LOGIKI ŻYCIA EROTYCZNEGO

Marco Focchi

Miłość jest z pewnością dla logiki jednym z najbardziej ulotnych zjawisk ludzkich[1]. Podczas gdy logika funkcjonuje poprzez podstawianie oparte na precyzyjnych równoważnościach – na przykład pod A można podstawić B, jeśli A i B są logicznie równoważne – w miłości ukochana osoba jest tą wybraną i jako taka jest niezastąpiona. To właśnie Freud nazywa seksualnym nadwartościowaniem, które nie dotyczy tak bardzo kwantyfikacji – nadwartościowanie mogłaby sugerować coś więcej lub mniej w porównaniu z prawidłową wartością – ponieważ w rzeczywistości obiekt miłości jest poza jakąkolwiek ocenę (*evaluation*), jest bezcenny, a zatem pozostaje poza logiką wymiany. W miłości nie mamy żadnej formuły, nie mamy konkretnej techniki na znalezienie partnera [por. mężczyzna, który pragnął techniki hipnotyzowania kobiet], mamy spotkanie w jego najczystszej przypadkowości (*contingency*). Kobieta pyta swojego kochanka: „Dlaczego wybrałeś właśnie mnie?", a mężczyzna nie ma odpowiedzi, nie wie, nie potrafi znaleźć powodu, który dałoby się ująć w słowa, i rzeczywiście nie ma żadnego powodu.

Dziewczyna, pacjentka, spędziła lata na kozetce w moim gabinecie, opisując mi księcia z bajki, którego miała nadzieję spotkać, który musiał być blondynem, z greckim nosem, ubranym w stylu nieformalnym, a w dniu, w którym iskra naprawdę zapala się, miłość rozbłysła do łysawego faceta z zadartym nosem, który prezentuje się w marynarce i krawacie.

Rzeczywiście – to powszechne doświadczenie – ci, którzy marzą o idealnym partnerze, pozostają na ławce rezerwowych, trzymając się schematu pewnych nieuniknionych cech wstępnych, które muszą być widoczne, jakby były dowodem tożsamości. To właśnie determinuje porażkę stron randkowych zorientowanych na romantyczne

[1] Tekst prezentacji wygłoszonej w Krakowie, 11 kwietnia 2026 roku, w ramach Spotkań z Psychoanalizą Orientacji lacanowskiej. Tekst jest zamieszczony w całości za zgodą MF.

związki. Te przeznaczone wyłącznie do spotkań erotycznych są w rzeczywistości mniej selektywne, choć nie mniej niezadowalające.

Pewne *je ne sais quoi*

Chociaż miłość namiętna objawia się nam z siłą, z impetem, z stanowczością, która sprawia, że miłość wydaje się konieczna, nieunikniona, przeznaczeniowa, to w spotkaniu miłosnym dominuje czynnik kontyngentny, w którym w grę wchodzi coś nie do odszyfrowania, co wymyka się nam z rąk, czego słowa nie potrafią precyzyjnie określić. „Dlaczego kochasz tę kobietę?", „Co widzisz w tym mężczyźnie?". Są to pytania zasadniczo bez odpowiedzi, które podążają do uchwycenia tego pewnego „nie wiem czego", którego pierwsze sformułowanie pojawia się we włoskim renesansie, *nescio quid*, czyli wdzięk, blask, majestat, o których mówili Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Baldassarre Castiglione, Giovan Battista Della Porta.

Do piękna, klasycznie definiowanego przez harmonię i proporcje, dodaje się zatem coś niezdefiniowalnego, co wkracza w refleksję nad miłością i co Rousseau w *La nouvelle Héloïse* skutecznie syntetyzuje: „Tysiąc kobiet jest piękniejszych od ciebie, wiele posiada tyle samo wdzięków; tylko ty posiadasz, wraz z wdziękami, pewne *nie wiem co* bardziej uwodzicielskie".

