

Paul Moyaert

### O sublimacji u Lacana: kilka uwag<sup>1</sup>

Znamy definicję, jaką Lacan daje sublimacji w *Etyce psychoanalizy*. Sublimacja, powiada, jest „ukazaniem Rzeczy poza obiektem” (*Sem. VII*, s. 136 i dalej). To definicja równie ogólna, jak ta kolejna formuła: sublimacja „wynosi obiekt do godności Rzeczy” (*Sem. VII*, s. 133).

Zacznę swój komentarz od dwóch przykładów, po czym spróbuję wyjaśnić pojęcie tej „Rzeczy”, o której Lacan mówi, że jest ona ukazana poza obiektem – albo też „okrążona” (*Sem. VII*, s. 169) – w sublimacji. O jakie poza tu chodzi? W stosunku do czego Rzecz jest poza? Zauważmy, że Rzecz nie prześwieca tylko w sublimacji, ale ta ostatnia w pewien sposób ustawia nas w relacji z nią: pozwala nam przewidywać Rzecz bez zbyt dużego lęku, grozy, wstrętu... Co zatem w spotkaniu z Rzeczą ulega przekształceniu i transformacji poprzez sublimację? Zakończę na sumarycznej analizie „olśniewającej piękności” obrazu Antygony.

-I-

### PUSZKA SARDYNEK I BUTY PROFESORA D\*

#### *1 – Puszka sardynek*

W *Czterech podstawowych pojęciach psychoanalizy* Lacan opowiada nam następującą anegdotę (*Sem. XI*, s. 88 i dalej).

Kiedy był młodym intelektualistą w wieku lat dwudziestu, chciał uczestniczyć w prawdziwym życiu, ciężkim i autentycznym życiu bretońskich rybaków („to jego niebezpieczeństwa i zagrożenia chciałem podzielać”, *Sem. XI.*, s. 88). W tamtych czasach i w oczach intelektualisty, można było jeszcze dostrzec pewien dramat tego życia rybaków:

---

<sup>1</sup>Dziękuję Pascale de Villers za przejrzenie francuskiej wersji tego tekstu.

codzienna walka o przeżycie! Lacan zwraca zresztą uwagę, że wielu rybaków umierało przedwcześnie na gruźlicę (*ibid.*). Ale był też czysty kontakt z morzem, gdyż „nasza Bretania nie była jeszcze w stadium wielkiego uprzemysłowienia” (*ibid.*). Natura nie była jeszcze zanieczyszczona przez technikę i rękę człowieka.

Zatem Lacan na morzu w łupince orzecha. Podczas gdy czekali na wyciągnięcie sieci, pewien Petit-Jean pokazał mu coś, co pływało na powierzchni fal. Była to puszka sardynek, a więc znak przemysłu konserwowego i plama zrobiona przez człowieka w nieskończonym porządku natury. Petit-Jean powiedział: „Widzisz tę puszkę? Widzisz ją? No cóż, ona ciebie nie widzi” (*Sem. XI, s. 89*). Petit-Jean uznał tę uwagę za szczególnie zabawną. Lacan mniej. I zaczął się zastanawiać dlaczego.

Według Lacana Petit-Jean mógł sobie mówić, że puszka go nie widziała, choć w istocie, w pewnym sensie, puszka patrzyła na niego i mimo wszystko do niego się odnosiła (*Sem. XI, s. 89*). Lacan jest okrażony przez ten obiekt. Zardzewiała puszka konserwy lśni w słońcu i temu, kto uchwycił jej spojrzenie („obiekty a”), ukazuje coś, co osobiście na niego patrzy w tej sytuacji tutaj i teraz: ukazuje mu swoją obecność w środowisku, w którym intelektualista nie ma nic do roboty („z tymi typami, którzy w tak ciężki sposób zarabiają na swoją egzystencję, ramię w ramię z tym, co było dla nich srogą naturą” (*ibid.*)). „Słowem, konkluduje Lacan, byłem tak malusieńką plamką na obrazie” (*ibid.*). Tak samo jak puszka.

Obiektem unoszącym się na oceanie jest Lacan. To niespodziewane utożsamienie odkrywa mu wyobrazeniowy sens obecności z rybakami na morzu. Lacan rozpoznaje się, w następstwie uwagi Petit-Jeana, w tym nieszkodliwym obiekcie, który nie odbija jego obrazu, uformowanego z identyfikacji i wyobrazeniowych antycypacji. Rozpoznaje się w obiekcie, w którym nie rozpoznaje swojego obrazu. I to rozpoznanie chwilowo przerywa i modyfikuje relację wyobrazeniową, którą utrzymuje ze swoim ego. Jego ego wyłania się tutaj, przed nim, zredukowane do puszek sardynek.

Nie chodzi tutaj o identyfikację, która potwierdza i podtrzymuje tę czy inną idealną *Gestalt*. Nie chodzi również o jakąś identyfikację z reprezentacją, która uzupełniałaby ślepą plamkę albo dziurę w jego obrazie. Wytwarza się tu raczej coś przeciwnego: ten obiekt zwraca mu obraz jako obraz dziurawy. To, co go przebija na wylot i pokazuje się w dziurze, nie jest niczym innym, niż skrawkiem głupiego i nieznaczącego realnego, czyli przeciwieństwem obrazu, jego odwrotnością. Ten zardzewiały obiekt nie zastępuje żadnego braku, ale momentalnie redukuje Lacana do czegoś, co prawie jest już niczym: do obiektu unoszącego się bez celu na oceanie. W tej puszcze Lacan kontempluje swoje „poza”. A to, co do niego powraca w oparciu o to poza (o tę odwrotność), to *reszta* jego samego, *odpadek*, który nie ma

sensu i który jest całkowicie powierzchowny i nie należy ani do niczego, ani do nikogo. Puszka sardynek jest wcieleniem jego czystego tu-bycia. Pokazuje Lacanowi to, co z niego zostaje, kiedy wyobrazeniowa forteca wali się i znika: zbyteczny osad, który nic nie znaczy. Ta redukująca identyfikacja ma jakiś skrawek realnego, przez który Lacan widzi siebie jako „podmiot unicestwiony” (*Sem. XI*, s. 83), chwilowo przerywający budowlę swojego wyobrazeniowego bastionu.

Rdzewiejąca puszka odgrywa tę samą rolę, co obiekt anamorficzny, jaki odkrywamy na obrazie *Ambasadorzy* Holbeina (*Sem. XI*, s. 82-83). Ten obraz powoduje wyłonienie się nieprzewidzianego kontrastu między majestatyczną próżnością i samowystarczalnością dwóch postaci, które w otoczeniu wszystkich symboli humanistycznych ideałów utożsamiają się z pompatycznym projektem postępu nauki i wiedzy, a *memento mori*, które przebija się ukośnie jak błysk w zdeformowanej czaszce na dalszym planie. I w momencie, kiedy opuszczamy muzealną salę (*ibid.*) nasze spojrzenie przywołuje ta ujmująca forma, która przypomina nam, że wieczna pycha nie opiera się śmierci. Ale to doświadczenie kontrastu nie sprowadza się do tak zwanego jednostronnego demaskowania iluzji i narcystycznych pragnień. Wytwarza się coś innego niż przekroczenie wyobrazeniowego. Z pewnością śmierć jest silniejsza niż nasza narcystyczna postura... ale pycha jest również nieśmiertelna i niezniszczalna. Tak samo, jak w przypadku grzechu pierworodnego, pozostaje niezatarty znak naszego bycia. Fallus wyobrazeniowy wznosi się, nie daje się rozbroić. Leczy się z ran i na nowo staje się naszą ozdobą. W ten sposób to nie tylko odwrotność naszego narcystycznego jądra zostaje odkryta w momencie kontemplacji; ten moment pozwala również przewidzieć wieczność i prawdę wyobrazeniowego uniwersum. Wyobrazeniowy objazd narcystycznego ego jest niezniszczalny i nie ulega czasowi. Nie trzeba robić sobie złudzeń: jednym złudzeniem więcej byłaby wiara w to, że można by kiedykolwiek stracić lub uwolnić się od swojego wyobrazeniowego ego. Ale fakt, że wyobrazeniowe jądro nas nie porzuci, może nam zapewnić moment spokoju: dopóki jest się pochwyconym przez iluzję, że można być bez grzechu, dopóty nigdy nie znajdzie się spokoju. To jest objawienie naszego grzechu jako niezatartego, który jako jedyny może nas pocieszyć. Jeśli tak jest, niech się tak stanie.

