewnej transcendencji w diabłach i demonach), nosiły w sobie piętno zakładanego niedotrzymania rytuału¹. To coś w rodzaju niespełnienia, które, objawiając się rzeczywistą groźbą, utrwała i ustanawia ową fantazmatyczną granicę. Inaczej mówiąc, ludowe zjawy – wampiry, nieumarli – nie tylko przypominały i przede wszystkim osadzały trajektorię rozumienia symbolicznej śmierci, ale przede wszystkim ustanawiały wyobrazeniową granicę, wyparty eksces prawa. Podtrzymanie zwyczaju symbolicznego pochówku gwarantowane było strachem przed odpowiedzią „z drugiej strony”. Ta druga strona to oczywiście horyzont łańcucha znaczących, jego ekscesywne dopełnienie, rewers tego, co pojawia się po stracie jedności

1 Zob. B. Baranowski: *W kręgu upiorów i wilkołaków*. Łódź 1981; L. Stomma: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Warszawa 1986.

symbolicznej. Innymi słowy, nieumarłe demony pojawiały się zawsze w rozstępie pomiędzy rzeczywistą i symboliczną śmiercią. Niezależnie od tego, czy chodziło o śmierć konkretnej jednostki, czy zakładane istnienie TEGO po śmierci, pojawiające się jako efekt konkretnego łańcucha znaczących². Co jednak w przypadku, kiedy mamy do czynienia ze śmiercią symboliczną, a rzeczywista nie kwapi się spełnić swojej powinności?

W swojej słynnej pracy Jeremy Rifkin symptomatycznie oznajmia koniec pracy w jej dotychczasowym wymiarze³. W myśl tej zasady konkretna praca fizyczna jest martwa, przestaje istnieć, odchodzi jako historyczny balast, a zastępuje ją coś, co Michael Hardt i Antonio Negri określają pojęciem pracy biopolitycznej⁴. To tak, jakby wartość jako jej efekt pojawiała się nie w wyniku rzeczywistego nakładu pracy (czas pracy), ale jako konsekwencja powstania pewnego pola (znaczącego), które prezentuje się jako umożliwiające dostęp do rozkoszy⁵. Zysk byłby wypadkową pragnienia. Wartość pojawia się zatem nie jako funkcja ilości wyprodukowanego towaru, ale chęci posiadania (rozpoznania się w polu pewnego znaczącego). Przypuśćmy, że byłby to określony rodzaj urządzenia (np. iPhone), które prezentuje się nie jako umożliwiające dostęp do jakichś jego funkcji, ale do pewnego rodzaju efektu znaczącego (mam iPhone, więc jestem młody, energiczny, mam ciekawe pomysły itd.). Tak jakby wartość, jako taka, wynikała dzisiaj z pożądanego, a sama wartość wspomnianego urządzenia (nie cena!) była dosłownie zmierzoną wartością pragnienia. Jeżeli dodatkowo odróżnimy wartość od ceny, rozdzielią nam się tutaj dwa poziomy. Wartość jest dosłownie wartością mierzalnej ilościowo wielkości pragnienia danego znaczącego (marki) i pojawia się tylko w odniesieniu do wartości samego znaczącego zbioru jako całości. Tym, wobec czego postawieni są konsumenci, jest cena specyficznej cechy, która wyobrazeniowo ma otworzyć dostęp do rozkoszy. Chodzi o to, że identyfikacja (kupienie) z tą wyjątkową cechą (*einzigiger Zug*) otwiera nam dostęp do rozkoszy, która wyobrazeniowo rysuje się jako efekt tego konkretnego znaczącego. Cała ta przestrzeń,

2 Antropolodzy mają inne określenie na ów łańcuch znaczących w polu Lacanowskiego Wielkiego Innego, chodzi rzecz jasna o kulturę.

3 J. Rifkin: *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postprzynkowej*. Tłum. E. Kania. Wrocław 2001.

4 Zob. M. Hardt, A. Negri: *Rzecz-pospolita*. Tłum. „Praktyka Teoretyczna”. Kraków 2012.

5 S. Sassen: *Globalizacja: eseje o nowej mobilności ludzi i pieniędzy*. Tłum. J. Tegnerowicz. Kraków 2007.

otwierana przez zidentyfikowanie się z owym znaczącym (iPhone), to dosłownie przestrzeń fantazji. Wszyscy doskonale wiemy, że samo posiadania iPhona nie obdarza nas jednocześnie młodzieńczą energią, pomysłowością itd., a mimo to zachowujemy się jakby tak właśnie było. To nic innego jak rezultat przykrycia fantazją rzeczywistego efektu (pustki), jaki zidentyfikowanie się w znaczącym ze sobą niesie.

Ekonomiści proces ten rozdzielają na dwie składowe. W pierwszym etapie towar ulega indywidualizacji, staje się rzeczywistością samą dla siebie (czy raczej jako taki się prezentuje), w drugiej, już jako rodzaj partykularności, przywiązuje do siebie swoich konsumentów (na zasadzie identyfikacji z marką oraz oznakami, jakie towar niesie)⁶. Zachodzi tutaj, by posłużyć się neologizmem, wtórne usemiotyzowanie. Towar oddziela się od rzeczywistości produkcyjnej, gdzie jego wartość liczona jest jako konsekwencja potencji wytworzenia pola znaczącego, w którym nabierze wtórnie symbolicznego znaczenia.

Rozróżnijmy klasyczne rozumienie wartości towaru, wynikające z ilości zużytkowanych środków produkcji, czasu pracy itd., od wartości, która pojawia się wtórnie wobec zasięgu i możliwości pola znaczącego, jakie ze sobą niesie. W ten sposób nadwyżka wartości nie wynika z wartości wymiennej towaru, ale – dosłownie – z pragnienia posiadania tego towaru (nie chodzi tu o jakąś fizyczną postać towaru, tonę węgla dla przykładu, ale materialność towarowego znaczącego, np. coca-coli). Im bardziej towar prezentuje się jako umożliwiający dostęp do rozkoszy, tym większa nadwyżka jego wartości. Paradoksalnie zatem mówimy tutaj o wartości „nic” – pustki obudowanej symbolicznym wyobrażeniem, a więc wartości tego, czego właściwie pragniemy⁷. Horyzontem pragnienia produkowanego przez identyfikację właśnie z TĄ rzeczą (towarem) jest wyobrażeniowy *objet petit a*, fantazmatycznie zakrywający rzeczywistą wartość takiego towaru cechami, jakie rzekomo ze sobą niesie (świeżość itd.).

Jaka jest wobec tego wartość tego towaru? Oczywiście żadna, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, to nie samo posiadanie iPhona sprawia, że stajemy się bardziej kreatywni itd. – tak jak picie wieczorem wina, z delikatnie pobrzmiwającym smooth jazzem w tle nie czyni jeszcze

6 M. Callon, C. Méadel, V. Rabeharisoa: *The economy of qualities*. „Economy and Society” 2002, No. 2, s. 194–217.

7 Nie bez kozery jednym z najbardziej kwitnących rynków jest dzisiaj wytwarzanie podróbek znanych marek. Od butów Adidasa aż po porno parodie znanych filmów.

człowieka bardziej wysublimowanym (*objet petit a* wyobrażeniowo odwraca relację przyczynowo-skutkową). Po drugie, co już wiemy od czasów Marksa, towar nie posiada wartości ze względu na fizyczne właściwości, ale jego wartość wynika ze stosunków społecznych, jakie ze sobą niesie. W tym miejscu musimy być jednak bardzo ostrożni. Sfera relacji marksowskiej wartości towarów nie znikła dzisiaj, tylko przemieściła się do sfery równie niesymbolizowalnej jak praca. Nadwyżka wartości pojawia się nie jako konsekwencja konkretnego towaru (konkretnej jego ilości), ale z wielkości pragnienia jakie wzbudza (ilość wynika z pragnienia). Tym samym wartość nie dotyczy konkretnego towaru, poszczególnego iPhona, ale iPhona jako specyficznego znaczącego. Wartość jest właściwością samej marki i pojawia się tylko po stronie właściciela marki, jako całościowy zbiór tego, jakie pragnienia i jaką ich ilość ów znaczący niesie ze sobą. Konsument jest z tej relacji wartości wyrzucony, nie ma do niej dostępu. Tym, co pojawia się po stronie konsumenta, jest tylko pozytywne znaczące zbioru, jaki dany niematerialny towar ze sobą niesie. Gdyby istniało coś takiego jak fenomenologia towaru, to badałaby właśnie tę stronę, pomijając zupełnie odwrotność tego procesu, w którym pojawia się obiektywna relacja wartości⁸.

