

Andrzej Leder

## *Psychoanaliza: cielesność fantazmatyczna*

Stosunek psychoanalizy do cielesności przypomina stosunek Epikura do śmierci. Tak jak Epikur, który utrzymywał, że tam gdzie zaczyna się śmierć, życie nie ma już nic do powiedzenia, tak Freud pisał „popędy i ich przemiany są ostatnimi rzeczami, które można poznać dzięki psychoanalizie. Od tego punktu pozostawia ona miejsce badaniom biologicznym”<sup>1</sup>. Dla psychoanalizy ciało w swej fizyczności jest więc odległym łodem, dostępnym penetracji przez przyrodnika, ale dla badacza psychiki mieszczącym się poza zasięgiem poznania.

A jednak ciało jest w psychoanalizie niesłyszalnie obecne. Jeśli bowiem najgłębszą rzeczywistością, którą może ona poznać, jest popęd, to przecież ciało i jego fragmenty stanowią uprzywilejowany obiekt popędowych obsad i reprezentacji. W końcu sam popęd jest właśnie „reprezentacją somatycznego w psychicznym”<sup>2</sup>. Ciało jest więc zawsze albo reprezentowane, albo reprezentujące. Dlatego można powiedzieć, że ciało w psychoanalizie obecne jest fantazmatycznie. Nigdy nie ma go „źródłowo”. Owszem, zjawia się natrętnie, ale jednocześnie zawsze podporządkowane jest logice przyjemności, rządzącej losami popędów. Ta logika deformuje je, rozciąga, szarpie, łączy ze sobą to, co niemożliwe

<sup>1</sup> S. Freud, *Leonarda da Vinci wspomnienia z dzieciństwa*, w: *idem, Poza zasadą przyjemności*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 322.

<sup>2</sup> S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, tł. R. Reszke, w: *idem, Życie seksualne*, Warszawa 1999, s. 61 (dalej jako *Trzy rozprawy...*).

do połączenia, albo – przeciwnie – wyklucza i unicestwia, każąc znaczyć przez brak. Przyjrzyjmy się tym grom znaczeń. *Fallus*, usta, odbył, pierś i w końcu oko – poszczególne fragmenty cielesności panują nad psychoanalityczną myślą, a panowanie to jest twarde i zazdrosne.

Jacques Lacan posuwa się do twierdzenia, że królem i panem tej myśli jest *fallus*. W odróżnieniu od bardziej konkretnego, zmysłowo uchwyconego penisa, jest „znaczącym pragnienia”, wyznacza więc biegun wszelkiej „znaczącości”<sup>3</sup>. To, co szczególne w Lacanowskim czytaniu ciała, to właśnie ów fakt, że jest ono czytane, co oznacza, że wszelkie o nim myślenie musi rozpoznać je jako język. Ciało jest jednym z języków, którym mówi nieświadomość. A nawet jest może pierwszym i najbardziej pierwotnym językiem nieświadomości. Zaś umożliwia to tylko i wyłącznie *fallus*.

Ta hiperbola Lacana pozwala uchwycić pewną istotną intencję samego Freuda. Otóż często – zbyt często – interpretuje się fal-lus jako „po prostu” symbol; symbol władzy, męskiej potęgi, płodności, do których miałby odsyłać, a więc które miałyby być jakby „znaczonymi” tego obiektu. Ekstazy wizje kultów fallicznych sprzyjają temu wyobrażeniu, a popularna psychologia dopatruje się przedłużeń członka w czerwonych samochodach o potężnych silnikach, które kupują sobie młodzi i odpowiednio majątni mężczyźni. A jednak ta XIX-wieczna hermeneutyka trafia tutaj jak kulą w plot. Sprowadzając to, co szczegółowe – organiczny narząd, do opatrzonego symbolicznym konsensusem i w związku z tym „powszechnie zrozumiałego” ogólnego – pojęcia siły, ujawnia pewien błąd, który utrudnia rozumienie psychoanalitycznych pojęć. Nie są one alegoriami. *Fallus* nie symbolizuje czegoś, co nie jest *fallusem*, jest odwrotnie, to on jest obiektem, który jest symbolizowany. Wszelkie świadome wyobrażenia, sugerowane przez Freuda w *Traumdeutung*, od laski dżentelmena o srebrnej główce po rozpędzony parowóz ciągnący wagony, symbolizują właśnie *fallus*, a nie jakieś pojęcia abstrakcyjne. Nie symbolizują jednak też po prostu owego kawałka tkanki łącznej, nazywanego penisem. Symbolizują, wróćmy do Lacana, „znaczące pragnienia”. Można