Ego wznosi się i zawsze powraca więc ku ego. Będziemy świadkami *przeprawy* wyobrazeniowego, które pozostawia, by tak rzec, narcystyczny objazd i jego symptomy nietkniętymi. Jest to przeprawa, która nie zmienia fantazmatów pragnienia, niemniej jednak może przekształcić chwilowo naszą postawę w stosunku do wyobrazeniowego objazdu.

Ta unosząca się na morzu plama nie jest tylko wcieleniem Lacana jako „unicestwionego podmiotu”, jest ona również konkretnym i wyraźnym znakiem tego, co nie może zniknąć. Nie

jest to tylko znak jego nie-bycia na granicy bycia, ale ślad tego, co nie może zostać wymazane. Przeznaczeniem człowieka na tej ziemi nie jest śmierć ani *powrót „bez zagięć”* w czyste bycie. Człowiek nie może na powrót stać się czystym „nic” i odnowić w ten sposób bycie w jego czystej źródłowości. Największym trudem natury jest wcielenie i strawienie bez pozostawiania resztek jednej rzeczy, na przykład tej absurdalnej puszki w morzu. Natura nie może wchłaniać w nieskończoność wszystkiego, co człowiek wytworzy, to znaczy człowiek, którego wytworzyła sama natura. „Jeśli chodzi o rozpoznanie przejścia, kroku, znaku, śladu, ręki człowieka, to możemy być spokojni – gdzie znajdziemy tytaniczne nagromadzenie muszli ostryg, to najwyraźniej mogą być tylko ludzie, którzy tędy przeszli. Tam, gdzie znajduje się nagromadzenie chaotycznych odpadków, tam jest człowiek” (*Sem. VII, s. 274*). Lacan jest tym nieznaczącym odpadkiem, którego natura nie może strawić i którego nie przestaje zwracać. Plama na morzu, oto czym jest Lacan<sup>2</sup>.

## 2 – Buty profesora D\*

W *Etyce psychoanalizy* Lacan opowiada trochę podobną anegdotę, która pozwoli mi dokładniej opisać to, co znaczy identyfikacja ze skrawkiem realnego przerywająca wyobrazeniowy obieg.

Lacan znajduje się w Londynie, w czymś w rodzaju *Home* (*Sem. VII, s. 342 i dalej*). Rano jego małżonka mówi do niego: „Profesor D\* jest tutaj”. Ten profesor był jednym z nauczycieli Lacana w Szkole języków orientalnych. Lacan zapytał jej, skąd to wie, odpowiedziała: „Widziałam jego buty”. Odczuł w tej odpowiedzi pewien dreszcz i również jakiś cień sceptycyzmu: osobowość jednostki równie wyjątkowej - „osobowość tak przyciągająca” (*Sem. VII, s. 343*) – nie może mimo wszystko być zlokalizowana i zidentyfikowana przez oddzielną parę butów! Nie było zresztą żadnego powodu, by sądzić, iż profesor D\* był wówczas w Londynie. „Odebrałem to raczej jako coś zabawnego i nie przywiązywałem więcej do tego uwagi” (*ibid.*). Nieco później, kiedy Lacan szedł korytarzem, ku swojemu wielkiemu zaskoczeniu spostrzegł profesora D\* wychodzącego ze swojego pokoju.

Jaka jest pointa tej historii? Chcielibyśmy, żeby nasza oryginalna indywidualność, określona lub wyróżniona na poziomie porządku symbolicznego przez nasze imię własne, nie związane

---

<sup>2</sup>*Sem. VII, s. 111*: „Luter mówi dosłownie – *Jesteście odpadkami, które spadły na świat z odbytu diabła*. Oto zasadniczo trawienny i ekskrementny schemat, jaki wykuła sobie myśl posuwająca do ostatecznych konsekwencji świat wygnania, w którym człowiek znajduje się w stosunku do jakiegoś, jakiegokolwiek światowego dobra”.

z żadnym znacznym, mimo wszystko mogła być skojarzona z tym lub innym osobistym dziełem noszącym naszą cechę. Na poziomie wyobraźni mamy nadzieję, że nasze imię będzie nieodzownie uznawane za wyjątkowe wydarzenie lub za ważny projekt: „treść, znaczone”, w ten sposób, że *nasze puste imię stanie się, by tak rzec, synonimem tego znaczonego*. Batalia wyobraźni to walka o prestiż, czyli o próbę ustanowienia niezniszczalnej więzi między imieniem własnym a niezmiennym znacznym. W ten sposób pełny sensu znaczone mógłby zastąpić na stałe i trwale sygnaturę imienia własnego (na przykład „Freud jest ojcem psychoanalizy”, „Lacan jest autorem *Écrits*”...). Nie doceniamy tego, że nasze imię mogłoby być skojarzone z niczym lub z czymś nieważnym. W tym sensie, co wynika z tej anegdoty?

Osobowość, która budzi w Lacanie wielki szacunek, może być rozpoznana w błahym szczególe: w całkiem zwyczajnym elemencie, który nie odbija i nie reprezentuje obrazu profesora, jaki zrobił sobie Lacan. W stosunku do tego *zinterioryzowanego* obrazu, buty nie są z zasady elementem *zewnętrznym*. Indywidualność tej osoby jest związana z parą trzewików, które mógłby nosić każdy. Jego osobowość jest *zlokalizowana* w dającym się oddzielić obiekcie, w którym Lacan mógłby jej nie rozpoznać. Jak gdyby było to niemal świętokradztwo, że równie czcigodny byt można by skojarzyć, a nawet zredukować, do tak powszedniego i banalnego skrawka realnego.

Ale ta para trzewików jest również *znakiem przejścia*. W istocie stanowi ona *linię połączenia* między zewnętrżnością, która niczego nie reprezentuje, a wyidealizowanym obrazem profesora D\*. Trzewiki lokują się na granicy i stanowią połączenie między tym, co mogłoby, bez nich, być oddzielnym dodatkiem. Są punktem wahadła na granicy osobowego i nieosobowego, obrazu idealnego i realnego, sensu i nonsensu. Są miejscem zagmatwania, w którym rozpoznawalny obraz popada w bezkształt.

I to właśnie ten kontrast porusza Lacana i przypisuje butom pewną wspaniałość. Jak gdyby poprzez ten kontrast buty, które nie są zwykłym obuwiem jak wiele innych, zyskują pewien walor, a nawet jakąś godność, dzięki której właśnie nie są już jak inne. Podziwiać i kochać jakąś osobę nie oznacza podziwiać jej ogólne idee, jej charakter lub treść jej życia, ale czcić łóżko, w którym spała, obiekty, których dotykała lub buty, które nosiła. Ani jej dusza, ani jej obraz nie są obiektami szacunku i pobożności. Szacunek dla jakiejś osoby przechodzi w szacunek dla nieznaczących obiektów (fetyszy lub relikwii), które nie są odbiciem ani reprezentacją, ani doskonałym echo jej obrazu. Nieskończony szacunek nigdy nie ogranicza się do właściwości osoby. „Obiekt” szacunku to osoba bez właściwości; i przyjmuje się to

zobowiązanie do szacunku, troszcząc się o zbędne obiekty, jakich ona dotykała... Jej buty są świetlistym znakiem osoby bez właściwości, czyli Rzeczy.

Lacan kończy swoją anegdotę następująco: „To doświadczenie wydało mi się wysoce pouczające i poprzez nie zamierzam doprowadzić was do pojęcia tego, czym jest piękno” (*ibid.*). Prześledźmy zatem kilka uwag Lacana dotyczących starych butów Van Gogha.