Jaka jest zatem rola logiki w relacji do miłości? Co można precyzyjnie wyrazić z tego niewyrażalnego, co odczuwamy, nie będąc w stanie tego powiedzieć? W pierwszym przybliżeniu moglibyśmy stwierdzić, że sensowne jest mówienie o tym, co niewyrażalne, tylko wtedy, gdy bezskutecznie próbowaliśmy wyrazić coś, co nam umyka, że jako nieuchwytne możemy zdefiniować tylko to, czego na próżno próbowaliśmy uchwycić.

W tym sensie owo *„nie wiem co"* wcale nie jest pojęciem mglistym, ale, można powiedzieć, dziurą, na którą natrafiamy w zakładanej wiedzy, tym, czego nie udaje się uchwycić nawet najgęstszej sieci artykulacji utkanej z założeń.

Warunki wyboru miłosnego

Doskonałym tego przykładem jest zjawisko zazdrości, gdy dochodzi do ukonstytuowania warunku miłości. Proust doskonale opisuje iluzję miłości polegającą na całkowitym posiadaniu ukochanej, gdy fizycznie znajduje się ona przed nami. Osoba zazdrosna chciałaby posiadać nawet przedłużenie obiektu swoich pragnień w każdym punkcie przestrzeni i czasu. To przedłużenie oczywiście nigdy nie może zostać osiągnięte. Jeśli Albertine w prozie Prousta jest *uwięziona,* krąg nie może się zamknąć, ponieważ dzisiejszy więzień jest uciekinierem jutro.

W zazdrości spotykamy się z możliwym warunkiem wyboru miłosnego. Temat miłosnego wyboru, jak wiadomo, jest freudowski. Termin używany przez Freuda to *Liebesbedingungen*, który pojawia się na początku *„Przyczynki do psychologii miłości"* (1910–1917). Proustowska zazdrość obejmuje wszystkie trzy warunki podkreślone w esejach Freuda: warunek, że kobieta należy do innego mężczyzny (*Bedingung des geschädigten Dritten*), warunek, że kobieta nie jest całkowicie nienaganna (*Dirnenhaftigkeit*) oraz warunek poniżenia (*Erniedrigung*).

Warunki życia miłosnego u Freuda odczytuje się przy pomocy edypowego klucza, gdzie głównym punktem odniesienia jest z jednej strony matka, a z drugiej jej przeciwieństwo, dziwka. W ten sposób pojawia się podział obiektu miłości. W pierwszych dwóch warunkach u Freuda – że kobieta jest kobietą innego mężczyzny oraz że jest bardzo dostępna seksualnie – postacie matki i dziwki nakładają się na siebie. Kocham ją nie dlatego, że jest piękna, nie dlatego, że jest bogata, nie dlatego, że jest nienaganna, ale dlatego, że jest dziwką – można by powiedzieć. Kocham ją, ponieważ oddaje się innemu, za którym czai się ojciec, lub dlatego, że oddaje się każdemu. W obu przypadkach postać matki upada jako wizerunek dziewiczej czystości i upodabnia się do rozwiązłej kobiety.

W kondycji degradacji z kolei prąd erotyczny i prąd czułości rozdzielają się, a matka i dziwka pozostają oddzielone, a mężczyzna może łączyć się seksualnie z kobietami o

niskim statusie, których nie kocha, a jednocześnie kocha w sposób oderotyzowany (*de-eroticised*) tę kobietę, którą trzyma przy sobie.

Interpretacja wyboru miłosnego w kategoriach Edypowych implikuje jednak, że logika tego wyboru opiera się na substytucji: istnieje kobieta, której nie można posiąść i która stanowi pierwotny wybór, więc zwracam się ku innym, które są kompromisami. Pierwszą konsekwencją tego jest to, że nie wszystkie kobiety są możliwe, i to nie tylko z powodu Edypa. Levi-Strauss badał *Elementarne struktury pokrewieństwa*, gdzie znajdujemy, w wielu wariacjach, precyzyjną gramatykę tego, co jest możliwe, a co nie w wymianach małżeńskich.

