

Luis Izcovich

## Od bogiemmówienia do mówienia<sup>1</sup>

Lacan, odnosząc się do Boga, posługuje się terminem "hipoteza", który to termin rezerwował dla nieświadomego, prześlizgując się między Bogiem [Dieu] – bogiemmówieniem [dieure] i mówieniem [le dire] "z byle czego robi się Boga [pour un rien ça fait Dieu]". To stwierdzenie opiera się na koncepcji, że tym, co właściwe dla mówienia, jest istnienie w powiedzianym. Odnośnie Boga, zostaje ono potwierdzone w wykładzie z 16 stycznia 1973, gdzie Lacan mówi: "tak długo jak coś się będzie mówiło, będzie [tam zawarta] hipoteza Boga ". W tym samym roku, w *Television* powróci on do tego samego sformułowania, tym razem odnosząc się do niemożliwości powiedzenia całej prawdy i szansy dotknięcia realnego. Wspomina on bogiemmówienie, czy też Boga jako mówienie. Znajdują się tam przesłanki tego, co Lacan klarownie mówi 21 stycznia 1975: "Celnie pół-bogiem-mówić [mi-dieu] (...) to rzadkość (...) to odświeży podmiot by mówił, że to rzadkość, że udaje mu się celnie pół-bogiem-mówić!" Ta formuła jest sama w sobie dziwna, bo nie chodzi w niej o niepowodzenie – o częste połączenie, które Lacan robi między powodzeniem a niepowodzeniem – lecz o odnawianie podmiotu przechodzącego przez pomyślne pół-bogiemmówienie, które łączy się z pół-mówieniem [mi-dire] prawdy. To, co będę usiłował pokazać, to fakt, że owo powodzenie pociąga za sobą powiedzenie "nie" Innemu i, równocześnie, jak powiedział Lacan: "celne nie-powiedzenie [non-dire]". Twierdzę, że owo powodzenie pociąga za sobą milczenie, które trzeba odróżnić od religijnego posłuszeństwa, i którego warunkiem jest przejście od bogiemmówienia do mówienia. Jest faktem, że doświadczenie psychoanalityczne jako wejściowy warunek stawia zmianę dotyczącą wierzeń podmiotu. Wierzenie, że symptom coś znaczy, co wymagane jest, żeby analiza była możliwa, pociąga za sobą zachwianie się innych wierzeń podmiotu. Prowadzi to równocześnie do twierdzenia, jak i pytania odnoszącego się do religii. Twierdzenie mówi, że analiza jest możliwa, tylko jeśli uciekanie się do wierzenia religijnego (jeśli takie istnieje) zostaje zachwiane. U niektórych dzieje się to zaraz przed, u innych owo zachwianie poprzedza na długo wejście w analizę. Twierdzenie, że zachwianie wierzenia religijnego jest potrzebne, zawiera się w wypowiedzi Lacana odnośnie prawdziwego katolika jako niepoddającego się analizie. Operacja konstytuująca przeniesienie, która wytwarza podmiot zakładanej wiedzy, wymaga w rzeczywistości zniesienia zakładania [désupposition] wiary w Innego religii. Tym niemniej jest pewne, że domniemywanie, iż Inny ma zastępcę - warunek rozpoczęcia analizy, zakłada przybliżenie się do doświadczenia religijnego. Zakładanie wiedzy i poczęta miłość świadczą zatem o pokrewieństwie psychoanalizy i religii. Jeśli byłby potrzebny dowód, to często jest tak, że w momencie podmiotowego wstrząśnięcia, pewne podmioty zwracają się w stronę religii, a inne - w stronę analizy. Poszukuje się interpretacji Innego, a zakładanie wiedzy, w swym mianowaniu Innego jest podobne do aktu wiary, z jedną różnicą – dla analizanta przeniesienie zakłada zawsze weryfikację [swych] skutków. Obowiązkiem analityka jest zatem od razu zaznaczyć, że Inny spisany jest na utratę konsystencji.

