

Andrzej Leder

Czytanie Husserla z Lacanem.

Czy fenomenologię od psychoanalizy odróżnia przede wszystkim nastawienie etyczne?

Czy można pomyśleć coś beznadziejnego? A raczej coś beznadziejnego bez cienia nadziei? Wyjścia można by upatrywać w tym, że akt poznawczy jako taki sam jest nadzieją.

Franz Kafka

W swoich wykładach o Heglu Józef Tischner pokazuje, że pojęcia, a nawet całe systemy filozoficzne mogą być traktowane jako ucieleśnienia pewnych postaw etycznych. Fenomenologia ducha, na przykład, jest według niego zakorzeniona w poczuciu winy.¹ Spróbuję poddać próbie proponowanej przez Tischnera fenomenologię Husserla i psychoanalizę Lacana. Będę bronił tezy, że po przedarciu się przez gąszcz różnic terminologicznych, związanych z zupełnie różną genezą i teoretycznym zapleczem tych nurtów myślowych, możemy znaleźć zaskakująco podobne konstrukcje opisujące najgłębszą strukturę doświadczenia. Podstawowa różnica między nimi wynika więc nie z poznania tego co doświadczone, ale z postawy zajmowanej wobec samego doświadczenia. Ta różnica ma charakter raczej etyczny, niż epistemologiczny. Zgodnie z tą tezą, podstawowa różnica między psychoanalizą, przynajmniej tą Lacanowską, a fenomenologią, miałaby więc charakter moralny, w takim sensie jaki nadają temu pojęciu Francuzi, a więc charakter pewnego ogólnego nastawienia, wyboru pierwszej pozycji określającej wszystko, co następuje potem.

Czy jednak zapytywanie o wspólny fundament postawy filozofa i psychoanalityka nie jest w ogóle pozbawione sensu? Czy fenomenologia transcendentálna, chcąc przeciż być normatywną nauką o po-

¹ Józef Tischner, „Nad Fenomenologią ducha”, *Res Publica Nowa*, nr 2/87, s. 70.

znaniu a z drugiej strony psychoanaliza, będąca przede wszystkim praktyką mającą ulżyć cierpieniu, mogą być prawomocnie porównywane?

Sądzę, że istnieje pewna wspólnota intencji, łącząca podstawowy gest Husserla i Freuda, a potem Lacana. Freud, jak wiadomo, chciał leczyć. Jednak jego metoda leczenia polegała na uświadamianiu sobie przez pacjenta warunków kształtowania się takich czy innych zjawisk i doświadczeń. Uświadamianiu, które rozwiązać miało iluzje, kryjące się za fenomenami objawów. Otóż w wystąpieniu Husserla możemy domyślać się zamierzeń nie różniących się aż tak bardzo od Freudowskiego. Dostrzegał przed sobą pacjenta – europejską kulturę końca XIX wieku – i uważał, że pacjent ten cierpi z powodu błędnych, iluzorycznych przekonań. *Badania logiczne* miały uświadomić pacjentowi, w osobie europejskiej elity filozoficznej, jak bardzo się myli. Być może Husserl nie docenił zjawiska oporu hamującego postępy kuracji – odkrytego przez Freuda po wielu latach pracy – więc trzydzieści lat później, w *Kryzysie...*, musiał znowu od początku zaczynać terapię. Jednak wspólna, tak dla ojca psychoanalizy jak fenomenologii, jest intencja wypływająca z głębokiego zatroskania losem owego podmiotu, który napotykali. Różnica postaw, którą pragnę wykazać, wyrasta więc na gruncie wspólnego, głęboko zakorzonego nastawienia.

Być może takie nastawienie jest w ogóle charakterystyczne dla postawy filozofa. Czy Platon nie chciał leczyć chorób ateńskiej demokracji, gdy projektował swoje – dość przerażające – Państwo? Może więc Troska (*die Sorge*), termin Heideggera, mający w szczególny sposób opisywać intencjonalność, nie jest tak bardzo techniczny, jak chciał jego twórca? Może, jak chce Lévinas, odniesienie-do... musi być etyczne, zanim będzie poznawcze? Może każdy filozof jest psychoanalitykiem swego czasu?

I

Świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Ten sąd, który we współczesnej filozofii zawdzięczamy Franciszkowi Brentano, jest fundamentem fenomenologii. Samoprezentacja przedmiotu, jego autonomia i samowystarczalność warunkują postawę filozoficzną, w której szacunek dla doświadczenia i jawiącego się świata łączy się z ufnością w zdolność umysłu do uchwycenia tego, co dane.

Trudno nie dostrzec fundamentalnego optymizmu wpisanego w tę postawę. Ten optymizm cechuje wiele tekstów, które wyszły spod pióra Husserla. Nawet w późnym i raczej pesymistycznym *Kryzysie...* twórca fenomenologii pisze: „Nie potrafimy porzucić wiary w możliwość filozofii jako zadania, a więc wiary w możliwość uniwersalnego poznania.”² W tym obrazie kryje się jednak pewna strefa cienia. Cemu, jeśli nie wobec zagrożenia zdradą, miałyby pojawić się dramatyczne żądanie lojalności wobec filozoficznego projektu uniwersalnego poznania?

Dzieło Husserla od początku poświęcone było obronie racjonalności i polemice ze sceptycyzmem, który kryć się miał w nauce i kulturze końca XIX wieku. Fenomenologia utworzona została jako odpowiedź na redukcjonizm. To właśnie była choroba, którą Husserl chciał leczyć. Symptodem choroby był empiryzyzm. Jeślibyśmy zaakceptowali to, że sens fenomenu jest kontyngentny, to znaczy określony przez jakiś proces empirycznie badany, musielibyśmy odstąpić od poszukiwania prawdy absolutnej, a właściwie – od idei prawdy.

Jeśli patrzymy na empiryzyzm jako na atak przypuszczony na nasze zdolności poznawcze, to z dzisiejszej perspektywy wydaje się on dość niewinny. Tak naprawdę postulaty racjonalności zostały w głęboki sposób zakwestionowane przez myślicieli, nazwanych przez Paula Ricoeura „filozofami podejrzania”. Podali oni w wątpliwość ważność bezpośrednio danego sensu fenomenu, twierdząc, że zawsze istnieje prymat czegoś, co można – za Marcelem Gauchet – nazwać „źródłem znaczenia”³. Źródłem niedostępnym, a jednak w konieczny sposób determinującym sens tego, co dane. Dla Nietzschego tym „źródłem” była wola mocy, dla Marksa – stosunki społeczne, dla Freuda – nieświadomość.

