

GRZEGORZ MICHALIK

UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Wydział Filozofii i Socjologii

E-MAIL: MICHALIK9010@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0002-9790-0050

Nie pożądam Rzeczy... – znaczenie pojęcia *das Ding* w nauczaniu Lacana

Abstract: Our goal in this article is an attempt to describe the concept of *das Ding* in the teaching of Lacan. Unlike other terms present in the Lacanian dictionary for most of his teaching, *das Ding* appears to be a terminological ephemeris that appears suddenly and then disappears suddenly. We want to point out, however, that the elusiveness of this concept is only apparent. *Das Ding* was not only important for Lacan's foundation of the "ethics of psychoanalysis", but it was his first attempt to solve the problem of the Real, the consequences of this attempt were also present in his later teaching. In the article we will trace the Freudian sources of this concept and indicate its importance for Lacanian ethics in the context of both the Seminar on Ethics and in *Kant with Sade*.

Keywords: Lacan, ethics, *das Ding*, de Sade

W recepcji dzieła Jacques'a Lacana zdają się dominować dwie tendencje. Pierwsza z nich (przeważająca w zasadzie w międzynarodowej Akademii jeszcze za jego życia) polega na traktowaniu myśli francuskiego psychiatry jako emanacji strukturalizmu w łonie psychoanalizy. W myśl tego podejścia

istotą nauczania Lacana miała być próba pogodzenia freudyzmu z zyskującą na znaczeniu w humanistyce początku lat pięćdziesiątych metodologią wypracowaną przez Claude'a Lévi-Straussa na gruncie językoznawstwa Ferdinanda de Saussure'a i Romana Jakobsona.

Druga tendencja interpretacyjna, której właściwe narodziny możemy datować na lata osiemdziesiąte, skupia się na (nad)obecności negatywności¹ w dziele autora *Écrits*. Choć nie da się ukryć, że strukturaliści mieli świadomość doniosłości kategorii braku dla swoich badań², to Lacan – jak zauważył już Umberto Eco – konsekwentnie rozwijając ich program, dokonał zabiegu dość niebezpiecznego z punktu widzenia integralności teoretycznej strukturalizmu jako takiego³. Tym niebezpieczeństwem, zdaniem włoskiego semiotyka immanentnym samej metodzie, miało być potencjalne uwikłanie strukturalizmu w ontologię. I wydaje się, że na tym polega też gest Lacana – koncentrując się na braku, czyni zeń kategorię ontologiczną, „hipostazuje brak”. Ruch w stronę ontologii staje się jeszcze bardziej wyraźny, kiedy ten brak przestaje być już tożsamy jedynie z negatywnością, kiedy coraz bardziej widoczny staje się ruch myśli Lacana w kierunku problematyki pozytywnego przejawiania się Realnego. Tendencja, by to właśnie ten moment nauczania uznać za najbardziej dla myśli Lacana reprezentatywny, wydaje się charakterystyczna dla szkoły słoweńskiej zarówno w wydaniu Slavoj'a Žižka, jak i Alenki Zupančič.

Oczywiście to, że odczytania Lacana mają nieraz bardzo różny charakter, jest zrozumiałe. Niedorzeczne byłoby przecież traktowanie jego naucza-

¹ Możemy wskazać na co najmniej kilka manifestacji negatywności w dziele Lacana. Pierwszym jej przejawem była inspirowana refleksją Heideggera i Kojève'a koncentracja Lacana na ludzkiej skończoności. To ludzka śmiertelność stanowiła warunek *sine qua non* wyłonienia się nieświadomości. W następnym kroku negatywność ta skojarzona została przez Lacana z Realnym, twardym rdzeniem rzeczywistości, który stanowi to, co językowi się nie poddaje. Skoro jednak to struktura języka warunkuje nasze poznanie, to Realne jest poza możliwością tego poznania, jest w istocie brakiem.

² By wspomnieć choćby kategorię pustego znaczącego, o której Lévi-Strauss pisze we *Wprowadzeniu do twórczości Marcela Maussa*. Claude Lévi-Strauss, „Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa”, przeł. Krzysztof Pomian, w: Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia* (Warszawa: PWN, 1973).

³ Umberto Eco, *Nieobecna struktura*, przeł. Adam Weinsberg, Paweł Bravo (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996), 13.

nia jednowymiarowo. Jest to wszak myśl pełna mniejszych bądź większych przekształceń; niektóre z nich stanowiły jedynie zmiany słownikowe, inne zaś niewątpliwy przełom w nauczaniu, by nie powiedzieć – zmianę paradygmatu w obrębie teorii⁴.

Jednym z tych znaczniejszych przekształceń jest na pewno podjęcie przez Lacana pod koniec lat pięćdziesiątych kwestii Realnego, a zatem tego, co pozornie wszechmocnym Struktuirom umyka. Nie jest jednak naszym celem rozstrzygnięcie, która z perspektyw interpretacyjnych albo który z momentów tego nauczania jest bardziej istotny. Cel nasz jest nieco bardziej skromny – chcemy bowiem odnaleźć i opisać swoisty *point of departure* refleksji Lacana nad Realnym, punkt, w którym zbiegają się jeszcze dwa sposoby myślenia – ten strukturalistyczny i quasi-ontologiczny. Nie oznacza to, rzecz jasna, że Lacan porzuca istotne dla niego elementy metody strukturalistycznej, te bowiem odgrywają ważną rolę także w późniejszym nauczaniu. Natomiast wyraźne staje się stopniowe odchodzenie od otwartej fascynacji metodą strukturalistyczną, która tak wyraźna była jeszcze w początkach Lacanowskiego „powrotu do Freuda”.

Proponujemy tezę, że tym punktem było opracowanie przez Lacana jego wizji etyki psychoanalizy i pojęcia Rzeczy. Rzecz jest pojęciem niezwykle ulotnym, nawet jak na Lacana, pojawia się bowiem w zasadzie tylko w jednym seminarium z lat 1960–1961, później zupełnie znika z Lacanowskiego słownika. W niniejszym artykule postaramy się więc prześledzić narodziny pojęcia rzeczy oraz opisać, jak ukształtowało ono sposób myślenia Lacana o Realnym, wykraczając (w sposób ukryty) swym oddziaływaniem także poza *Seminarium VII*. Zaczniemy od ustalenia źródła pojęcia *das Ding* w dziele Freuda, by następnie wskazać konsekwencje włączenia tego terminu w obręb teorii Lacana, najpierw w *Seminarium VII*, a potem w tekście *Kanta Sadem*.

⁴ Jak choćby w momencie, w którym Lacan przechodzi od egzystencjalizmu do strukturalizmu w połowie lat pięćdziesiątych.

Od *Projekt* Freuda do projektu Lacana

Mimo że Lacan już w 1953 roku wprowadza do swojego nauczania triadę Symbolicznego, Wyobrażeniowego i Realnego, to ten ostatni termin pozostaje przez dłuższy czas niedookreślony, co dziwi o tyle, że tych samych problemów zdają się nie sprawiać dwa pierwsze. Od początku bowiem Symboliczne traktowane jest jako sfera mówienia i mowy, Wyobrażeniowe zaś jako przejaw immanentnego istocie ludzkiej narcyzmu. Realne stanowi jednak nie lada problem i Lacan, wbrew naleganiom swoich studentów, pozostawia tę kategorię bez większych objaśnień. Możemy nawet odnieść wrażenie, że Realne go nie interesuje, gdyż jest po prostu tożsame z rzeczywistością. Choć taką rolę zdaje się odgrywać w trakcie pierwszych seminariów, to odnajdujemy u wczesnego Lacana takie fragmenty, które poniekąd zapowiadają późniejsze ujęcia Realnego. W *Seminarium I* mówi on choćby o doświadczeniu psychotycznym jako o traumatogennym doświadczeniu rzeczywistości niezapośredniczonej w Symbolicznym⁵, a w *Seminarium II* manifestacją Realnego staje się przegniłe gardło pacjentki ze snu Freuda o zastrzyku Irmy⁶. Te dwa fragmenty stanowią poniekąd zapowiedź późniejszego traktowania konceptu Realnego przez Lacana jako potencjalnego źródła traumy. W połowie lat pięćdziesiątych Lacan podchodzi jednak do kwestii Realnego z dużą dozą ostrożności, by nie powiedzieć, że przed tym problemem ucieka. Tę „ucieczkę od Realnego” uzasadnia tym, że Realne jako jakaś założona, pierwotna materia rzeczywistości winno pozostać poza obszarem zainteresowań psychoanalityka. Dla psychoanalityka bowiem prawdziwą rzeczywistością jest rzeczywistość psychiczna zbudowana na tym, co Symboliczne. Psychiatrę, który za wszelką cenę dążyłby do odkrycia materialnej podstawy życia psychicznego, można porównać – słowami Lacana – do pracownika hydroelektrow-

⁵ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud 1953–1954* (Paris: Éditions du Seuil, 1975), 113.

⁶ „Lękotwórczy obraz, [...], który nazwać możemy jawieniem się tego, co nieprzenikalne, w Realnym pozbawionym jakiegokolwiek mediacji, ostatecznym Realnym, esencjonalnym obiekcie, który nie jest obiektem, który sprawia, że wszelkie słowa zawodzą [...] – obiektem lęku [l'objet d'angoisse] *par excellence*”. Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (Paris: Éditions du Seuil, 1978), 227.

ni mówiącego o rzece jako energii, która napędza maszynę, podczas gdy w rzeczywistości energia ta mogła się pojawić dopiero wraz z powstaniem elektrowni. Stwierdzenie, że energia ta istniała wcześniej, byłoby nie tylko fałszywe, ale też nic by nie wносиło. Energia może interesować inżyniera jedynie wtedy, kiedy jest akumulowana, kiedy może być spożytkowana. Analogicznie psychoanalityk nie powinien poszukiwać jakichś przedsymbolicznych przepliwów popędu, czegoś bardziej pierwotnego względem języka, skoro przedmiotem jego zainteresowań jest w istocie relacja podmiotu do języka⁷.

Do pewnego stopnia wbrew temu stanowisku Lacan podejmuje w *Seminarium VII* nie tylko problem tego, w jaki sposób Realne wpływa na kształt Symbolicznego, lecz także samego Realnego jako takiego: jakiejś formy bytu, którą trzeba nie tylko założyć, ale również – mając świadomość niemożliwości uchwycenia go bezpośrednio – umiejscowić w schemacie funkcjonowania aparatu psychicznego.

Seminarium VII to zapewne pierwszy moment w nauczaniu Lacana, kiedy uwidacznia się szczególnie zwrot ku temu, co Symboliczne przekracza. Nie oznacza to, że autor *Écrits* odbiera Symbolicznemu decydującą rolę w konstytuowaniu rzeczywistości, o czym w trakcie jednego z pierwszych wykładów przypomina:

Nie chcę tutaj formułować jakiejś teorii poznania, ale oczywiste jest, że przedmioty ludzkiego świata to rzeczy uniwersum ustrukturyzowanego przez słowa, nad którym rządzi i dominuje język oraz procesy symboliczne⁸.

Czy jednak zdaniem Lacana tylko z przedmiotami w tym symbolicznym rozumieniu możemy mieć do czynienia? Kluczowe staje się tu dla niego rozróżnienie na *das Ding* i *die Sache*, za pomocą którego stara się on uporać z dość problematycznymi – z punktu widzenia jego teorii języka – terminami wprowadzonymi przez Freuda na określenie wyobrażenia słownego (*Wortvorstellung*) i wyobrażenia rzeczowego (*Sachevorstellung*). Wydaje się

⁷ Jacques Lacan, „Le Séminaire IV, La relation d'objet”, dostęp 11.05.2021, <http://staferla.free.fr/S4/S4%20LA%20RELATION.pdf>.

