

## Rozdział I

# Terror władzy i *logos* wiedzy

Nasze czasy od tych, w których powstała książka Foucaulta *Rządzenie żywymi* – były to lata osiemdziesiąte XX wieku – odróżnia zaawansowanie rewolucji technologicznej, nowe media, zwłaszcza społecznościowe, obyczajowy i permanentny kryzys kapitalizmu, który trzeba od drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych tłumaczyć przyczynami społecznymi – ekonomiczne już nie wystarczą<sup>1</sup>. Wiedza i władza są tak mocno powiązane, że należy użyć bardzo szerokiej filozoficznej perspektywy, żeby je rozróżnić. Sytuację tego rozróżnienia komplikują media. Jak zauważa Niklas Luhmann, media to nie tylko technologie – kanały związane z komunikacją, takie jak telewizja, internet, telefon – lecz odrębny system metakomunikacyjny. Medium najważniejszym jest dziś sama mechaniczna produkcja, w której produkt jest nośnikiem informacji. Medium komunikacji jest już jej masowe rozpowszechnianie. Technologia rozpowszechniania wiedzy pełni taką samą rolę, jaką odegrał pieniądź w różnicowaniu gospodarki: stanowi medium formujące dalsze możliwe formy, ale media masowe dodatkowo jakby „muszą konstruować rzeczywistość i to nieco inną od rzeczywistości własnej”<sup>2</sup>. W obliczu tych komplikacji trzeba zadać sobie pytanie: czy mamy dzisiaj dostęp do „prawdziwej” rzeczywistości?

W pierwszym wykładzie *Rządzenia żywymi* Foucault zastanawia się nad momentami, w których wiedza i władza rozchodzą się najmocniej – są to momenty rozwiązywania w obrębie wspólnoty. Praca wspólnoty nad stanowieniem jedności to między innymi ustalanie znaczenia wspólnych pojęć, wspólnej wiedzy. Terror – czysta władza – nie toleruje żadnej wspólnoty, dlatego jest pozapojęciowy, nie można z nim

<sup>1</sup> Por. M. Husson, *Kapitalizm...*

<sup>2</sup> N. Luhmann, *Realność mediów masowych*, przeł. J. Barbacka, GAJT, Wrocław 2009, s. 10.

dyskutować. Ogólnie mówiąc, *logos* to pozytywny odpowiednik wiedzy, mądrość przechowywana we wspólnocie, ucieleśnienie mądrości. Jednak *logos* jako twór wolitywny wyklucza osiągnięcie pewności, a więc jest u podstaw przeciwieństwem władzy, zwłaszcza w ekstremalnym wydaniu – terroru.

## Rozejście się wiedzy i władzy

Wykład pierwszy *Rządzenia żywymi* otwiera przywołanie opisu historyka Diona Kasjusza postaci rzymskiego cesarza Septymianusa Sewera, rządzącego na przełomie II i III wieku, który w swym pałacu w sali audiencji kazał wymalować rozgwieżdżone niebo z chwili swoich narodzin, „koniunkcję gwiazd zawiadujących jego przyjściem na świat, a więc także jego przeznaczeniem”<sup>3</sup>. Chciał w ten sposób ukazać *logos* władający przeznaczeniem, niejako wtórnie wplatając siebie samego w zapisany w gwiazdach los. Foucault uznaje to przedstawienie za odwrotność historii Edypa, choć przesłanie rządzenia za pomocą prawdy jest wspólne obu przedstawieniom. Edyp ustawia prawdę w czasie, pozwalając jej się ujawniać w różnych świadectwach; Septymianusz Sewer – poza czasem; wydarzenie urodzin według niego ostatecznie determinuje tego, kto się urodził. Astrologia, jako znana od starożytności nauka o gwiazdach, zawsze wiązała się z przewidywaniem przyszłości, a więc wiedzą tajemną, z wróżbiarstwem. Do dziś myłona z astrofizyką czy astronomią, wzmacnia mit scjentyzmu jako „naukowego przeznaczenia”. Edyp, mimo że jego przeznaczenie jest tragiczne, jest dobrym królem i gdy zaraza zaczyna niszczyć Teby, oznajmia, że znajdzie tego powód. Mówi to, nie wiedząc, że powodem jest jego czyn – zabił ojca i ożenił się z własną matką, czyli pokonał boskie przeznaczenie przemiany pokoleń, które reguluje podstawowy kulturowo zakaz kazirodztwa. Ale jest przecież nieświadomy tego, że przekroczył prawo. Czy jest winny, czy nie jest winny, skoro zgrzeszył nieświadomie? Jest niewinny, a mimo wszystko, gdy dowiaduje się, co zrobił, przyjmuje to jako winę, jako powód gniewu bogów. Jest antycznym bohaterem wiary – anty-Adamem. Będąc jednocześnie mężem i synem swojej matki, jest niejako swoim własnym rodzicem. Jako bohater tragiczny odzwierciedla idealne połączenie terroru i *logosu*. Mamy jeszcze inny przykład takiego historycznego paradoksu: mityczną opowieść