Jeśli nie wszystko jest możliwe, jeśli chodzi tu o dokonanie wyboru, pojawia się problem: jak rozpoznać partnera, który jest dla mnie odpowiedni? W przypadku Człowieka-wilka znajduje się jasna odpowiedź na to pytanie. Człowiek-wilk odczuwa podniecenie na widok pokojówki pochylonej podczas sprzątania podłogi. To, co wywołuje w nim iskrę erotyczną, to linia kobiecych pośladków, gdy kobieta klęczy. Najwyraźniej jest to pozycja nawiązująca do sceny pierwotnej, w której jako dziecko jest świadkiem stosunku od tyłu swoich rodziców. Linia dolnej części pleców kucającej kobiety jest zatem rysą unarną, która niczym automatyzm rozbudza w nim pragnienie. Ponownie widzimy tu działanie substytucji: każda kucająca kobieta zastępuje matkę widzianą w pozycji stosunku od tyłu.

Niezastępowalny

Lacan mówi również o miłości jako o substytucji. Dla niego jest to jednak substytucja w sensie metafory. Miłość roziskrza, gdy *erastès*, kochanek, podstawia się pod *eromenos*, ukochanego. To właśnie tutaj miłość się realizuje, to tutaj odnajdujemy *agalma*, tę cenną rzecz, którą Sokrates skrycie nosił w sobie. I właśnie tutaj widzimy, jak substytucja i niezastępowalne w miłości są artykułowane między sobą, ponieważ metafora miłości, substytucja, ujawnia, podważa, uobecnia ten cenny przedmiot, który jest niezastępowalny.

Kochanek to ten, któremu czegoś brak, ale nie wie, czego. Ukochany to ten, który ma coś do zaoferowania, ale nie wie, co posiada. A gra miłości kręci się wokół tej niewiedzy, wokół jej enigmatycznego charakteru. A jednak, pyta Lacan, czy to, czego brakuje kochankowi pokrywa się z tym, co posiada ukochany? Absolutnie nie. Miłość kręci się właśnie wokół tej niezgodności. Istnieje tu aspekt enigmatyczny i jest to zasadniczo enigma nierozwiązywalna: w miłości szukamy tego, co nowe, nieznane, przygody (*adventure*), ale przez to nieznane budzi się coś znajomego, choć niemożliwego do zdefiniowania, ulotnego, wymijające się podobieństwo, którego siłę nieodpartej atrakcji jednak odczuwamy.

Widzimy zatem, w definiowaniu logiki miłosnej z perspektywy psychoanalitycznej, pewnego rodzaju przeciwstawność między powtórzeniem a wynalazczością. Freud faktycznie podkreśla stronę powtórzenia, jak widzieliśmy w przypadku *Człowieka-wilka*, gdzie miłość zapala się poprzez powrót pierwotnej rysy, poprzez aktywację cechy infantylnej, która nieświadomie daje orientację wyborowi obiektu.

Lacan natomiast podkreśla aspekt wynalazczości. Poprzez metaforę miłości – a metafora jest matrycą aktu twórczego – pokazuje on, jak miłość nie jest jedynie stałym powtórzeniem cechy, ale wymaga ciągłego wynajdowania na nowo, co odpowiada wewnętrznej rozbieżności, jaką miłość kryje w sobie i która czyni ją niestabilną. Tylko małżeństwo jest sankcjonowane, jest to fakt zapisany czarno na białym, zdefiniowany, społecznie uznany i podtrzymywany przez porządek symboliczny szerszy niż dwie zaangażowanych jednostki, fakt potwierdzony przez prawo, tradycję, społeczność. Będąc instytucją, małżeństwo ma formalną stabilność i trwa do momentu jego rozwiązania. Miłość jest natomiast to więź implikowana przez brak i przez relację z pragnieniem. Nie jest zagwarantowana, a akt początkowy nie stanowi podstawy jej trwania, ponieważ wszystko się zmienia, przekształca, i bez względu na to, jak bardzo przysięga się wieczną miłość, czasami miłość się wyczerpuje, ponieważ on nie był nim, a ona nie była nią. W miłości zasadniczo zachodzi niekończący się proces rozpoznawania, który taki jest, ponieważ opiera się na niezbieżności