⁸ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse* (Paris: Éditions du Seuil, 1986), 57.

to o tyle skomplikowane, że u Lacana w świetle jego postsaussure'owskiej wizji rzeczywistości coś takiego jak niejęzykowa rzecz nie istnieje. Niespełna trzy lata przed *Seminarium VII* postulował on przecież nie tylko odrzucenie rozumienia języka jako nomenklatury i traktowania elementów języka jako odpowiadających przedmiotom w rzeczywistości, ale nawet rozróżnienia na znaczący i znaczoney. *Die Sache* to dla Lacana jednak nie rzeczy jako takie, lecz obiekty ludzkiej troski, wytwarzane i podtrzymywane w Symbolicznym: „*Sache* to oczywiście przedmioty, produkty przemysłu i ludzkiej aktywności poddanej językowi”⁹. Stanowią efekt tego, że człowiek jest istotą mówiącą, rezultat tego mówienia. Nie są jakąś pierwotną rzeczywistością, do której odnosi się język. Inaczej jednak ma się sprawa z *das Ding*.

Lacan zapożycza pojęcie *das Ding* z wczesnego tekstu Freuda, *Entwurf einer Psychologie*¹⁰, który stanowił próbę neurologicznego i energetycznego opisu ludzkiej psychiki. Jest to tekst specyficzny, inny nieco od późniejszych dzieł ojca psychoanalizy, zarówno w warstwie merytorycznej, jak i leksykalnej. Ambicją Freuda było bowiem „stworzenie psychologii naukowej”. Choć niewątpliwie *Zarys* jest zapisem nie w pełni ukształtowanej myśli Freuda, to niektóre z wyrażonych w nim tez wydają się jednak stanowić załączek jego późniejszych poglądów. Według założeń *Zarysu* podstawową cechą aparatu psychicznego zbudowanego z neuronów ma być dążenie do „uwolnienia się od ilości” będącej określeniem ruchu, pobudzenia neuronów¹¹. Neurony mogą być pobudzane z zewnątrz (bodźce czuciowe) albo z wewnątrz (np. przez poczucie głodu). O ile w pierwszym przypadku aparat może oddać pobudzenie do ciała, o tyle w drugim sprawa jest nieco bardziej skomplikowana – organizm nie może uciec od bodźca wewnętrznego, tak jak ucieka od tego płynącego z wewnątrz. Ustanie bodźca wewnętrznego jest możliwe o tyle, o ile „urzeczywistni się on w świecie zewnętrznym”. Urzeczywistnienie może jednak nastąpić dopiero wtedy, kiedy organizm porzuci dążenia

⁹ Tamże, 58.

¹⁰ Sigmund Freud, „Entwurf einer Psychologie”, w: Sigmund Freud, *Gesammelte Werke, Nachtragsband* (Frankfurt am Main: S. Fischer, 1987), 375–486. Na język polski przetłumaczono jedynie fragmenty i to do nich będziemy się tu odwoływać.

¹¹ Sigmund Freud, „Zarys psychologii”, przeł. Maciej Poręba, *Kronos* 12 (2010): 5.

do pozostania w stanie „bezwładności” na rzecz „konieczności życiowej”¹². Freud proponuje także wyróżnienie dwóch podstawowych systemów neuronów: przepuszczalnych i nieprzepuszczalnych. Pierwszy system (oznaczony jako Φ) odbiera bodźce zewnętrzne (jest przepuszczalny), drugi zaś (Ψ) służy do odbioru bodźców wewnętrznych i jest nośnikiem pamięci. Pamięć ta powstaje poprzez udrażnianie przez bodźce przebiegające z systemu Φ ¹³. Freud wprowadza jeszcze trzeci system (ω) – neuronów spostrzeżeniowych. Przytaczamy ten dość archaiczny wywód – wyrosły najpewniej z XIX-wiecznego jeszcze modelu neurologii – nie bez powodu. Interesujący jest bowiem sposób, w jaki Freud opisuje zależność między tymi systemami w odbiorze bodźca zewnętrznego. Charakter jakościowy bodźców przenika bez przeszkód przez Φ , następnie Ψ , docierając do ω , gdzie wytwarza wrażenie. Innymi słowy, wrażenie dociera do aparatu psychicznego za pośrednictwem nieświadomego systemu Ψ ¹⁴. Paweł Dybel porównuje model poznania nakreślony w *Zarysie psychologii* do modelu kantowskiego:

[...] w tym sensie, posługując się terminologią Kantowską, można powiedzieć, że nieświadome wyobrażenia w ujęciu Freuda stanowią najbardziej archaiczne transcendentalne formy „porządkowania” rzeczywistości tkwiące u podstaw nadbudowujących się nad nimi bardziej „dojrzałych” (świadomych) form tego rodzaju¹⁵.

Co jest jednak właściwym rezultatem tego „uporządkowania” chaosu doznań? Doznanie zewnętrzne, które dociera do aparatu Ψ , ulega rozładowaniu „na drodze motorycznej”, np. kiedy ból wywołuje reakcję ruchową. Inaczej ma się jednak sprawa z doznaniem wewnętrznymi. Jak już powiedzieliśmy, przy ich zaspokajaniu konieczna jest interakcja – z innym jako opiekunem czy też jako obiektem seksualnym. Ustanowione w systemie Ψ ślady pamięciowe wpływają na to, jak kształtuje się pragnienie i odpychanie. To, co nie-

¹² Tamże: 6.

¹³ Tamże: 7.

¹⁴ Tamże: 8–9.

¹⁵ Paweł Dybel, „Freud i Kant. Dwie koncepcje podmiotu i Ja”, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 52 (2004): 289.

przyjemne – sprawiające ból – jest odpychane. To zaś, co sprawia przyjemność, co pozwala na rozładowanie energii, staje się obiektem pragnienia.

W wyniku tych dwóch procesów wykształca się *Ja*. Wtedy też możliwe jest przeprowadzenie procesów psychicznych o nieco bardziej złożonej naturze. Podmiot jest bowiem w stanie dokonać sądu na temat rzeczywistości zewnętrznej. Sąd ten polega na asocjacji między impulsami zewnętrznymi a tymi pochodzącymi z ciała. To, co w procesie sądenia stanowi „pozostałość tego procesu”, co osądowi się nie poddaje, Freud nazywa Rzeczą (*das Ding*)¹⁶. Aparat psychiczny nawiązuje więc relację ze światem zewnętrznym, opierając się nie na jakiejś założonej, pierwotnej bezpośredniości, ale na sądach. To sądy nadają kształt poznawanej rzeczywistości w zależności od tego, w jaki sposób bodźce z niej płynące odciskają się w aparacie psychicznym, jak dokonywane są obsadzenia w pierwotnych procesach.

Lacan stwierdza, że model opisany przez Freuda zarówno w *Zarysie psychologii*, jak i w dziełach późniejszych, o ile podejmuje on problem odróżnienia przez podmiot tego, co w rzeczywistości przynosi przyjemność, od tego, co jest źródłem niedogodności, pozostaje w porządku w istocie wyznaczonym przez „logikę i sylogizm”¹⁷. Nie jest to może porządek klasycznej filozofii, lecz, najogólniej rzecz ujmując, porządek dyskursu. Rozważania z *Entwurf* uzupełnia Lacan na potrzeby swojej etyki psychoanalizy o wątki z późniejszych dzieł Freuda; chodzi tu szczególnie o problem dwóch zasad funkcjonowania aparatu psychicznego – zasady rzeczywistości i zasady przyjemności. Napięcie między tymi dwiema zasadami stanowi o całej dynamice procesów pierwotnych – zasada przyjemności dąży do wyeliminowania wszelkich wpływów z zewnątrz, lecz jest to stan o tyle nieosiągalny, że niemożliwe jest zaspokojenie potrzeby życiowej wyłącznie za pomocą sił wewnętrznych – nie da się choćby zaspokoić głodu za pomocą halucynacji. To w procesach wtórnych dochodzi do sondowania i sądenia rzeczywistości w poszukiwaniu zapomnianego źródła satysfakcji¹⁸.

Kiedy „pre-podmiot” napotyka innego (*Nebenmensch*), w procesie sądenia inny zostaje rozbity: z jednej strony przypisane mu są określone atrybuty,

¹⁶ Freud, „Zarys psychologii”: 16.

¹⁷ Lacan, *Le Séminaire, Livre VII*, 39.

¹⁸ Tamże, 41.

pozostające w zgodzie z rezultatami wcześniejszych sądów; z drugiej strony istnieją określone własności innego, które w żaden sposób nie mogą stanowić treści sądu, i to ten aspekt innego należy utożsamić z nieprzenikalną Rzeczą (*das Ding*). Należy zwrócić uwagę, że kwestia sądu pojawia się też w późniejszych tekstach Freuda. Zdaje się ona zajmować centralne miejsce w tekście, do którego Lacan już wcześniej wielokrotnie się odnosił – *Zaprzeczeniu*:

Funkcja sądenia powinna zasadniczo podejmować dwie decyzje. Ma ona za zadanie przyznawać jakiejś rzeczy tę czy inną właściwość lub jej odmawiać, ma przyznawać jakiemuś wyobrażeniu cechę istnienia w rzeczywistości lub nie¹⁹.

Własność przypisywana przedmiotowi może być „dobra lub zła”. Ta ocena stanowi rezultat sądu polegającego na porównaniu wyobrażenia zbudowanego na bazie pierwszych doświadczeń i doznawanej rzeczywistości. Jest to w istocie powtórzenie tez zawartych w *Zarysie psychologii*, w których porządek procesu wtórnego wyznaczony był przez wcześniejsze ślady pamięciowe. Rzecz – zdaniem Lacana – miałaby zatem stanowić resztę tych procesów, to, co nie daje się w wyobrażeniu ująć. Rzecz jest:

pierwotnie tym, co nazywamy poza-znaczonym [*hors-signifié*]. Jest to funkcja tego poza-znaczonym i emocjonalnego do niego stosunku, która utrzymuje podmiot w pewnej odległości [...] ²⁰.

Innymi słowy, Rzecz jest zawsze-już-utraconym obiektem, wobec którego podmiot pozostaje w pewnym dystansie. Choć Rzeczą zdaje się przywołać na myśl Kantowskie *Ding-an-sich*, to Lacan przestrzega przed tradycyjnym, ontologicznym traktowaniem Realnego (a zatem także Rzeczy). Znamienny jest tu fragment wywiadu, którego udzielił w 1975 roku. Na słowa przeprowadzającego wywiad o tym, jakoby zapożyczył Realne od Kanta, Lacan odpowiedział, że Realne nie tylko nie jest kategorią filozoficzną, ontologiczną,

¹⁹ Sigmund Freud, „Zaprzeczenie”, w: Sigmund Freud, *Psychologia nieświadomości*, przeł. Robert Reszke (Warszawa: Wydawnictwo KR), 30.

²⁰ Lacan, *Le Séminaire, Livre VII*, 39.

ale także nie ma swoich źródeł w myśli Kanta²¹. Pomijając już wiarygodność deklaracji Lacana, można zauważyć, że zdaje się on więcej w tym zakresie zawdzięczać nie tylko Freudowi, lecz również Heideggerowi. Chodzi tu konkretnie o esej Heideggera noszący tytuł *Rzecz*. Zapożyczeniom tym przyjrzymy się niebawem.