Kolejne pytanie brzmi: gdzie tu jednak praca? No właśnie – nigdzie. To konieczny warunek cyrkulacji wartości. W tradycyjnym społeczeństwie klasowym dostęp do pewnych zbytecznych dóbr (nie służących tylko fizycznemu przetrwaniu) był ograniczony. Gdyby ta klasyczna logika klasowa dotyczyła naszych czasów, przy jednoczesnym oparciu się o pracę niematerialną, wartość opierałaby się tylko na tym, co jest w stanie „przepracować” uprzywilejowana klasa (jak mówią szacunki – 1% populacji). Kapitalizm w dzisiejszej formie musiał przekształcić się z paradygmatu produkcyjnego na konsumpcyjny⁹. Dlatego miejsce pracy musi z konieczności być dosłownie wyparte (przenoszenie produkcji do Chin i krajów Trzeciego Świata), musi symbolicznie umrzeć (Rifkin jako kapłan?), ale jednocześnie realnie nie może przestać istnieć. Zwróćmy uwagę,

8 Chodzi o to, że neoliberalizm dokonał oddzielenia „tego, co kulturowe, od tego, co gospodarcze”. Zob. J. Bednarek: *Praca biopolityczna i nowy skład klasowy*. „Praktyka Teoretyczna” 2012, nr 5, s. 233–255. Ten sam towar raz pojawia się jako punkt wyjścia dla symboliczno-wyobrażeniowej gry znaczącego, a raz jako ekonomiczny wskaźnik wartości. W zależności od tego, czy pojawia się dla konsumenta, czy właściciela tego znaczącego.

9 Zob. J. Bednarek: *Praca biopolityczna...*, s. 233–255.

że praca jest dzisiaj zupełnie wyrzucona z kultury popularnej (zwykle służącej jako genialny papierek lakmusowy kultury w ogóle) – w serialach, filmach itp. praca nie istnieje. Cała rzeczywistość sprowadzona zostaje do transformacji i transmutacji znaczących (dyskretny urok lokowania produktów), do specyficznej miłosno-romantycznej gry podstawień, która jeszcze w modernizmie cechowała tylko literaturę klasowo zróżnicowaną. Symptomatyczne jest specyficzne przesunięcie mitologizacji pracy w śląskim dyskursie. W tradycji śląskiej istnieje coś takiego jak kult pracy dla samej pracy. Wartość oraz stopień identyfikacji tożsamościowej mierzony był stopniem przepracowania (najczęściej na tzw. grubie, czyli kopalni). Problem pojawił się wraz z postępującym przekształceniem paradygmatu w konsumpcyjny¹⁰. Co zrobić z pracą, kiedy nie jest już ona do niczego potrzebna? Swoiste przesunięcie dokonało się przez dosłowne nasycenie znaczącego pracy jako nie wartości samej w sobie, ale czegoś, co umożliwia dostęp do rozkoszy posiadania (pożądaney ilości znaczących/towarów). Tym samym w śląskiej *mitologicie* pracowitość jest kategorią tożsamościową dwojakiego rodzaju. Z jednej strony pozwala rozpoznać swoich (ten, który dużo pracuje, najlepiej na kilku etatach, może za zarobione pieniądze mieć np. dom bez kredytu), a z drugiej pojawić jako podmiot współczesnego, konsumenckiego kapitalizmu, posiadającego środki umożliwiające dostęp do rozkoszy. Tym samym rzeczywista praca symbolicznie umarła (albo została wyparta, albo przeciężyła nad nią fantazja), choć w rzeczywistości pozostała na swoim miejscu. Skąd się jednak bierze ten zastanawiający paradoks? Otóż ruch ten odtwarza dokładnie produkcję znaczących w symbolicznym polu Wielkiego Innego. Kwestią polityczną jest zatem nie to, kto zarządza określonym polem ekonomicznym, ale kto zarządza wartością znaczącego, zakrytą przed konsumentem wyobrażeniem o rozkoszy, jakie niesie ze sobą dany znaczący. Lacanowska nazwa dla tego procesu, zakrycia właściwego (niosącego ze sobą wartość jako całość) rdzenia znaczącego, to oczywiście kastracja.

2. WSZYSCY JESTEŚMY KOBIEȦMI

Spróbujmy odczytać zatem freudowski kompleks kastracji, pozbawiając go jego pozytywnych, empirycznych emanacji prowadzących do wulgarnego utożsamienia Freuda z jakimś rodzajem pochwały patriarchy.

10 *Ibidem*.

Freud twierdził, że „kobiecość” jest rodzajem funkcji zazdrości o penisa – atrybutu władzy – to coś w mężczyźnie, co jest bardziej nim niż on sam. Seksualność kobieca jest pozbawiona zatem substancjalności, pozytywnego wypełnienia. Fallus lokuje się u Freuda na poziomie wyobraźniowego „czegoś”, pozycji, instancji, której brakuje kobiecie, tym samym jej pragnienie krąży wokół kompleksu tego braku¹¹. Jeżeli zatem przyjmiemy, że Freud, jako psychoanalityk, odnosił się do tego, co było do niego „mówione”, to uzmysłowimy sobie jego pozycję nie jako admiraatora, ale pewnego rodzaju etnografa dwudziestowiecznego patriarchy. Freud jest tutaj radykalnie antyjungowski. To nie odwieczna relacja dwóch oddzielnych pierwiastków, ale wynik pewnego historycznego stanu, relacji seksualności ujawnia, że kobiecość nie jest efemerycznym przeciwieństwem męskości, ale jego strukturalnym odwróceniem. Chodzi o różnicę pomiędzy substancjalnością i brakiem. Męskość opisuje zatem ową empiryczną obecność tego czegoś, kobiecość natomiast brak. Nie brak po prostu, tylko brak akurat TEGO. Kobiecość to nie tyle to, co nie (jest) męskie, ale to, co pojawia się w pragnieniu i zazdrości o penisa. Penis jest tutaj negatywną jakością, odwrotnością tego, co pojawia się w wyobraźni niemożliwej identyfikacji z nim¹². Niemożliwe jest to, co nie-męskie, ze względu na ontologiczny status – „niemożliwość” to nie tyle zablokowana, niedozwolona możliwość, ile zakaz możliwości. Zakaz przynosi ze sobą jakości przekształcające kobiecość w substancje będące rewersem fallicznego wyobrażenia, a zatem zaprzeczające swojej istocie. Różnica tkwi w drobnym szczególe. Dla Freuda kobiecość nie była jakimś afirmatywnym nie-męskim miejscem ani rewersem „męskości”. Dzięki logice kastracji, a więc takim kompleksom, które pozwoliły ujawnić nie tyle dwuskładnikowość (męskie-żeńskie), co powtórzenie heglowskiej relacji Pan – niewolnik, mogliśmy odkryć formułę kobiecego podporządkowania. Freud ulokował różnicę płciową pomiędzy lękiem przed kastracją a kompleksem kastracji. Mówimy zatem o różnicy między tożsamością opartą na strachu przed utratą TEGO a tożsamością będącą nieposiadaniem TEGO. Przy czym owo TO nie ma jakichś nadprzyrodzonych właściwości, ale jest wynikiem historycznego ukształtowania się zawartości TEGO.