Najważniejszą cechą wspólną konstrukcji warunkujących sens była ich nieprzejrzystość, niemożność prostego ich uobecnienia. Drogę do nich zawsze zagradzały rafy „świadomości fałszywej” – by przez nie się przedrzeć, trzeba było uzbroić się w teorię interpretacyjną, która znosiła zafałszowania, warunkujące bezpośrednio rozumienie zjawisk. Świat przeżywany, *Lebenswelt*, stawał się „żywą iluzją” a prawdziwa rzeczywistość była za tą iluzją ukryta.

² Edmund Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. Sławomira Walczewska, Kraków 1987, s. 14 n, dalej jako *Kryzys...*

³ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris 1985.

Ewolucja Freudowskiego pojęcia nieświadomości znakomicie ilustruje opisany ruch. W *Objaśnianiu marzeń sennych* nieświadomość była jeszcze definiowana w sposób przede wszystkim epistemologiczny: przez swoją nie-obecność w chwili terażniejszej, przez opór, jaki stawia naszym zdolnościom poznawczym i przez szczególny sposób istnienia, uwarunkowany zawsze teoretyczną rekonstrukcją. Ricoeur nazywa tę charakterystykę myślenia Freudowskiego „odwróconą *epoche*.”⁴ Jeżeli w *epoche* husserlowskiej świadomość była jedynym źródłem pewności, we freudowskiej jawiła się jako podstawowe złudzenie, a pierwszym zadaniem epistemologii było „wziąć ją w nawias”.

W pismach nazywanych metapsychologicznymi nastąpił kolejny ważny ruch: Freud zsubstancjalizował nieświadomość. Stała się ona rzeczywistym bytem psychicznym, determinującym w sposób *quasi-przyczynowy* sferę zjawisk świadomości. Ten ruch wywołał gwałtowną reakcję ze strony filozofów świadomości.⁵ Opierając się na perspektywie fenomenologicznej, Sartre sformułował znaną krytykę nieświadomego, rozumianego w substancjalny sposób. Jako że nic nie mogło w sposób przyczynowy określać znaczenia fenomenu, traciło prawomocność mocne rozumienie istnienia popędu i jego reprezentacji, a więc także nieświadomości.

Nigdy fenomenologiczne „zaufanie” w stosunku do zjawiska świadomości nie było dalej od psychoanalitycznego „podejrzenia”. Ale jakby wskazując wąską ścieżkę, która mogła by prowadzić do zbliżenia, Sartre zauważa, że praca psychoanalityka jest z istoty fenomenologiczna. Polega przecież na studiowaniu immanentnych struktur, warunkujących wszelkie „uświadamianie sobie”.⁶

Eksplodza myśli strukturalistycznej całkowicie zmieniła intelektualne tło sporu.⁷ Wszystkie „filozofie podejrzania” przeformułowane zostały na sposób strukturalistyczny. Gilles Deleuze zaproponował nową

⁴ Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, Paris 1965, s. 136.

⁵ Nie tylko zresztą z tej strony. Akademicka, podporządkowana kryteriom pozytywistycznym psychologia również nie mogła uznać substancjalnego traktowania bytu, który w żaden sposób nie poddawał się badaniu w ramach uznanych procedur naukowych. Dlatego Skinner na przykład przyrównywał użycie tego pojęcia do wywoływania duchów, czy duszy.

⁶ Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris: Hermann & Cie 1939, ss. 26-28

⁷ Pisz o tym Vincent Descombes w swojej książce *To samo i inne*, przeł. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, Warszawa 1997, s. 91. Dalej jako *To samo...*

lekturę Nietzschego a Louis Althusser – Marksa. Strukturalne językoznawstwo inspirowało zaś Jacques'a Lacana do przedefiniowania freudowskiego pojęcia nieświadomości w kierunku, który odbierał mu atrybut substancjalnego istnienia. „Nieświadomość ma strukturę języka” – to powszechnie znane zdanie stało się znakiem rozpoznawczym teorii Lacana. Jednak być może ważniejsze, co najmniej ze względu na nasz wywód, jest inne: „nieświadomość – rzecz w tym, że ona nie jest ani bytem, ani nie-bytem, nieświadomość to nie urzeczywistnione”⁸.

Lacan podał więc w wątpliwość ontologiczny prymat nieświadomości. Jego filozoficzny czytelnik i interpretator, Slavoj Žižek podkreśla to, że Lacan wydobył nieświadomość z jakichś tajemniczych głębi, w których znalazła się za sprawą Freuda a jeszcze bardziej jego uczniów. Nieświadome „przed nami”, w świecie zjawisk.⁹ Nie ma żadnych „nieświadomych obiektów”, które mogłyby się nagle wyłonić na powierzchni świadomości. Lacan twierdzi: „Nieciągłość, oto jest podstawowa forma, w której jawi się nam nieświadomość jako fenomen – nieciągłość, w której coś się rysuje.”¹⁰

Struktura nieświadomego musi być zawsze retroaktywnie budowana, a punktem wyjścia dla tej konstrukcji musi być to, co się zjawia. Ta teza ma kluczową wagę filozoficzną. Unicestwia ona wszelką pretensję nieświadomości do prymatu ontologicznego i odsyła analityka, zgodnie z prorocstwem Sartre'a, do analizy struktur zjawiania się. Jednocześnie kluczowej wagi nabiera pytanie o status tego, co się jawi, a więc również o instrument poznawczy, który ma umożliwić adekwatną analizę.

Nawet jeśli strukturalistyczna lektura wyzwoliła filozofie podejrzania spod władzy mocnych przesłanek ontologicznych, nie osłabiła ani o jotę ich anty-fenomenologicznego nastawienia. Zmieniła tylko kierunek ataku. Oto fenomenologia zbudowana jest na założeniu intymnej wręcz bliskości podmiotu i przedmiotu, zagwarantowanej samym pojęciem intencji. Vincent Descombes pokazuje, że zdominowanie krajobrazu intelektualnego przez myśl strukturalistyczną uczyniło „kością niezgody” w sporze filozofii anty-fenomenologicznych z fenomenologią

⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XI*, (1964), (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*), Paris 1973. Dalej jako *Les quatre concepts...*, s. 38.