<sup>3</sup> Pojęcie, którego Jacques Derrida używa, interpretując Freuda. Por. *Freud i scena pisma*, w: *idem, Pismo i różnica*, tł. K. Kłosiński, Warszawa 2004.

powiedzieć, że to właśnie dzięki niemu owe pojęcia abstrakcyjne, które miały umożliwić zrozumienie symbolu *fallusa*, w ogóle znaczą. „Męska moc” ma dla nas jakiegokolwiek znaczenie, bo istnieje *fallus*. To, że *fallus* jest „znaczącym pragnienia”, umiejscawia go więc w pozycji warunku, który właśnie jest konieczny dla pojawienia się efektu rozpoznawania symbolu mocy w rozpędzonym, wjeżdżającym do tunelu pociągu. Albo w pozycji źródła siły, która zmusza myśl do „widzenia”, rozpoznawania tych symboli. Tej siły, o której pisze Derrida: „Siła tworzy sens (i przestrzeń) dzięki jedynej władzy »powtarzania«, która mieszka w niej od początku jako jej śmierć”<sup>4</sup>.

Ta pozycja warunku „znaczącości”, niezwiązanego z jednym tylko kręgiem wyobrażeń, stanowi podstawę wyłaniania się zupełnie innych sensów, które pojawiają się w polu oddziaływania *fallusa*. Miałby on być więc tym, co daje się odłączyć, jest mniejsze niż całość (Freud pisał *das Kleine*<sup>5</sup>), częściowe. Dzięki temu stawał się odpowiednikiem wszystkiego, co w cielesności możliwe do oddzielenia i przekazania, a jednocześnie drogocenne, wywołujące nadmiernie silne uczucia, powodujące zazdrość i zawiść. Dla dziecka mogą to być ekskrementy, przynieszone matce jako dar z cielesnych „pierwocin”, dla kobiety dorosłej – dziecko, ofiarowane jej przez partnera albo to, które ona daje jemu. Dla mężczyzny, w lęku kastracyjnym, znak przerażającej, zawsze zagrażającej utraty, albo, jeśli szukać znaczenia opozycyjnego i komplementarnego, znak sytuacji, w której: „fetyszystyczny kult kobiecej stopy i buta zdaje się traktować stopę jedynie jako zastępczy symbol niegdyś wielbionego, a później brakującego członka kobiety”<sup>6</sup>.

Ostatecznie *fallus* jest zagadką, która domaga się odpowiedzi, ale odpowiedzi są różne, zmienne, są efektem złożonej gry oddziaływań; i to właśnie one nadają alegorycznym odpowiednikom falliczności ich psychiczną i kulturową moc, moc zapierającą dech w piersiach.

<sup>4</sup> J. Derrida, *Freud i scena pisma*, op. cit., s. 374.

<sup>5</sup> S. Freud, *Die Traumdeutung*, w: *Gesammelte Werke*, GW II–III, s. 366 (dalej GW).

<sup>6</sup> S. Freud, *Leonarda da Vinci wspomnienia z dzieciństwa...*, op. cit., s. 286.