11 S. Freud: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*. Tłum. P. Dybel. Warszawa 1995, s. 134–135.

12 J. Lacan: *The four fundamental concepts of psychoanalysis*. Tłum. A. Sheridan. London 1981, s. 253.

Zwróćmy uwagę, że we współczesnym neoliberalnym dyskursie najwłaściwszą i najbardziej społecznie pożądaną pozycją jest kreatywny przedsiębiorca, biznesmen, manager itd. Niezależnie od jego rzeczywistej płci to właśnie tego typu postawa performatywnie ustanawia właściwą i oczekiwaną, twardą substancję społeczną w opozycji do (wykastrowanej) pozbawionej tego typu pragnień postaci (kobiecej); osób niepodążających za kredytami, kumulowaniem majątku i otaczaniem się przedmiotami, co do których zakłada się, że przynależą właśnie owej substancjalnej, uznawanej za jedyną możliwą do pożądania postać (męską)¹³. Dlatego Freud ustanawia różnicę pomiędzy „męskim” i „kobiecy” w różnicy pomiędzy lękiem przed kastracją i kompleksem kastracji. Mówimy tutaj o odniesieniu do Jednego nie w kontekście różnicy pomiędzy dwoma dopełniającymi się całościami, ale pomiędzy formą i jej wypełnieniami (poszczególnymi twardymi, empirycznymi substancjami wyłonionymi dzięki alienacji rzeczy w symbolicznej formie). U Freuda nie chodzi zatem o sposób „istnienia” świata (kobiecość jako to, co nie-męskie), ale sposób powstawania symptomów, ich uwikłanie w społeczne relacje. Dlatego psychoanaliza odróżnia się od psychologii, bo pozwala dostrzec psychiczne zależności w polu kulturowo-społecznym, niestałym i niewartym uwagi, jak twierdzą jej krytycy. U Lacana następuje jednak znaczące przesunięcie. Jeżeli Freud opisywał sposób historycznego uwikłania zaburzeń, to Lacan wskazywał na tę społeczno-kulturową podstawę (jej ontologię) jako źródło uwikłania. Dla Lacana penis jest dosłownie formą znaczącego. Chodzi o to, że jeżeli mówimy o języku jako składającym się z wyobrażeniowo trwałych jednostek (w tym kontekście lepiej mówić o ich „twardości”), to w ruchu jego nabywania odtwarza się schemat kastracji, o jaki chodziło Freudowi. Podmiot u Lacana jest przekreślonym, pustym miejscem, nieistniejącą podstawą (uniwersalną formą) do zjawiania się jej pozytywnych skutków (znaczących). Tym, co decyduje o pragnieniu języka, jest zatem zazdrość czy lepiej: obietnica pełnej identyfikacji z sobą samym w znaczącym właśnie.

13 W popularnym jeszcze do niedawna utożsamianiu samochodów typu SUV nie bez kozery określano je mianem przedmiotów fallicznych. Nie chodzi jednak o ich podobieństwo czy stosunek proporcji, ale o to, że w społecznym odbiorze oznaczają one właśnie ową dominującą i uznawaną za właściwą i pożądaną pozycję (męskość – podkreślmy wyraźnie, nie mającą nic wspólnego z rzeczywistą płcią).

W pierwszej fazie dorastania dziecko jest nieusymbolizowanym, chaotycznym zbiorem części bez właściwości (choć określenie „części” zakłada jakiś symboliczny podział), który przez identyfikację ze swoim wyobrażeniowym ja dąży do pełnej jedności z sobą samym (ja idealne)¹⁴. Stadium zwierciadła zakłada więc dwoistą relację, w której rzeczywiste dziecko widzi siebie w całościowej postaci, kontroli ciała, predyskursywnej¹⁵ jedności itd. Spośród niesymbolizowalnego chaosu ciała-świata wyłania i radykalnie oddziela się to, co będzie zarzewiem przyszłej alienacji w formie ja idealnego. Dosłownie rzecz biorąc, ten ruch odtworzony zostaje później w mikroskali, w trakcie nabywania kompetencji językowych. Znaczący, jako twarda forma odniesienia do wyobrażonego znaczonego, pojawia się w radykalnym zerwaniu w niesymbolizowalnym ciągu przyrody. Stadium lustra wyznacza koordynaty takiego ruchu znaczących. Jest formą całości odtworzoną w partykularnym wyłonieniu. Chodzi tutaj o Lévi-Straussowskie „mana” jako znaczące pozbawione znaczenia, punkt zerowy sensu, znaczącą formę (uniwersalność), która nadaje wartość wszystkim innym znaczącym pojawiającym się w jej obszarze.

[G]dy dane są dwie serie, znacząca i znaczone, serii znaczącej zawsze towarzyszy pewien naturalny nadmiar, serii znaczonej zaś – pewnego rodzaju naturalny brak. Z konieczności istnieje zatem coś takiego jak „płynne znaczące, które jest udziałem wszelkiej myśli skończonej, ale również wszelkiej sztuki, wszelkiej poezji, wszelkiej inwencji mitycznej i estetycznej” [Claude Lévi-Strauss] oraz – dodajmy – wszelkiej rewolucji¹⁶.

Owo płynne znaczące wynika z pierwszej fazy „stawania się” w stadium zwierciadła. Jego płynność nie opiera się na ciągłych fluktuacyjnych przeobrażeniach i przekształceniach formy w coś innego. Chodzi raczej o stałą formę odpowiedniości znakowej (powstałej jako konsekwencja wchodzenia w rzeczywistość symboliczną), która płynnie wywłaszcza

- 14 J. Lacan: *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego*. Tłum. J. Aleksandrowicz. „Psychoterapia” 1987, nr 4, s. 5–9.
- 15 Jak podkreślał Umberto Eco, stadium zwierciadła jest pierwszym doświadczeniem semiozy, nieustannie odtwarzanym na wyższych etapach rozwoju. Zob. U. Eco: *Czytanie świata*. Tłum. M. Woźniak. Kraków 1999, s. 68–100.
- 16 G. Deleuze: *Logika sensu*. Tłum. G. Wilczyński. Warszawa 2011, s. 80.

wszystko z chaotycznej niesymbolizowalności, predyskursywnej naoczności. Dlatego Lacan pojawienie się w symbolicznym nazywa kastracją. Chodzi o zazdrość pustego miejsca podmiotu o (penisa) twardej identyfikacji w znaczącym (ja). Freud rejestrował pewien historyczny moment zależności seksualnej. Moment, w którym kobiecość była z jednej strony tylko refleksem męskości, a z drugiej pojawiły się pierwsze próby jej zdefiniowania, ale nie w odniesieniu do tego, co od męskiego różne, ale odwrotnie, do tego, co swoiste. Dyskurs Lacana, utrzymujący się w obrębie freudowskiego słownika, pozostaje tutaj metaforyczny, choć jednocześnie różnicujący się na podstawie ukierunkowania się na sferę, nazwijmy to, ontologiczną. Tutaj sprawa się komplikuje, bo jeżeli pod sztandarem „powrotu do Freuda” odczytamy go przez ten pryzmat (różnicy pomiędzy rejestrowaniem uwikłania „kobiecych” symptomów właściwych danemu okresowi historycznemu a poziomem pewnej ontologicznej podstawy), to okaże się, że freudowska nieświadoma forma odtwarza seksualną różnicę zawartą w języku. W Lacanowskiej terminologii penis oznaczony jest za pomocą symbolu minus phi ($-\phi$), co oznacza pewną formę braku (płynne znaczące), a więc samą czystą formę, bez symbolicznej treści, która ową treść strukturuje w postaci pragnienia¹⁷. Minus phi oznacza zatem to, co stoi za parawanem mówienia, fundamentalne pragnienie uzupełnienia trwałego braku (penisa). Chodzi o przeniesienie na poziom symbolicznego, realnego pragnienia uzupełniania braku. Proces opisu, który nigdy nie może się wypełnić w całości, odnieść/objąć sobą tego, co opisuje, pozwala zrozumieć mechanizm owego braku. Ujawnia się tutaj rozdzielenie, konstytutywne dla naszych rozważań. Jeżeli mówimy o opisie czegoś konkretnego, to owo „coś” pojawia się w alienującej obecności na poziomie symbolicznym. Naprędce zaznaczmy kontrapunkt tego twierdzenia w podkreśleniu, że przecież przyroda nie posiada znaczących, chyba że owe znaczące pojawiają się w wyobraźniowej postaci – odwrotności projekcji. Tak więc dialektyka opisu odnosi się do wyobrażenia (zawierającego logiczny, strukturalny, procesualny podział uzależniony od uniwersalności, do jakiej się odnosi) wychodzącego od alienującego ruchu zawłaszczania tego, co opisujemy w polu symbolicznym (polu powstałym jako efekt uniwersalności). Znana definicja znaczącego u Lacana zawiera się w lakonicznym stwierdzeniu, że znaczący reprezentuje podmiot wobec