Przez zagmatwanie między odrębną parą trzewików a tak ujmującą osobą profesora, buty oddzieliły się od ich naturalnego, użytkowego i pojęciowego znaczenia. I to w tym *ruchu zerwania i dystansacji* (zdystansowania się w stosunku do naszego *Lebenswelt*) przyciągają one spojrzenie. Rzucają się w oczy dopiero w momencie, w którym tracą swoje zwykłe znaczenie i się od niego oddzielają. W tym ruchu zerwania i oddzielenia powracają jednocześnie do nas przyodziane „w niezmierną właściwość piękna”. Wystarczy, powiada Lacan, że przedstawicie sobie buty profesora D\* „jako *ohne Begriff*, bez uniwersalnego pojęcia, bez jakiegoś związku z jego tak ujmującą osobowością, żebyście zaczęli postrzegać niezmierną właściwość piękna trzewików Van Gogha” (*ibid.*). Tracąc pojęciowe znaczenie, jak i wszelkie ekspresywne czy emocjonalne konotacje, które mimo tego nie przestają rezonować w tym ruchu utraty, trzewiki odwracają się ku nam i spoglądają na nas jak „czysty znaczący”, pusty (wyczyszczony) z wszelkiego ludzkiego sensu, jak czysty pojemnik na nic i na nadejście *ex nihilo* jakiegoś sensu. Trzewiki są jak gdyby zwieszane w nicości, pomiędzy dwiema nieskończonościami i stanowią dokładnie znak samej granicy, za którą znika sens.

Buty pozostawione same sobie są wcieleniem punktu, w którym wyłania się unicestwienie wszelkiego sensu. Wcielają one i przywołują to, co zostaje wtedy, gdy wali się ludzki świat. Na krawędzi tej granicy lśni piękno. Z pewnością przyjąwszy jakiś kształt, już się oddzielają od amorficznej materii; ale zanim zostaną obsadzone znaczeniem, są od nowa skazane na swój los. A wszystko, co zostaje, to buty, które prawie nie są butami; buty, które nie należą już do niczego ani do nikogo.

Piękno wytwarza jakieś *odwrócenie perspektywy*. W jakim kierunku? Buty, które są w relacji z ludzkim światem, zostały wprowadzone w relację z tym, co nie jest już żadnym stosunkiem do świata ludzi. W ten sposób to, co przynależy do naszego świata, powraca do nas jako to, co do nas nie należy. W porzuconych butach rezonuje echo odwrotnej strony naszego świata lub jakiegoś poza tym światem, czyli tego, co nie odpowiada ani nie koresponduje już z naszymi emocjami, z naszymi pytaniami, z naszymi projektami. Obiektem estetycznej kontemplacji jest wieczność skryzalizowana w kruchym punkcie (*Sem. VII, s. 135 i dalej*). Piękno jest nieskończonym zbliżeniem tego punktu, w którym ludzki świat odwraca się w to, co nie jest

już ludzkie, gdzie kształt się rozpada w próżnię i gdzie skończoność zatracą się w nieskończoności.

W ten sposób niemal całkowicie nieznacząca „reszta” staje się płodnym obrazem samotności i upadku człowieka. Buty przywołują to samo osamotnienie, co końcówka *Edypa w Kolonie*. Lacan opisuje oba elementy w sposób analogiczny. Według niego Edyp jest obrazem „absolutnej nieobecności miłosierdzia, braterstwa, czy wreszcie czegośkolwiek, co odnosi się do tego, co nazywamy ludzkimi uczuciami” (*Sem. II*, s. 269). „Jest tylko ziemskim odpadkiem, odrzutem, osadem, rzeczą opróżnioną z wszelkiej specyficznej aparycji” (*Sem. II*, s. 270). A o butach Van Gogha mówi: „Ten znaczący nie jest nawet znaczącym marszu, zmęczenia, wszystkiego, co nazwalibyście pasją, ludzkim zapalem, jest on jedynie znaczącym tego, co znaczy para porzuconych trzewików” (*Sem. VII*, s. 343 i dalej)<sup>3</sup>.

## -II-

### ABSOLUT RZECZY

#### *1 – Harpo Marx i mroczny Bóg*

Słowo „absolut” pochodzi z łacińskiego „*absolvere*” i oznacza przede wszystkim „rozpuścić, rozwiązać, uwolnić, oderwać...” Absolut można więc definiować tylko w związku z czymś innym: absolut to pojęcie względne. Ale związek, jaki wprowadza i określa, polega dokładnie na tym *ruchu rozwiązywania* (zob. pojęcie „*Entbindung*” u Freuda). Absolut rozwiązuje więzy i wyzwala się z więzi, do których jest przywiązany i przez które jest determinowany. Absolut pokazuje się tylko w ruchu zerwania i rozpadu. Ten ruch dystansacji celuje ostatecznie w stan-graniczny, w którym absolut nie ma już prawie nic wspólnego z reprezentacjami, od których się oderwał. Z tego poza i z tej granicy może do nas powrócić tylko „pusta obecność”, w której nie rozpoznajemy niczego z tego, co konstytuuje świat człowieka. W ten sposób nawiązujemy stosunek z tym, co nie ma już względem nas żadnego stosunku.

---

<sup>3</sup>Doświadczenie piękna, które Lacan tutaj uprzywilejowuje, nie jest estetycznym doświadczeniem wzniosłości, nawet jeśli odnajdujemy tutaj to samo napięcie między dwoma przeciwstawnymi ruchami. Ponieważ u Lacana piękno obraca się wokół kruchości, punktu odwrócenia. Na egzystencjalnym poziomie etycznym temu doświadczeniu nie odpowiada respekt, jaki został opisany przez Kanta, ale uczucie bliższe wzruszającej piecie, litości...

Według mnie ogólny sens słowa „absolut” doskonale oddaje to, czym jest Rzecz u Lacana oraz to wszystko, co może zająć miejsce Rzeczy w pragnieniu, w logice znaczących i w relacjach wyobrazeniowych i symbolicznych. Z jednej strony Rzecz nie zależy już od tego, co wytyczają reprezentacje. Nie podlega ona prawu mowy i mówienia. *Ona jest od tego odcięta.* Rzecz może być myślana wyłącznie w ruchu rozwiązywania. Rzecz nie ma obiektu, ale to, co poza obiektem, gdyż wszystko to, co jest konstytutywne dla ludzkiego świata, znajduje się w punkcie bycia rozwiązany. Z drugiej jednak strony Rzecz, chociaż nie podporządkowuje się prawu znaczących, może mimo wszystko *interferować* mniej lub bardziej dyskretnie w obieg emocji, słów i obrazów. Co zatem oznacza, że „coś” zaczyna funkcjonować na sposób Rzeczy i w konsekwencji miesza się do świata ludzi?

Lacan przedstawia uderzającą ilustrację tej *intruzji* ze strony Rzeczy. W burleskowych komediach Braci Marx jest to „okrutnie milczący jeden z czterech Marx Brothers – Harpo” (*Sem.* VII, s. 69), który przyciąga naszą uwagę. Nasze spojrzenie dominuje milcząca postać, która wtrąca się do wszystkiego w trakcie akcji, całkowicie nie biorąc udziału w grze. Te komedie układają się wokół podwójnego centrum: sam bieg akcji jest jednocześnie stale podporządkowany i dezorganizowany przez jakiś niewłaściwy element, który krąży i wszędzie się wyłania, bez wnoszenia czegokolwiek do samego przebiegu akcji. „Czy jest cokolwiek, co mogłoby postawić tę kwestię w sposób bardziej obecny, naglący, ujmujący, bardziej wywrotowy, wywołujący mdłości, gotowy do zrzucenia w otchłań i nicność to wszystko, co się dzieje, niż postać nacechowana tym uśmieszkiem, co do którego nigdy nie wiadomo, czy jest to uśmiech skrajnej perwersji czy całkowitej głupoty, postać Harpo Marksa? (*ibid.*) Harpo Marx „jest Innym jako *Ding*” (*ibid.*). Wciela to, co może zająć miejsce Rzeczy.

Dajmy inny przykład. W rojącej się masie ludzi uwaga zostanie automatycznie przyciągnięta przez jedną postać, która pozostaje całkowicie nieruchoma i niezmienna, i która patrzy prosto przed siebie, nie reagując na spojrzenia na nią skierowane. Ten obojętny i niewzruszony element – niezmienny jak absolutnie suwerenny Bóg – staje się nieodzownie punktem grawitacji, który destabilizuje wszystko: każdy krąży dookoła niego w taki sposób, że nieuchronnie wszyscy chaotycznie zaczynają się ze sobą zderzać.