Pragnienie mocy, której znakiem staje się fizyczny fakt posiadania penisa, określa fazę falliczną rozwoju – między drugim, a mniej więcej czwartym rokiem życia – w której członek ma być rzeczywiście jedynym rezerwuarem znaczeń. Owo pragnienie, u dorosłego człowieka utrwalone w postaci fallicznego charakteru, może oznaczać nieświadome utożsamienie własnego ciała z *fallusem*, fontanną wszelkiego sensu. Ciało staje się wtedy dziwnie niepodatne na zranienie fizyczne, odporność na ból idzie jednak w parze z niezwykłym wyczuleniem na wszelkie rany symboliczne, kojarzące się z zapędami kastracyjnymi. Jakiegokolwiek zakwestionowanie, ba, nawet podanie w wątpliwość znaczeniowo-twórczej potencji utożsamionego z Ja *fallusa* musi zaowocować wybuchem wściekłości, która chwilę później zamienić się może w dotkliwie przeżywaną depresję.

Psychoanalityczne ciało niekoniecznie musi być jednak „moje”. Zazdrość o penis sama może stać się falliczna, jego anatomiczny brak u dziewczynki, spoglądającej ku temu, co mają mężczyźni, może zrodzić roszczenie, kształtujące kobiecą odmianę charakteru fallicznego. W końcu utożsamić z *fallusem* całe swoje ciało może również kobieta.

## II

Jeżeli dla Lacana *fallus* jest „znaczącym pragnienia” to czy potrafimy znaleźć tu „znaczone”? W gruncie rzeczy dla Freuda samym źródłem różnic, warunkujących efekt znaczenia, jest zasada przyjemności, *Lustprinzip*; to, że coś może być bardziej (lub mniej) rozkoszne niż coś innego. Możliwość znaczenia płynie z możliwości rozkoszy, zaś ta – z istnienia stref erogennych. Strefy erogenne, owe „wyspy szczęśliwości” w obrębie skóry lub śluzówek, organizują strukturę psychiki na długo zanim swoją królewską rolę zajmie falliczność. Najwcześniejsze doznanie rozkosznego istnienia, ssanie, nadaje sensotwórcze pierwszeństwo miękkości warg, wyścieleniu podniebienia, zmysłowej ruchliwości języka. Ta rozkosz powtarzana jest w milionach mlaśnień, wciągnięć papierosowego dymu, liźnięć i ugryzień od narodzin aż do śmierci, od pierwszego zachłyśnięcia się przez noworodka ciepłym mlekiem aż po bułkę, rozmoczaną w herbacie, a jednak z rozkoszą przeżywaną przez starca. Chwilę później jednak – później nie w porządku jednost-

kowego czasu życia, lecz w logice następowania po sobie stadiów rozwojowych – przyjemność ssania przyćmiona zostanie przez rozkosz gryzienia, a zaraz potem związany z nią dynamizm panowania, aktywności, potęgi, nada prymat rozkoszy wydalania. Ta potęga władzy, która decyduje, że mogę fragment swojej *somy* oddać lub nie, że mogę go oddać wtedy, gdy ode mnie tego żądają, albo odmówić takiej prośbie, że mogę tą cielesnością obdarować ukochane matczyne bóstwo, albo pozostawić na dnie anonimowego naczynia, to wszystko zaś jednym skurczem mięśni, ta potęga władzy jest niezrównana i ukształtuje mentalność późniejszych bankierów, wzorowych urzędników i generałów.

Zwróćmy jednak uwagę, że to nie taka czy inna budowa słuchówki czyni strefę erogenną. To jej pozycja w strukturze, a może po prostu funkcja, predestynuje ją do wystąpienia w roli centrum, z którego rozlewają się znaczenia. Freud pisze o takim predestynowaniu okolic ust w wypadku najpierwotniejszej rozkoszy, temu predestynowaniu towarzyszy jednak, w wypadku ssania kciuka, uznanie tego ostatniego za „drugą strefę erogenną, choć owszem, mniej wartościową”<sup>7</sup>. Stąd możliwość uznania przez niemowlę za część własnego ciała czegoś, co raz ma w sobie, a raz poza. Czyli ekskrementów, które ofiarowuje matce, co bezpośrednio prowadzi do uznania za możliwą utratę fragmentu siebie. Jeśli przypomnimy sobie, że *fallus* to owa mała część ciała, która może zostać odłączona – *das Kleine* – to widać, że stąd jest już tylko krok do rozpoznania w nim owego centrum, które skupia w sobie wszystkie możliwe sensotwórcze przywileje cielesności.