W tym momencie docieram do mojego pytania. Dotyczy ono tego, co dzieje się z wierzeniem analizanta, kiedy dochodzi ono do końca doświadczenia [analizy], co prowadzi znów do innego pytania: jeśli ateizm jest skutkiem końca analizy, czy zakłada to koniec religii w

<sup>1</sup> W tekście jest kilka neologizmów, za których rdzeń można uznać czasownik *dire* – mówić, czy też rzeczownik utworzony z tego czasownika *le dire* – czyli, najprościej, mówienie (bardziej mówienie, niż mowa, która jest terminem nieco bardziej abstrakcyjnym). I tak też w większości przypadków ten rzeczownik tłumaczę, co momentami wprowadza nieład stylistyczny (używam go w nietypowych kontekstach), ale za tę cenę zostaje zachowane pokrewieństwo konceptualne terminów obecne w oryginale – zwłaszcza między pojęciami *dire* – *dieure* – *mi-dieu*. Co do terminu „bogiemmówienie” [*dieure*], to problem z nim polega na tym, że po francusku rzeczownik Bóg [Dieu] i czasownik mówić [*dire*] są formalnie podobne, z czego korzysta Lacan tworząc swój neologizm, który po francusku brzmi trochę korzystniej niż proponowany przeze mnie polski odpowiednik, proponuję jednak takie tłumaczenie, by pokazać grę wyżej wspomnianych terminów obecną w oryginale – Bogiem mówić, ale też i mówić (jest) Bogiem. (przypr. tłum.).

momencie końca analizy? Uzasadniam moje pytanie w ten sposób: czy sprzeciw wobec wiary w Innego - efekt analizy, nie powraca jako wierzenie w psychoanalizę? Wydaje się, że można to wydedukować z wypowiedzi Lacana o "psychoanalizie jako współczesnej formie wiary religijnej".

Usiłując odpowiedzieć na te dwa pytania, zacznę od przypomnienia wypowiedzi Elisabeth Roudinesco opublikowanej w *Monde de religions* [Świat religii - przyp. tłum] w lipcu, w artykule zatytułowanym "Rewolucja freudowska". Przywołuje ona związek psychoanalizy i religii oraz proponuje, żeby psychoanalitycy, mimo że są ateistami, przybliżyli się do ideałów "starej chrześcijańskiej moralności". Daje po temu dwa powody. Po pierwsze, psychoanaliza byłaby [według niej] teorią filozoficzną, która wykluczyła się z debaty z nauką; drugim powodem jest to, że teoria ojca w psychoanalizie podniosła wśród wielu psychoanalitików kult ojca. Interesuje mnie kwestia kompatybilności między ateizmem analityka i powrotem analityków do poglądów religijnych, gdyż łączy się to z moim pytaniem o to, co dzieje się z wierzeniem pod koniec analizy.

Jeśli chodzi o wskazanie na teorię ojca, jako podstawę kultu ojca, co czyni Roudinesco, to jest to niejawnie odniesienie do Lacana. Faktem jest, że pewni analitycy czynią siebie strażnikami porządku rodzinnego, na przykład nawołując przeciwko małżeństwu homoseksualnym lub adopcji dzieci przez takowe, czy też kiedy sprzeciwiają się technikom sztucznego zapłodnienia. Błąd Roudinesco ma źródło w myleniu teorii Lacana z niektórymi jej polacanowskimi pochodnymi. Jest podstawą by śledzić ostatnie opracowania Lacana, gdzie łączy on swą własną koncepcję Imienia Ojca z koncepcją zapoczątkowaną przez Freuda, mówiącą o rzeczywistości psychicznej niezdolnej do uwolnienia się od religii. Kończy zaś sformułowaniem, że zakładać Imię Ojca to inaczej [domniemywać] Boga. Właśnie owe opracowania zapoczątkowały nową teorię, według której psychoanaliza nie jest edypalnym obrzędkiem, oraz, że sam ów obrządek jest nieużyteczny, którą to teorię Lacan zamyka rozplenieniem imion ojca, co stanowi decydujący krok na drodze do wydobycia psychoanalizy z jakiegokolwiek konotacji religijnej. Od tamtego momentu prawdą jest, że każde twierdzenie mające na celu ustanowić porządek społeczny oparty na teorii psychoanalitycznej jest równoznaczne z usiłowaniem przywrócenia symbolicznego oddzielonego od realnego, a to jest źródłem religii. Twierdzę, co następuje: żadna wiedza predykacyjna dotycząca dyskursu społecznego - jak w przypadku tych wzdychających za ojcem - nie daje się odkleić od religijnego lepu. Tak samo, interpretacja analityczna może mieć inklinacje religijne. Kiedy nie wprawia ona w brzmienie dwuznaczności, jest ryzyko, że zostanie zredukowana do głoszenia dobrej nowiny. To, co nazywam religijnym lepem jest poszukiwaniem współzależności [correspondances]. Można zatem zauważyć, że wakujące miejsce wprowadzone przez ateizm końca analizy domaga się jakiegoś dodatkowego powołania. Jedno z nich polega na wypełnieniu pustki w strukturze poprzez powrót do wiary w ojca. Nie można tego wydedukować z Lacana, ale jest to skłonność niektórych psychoanalitików. Znajduje ona bez wątpienia dwa podstawowe punkty wsparcia. Jeden w prywatnej religii obsesyjnego, drugi - w miłostkach historyka. Wezmę przykład [pacjenta] obsesyjnego. Analiza pozwoliła owemu mężczyźnie wydostać się z kłótni z ojcem po to, by pójść w stronę kobiety, której pragnął, skończyć studia i pełnić poczesną funkcję w służbie zdrowia, jednak bez potrzeby konfrontowania się z ciałami chorych. Po wielu latach analizy mężczyzna śni następujący sen: ktoś patrzy na innego człowieka, obok którego na ziemi leży maltretowany pies, który nie odważa się szczekać. Identyfikuje on tego kogoś z samym sobą w pozycji obserwatora, pozycji której w pełni nie opuścił. Mówiąc bardziej zasadniczo, interpretacja analityczna, wskazując na miejsce milczącego, bitego psa, pozwoli wskazać, że jest to pozycja *jouissance*, którą analizant będzie mógł później określić w formule "delektuję się posłuszeństwem".