⁹ Slavoj Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. Adam Chmielewski, Wrocław 2001, s. 17, dalej: *Przekleństwo...*

¹⁰ Jacques Lacan, *Les quatre concepts...*, s. 32 n.

właśnie ten moment i zbiegający się w nim splot problemów.¹¹ Najważniejsza nie była już kwestia prymatu ontologicznego, lecz pytanie o adekwację subiektywnego i obiektywnego biegunu doświadczenia.

II

Możliwość bezpośredniego dostępu do zjawiska w filozofii Husserla jest bezpośrednio związana z pojęciem intencjonalności. Jako że wszelkie sądy o istnieniu są „zawieszane”, prawda może być zagwarantowana tylko przez adekwację (*Adaequatie*) intencjonalnego aktu i jego przedmiotu. Ta homologia jest więc fundamentem wiary w uniwersalną racjonalność. Pytanie o *Adaequatie* nabiera pierwszorzędnej wagi dla całego fenomenologicznego projektu.

Przez samego Husserla zostało ono sformułowane jako problem relacji pomiędzy oczywistością istnienia *cogito*, a więc istnienia czystej świadomości, a pewnością adekwatnego jej poznania. Problem ten dyskutował, między innymi, Piotr Łaciak¹². Jak pokazał, w pierwszej księdze *Idei* zagadnienie wydawało się być rozwiązane. Husserl utrzymywał, że istnienie czystej świadomości i jej adekwatne poznanie są równie pewne.¹³ W tej samej księdze jednak, podkreślając, że owa homologia możliwa jest tylko w sferze subiektywności transcendentalnej, zaczyna Husserl formułować wątpliwości:

Także przeżycie nie jest i to nigdy, spostrzegane w sposób zupełny, w jego pełnej jasności nie da się go ująć adekwatnie. [...] I ostatecznie cały mój strumień przeżyć jest pewną jednością przeżycia, którego zupełne „współpłynące” ujęcie spostrzeniowe jest zasadniczo niemożliwe.¹⁴

Później, w *Medytacjach kartezjańskich*, apodyktyczna pewność istnienia transcendentalnej subiektywności i oczywistość adekwatnego poznania jej zasobów zostaje rozdzielona. Pewność istnienia jest mocniejsza niż oczywistość poznania.¹⁵ Ponownie odwołuje się Husserl do metafory strumienia, w którym spojrzenie i przedmiot przez spojrze-

¹¹ Vincent Descombes, *To samo...*, s. 95.

¹² Piotr Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003.

¹³ *Ibid.*, s. 185.

¹⁴ Edmund Husserl, *Idee I*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 93 n (132).

¹⁵ Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. Andrzej Wajs, Warszawa 1982, ss. 20-23, 33. Dalej jako *Medytacje...*

nie ujmowany, którym jest właśnie samo to ujmujące spojrzenie, są równocześnie w ruchu, co powoduje, że „absolutny” punkt widzenia staje się niemożliwy:

a priori przeżycia świadomości nie zawierają żadnych elementów i relacji, które podlegałyby idei trwałej okreśalności pojęciowej [...] bowiem owo doświadczenie jest w tak wielkiej mierze dziedziną heraklityjskiego strumienia.¹⁶

Pojęcie adekwacji, mimo tego, że fundamentalne, nawet dla samego Husserla pozostaje więc problematyczne. W swojej książce o pojęciu prawdy u Husserla i Heideggera Ernst Tugendhadt sugeruje, że apodyktyczna pewność transcendentальной subiektywności może być uzupełniona przez jej adekwatne poznanie tylko na poziomie struktur najbardziej ogólnych, na poziomie ejdetycznym.¹⁷ Jak jednak zauważa Thomas Seebhom, dyskutując samą możliwość filozofii transcendentальной, nawet poznanie ejdetyczne pozostaje poznaniem czegoś obiektywizowanego, bowiem „eksplikacja subiektywności jest możliwa tylko jako obiektywizacja”¹⁸.

Pytania, dotyczące przemiany treści w procesie obiektywizacji były zresztą od początku jego drogi filozoficznej w centrum uwagi samego Husserla. W *Badaniach logicznych* pyta:

w trakcie przechodzenia od naiwnego spełniania aktów do postawy refleksyjnej, to znaczy do spełniania aktów, które związane są z tą postawą, te pierwsze akty modyfikują się w sposób konieczny. Jak precyzyjnie ocenić rodzaj i skalę tej modyfikacji? Więcej, jak w gruncie rzeczy możemy wiedzieć o niej cokolwiek, czy jako o fakcie, czy jako o istotowej konieczności?¹⁹

Tak więc problem adekwacji pomiędzy świadomością samą siebie ujmującą a świadomością już ujmowaną może zostać przeformułowa-

¹⁶ Ibid., s. 72.

¹⁷ Ernst Tugendhadt, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, s. 206.

¹⁸ Thomas Seebhom, *Die Bedingungen der Moeglichkeit der Transzendental-Philosophie*, Bonn 1962, s. 140.

¹⁹ Edmund Husserl, *Recherches Logiques*, Paris 1969, przeł. z *Logische Untersuchungen*, Halle 1913, przez. H. Elie, A. Kelkel i R. Scherer, (własny przekład na język polski), t. II, 1, ss. 11-13 [10-12]. Dalej jako *Recherches...* Janusz Sidorek tłumaczy ten ustęp w taki sposób: „Gdy przechodzimy od naiwnego spełniania aktów do nastawienia refleksji *resp.* do spełniania przynależnych do niej aktów, z konieczności zmieniają się te pierwsze akty. Jak słusznie ocenić rodzaj i zakres tej zmiany, ba, jak w ogóle możemy o niej coś wiedzieć, czy to jako o fakcie, czy też jako o z istoty płynącej konieczności?” (s. 15).

ny do postaci pytania: jeśli jedyne adekwatne poznanie może dotyczyć samej subiektywności transcendentalnej i jeśli, miałyby ona być uchwycona, subiektywność musiałaby zostać zobiektywizowana, to czy możemy uznać, że owa obiektywizacja zachowuje istotowy sens tego, co jest obiektywizowane? Inaczej mówiąc: czy obiektywizacja jest operacją niewinną?