[niewspółosiowości] (*misalignment*) między tym, co znane, a tym, co nieznane. Być może powinniśmy dostrzegać w tym nie tyle opozycję, ale raczej artikulację między powtórzeniem, które podkreśla znaczące rysy, konstelację znaków, odniesienie do Innego, oraz wynalazczością, która z kolei implikuje spotkanie ze znajomością (*familiarity*), jakiej nie da się zredukować do tożsamości, czyli obcą, nieznaną znajomością.

Dziwna znajomość

Uderzający przykład tego motywu znajdujemy w powieści *Czarodziejska góra* w relacji między Pribislavem Hippe, kolegą Hansa Castorpa z liceum, a Madame Chauchat, Rosjanką, którą Castorp poznaje w sanatorium Berghof. Castorp zakochuje się w Madame Chauchat, ponieważ rozpoznaje w niej rysy swojego kolegi z liceum, dla którego darzył cichym zachwytem, ale z którym wymienił zaledwie kilka słów, gdy poprosił go o pożyczenie ołówka. Już samo imię kolegi z liceum prowadzi nas na trop: Pribislav to słowiańskie imię, egzotyczne, niezwykłe, podczas gdy Hippe to bardzo popularne niemieckie nazwisko w obszarze germańskim, bez żadnych obcych konotacji. W samym imieniu Pribislav Hippe znajdujemy zatem połączenie tego, co zwyczajne i tego, co niezwykłe. Nietypowy charakter imienia podkreśla również fakt, że jego wymowa różni się od pisowni, ponieważ litera *r* wymawia się jak *sh*: Pshibislav.

Thomas Mann opisuje pochodzenie chłopca jako wynikające ze starożytnej mieszanki ras, germańskiej i słowiańskiej krwi, o czym świadczy jego wygląd fizyczny: blond włosy, błękitne oczy o szczególnym kształcie, wąskie i nieco skośne, z wystającymi, bardzo wyraźnymi kośćmi policzkowymi, ogólnie przyjemna twarz, która jednak przyniosła mu wśród kolegów z klasy przydomek Kirgiz. W zauroczeniu Castorpa Madame Chauchat jest zatem element rozpoznania, odniesienie do precedensu, do pochodzenia, ale to pochodzenie ma w sobie coś niezgłębionego, odległego, jakąś otchłań, obcą i nieznaną. Ta odległość, ta nie do zszycia przerwa, ten punkt utraty, wycieku, ucieczki, niepowstrzymanego wypływu, nieskończonego krwotoku i, jeśli

tak to nazwiemy, czystej straty (*waste*), jest niezbędna, by historia miłosna mogła trwać dalej.

Dobrze dostrzegamy ten aspekt w chwilach zerwania więzi miłosnej, gdy dochodzi do urwania go w sposób jednostronny, gdy to jedno z dwojga odchodzi, zwłaszcza jeśli odwraca się, ponieważ on lub ona zwróciła się ku nowej miłości. Oskarżenie porzuconego brzmi wówczas: „Nie rozpoznaję cię już". Jest to zdanie, które może mieć dwa przeciwstawne znaczenia. Może znaczyć (*mean*): „widzę, że stałeś się dla mnie zupełnie obcy", że ten element miłości, w którym zachowywała się tajemnica, enigma, która magnetyzowała zaangażowanie, przekształca się w nieprzeniknioną groźbę, zaburzający cień, który się zbliża. Albo, z drugiej strony: „w końcu zrozumiałem, kim jesteś", tożsamość nasyca się i zamyka w wrogim rozpoznaniu. Krótko mówiąc, w pęknięciach miłosnych delikatna równowaga między tym, co znane, a tym, co enigmatyczne, ulega zerwaniu, odczucie, które działa jak aura wokół partnera, rozpływa się.