17 J. Lacan: *The four fundamental concepts...*, s. 89.

innego znaczącego¹⁸. Nie chodzi tutaj tylko o prostą konstatację, że podmiot pojawia się w formie znaczącego, która natychmiast przywodzi na myśl rodzaj jego tekstualności. Spróbujmy wyraźnie oddzielić pewną materialnie historyczną dialektykę, o którą chodziło chociażby Markowski. Sam podmiot nie jest „tym” jednym znaczącym, zawsze obecnym, z tyłu głowy, który w ruchu historycznym (podmiotu) uzyskuje swoje dookreślenie i rozwija się zgodnie w ramach pewnej formy swojej małej uniwersalności (tym znaczącym, który sobie wybrał). Jak w znanym opowiadaniu Ursuli Le Guin *Czarnoksiężnik z archipelagu*, w którym każda rzecz miała swoje tajemne „prawdziwe imię” w odróżnieniu od przygodnych pseudonimów. Poznanie tego właściwego imienia (prawdziwa magia) oznaczało jednocześnie panowanie nad nim. W Lacanowskiej logice znaczącego nie chodzi o to, że podmiot zawsze odnosi się do raz nadanego (tajemniczego, magicznego) znaczącego (uniwersalnej jego formy), w ramach której w ciągu życia następuje ruch różnicy po od dawna zdefiniowanych granicach. U Lacana chodzi o to, że forma znaczącego pojawia się w odniesieniu do konkretnej i zmiennej sytuacji historycznej (podmiotu) jako ruch powtórzenia jej podstawowej formy, jej inicjującego wydarzenia, zakłócenia symbolicznego pola, z którego powstał. Powróćmy do formuły Lacana.

[Z]naczący jest tym, co reprezentuje podmiot innemu znaczącemu. Ten drugi znaczący jest zatem znaczącym, dla którego wszystkie inne znaczące reprezentują podmiot – co oznacza, że jeżeli zabraknie tego znaczącego, wszystkie inne nie będą reprezentować niczego¹⁹.

Pierwszy znaczący jest z konieczności pustym znaczącym, takim, który po pierwsze, oznacza sam brak podmiotu (który należy wypełnić), po drugie, pojawia się jako rodzaj zakładającej podstawy dla innych znaczących, wyznacza zbiór sensu i właściwej sobie logiki ich ruchu. Pierwszy znaczący jest zatem pustą formą, którą pozytywną treścią wypełnia drugi znaczący, pojawiający się już jako obecność podmiotu (tożsamość ze znaczącym w polu pierwszego znaczącego). O jakim rozdzieleniu

18 Zob. J. Lacan: *The subversion of the subject and the dialectic of desire in the freudian unconscious*. W: *Idem: Écrits*. Tłum. B. Fink. New York – London 2006, s. 694.

19 *Ibidem*.

pisalem jednak wyżej? Otóż chodzi o rozdzielanie w samym podmiocie. Nie jest tak, że istnieje jedna, ustalona raz na zawsze forma podmiotu, uzupełniana lub modyfikowana w ciągu jego życia (historia), tak jak w powieści Le Guin. Mamy raczej do czynienia z podmiotem, który w odniesieniu do historycznie zmiennych warunków (życia) produkuje znaczące formy odpowiadające z jednej strony owej zmianie, a z drugiej inicjującemu ją wydarzeniu.

3. *TOSAMOŚĆ* I PODMIOT

Od razu nasuwa się pytanie: jak zatem możliwy jest podmiot? I to jest właściwa stawka polityki i tego artykułu. Otóż podmiot pojawia się w różnicy pomiędzy podmiotowością i tożsamością. Nie jest tak, że Lacanowski łańcuch znaczących z konieczności wyklucza każdą prawdziwie podmiotową postawę²⁰ ze względu na logikę językową i dyskursywną, w której ów łańcuch znaczących się pojawia. Sama alienująca obecność podmiotu w polu symbolicznego nie organizuje jeszcze jego podporządkowania się logice władzy. Wręcz przeciwnie. Stadium lustra pozwala się właściwie pojawić podmiotowi (jako pustemu miejscu), odróżniającemu się tym samym od niesymbolizowalnej, pozaabstrakcyjnej przyrody (instynktownego życia).

Staje się on [człowiek – M.R.] nieśmiertelny w momencie, gdy przeciwstawia się woli-bycia-zwierzęciem, którą narzucają mu okoliczności. Każdy człowiek jest w nieprzewidywalny sposób zdolny do nieśmiertelności – zarówno w chwilach wielkich, jak i w skromnych, w imię prawdy ważnej, jak i tej drugorzędnej. Upodmiotowienie jest zawsze nieśmiertelne i to ono tworzy Człowieka. Poza tym istnieje również gatunek biologiczny: „zwierzę dwunożne, nieopierzone”, którego urok wcale nie jest czymś oczywistym²¹.

20 To, co Alain Badiou zawarł w czterech procedurach generycznych: polityki, miłości, sztuki i nauki. „Podmiot ukazuje się lokalnie. Jest podtrzymywany wyłącznie na podstawie procedury generycznej, a zatem istnieje tylko, *sensu stricto*, podmiot artystyczny, miłosny, naukowy czy też polityczny”. A. Badiou: *Byt i zdarzenie*. Tłum. P. Pieniążek. Kraków 2010, s. 26.

21 *Idem: Etyka*. Tłum. P. Mościcki. Warszawa 2009, s. 30–31.

Sama właściwość „posiadania języka” nie czyni jeszcze człowieka (podmiotu). W jednym polu symbolicznym możemy mieć równocześnie do czynienia z „rzeczą”, której wydaje się, że jest człowiekiem, oraz z przeciwstawnym mu podmiotem we właściwym sensie tego słowa. Chodzi tutaj o tę różnicę, tak zaciekle tropioną przez Foucaulta, która dyskursywnie zawłaszcza człowieka w rzecz będącą w dyspozycji pewnej relacji władzy. Jeżeli zatem podmiot pojawia się w pewnym polu, pojawia się jako znaczący, zostaje zawarty w materialnej figurze znaku, którego wszelkie przesunięcia odbywają się zgodnie z logiką owego podstawowego znaczącego (S_1). Akceptacja takiej sytuacji sprawia, że jedyny możliwy ruch kończy i zaczyna się w różnicy pomiędzy elementami w tym polu. W ramach tej logiki mówimy zatem nie o podmiotowości, ale o tożsamości, gdyż ciężar przeniesiony zostaje z dialektyki powtórzenia zakładającego Wydarzenia, w odniesieniu do zmiennych warunków, na pilnowanie przekształceń bycia właśnie tym znaczącym. Socjologowie mogli mówić o „supermarkecie tożsamości”, o „płynnej tożsamości”, nieustannym poszukiwaniu siebie itd. tylko w odniesieniu do tożsamości, która pojawiała się w ramach określonej logiki kapitalistycznej. To właśnie aktualny model neoliberalizmu stanowi rzeczywistość podstawę, w której pojawiają się owe „procesualne” tożsamości, charakteryzujące się nieustannym przeskakiwaniem pomiędzy różniącymi się w ramach tego pola znaczącymi. Taki ruch „poszukiwania” jest możliwy tylko pomiędzy elementami zbioru uprzednio ustanowionego wobec samego ruchu poszukiwania. Możesz być każdym (HR managerem, PR managerem, specjalistą ds. rozwoju, fikuśnie ubierającym się kreatywnym dyrektorem reklamy i zawsze gładko ogolonym dyrektorem wykonawczym) pod warunkiem, że nie podważasz tego pola, zbioru, w którym się pojawiaasz jako znaczący (a zbiór ten zawiera także swoje zaprzeczenie, cyniczny dystans do siebie – co jest dosłownie heglowskim nieidentycznym identycznym). Stałość podmiotowości tkwi w jej ruchu powtórzenia, ruchomości tożsamości, w przemieszczaniu się od jednego znaczącego do drugiego, by sprostać warunkom identyfikacji. Stąd też jeżeli tożsamość to zidentyfikowanie się w znaczącym pojawiającym się polu pewnej władzy – poprawniej mówić tutaj o *tożsamości*.