Nasze rozumowanie ujawniło więc dotąd trzy istotne momenty:

1. Starając się wraz z Husserlem uzasadnić uniwersalną prawomocność obiektywnego poznania, musimy zwrócić się ku doświadczeniu transcendentalnej subiektywności, a więc w stronę naszego własnego strumienia świadomości.

2. Owo poznanie z konieczności przechodzi przez obiektywizację. Subiektywność nie uprzedmiotowiona, nie obecna dla świadomości – właściwie nie-świadoma – musi stać się unaoczniona poprzez obiektywizację.

3. Zrozumienie warunków możliwości owej obiektywizacji, co oznacza jednocześnie zrozumienie istoty owej obiektywizującej się subiektywności, musi odpowiadać na wciąż otwarte pytanie: czy obiektywizacja zachowuje istotę subiektywnego przepływu?

III

To ostatnie pytanie, a właściwie wskazywany przez nie problem, stanowiło punkt wyjścia poważnych krytyk projektu fenomenologicznego. W książce *Głos i fenomen* Jacques Derrida utrzymuje wręcz, że nawet w polu wyznaczonym przez kartezjańskie przesłanki obiektywizacja możliwa jest tylko przez głos. W jego interpretacji świadomość staje się przede wszystkim słyszeniem własnego głosu²⁰; ta konstrukcja pozwala mu otworzyć drogę ku dziedzinie głosu, mowy i tekstu – jego paradygmatycznemu obszarowi poszukiwań.

Pozornie odpowiedź Lacanowskiej psychoanalizy na pytanie o obiektywizację jest podobna: nasze doświadczenie zawsze jest zapośredniczone przez symboliczną strukturę języka, Wielkiego Innego. Podejście Lacana charakteryzuje się jednak pewnym rysem, który głęboko

²⁰ Jacques Derrida, *Głos i fenomen*, przeł. Bogdan Banasiak, Warszawa 1997, s. 133 n.

odróżnia je od wszelkiej myśli czerpiącej głównie z filozofii języka. Pierwotny warunek możliwości obiektywizacji nie jest tu bowiem synonimiczny z systemem językowym. „Realne” – w szczególnym, Lacanowskim rozumieniu, bliskim w jakiś sposób pojęciu rzeczy samej w sobie Kanta – wykracza zawsze poza symboliczne. Subiektywność nie jest więc samym systemem symbolicznym, jawi się raczej jako pęknięcie w tym systemie, jego nieciągłość, niespójność. „Potknięcie, zawód, rysa” pisze Lacan.²¹ Jeśli subiektywność nie może być utożsamiona z jakimś systemem czy strukturą, to jak może być w ogóle rozumiana? Slavoj Žižek stawia to pytanie w formie podobnej jak ta, którą wyłowiliśmy w tradycji fenomenologicznej: „Jaki jest więc status podmiotu przed subiektywizacją?” I odpowiada: „podmiot nie jest niczym innym jak miejscem porażki w procesie swojej symbolicznej reprezentacji.”²²

Między tymi pytaniami jest jednak jedna subtelna, ale kluczowa różnica. Kiedy bowiem fenomenolog pyta o obiektywizację subiektywności, psychoanalityk – o subiektywizację czegoś, co przed-subiektywne. Różnicę tę można rozumieć w taki sposób, że dla fenomenologa subiektywność jest – w sposób apodyktyczny – dana, zaś dla lacanisty wręcz odwrotnie, nie ma jej, musi się stać. I staje się, w efekcie porażki swojego stawania się. Efektywne doświadczenie jest korelatem porażki. Wyraźnie widoczny jest tu akcent na negatywne rozumienie subiektywności. Negatywne w bardzo mocnym sensie.

Ten mocny sens ujawnia się, kiedy dla porównania pytamy o negatywność w fenomenologii. Jest bowiem oczywiste, że sam fakt rozumienia świadomości jako negatywności nie wystarcza, żeby wyznaczyć linię demarkacyjną pomiędzy badanymi przez nas szkołami myślenia. W tradycji fenomenologicznej idea negatywności odegrała istotną rolę. Najbardziej wyrazista jest tu propozycja Jean-Paul Sartre’a. Definiuje ona nicość podmiotu jako warunek możliwości wszelkiej apercepcji. Myśl Heideggera, szczególnie po zwrocie, reprezentuje inny sposób podejścia do tego zagadnienia.

Jednak intuicję pustki możemy odnaleźć nawet u Husserla, u samych początków jego pracy jako fenomenologa. Badając ją możemy jednocześnie uchwycić różnicę, która oddziela ją od negatywności w rozumieniu Lacana.

²¹ Jacques Lacan, *Les quatre concepts...*, s. 33.

²² Slavoj Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. Joanna Bator i Paweł Dybel, Wrocław 2001, ss. 211, 205. Dalej jako *Wzniosły...*

Kiedy w *Badaniach logicznych* Husserl wypracowuje pojęcie intencji, szczególnie intencji sygnitywnej, często odwołuje się do intuicji braku, pustego miejsca, które ma być wypełnione. Przykłady, takie jak nie dokończona melodia czy część dywanu, która „przyciąga” bieg naszych myśli, przywołują intuicję pustki, będącej o krok od wypełnienia, ale ciągle naoczności pozbawionej. W niektórych zdaniach ta intuicja wyłożona jest *explicite*: „intencje sygnitywne są same w sobie ‘puste’ i ‘domagają się wypełnienia’”²³ czy „Otóż, czyste akty oznaczania są ‘pustymi’ intencjami.”²⁴

Jednak nawet jeżeli uznamy, że sam akt intencjonalny, warunek obiektywizacji, ma status negatywny, a więc ma się do naocznego wypełnienia jak nie-byt do bytu, w husserlowskiej logice możemy wyczuć pewną przesłankę o wielkiej wadze. Pomędzy ową pustką a jej wypełnieniem zachodzi podobieństwo, które przypomina to występujące pomiędzy dziurką w zamku a pasującym do niej kluczem. Dziurka jest jakby „negatywem” klucza, ale bliska odpowiedniość łączy każdy szczegół formy klucza z odpowiadającym mu detalem dziurki. W wypadku zjawiska i intencjonalnego spłotu wynika to z faktu, że:

wszelkie postrzeżenie i wszelkie wyobrażenie jest spłotem intencji częściowych stopionych w jedność jakiejś ogólnej intencji. Korelatem tej ostatniej jest rzecz, podczas gdy korelatami tych intencji częściowych są części i momenty rzeczy.²⁵

Jeśli intencje są same „puste” i czekające na wypełnienie, ich spłot nasuwa obraz pewnej pustej przestrzeni intencjonalnej, który jeszcze – w sensie logicznym a nie czasowym – nie jest zobiektywizowana, bowiem tylko to, co naoczne, fenomenalne, może być przedmiotem. Każde „miejsce” tej przestrzeni ma odpowiednik w jakimś momencie rzeczy.