Różne sposoby popadania w rutynę

Albo są sytuacje, w których nie dochodzi do zerwania, ale związek, zamiast przejść od początkowych zawirowań zakochania do stabilnego tempa wspólnego życia, wchodzi w rutynę pozbawioną przyjemności. Tajemniczy i czarujący aspekt zniknął, a partner jest po prostu nakreślony w profilu tożsamości rozpoznawalności: wiem, kim jesteś, i dlatego nie muszę się szczególnie martwić. Nie jest to już związek, który porusza pragnienie, ale, powiedzmy, podtrzymywany przez spokój: już wiem, czego mogę się po tobie spodziewać. Te małżeńskie sytuacje są określone przez to, która administracyjna strona codziennego życia dominuje, lub – co ciekawe – przez sytuacje, w których poprzedni związek miał taką intensywność, że zaburzył równowagę danej osoby, doprowadzając ją do granic oszołomienia i udręki. W kolejnym związku preferuje się zatem uspokajającą liniowość, a nawet spokojną monotonię, zamiast ponownego wkraczania w burze pragnienia.

Istnieje również kondycja, którą moglibyśmy nazwać miłością bez obiektu. Weźmy na przykład rutynę małżeńską, w której element pragnienia przygasł lub wygasł, gdzie dominuje rutyna administracyjna, ale u jednego z partnerów pragnący popęd (*desiring drive*) silnie się ujawnia. Ścieżka tożsamości rozpoznawalnego związku staje się wtedy zbyt wąska i ponownie pojawia się potrzeba odkrywania nieznanego. Ta kondycja miłości bez obiektu, która wtedy powstaje, to miłosne odurzenie, które powoduje spotkanie, gdy obiekt odpowiedni do sytuacji pojawia się w przestrzeni, w ramie wyciętej przez tę konkretną kondycję.

Nie wszystkie kobiety są dobre dla wszystkich mężczyzn

Problem rozpoznania można również artykułować w odniesieniu do idei Lacana, że Kobieta nie istnieje. Według Lacana nie istnieje esencja kobiecego, zdolna do zbiorowego ujęcia (*collectivise*) kobiet w sposób analogiczny do tego, co dzieje się w przypadku męskiego z jego falliczną prerogatywą. Do mężczyzn można podejść całościowo (*totalizable*), ponieważ każdy mężczyzna jest naznaczony atrybutem fallicznym, co oznacza, że każdy mężczyzna nosi znak kastracji. Kobieta również podlega znakowi kastracji, ale jej seksualność nie wyczerpuje się w tym całkowicie, nie cała podlega znakowi kastracji. To właśnie czyni kobietę nie-całą (*not-all*), co powoduje, że do kobiet nie można podejść całościowo (*not totalizable*), że kobiety nie konstutuują Kobiety (*The Woman/La Femme/La Donna*), gdyż nie ma atrybutu, który je łączy w jedno (*unites*). Tylko Don Giovanni – mówi Lacan – sprawia, że Kobieta istnieje, ponieważ dla niego „o ile noszą spódnice, wiesz, co ona robi", jak śpiewa Leporello. Don Giovanni wyczuwa „zapach kobiety" i tam rozpoznaje kobiece. Don Giovanni sprawia, że *Kobieta* istnieje, ponieważ dla niego wszystkie są dobre i wszystkie budzą w nim pragnienie.

Kiedy nie jest się Don Giovannim, kiedy nie wszystkie są dobre, kiedy chodzi o wybór jednej kobiety spośród wielu, trzeba wtedy przejść przez sito warunków, przez logikę, przez założenia, przez wymagania. Trzeba znaleźć kobietę, która odpowiada fantazmatowi. Lacan mówił o logice fantazmatu, a logika ta rozwija się w scenariuszu