4. UNIWERSALNE POLE ZNACZĄCEGO.

MARKS, HEGEL I LOGIKA *TOSAOMOŚCIOWA*

Myszę, że pomiędzy Heglem a Marksem zachodzi pewna relacja, którą można by określić mianem różnicy w dwóch przeciwstawnych pojęciach

uniwersalności. Marks w swoim *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* analizuje heglowski stosunek państwa względem rodziny i społeczeństwa. W obu przypadkach ten stosunek dotyczy „zewnętrznej konieczności”, a więc państwa jako abstrakcyjnego horyzontu obu tych pól. Rozwój rodziny i społeczeństwa powinien zmierzać do urzeczywistnienia się w abstrakcji państwa. Tym samym rodzina jest u Hegła realnym wcieleniem abstrakcji państwa, jest jego nieidentycznym identycznym.

Jednia tego stosunku, jako duch, rozwija się przez tarcie i wzajemne wynikanie. Substancja jako ogólna istota i cel przeciwstawia się sobie samej jako rzeczywistości rozbitej na jednostki. Nieskończonym członem średnim jest tu samowiedza, która będąc sama w sobie jednością siebie samej i substancji, teraz staje się tym dla siebie; łączy w jedno ogólną istotę i jej rozbitą na jednostki rzeczywistość: podnosi tę rzeczywistość do poziomu ogólnej istoty i działa etycznie; zniża ogólną istotę do poziomu rzeczywistości rozbitej na jednostki i swój cel – tylko pomyślaną substancję – realizuje; tworzy jedność swojej jaźni i substancji jako swe własne dzieło, a tym samym jako rzeczywistość²².

Tym samym prawo staje się zewnątrzem, wynikającym z patrzącej i nieustannie stwarzającej je świadomości. Ale to prawo, jako zewnątrzem, jest jednocześnie horyzontem świadomości.

Rozum jest duchem, kiedy jego pewność, że jest wszech-realnością, zostaje podniesiona do godności prawdy i kiedy uświadamia sobie, że on sam jest swoim światem, a świat jest nim samym²³.

Hegłowska uniwersalność wywodzi się więc z relacji pomiędzy podmiotem i jego orzecznikiem. Samodzielny podmiot, jako wyraz idei, przejawia się tylko dzięki dialektycznemu wcieleniu się w realnym bycie, który jest jednocześnie jego przeciwieństwem. Krytyka Marksa opiera się dokładnie na tym miejscu. Państwo u Hegła to tyle, co pewna idea ucieleśniająca się w swoich orzecznikach, a więc coś, co retroaktywnie wytwarza swój skutek. Państwo jest już częścią tej świadomości, w której

22 G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. T. 2. Warszawa 1965, s. 3.

23 *Ibidem*.

się ujawnia. Pojawia się jako nieidentyczność ze swoim realnym wcieleniem. Marks stawia ten argument na głowie, bo to właśnie z samego realnego wcielenia powinniśmy wysnuć formę w jej historycznym staniu się. Hegel

uczynił produktem idei i jej orzecznikiem to, co jest jej podmiotem. Nie wysuwa on myśli swojej z przedmiotu, lecz konstruuje przedmiot odpowiednio do myśli, doprowadzonej w sobie do końca w abstrakcyjnej sferze logiki. Chodzi mu o to, aby ustalić stosunek tego ustroju do abstrakcyjnej idei i zaklasyfikować go jako ogniwo jej rozwoju, co jest oczywistą mistyfikacją²⁴.

Dlatego uniwersalność Hegla, jakbyśmy to nazwali, tkwi i wynika ze świadomości w stosunku do tego, co z nią nieidentyczne. Marks natomiast proponuje uniwersalność jako przewyciężenie formy, zaprzeczenie jej, wprowadzenie w niej interwału, który rozdziela dwa porządki, ten „sprzed” i ten „po”. Chodzi o to, że w zamkniętej logice stawania się heglowskiego ducha to, co inne (nieidentyczne) pojawia się nie jako radykalnie inne, niepoznawalne, ale inne będące funkcją samego identycznego w ramach porządku ducha. Tym samym to, co inne, jest inne tylko i wyłącznie w odróżnieniu od tego, co znane i oswojone. Znane jest odwrotnością nieznanego, które przez to, że pojawia się w horyzoncie Absolutnym (uniwersalności), w zasadzie ustanawia się w miejscu dla nieznanego strukturalnie przeznaczonym. Zwróćmy uwagę, że to, co w społeczeństwie uważane było za przejaw buntu, już dawno zostało oswojone, strukturalnie opanowane, choć dalej pozostaje rodzajem horyzontu i kontrapunktu (*nieznanym*) dla tego, co z nim nieidentyczne. Zespoły heavymetalowe (a ostatnio nawet blackmetalowe) już dawno opanowały reklamę, kino, nawet popularne programy typu talent show. Nie chodzi o to, że oswojony został ich „pazur”, ale tego typu muzyka pozwoliła osadzić się jako kontrapunktowy wskaźnik tego, co swojskie. To w opozycji do takiej postawy, w ramach Absolutu, kształtuje się tożsamość. Jednakże nie chodzi tutaj o tożsamość jako efekt strukturalnej opozycji, ale dosłowne utożsamienie się z tym, co prezentuje się jako

24 M. Rozentel: *Krytyka i przetworzenie przez Marksa i Engelsa idealistycznej dialektyki Hegla w duchu materializmu*. W: *Idem: Historia dialektyki marksistowskiej. Od powstania marksizmu do etapu leninowskiego*. Tłum. S. Jędrzejewski. Warszawa 1977, s. 28.

twarda substancja, rzeczywisty rdzeń społecznie pożądanego postaci (choćby ta postać była zmienna i płynna). Jeśli więc myślimy: absolut jako jedno (identycznego i nieidentycznego), to, zdaniem Hegla, tylko wówczas myślimy go konkretnie, czyli w wielości, a więc myślimy go jako absolut zawierający sprzeczność. Wielość nie jest jednak prostym zawieszeniem jednego, lecz jako określona negacja jednego stanowi wielość tej jedności albo wielość w tej jedności, dzięki czemu można określić ją jako jedność swojej wielości²⁵. Odwrócenie formy, w jakiej „inne” pojawia się w świadomości, pozwala orzekać o tym, co znane. Chodzi o to, że świadomość nie tylko określa to, co jej znane, ale również „nieznane”, będące nieznanym we Freudowskim sensie *unheimlich* (nie-samowitości). Hegłowskie pole uniwersalności jest zatem skończonym horyzontem, obejmującym wszystko, co nawet potencjalnie dostępne²⁶. Marks, dzięki analizie realnej podstawy – kapitału – uniwersalności wyznaczającej horyzont, warunki oraz granice zbioru, udowadnia, że jego logika nie jest koniecznością. Marksowskie zerwanie paradoksalnie mogło się dokonać dzięki Hegłowskiej dialektyce, różnica polega na tym, że Hegel określał pewien aktualny moment w ramach logiki uniwersalności, ducha absolutnego²⁷. Marksowska interwencja pojawia się w momencie, kiedy zdaje on sobie sprawę, że Hegłowski duch nie jest absolutny, ale wynika z konkretnego rozwoju historycznego stosunków międzyludzkich. W tym sensie Hegłowski absolut obejmuje rodzaj terażniejszej aktualności oraz horyzontu, który ta aktualność wyznacza, co nie jest tożsame z koniecznością. Twierdzenie Marksa opiera się na założeniu, że Hegłowski absolut jest tylko uniwersalną formą, w jakiej przejawiają się stosunki międzyludzkie w określonym