Jak nie zauważyć tutaj strukturalnego punktu w bycie ludzkim, który został w klarowny sposób pokazany w książce Jonathana Little'a "Łaskawe", o której miałem okazję niedawno mówić. Jej tezą, jak można wydedukować, nie jest to, że nieszczęśliwe powodzenie "ostatecznego rozwiązania" zależało od biurokratycznej maszyny ze swoją anonimowością decyzji streszczaną przez nazistów w formule "byłem posłuszny rozkazom", lecz jest to teza dotycząca *jouissance*

posłuszeństwa. Delektowanie się posłuszeństwem nie jest wykluczone z tego, co religia proponuje w wierze, której domaga się od swych wiernych.

Ponowne ustanowienie ojca nosi również pokrewieństwo z histerią. Religia potrafiła ująć w figurze Chrystusa pozycję poddaństwa [allégeance] (termin pochodzi od Lacana), która określa skutek historycznej dewocji wobec człowieka martwego, i która odnajduje odpowiednik w miłości do człowieka wykastrowanego. Podmiot wierzy w poddaństwo, i nawet kiedy je zdradza, to po to tylko, by brać w nim udział.

Obchodzenie się bez ojca nie zapewnia wydobywania się z religii jeśli w jego miejscu umieszcza się kobietę. To inna możliwa inklinacja podmiotu, Lacan twierdził, że wierzenie w kobietę może dojść do tego, iż przybiera ona status halucynacji, inaczej mówiąc, wcielany jest w nią głos przykazania. Struktura *jouissance* posłuszeństwa pozostaje ta sama, jest ona obecna w doświadczeniu religijnym, stanowi skłonność bytu ludzkiego i nie jest ona wykluczona ze świata organizacji analityków. W 1958, w Barcelonie, jeszcze przed założeniem swojej Szkoły, Lacan charakteryzuje Kościół założony przez analityków po Freudzie, czyli IPA, jako: "spychający się w konszachty zaślepienia, które sam podtrzymuje"<sup>2</sup>. To na to odpowiada struktura Szkoły, antynomiczna wobec Kościoła w sensie, w którym nie szuka przyległości do doktryny, ale celuje w produkcję nowej wiedzy. Granice między psychoanalizą a religią są więc o wiele bardziej złożone od tych rozdzielających wierzenie religijne i analityczny ateizm. Wydaje się, że można znaleźć inną granicę, tę która oddziela sens - od strony religii i realne - od strony psychoanalizy. Niemniej, trzeba zauważyć, że religia niej jest tylko kwestią wierzenia i, tym bardziej, jest stosowne wziąć pod uwagę heterogoniczność religii. Podtrzymuję, wychodząc od Lacana, że nawet jeśli Bóg znajduje wsparcie w symbolicznym, to religia nie jest jedynie sensem, lecz wprowadza [ona] pewne realne [induit un reel]. Podam dwa przykłady. Powiedzieć "katolik, najprawdziwszy z prawdziwych, nie poddaje się analizie" znaczy w tym przypadku, że religia wprowadza w strukturę podmiotową pewne realne, które nie pozwala na schwytywanie tej struktury przez dyskurs analityczny.