Musimy więc ponownie postawić pytanie: jak ufundowana jest w fenomenologii owa przesłanka? Co gwarantuje adekwację spłotu intencji i treści wypełnienia? Jak rozumieć zachowanie owej adekwacji w procesie obiektywizacji? Coś musi pozostawać tożsame w procesie przekraczania przepaści oddzielającej transcendentalną świadomość od świata, który jest jej korelatem. Wiemy, że idea istoty, *eidōs*, jest

²³ Edmund Husserl, *Recherches...* t. III, s. 98 [76].

²⁴ *Ibid.*, s. 121 [96].

²⁵ *Ibid.*, s. 57 [41].

konieczna, żeby obronić ową przesłankę. W fenomenologicznej nicości kryje się więc tożsama ze sobą istota.

IV

Pojęcie istoty wydaje się konieczne, by zagwarantować adekwację wiążącą pustkę intencjonalnego spłotu i jej wypełnienie w obiektywizacji. Wprowadzając redukcję eidetyczną Husserl wskazał procedurę, która pozwala ująć istotę. Ta procedura to wariacja imaginatywna. Jej domeną jest fantazja. W *Badaniach...* wariacja opisana jest w elementarny sposób – oznacza swobodną transformację obiektu, która ma doprowadzić do uchwycenia jego rysów konstytutywnych. Zauważmy, że owe rysy czy atrybuty nie mogą zaprzeczać sobie, bowiem to uniemożliwiłoby ukonstytuowanie spójnego, dającego się pomyśleć sensu przedmiotowego.

Taka idea jest całkowicie obca psychoanalizie. Kolejne wariacje, jak w procesie wolnych skojarzeń, prowadziłyby raczej od jednego upadku, do drugiego. A to znaczy, że produkowałyby w nieskończoność obiekty, w których w żaden sposób nie można by znaleźć wspólnej istoty. I tu dochodzimy do różnicy pomiędzy rozumieniem negatywności w myśli Husserla i Lacana. U fenomenologa spłot intencji jako warunek określa granice tego, co w ogóle możliwe do pomyślenia, zaś jego wypełnienie staje się realnością tego, co naoczne. Wynika z tego, że sam ów warunek nie może być wykluczony przez fundamentalną zasadę określającą możliwość bycia jakkolwiek pomyślanym, logiczną zasadę niesprzeczności. To dlatego w wariacji imaginatywnej uzyskujemy ostatecznie pewien zespół niesprzecznych rysów konstytutywnych obiektu, opisujących istotę.

Negatywność myśli psychoanalitycznej jest jednak bardziej negatywna. Wychodzi ona poza zasadę niesprzeczności. Obiektywizacja jest rozumiana jako unacznienie nierozstrzygalnego antagonizmu. Szczelina, pustka subiektywności jest miejscem, w którym sprzeczność jest najdalej od wszelkiego zapośredniczenia. Jak pisze Žižek, już samo pojawienie się świadomości jako strumienia, z jego zawsze narracyjnym charakterem: „pojawia się, aby rozwiązać pewien zasadniczy antagonizm za pomocą ułożenia jego terminów zgodnie z następstwem czasowym”²⁶.

²⁶ Slavoj Žižek, *Przekleństwo...*, s. 28.

W interpretacji Žižka wszelki antagonizm podlegający zapośredniczeniu ujawnia się w doświadczeniu przedmiotu, ale warunkiem możliwości tego doświadczenia jest szczelina, subiektywność, która jest negatywnością, miejscem sprzeczności nie dającej się mediatyzować, a więc miejscem znaczącym porażkę obiektywizacji. Można więc powiedzieć, że w lacanowskiej psychoanalizie istotą subiektywności jest sprzeczność antagonistycznych motywów, z tego zaś wynika, że nie może być ona pomyślana.

W tym porównawczym studium doszliśmy więc znowu do miejsca, w którym stawiając obok siebie husserlowską *eidos* oraz lacanowskie potknięcie w procesie symbolizacji, moglibyśmy pomyśleć, że dalej nie da się już pójść ani o krok. W opisie struktury uświadamiania-sobie fenomenologia i psychoanaliza stają się wzajemnie całkowicie obce. Na poziomie logicznym bowiem pierwsza wychodzi od czystej możliwości, której racją jest tylko – a zarazem aż – wykluczenie sprzeczności, ta druga zaś nawet czystą możliwość uważa za pewnego rodzaju pozytywność, która skrywa konflikt, heraklitejskie *polemos*. To zaś oznacza, że na poziomie logicznym zaczyna od sprzeczności, i bada jej zapośredniczenia, bezpośrednio te jawiące się, więc możliwe, zaś pośrednio – te niemożliwe, nie jawiące się nigdy, nieświadome.

Zaznaczyć trzeba, że tę całkowitą obcość na poziomie poznawczym trzeba by uznać, gdybyśmy oparli się tylko na pismach Husserla z okresu *Badań logicznych*. Kiedy jednak idziemy tropem przekształcania się koncepcji wariacji imaginatywnej, odkrywamy ze zdumieniem, że tak nie jest. Husserl zbliżał się do idei sprzeczności jako podstawy istoty. W *Medytacjach...* pisał: „Nawet sprzeczności, niezgodności, są tworam i syntez, choć są to oczywiście znowu innego rodzaju syntezy”²⁷. Zaś w *Erfahrung und Urteil*, tekście przygotowanym i opublikowanym przez Ludwiga Landgrebego, wariacja imaginatywna domaga się hybrydycznego indywiduum (*Zwittereinheit*) warunkującego samą możliwość istotowej naoczności:

To, co [...] jako jedność w sprzeczności zostaje zobaczone, nie jest żadnym indywiduum, lecz konkretną hybrydyczną jednością indywiduów, które wzajemnie się unieważniają i koegzystencjalnie wykluczają. (Was [...] als Einheit im Widerstreit erschaut wird, ist kein Individuum, sondern eine konkrete Zwittereinheit sich wechselseitig aufhebender, sich koexistential ausschliessender Individuen).²⁸

²⁷ Edmund Husserl, *Medytacje...*, s. 62.