Rzecz jawić się może tylko w języku, kiedy tworzy słowo (*fait mot*), kiedy trafia do celu (*faire mouche*)²². Jaki jest sens tej gry słów? Lacan ma zapewne na myśli to, że Rzecz funkcjonuje w języku na dość specyficznych prawach. Choć jest się w stanie w nim odznaczyć, choćby jako puste miejsce, to nie daje się jako taka reprezentować, przeczyłoby to przecież całej Lacanowskiej doktrynie języka. Rzecz jest zatem niema (*muet*) niczym Harpo Marx, do którego w tym kontekście odwołuje się Lacan. Harpo był niemy, a mimo to uznawano go za siłę napędową dowcipów Braci Marx²³.

Rzecz jest także – jak mówi Lacan, ukuwając neologizm – *ekstymna*: zarazem zewnętrzna wobec rzeczywistości psychicznej podmiotu, ponieważ tylko poza swoją wewnętrznością podmiot może założyć jej istnienie, i wewnętrzna, funkcjonuje ona bowiem w samym centrum aparatu psychicznego. Podsumujmy – Rzecz jest Innym, ale Innym o tyle, o ile nie jest on symbolizowany; jest także tym, co w Innym obce, a wokół czego krąży ludzkie pragnienie odnalezienia pierwotnego przedmiotu satysfakcji. I to właśnie w tym, co Freud określił mianem *wiederzufinden*, w dążeniu do odnalezienia straconego źródła satysfakcji, należy szukać śladów Rzeczy:

Poszukiwaniem obiektu rządzi zasada przyjemności, która narzuca temu poszukiwaniu dystans od obiektu. Krążenie ilości [energii – G.M.] od przedstawienia [*Vorstellung*] do przedstawienia [*Vorstellung*] pozwala na utrzymanie dystansu od obiektu, wokół którego krąży²⁴.

²¹ Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion: précédé de Discours aux catholiques* (Paris: Éditions du Seuil, 2005), 96.

²² Lacan, *Le Séminaire, Livre VII*, 68.

²³ Tamże, 69.

²⁴ Tamże, 72.

Tym, co wyznacza ten ruch, jest zatem zasada przyjemności, która odsyła do zaspokojenia potrzeby życiowej (*Not des Lebens*). Czemu jednak zasada przyjemności zarazem ustanawia dystans między poszukiwaniem obiektu a samym obiektem? Dzieje się tak dlatego, że zasada przyjemności ma dążyć do utrzymania optymalnego poziomu ekscytacji, który z jednej strony zaspokajałby potrzebę, a z drugiej – nie przekraczał niebezpiecznej granicy dzielącej przyjemność od nieprzyjemności. Powtórzmy – choć Lacan posługuje się tu dość niecodziennym nawet dla niego słownikiem, to ma on cały czas na myśli porządek nieświadomego jako zbudowanego „jak jakaś mowa”, nie zaś pierwotną materię o czysto biologicznym charakterze. Widzimy tu jednak dość znaczną zmianę w rozumieniu Symbolicznego. W połowie lat pięćdziesiątych Lacan, w momencie swego „strukturalistycznego wzmożenia”, traktował jako manifestację popędu śmierci nieubłagany ruch znaczących. Tezę tę zdaje się on wyrażać w sposób najbardziej dobitny w *Seminarium o skradzionym liście*²⁵. Poczynając jednak od *Seminarium VII*, Lacan traktuje już ruch przedstawień – w istocie ruch znaczących – jako ściśle związany z zasadą przyjemności.

A sfera, porządek, grawitacja *Vorstellungen*, gdzie je [przedstawienia] umieszcza? Powiedziałem wam ostatnim razem, że aby dobrze przeczytać Freuda, trzeba umieścić je między percepcją a świadomością, jak mówimy, między skórą a ciałem.

To między percepcją a świadomością działa to, co na poziomie zasady przyjemności. [...] procesy myślowe, o ile regulują zgodnie z zasadą przyjemności obsadzenia przedstawień i strukturę, w której zorganizowana jest nieświadomość: strukturę, w której wytrącają się leżące u jej podstaw nieświadome mechanizmy,

²⁵ Dla Lacana pozostającego pod mocnym wpływem strukturalizmu nieświadome było maszyną reprodukującą wciąż i wciąż ten sam materiał. Przymus powtarzania, o którym wspomina Freud w *Poza zasadą rozkoszy*, zostaje utożsamiony z nieświadomym ruchem znaczących, niezależnym od świadomości i woli podmiotu. To traktowanie języka jako nieodłącznie związanego ze śmiercią i skończonością Lacan opierał jednak nie tyle na przesłankach strukturalizmu, ile na wcześniejszych swoich inspiracjach, przede wszystkim na pismach Hegla czytanych przez Kojève'a, według którego to pojęcie miało stanowić o śmiertelności swojego obiektu odniesienia. Innymi słowy, nieświadome jako opierające się na strukturze znaczących jest tym, co najdobitniej świadczy o śmiertelności człowieka, znaczący bowiem jest tym, co przekracza bycie-tu-oto każdej ludzkiej jednostki.

co tworzy przedstawienie, czyli coś, co ma taką samą strukturę [...] jak znaczący. Nie jest to po prostu przedstawienie, ale, jak pisze później Freud w swoim artykule o nieświadomości, *Vorstellungsrepräsentanz*, co czyni przedstawienie elementem skojarzeniowym, kombinatorycznym. W ten sposób świat przedstawień jest już zorganizowany zgodnie z możliwościami znaczącego jako takiego²⁶.

Przytaczamy ten dłuższy ustęp nie bez powodu. Lacan dość jednoznacznie stwierdza bowiem, że nieświadome stanowi tę instancję, która umożliwia poznanie jako takie. Co więcej, nieświadome odnajdujemy między percepcją a świadomością. A zatem nieświadomość miałaby rzeczywiście funkcję transcendentálną, kształtującą poznanie, skoro wszystko, co przychodzi z zewnątrz, nim trafi do świadomości, zostaje przefiltrowane przez proces nieświadomy. Tym, co oczywiście wykluczone z nieświadomych procesów myślowych, jest Rzecz. Jest to przedmiot o tyle paradoksalny, że nie jest on absolutną nicością (skoro cały czas go zakładamy), a jednocześnie „nie jest” w tym sensie, że niemożliwe jest jako takie przyznanie jednoznacznego statusu ontologicznego. Warunkiem jakiegokolwiek sądu ontologicznego jest bowiem, zdaniem Lacana, język, któremu Rzecz nieustannie umyka. Jak powiedzieliśmy, w pierwotnej ocenie rzeczywistości dokonywanej przez podmiot dochodzi do rozróżnień na dobre i złe. Rzecz nie jest jednak ani zła, ani dobra, gdyż sądy należą już do porządku przedstawień. Ale faktem jest to, że przedstawienia pozostają wobec Rzeczy w jakimś stosunku. Szczególną rolę odgrywa tu choćby uniwersalne prawo zakazujące incestu, które ustanawia dystans wobec matki jako rzekomego pierwotnego źródła satysfakcji. Relacja Symbolicznego do Rzeczy jest niejednoznaczna. Z jednej strony to pierwotna Rzecz wyznacza kierunek, w jakim biegną procesy nieświadome, z drugiej – jest wyłączona z tych procesów. Lacan, by przybliżyć naturę Rzeczy, odwołuje się do metafory zastosowanej przez Heideggera:

Ścianki i dno, z których składa się dzban i dzięki którym stoi, nie są tym, co właściwie ujmujące. Skoro jednak jest tym pustka dzbana, to garncarz, który na kole kształtuje ścianki i dno, właściwie nie sporządza dzbana. Kształtuje tylko glinę. Nie – on kształtuje pustkę. To dla niej, w niej i z niej kształtuje on glinę w określo-

²⁶ Lacan, *Le Séminaire, Livre VII*, 75–76.

ny twór. Od razu i stale garncarz ujmuje nieujmowalną pustkę i w postaci naczynia wytwarza ją jako to, co ujmujące. Pustka dzbana określa każdy ruch wytwarzania. Rzeczowość naczynia w żadnym wypadku nie tkwi w materiale, z którego ono powstało, lecz w pustce, którą ujmuje²⁷.

Jakkolwiek Lacan zaznacza, że nie interesuje go sam ogólny temat rozważań Heideggera, którym jest „Bycie” i „koniec metafizyki”, to uznaje on metaforę za przekonującą. Należy potraktować wagę jako Symboliczne, jako znaczące, które okalają pustkę jej wnętrza. Ta pustka to pustka w miejscu Realnego, kiedy rzeczywistość przestaje być „pierwotna”, a staje się symboliczna²⁸.

Rzeczywistość symboliczna, w którą uwikłany jest kierowany zasadą przyjemności podmiot, opiera się na dążeniu do przywrócenia pierwotnego stanu; to w tym pierwotnym stanie podmiot ma upatrywać Dobro. Wkraczamy tu ściśle w porządek etyczny. Zwróciliśmy już uwagę, jak działa sąd odnoszący się do rzeczywistości, polegający na odwoływaniu się do wcześniejszych doświadczeń i dzieleniu bodźców na dobre i złe. Lacan wskazywał, że jest to porządek logiczno-sylogistyczny. Jego zdaniem freudowska „etyka” do pewnego stopnia przypomina tezy Arystotelesa wyrażone w *Etyce nikomachejskiej*, według których etyczne jest to, co zgodne z *ortos logos*²⁹. Nie da się jednak ukryć, że różnica między Arystotelesem a Freudem jest dość znacząca. O ile według Arystotelesa istnieje jakiś porządek uniwersalnej prawdy, do której każdy akt jest odnoszony, o tyle zdaniem Freuda istnieje jedynie porządek zasady przyjemności. W interakcji z otoczeniem podmiot, choć zadaje sobie pytanie niewątpliwie etyczne („co jest dla mnie dobre, co jest źródłem przyjemności?”), to porządek, do którego się odwołuje, by dokonać tej oceny, nie jest tym samym, czym był dla Arystotelesa. Nie istnieje bowiem nic, co stanowiłoby o jakimś wrodzonym porządku praw natury, który byłby wzorcem działania etycznego. Choć sądy etyczne jako takie możliwe są

²⁷ Martin Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. Janusz Mizera (Warszawa: Aletheia, 2007), 163.

²⁸ Lacan, *Le Séminaire, Livre VII*, 144–146.

²⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007), 205. Nieco upraszczając, można powiedzieć, że istotą sądu etycznego miałyby być zgodność działania z jakąś wcześniejszą względem niego matrycą postępowania, miarą, anachronicznie rzecz ujmując, „prawem naturalnym”.

tylko w porządku dyskursu, to Lacan mimo to chce jednak wykazać, że etyka pozostaje ściśle związana z tym, co pozadyskursywne. To w kontekście tej próby Lacan odwołuje się do rozróżnienia dokonanego przez Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu*: na pomyślność (*das Wohl*) i dobro (*das Gute*)³⁰. Pomyślność odnosi się do stanu naszej przyjemności, nie jest jako taka związana z oceną moralną – pożądamy jakiejś rzeczy, o ile ta może być źródłem przyjemności zmysłowej. Jak jednak twierdzi Kant, kiedy mówimy o czymś, że jest dobre albo złe, wchodzimy już na nieco inny grunt, w którym istotną rolę odgrywa wola „zdeteterminowana przez prawo rozumu”. Dla Lacana, z jednej strony, to właśnie pomyślność stanowi o regulacji zasady przyjemności, utrzymaniu poziomu ekscytacji na optymalnym poziomie. Z drugiej strony sam porządek dobra określa się w Symbolicznym:

[...] mówienie o dobru jest już metaforą, atrybutem. Wszystko, co określa przedstawienia w porządku dobra, poddane jest załamaniu, uwikłane w zdekomponowany system narzucony przez strukturę nieświadomych nieciągłości [...]. Tylko przez to podmiot odnosi się do tego, co jawi mu się jako jego dobro. Jego dobro jest już mu wskazane jako znaczenie kombinacji znaczących [...]³¹.