(*scenario*), który jest napisanym scenariuszem (*script*). Miłość, jak powiedzieliśmy, jest w spotkaniu, nie podlega formułom, a fantazmat nie jest formułą. Jest jednak jak scenariusz, konfiguruje miejsce, w którym może dojść do spotkania. Fantazmat ma aspekt obrazowy (*imaginary*) i stronę symboliczną złożoną z konstelacji rys: trzeba przejść przez te znaki, przez tę mediację, aby osiągnąć *jouissance*. Nigdy nie ma bezpośredniego związku z *jouissance*. Widzimy to zarówno w sytuacji trzeciej strony, którą Freud określa jako poszkodowaną trzecią stronę, ale gdzie istotna jest nie tyle sama szkoda, co obecność innego, który ma prawo do kobiety. W tym przypadku *jouissance* kobiety uzyskuje się poprzez obejście tego prawa (*right*), ale aby prawo obejść, musi ono istnieć.

Określenie kobiecej nienawiści

Weźmy zatem pod uwagę sytuację kobiety lekkich obyczajów: widzimy tutaj, że kobieta musi być naznaczona fallicznie, musi nosić znak fallusa innego. Dostęp seksualny do kobiety jest możliwy tylko wtedy, gdy seksualność kobiety jest naznaczona, wyrwana ze swojego dzikiego stanu.

Prowadzi to do trzeciego przyczynku Freuda w życie miłosne, dotyczącego tabu dziewictwa. Analiza Freuda dotycząca tabu dziewictwa u ludów prymitywnych została nieco odsunięta na bok przez współczesne badania antropologiczne, które postrzegają rytuały analizowane przez Freuda przez pryzmat innych kluczy interpretacyjnych, takich jak kontrola społeczna nad kobiecym ciałem czy dynamika władzy plemiennej. Oczywiście jednak Freud nie był zainteresowany aspektem antropologicznym jako takim, ale charakterystyką kobiecej seksualności. Freud uważa, że strach przed dziewictwem, w kontakcie z kobiecą seksualnością w jej dzikim stanie, wynika z faktu, że kobieta, w swojej odmienności od mężczyzny, jest zawsze niezrozumiała i tajemnicza, obca, a zatem wroga. Mężczyzna obawia się zatem wpływu, jaki kobieta może na niego wywrzeć poprzez stosunek seksualny, a wszystko to nie dotyczy wyłącznie ludów prymitywnych, nie ma w sobie nic archaicznego, a Freud dostrzega to jako zjawisko wciąż bardzo obecne i żywe wśród nas.

Rytuały udomowienia kobiecej seksualności, niekoniecznie oznaczające fizyczne pozbawienie dziewictwa przez osobę trzecią, jak to miało miejsce w obrzędach plemiennych, są jednak również obecne u początków naszej zachodniej cywilizacji. W starożytnym Rzymie istniało bóstwo, Mūtūnus Tūtūnus, analogiczne do greckiego Priapusa. Rytuał przedmałżeński polegał na tym, że młode panny młode musiały ujeżdżać fallusa jako gest apotropaiczny, symboliczny, a interesujące jest właśnie to: konieczność symbolicznego zaznaczenia kobiecej seksualności, jej aklimatyzacji, aby umożliwić wejście w przestrzeń społeczną. Przejście przez taką symbolizację udomowienia jest nieuniknione ze względu na istnienie – podkreśla Freud – siły, która przeciwstawia się miłości, o ile „odrzuca kobietę jako skrajną i wrogą". Wrogość kobiety, która nie jest rytualnie przygotowana, wyładowuje się na mężczyźnie, który ją bierze, naruszając jej wciąż niedojrzałą seksualność: *sich die unfertige sexualität des weibes auf dem Manne entlädt.*