²⁸ Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, s. 417.

To zdanie mogłoby z łatwością zostać przypisane dyskursowi psychoanalitycznemu. Nawet metaforyka wydaje się być podobna. Husserl pisze o hybrydycznych indywiduach, Lacan wypowiada się za pomocą takich porównań: „mógłbym też mówić o tym, co w konstrukcjach Gnozy nazywane jest istnieniami pośredniczącymi – sylfidy, gnoimy, czy wyższe formy tych ambiwalentnych mediatorów”.²⁹

V

Filozoficznie zastanawiające wydaje mi się jednak nie to, że te dwa opisy ujawniają liczne podobieństwa; do tego stopnia, że można mówić o jakimś podobieństwie struktury opisywanego doświadczenia. Zastanawiające jest to, że mimo podobieństw ich postawa wobec tego, co opisywane jest całkowicie różna. Dla Husserla, nawet jeśli w poszukiwaniu istoty napotyka się „hybrydyczną jedność”, a więc jakąś formę jedności przeciwieństw, nawet jeżeli „współpłynące” ujęcie spostrzeżeń własnego strumienia przeżyć jest zasadniczo niemożliwe, ostatecznym rezultatem pracy świadomości jest poznawczy sukces. Tak więc: „w splocie przeżyć intencjonalnych naszej świadomości jest wiele możliwości ukształtowania się aktów i zespołów aktów, ale pozostają one zwykle nie zrealizowane”³⁰. To te, które ostatecznie zostaną ukształtowane i dane w naoczności są w jakiś sposób „tymi, o które chodzi”. Coś identycznego, tożsamego ze sobą musi kryć się nawet w sprzecznych ze sobą elementach „hybrydycznej jedności”. Owa identyczność, jako osiągalna tylko w nieskończoności idea regulatywna, jest warunkiem syntezy pokrywania się (*Deckungssynthesis*). Jak to ujmuje z Husserlem Ernst Tugendhadt, wierzymy, że idea prawdy jest osiągalna „w otwartej nieskończoności *możliwych* aktów o tej samej istocie”³¹, czyli „powrotu do tego samego i odtwarzania tego w nieskończoność”³².

Uderza pesymizm myśli psychoanalitycznej wobec doświadczenia opisywanego w podobny sposób:

Podmiot stara się wyartykułować siebie w znaczeniowej reprezentacji; reprezentacja się nie udaje; zamiast bogactwa mamy brak i właśnie ta próżnia otwar-

²⁹ Jacques Lacan, *Les quatre concepts...*, s. 38.

³⁰ E. Husserl, *Recherches...*, t. III, s. 61 [44].

³¹ Ernst Tugendhadt, *op. cit.*, s. 53 n.

³² W trafnym sformułowaniu Piotra Łaciaka, *op. cit.*, s. 202.

ta przez niepowodzenie jest podmiotem znaczącego. [...] niemożność jego reprezentacji jest jego pozytywnym warunkiem.³³

W języku fenomenologii oznacza to, że w poznaniu immanentnym mamy do czynienia z „zespołami aktów”, które wzajemnie się wykluczają, a rezultat syntez, nawet myślany w nieskończoności, nigdy nie może być nieskończonym powrotem tego samego. Każda synteza jest mikrokatastrofą, a naoczność tego, co zostało zobiektywizowane, to materialny ślad owej katastrofy. Wariacja imaginatywna, rozumiana tutaj jako proces chaotyczny, wiodłaby nas od jednej interesującej formy naocznej do innej, ale nigdy nie doprowadziłaby nas do istoty. Mamy więc nieskończoną serię kluczy, ale nie ma żadnej dziurki w zamku, do której klucze by pasowały. Uniwersalna dziurka może zostać retroaktywnie zaprojektowana, ale jeśli weźmiemy pod uwagę jej najogólniejsze cechy, nigdy nie będziemy mogli odpowiedzieć na pytanie, który konkretnie klucz do niej pasuje.

Żeby lepiej uzmysłowić ową różnicę postaw odwołam się do interpretacji pewnych literackich tropów Franza Kafki. Jego bohatera możemy rozumieć jako postać poszukującą istoty. Chce on stanąć twarzą w twarz z Bogiem. Jednak jego droga przez ubogie pokoje i ciemne korytarze odsłania dramatyczną prawdę: wiara była iluzją, istota jest nieosiągalna, tam gdzie powinna być prawda, obecna jest tylko pustka. Kafkowski bohater błąka się w nicości. Žižek nazywa tę interpretację „modernistyczną” i twierdzi, że przeocza ona pewien istotny fakt. Dodajmy: fakt, na który wskazałby tak Lacan, jak Husserl. Nie ma doświadczenia nicości, świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Kafkowski bohater nigdy nie staje wobec całkowitej pustki, na szlaku swojej wędrówki napotyka całą serię pozornie przypadkowych i dziwnych postaci – sędziów leżących w łóżkach, ich perwersyjne służące, wreszcie morderców w garniturach.

Wskazując na te wszystkie figury, które bez przerwy napotykamy, na zawsze obecną pełnię doświadczenia naocznego, fenomenolog i psychoanalityk postępowali razem, krok w krok. Jednak od tego momentu ich drogi rozdzielają się. Bowiem Husserl powiedziałby bohaterowi Kafki, że mimo wszystko nie powinien tracić nadziei. Przecież, w nieskończoności, wszystkie te postaci reprezentują Boga. I może dodałby:

³³ Slavoj Žižek, *Wzniośle...*, s. 208.

jeśli zrobisz dostatecznie wielki wysiłek, jeśli uda ci się spojrzeć im prosto w twarz, zobaczysz Go.

Na to zaś powiedziałby Lacan: Nigdy nie dotrzesz do Innego, czyli istoty. Te podejrzone kreatury to wszystko, co jest ci dane. Zresztą, prawdę mówiąc, widzisz je tylko wskutek błędu, tylko dlatego, że poszukujesz czegoś nieosiągalnego. Wylania je twoje spojrzenie „z ukosa”, poszukujące poza polem widzenia. Ale zwróć uwagę, że mógłbyś niczego nie widzieć. Jeślibyś próbował spojrzeć im prosto w oczy, zapominając o nieuchwytnym, one by znikły.