Z powyższego fragmentu możemy wysnuć dwa wnioski. Pierwszy odnosi się do samej możliwości etyki, świadomie podejmowanego aktu. Fakt, że jakakolwiek atrybucja, przypisanie określonej wartości działaniu, wikła nas w Symboliczne, sprawia, że nie możemy mieć pewności, do jakiego stopnia nasz akt moralny jest aktem świadomym, skoro dla Lacana to, co najbardziej w Symbolicznym istotne, jest zarazem nieświadome. Drugi wniosek odnosi się już do samych związków oceny moralnej z Rzeczą. Rzecz bowiem pozornie nie może mieć żadnych bezpośrednich związków z sądem moralnym, skoro jest tym, co „poza znaczone”. Nie jest też czymś zależnym od pomyślności, ponieważ ta reguluje w istocie „psychoanalityczne” sądy moralne. Z jakiegoś jednak powodu Lacan poszukuje tajemniczych związków Rzeczy i Prawa. Te związki należy widzieć w samym fakcie, że Symboliczne buduje

³⁰ Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gałeccki (Warszawa: PWN, 1984), 100.

³¹ Lacan, *Le Séminaire, Livre VII*, 88.

się w relacji do Rzeczy, musi bowiem jakąś transcendencję Rzeczy zakładać. Lacan był jednak wówczas sceptyczny wobec prób ustanowienia jakiegoś zewnętrznego gwaranta dla Symbolicznego. W jego opinii Symboliczne opiera się na kłamstwie. Kłamstwem źródłowym, pierwotnym jest zaś przekonanie, że spełnienie mojego pragnienia to coś dobrego, korzystnego, podczas gdy niemożliwe jest określenie skutków ziszczenia się mojego pragnienia, skoro to, co ma stanowić cel ostateczny pragnienia, znajduje się poza dyskursem, nie daje się ująć w predykaty. Etyka staje się zatem dziedziną utrzymywania odpowiedniego dystansu wobec Rzeczy. Dla psychoanalizy – inaczej niż w klasycznej etyce Arystotelesowskiej, a później chrześcijańskiej – nie ma absolutnego dobra, względem którego mogłaby się kierować etyka. Lacanowi nie chodzi o to, że rzeczywistość zewnętrzna wobec etyki nie istnieje – Realne bowiem w jakiś sposób jest obecne, co niebawem pokażemy, lecz że rzeczywistość ta nie może stanowić uzasadnienia dla etyki. Czy jednak już projekt etyki Kantowskiej, jeśli pozostawimy na uboczu kwestię Dobra Najwyższego, nie był właśnie projektem, który porzuca w istocie to, co transcendentne wobec działania etycznego? Lacan stwierdza, że Kantowska etyka stanowi wyraz pewnej tendencji historycznej, która w nauce wyrażona została przez Newtona, a która polegała na dystansowaniu się od Realnego:

Etyka Kantowska pojawiła się w momencie, w którym dało się poczuć dezorientujący wpływ fizyki Newtonowskiej, fizyki, która osiągnęła punkt niezależności od *das Ding*. Od ludzkiej Rzeczy. To Newtonowska fizyka skłoniła Kanta, by zrewidować funkcję czystego rozumu. [...] to moralność, której struktura do tej pory nie była znana – ta, która odcina się celowo od wszelkiego odniesienia do jakiegokolwiek obiektu emocji, od wszelkiego odniesienia do tego, co Kant nazywa *pathologisches Objekt*, [...], co oznacza obiekt jakiegokolwiek namiętności³².

Najbardziej dobitnym wyrazem tego dystansu jest zaś imperatyw kategoryczny, który w rozumie i woli upatruje wartości aktu moralnego, wolnego od tego, co zdaniem Kanta patologiczne. Według psychoanalizy współczesna podmiotowość musi być rozumiana w perspektywie tego radykalnego gestu – gestu zerwania między dobrą wolą a potencjalną korzyścią czynu

³² Tamże, 93.

moralnego³³. Czy jednak dla Lacana czysty rozum praktyczny w jakikolwiek sposób odnosi się do rozumu, o którym przecież mówi, że jest nieświadomy i zdeterminowany? Czy możliwe jest dla niego kantowskie utożsamienie podmiotu aktu moralnego z porządkiem noumenalnym? Co z problematycznym postulatem nieśmiertelności duszy? Marc de Kesel zauważa, że Lacan radykalizuje myśl Kantowską wbrew samemu Kantowi. Radykalność gestu Kanta miała swoje granice, które wyraził on właśnie w postulatach. Wywód przez nas przytaczany sugeruje, że to, co stanowiło istotę pierwszej *Krytyki* – w istocie odrzucenie tradycyjnej metafizyki – zdawało się także wiążące dla Lacana w przypadku drugiej *Krytyki*. Dlatego traktuje on w *Seminarium VII* gest Kanta jako bardziej skrajny, niż był on w rzeczywistości – cały wywód Lacana na temat imperatywu pozostawia bowiem na uboczu kwestię Kantowskich postulatów. Innymi słowy, postrzega on etykę Kantowską tak, jakby nie postulowała ona nieśmiertelnej duszy. De Kesel wskazuje, że oczywistością dla Kanta jest zgodność między rozumem i logosem a nieśmiertelną duszą. Z punktu widzenia psychoanalizy Rozum nie jest jednak czymś, co przynależy w sposób pewny istocie myślącej³⁴. Rozum jest niejako autonomiczny i podmiot jest w rzeczy samej jego podmiotem dosłownie – jest tym, co musi **unieść** Rozum.

To w tym kontekście w nauczaniu Lacana pojawia się po raz pierwszy porównanie Kanta i de Sade'a. Jeśli oczyścimy akt moralny z wszelkiego sentymentu, to nie oznacza to jeszcze, że akt moralny będzie sam w sobie aktem czynienia dobra. Można przecież wyobrazić sobie lustrzane odbicie Kantowskiej etyki, w której prawem powszechnym staje się swobodne prawo do rozkoszowania się ciałem każdej osoby:

Jeśli wyeliminujemy z moralności uczucie, [...] jeśli unieważnimy uczucie jako wyznacznik [postępowania moralnego], można sobie wyobrazić sadyczny świat – nawet jeśli jako odwrócenie i karykaturę – jako jedną z możliwych form świa-

³³ Tamże, 94.

³⁴ Marc de Kesel, *Eros and ethics: reading Jacques Lacan's Seminar VII*, przeł. Sigi Jottkandt (Albany: SUNY Press, 2009), 112–113.

ta rządzonego radykalną etyką, etyką Kantowską, taką, jaka została opisana w 1788³⁵.

Należy wskazać na jeszcze jeden istotny element łączący oba oświeceniowe projekty – ból. Jakkolwiek Kant wyklucza wszelki sentyment z pola decyzji moralnej, to dopuszcza tę ewentualność, że podległość prawu moralnemu może wywołać pewne uczucie:

Możemy przeto *a priori* poznać (*einsehen*), że prawo moralne jako motyw determinujący wolę musi wskutek tego, iż przynosi ujmę wszystkim naszym skłonnościom, wywołać uczucie, które można nazwać bólem; i otóż tutaj mamy pierwszy, a być może też jedyny wypadek, w którym mogliśmy na podstawie pojęć *a priori* określić stosunek poznania (tutaj poznania czystego rozumu praktycznego) do uczucia rozkoszy albo przykrości³⁶.

Ból jako składnik doświadczenia etycznego stanowi dla psychoanalizy dość interesujący wątek: działanie etyczne jako racjonalne zostaje powiązane z kwestią graniczną – jakimś doświadczeniem traumatycznym. Widać to szczególnie w dwóch przypowieściach Kanta³⁷, których dekonstrukcję odnajdujemy w seminarium o etyce. Kant posłużył się nimi, by pokazać, że podmiot jest dużo bardziej wolny, niżby mógł przypuszczać, skoro jest w stanie przewyciężyć uczucia, a nawet przywiązanie do życia. W pierwszej przypowieści człowiek postawiony jest w sytuacji, w której może zrealizować swoje żądze, lecz natychmiast po tym zostanie powieszony. W drugiej ma do wyboru albo dopuścić się fałszywego oskarżenia niewinnego współobywatela, albo zaryzykować śmiercią. Dla Kanta oczywiste jest to, że w pierwszym przypadku nawet człowiek najmocniej obstający przy przekonaniu o niemożliwości zapanowania nad swoimi żądzami zrezygnuje z zaspokojenia, jeśli będzie to kosztowało go życie. W drugim ktoś stojący przed takim wyborem przynajmniej weźmie pod uwagę tę możliwość, że mógłby poświęcić życie, by ocalić niewinnego człowieka. Dla Lacana przypuszczenia Kanta co do niemożliwo-

³⁵ Lacan, *Le Séminaire, Livre VII*, 96.

³⁶ Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, 121.

³⁷ Tamże, 52–53.

ści pierwszego są dalekie od oczywistości. Analogicznie bowiem do sytuacji, w której ktoś gotów jest poświęcić swoje życie w imię dobra swojego bliźniego, moglibyśmy wyobrazić sobie sytuację tylko pozornie różną, w której ktoś poświęca życie dla uzyskania przyjemności.

Kant przeciwstawia zdroworozsądkowo w swojej opowieści przyjemność i ból. Ta oczywistość nie jest taka z punktu widzenia psychoanalizy³⁸. A to z tego względu, że psychoanaliza porzuca przekonanie o absolutnym rozdzielaniu przyjemności i bólu. Dlatego też rozkosz (*jouissance*), o której mówi psychoanaliza, nie jest czymś z porządku tylko przyjemności, sięga dalej, aż do granic ludzkiej skończoności. *Jouissance* to rozkosz, w której przyjemność łączy się z bólem.

Co więcej, Kant miał przeoczyć fakt, że prawo i rozkosz pozostają w ciągłej zależności, co zdaniem Lacana uchwycił już św. Paweł w *Liście do Rzymian*:

Czy Prawo jest grzechem? Żadną miarą! Ale jedynie przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu. Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: Nie pożądaj! Z przykazania tego czerpiąc podniecie, grzech wzbudził we mnie wszelakie pożądanie. Bo gdy nie ma Prawa, grzech jest w stanie śmierci. Kiedyś i ja prowadziłem życie bez Prawa. Gdy jednak zjawilo się przykazanie – grzech ożył, ja zaś umarłem. I przekonałem się, że przykazanie, które miało prowadzić do życia, zawiodło mnie ku śmierci. Albowiem grzech, czerpiąc podniecie z przykazania, uwiódł mnie i przez nie zadał mi śmierć³⁹.