<sup>3</sup> M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 21.

o Sokratesie, który przyjął na siebie karę śmierci, aby przetrwała jego nauka. Sokrates dla wolności myśli nie tyle zaryzykował życie, ile raczej sprowokował własną ofiarę.

Bohater tragiczny nie lęka się śmierci, lecz przyjmuje ją, a skazany na śmierć uznaje jej prawomocność. „Tymczasem Sokrates niczego nie przyjmuje i ostrze swej ironii kieruje przeciwko państwu, które wydawszy na niego wyrok, mniema, iż jest w stanie go ukarać”<sup>4</sup>. Ironia Sokratesa to lekcja szczerości, przede wszystkim wobec siebie samego. Lacan rozdziela analizę dyskursu i analizę „ja” (*ego*). Możliwa jest przede wszystkim ta pierwsza. To, co czyni nas podmiotem, to bowiem nie *cogito*, lecz nasza własna śmierć. Prawdziwy Mistrz to figura śmierci. Mistrz jest Panem wiedzy, ale ceną, jaką płaci się za wiedzę, jest wyrzeczenie się pragnienia. Dyskurs Mistrza w punkcie wyjścia produkuje wiedzę idealną ( $S_1$ ): mówię jako posiadający dostęp do wiedzy idealnej (jestem tym, który wyszedł z platońskiej jaskini i zobaczył rzeczy takimi, jakimi są). Podmiot zawsze zakłamuje siebie w dyskursie, bo efektem dyskursu jest wiedza, nie świadomość. Pragnienie to *discourse* należący do kogoś innego. Aby wyrazić pragnienie, trzeba uzyskać zgodę Mistrza, co na poziomie wiedzy nie jest możliwe – Mistrz raczej mówi zagadkami. Tylko miłość jest relacją, która pozostawia Mistrza z boku i zadowala się ruchem pragnienia. Kochać to pragnąć być pragnionym, miłość (zrównoważony stosunek  $S/a$ ) jest lekarstwem na „czystą władzę” wiedzy, czyli terror ( $S_1/S_2$ ).

Lacan podkreśla dwuznaczny stosunek podmiotu do wiedzy, przekreślając go, czyniąc symbol  $S$  równoważnym graczem w dyskursie, obok wiedzy ( $S_1/S_2$ ) i obiektów pragnień ( $a$ ). Podmiot ( $S$ ) wie, o ile kocha, o ile się angażuje.

W analizie mamy do czynienia tylko z czymś, co nie działa gdzieś indziej. To pojedynczy przypadek umożliwienia identyfikacji z tym, co mówię, myślę, muszę poprzeć przeniesieniem, o ile nie różni się ono od miłości, od formuły *podmiotu założonej wiedzy*<sup>5</sup>.

Podmiot to jedyne miejsce oparcia się terrorowi wiedzy nie do odparcia. „Terror to nie sztuka rządzenia, która ukrywa swoje cele, motywy i mechanizmy. Terror to urządzanie w stanie czystym, w postaci cynicznej

<sup>4</sup> S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii. Z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Dżakowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 264.

<sup>5</sup> J. Lacan, *Encore...*, tłum. własne, s. 87.

i obscenicznej”<sup>6</sup>. Terror nawet nie potrzebuje kłamstwa: może uchodzić za powszechną świadomość prawdy i nieuchronność przeznaczenia.