To samo dotyczy Żydów. Trzeba zanotować, że za każdym razem, kiedy Lacan robi do nich odniesienie, mówi o Żydach lub o tradycji żydowskiej, rzadziej o religii, potwierdzając równocześnie pozycję katolicyzmu jako prawdziwej religii. I ma rację, dlatego, że w religii żydowskiej podstawą nie jest wierzenie. Dowodem jest fakt, że aby zdefiniować kogoś jako Żyda, nie wymaga ona wiedzy, czy podmiot wierzy w Boga oraz nie wymaga przywarcia do dogmatu. Bycie ateistą i bycie Żydem dają się doskonale pogodzić. I vice-versa, nawet jeśli ktoś potwierdza swą wiekuiącą wiarę w tradycję żydowską wybierając Izrael jako miejsce do życia, nie jest mimo tego uważany za Żyda, jeśli jego matka nie jest Żydówką.

Kiedy Lacan mówi à propos Wedekinda: "na początku wywnioskowałem, że był Żydem" by w Przedmowie "Przebudzenia wiosny" rzec dalej, że potrafił on (Wedekind) dostrzec związek sensu i *jouissance*, pokazuje on, wydaje mi się, pewną cechę - realny stygmat określony przez religię. Mówiąc Żyd, Lacan wskazuje [pewne] realne. Zresztą, mógł nazwać to realne w odniesieniu do tego, kto wie jak czytać. Lacan przywołuje tu dystans między mową a literą, przedział, w którym rozgrywa się interpretacja<sup>3</sup>. Jest to sposób by powiedzieć, że to tradycja względem litery sprawiła, iż możliwy był freudowski wynalazek rozszyfrowywania nieświadomego. Zwróćmy uwagę, że dla Lacana to okazja, by podkreślić decydującą cechę Freuda, "unikalną wiarę, w to by nie zawieść wstrząsu prawdy, którą to wiarę zakładał u Żydów". Jeśli Lacan twierdzi, że Freud cechował się unikalną wiarą w prawdę, czy nie można określić tego, w co przekształciła się wiara Lacana, jako wiary w pismo?

<sup>2</sup> Jacques Lacan, *Autres Ecrits*, str. 173.

<sup>3</sup> Ibid, str. 428.

Lacan jest precyzyjny – nie jest ani za ani przeciw religii, ale sygnalizuje panikę, którą religia dzieli z filozofią, z której to rodzą się i postępują zastępcze substancje niemożliwego.

Powiedzmy zatem, z jednej strony mamy Freuda i wierzenie w rozdział między mową a literą, co jest wprowadzeniem do funkcji rozszyfrowywania; z drugiej strony mamy Lacana i funkcję aktu zawsze podtrzymywanego przez mówienie, aktu który zakłada niespójność Innego. Przypisywanie temu drugiemu wiary w pismo zakłada wiarę w skuteczność mówienia, które umożliwia przesuwanie się punktów zawieszenia odpowiadającym nieokreśloności nieświadomego w przerwie nie zapisywania się.

Zrekapitulujmy. Chodzi o to, by pojąć jakie są korelaty wiary w niewierze końca analizy. Wypowiedzenie ateizmu przez podmiot może się zatem okazać orzeczeniem fałszywym. Tym bardziej, że tylko mówienie daje dowód istnienia Boga, i to wyłącznie z mówienia wnosimy o luce Innego. Należy zatem zaznaczyć w wierzeniach końca doświadczenia analitycznego te, które są zgodne z końcem analizy. Odnośnie tego, zrobię parę uwag na temat, który wydaje mi się podstawowym, czyli temat wierności i jej stosunku do uznania udzielanego stowarzyszeniu myśli. Uznanie oderwane od religii zakłada zawsze włączenie czasu późniejszego potrzebnego do jego weryfikacji. W tym sensie, to wierność, w odróżnieniu od wiary, zwraca się w stronę przyszłości. To zaś odnawia ateizm i uznanie dla doktryny, to znaczy, byłaby to pozycja, która zakłada oczekiwanie na to, czego doktryna jeszcze nie sformułowała. Konieczne włączenie czasu późniejszego staje się logicznym jeśli przyjmiemy ideę Lacana, że znaczący nie jest wieczny.