Lacan, trawestując ten fragment, stawia w miejsce „grzechu” „Rzecz”. Prawo i Rzecz nie tyle są przeciwieństwami, ile pozostają ze sobą w trwałej zależności⁴⁰. Już nie mamy do czynienia z dwoma odrębnymi królestwami – Symbolicznego i Realnego – co zdawał się postulować Lacan w początkach swojego nauczania, lecz z wzajemnym ich uwarunkowaniem.

W dyskusji Lacana z Kantowską etyką nie chodzi wyłącznie o to, że zakłada on tę możliwość, iż ktoś może przeciwstawić się swojemu dobrostanowi

³⁸ Lacan, *Le Séminaire, Livre VII*, 130–131.

³⁹ Św. Paweł, *List do Rzymian*, 7, 7–11.

⁴⁰ Lacan, *Le Séminaire, Livre VII*, 101.

(kantowskiej pomyślności). Zdaje się on postulować coś więcej. Jak stwierdza Alenka Zupančič, w działaniu, w którym podmiot poświęca się, by odczuć rozkosz, nie ma w zasadzie nic ekstremalnego, skoro Lacan zdaje się przypisywać każdemu do pewnego stopnia skłonność do autodestrukcji⁴¹. Ludzkie pragnienie, choć opierając się na prawie moralnym, ma „zabezpieczać” przed tą ewentualnością, to zdarza się jednak, że cienka granica dzieląca przyjemność od bólu jest przekraczana. Wydaje się, że to właśnie w tych granicznych doświadczeniach najdobitniej wyraża się dwoistość ludzkiej istoty. Gdyby rzeczywiście podmiot psychoanalizy był wyłącznie podmiotem struktur, podmiotem nauki, podmiotem poznania, jego relacja w stosunku do rzeczywistości pozostawałaby w tym bezpiecznym obszarze, w którym poznaje on Symboliczne i nic ponadto. Zdarza się jednak, że podmiot konfrontowany jest z Rzeczą i to w tych doświadczeniach ujawnia się jego skończoność.

Niežnośny splendor Antyfony

Dochodzimy tu do kwestii tylko pozornie zaniedbanej przez Lacana – kwestii wolności. Problem ten nie zawsze był formułowany przez niego *explicite*, lecz zdaje się on nierozłącznie związany z poszukiwaniem przez niego ograniczeń strukturalizmu. Tam, gdzie odnajdziemy nieciągłość Struktury, tam odnajdziemy podmiot i jego wolę. Wydaje się, że problem z wolnością, przed jakim staje Lacan, jest *de facto* powtórzeniem problemu, który napotyka Kant i który rozwija w dwóch pierwszych *Krytykach*. Musimy więc wyjść nieco poza wyrażoną *explicite* przez Lacana psychoanalityczną krytykę Kantowskiej etyki. Przekonanie o możliwym powinowactwie tych dwóch odległych sposobów myślenia stanowi zresztą jeden z ważniejszych punktów projektu Alenki Zupančič, nieco mniej popularnej niż Žižek przedstawicielki słoweńskiej szkoły psychoanalizy. Zupančič podejmuje problem etyki psychoanalizy nie tylko w kontekście wyłożonej bezpośrednio krytyki, lecz także szuka możliwych punktów stykowych między Kantem a Lacanem, szczególnie

⁴¹ Alenka Zupančič, *Ethics of the Real. Kant, Lacan* (London–New York: Verso, 2000), 100.

w odniesieniu do problematyki wolności. Przyjrzyjmy się pokrótce, jak ten problem zarysowuje się u Kanta.

W pierwszej *Krytyce* Kant snuje refleksję nad antynomią czystego rozumu odnoszącą się do problemu wolności⁴². Teza opierała się na przekonaniu, że przyczynowość rozumiana jako przyczynowość praw przyrody nie stanowi jedynej przyczynowości leżącej u podłoża zjawisk i co za tym idzie – że konieczne jest przyjęcie istnienia wolności jako innej formy przyczynowości. Kant wskazuje, że poszukiwanie przyczyny dla przyczyny jest procesem tocącym się nieskończenie – żadne zjawisko nie może być traktowane jako pierwsza przyczyna. Zdarzenia jako przyczyny muszą bowiem wyłączać się w czasie – gdyby któraś z przyczyn istniała wiecznie, podobnie byłoby również z jej skutkiem. Skoro nie ma pierwszej przyczyny, to szereg przyczyn nie jest zupełny. Stanowi to zatem jawną sprzeczność i „nie można przyjąć jako jedynej” przyczynowości praw przyrody⁴³. Należy więc założyć istnienie jakiejś innej jej formy – tę formę Kant nazywa wolnością transcendentalną. Wolność transcendentalna nie jest jednak zgodna z treścią pojęcia wolności psychologicznej, ta druga jest bowiem czymś zdecydowanie szerszym i w całości empirycznym. Wolność transcendentalna jest o tyle konieczna jako idea, że wykluczenie jej istnienia doprowadziłoby do wykluczenia wolności praktycznej, która stanowi podstawę rozważań Kanta w drugiej *Krytyce*. I to właśnie w drugiej *Krytyce*, która z konieczności musiała brać pod uwagę wolność jako podstawę ludzkiego działania, Kant ponownie rozgranicza dwa aspekty ludzkiej wolności – człowiek jako istota czasowa musi podlegać prawidłowościom praw przyrody; jest to strona zjawiskowa podmiotowości. Wolność objawia się jednak po stronie rzeczy samej w sobie⁴⁴. W ludzkim działaniu da się więc wyróżnić dwie jego strony: z jednej człowiek jest zdeterminowany przyczynowo – jakaś przyczyna poprzedza to działanie, z drugiej strony jednak, jeśli mielibyśmy przypisać człowiekowi odpowiedzialność za czyn, konieczne byłoby wykazanie, że akt ten był wyrazem jego woli. Jak mówi nam Kant, nie sposób udowodnić istnienia wolności, jeśli tylko zwyczajowo wykluczy się przyczyny zewnętrzne.

⁴² Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. Roman Ingarden (Warszawa: PWN, 1985), 185–194. Pomijamy tu argumentację zawartą w antytezie.

⁴³ Tamże, 188.

⁴⁴ Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, 157.

Nie ma bowiem różnicy, czy przyczyna ma swoje źródło na zewnątrz, czy wewnątrz, skoro pozostaje przyczyną. Dla Kanta konieczne staje się przypisanie istocie ludzkiej nie tylko podległości względem przyczyny (na planie zjawisk), lecz także wolności (na planie rzeczy samej w sobie).

Zdaniem Zupančič wyraźna staje się więc analogia między przyrodniczo zdeterminowanym działaniem jednostki, o którym mówi Kant, a zdeterminowanym przez nieświadome pragnienie działaniem podmiotu psychoanalizy. Natomiast tam, gdzie odnajdujemy wolność jako nieciągłość praw przyrody, tam też odnajdujemy podmiot psychoanalizy w relacji do braku, nieciągłości, w ostateczności podmiot jako nieciągłość w łańcuchu praw nieświadomego. Teza ta stanowi rezultat przekonania Lacana, że nie odnajdujemy w Wielkim Innym (rozumianym jako struktura Symbolicznego) niczego, co odpowiadałoby na pytanie podmiotu o jego bycie. Istnieje niemożliwa do przebycia przepaść między pozornie wszechogarniającą, lecz synchroniczną strukturą a historyczną egzystencją, unikalnością ludzkiej jednostki.

Dlatego też Zupančič stwierdza, że w Kantowskich rozważaniach o wolności:

[...] można posłyszeć echa głośnego twierdzenia Lacana [sic!], że nie istnieje Inny [dla] Innego. Inaczej mówiąc, sam Inny jest niekonsystentny, naznaczony brakiem. Kant mówi, że nie ma przyczyny dla przyczyny i właśnie to pozwala podmiotowi na autonomię i wolność. Dlatego podmiot może być winny [...], mimo że jego działania są dokładnie zdeterminowane przez prawa przyczynowe⁴⁵.

Słoweńska filozofka przestrzega nas jednak przed zbyt pochopnymi dalszymi wnioskami. Kant bowiem nie tyle dokonuje prostego przeniesienia rozróżnienia na to, co zjawiskowe, i to, co noumenalne, oraz przekonania, że to w tym drugim porządku odnajdujemy wolność. Chodzi raczej o to, że nawet jeśli podmiot jest determinowany (choćby przez czynniki psychologiczne, np. skłonność do przemocy), to podmiotowość sama w sobie stanowi nieciągłość w łańcuchu przyczyn. W ten też sposób należy rozumieć analogię między rozumieniem wolności w kantyzmie i psychoanalizie.

⁴⁵ Zupančič, *Ethics of the Real*, 29.

To w kontekście transgresji i wolności podejmuje się Lacan dosyć zuchwałego odczytania *Antyfony* Sofoklesa. Na przekór utartym schematom interpretacyjnym Antygoną nie jest dla niego po prostu modelem etycznego aktu, w którym jednostka przeciwstawia się opresyjnemu Prawu polis. Wbrew domyślnemu odczytaniu Lacanowskie podejście do Antyfony nie skupia się wyłącznie na istocie heroicznego aktu, lecz także na tym, w jaki sposób bohaterka tragedii jest ukazana, chodzi bowiem również o swoistą estetykę postaci. Stąd właśnie sformułowanie Lacana – „nieznośny splendor/blask” (*éclat insupportable*) Antyfony⁴⁶. Do kwestii tej niebawem powrócimy.

Drugą, niemal tak samo istotną dla problemu etyki postacią jest Kreon. Kreon stanowi obraz podmiotu, który postępuje zgodnie z etyką, jest zaaferowany dobrem – to dobro miasta ma on na względzie, podejmując swoją tragiczną w skutkach decyzję. Nie postępuje on zgodnie z etyką klasyczną, etyką Najwyższego Dobra, której pierwsze przejawy odnajduje Lacan u Platona, lecz raczej w zgodzie z etyką nowoczesną, etyką Kantowską:

Język [Kreona] doskonale odzwierciedla to, co u Kanta nazywa się pojęciem, *Be-griff*, dobra. To język praktycznego rozumu. Jego zakaz pochówku Polinejesa, zdrajcy, wroga ojczyzny, wynika z faktu, że nie możemy czcić jednakowo tych, którzy ojczyznę bronili, i tych, którzy na nią napadli. Z Kantowskiego punktu widzenia jest to rzeczywiście maksyma, którą można traktować jako regułę rozumu, mającą wartość uniwersalną⁴⁷.

Błąd Kreona polegał jednak na tym, że jego dążenie do dobra było zarazem dążeniem do ustanowienia prawa na jak najrozleglejszym obszarze. Swoim aktem moralnym obnaża on nadmiar, który grozi każdemu aktowi etycznemu opierającemu się wyłącznie na zgodności rozumu z prawem. I to właśnie ten nadmiar prowadzi do tragedii. Lecz na czym właściwie polega ta tragedia? Jaką granicę przekracza Kreon? Otóż próbując poszerzyć sferę swego panowania, postępując bezwarunkowo zgodnie z prawami rozumu, wkacza on na teren, na którym jego panowanie nie jest możliwe; ten obszar to obszar życia i śmierci. Nie śmierci fizycznej, lecz tej drugiej – symbolicznej,

⁴⁶ Lacan, *Le Séminaire, Livre VII*, 290.