Pojęcie cielesności rozszerza się. Poza moje własne ciało. Jeśli bowiem jednym szlakiem, którym wędruje znaczenie od pierwszych stref erogennych, jest ten wiodący ku falliczności, to innym będzie trop, wyznaczony przez to, że „mniejsza wartość tego drugiego miejsca (ssanego fragmentu własnego ciała) stanie się później jednym z czynników powodujących, że dziecko zacznie szukać podobnych miejsc – warg – innej osoby („Szkoda, że nie mogę pocałować samego siebie” – takie wyznaczenie chciałoby się włożyć w jego usta)”<sup>8</sup>. Czyli że znaczeniowótórcza siła zasady przyjemno-

<sup>7</sup> S. Freud, *Trzy rozprawy...*, *op. cit.*, s. 75.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

ści pozwoli uznać za sferę erogenną, z której można czerpać rozkosz, fragment ciała innej osoby.

Wydawałoby się że jest to wniosek paradoksalny. Nie do końca. Istota problemu tkwi w tym, że sama kategoria – czy znaczenie – jakim jest „inna osoba”, musi zostać ukonstytuowana w długim i złożonym procesie. Najgłębiej zrozumiwała to Melanie Klein, która – obserwując jak małe dzieci obchodzą się ze sobą – zauważyła, że granica własnego ciała nie jest, tak po prostu, dana. Świadomość niemowlęcia w najwcześniejszym stadium utożsamia istnienie ciała z sumą doznań: więc z doznaniem rozkoszy z własnych, ssących ust, ale też z dotykiem sutka, ciepłem mleka, gładkością skóry, o którą ociera się policzkiem. To wszystko organizowane jest w całość, jednolitą i złożoną, w której własną *soma* są tak samo wargi, jak pierś; w końcu kiedy piersi nie ma blisko, noworodek śpi albo dramatycznie płacze, bo utracił część siebie.

U źródeł swojego istnienia cielesność ludzka nie jest więc podzielona. Jest jedną ze światem. Uczeń Klein, Donald W. Winnicott ujmuje to w taki sposób: „Dwie oddzielne osoby mogą **czuć się** jedną, ale tutaj, w miejscu, które badam, dziecko i obiekt **są** jednym”<sup>9</sup>. Zakłada, że pierwotne poczucie cielesnego istnienia dziecka wiąże się z pełnym utożsamieniem się z matką. Utożsamieniem, które sięga tak daleko, że pozwala dziecku na uznanie matki za część siebie, to znaczy jedni, która obejmuje cały dostępny świat. „Nie ma żadnej wymiany pomiędzy matką i dzieckiem. Psychologicznie, dziecko czerpie z piersi, która jest częścią dziecka, a matka daje mleko dziecku, które jest częścią jej samej. W psychologii idea wymiany opiera się na złudzeniu psychologa”<sup>10</sup>. Powtórzmy: dla Klein i Winnicotta pierwotne poczucie cielesnego istnienia związane jest z zamknięciem wszelkich wrażeń w jedną całość, z utożsamieniem Ja i nie-Ja.

Dopiero w tym kontekście jasne staje się to, że – fundamentalnie – usta innego mogą być bardziej erogenne niż własny kciuk. Na głębokim poziomie przeżywania – poziomie, który filozof

<sup>9</sup> D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, Penguin Books Ltd, Harmondsworth 1985, s. 94.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 14.

miałby pokusę nazwać ontologicznym – usta nie są nigdy ustami cudzymi, bowiem „cudzość” jeszcze nie zaistniała. W psychoanalizie „mojość” i „cudzość” cielesna muszą zostać wypracowane w mozolnym wysiłku, utwierdzone w – jak znowu powiedziałby filozof – „ontyczności”, ba, owo rozdzielanie musi być stale podtrzymywane. Doznanie rozkoszy cielesnej, traumatyczna *jouissance*, uczy, że poczucie oddzielności własnego i cudzego ciała może rozpaść się, tak jak wszystkie kategorie organizujące nasz świat.