Harpo Marx jest tutaj, w sercu akcji, ale mimo to nie reaguje na to, co dzieje się wokół niego. Tak samo Rzecz jest niewzruszona na nasze emocjonalne reakcje i na działania, jakie wzbudzamy. Nasze słowa i nasze projekty rozbijają się na niej i są jak gdyby przez nią miażdżone. Rzecz jest podobna do milczącego ekranu, który odsyła nam nasze słowa bez odpowiedzi. „Inny jako *Ding*” jest Innym, który pozostaje wiecznie milczący, którego nic nie



porusza i który jest wcieleniem suwerena i najwyższej obojętności, wolnej od wszelkiej emocji. Harpo Marx jest tą postacią, w której bezlitosna wieczność nie podlegająca już powierzchownemu wpływowi czasu, pojawia się w samym jego łonie. Wieczność jest tym momentem czasowym, który nie podlega już prawom czasu i cięciom znaczącego. Czas, który mimo to jest absolutnym panem świata, jest zdominowany przez to, co umyka czasowemu cyklowi śmierci i narodzin. To w tym interwale wyłania się Rzecz.

Harpo jest jak „okrutny, absolutny Bóg” woluntarystycznej teologii Lutra. Ten mroczny Bóg nie utrzymuje już żadnych więzi ze sprawami ludzkimi i nie zależy już od logiki sądów moralnych. Jest do tego stopnia absolutny, że nic Go nie określa, że nie zależy On już od porządku symbolicznego, od którego my zależymy. Jego spojrzenie jest ślepe i nie uznaje On żadnego rozróżnienia. To nie jest Bóg biblijny, który ustanowił i odnowił przymierze ze swoim ludem. Przeciwnie, jesteśmy zdominowani przez kaprys Rzeczy, czyli przez kapryśnego Boga, który od nas nie zależy<sup>4</sup>: On jest zdolny wybaczyć nam wszystko, nawet te najbardziej ohydne grzechy, a jeśli się Mu spodoba, może jednocześnie skazać sprawiedliwych. Tutaj znajduje się Jego własna rozkosz. Według Lutra (*Sem.* VII, s. 116) konkretne ludzkie dzieła nie mają żadnej wartości w oczach tego absolutnie suwerennego i wolnego Boga. Wszystko, co robimy, jest dla Niego obojętne. Zbawia i skazuje tak, jak sam chce. Raz nasze zbawienie zależy od predestynacji, której nie jesteśmy w stanie zmienić; raz zależy ono całkowicie od kaprysu łaski.

Zwróćmy uwagę, że teologia chrześcijańska rozumiana ogólnie nigdy nie była w stanie uniknąć myślenia Boga w oparciu o pojęcie absolutu, czyli o ten ruch dystansacji i zerwania. A granicą tego radykalnego oddzielenia ostatecznie jest Bóg, który wydaje się bliższy najwyższemu złośliwemu Bytowi niż osobie miłosiernej. Nie ma religii bez relacji do Absolutu. Ale z drugiej strony religia – w tym słowie można usłyszeć znaczący „*religare*” (związać) – polega właśnie na próbach ustanowienia więzi z tym absolutem, który od czasów teologii woluntarystycznej nie przestaje zrywać każdej więzi. Bóg Żydów był jeszcze Bogiem zazdrosnym, nie tolerującym czczenia idoli (*Sem.* VII, s. 204); Bóg absolutnie suwerenny jest tak bardzo suwerenny, że można by powiedzieć, iż gwizdże na wszystko.

Teologiczna dyskusja między katolikami a Reformacją obraca się wokół tego podwójnego pojęcia religii. Katolicy mogą jeszcze zwracać się do Maryi Dziewicy oraz do Wszystkich Świętych. Jeden święty do wszystkiego. Mogą zatem mieć nadzieję, że ci niebiańscy

---

<sup>4</sup>*Sem.* VII, s. 89: „*Das Ding* przedstawia się na poziomie doświadczenia nieświadomego jako to, co już stanowi prawo [...] Jest to prawo kaprysu, arbitralności, również wyroczni, prawo znaków, gdzie nic nie zabezpiecza podmiotu, w miejscu, w którym nie ma żadnej *Sicherung*, by raz jeszcze użyć terminu Kanta”.

opiekunowie będą czuli na ich prośby i wstawią się za nimi u Boga. Modlitwa to nic innego jak próba wpłynięcia na Absolut, który jest poza wszelkim wpływem. Modlitwa wpisuje się w nieustający ruch tam i z powrotem prośby i odpowiedzi, która jest wykluczona. To mówienie, które nas ocala...

Sublimacja (sztuka i religia) wprowadzają naszą egzystencję w kontakt z Rzeczą, z tym poza, które wcale nie odpowiada prawom tego świata i które odtąd w sposób nieunikniony zbliża się do tego, co nieludzkie. Ponieważ Rzecz nieodzownie podtrzymuje intymną relację z tym, co straszne, przerażające i potworne.

## *2 – Rzecz jako obiekt bez właściwości*

Kiedy libidynalne przywiązanie do obiektu jest zdeterminowane i ograniczone przez zasadę przyjemności i przez prawo znaczących, można *zastąpić* ten obiekt przez inny. Obiekt przyciąga pragnienie tylko o tyle, o ile jest węzłem znaczeń i skojarzeń i jest on ulokowany na skrzyżowaniu różnych śladów pamięciowych pozwalających antycypować nieświadomie drogi, którymi podąża się do późniejszego zaspokojenia. Znaczący narzuca ruch, ponieważ zawsze odsyła do innego znaczącego. Znaczący pozwala *wymienić* obiekt na inny, *porównać* go z innym itd.

Weźmy przywiązanie dziecka do jego małego misia, który jest już częściowym substytutem czegoś innego. To przywiązanie uzależnia właściwości (na przykład kolor, wielkość, budowa, materiał...) od tego obiektu, od sieci skojarzeń, które go otaczają i od doznań przyjemności i nieprzyjemności nim wywołanych. Przywiązanie libidynalne, które zależy od właściwości obiektu i od łańcucha skojarzeń, jest przywiązaniem *uwarunkowanym*. Dziecko wiąże się z tym obiektem tylko o tyle, o ile funkcjonuje on jako znak metaforyczny i metonimiczny. Jeśli ten obiekt miałby się zgubić, nic nie przeszkadza temu, żeby został on zastąpiony przez jakiś inny. Strata nie blokuje poszukiwania innych substytutów.

Ale wbrew temu nieustającemu ruchowi, który zmierza od jednego punktu do drugiego, pragnienie jest również zdominowane przez i ujęte w biegu o przeciwnym kierunku, który zawsze może wywołać zwarcie (zablokować) cyrkulację znaczących. W przywiązaniu *bezw warunkowym* (absolutnym) pragnienie odrywa się od wszystkich zapośredniczeń i cięć, które mogą poróżnić, a nawet przerwać więź z obiektem (wartość, osoba). Pragnienie zostaje tutaj zdominowane przez *obiekt bez właściwości*. Absolutna relacja jest relacją, w której nie biorą udziału znaczące wartości. Żadna zmiana w obiekcie ani żadna modyfikacja kontekstu nie mogą wpłynąć na to przywiązanie. Obiekt staje w ten sposób poza kontekstem, czyli staje

się Rzeczą. Zatem to w żadnym razie nie z powodu swojej znaczącej wartości obiekt blokuje grę substytucji. Ponieważ nie jesteśmy przywiązani do obiektu jako takiego, czyli *czystego niezniszczalnego nośnika* wartości kontekstowych, to zawsze możemy go odnaleźć w jakimś innym obiekcie. W przywiązaniu bezwarunkowym natomiast te przypadkowe i płynne wartości zostają poza grą: pod każdą emocjonalną więzią działa relacja, która naraża się na zmianę w relację okrutnie zimną i bezlitosną, ponieważ jest absolutna. Kiedy taka relacja się wyłania, to wyłania się sama Rzecz.