⁴⁷ Tamże, 301.

którą chce zadać zwłokom Polinika, w istocie wymazując go zupełnie. Czy więc sensem gestu Antygony było to, że chciała ona jedynie zapobiec bluźnierstwu Kreona? Do pewnego stopnia tak, jej akt okazuje się jednak dużo bardziej radykalny. Nie chodzi tu bowiem wyłącznie o jej etyczne pobudki, zgodność z prawami polis czy prawami boskimi, na które jako podstawową jej motywację wskazują niektóre klasyczne odczytania. Istotne w Antygonie jest to, że trwa ona przy swoim pragnieniu aż do jego granic. Innymi słowy, nie wycofuje się, nie poddaje swojego pragnienia zasadzie przyjemności. Jest zatem zupełnym przeciwieństwem Hamleta, w którego nieustannym wahaniu Lacan kazał upatrywać istotę pragnienia. Antygona swoje pragnienie jednak realizuje, nie poszerzając granic jak Kreon, lecz je przekraczając, i to właśnie konsekwencje tej transgresji stanowią podstawowy sens Sofoklesowej tragedii.

Gest Antygony jest transgresyjny, ponieważ przekracza ona pewien porządek, dyskursywnie umocowane Prawo polis. Nie oznacza to jeszcze, że postępuje zgodnie z jakąś inną formą Prawa. Lacan stwierdza – wbrew dość oczywistym przesłankom, które zrzuca on na niedoskonałości przekładu – że jej działanie jest autonomiczne, nie podlega prawom boskim. Jednocześnie transgresja ta stawia Antygonę w dość niecodziennym położeniu. Jak podkreśla sama – i nie jest to inwencja Lacana – jest „już martwa”, nie zostaje jednak uśmiercona w momencie, w którym zostaje ukarana, lub później, kiedy sama zadaje sobie śmierć, ale w samym swoim akcie, w istocie oderwanym od wszelkiego dobra. Granicą, do której Antygona dociera, jest *Ate* – „ślepy los”, stanowiący o nieszczęściu wszystkich z rodu Labdakidów. Jak jednak za Chórem powtarza Lacan: „poza *Ate* spędzić można tylko chwilę”⁴⁸. W tym topologicznym obrazie istotne jest to, że Antygona, podążając ślepo za swoim losem, trafia w miejsce nieludzkie, które nie daje się wyrazić dyskursywnie. Choć Lacan nie mówi o tym wprost, to możemy domniemywać, że jest to miejsce Rzeczy, miejsce, w którym prawo, którego warunkiem jest Symboliczne, nie istnieje jako takie.

Jak każda tragedia, zdaniem Lacana, także *Antygona* ma stanowić obraz ludzkiego pragnienia. Pragnienia, które – jak już wcześniej wskazywał La-

⁴⁸ Tamże, 305.

can – odsyła do samej ludzkiej skończoności. Zbliżyć się do źródła pragnienia to zbliżyć się do Rzeczy, zlać się z Rzeczą w Jedno, stać się Całością, w rezultacie się unicestwić. Dlatego, jak mówi nam Lacan, Antygonę odnajdujemy w tragedii pomiędzy dwiema śmierciami. Jest to nawiązanie do dążenia postaci z prozy markiza de Sade’a do zadania śmierci ostatecznej, sięgającej dalej niż zwykła śmierć. By zrozumieć ten koncept, wystarczy spojrzeć, w jaki sposób ofiary bohaterów de Sade’a znoszą cierpienia. Justine z *Niedoli cnoty*, mimo cierpień, jakich nieustannie doznaje, pozostaje piękna. To w tym estetycznym wymiarze należy poszukiwać granicy – piękno służy temu, by przesłonić horror: „funkcją piękna jest funkcja oślepienia. Coś dzieje się po drugiej stronie, czego nie możemy zobaczyć”⁴⁹. Tak bohaterki sadyczne, jak Antygona, „promieniają pięknem”, ponieważ są martwe za życia. Podstawową funkcją estetycznego wymiaru tych dzieł jest przykrycie tego, co niewyraźne, horroru Rzeczy.

Nasuwa się jednak pytanie: czy Antygona, trwając przy swoim czystym pragnieniu, może zostać uznana za jakiś model etyki? Czy Lacan proponuje, by potraktować Antygonę jako pewien wzorzec? Kwestia ta jest dość niejasna i doczekała się skrajnie różnych interpretacji.

Według Lacana etyka psychoanalizy nie jest w żadnej mierze odpowiednikiem etyki filozoficznej, choć to ona stanowi dla niego podstawowy punkt odniesienia, czy to w postaci etyki Arystotelesowskiej, czy Kantowskiej. Nie jest ona jednak źródłem postępowania „w służbie dobra”. Dlatego też właściwym punktem odniesienia dla etyki psychoanalizy może być tragedia, która wydobywa „tragiczny sens ludzkiego życia”. Dwie postaci dramatu Sofoklesa prezentują więc dwie odrębne wizje: pierwsza z nich to Kreon, który stanowić może obraz klasycznie rozumianej etyki, której celem jest osiągnięcie dobra. Etyka ta traktuje pragnienie jako zawsze już odroczone. To jednak dopiero Antygona ze swoim aktem staje się dla Lacana obrazem tego, czym w istocie powinien być proces analityczny – jego istotą powinno być bowiem skonfrontowanie się z impasem własnego pragnienia. Co prawda Lacan konceptualizował już ten postulat, choć w nieco innej postaci, kiedy proponował, by „upodmiotowić śmierć”, albo też gdy mówił o byciu-ku-śmierci jako pod-

⁴⁹ Tamże, 327.

stawowej prawdzie stawania się podmiotu, ale w seminarium o etyce nieco inaczej rozkłada akcenty, każąc zadać pytanie o możliwość takiego skrajnego doświadczenia.

Žižek zauważa, że stosunek do popędu śmierci stanowi kryterium, według którego moglibyśmy uporządkować różne etapy nauczania Lacana. Pierwszy etap to właśnie nieustanne odnoszenie się podmiotowości do własnej skończoności. W tym aspekcie Lacan pozostaje wciąż dłużnikiem Hegla i jest wierny przekonaniu, że pojęcie wyrasta z nieobecności, która możliwa jest o tyle, o ile obiekt, do którego odnosi się pojęcie, jest śmiertelny. W drugim etapie Lacan podejmuje próbę wpisania wcześniejszego ujęcia w model strukturalistyczny, popęd śmierci utożsamiony zostaje z samym naleganiem znaczącego, podmiot zaś staje się elementem autonomicznego łańcucha, który jest zmuszony wciąż reprodukować i powtarzać. W trzecim wreszcie etapie popęd śmierci nie znajduje się ani po stronie pojęcia, ani znaczącego, a tkwi w samym pragnieniu, jego centrum⁵⁰. Symboliczne staje się porządkiem, który podlega już zasadzie przyjemności – pragnienie, które „przeskakuje” ze znaczącego na znaczący, chroni przed konfrontacją z Rzeczą, a co za tym idzie – mówiąc językiem *Zarysu* – przed nadmierną ekspozycją na bodźce. To temu metonimiczno-metaforycznemu „przeskakiwaniu” zostaje przeciwstawiona Rzecz jako traumatyczne jądro ludzkiej rzeczywistości, wobec którego pozostaje w relacji zarówno Symboliczne, jak i pragnienie. Dotarcie do kresu pragnienia, które mogłoby polegać tylko na jakimś zakłóceniu w funkcjonowaniu Symbolicznego, skoro to funkcjonowanie opiera się na „okrążaniu” Rzeczy, może skutkować destrukcją Symbolicznego dla podmiotu. Inaczej rzecz ujmując, nie może być mowy o pragnieniu bez Prawa, próba transgresji musi się opierać na przekraczaniu Granicy. Jeśli założymy istnienie jakiegoś pozadyskursywnego obiektu pragnienia, to jakakolwiek próba obcowania z nim jest dla Lacana – przynajmniej na tym etapie jego nauczania – niemożliwa.

Paradoksalne w świetle tych wniosków okazuje się jednak *dictum*, którym Lacan zamyka swoje seminarium o etyce:

⁵⁰ Slavoj Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. Joanna Bator, Paweł Dybel (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001), 160–161.

[...] jedynym, czego można być winnym, przynajmniej z perspektywy psychoanalizy, jest poddanie się własnemu pragnieniu (*cédé sur son désir*)⁵¹.

Czy chodzi tu o poddanie się pragnieniu czy też, odwrotnie, zrezygnowanie z pragnienia? Najprostsze odczytanie tej formuły polega na akceptacji tego pierwszego rozumienia. Człowiek jest winny o tyle, o ile zrezygnuje z własnego pragnienia na rzecz doczesnych dóbr. Wtedy też należałoby traktować akt Antygony jako akt wybitnie etyczny, Antygona realizowałaby imperatyw poddania się własnemu pragnieniu konsekwentnie i do samego końca. Taka wydaje się również interpretacja Slavoj Żižka⁵², który stwierdził, że w akcie Antygony zawiera się:

[...] Lacanowska definicja prawdziwego działania etycznego, które osiąga ostateczną granicę pierwotnego wymuszonego wyboru i powtarza go w odwrotnym sensie. Taki akt przedstawia jedyny moment, kiedy jesteśmy faktycznie „wolni”: Antygona jest „wolna” po tym, jak została wykluczona ze społeczności⁵³.

Innymi słowy, zamiast trwać przy wymuszonym wyborze, przy ugruntowanym w Innym pragnieniu i Prawie, Antygona porzuca wszelką identyfikację i przenosi się na drugą stronę, poza Ate, poza wszelką granicę, także granicę życia. Żiżkowi przyświeca przekonanie, że psychoanaliza powinna być daleka od jakiegokolwiek postulowania kompromisu. Należy mieć jednak na uwadze, że odczytanie słoweńskiego filozofa niekoniecznie musi być wierne literze *Etyki psychoanalizy*. Choćby z tego względu, że ma wymiar wybitnie społeczno-polityczny⁵⁴.

⁵¹ W języku polskim niemożliwe jest oddanie dwuznaczności tego wyrażenia. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII*, 368.

⁵² Interpretacja, która zresztą podlegała dość znaczącym przekształceniom. We wcześniejszych tekstach, np. w *Patrząc z ukosa*, Żiżek koncentruje się na obrazie Antygony jako obrazie „żywego trupa”, dopiero nieco później zaczyna traktować Antygonę jako dokonującą aktu etycznego. Kuba Mikurda, *Nie-całość. Żiżek, Dolar, Zupančič* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015), 110.

⁵³ Slavoj Žižek, *Enjoy your symptom!* (New York: Routledge, 1992), 77.

⁵⁴ Mikurda, *Nie-całość*, 112. Wydaje się, że Lacan w trakcie swojego nauczania był mocno zdystansowany wobec wszelkich ruchów wywrotowych. Mimo swej nonszalancji prędkiej uchodzić mógł za mieszczańskiego liberała.

Z kolei Marc de Kesel proponuje, by traktować Antygonę jedynie jako obraz konfrontacji z własnym pragnieniem, metaforę aktu analitycznego, nie zaś jako model postępowania:

Czy skłania się nas do podążania za jej przykładem? Byłoby to absurdem, skoro to nawoływanie do samobójstwa. Czy jest więc negatywnym przykładem, przykładem tego, jak nie można postępować? Również ta moralizująca interpretacja jest błędna. Dla Lacana *katharsis* sztuki musi nas oczyścić, zarówno w naszej skłonności do litowania się nad Antygoną, jak i w naszym strachu przed byciem takim jak ona⁵⁵.

Stanowisko de Kesela nie jest bezpodstawne, sam bowiem Lacan zdaje się traktować Antygonę jako właśnie taką metaforę – podmiot konfrontuje się z samym rdzeniem swojego pragnienia, właściwym każdemu pragnieniu impasem, który wyraża dylemat „albo dobro, albo *jouissance*”.