Unfertig oznacza nieprzygotowaną, niekompletną. Możemy jednak zadać sobie pytanie: kiedy seksualność jest gotowa, kompletna? Chodzi o to, że kobieca seksualność jest *ἕτερον*, radykalnym *héteron*, absolutnym obcym. Nienawiść kobiety pozbawionej dziewictwa wynika z nienawiści do obcego, a nienawiść, według Freuda, jest pierwotna, ponieważ wywodzi się z popędu samozachowawczego i wyraża się jako odrzucenie tego, co obce, a zatem szkodliwe, wywołując reakcję obronną. Nienawiść jest determinowana przed miłością, ponieważ ego postrzega obiekt zewnętrzny jako przeszkodę i zagrożenie, a dopiero w drugiej kolejności obiekt może zostać obsadzony przez libido i stać się obiektem miłości. Z tego powodu pierwszy mężczyzna, ten, który defloruje kobietę – biada mu, jeśli jest mężem – staje się obiektem odrazy, a drugi zostaje obdarzony miłością. Alternatywnie, jak mówi Freud, „kobieta odzyskuje swoją czułą wrażliwość tylko w nielegalnym związku, który należy utrzymać w tajemnicy, w którym czuje się pewna swojej autonomii".

Nienawiść i różnica płciowa

Lacan, idąc dalej, podkreśla, jak nienawiść jest fundamentalna w konstytucji seksualnej inności. Tak jak Freud rozpoznaje nienawiść poprzez wprowadzenie obcego, tak dla Lacana nienawiść wynika z rozpoznania seksualnej inności i można się z nią zmierzyć nawet bez pośrednictwa czułości, która musi zmoderować, osładzać, łagodzić przemoc aktu.

Lacan wychodzi zatem poza freudowską ocenę, która w drugim artykule stawia za cel zbieżność nurtu czułości z nurtem erotycznym. Należy, jak twierdzi Freud, traktować swoją żonę lub ukochaną kobietę jak dziwkę, sprawiając, by erotyzm – który wymaga stanu poniżenia – zbiegł się z miłością, która natomiast dąży do wywyższenia. Jest to z pewnością możliwe rozwiązanie, jeśli rozpatrujemy je w oddzielnych fazach. Obraza rzucona w twarz w kulminacyjnym momencie orgazmu, splamienie ciała, wstyd zrzucony na drugą osobę w chwili, gdy wymagana jest bezwstydność, mogą bardzo dobrze współistnieć z uczuciem i miłością, gdy znajdują się poza grą erotyczną.

Lacan dąży jednak do radykalnej krytyki tych ortodoksyjnych orientacji psychoanalizy, które widzą dojrzałą seksualność jako możliwą jedynie w połączeniu z czułością, podczas gdy akt seksualny połączony z nienawiścią uważają za niedojrzały lub utrwalony na archaicznych etapach. Jego zarzut polega na tym, że w rzeczywistości to właśnie znak nienawiści podtrzymuje różnicę, pozwala nie pogrążyć się w iluzji miłości rozumianej jako fuzjonalna jedność, jak w komicznej wersji przedstawionej przez Arystofanesa w „Sympozjum” Platona.

Znak nienawiści pozwala na dokonanie aktu seksualnego bez ukrywania braku relacji seksualnej. Lacan rozwija tę ideę, odwołując się do złożonej trylogii Claudela „O Coûfontaine”, gdzie w relacji Sygne de Coûfontaine i Turelure w grę wchodzą różnice klasowe, samopoświęcenie, ideały, które należy ocalić lub w które należy się zanurzyć. Chodzi o pokazanie, jak związek Sygne i Turelure nie jest unieważniony przez nienawiść, która ewidentnie między nimi istnieje, jak jest to połączenie seksualne w pełni zrealizowane ze strukturalnego punktu widzenia, które rodzi syna i którego nie można uznać za niedojrzałe lub patologiczne tylko dlatego, że dokonuje się bez

czułości. Zasadniczo chodzi o przezwyciężenie idei udomowienia nienawiści poprzez rytualne procedury, które ostatecznie pełnią jedynie funkcję zasłaniania braku relacji seksualnej. Jest to punkt widzenia, który w inny sposób skutecznie syntetyzuje Woody Allen w swoim dowcipnym stwierdzeniu: „Mężczyźni i kobiety oczekują od seksu różnych rzeczy... i nie wybaczają sobie tego nawzajem".