A z drugiej strony, już po tym, gdy świadomościowe rozdzielanie mojego i cudzego się dokonało, erogenność zamieszkująca ciało innego może wrócić do naszego ciała. Freud opisuje to zwrotne udzielenie erogenności, analizując w *Studien über Hysterie* przypadek Elisabeth von R. Cierpiała ona z powodu bólu, który promieniował z pewnego miejsca na prawym udzie. Jednak „gdy lekarz w czasie badania uściśnął lub uszczypnął [to miejsce – A. L.] jej twarz nabierała dziwnego wyrazu [...], podobnego do tego, jaki wywołuje zmysłowe łaskotanie”<sup>11</sup>. Jak okazało się w trakcie analizy owo miejsce było tym właśnie „na którym codziennie rano opierała się ciężko nabrzmiała noga ojca, gdy zmieniała mu spowijające ją bandaże”. Żeby zrozumieć ten opis, trzeba zauważyć, że po pierwsze, strefa erogenna z miejsca przyjemności może zamienić się w miejsce cierpienia, a po drugie, że owo miejsce może znaleźć się w dowolnym punkcie owego *universum*, jakim jest cielesność reprezentowana. Warunkiem pierwszej transformacji znaczenia jest wyparcie. Oto rozkosz wyparta, powstrzymywana, daje o sobie znać bólem. Rozkosz jest tu związana z dotykiem stopy ojca, stopy reprezentującej *fallus*, a raczej, dzięki znaczeniotwórczej potędze *fallusa*, stającej się obiektem erotycznym...

Freud sugerowałby tutaj zakazane edypalne (a właściwie elektralne) pożądanie ojca przez Elisabethę, skutkiem dotknięcia ciała córki przez ciało ojca jest rozkosz, ale ponieważ owa rozkosz nie może być świadomie przeżywana, reprezentowana jest przez promieniujący (promienny? promienisty?) ból. Co ciekawe, rozumowanie Lacana operuje w zupełnie innej przestrzeni: erogenność umiejscawia się w udzie dziewczyny, bowiem jest odpowiedzią na wyobrażone pragnienie ojca. „Nigdy nie należy zapomi-

nać, że pożądanie »zrealizowane« (odegrane) w fantazji nie jest własnym pożądaniem podmiotu, lecz jest *pożądaniem cudzym*<sup>12</sup>, jak o tym pisze Slavoj Žižek. Cieleśność jest przede wszystkim sposobem odpowiedzenia na pytanie *Che vuoi?*, czego chce inny – symboliczny Inny, upostaciowany w rodzicu – by móc mnie pożądać. Ostatecznie upragniona przez Innego jest moja rozkosz, *Lust*, na którą, jako rozwiązanie zagadki, Freud wskazał, z nieskrywaną radością opisując w *Traumdeutung* przyjemność pochłonięcia truskawkowego ciastka, która zdarzyła się we śnie jego kilkuletniej córce. Jej przyjemność była przyjemnością budzenia rozkoszy ojca, podobnie przyjemność Elizabeth von R., maskowana promieniującym bólem, była przyjemnością ucieleśniającą pragnienie jej ojca, stawiającego obrzmiałą stopę na jej udzie.

Lacan pokazuje, że konsekwencją takiego myślenia o naszej cieleśności jest ostatecznie zbędność ciała innego. Mimo że erogenność jest ostatecznie zawsze udzielona, źródłem owego udzielenia jest Wielki Inny, siatka symbolicznych sensów. A z tego wynika, że w przypadku ludzi – istot, które skazane są na samotną wędrówkę w labiryncie znaczeń – elementarną formą seksualności „jest masturbacja połączona z fantazjowaniem”<sup>13</sup>.