Powtarza on jednak cały czas, że rolę psychoanalizy nie jest adaptacja podmiotu do jakichś ogólnych prawideł życia społecznego, które wyrażają dobra, ani też nie jest jej celem pomoc w osiągnięciu dojrzałości, która przybrałaby formę „fazy genitalnej”. Psychoanaliza ma kwestionować zastany porządek społeczny. Należy jednak zadać pytanie o granice tej dekonstrukcji. Na ile możliwe jest wychylenie się podmiotu ku Realnemu? Lacan zdaje się odpowiadać – przynajmniej do pewnego stopnia – na to pytanie w tekście napisanym jako przedmowa do reedycji *Filozofii w buduarze* markiza de Sade’a. Tekst *Kanta Sadem* stanowi nie tyle zapis nauczania wyrażonego w *Seminarium o etyce*, ile jego rozwinięcie i – do pewnego stopnia – przeformułowanie niektórych tez.

Trzy etyki?

Trzeba zacząć od tego, że dzieło de Sade’a nie jest dla Lacana ciekawostką, katalogiem perwersji, który miałyby antycypować dzieło Freuda. Nie bez pewnej ironii porównuje on buduar de Sade’a do starożytnych świątych miejsc

⁵⁵ De Kesel, *Eros and ethics*, 240.

filozofii – Akademii, Likejonu i Stoi. Dzieło to stanowi bowiem formę filozofii, i to filozofii, która ma uzupełnić dzieło o osiem lat wcześniejsze – *Krytykę praktycznego rozumu*. Markiz nie jest więc rzekomym prekursorem Freuda, a filozofem moralności. Punkt wyjścia rozważań nad komplementarnością obu dzieł stanowi dla Lacana jeden z postulatów praktycznego rozumu przedstawionych przez Kanta w *Dialektyce*, ten odnoszący się do duszy nieśmiertelnej. Problemem dla Kanta było określenie możliwości osiągnięcia Najwyższego Dobra jako zjednoczenia „szczęśliwości i cnoty”. Jak jednak szczęście może wynikać z cnoty, skoro należy odrzucić wszelkie uczucia w działaniu moralnym? Dążenie do szczęścia nie może być zatem przyczyną cnoty. Niemożliwe jest też wynikanie szczęścia z cnoty – nie da się wszakże wyznaczyć takiego prawa przyczynowego, w myśl którego działanie moralne z całą koniecznością prowadziłoby do szczęścia. Te dwa twierdzenia nie są jednak w ten sam sposób fałszywe. Pierwsze z nich odnosi się bowiem tylko do świata fenomenów, drugie dotyczy świata noumenalnego. To, że jest fałszywe w świecie zjawisk, nie oznacza jeszcze, że jest takie poza nim. Dlatego też twierdzenie to jest tylko warunkowo fałszywe. Jednakże fakt ugruntowania tego związku w świecie pozazjawiskowym sprawia zarazem, że nie może być on dany jako taki w świecie zmysłowym, chociaż dane mogą być jego następstwa. Niemożliwa pozostaje całkowita zgodność między realizacją dobra najwyższego a wolą rozumu praktycznego. Choć Najwyższe Dobro ma być jedynym przedmiotem aktu moralnego, to osiągnięcie go jest niemożliwe dla „rozumnej istoty”. Dlatego też Kant wprowadza postulat nieśmiertelności duszy, który staje się nierozzerwalnie związany z prawem moralnym⁵⁶.

Przypomnijmy, że istotą aktu moralnego jest to, że nie ma on żadnego uzasadnienia w świecie fenomenów. Dla Lacana staje się to dość wątpliwe w obliczu faktu, że Kant wprowadza do swojej etyki obiekt, który choć pozornie stanowi czystą formę, to nią nie jest:

Rozważmy paradoks polegający na tym, że właśnie w tym momencie, w którym podmiot nie ma już przed sobą przedmiotu, napotyka prawo, które nie jawi się inaczej niż jako znaczące; to, co ma swoje źródło w głosie sumienia, który, wy-

⁵⁶ Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, 197–200.

rażając się w formie maksymy moralnej, ustanawia tam porządek czystego praktycznego rozumu lub woli⁵⁷.

Tym obiektem okazuje się sama maksyma moralna, która wybrzmiewając, staje się głosem sumienia. Dla Lacana jasne jest również, że imperatyw odnajdujemy także w *Filozofii w buduarze* markiza. Tym razem przyjmuje on jednak zdecydowanie inne brzmienie:

„Mam prawo rozkoszować się twoim ciałem”, każdy może mi powiedzieć, „i to prawo będę egzekwował bez żadnych ograniczeń, powstrzymujących mnie przed kaprysami, które mam ochotę zaspokoić”⁵⁸.

Nakaz sadyczny – tak jak imperatyw Kanta – wolny jest od jakiegokolwiek ugruntowania w uczuciu. Czy jednak „formuła sadyczna” w takim brzmieniu, w jakim przytacza ją Lacan, nie różni się znacznie od prawa moralnego? Wszak obecny jest w niej element przemocy – „mam prawo rozkoszować się twoim ciałem” niezależnie od tego, czy wyrażasz zgodę, czy też nie. Innymi słowy, tym, co ją charakteryzuje, jest nie-wzajemność. Choć domyślnie upatrujemy potrzebę wzajemności w relacjach międzyludzkich i na tym również opiera się imperatyw Kanta, w którym zjednoczone zostaje to, co indywidualne, i to, co powszechne, to wzajemność nie charakteryzuje jednak relacji człowieka ze strukturą, którą w przypadku Kantowskiej etyki należałoby utożsamić z porządkiem moralności poddanym rozumowi. I właśnie to rozbieżnie próbuje wskazać Lacan jako coś, co najbardziej istotne zarówno u Kanta, jak i de Sade’a.

Po pierwsze, obie maksymy są głosem Innego. Lacan zauważa jednak, że formuła sadyczna jest o tyle uczciwsza, że wyraża tę Inność *explicite*: „każdy może mi powiedzieć”⁵⁹. A zatem już nie objawia się jako jakiś zewnętrzny głos, a wynika z tej możliwości, że mogą stać się przedmiotem swobod-

⁵⁷ Jacques Lacan, *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil, 1966), 767.

⁵⁸ Tamże, 768–769. Nie jest to cytat z *Filozofii w buduarze* ani też – jak wskazuje Dany Nobus – z jakiegokolwiek innego tekstu markiza wbrew temu, co sugerują umieszczone w tekście Lacana cudzysłowy.

⁵⁹ Tu znów trzeba zaznaczyć, że przypisuje on szczerą *de facto* swojemu sformułowaniu maksymy sadycznej.

nie przez Innego używanym; natomiast w imperatywie Kanta odnajdujemy Innego nie w samym orzeczeniu, lecz w fakcie, że w każdym akcie mówienia – w myśl Lacanowskiego rozumienia języka – możemy wyróżnić podmiot wypowiedzi [*sujet de l'énoncé*] i podmiot wypowiedzenia [*sujet de l'énonciation*]⁶⁰. Podmiot wypowiedzi to element zdania podkreślający jego obecność, np. „Ja” w zdaniu „ja myślę”. Według Lacana jednak nie da się utożsamić podmiotu wypowiedzi – „Ja” wypowiedzi – z podmiotem jako takim, jest on raczej tożsamy z freudowskim Ego, unieruchomionym obiektem, któremu nie sposób przypisać właściwości, jakie zachodnia filozofia podmiotowi przypisywała. Nie oznacza to jeszcze, że takie właściwości można przypisać podmiotowi wypowiedzenia, który ujawnia się wtedy, kiedy w sensie zdania pojawia się jakaś nieciągłość, jak choćby w przypadku „freudowskiej pomyłki”. Choć lapsus nie jest efektem świadomej woli, to stanowi według Lacana – nieco upraszczając – manifestację „prawdziwej strony” podmiotowości, Innego we mnie.

Analogicznie niemożliwe jest utożsamienie człowieka jako istoty rozumnej z głosem rozumu, jakim jest imperatyw. Głos rozumu to bowiem głos Innego – obcej Uniwersalności, która nie jest jednak transcendentna względem mnie, a wydobywa się niejako ze „środką” aparatu psychicznego. Choć jednym z osiągnięć Kanta było wskazanie, że nie ma, z punktu widzenia moralności działania, różnicy między pobudkami zewnętrznymi – przymusem – a pobudkami wewnętrznymi (czynnikami psychologicznymi), to psychoanaliza wskazuje na czynniki, które to utożsamienie jeszcze bardziej podkreślają: chodzi tu nie tylko o czynniki psychologiczne, które są mi dane w akcie autorefleksji, ale także o to, co nie jest mi dane bezpośrednio – nieświadoma myśl. Inny we mnie pojawia się tam, gdzie Kant widział miejsce kalkulującego Rozumu.

Nierównowaga między stronami formuły markiza ma jeszcze inny charakter – oprawca żeruje bowiem na niewinności swoich ofiar, by wspomnieć choćby bohaterki innych powiastek de Sade'a. Ofiara nie może ani odczuwać rozkoszy, ani też być obojętna na tortury. Oprawca w nakazie sadycznym staje się obiektem, który w myśli Kantowskiej jakimukolwiek pojmowaniu umykał – staje się Rzeczą. Kantowska etyka opiera się na przekonaniu o wpły-

⁶⁰ Lacan, *Écrits*, 770.

wie, jaki na moralny akt w świecie zmysłowym ma wywierać pozazmysłowa rzeczywistość. Oprawca jednak jest obiektem, który jest-w-świecie, jest – jak mówi Lacan – *Dasein*⁶¹. Nakaz moralny zostaje zatem ucieleśniony. Ucieleśniony wbrew Kantowi, który w Bogu poszukiwał punktu odniesienia aktu moralnego. Nie mógł jednak Kant przypisać Bogu pobudek, które Sade przypisuje oprawcy:

Chrześcijaństwo niewątpliwie nauczyło ludzi, by nie zwracali za bardzo uwagi na *jouissance* Boga, i to dlatego możliwe było, by Kant uczynił akceptowalnym wolańtaryzm prawa-dla-samego-prawa, co przypomina, można powiedzieć, ataraksję stoików⁶².

Ataraksja, o której mówi Lacan, to Kantowskie zadowolenie z samego siebie powiązane ze świadomością cnoty. Człowiek, postępując zgodnie z prawem moralnym, nie może liczyć na wiele w życiu zmysłowym – może jedynie odczuwać „negatywne upodobanie w swym istnieniu”⁶³. Innymi słowy, jedyną korzyścią, jaką dopuszcza Kant, jest swoiste zadowolenie intelektualne, kontemplowanie własnej rozumności i wolności wskutek zgodnego z rozumem i wolnością postępowania. Nie jest to zaspokojenie estetyczne – jak mówi nam Kant – ponieważ nie polega na zaspokojeniu skłonności, nawet tych „najsztelniej wymędrkowanych”⁶⁴. Kant odrzuca więc też wszelkie wzniosłe hasła mistyków o zjednoczeniu z Bogiem jako źródle szczęścia.