25 G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. T. 1. Warszawa 1963, s. 23.

26 Wszystkie „pomysły na przyszłość” oraz utopijne wizje nie pojawiają się jako efekt produkowania afirmatywnej podmiotowości, ale wynikają z aktualnego stanu. Jeżeli zatem pojęcie aktualności dotyczy bezpośredniej kontroli państwa, utopia przekraczająca aktualność będzie zaprzeczeniem, opozycyjnym przeciwieństwem pojęcia aktualności. Film Jamesa Camerona *Terminator* (1984) pojawił się jako rozwinięcie postępującego pojęcia automatyzacji, znajdującego swój horyzont w świecie bez ludzi, opanowanym przez wszechmaszynę – Skynet. W kolejnych częściach filmu, tych z lat po roku 2000, wielka maszyna staje się inteligentnym systemowym mózgiem – dokładnie internetową chmurą, bez swojego centrum i „wyłącznika”.

27 Istnieje głęboka różnica pomiędzy *Fenomenologią ducha* i *Nauką logiki*. *Fenomenologia* tropi absolutny horyzont świadomości jako jej ducha. W *Nauce logiki* Hegel doszedł do opisywania przekształceń ducha jako funkcji absolutu.

momencie. Odpowiada to Lacanowskiemu znaczącemu panowania (S_1), w którym kolejne znaczące porządkowane są przez tę formę właśnie.

Wźmy S_1 i baterie znaczących, którą oznaczmy jako S_2 . Chodzi o te znaczące, która już tam są, natomiast w punkcie wyjścia, w którym sytuujemy się, aby ustabilizować znaczenie dyskursu, dyskursu rozumianego jako status wypowiedzi [*l'énoncé*], S_1 należy postrzegać jako coś, co interweniuje. Interweniuje w baterię znaczących, której nie mamy nigdy prawa uważać za rozproszoną, jako jeszcze nieuformowaną sieć tego, co nazywamy wiedzą²⁸.

Chodzi o to, że S_1 przynosi formę dla dotychczas rozproszonych znaczących. Owa bateria nie oznacza zatem jakiegoś nieuporządkowanego zbioru, wprost przeciwnie. Interwencja polega na wyławianiu z poszczególnych znaczących zbiorów (dyskursów) znaczących podporządkowanych sensowi produkowanemu przez inną formę S_1 .

Wiedza powstaje w momencie, w którym S_1 reprezentuje coś przez interwencję w pole zdefiniowane [...] jako już ustrukturyzowane pole wiedzy. Podmiot jest jego założeniem, jego *hypokeimenon*, tak długo, jak reprezentuje specyficzną cechę, oddzielającą go od żyjących indywidualów²⁹.

Chodzi zatem o wiedzę, która jest właściwością znaczącego pola powstałego przez wyławiającą interwencję znaczącej formy S_1 , strukturującej baterię znaczących. Istotne jest, że każda logika produkowania uniwersalnej formy, zbioru znaczących przynoszących właściwą jego formie wiedzę, z konieczności tkwi w polu ją poprzedzającym. Nowa logika społeczna nie spada z nieba, tylko jest efektem przewycięzenia lub gry opartej na starej formie. Logika klasowa nie jest efektem, ale koniecznością, gdyż jej konstrukcja wynika z charakteru uniwersalności logiki kapitału. Nie jest zatem tak, że znika ona wraz z przeobrażeniem się kultury i społeczeństwa, ale ulega przemieszczeniu. Innymi słowy, tam, gdzie jest kapitał, tam szukajcie antagonistycznych klas.

28 J. Lacan: *The other side of psychoanalysis*. Tłum. R. Grigg. New York 2007, s. 13.

29 *Ibidem*.

Novum Marksa polega na tym, że wykazał on, iż logika kapitału nie jest koniecznością, że można przeciwstawić jej uniwersalność innego rodzaju, w jego mniemaniu byłaby ona właściwa proletariatu. Czym jest proletariat? Jego zakres nie pokrywa się z klasą robotniczą, raczej jest wynikiem przewyżczenia logiki klasowej. Klasa robotnicza jest zatem zbiorem możliwych tożsamości dla przynależących do niej jednostek. Proletariat natomiast opisuje ukierunkowanie na produkcję nowej formuły uniwersalnej (emancypującej, w której wszyscy byliby równi itd.). A zatem mamy „»nadliczbową« (*surnumerary*) uniwersalność ucieleśnioną w elemencie, który nie pasuje do istniejącego »Porządku«, który, choć jest jego częścią, nie ma w nim swojego określonego miejsca”³⁰. Stąd też radykalna różnica widoczna u Marksa pomiędzy istniejącą uprzednio klasą robotniczą a proletariatem. Klasa robotnicza jest częścią istniejącego społeczeństwa i jako część pierwszej uniwersalności jej potencjał może ograniczać się jedynie do rozwiązania konkretnych problemów w ramach samego społeczeństwa (podwyżka płac, ubezpieczenia itp.); nie znosi to jednak samej podstawy jej zniewolenia. Z kolei w przypadku uniwersalizmu, w postaci podmiotowości proletariackiej, stanowi ona rzeczywistą płaszczyznę radykalnego nie tyle przeformułowania, ile zerwania i nowego otwarcia opartego na tej właśnie uniwersalności.

W ten sposób z poszczególnych odosobnionych ruchów ekonomicznych robotników wyrasta wszędzie ruch polityczny, to znaczy ruch klasy dążącej do urzeczywistnienia swych interesów w formie ogólnej, w formie posiadającej siłę przymusu dla całego społeczeństwa³¹.

Różnica klasowa, na której Marks buduje pojęcie proletariatu, dotyka zatem pewnego traumatycznego rdzenia i istnieje wyraźna potrzeba właściwego zidentyfikowania jego warunków. Prawdziwa różnica klasowa opiera się na istnieniu, jako Rancièrowskiej sfery logosu-prawdy, pola, które ową prawdę tworzy i utwierdza, oraz części takiej mocy pozbawionej. Ta część jest niema, jedyne, co może, to pozostawać w obszarze Wielkiego Innego pierwszego pola. Różnica klasowa, pozbawiając ją substancjalnych właściwości, których u Marksa nie ma, opiera się na

30 S. Žižek: *W obronie przegranych spraw*. Tłum. J. Kutyła. Warszawa 2008, s. 273.

31 K. Marks: *Listy. Marks do F. Boltego*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane*. Tom II. Warszawa 1949, s. 446.

relacji pomiędzy tymi, którzy mają logos (Wielki Inny), a tymi, którzy mogą tylko w ich polu się rozpoznać jako niemi. Mówimy tutaj o prawdziwym istnieniu, istnieniu w obrębie prawdy (logosu) i jego przeciwieństwie – bezimiennej masie służącej tylko za kontrpunkt. Porządek taki utrwała się w społecznej dystrybucji funkcji oraz właściwości każdej z tych części i jawi jako naturalny; w obrębie samego siebie ustanawia się swoim własnym horyzontem i jedyną płaszczyzną odniesienia. Dlatego wewnątrz niego polityka postrzegana jest jako konsensus, który został już osiągnięty; jedyne, co pozostaje, to nadzorować wolną grę przemyszczeń w ramach tego konsensusu, dopóki sama wolna gra nie dotknie jego zasadniczego rdzenia. Rancière nazywa taki obszar policyjnym. Termin polityki rezerwuje dla aktywności radykalnie zdeterminowanej, antagonistycznej względem policji.