Ten kontekst pozwala zrozumieć czemu, dyskutując psychoanalityczną teorię poznania, Žižek twierdzi że spojrzenie „z ukosa” jest podstawowym warunkiem wszelkiego doświadczenia.³⁴ Sądzę też, że sam Kafka przychyliłby się raczej do opinii Lacana. W *Notatkach*... z lat 1917-1918 pisze: „W najsilniejszym świetle świat może nam się rozpląnąć. Pod wejrzeniem słabych oczu tężeje”³⁵.

VI

Redukcja fenomenologiczna, *epoche*, miała być drogą do królestwa czystej subiektywności, gdzie istota mogłaby być badana w świetle całkowitej pewności. Ta konstrukcja opiera się jednak na fundamencie wiary, wiary w adekwację łączącą biegun podmiotowy i przedmiotowy aktu intencjonalnego. Obiektywizacja zachowuje istotę, z Husserlem wierzymy w to i afirmujemy taki porządek rzeczy. W końcowych rozważaniach *Medytacji*... Husserl wyznaje:

Zawierzaliśmy mu [doświadczeniu transcendentalnemu], bo skłoniła nas do tego jego, przeżywana (*durchlebte*) przez nas w pierwotny sposób oczywistość, i w takiej mierze zaufaliśmy oczywistości, jakiej dostarczają tu kulminujące w orzekaniu opisy.³⁶

Wydaje się więc, że fenomenolog musi przyjąć postawę ufności. Ufności budzącej tęsknotę, jak sam Husserl mówi, „naiwną”³⁷ i tą naiwnością uwodzącą.

³⁴ Slavoj Žižek, *Patrząc z ukosa*, przeł. Janusz Margański, Warszawa 2003, s. 26.

³⁵ Franz Kafka, *Osiem notatników*, przeł. Barbara L. Surowska, Gdańsk 1995, s. 35.

³⁶ Edmund Husserl, *Medytacje*..., s. 228.

³⁷ Husserl pisze w dalszych akapitach kończących *Medytacje*... „fenomenologii, która w sposobie swego postępowania nacechowana jest jeszcze sama pewną naiwnością [naiwnością apodyktyczności].” op. cit., s. 228.

Psychoanaliza Freuda wprowadza w taką postawę „odwroconą” *epoche*, która czyni ze świadomości „wielkiego nieznanego”. Po to jednak, żeby zachować wiarę w nasze zdolności poznawcze, wiarę, która dla Freuda była równie ważna jak dla Husserla, proponuje Freud „wyjście bezpieczeństwa” – nieświadomość jako pierwotne, poznawalne źródło wszelkich sensów. Pozwala ono odszyfrować prawdziwy sens doświadczenia, który jednak nigdy nie jest dany w pierwotnej racjonalności.

Z Lacanem natykamy się na podwójną *epoche*. Nic nie jest już dane z oczywistością: ani świadomość, która w momencie obiektywizacji samej siebie przechodzi katastrofę, której efektem jest znaczenie, ani nieświadomość, która musi być retroaktywnie budowana w oparciu o znaczenie, które przecież jest rezultatem wspomnianej katastrofy.

Czy więc stoimy na krawędzi sceptycznego zwątpienia?

Myślę, że zagadnienie jest bardziej złożone. Dynamika tych poszukiwań wiedzie nie tyle w kierunku sceptycyzmu, lecz w kierunku, który opisać można jako kryzys czysto poznawczego nastawienia. Poznawcze nastawienie zawsze jest wyrazem pozycji etycznej.

Nie przypadkiem najbardziej „epistemologiczne” dzieło Freuda, *Traumdeutung*, otwierają mściwe słowa Junony: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* („Gdy niebo mi odporne, piekło wzruszę do dna”³⁸). W postawie psychoanalizy utrwalone jest głębokie, fundamentalne przeżycie krzywdy i odrzucenia. To nastawienie jest źródłem najplodniejszych, najbardziej oryginalnych idei Freuda: wyparcia, kompleksu Edypa, samej koncepcji nieświadomości. Można więc zaryzykować twierdzenie, że charakterystyczny dla psychoanalizy gest kwestionowania prymatu świadomości jest zakorzeniony etycznie, a nie epistemologicznie. Freud staje po stronie tego, co odrzucone, nieznanne i skryte przeciw jasnemu i dominującemu prymatowi obecności. Jak ujmuje to Jacques Derrida:

Gestem psychoanalizy w stosunku do [...] suwerenności, [tego co obecne, świadome, istniejące – A.L.] będzie wytłumaczenie, [...] przy jednoczesnej próbie dekonstrukcji jej genealogii, przechodzącej przez okrutny mord.³⁹

³⁸ Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, przeł. Tadeusz Karyłowski, Wrocław 1981, s. 202.

³⁹ Jacques Derrida, „Pulsion de mort, cruauté et psychanalyse. Discours pour les Etats Generaux de la psychanalyse”, *Le Monde* 09. 07. 2000.

Jeszcze raz: krytyka poznania płynie z przesłanki etycznej. Przywracając przez analityczną praktykę miejsce wypartego – jako skrzywdzonego – w doświadczeniu, aktualizuje Freud prastare zdanie Anaksymandra, które wiązało ontologię z etyką poprzez regułę *nemesis*, zdanie:

o nieuchronnej karze, która spada w stosownym czasie na wszystko co zdołało zaistnieć, a która jest karą za krzywdę tkwiącą w samym fakcie, że rzeczy są takie, jakie są, bo to oznacza, że nie dopuściły do głosu, odepchnęły i zdusiły inne formy życia, z nimi niezgodne.⁴⁰

Nasza subiektywność jest zawsze winna i musi przejść przez cierpienie psychoanalizy, by to, co zostało odrzucone, wyparte, wykluczone, odnalazło swoje miejsce. Dlatego Freud pisze:

Jakkolwiek okrutnie by to brzmiało, musimy czuwać nad tym, by cierpienie pacjenta nie wygasło przedwcześnie w zbyt znaczącym stopniu. Jeśli na skutek zniknięcia objawów i utraty ich wartości cierpienie uległo złagodzeniu, musimy przywrócić je gdzie indziej w formie bolesnej frustracji.⁴¹

Tak więc psychoanaliza może być rozumiana jako myślenie w polu cierpienia i traumy, jako ciągle wobec niej się pozycjonowanie. Jeśli tak odczytamy moralną intencję psychoanalizy, to musimy uznać, że doświadczenie XX wieku dopisuje do niej niepokojący komentarz. Trzeba bowiem pamiętać, że wszelka racjonalność chwieje się, gdy krzywda staje się kamieniem probierczym myślenia. Każde wydarzenie, każde, pozornie najbardziej niewinne doświadczenie, może wtedy być oświetlone jej ciemnym światłem. W tym świetle nie ma i nigdy nie było miejsca na racjonalne przesłanki, bowiem żadna krzywda nie może być wyjaśniona przez rozumowanie, które próbuje ją tłumaczyć. A każdy argument, który chce ją zrationalizować, okazuje się być kneblem, który ma ukryć to, co w cierpieniu nie daje się zapośredniczyć przez *logos*. Racjonalność w oczach rzecznika krzywdy zmienia się w racjonalizację.