Co mamy tutaj z libidynalnej więzi dziecka z matką? Więż ta nie jest niezniszczalna i nie do zastąpienia właśnie z przyczyny śladów pamięciowych i doznań przyjemności, w jakie relacja z matką się wpisuje. Przeciwnie, o ile pierwotne przywiązanie do matki zależy od sieci właściwości fantazmatycznych, realnych i wyobrażeniowych, nic nie przeszkadza w odnalezieniu substytutów, które zastąpią utratę matki. Więż z matką jest niezniszczalna tylko dlatego, że wskazuje ona na kierunek *więzi, która nie zależy już od niczego*; w tym momencie matka zajmuje miejsce Rzeczy.

Im bardziej jesteśmy przywiązani do obiektu, tym mniej jego realne właściwości się liczą; w ten sposób zostajemy zdominowani przez obiekt bez właściwości, czyli obiekt mroczny, który stał się Rzeczą. Zaznaczmy ponadto, że więź nieuwarunkowana jest z konieczności niejasna, ponieważ ostatecznie nie możemy uzasadnić, dlaczego tak bardzo jesteśmy z nią związani. Ostateczną odpowiedzią może być tylko, by tak rzec, odpowiedź tautologiczna: „tak jest, *ponieważ* tak właśnie jest; kocham ją, ponieważ ją kocham; trzeba, bo trzeba”. Są to powody, które nie są powodami<sup>5</sup>. Natomiast odkąd można uzasadnić tę relację, odtąd zawiązuje się ją na nowo wraz z kontekstem, z którego się ona uwolniła.

Być zdominowanym przez Rzeczą oznacza, że zależy się od obiektu, który ostatecznie nie zależy od niczego. I jest to przerwanie absolutu nie przywiązanego do niczego, które może nas zablokować, zaklinować.

### 3 – Skutki Rzeczy

W *Etyce psychoanalizy* Lacan proponuje zajęcie się bliskością i wyłonieniem się Rzeczy w oparciu o skutki, jakie może ona wywołać w podmiocie (*Sem. VII*, s. 126). Kiedy Rzecz pojawia się na powierzchni i interferuje *bezpośrednio* (bez żadnego ochronnego połączenia) w

---

<sup>5</sup>Tę samą dynamikę możemy wskazać w lojalności, posłuszeństwie, miłości, bezwarunkowej wierności.

świat podmiotu (Sem. VII, s. 87, 124), może ona rozpętać lęk, trwogę, panikę, wstręt, wściekłość...

Te emocje wskazują, że podmiot jest *a quia*, że jest na skraju swojej drogi i swoich możliwości. Nie może już zawrócić ani zatrzymać niejasnego zbliżania się Rzeczy, obejmując ją słowem, obrazem. Kołowy ruch *Vorstellungen* został zablokowany. Podmiot może jedynie ulec, prawnie bez żadnej obrony, nieustępliwemu i podstępnemu zbliżaniu się Rzeczy. Te emocjonalne relacje są symptomem jego niezdolności do zareagowania. Znajduje się w punkcie znikania jako osoba. Dopóki Rzecz (absolut) darzona jest szacunkiem ze strony prawa znaczących, to zdominuje nas ona tylko w sposób niebezpośredni; nie zderzy się z podmiotem ani z pragnieniem. *Vorstellungen* chronią nas w istocie poprzez ustawienie bariery w stosunku do Rzeczy, która nie podlega już prawu znaczących.

Trafiamy na tę opresyjną pasywność w doświadczeniu bólu i w koszmarach. „Być może powinniśmy postrzegać ból jako pole, które w porządku egzystencji otwiera się ściśle biorąc na granicę, na której byt nie ma możliwości ruchu” (Sem. VII, s. 74). „Czyż nie jest prawdą, że żywy byt, który nie ma możliwości poruszania się, w swojej formie wskazuje nam na obecność tego, co można by nazwać bólem skamieniałym?” (*ibid.*) Doświadczenie bólu polega na radykalnej niemożliwości: niemożność pomyślenia o czymś innym i zdystansowania się od tego, co się odczuwa. Srogość bólu polega na niemożliwości zniknięcia podmiotu dokładnie w tym momencie, kiedy jako osoba nie możemy zareagować.

W przypadku kosmaru to, co się narzuca i to, co się do nas zbliża, jest bezładną i zdeformowaną (formą potworną, bez ludzkiej twarzy) obecnością, która nie przestaje nas prześladować, nigdy nas nie dosięgając. Ta obecność lub ta Rzecz nie reaguje na nasze krzyki. Ona jest niewrażliwa. A my jesteśmy do tego stopnia zduszeni, że nawet nie możemy krzyczeć. Tymczasem krzyk – pierwszy i ostatni sygnał ludzkiego mówienia (Sem. VII, s. 69) – może nas ocalić. Krzyczenie to nakazanie Innemu jako *Ding*, jako niememu, milczenia. Krzyczenie zastępuje milczącą i niedobłą pustkę Rzeczy. Nie móc już reagować to piekło: być żywcem pochowanym, z tym, że nikt tego nie wie i nikt nas nie słyszy. W piekle nie przestajemy krzyczeć, z tym, że nasze krzyki niczemu nie służą; jesteśmy tam otoczeni nieczułym wszechświatem przez bezlitosnego Boga, przez diabelską rozkosz. W piekle krzyk nie staje się nigdy mówieniem: pozostaje skamieniałym krzykiem.

#### 4 – Rzecz, bezlitosny podmiot i czyste pragnienie

Rzecz jest odcięta od obiegu znaczących. Taka wyłączność lub to oddzielenie jest skutkiem *Zakazu*, który narzuca nieuwarunkowane ograniczenie nieskończonej grze substytucji (wszystko można zastąpić, wszystko można wymienić na coś innego, wszystko ma swoją cenę itd). Według Lacana etyka zaczyna się wraz z tworzeniem *ex nihil* Prawa, które zakazuje tego, żeby wszystko mogło zostać zintegrowane w zamkniętym i jednorodnym wszechświecie ekonomicznego rachunku. Ten pierwotny Zakaz (np. Zakaz kazirodztwa) tworzy wartości absolutne: za wszelką ceną trzeba go zachować na dystans wobec użytkowego obiegu. Etyka zaczyna się wraz z tworzeniem elementu, który pozostaje *niejednorodny* w stosunku do świata dóbr powszechnych. Ten niejednorodny element nie może się dostosować do modalności rachunku ekonomicznego. Sakralne nie może mieszać się ze światem powszednim; tabu musi pozostać poza grą, poza obiegiem świeckich interesów. Nie wszystko może wejść w porządek rozumu, dobra powszechnego, zasady przyjemności, dobrobytu społecznego lub pokoju między ludźmi. Transcendentalnym warunkiem etyki nie jest imperatyw kategoryczny sformułowany przez Kanta, ale Zakaz: „Tabu przedstawia się jako negatywny imperatyw kategoryczny. Zawsze opiera się na obronie, nigdy na zaleceniu. Nie uzasadnia go żaden wzgląd o charakterze moralnym”<sup>6</sup>.

Na każdej wartości, jaka może zająć miejsce lub stać się niezastąpionym znakiem wartości absolutnej, ciąży zakaz. Chcieć wszystko uzasadnić rozumem i być gotowym do rozpoczęcia racjonalnej dyskusji na dowolny temat może oznaczać ostatecznie tylko postawę „niemoralną”. To nie rozum odsłania istotę i granicę etyki, ale afekt taki, jak złość (*Sem.* VII, s. 123): ta ostatnia może wyłonić się wtedy, gdy to, co powinno zostać odosobnione, może ulec wobec wymogów dobra powszechnego. „Nie dotykaj albo cię zabiję”. Kiedy takie gwałtowne oburzenie zostaje całkowicie wyeliminowane i wyparte, wówczas nie ma już mowy o etyce.