Czy może być coś bardziej odległego od (przynajmniej założonej) nieograniczonej rozkoszy czerpanej przez sadycznych oprawców niż skromne, by nie powiedzieć rozczarowujące, doznanie zadowolenia? Czytając *Filozofię w buduarze*, zauważymy jednak, że de Sade nie przestaje przypisywać swoim postaciom przekonania, że postępują one zgodnie z jakąś transcendentną Racją – są one bowiem zobowiązane, by realizować prawo natury, stają się jedynie narzędziem rozkoszy, jej niewolnikiem i wykonawcą obcej woli. I to

⁶¹ Tamże, 772.

⁶² Tamże.

⁶³ Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, 189.

⁶⁴ Tamże, 191.

w tym także znajdują upodobanie, podobne w pewnym stopniu do tego, na które wskazywał Kant.

Libertyn nie jest jednak w stanie zrealizować swojej monstrualnej fantazji, ogranicza go choćby fakt, że po uzyskaniu satysfakcji seksualnej staje się na powrót człowiekiem z krwi i kości. Pragnienie libertyna może zająć jakieś miejsce w jego fantazji, lecz nigdy nie da się wyrazić i zrealizować. Nawet najbardziej bezwzględny w realizacji swych zamiarów oprawca musi się poddać przed swą skończonością. Zarówno libertyn, jak i człowiek postępujący zgodnie z imperatywem konfrontowani są ze swoim człowieczeństwem, a w konsekwencji skończonością swojej cielesności.

Choć w tekście *Kanta Sadem* nie odnajdujemy zbyt licznych nawiązań do Rzeczy, ta bowiem nieobecna jest *explicito* poza *Seminarium VII*, to właśnie z problemem, który zakomunikowaliśmy w poprzednim paragrafie, mamy tu do czynienia. Jest to kwestia granic ludzkiego doświadczenia. Lacan zdaje się tu sugerować, że *jouissance* jako pełnia rozkoszy jest niemożliwa na innym planie niż plan fantazji. Należy słowo „plan” potraktować w zasadzie dosłownie, podążając za freudowską metaforą „innej sceny”. Fantazja to bowiem inscenizacja scenariusza, w którym podmiot konfrontuje się z przyczyną własnego pragnienia. Jednocześnie jest to **tylko** inscenizacja, bohaterowie markiza mogą jedynie snuć swoje scenariusze, ich realizacja zawsze będzie jako taka niemożliwa. Fantazja libertyna jest jednak nieco inna od fantazji neurotyka – libertyn jest bowiem zależny od poddanej mu ofiary. Nie może zapanować do końca nad ofiarą, gdyż jest zależny od jej cierpienia. Nie bez znaczenia jest również to, że w sadyckiej fantazji nadobecne jest wręcz piękno ofiar. Podobnie jak w przypadku Antygony, tak w przypadku ofiar chodzi o ostateczną barierę chroniącą przed konfrontacją z absolutnym horrorem. W ostateczności jednak piękno to przykryć ma samą niemożliwość pełnego spełnienia, skoro żadna z ofiar nie może żyć wiecznie, zachowując swoje piękno i podtrzymując fantazję o nieskończonych mękach.

Bohaterowie markiza nie różnią się zatem zanadto od Kreona. Choć nie kierują się etyką dobra, to podobnie jak Kreon próbują osiągnąć niemożliwego. Nie można bowiem zaktualizować Realnego. Właśnie to wydaje się porażką etyki zarówno Kantowskiej, jak i sadyckiej, choć trzeba powiedzieć, że – z punktu widzenia psychoanalizy – Kant w tej materii był nieco uczciw-

szy, ponieważ wprowadził postulat nieśmiertelności duszy. Jest jednak znacząca różnica w tych dwóch skrajnych formach dążenia do „realizacji Realnego”: stosunek do pragnienia. Etyka Kantowska wyklucza pragnienie z porządku prawa, pozbawiając prawo jakiegokolwiek umocowania, nie zważając zarazem, że jego warunkiem jest – jak za św. Pawłem powtarzał Lacan – obiekt pożądania, grzechu. Markiz postępuje na odwrót, wprowadzając absolutne panowanie pożądania, wyklucza prawo z porządku pragnienia, pozbawiając je zarazem warunku możliwości, którym może być wyłącznie zakaz⁶⁵.

Kluczowe w tym kontekście staje się odróżnienie gestu Antygony jako przekraczającej Symboliczne od etyki „sadyczno-kantowskiej”. Antygona nie próbuje zniwelować braku, który z punktu widzenia Lacana jest immanentny każdej ludzkiej istocie, lecz staje się jego obrazem. Jest w zasadzie tożsama z tym brakiem. Zdaniem Lacana Antygona swoim aktem pokazuje przede wszystkim nierozłączność prawa i pragnienia, niemożliwość wykluczenia któregoś z składników tej diady, prawo i pragnienie są w ostateczności jedną i tą samą rzeczą. Nie da się wyobrazić wazy bez pustki, tak jak nie da się wyobrazić pustki bez wazy.

Wnioski

Istotą zarówno etyki Kantowskiej, jak i sadycznej jest mimowolne ukazanie impasu pragnienia. Obiekt praktycznego rozumu, jego cel i ostateczne zwięźczenie, może pozostać tylko niezrealizowany, tak jak i pragnienie sadysty, by ziścić zbrodnię absolutną. Realizacji pragnienia musiałoby towarzyszyć unicestwienie prawa – bez prawa jednak pragnienie nie miałoby racji bytu. Dlatego też sformułowany przez Kanta postulat oczyszczenia aktu moralnego z wszelkich patologicznych pobudek nie jest możliwy do zrealizowania nie tylko ze względu na skończoność podmiotu, lecz także z tego powodu, że polega on na wykluczeniu prawdy podmiotu, co Lacan wyraża *de facto* w powtórzeniu formuły zwięźczającej swoje seminarium o etyce:

⁶⁵ Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacan* (Cambridge–London: MIT Press, 2007), 178.

Jeśli szczęście oznacza, że podmiot odnajduje nieprzerwaną przyjemność w życiu, jak to dość klasycznie definiuje *Krytyka praktycznego rozumu*, to jasne jest, że szczęście odmówione będzie każdemu, kto nie wyrzeknie się swojego pragnienia. To porzucenie może być pożądane, lecz kosztem człowieczej prawdy [...] ⁶⁶.

Jak pokazał jednak Lacan w swojej analizie *Zarysu*, pragnienie odsyła poza zasadę przyjemności, jego realizacja wiązałaby się z doświadczeniem potencjalnie niebezpiecznym dla dobrostanu podmiotu. Istotą etyki psychoanalizy byłoby zatem ludzkie szczęście, którego należałoby szukać nie tyle w odrzuceniu pragnienia, stoickiej czy kantowskiej ataraksji, lecz w wydobyciu tego faktu, że istnieje coś, co filozofom rzeczywiście się nie śniło. Jakiś potencjalnie destrukcyjny rdzeń człowieczeństwa, o którym Lacan wspomina w kontekście Zagłady czy zagrożenia wojną nuklearną ⁶⁷. Chociaż zarówno kantyzm, jak i nowożytna nauka, której kantyzm jest poniekąd manifestacją, dystansują się od Rzeczy, to poprzez sukcesywne zwiększanie swojego obszaru panowania sięgają po możliwości wcześniej niedostępne. Wcześniej Rzecz wobec rzeczywistości zewnętrzna była nie tyle wyrażana (co jako takie jest niemożliwe), ile obrazowana za pomocą mitu i teologii, teraz jednak „broń zawieszona nad naszymi głowami” stanowi zagrożenie jak najbardziej możliwe. W tym potencjalnie apokaliptycznym scenariuszu możemy widzieć w bliźnim właśnie Rzecz, bliźni nie tylko jest Innym, który domaga się uznania swojej Inności, jak chcieliby przedstawiciele filozofii dialogu, lecz Inny to także ten niewysłowiony aspekt Rozumu, którego manifestacją jest Zagłada.

Marc de Kesel ostrzega jednak, by nie traktować tego jako ziszczenia możliwości doświadczenia Realnego ⁶⁸. W istocie jest zgoła odwrotnie – jest to raczej absolutne zapanowanie znaczącego, który tak jak stworzył rzeczywistość *ex nihilo*, tak do nicości może ją sprowadzić.

Czy jednak tym samym nie sprowadzamy psychoanalizy do dość skromnej, mieszczącej formy opisu rzeczywistości i sposobu radzenia sobie z tą rzeczywistością poprzez kurację analityczną? Lorenzo Chiesa słusznie za-

⁶⁶ Lacan, *Écrits*, 770.

⁶⁷ Lacan, *Le Séminaire, Livre VII*, 125.

⁶⁸ De Kesel, *Eros and ethics*, 100.

uważa, że Lacan popada w wyraźną sprzeczność⁶⁹. Mimo deklarowanej dekonstrukcji struktury, której hasłem miała być formuła „nie ma Innego (dla) Innego”, nadal zdaje się on traktować rzeczywistość dość klasycznie. Innymi słowy, nie porzuca on jeszcze do końca quasi-transcendentalnego bagażu. Konsekwencją tego jest przekonanie, że ekwiwalentem Realnego w rzeczywistości musiałaby być transgresyjna i totalna rozkosz, zagrażająca podmiotowi. Mimo prób powiązania Realnego z Symbolicznym Lacan wciąż pozostaje w porządku, w którym Symboliczne pozostaje oddzielone od Realnego jakąś wyraźną poznawczą granicą.

Bibliografia

- Arystoteles. 2007. *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chiesa Lorenzo. 2007. *Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacan*. Cambridge–London: MIT Press.
- Dybel Paweł. 2004. „Freud i Kant. Dwie koncepcje podmiotu i Ja”. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 52: 287–302.
- Eco Umberto. 1996. *Nieobecna struktura*, przeł. Adam Weinsberg, Paweł Bravo. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud Sigmund. 1987. *Gesammelte Werke, Nachtragsband*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Freud Sigmund. 2009. *Psychologia nieświadomości*, przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud Sigmund. 2010. „Zarys psychologii”, przeł. Maciej Poręba. *Kronos* 12: 5–18.
- Heidegger Martin. 2007. *Odczyty i rozprawy*, przeł. Janusz Mizera. Warszawa: Altheia.
- Kant Immanuel. 1984. *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gałeccki. Warszawa: PWN.
- Kant Immanuel. 1985. *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. Roman Ingarden. Warszawa: PWN.
- Kesel Marc de. 2009. *Eros and ethics: reading Jacques Lacan's Seminar VII*, przeł. Sigi Jottkandt. Albany: SUNY Press.
- Lacan Jacques. 1966. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.

⁶⁹ Chiesa, *Subjectivity and Otherness*, 183.

- Lacan Jacques. 1975. *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud 1953–1954*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan Jacques. 1978. *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan Jacques. 1986. *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan Jacques. „Le Séminaire IV, La relation d'objet”. Dostęp 11.05.2021. <http://staferla.free.fr/S4/S4%20LA%20RELATION.pdf>.
- Lacan Jacques. 2005. *Le triomphe de la religion: précédé de Discours aux catholiques*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lévi-Strauss Claude. 1973. „Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa”, przeł. Krzysztof Pomian. W: Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, XI–LVIII. Warszawa: PWN.
- Mikurda Kuba. 2015. *Nie-całość. Žižek, Dolar, Zupančič*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Św. Paweł, *List do Rzymian*, 7, 7–11.
- Žižek Slavoj. 1992. *Enjoy your symptom!* New York: Routledge.
- Žižek Slavoj. 2001. *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. Joanna Bator, Paweł Dybel. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Zupančič Alenka. 2000. *Ethics of the Real. Kant, Lacan*. London–New York: Verso.