Ostatecznie więc, jeśli Freud pisze: „właściwie całe ciało jest taką strefą erogenną”<sup>14</sup>, to nie wystarczy, skądinąd narzucające się, rozumienie, że **całe moje ciało** jest strefą erogenną. Nie, trzeba to zdanie myśleć jako postulat potencjalnego objęcia znaczeniową funkcją **mojej** rozkoszy **każdego** ciała, twojego, mojego, jej i jego ciała; co więcej, objęcie funkcją **każdej** rozkoszy potencjalnie **każdego** fragmentu **każdego** ciała, również tego ukonstytuowanego w fantazji.

I to jest właśnie cieleśność fantazmatyczna.

<sup>12</sup> S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, tł. A. Chmielewski, Wrocław 2001, s. 26.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 130.

<sup>14</sup> S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, tł. J. Prokopiuk, w: *idem, Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1975, s. 152.



### III

Właściwie mogłoby się wydać, że tutaj powinien nastąpić koniec naszej opowieści. Jednak pozostaje pewna mała wątpliwość. Otóż fantazmatyczność musi być rozumiana jako pewien rodzaj reprezentowania. Jeżeli zaś tak jest, jeżeli ciało fantazmatyczne jest reprezentowane, to pojawia się pytanie: komu albo czemu jawi się owa reprezentacja? Kto czy co spogląda jakimś okiem – nieważne, rzeczywistym czy wewnętrznym – na owe doznania i zjawiska, które, po wszelkich przekształceniach, przyjmują falliczne, waginalne czy jakiegokolwiek inne, cielesne kształty?

Niezależnie od odpowiedzi na to pytanie, zaczyna być oczywiste, że być może częścią ciała najważniejszą dla psychoanalitycznej konstytucji cielesności jest oko, matecznik widzenia.

Co jest istotą spojrzenia, zlokalizowanego w oku? Właśnie lokalizacja! (Jej symetryczne podwojenie przez parzysty charakter fizjologicznego narządu widzenia nie zaprzecza tej tezie, a właśnie ją potwierdza. Gdyby dla czynności reprezentowania fakt, że oko jest w tak określony i jednoznaczny sposób zlokalizowane, nie był fundamentalnym problemem, nie byłoby potrzebne „rozproszenie” tej lokalizacji przez podwojenie narządu, produkującego przecież ostatecznie jeden obraz i jedno stanowisko spojrzenia.) Lokalizacja spojrzenia, podwojonego bytotwórczego oka, oznacza, że ciało powoływane do istnienia przywoływane jest zawsze z pewnej, optycznie możliwej perspektywy. Ciało zawsze jest tak, jakby ktoś na nie patrzył.

Dla samego Freuda ta konsekwencja jego sposobu ujęcia cielesności wcale nie była oczywista. Można tłumaczyć to na dwa sposoby. Pierwszy taki – a jest to ulubiona interpretacja tych, którzy widzą w ojcu psychoanalizy nieudanego przyrodnika – że wierzył on jednak w „obiektywną” cielesność, która poprzedza ukształtowanie cielesności fantazmatycznej. Uznając, że teza ta jest zbyt naiwna, by móc ją traktować poważnie, przyjmuję inne tłumaczenie tej ślepoty, która cechowała niezwykle przenikliwego przecież myśliciela. Otóż Freud miał poczucie, że jego spojrzenie pokrywa się z centrum naukowej, poznawczej neutralności, takim punktem, z którego wzrok w sposób wyważony obejmuje wszelkie zjawiska<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> S. Freud, GW XV, *Neue Folge...*, *op. cit.*, s. 173.