Idźmy dalej. Jeśli więc z jednej strony mamy Rzecz oddzieloną i wprowadzoną przez pierwotny Zakaz, to z drugiej, ten Zakaz już zawsze rozciąga się na sieć znaków, które nie przestają ewokować z ukosa to, co musi być wykluczone. Zbliżając się do tego „poza-znaczonego” (*Sem.* VII, s. 67), znaki naruszają i mącą granicę, której należy przestrzegać. Znaki realizują ruch przeciwny do Zakazu. Te znaki, które mają wąski i przyległy stosunek z Rzeczą (sakralne), będą również porażone zakazem (na przykład nie można wypowiadać

<sup>6</sup>R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris 1950, s. 23.

słów, które bezpośrednio odnoszą się do tego, co stanowi tabu; wypowiedzenie tych słów będzie bluźnierstwem; a słowa, które oznaczają to, co jest obsceniczne, same są obsceniczne). Wynika stąd między innymi to, że to nie prawo jako takie jest sakralne; to *konkretne* obiekty (gesty, znaki) mają wartość sacrum.

Ale skoro Zakaz zawsze wpisuje się w ślady (*Bahnungen*) znaków, znaki niechybnie zawierają w sobie możliwość jasnego i wyraźnego rozdzielenia między dwa porządki, czyli między Rzeczą a łańcuch znaczących, między sacrum a profanum, między przemoc a spokój dobra ogółu. Jest coś między nimi, co nie przestaje cieniować radykalnej różnicy. Przykład. Tylko za sprawą Zakazu człowiek jako taki może stać się niezniszczalnym nośnikiem nietykalności. Podobnie bliźni. Nie może on być z niczym porównany. Wbrew wszystkim możliwym porównaniom z innymi bytami pozostaje on nieporównywalny: jest absolutny, uwolniony z wszelkich więzi, które wiążą go z innymi bytami. Ale jednocześnie człowiek zawsze już krąży w sieci ekwiwalentów. „Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego” (Wj 20, 17). Lacan czyni taki komentarz: „Umieszczenie kobiety między domem a osiołkiem wzbudziło więcej niż jedną myśl, że można by tu dostrzec nakazy społeczeństwa pierwotnego – beduińskiego, kozły, szczurki<sup>7</sup>. No cóż, tak nie uważam” (*Sem.* VII, s. 100).

Nie zawsze możemy jasno zdecydować, dokąd rozciąga się Zakaz. Dokąd należy się bronić przed wyłonieniem się i interferencją Rzeczy w obiegu powszechnego dobra? Kiedy należy położyć kres obiegowi wymiany i rachunkowi ekonomicznemu? Jak daleko można dopuścić do zaplątania się sacrum z profanum? Jest granica, a nawet granica absolutna, ale ta ostatnia nie może być definitywnie zlokalizowana w tym lub innym znaku. Znaki rozmywają granicę między sacrum i profanum.

Jaki jest punkt, od którego trzeba bronić wartości, co może stać się gestem wzniosłym, a co może przekształcić się w perwersję lub w gest śmieszny (*Sem.* VII, s. 131)? Jakiej granicy należy przestrzegać w bezwarunkowym posłuszeństwie (lub lojalności, lub wierności), żeby nie stało się ono czystą i prostą, upartą reakcją automatu?

Powróćmy do pozycji podmiotu i pragnienia. To, że podmiot sięga kresu swoich możliwości, może oznaczać, że pragnienie uderza w wartość-graniczną, której nie jest w stanie przekroczyć. Podmiot nie jest już zdolny do zawrócenia, do wywołania jakiegoś opóźnienia, do stworzenia lub do znalezienia nowego kompromisu. Jest „na krawędzi”, nie ma więcej

---

<sup>7</sup>Zarówno kozły (fr. bécots), jak i szczurki (fr. rats) to rasistowskie i obraźliwe określenia odnoszące się do mieszkańców Afryki Północnej. (przyp. tłum.)

wykrętów i nie może dalej podążać swoją drogą w linii prostej. Nie może już „ulegać swojemu pragnieniu”. Zbliży się do tej granicy, gdzie ostatecznie jego przywiązanie nie zależy już od niczego. Nie skłania się ku radom i sądom innych i nie jest już zdeterminowany rachunkiem konsekwencji swoich słów lub czynów. Wreszcie przestaje go ograniczać troska o własne szczęście: uwalnia się od pytania o to, czy będzie czy nie będzie wychwalany przez poetów albo czy jego ofiara spodoba się bogom... Jego pragnienie staje się *czystym pragnieniem*, czyli oczyszczonym z wszelkich granic. W swojej skrajnej wrażliwości na wartość, staje się podmiotem niewrażliwym i bezlitosnym i upodabnia się do podmiotu „bez lęku i bez litości”. Ponieważ podmiot, którego nic nie ogranicza, jest w istocie podmiotem zdolnym do wszystkiego. Najbardziej niepokojącym podmiotem jest podmiot, który niczego się nie boi, jak podmiot budzący największą odrazę i nieczujący wstrętu do niczego. „Tylko męczennicy są bez litości i bez obawy. Wiercie mi, dzień triumfu męczenników to dzień pożogi świata” (*Sem. VII, s. 311*). Podmiot, którego pragnienie jest całkowicie oczyszczone, jest bliski bohaterom Sade’a, którzy nie drżą i nie cofają się przed niczym, jak też bliski niezwykłym zbrodniarzom, do tego stopnia suwerennym, że odmawiają oni wszelkiej łaski, nawet jeśli ich prośba o przebaczenie mogłaby im oszczędzić wiecznych piekieł. Nie chcą, by im darowano ani nie chcą zawdzięczać swojego życia komukolwiek, ani dzielić swojego losu z kimkolwiek; nie zrzucają odpowiedzialności za swoje zbrodnie ani na nieszczęsną młodość, ani na rodzinną niedolę, ani na nieświadome pobudki, ani na społeczną niesprawiedliwość. Zrobili, co zrobili, kropka, to wszystko: bez wyrzutów sumienia, bez pocieszenia, bez litości... i bez łaski.

-III-

### SUBLIMACJA A SKUTEK PIĘKNOŚCI ANTYGONY

#### *I – Postać*

Antygona pojawia się na skraju granicy, gdzie wciela czyste (absolutne) pragnienie będące pragnieniem śmierci (*Sem. VII, s. 329*). Jest na granicy tego, co ludzkie i tego, co nieludzkie (*Sem. VII, s. 326*); na granicy religijnej pobożności wobec śmierci i nieczułego chłodu dla łez Ismeny; na granicy wzruszającego przywiązania i przywiązania bezlitosnego. Jest godna czci w swojej najwyższej suwerenności (np. „kommos”, skarga). Nie należy już do świata

nadludzkich herosów, których znajdujemy u Homera („nie jest pół-boginią”; *Sem.* VII, s. 327) i nie może też być utożsamiona z chrześcijańskimi męczennikami. Jej pobożność, jak każda pobożność, polega na trosce o coś, co jest prawie niczym: w pobożności kroczy się po krawędzi niczego. Obiekt jest tutaj *wyniesiony do godności Rzeczy*. W przeciwieństwie do rąk jej ojca czy braci, ręce Antygony nie są splamione krwią. Jej zbrodniczy i samobójczy gest jest jednocześnie czystym gestem. Co więcej, Antygona to jeszcze „dzieciak” (*Sem.* VII, s. 293). To właśnie jej dziewicza piękność nadaje całego blasku tragedii (ten sam gest nie dotknąłby nas tak mocno, gdyby dokonała go kobieta starsza).