Cokolwiek zrywa z namacalną konfiguracją, w której części i części lub ich brak są zdefiniowane przez presupozycje z definicji niemające miejsca w tej konfiguracji, przynależy do części tych, którzy nie mają swojej części – części bez przydziału³².

To, co jawi się jako niemające miejsca w społecznym ciele – część bez przydziału – ujawnia tym samym rozdział i decentruje strukturę policyjną, postrzeganą jako naturalna.

Wracając do Marksowskiej relacji pomiędzy klasą robotniczą i proletariatem: ta pierwsza pozostaje niezdeterminowaną wielością jednostek, niemych, jak określiliby to Rancière, w procesie produkcji. Natomiast proletariąt pojawia się w momencie, kiedy ustanowiony zostaje wspólną bazą dla aktywności denaturalizowania ciała klasowego społeczeństwa – staje się podmiotowością polityczną. Proletariat jest więc efektem upodmiotowienia.

Przez upodmiotowienie rozumiem produkcję poprzez szereg działań ciała oraz zdolności wypowiedzenia wcześniej nieidentyfikowalnych wewnątrz danego pola doświadczenia, których identyfikacja jest jednak częścią rekonfiguracji tego pola³³.

32 J. Rancière: *Disagreement: Politics and philosophy*. Tłum. J. Rose. Minnesota 1999, s. 29-30.

33 *Ibidem*, s. 35.

Upodmiotowienie nie powstaje z niczego, ale jest transformacją tożsamości, rozpinając ją pomiędzy biegunem tego, co przynależy do społeczeństwa, i „części bez przydziału”. Freud w słynnym eseju o psychologii zbiorowości podaje przykład identyfikacji, która miała miejsce w pensjonacie dla dziewcząt. Jedna z mieszkanek, odebrawszy list od kochanka, dostała ataku hysterii, który nagle pojawił się także u kilku innych dziewcząt³⁴. Epidemia ataków pojawiła się w pensjonacie wobec naoczności porządku formowanego przez S_1 , wychodzącego od tego, co niesie ze sobą owa identyfikacja z widocznymi objawami hysterii. Podstawą nie jest tutaj zatem postawa afirmacji działania, wydarzeniowej wierności temu, co zakłada miłość, ale identyfikacja z „wyjątkową cechą” (*einzigiger Zug*), która prezentuje się jako oznaczająca dostęp do rozkoszy (miłości). Owa wyjątkowa cecha (widoczne objawy hysterii) jest znaczącym, tym pozytywnym znaczącym, który oznacza podmiot (miłosny podmiot) innym podmiotom. Jednak jako znaczący przenosi swoją logikę na pole symboliczne. Objawy hysterii, kiedy prezentują się w momencie utraty kochanego obiektu, zostają usymbolizowane. Histeryczny objaw jest tutaj zatem terminem średnim. Z jednej strony pozwala wyobrazeniowo sformułować (przez każdą poszczególną pensjonariuszkę) to, co zostało utracone (jedność z kochankiem, stan zakochania itd.), oraz wyznaczyć gramatykę konieczności, otwierającą się przez ustanowienie uniwersalnej (symbolicznie oznaczanej przez Lacana jako S_1) podstawy w formie zbioru sensu. To, co najważniejsze, tkwi właśnie w identyfikacji. Inne pensjonariuszki, identyfikując się z ową prezentowaną cechą, dosłownie przybierają *tosamość*, której logika jest w dyspozycji innego; nie wynika z ich afirmatywnej podmiotowości, ale z fałszywego rozpoznania w owej wyjątkowej cesze umożliwiającej dostęp do rozkoszy.

Możemy zobrazować tę zależność, wskazując, jak w ramach szeroko pojętej konsumpcji kształtuje się tożsamość płciowa. Konsumeryzm nie może jednoznacznie określić różnicy płciowej w jakimś dystynktywnym zbiorze, z konieczności płęć rozpoznaje się przez ogniskowanie wokół zmiennych wskaźników. W przypadku radykalnego zróżnicowania towar przeznaczony dla jednej z płci wyklucza jednocześnie połowę potencjalnych konsumentów. Widzieliśmy ten proces w przypadku metroseksualizmu, który dokonywał wyrwy w przesadnym ekspozowaniu np. korzystania z kosmetyków po to, żeby każdy „normalny”

34 S. Freud: *Poza zasadą przyjemności*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 2005, s. 199.

(niemetroseksualny) mężczyzna mógł swobodnie korzystać z przeznaczonych dla niego kosmetyków. Metroseksualizm ustawił się w miejscu pierwotnej zbrodni, wypartego ekscesu, względem którego „męskość” może swobodnie korzystać z kosmetyków pod warunkiem, że nie robi tego w tak dosadny sposób. Jeżeli wcześniej dla męskiego „używania” kosmetyków kontrapunktem była „kobiecość” kosmetyków, to zamykała się możliwość rozszerzenia męskiej oferty. Metroseksualizm miał na celu przejście tego antagonizmu, by to wobec niego „męskość” kształtowała swoje podejście do korzystania z kosmetyków. Przed metroseksualną eksplozją wręcz wymagano podkreślenia przez mężczyznę tego, że goli się kawałkiem szkła lub myśliwskim nożem, nacierając skórę po goleniu wódką (strukturalna opozycja „kobiecej” dbałości o ciało). Później natomiast ta opozycja przesunęła się na proporcje ilościowe, a więc „męskość” dbała o siebie (kremy pod oczy, preparaty do włosów itd.), ale swoją tożsamość opierała na tym, że nie dbała o siebie w sposób tak intensywny, jak zakładał to metroseksualizm. W ten sposób *tożsamości* konsumpcyjne są produkowane przez cechy, które prezentują się jako właściwie „męskie” czy „żeńskie” (jeżeli mówimy o różnicy płciowej), bynajmniej nie niosąc ze sobą trwałości i wyraźnych dystynkcji.

Jeżeli spojrzymy na specyficzne pole tożsamościowe, jakim jest centrum handlowe, to możemy zaobserwować, że różnica pomiędzy „męskim” i „żeńskim” wynika tylko i wyłącznie ze stosunku wobec czasu i intensywności zakupów. „Mężczyzna” musi stać z boku, najlepiej z obojętnym wyrazem twarzy, wskazującym na znudzenie i zniecierpliwienie. „Kobieta” w tym czasie wytrwale przebiera, dokładnie analizując każdą rzecz, odnosząc je do jakiegoś modułu analizy (raz cena, raz ilość itd.). Nie używam tutaj kpiarskiego tonu wychwalającego „męskie” zdecydowane i krótkie zakupy. Raczej należy zauważyć, że tożsamość „męska” w kontekście konsumpcji identyfikuje się w tej cesze specyficznego sposobu robienia zakupów (podobnie jak „kobiecość”). Wynika to z faktu, że dystynktywne oddzielenie „męskości” i „żeńskości” w konsumpcji nie obowiązuje z dwóch powodów. Po pierwsze, wyraźne oddzielenie płci, jak już napisałem, ogranicza potencjalne pole oferty towarów. Po drugie, płynność różnicy płciowej pozwala co rusz ogniskować ją wokół czegoś innego, co staje się chwilowo pożądane, na tyle jednak pozostając niestałe, że w każdej chwili gotowe stać się czymś innym w tym polu. Nie chodzi tutaj o wykazanie obiektywnej i uniwersalnej różnicy płciowej, ale o uniwersalistyczną różnicę pojawiającą się w polu wyznaczonym przez logikę prawa (kapitału).

Prawo określa jednak tylko podobieństwo podlegających mu podmiotów [Deleuze mówi o podmiotach, ale odpowiadają one raczej tożsamościom w moim rozumieniu – M. R.] oraz ich odpowiedniość wobec terminów, które wyznacza³⁵.