Widzimy zatem, jak nienawiść, nieuniknione założenie podtrzymujące różnicę, jest jednocześnie warunkiem miłości, o ile podtrzymuje enigmatyczny dystans, który pozwala nie popaść w homologację tożsamości. To właśnie dlatego Lacan mówi o *hainamoration*, skupiając w tym neologizmie, w jednym słowie, nienawiść i miłość.

Hainamoration różni się znacznie od ambiwalencji, która implikuje polaryzację, oscylację między dwiema skrajnościami. W ambiwalencji – w rozumieniu, w jakim formułuje ją Bleuler, twórca tego terminu, i w jakim jest ona przyjmowana przez psychoanalizę – istnieje konfliktowe napięcie między dwoma biegunami. W *hainamoration* miłość i nienawiść są natomiast tym samym, niczym dwie strony taśmy Möbiusa.

Miłość i popęd

Jeśli włączymy nienawiść do logiki, w której opisujemy warunki życia miłosnego, zauważymy, że u Freuda logika ta zmierza w kierunku ponownego wchłonięcia radykalnej inności, którą z jednej strony jest kobieca seksualność, a z drugiej bardziej ogólnie – wymiar popędu. Cała logika warunków życia miłosnego rozwija się rzeczywiście w kierunku artykulacji domagania miłości i popędu, gdzie domaganie miłości zwraca się do Innego, jest domaganie, które interpretuje samo siebie, które mówi, podczas gdy popędowe domaganie nie mówi, i nie jest interpretowane, a jedynie wyraża wolę ku (*to*) *jouissance*, która narzuca się w milczeniu. Dla Lacana logika ta nie ma na celu podporządkowania popędu znaczącemu. Miłość obejmuje enigmatyczną ciszę popędu, wymaga jej, jeśli nie chcemy sprowadzać jej do słodkich i ckliwych scen z powieści takich jak Liala czy Harmony. Miłość, zasada tworzenia i

rodzenia (*generation*), ma w sobie również enigmatyczny wir zniszczenia, którego nie wolno ani unieważniać, ani uwalniać jego pełnej mocy. Linia erotyzmu w miłości przebiega na niestabilnej granicy między rutynowym zerowaniem pożądania (*desire*) a intensywnością enigmy, pod którą kryje się niszczycielski wir, który pochłania i pożera egzystencję.

W *Czarodziejskiej górze* pojawia się postać, która ucieleśnia nadmierną, cichą pewność, czy też arogancję, żywiołowego popędu, który dominuje bez potrzeby powiedzenia czegokolwiek, ponieważ chce tego, czego chce, a jego słowa to jedynie urywane werbalne wybuchy lub zgiełk i hałas. Tą postacią jest Mynheer Peeperkorn. Obok dwóch mistrzów, Settembriniego i Naphthy, którzy mówią nawet za dużo, którzy wyrażają się w złożonych i wyrazistych przemowach, spierając się ze sobą o uwagę Castorpa, Peeperkorn narzuca się po prostu swoją żywotną potencją. Nie wygłasza przemówień, nie kłóci się, przewodzi grupie pacjentów Berghofu, którzy gromadzą się wokół niego, zawsze przejmując inicjatywę i pchając grupę do przodu. Podczas wycieczki, jedynej okazji, kiedy wypowiada się obszerniej, jego słowa zagłusza ryk wodospadu i, zasadniczo, jego słowa są tym rykiem wodospadu. Jednak słuchając go, wszyscy przytakują; jego wola narzuca się poza lub ponad słowami, po prostu poprzez witalność, która nie dopuszcza sprzeciwu. Popęd polega właśnie na tym: na woli ku *jouissance*, która nie dopuszcza żadnych punktów kontrastu i która, doprowadzona do skrajności, staje się autodestrukcją, podobnie jak wszystkie formy uzależnienia, które szukają satysfakcji wyłącznie w cichej relacji z substancją, unikając jakiejkolwiek relacji z Innym, bez wkraczania w złożoności labiryntów miłości.

11 kwietnia 2026