Stąd, wierność osobom czy dogmatowi jest zawsze, również w psychoanalizie, religijnym reliktem, który jest ufundowany poprzez Nad-ja; obchodzi się ona bez żadnego późniejszego dowodu. Wierność nie znajduje opozycji w sceptycyzmie ufundowanym na niewierze, ani w wierzeniu w brak, gdzie każdy dowód jest niewystarczalny. Prawdziwa opozycja znajduje się w wierności sprawie, która pociąga za sobą zawsze włączenie doświadczenia wymaganego do jej weryfikacji. Rzecz jasna, sprawa nie jest abstrakcją, gdyż potrzeba osób, które ją wcielą. Cały interes w tym, by pojąć, czy podmiotowi udało się wydobyć się pod koniec analizy z tego, co było przyczyną jego jouissance posłuszeństwa.

Istnieją zatem dosyć wyraźne cechy wypowiedziania wiary pod koniec analizy: wiara w zadośćuczynienie, do której analityk jest zawsze natchniony, pociąga za sobą zawsze przesiąknięcie tym, co religijne, gdyż istnieje coś, czego z gruntu naprawić nie można, a jest tym utrata jouissance, której nic nie może zatamować. Analiza nie jest doświadczeniem pogodzenia się z Innym. Podmiot pozostaje w gruncie rzeczy niepokodzony. Istnieje również inna cecha – wiara w czyste pragnienie. Jest to nie bez znaczenia – oznacza ona sytuowanie się już poza miłością boską, która sprzeciwia się pragnieniu; jest to współzależne z wierzeniem w brak, do tego stopnia, że czyni się z tego maksimum pozycji podmiotu. Byłaby to zatem wiara w pragnienie oddzielone od wszelkiej jouissance. Nie jest to ostateczny koniec [religii], ale raczej religia hysterii. Pozostaje rozpoznać, jakie byłoby wierzenie odpowiednie końcowi analizy lacanowskiej. Czy wystarczy powiedzieć, że byłaby to wiara w niemożliwe? Jest podstawą rozróżniać, według terminów Lacana, między pojmowaniem mirażu harmonii między płciami a pojmowaniem nieistnienia związku seksualnego. To tutaj leży źródło funkcji analityka w kuracji i prawdziwa separacja od religii, którą Lacan nakreśla formułą: "im bardziej jesteśmy świętymi, tym bardziej się śmiejemy". Pociąga to za sobą wydobywanie jouissance, dokładnie - wydobywanie, gdyż obraca się ona w śmiech właściwy wiedzy radosnej. Gdzie mówić dobrze nie znaczy głosić dobrą nowinę, ale jest raczej mówieniem bezgłośnym.

Owo bezgłośne mówienie, to nie-powiedzenie, które zawiera powiedzenie nie Innemu, i, w swojej istocie, pół-mówienie – tam znajdujemy celne pół-bogiem-mówienie. Jest to mówienie kastracyjne – pociąga ono za sobą wiedzę jak radzić sobie ze swoim symptomem, ale jego warunkiem jest założenie kastracji. Jest to prawdziwy horyzont końca analizy, gdzie obywatel się bez ojca potwierdza się w nieposłuszeństwie symptomowi, które nie jest buntem, ale

sprzeciwem wobec Innego. Chodzi odtąd o to, by schwycić rozstrzygające mówienie analizanta. Jest to coś, co uzasadnia *passee*. Bo mówienie nie jest bez konsekwencji dla sytuacji analityka i jest to sprawą decydującą, jeśli idzie o poczęcie Szkoły. Szkoła ufundowana na mówieniu kastracyjnym każdego z członków zmienia stosunek do posłuszeństwa, do wierności i do poddaństwa. Pod tym warunkiem staje się ona prawdziwą alternatywą dla Kościoła IPA i dla „ślepych konszachtów”, które są podwalinami sekt.

Tłum. Wojciech Bączkowski