Sfera konsumencka nie potrzebuje klasycznego podziału na role i właściwości płciowe z tego względu, że to, co raz jest męskie (towar), może stać się *unisex* i odwrotnie. Dlatego w przypadku konsumpcji nie mamy do czynienia z podmiotami, lecz z przygodnymi tożsamościami (*tosamościami*) możliwymi do porzucenia, kiedy konsumpcja na to pozwala i tego wymaga. Różnica płciowa, jak już powiedziałem, musi być przygodna i oderwana. Jeżeli mówimy o tożsamości płciowej w przypadku sfery konsumenckiej, nie chodzi o jakąś konstytutywną różnicę, ale o cechy, z którymi identyfikacja jest wymagana, by móc pojawić się w ramach rzeczywistości konsumenckiej. Cechy te nie wynikają z głębokiego zdefiniowania, ale właśnie z rozpoznania się w polu uniwersalizmu (dlatego że to pole konsumenckie proponuje własną gramatykę). Podobnie jak młody biznesmen, któremu się udało. Jego gust automatycznie pokrywa się z gustem innych osób (*tosamości*), właściwych jego klasie. Oczywiście ów człowiek zaczyna lubić drogie samochody, domy z kolumnami na przedmieściach, wielkie telewizory itd. Tożsamość jest zatem efektem podporządkowania, podczas kiedy podmiotowość wynika z powtórzenia prawdy wydarzenia.

W gruncie rzeczy prawda jest materialnym szlakiem wyznaczonym przez wydarzeniowy suplement. Jest zatem pewnego rodzaju immanentnym zerwaniem. „Immanentnym” ponieważ prawda rozwija się [*procède*] w sytuacji i nigdzie indziej. [...] Powiemy zatem, że proces prawdy jest heterogeniczny wobec ustanowionej w danej sytuacji wiedzy, albo, używając wyrażenia Lacana, że wiedzę tę „dziurawi”³⁶.

Powracając do logiki dwóch uniwersalizmów. Każde działanie reformatorskie, mające mimo wszystko swoje oparcie w presupozycjach społecznego ciała (policji), wytwarza wyobrazeniowo swój horyzont.

35 G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997, s. 28.

36 A. Badiou: *Etyka...*, s. 59.

Decydującym czynnikiem jest fakt, że podnosi ono logiczno-abstrakcyjną zasadę do godności „zewnętrznej konieczności”. Owa „zewnętrzna konieczność” retroaktywnie warunkuje rzeczywisty byt, który jawi się jako niedoskonałe jej wcielenie. Innymi słowy, nie ma mowy o jakimkolwiek przedefiniowaniu panujących stosunków. Subwersja w obrębie ich podstawowego rdzenia jest zakazana. Z kolei Marks stawia tę zasadę na głowie, kiedy zaczyna od analizy realnie panujących stosunków. Dopiero taka analiza może zdemitologizować i „sprowadzić na ziemię” wszystkie praktyki reformy, ale przede wszystkim buntu.

Jeżeli dla Marksza pozycja proletariatu może wynikać tylko i wyłącznie z materialnego rozpoznania aktualnych stosunków produkcji, w które robotnik jest wpisany jako niemy, to dla Lacana podmiot jest właśnie tam, gdzie nie mówi. Kiedy zaczyna mówić, robi to z pozycji będącej w dyspozycji Wielkiego Innego. To jest właśnie miejsce styku obu płaszczyzn. Marks proponuje uwolnienie robotników, ale także burżuazji przez przekroczenie porządku Wielkiego Innego, w którym reifikuje się porządek sprzecznych interesów. Lacan odnosi się wprost do sfery polityki, kiedy mówi o znaczącym braku w Innym. Chodzi o opór polityczny, który jest oporem przed przedstawieniem w Realnym. Jednocześnie dotykamy tutaj zasadniczej próby wypełnienia braku w Innym, ale wypełnienia dla innego znaczącego. Relacja polityczna wygląda więc tak, że z pozycji wypełnienia w innym polityki mówienie występuje tylko w odniesieniu do znaczącego, jaki ten brak produkuje. Każdy projekt emancypacyjny ma zatem status marksowskiego widma, które zagraża Realnemu tego, co Rancière nazywa policją, i jednocześnie negatywnego znaczącego, czegoś w rodzaju odwróconego *objet petit a*, który nie przyciąga a odpycha, mając status negatywu pozytywnego znaczącego w Wielkim Innym, w jakim się zdarza. Każda próba poważnej dyskusji na temat podważenia systemu, możliwości przewyciężenia kapitalizmu kończy się dlatego, że krytyka radykalnych projektów wypełnia brak w Innym. Punkt odniesienia projektu emancypacyjnego kieruje się w stronę Realnego, natomiast obrona opiera się na jego symbolicznym znarratywizowaniu, a więc zamknięciu w jego uniwersalnej logice. Oznacza to, że jeżeli projekt emancypacyjny (np. socjalizm, komunizm, anarchizm) pojawia się jako propozycja, to jest wyrażany w dominującym polu, w którym jego miejsce jest zdefiniowane bądź jako niebezpieczeństwo, bądź zabawny eksces (Hegłowskie inne, nieidentyczne).

Stąd też dochodzimy do kluczowej kwestii, jaką jest rozpoznanie emancypacyjnego pola (z konieczności tutaj nie-nazywanego) jako

Realnego, które choć wychodzi od aktualnie panujących stosunków, to wskazuje drogę rozwiązania ograniczających sprzeczności. Chodzi o to, że każdy projekt emancypacyjny, przez to jakie reakcje wywołuje, zdaje się dowodzić, że naruszenie porządku policyjnego, jak już powiedzieliśmy to w przypadku Ranciera, jest niemożliwe (pośpiesznie utożsamiliśmy utopię ze śmieszłą, artystyczną zabawą pięknoduchów). Dlatego jakakolwiek idea emancypacji winna być rozumiana jako historyczne przepisanie, w którym pojawia się podmiot jako gest etycznej wierności Historii³⁷. Nie chodzi tutaj o cementowanie porządku my kontra oni, bo taki zwykle produkuje tożsamości stojące na urwisku, za którym jest tylko przepaść. Realne łączy się z procedurą prawdy, gdyż zawsze dialektycznie znosi stężenie swoich pojęć w symbolicznym (komunizm, który z idei rewolucyjnej stał się wyświechtanym hasłem, rzekomo uzasadniającym tortury i zupełnie nierewolucyjne powstawanie nowych klas panów). Jeżeli komunizm, jeszcze chociażby w XIX wieku, zdarzył się jako praktyka emancypacyjna, jako ruch rewolucyjny mający znieść nierówności, to zgodność z jego Realnym polega na wierności temu Wydarzeniu i tylko jemu. Idąc dalej tym tropem, to ontologiczny status istnienia republik sowieckich oznaczał całkowite zaprzeczenie wierności Wydarzeniu. Choć jako orzecznik wyraz „komunizm” nadal przedstawiano jako jutrzeńkę wolności (propaganda PRL), jednak wolność ta była tylko znaczącym formy zupełnie sprawnie podporządkowującej sobie ludzi jako rzeczy ślepo jej służące.

Historia, jako funkcja idei, przynależy do sfery Lacanowskiego symbolicznego. A więc to tutaj rozgrywa się spór, to jest przestrzeń prawdziwie antagonistyczna; dotyczy poziomu relacji względem tego, co się zdarzyło. Jest konstruowana narracyjnie po fakcie. Dlatego też podmiotowość w ramach ruchu Historycznego projektuje w nim Realne jako trwałe gwaranta zabezpieczającego przed symbolicznym zawłaszczeniem w rzeczy. I tutaj tkwi niebezpieczeństwo, w którym rozchodzą się drogi podmiotowości jako zgodności z procedurą prawdy i tożsamości jako będącej w dyspozycji symbolicznego; bo do rzekomego Realnego dociera tylko przez identyfikację z Freudowską wyjątkową cechą. Stąd też podmiotowość dotyczy zgodności z wydarzeniem prawdy, z prawdziwie emancypacyjnym wydarzeniem, natomiast tożsamość myli się w ocenie tego, co winno być składnikiem postępowania i wierności.

37 Zob. A. Badiou: *The communist hypothesis*. Tłum. D. Macey, S. Carcoran. New York – London 2010, s. 238–239.