Warto zwrócić uwagę na to, że w pewnym sensie Antygona nie uzasadnia swojego postępowania przez odwołanie się do boskiego prawa<sup>8</sup>. Oczywiście przeciwstawia się ona Kreonowi, wyrzucając mu wąski zakres praw Miasta, których ten broni w sposób groteskowy, paranoiczny i ograniczony. Jednak jej uwagi nie celują w to, żeby przepisy kierujące ludzkimi sprawami i obieg powszechnego dobra miałyby być tylko prawami *ludzkimi*. Nie, gdyż prawa obowiązujące wśród ludzi zostały ustalone przez bogów: „są bogowie na dole” (*Sem.* VII, s. 324). Są bogowie, którzy nieustannie mieszają się do spraw ludzkich. Również Dike, sprawiedliwość, jest „towarzyszką, współpracownicą” tych bogów z dołu (*ibid.*). Ale pochowanie jej brata to nie kwestia sprawiedliwości. „Antygona odcina się od Dike” (*ibid.*). Wynika z tego, że ta tragedia nie jest prawdziwym dramatem fatalnego konfliktu między dwoma prawami – prawem boskim i prawem ludzkim – który z powodu wzajemnego błędnego rozpoznania co do ich ścisłego i ograniczonego charakteru powoduje upadek jednostek, które stanowią ich reprezentantów. Dla Lacana – w przeciwieństwie do Hegla – dramat w rzeczywistości nie sytuuje się na tym poziomie. Zresztą Antygona i Kreon nie są „gleichberechtigt”, co afirmował Hegel. Kreon popełnia błąd oceny. „Popełnił błąd”, „głupotę” (*Sem.* VII, s. 323). Źle wymierzył skutki swojej decyzji. Jako człowiek polityki powinien był przynajmniej rozważyć dobre i złe strony praw, które próbują regulować powszechne dobro Miasta. A jeśli pieniądze, według niego, grają tak ważną rolę w polityce i w spójności Miasta, dlaczego nie posłużyć się nimi i nie przekupić strażników? Człowiek polityczny powinien był przewidzieć możliwość takiego rozwiązania. Powinien był rozpoznać ekonomiczną wartość pobożności. Kreon, nie przestając podkreślać wagi pieniądza (na przykład dobro miasta przyjaciel ma raić, *Antygona*, werset 173-176), chce jednocześnie szukać czystości w dziedzinie, w której jest ona tylko całkowicie przemieszczonym ideałem.

---

<sup>8</sup>Odsyłam do bardzo trudnego fragmentu *Sem.* VII, s. 323-325.



Antygona natomiast nie popełnia błędu w ocenie. Po prostu to, co robi, nie mieści się już na poziomie ani polityki, ani sprawiedliwości.

Antygona dystansuje się nie tylko od bogów, którzy współpracują ze światem ludzkim, ale nie opiera się również na prawie Zeusa. „Ona odrzuca to, że Zeus mógłby jej nakazać takie postępowanie” (*Sem.* VII, s. 324). Antygona nie ulega Zeusowi i nie chroni ogólnej idei rodziny (wartości rodzinnych). „Tutaj chodzi o przywołanie tego, co w istocie jest z porządku prawa, ale co nie rozwija się w żadnym znaczącym łańcuchu, w niczym” (*ibid.*), ponieważ to prawo nie zależy nawet od boga... W ten sposób Lacan z całą mocą podkreśla słynne „*ἀντάδελφος*”, które zmyliło Goethego w jego krytycznych uwagach o Heglu. Antygona opiera się na prawie, które wydaje się bardzo bliskie prawu naturalnemu, ale mimo wszystko pozostaje ono, według Lacana, zawieszony w mowie (w czystym znaczącym). Opiera się na prawie, które ostatecznie nie ma żadnego uzasadnienia, na prawie, które nie realizuje nawet zobowiązania względem bogów. Ona kroczy wokół jakiegoś „tak jest, bo tak jest” (*Sem.* VII, s. 323). Inaczej mówiąc, robi to, co robi, ponieważ to jest jej brat, a nie dlatego, że Zeus jej coś nakazał. Nie ma mowy o religijnym źródle prawa, jak u Mojżesza. Zresztą jeśli jej gest miałby być odpowiedzią na wezwanie Zeusa, to musiałaby zinterpretować to wezwanie i zastanowić się, czy rzeczywiście tego chciał Zeus. Skoro Antygona, według Lacana, opiera się na jakimś „tak jest, bo tak jest”, to jej gest ostatecznie nie zależy już od niczego. W ten sposób kontynuowałaby ona pochówek swojego brata, nawet gdyby Zeus nakazał jej tego nie robić. Antygona nie jest Abrahamem, który godzi się na poświęcenie swojego syna w formie bezwarunkowej odpowiedzi na głos Jahwe. Antygona nie zajmuje się już tym, czy jej gest spodobałby się czy nie spodobał Zeusowi. Antygona nie jest chrześcijańską męczennicą, nieustającą w modlitwie do Boga o przyjęcie własnej ofiary. Tragedia Antygony jest dramatem absolutnej jednostkowości, dramatem absolutnej wartości tego, że jest się kimś jedynym i nie do zastąpienia, taki był jej brat. Ten brat nie miał wartości absolutnej dlatego, że był człowiekiem, ale tylko dlatego, że był jej bratem. Tutaj nie chodzi bowiem o sakralną wartość człowieka w ogóle.

## 2 – Piękność Antygony

W tej tragedii Antygona i tylko ona przyciąga spojrzenie nasze i Lacana (*Sem.* VII, s. 295 i *passim*). Jak gdyby jej fascynująca postać była w stanie sprawić, że zapomnimy o całym dramacie, jaki rozgrywa się wokół niej i w śmiertelnej samotności jej grobowca. Jak gdyby jej

obraz mógł sprawić, że zapomnimy, że to ostatecznie Kreon realizuje prawdę Antygony: to on staje się szaleńcem.

Obraz Antygony ma tę samą siłę, co okrutna samotność Edypa w Kolonie. Upadek Edypa (*Sem.* VII, s. 330 i dalej; cytat za Erwinem Rohdem) jest tak brutalny, że nie można go już ukryć, „zasłonić” bardziej mistyczno-religijnym zakończeniem w ostatniej sztuce Sofoklesa. „Został dzikusiem w swojej rozpaczy” (*Sem.* VII, s. 331). Cała reszta jest tylko „*Schwärmerei*”. Nie ma mowy o pocieszeniu dla Edypa bez względu na to, co mówi o tym Hegel: „Jak mówić o pocieszeniu w tych okolicznościach” (*Sem.* VII, s. 292)?

Antygona *przyciąga* spojrzenie i pragnienie. „Przyciąganie” oznacza „zagarnięcie naszego spojrzenia” i „zatrzymanie (unieruchomienie) ruchu”. Jej obraz zatrzymuje ruch, który jednocześnie jest wyzwany i wywołany przez ten obraz. W ten sposób dzięki temu obrazowi nie widzimy już tego, co widzimy i nie realizujemy rzeczywiście tego, co realizuje się w tym dramacie. „Piękny obraz pasji pojawia się poza lustrem, podczas gdy coś dosyć rozpuszczonego i wstrętne rozpościera się dokoła” (*Sem.* VII, s. 318). Obraz Antygony ma tak *czystą wyrazistość*, że rozmywa i zakłóca wszystko, co można by przewidywać poza lustrem.

„Wzruszająca strona piękności powoduje zachwianie każdego sądu krytycznego, zatrzymuje analizę i przedłuża różne formy w grze w pewnym zamieszaniu czy raczej zasadniczym oślepieniu” (*Sem.* VII, s. 327). Piękność powoduje rozchwianie naszych sądów moralnych i krytycznych, które nieustannie nas ponaglają, kiedy oglądamy ten dramat. Piękność nie eliminuje obiegu kategorii moralnych; ona ich nie wypiera i nie narzuca również idealnego świata bez pęknięć. Kategorie moralne nie ulegają likwidacji, ale zostają rozmazane czy raczej stają się mgliste i niejasne. Zostają rozpuszczone i rozproszone. „Rozpraszająca moc obrazu centralnego” (*Sem.* VII, s.290). Piękno powoduje rozpuszczenie<sup>9</sup>: zatrzymujemy się; rezygnujemy z pragnienia kontynuowania swojej drogi. Przykuwając nasze spojrzenie, Antygona sprawia, że składamy naszą broń; składamy nasze spojrzenie. Jej rozbrajająca piękność (*Sem.* VII, s. 29 i dalej) zbija nas z tropu: pozostajemy wykluczeni. Antygona wznosi się ponad moralne kategorie, poza dobro i zło. Oddziela się od wszystkiego, do czego mogłaby być przywiązana. W sublimacji bierzemy udział w etycznym *katakлизmie*. Poprzez wysublimowany obraz Antygony nasze sądy wchodzą w relację z tym, co poza, w którym tracą swoją siłę; obraz ten jest do tego stopnia niedotykalny, że pozostawia sądy w niemocy i bez obrony. Obraz ten wprowadza nas w kontakt z odwrotnością „w której już nie wiadomo,

<sup>9</sup>W chemii „sublimacja” oznacza „przejdzie z stanu stałego do gazu bez przechodzenia przez stan płynny”.

gdzie jest głowa” (*Sem. VII*, s.162). Na wzruszającej krawędzi tego przejścia kierujemy i zostawiamy nasze oczy. Spojrzenie nieruchomieje w momencie zatrzymania.