Jak rozumieć zamysł fenomenologii, jeżeli rozpatrywać go będziemy w kontekście pytania o pozycję wobec traumy? Wróćmy do cytowanego na początku tego wywodu *Kryzysu*.... W zdaniach, które mówią, że:

⁴⁰ Nicola Chiaromonte, *Co pozostaje*, przeł. Stanisław Kasprzysiak, Warszawa 2001, s. 26. Kirk, Raven i Schofield interpretują ten fragment inaczej – tu nie sam fakt zaistnienia, a „przewaga” którejś z substancji jest niesprawiedliwa. Zob. *Filozofia przedsokratejska*, przeł. Jacek Lang, Warszawa, Poznań 1999, s. 127.

⁴¹ Sigmund Freud, *Wege der psychoanalytischen Therapie*, 1918, GW XII, 188.

Jedynie przez to rozstrzygnie się, czy wraz z narodzinami filozofii greckiej wrodzony ludzkości europejskiej cel, by chcieć istnieć jako ludzkość określona przez rozum filozoficzny i moc istnieć jedynie jako taka, [...] jest jedynie historyczno-faktycznym szaleństwem, przypadkowym dziedzictwem przypadkowej społeczności [...], czy nie jest raczej tak, że u ludzkości greckiej po raz pierwszy objawiło się to, co w ludzkości jako takiej zawarte jest z istoty jako *entelechia*.⁴²

Możemy przeczuć zmaganie nadziei i rozpacz. To może zresztą właśnie owa latentna rozpacz popycha ojca fenomenologii do tego, by w końcowych rozważaniach *Medytacji* zwrócić się ku Innemu, by znaleźć legitymizację dla uniwersalnej ważności doświadczenia świadomego. Poddając krytyce transcendentalizm Kanta, postuluje, że czegoś brak pomiędzy estetyką a analityką transcendentálną, dwoma filarami poznania przedmiotowego. I pisze w *V medytacji*:

Na pierwszym, wznoszącym się ponad tę „estetyką transcendentálną” piętrze odnajdujemy teorię doświadczenia obcych podmiotów, teorię tak zwanego *wczucia*. Konieczną, bowiem: nigdy dotąd nie odkryto [...] w jaki sposób obcość *Innego* przynosi się na całokształt świata nadając mu dopiero sens jego obiektywności.⁴³

Emmanuel Lévinas komentuje i rozwija tę myśl z, czyniąc z niej fundament swojej tezy o spotkaniu Innego, czyli doświadczeniu etycznym, jako warunku możliwości wszelkiego doświadczenia obiektywnego:

każdy z tych etapów, uważanych za opis konstytucji, skrywa przekształcanie się konstytucji przedmiotowej w relację z Innym – równie źródłową co konstytucja, z jakiej próbuje się ją wyprowadzić.⁴⁴

Jednak Husserl zamyka *Medytacje*... wyznaniem wiary Augustyna: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homini habitat veritas*⁴⁵. Ostatecznie zakorzenia więc wiarę w uniwersalne poznanie we własnym rozumie i tak też jest zwykle czytany.

Można jednak zauważyć, że tak jego wiara w ufundowanie racjonalności w samym sobie, jak wyznanie Lévinasa, który legitymizować ją chce przez spotkanie z Innym, przez pełne podporządkowanie Innemu, mogą być rozumiane jako próby uniknięcia doznania krzywdy,

⁴² Edmund Husserl, *Kryzys...*, s. 13.

⁴³ Edmund Husserl, *Medytacje...*, s. 221.

⁴⁴ Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa 1998, s. 64.

⁴⁵ Cytuję za E. Husserl, *Medytacje...*, s. 236.

traumy i rozpacz. Choć pozornie biegunowo różne, obie w odmienny sposób uzasadniają pewność, pozostawiając gdzieś pomiędzy zwątpienie. Każde z tych rozwiązań niesie ze sobą koszt: z jednej strony solipsyzm fenomenologii, z drugiej – delegitymizacja autonomii u Lévinasa. Psychoanaliza pokazuje tu „trzecią drogę”: trwanie przy traumie, wyrzeczenie zapośredniczenia, które pozwalałoby na idealizację, rozumianą jako poszukiwanie *eidosa*.

Ta postawa jest moralnie najbardziej surowa. A czy w ogóle jest możliwa do utrzymania? Jeśli wiarę Husserla (i Lévinasa) potraktujemy jako rodzaj fantazji, to w ramach myśli psychoanalitycznej sam Žižek pisze przeciw:

Widzimy tutaj jasno, w jaki sposób fantazja staje po stronie rzeczywistości, jak podtrzymuje „poczucie rzeczywistości” podmiotu: gdy struktura fantazji ulega dezintegracji podmiot odczuwa stan utraty rzeczywistości i zaczyna postrzegać rzeczywistość jako „nierealny”, potworny wszechświat [...]; ten potworny wszechświat nie jest „czystą fantazją” lecz – przeciwnie – jest tym, co pozostaje z rzeczywistości, gdy została pozbawiona swego oparcia w fantazji.⁴⁶

Tak więc konsekwentna postawa psychoanalityka wydaje się być ostatecznie niemożliwa. Może dlatego, nawet jeśli wiemy, do jakiego stopnia fenomenologiczny projekt jest zbudowany na iluzji wiary, piasku nadziei, a koniec końców – zaufaniu w fantazję – potrafi on nas nadal tak silnie uwodzić.

Andrzej Leder

⁴⁶ Slavoj Žižek, *Przekleństwo...*, s. 132.