O wiele bardziej świadomy perspektywiczności każdej prawdy Jacques Lacan potrafił uzyskać wielkie korzyści – poznawczej natury – z rozróżnienia tego, co reprezentowane, i perspektywy reprezentującej. Rozpatrzmy to na przykładzie różnicy pomiędzy ego idealnym, a ideałem ego. Jak twierdzi Jacques Alain Miller „Lacan wiedział, jak wydobyć z tekstów Freuda różnicę między ego idealnym, oznaczonym przez niego jako *i*, a ideałem ego, oznaczonym jako *I*”<sup>16</sup>. To pierwsze jest wyobrażeniowe, to drugie: symboliczne. Co to oznacza? „*i*” jest wyobrażeniem, z którym chcemy się identyfikować, zaś „*I*” jest miejscem, z którego „patrzmy na siebie w taki sposób, że jawimy się sobie w pozytywnym świetle, jako godni miłości”<sup>17</sup>. W naszym świecie, świecie kultu ciała, oczywiście jest, że wyobrażenie ja idealnego wiąże się z pięknie uformowanymi kształtami. Ta konkretność, namacalność idealnego wyobrażenia siebie, powielanego stale w przestrzeni wizualnej, w tysiącach reklam, w salach ćwiczeń i wybiegach pokazów mody, jest wręcz brutalna, okrutna, prowadzi do niesprawiedliwości zapewne najtrafniej uchwyconej przez Michele’a Houelbecque’a, który pokazuje jak cielesnie brzydacy stają się żebrakami, żywiącymi się symbolicznymi resztkami z uczt cielesnie pięknych.

Dopiero jednak zauważenie pozycji ideału Ja pozwala uzmysłwić sobie dramatyczną władzę spojrzenia. Niech szczerę, jeśli nie mogę jawić się sobie jako godny miłości, jeśli moje ciało nie budzi pożądania! No tak, ale jaka perspektywa, jaka pozycja spojrzenia zmusza mnie do udziału w tej pogoni? Uchwycenie perspektywiczności pozwala sformułować pytanie: czyje oko patrzy na mnie, gdy identyfikuję się z ego idealnym, albo „dla kogo podmiot odgrywa tę rolę”? To pytanie jest ulubionym orężem walki ideologicznej, w której dekonstruuje się, na przykład, pozycję patriarchalną, z której kobieta przygląda się sobie jako godnej miłości (a może bardziej pożądania) tylko wtedy, gdy „wpisuje się” we wspomniane wyobrażenie Ja idealnego.

Temperament filozoficzny skłania jednak, by sformułować pytanie: dlaczego? Dlaczego oko wyznacza tę bezwzględną hierar-

<sup>16</sup> J. A. Miller, 1987, s. 21.

<sup>17</sup> S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tł. J. Bator i P. Dybel, Wrocław 2001, s. 131. Kolejny cytat s. 132.

chę, w której nie to-co-jest, ale to-co-nie-jest staje się wyznacznikiem idealnego wyobrażenia?

Przypomnijmy: w psychoanalizie ciała jako takiego nie ma. Jest ciało fantazmatyczne. A jednak również tutaj rozróżnienie na to-co-jest i to-co-nie-jest ma sens. Bowiem to, co jest, istnieje przede wszystkim dlatego, że jest traumatyczne. Nie „ufantazmatyczniona” cielesność jest więc, przede wszystkim, traumatyczna. Tak ujmuje to Žižek: „Jakikolwiek kontakt z »realną« inną osobą z krwi i kości, jakakolwiek przyjemność, którą znajdujemy w dotykaniu innej ludzkiej istoty, nie są czymś oczywistym, lecz z istoty czymś traumatycznym, i można je znieść o tyle, o ile ten inny wkracza w strukturę fantazji podmiotu”<sup>18</sup>.

Oko nie może więc spotkać się z ciałem, patrząc na nie wprost. Być może przecucie, takiego spojrzenia przynoszą fotograficzne dokumenty ciał znajdujących w obozach śmierci, tych już zabitych i tych jeszcze żywych. Ale oko nie może na nie patrzeć wprost. Pojawia się wstyd i groza. Dlatego patrzy na ciało, odwracając twarz, z ukosa. I w ten sposób nadaje władzę pozycji ideału ego, pozycji, z której szuka się wzniosłości albo piękna. I to uważa za rzeczywistość. Dlatego Žižek może dodać: „tym, co konstytuuje rzeczywistość, to minimum idealizacji, jakiej potrzebuje podmiot, aby znieść potworność Realności”. A nas, goniących za pragnieniem innego, owo wszechwładne oko zmusza, byśmy uważali ciała idealne za bardziej rzeczywiste niż nasze, rozlewające się w nieokreśloność fałd i zmarszczek cielesności.