„Za pośrednictwem pobożności i bojaźni zostajemy uwolnieni, oczyszczeni z tego wszystkiego, co należy do tamtego porządku. Już teraz ten porządek możemy rozpoznać – ściśle mówiąc jest to szereg wyobrazeniowy. Jesteśmy uwolnieni za pośrednictwem jednego z wielu *obrazów*” (*Sem. VII*, s. 290; podkreślenie moje). Obecność Antygony przerywa ruch wyobrazeniowych emocji jak pobożność i bojaźń, jakie wywołuje w nas, widzach. Jej obecność jest do tego stopnia krucha, suwerenna i olśniewająca, że nasze emocje nieruchomieją i wstrzymują swój ruch. Wzrusza nas to, że jesteśmy skonfrontowani właśnie z obrazem, który już nie reaguje i już nie odpowiada naszym spontanicznym emocjom. Definicja piękna według Schopenhauera: „*schön ist das, was uns nicht angeht*” doskonale oddaje to, co opisał Lacan. Piękno odrywa nas od nas samych.

Jaki efekt wywołuje ono u widzów? „Chór to ludzie, których to wzrusza” (*Sem. VII*, s. 294). Należy wypowiedzieć komentarz emocjonalny; należy opłakać śmierć; ale wystarczy, że to ktoś inny się tym zajmie. W ten sposób Chór bierze na siebie emocjonalny komentarz; robi to dla nas. Jesteśmy wyzwoleni (*Sem. VII*, s. 295).

Reakcję Chóru należy wyraźnie odróżnić od reakcji *katharsis* u widzów. Lacan nie lubi mówić o efekcie pojednania, nawet jeśli mówi o efekcie uspokojenia. Nie chce jednak o tym mówić o tyle, o ile taka postawa (ten efekt) zakłada jakieś pojednanie na planie obiektywnym. Tymczasem nie byłoby tragedii, gdyby wszystko można było rozwiązać w takim czy innym obiektywnym pojednaniu. Jednak nie przeszkadza to, według mnie, żeby tragedia mogła nas pojednać z tym, co jest nieprzejednane w samym życiu, w pragnieniu, w bycie. Być może najbardziej pocieszającym obrazem jest Chrystus ukrzyżowany. Reakcja, jaką może wywołać u widzów, stanowi jak gdyby *echo* jakiegoś „tak jest, bo tak jest”. A jeśli tak jest, niech tak będzie. W tym momencie pociesza nas fakt, że nie możemy być pocieszeni.

Analogiczny efekt może powstać w stosunku do nas samych, naszego wyobrazeniowego ego i tego, co poza obrazem. Sublimacja tworzy zmianę perspektywy za pośrednictwem przyciągającego obiektu (na przykład puszki sardynek). *Przekształca* ona relację wyobrazeniową w stosunku do naszego ego w relację, w której jesteśmy chwilowo wyzwoleni i wyrwani z wyobrazeniowego obiegu. Dzięki przyciągającemu obiektowi spoglądamy na siebie „*sub specie aeternitatis*” (*ibid.*). W kontemplacji dzielimy punkt widzenia wieczności, z którego widzimy sami siebie *jako nicość*. Jednak odkrycie tego nic jest jednocześnie *oderwane* od osobistych emocji i znaczeń, które należą do wyobrazeniowego obiegu. W porządku wyobrazeniowym to „nic” z mojego pragnienia nie pozostawia mnie

obojętnym; wywołuje różne skutki sensu (rewolta, elegia, przekleństwo życia, wzmocnienie narcystycznego ego itd.). Jednak wraz z sublimacją efekty sensu zostają zneutralizowane, zerwane, unieruchomione. Jest to moment spokoju. Nasze życie nic nie znaczy, ale to, że ono nic nie znaczy, to wcale nie jest nic. Jesteśmy oderwani od wszystkiego; uczestniczymy w suwerennej obojętności świata, który nas otacza. Sublimacja wprowadza nas w kontakt z Rzeczą, oczyszczoną i opróżnioną z wszelkiego sensu.

\*\*\*

W oparciu o te sumaryczne uwagi na temat Antygony można wskazać różnicę między tymi dwiema formami sublimacji, jakie stanowią sztuka i religia.

Przypominam to, co widzieliśmy wyżej, to znaczy, że religia wprowadza nas w relację z Bogiem (Innym) absolutnym, który ostatecznie nie jest z nami w żadnej relacji. Ten mroczny Bóg, całkowicie odcięty od naszego świata, nie ma w końcu nic wspólnego z naszymi zajęciami i z naszą niedolą. On jest jakimś „straszny i przerażającym” Poza. Jego Sąd Ostateczny będzie wszystkim poza sądem w porządku moralnym. Religia nie jest etyką. Wprowadza nas ona w relację z tym, co poza etyką. Z jednej strony ten wszechmogący Bóg jest tak absolutny, że nie można Mu przypisać predykatów typu „dobry” i „zły”; one są poza obiegiem. Ale z naszego punktu widzenia, należącego do logiki moralności i ludzkich emocji, jest on czasem bliższy światowi Sade'a i najwyższego złośliwego Bytu, niż Bogu, który nas kocha i lituje się nad nami. W konsekwencji charakterystyczne dla religijnej postawy wiary jest to, że *nie idzie ona aż do końca drogi*, której punkt finalny zbliża się do absolutnego okropieństwa. Ponieważ nawet jeśli religia ustawia nas w relacji do Absolutu, któremu nie można już przypisać predykatów moralnych, to nie przestaje ona adorować majestatycznej dobroci Boga. Bóg, który jest *oddzielony* od wszystkiego, co dobre (jest jakimś poza), zostaje w religii *ponownie połączony* z nieskończoną dobrocią. Wierzący w modlitwie kontynuuje wychwalanie najwyższej dobroci. Jednak sens tej dobroci nie odpowiada już powszechnemu i racjonalnemu sensowi. Zostaje radykalnie przekształcony w sublimacji. Dobroć wychwalana przez wierzącego nie jest już oparta na, nie jest już związana z i nie zależy już od porządku rozumu i subiektywnych doświadczeń. Czyny i decyzje Boga są dobre nie dlatego, że On chce tylko realnego dobra; to, czego chce Bóg, jest dobre dlatego, że to On tego chce. Jego sąd ostateczny jest mądry, ponieważ to Jego sąd. Wszystkie Jego decyzje są słuszne, dobre i mądre, ponieważ to są Jego decyzje.

Wierzący na tym się zatrzymuje. Nie zgłębia centrum Rzeczy. Utrzymuje pewien dystans. Drogi Boga są niezbadane; ale bez względu na przeznaczenie, które nad nami wisi, to przeznaczenie jest dobre, ponieważ jest to przeznaczenie od Boga. W ten sposób również religia umożliwia pojednanie z prawdą Rzeczy lub Absolutu. W *Czterech podstawowych pojęciach psychoanalizy* Lacan opisuje tę postawę w następujący sposób: „Czyż nie jest wyjątkowe to echo, jakie odnajdujemy – o ile oczywiście zechcemy wścibić w to nos – echo etyki analizy z etyką stoicką? Czym jest etyka stoicka w swojej istocie? - jeśli nie rozpoznaniem absolutnej regencji pragnienia Innego, tego *Niech będzie wola Twoja!* powtórnego w porządku chrześcijaństwa” (Sem. XI, s. 229). Niech się tak stanie!

z francuskiego tłumaczyła Anna Turczyn

Oryginalny tekst ukazał się w: Paul Moyaert, *Sur la sublimation chez Lacan: quelques remarques*, [w:] *La pensée de Jacques Lacan. Questions historiques – Problèmes théoriques*, red. Steve G. Lofts, Paul Moyaert, Éditions Peeters, Louvain-Paris 1994, s. 125-146.