*Logos* to pojęcie tłumaczone na język polski jako słowo; oznacza racjonalność lub uporządkowanie. W klasycznej filozofii greckiej stanowi zasadę prawdziwości (jako zasada myślenia) lub ontologiczną zasadę świata – całościową *physis*, lub też podstawę etyki – zasadę kierującą do celu. W filozofii judeochrześcijańskiej pojawia się *logos* jako odpowiednik Mesjasza, słowo Boga, obietnica nowego uporządkowania świata. *Logos* to nie tylko słowo, pojęcie, rozum, ale też pewna stała w języku, odniesienie, wspólnota komunikacyjna, wcielone słowo w chrześcijaństwie – milcząca ofiara Chrystusa.

Friedrich Nietzsche, który nie uznaje swojej niższości wobec jakiegokolwiek Boga, chce, aby *logos* wyrażał się „wołą mocy”, która jest czymś przeciwnym śmierci. Nietzsche reprezentuje antywspólnotowy egzystencjalizm wyzwolenia. Oczywiście, nadczłowiek może tworzyć wspólnoty, ale tylko z podobnymi sobie, a odnalezienie podobnych sobie graniczy z cudem. Ten ideał odnajduje Nietzsche w tragedii, o której sensie współczesny świat zapomniał. „Czy pod koniec dziewiętnastego wieku ma ktoś jasne pojęcie o zjawisku, które za potężnych epok twórcy zwali natchnieniem?”<sup>7</sup> Natchnienie to ekstaza, wyjście poza wspólne doświadczenie.

Nietzsche krytykuje organizacje religijne, zwłaszcza Kościoły jako tworzące pseudowspólnoty. „Kościół? Co to takiego? – »Kościół – odpowiedziałem – to swego rodzaju państwo, najbardziej zakłamanie«”<sup>8</sup>. Organizacja wspólnoty w państwo jest dla Nietzschego najgorszym złem, ponieważ państwo tworzy osobny organizm, osobny system, który już nie ma względu na pojedyncze elementy go tworzące. Ratunkiem przed terrorem władzy jest dla Nietzschego sztuka, która tworzy nowe światy i nowe wspólnoty. „Artyści i widzowie stoją przed wspólnym im światem i tylko uzupełniają go wymagającymi odpowiedniego oglądania dziełami”<sup>9</sup> – stwierdzi Luhmann. Sztuka umożliwia zaangażowaną, rozumiejącą obserwację świata. „Czy więc sztuka służy testowaniu komunikacji na specjalnie do tego stwo-

<sup>6</sup> M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 37.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się stajemy tym, czym jesteśmy*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2002, s. 97.

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 173.

<sup>9</sup> N. Luhmann, *Pisma o sztuce i literaturze*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016, s. 175.

rzonym przypadku?”<sup>10</sup> Sztuka tworzy przypadki – przedstawienia, modele rzeczywistości. „Dzieło artystyczne powstaje zatem jako przepracowanie przypadku w zależną od przypadku konieczność”<sup>11</sup>. I nie wynika to, jak podkreśli Luhmann, z podporządkowania sztuce idei, lecz z faktu dyscyplinowania obserwacji, podniesienia jej do drugiej potęgi (obserwowanie obserwowania)<sup>12</sup>, ponadto „[o]bserwacje utrwalone w dziełach zaczynają komunikować się ze sobą”<sup>13</sup>.

Rozejście się wiedzy i władzy następuje, odkąd istnieje *logos*, czyli słowo – różnica – podstawa wspólnoty, odkąd mityczna wiedza – prawda (S) rozpada się na nieprzekładalne na siebie elementy: S<sub>1</sub>, S<sub>2</sub>, \$, a. Trzy wielkie domeny kultury próbują zaopiekować się poszczególnymi czynnikami dyskursu w określonej kolejności: filozofia – S<sub>1</sub>, S<sub>2</sub>; mistrz – wiedza; sztuka – a, \$; dzieło – artysta; religia – S<sub>1</sub>, \$; Bóg – grzesznik.

## Wspólnota a polityka winy

Terror to eksces rzeczywistości i wynaturzenie władzy, budzące tylko grozę i rozbijające każdą wspólnotowość. W tym miejscu warto przywołać *Obronę Sokratesa* jako *aleturgię* przeznaczenia. W Platonskiej relacji z najsłynniejszego procesu to nie *logos* (na przykład wspólnota sędziów) włada przeznaczeniem, lecz dyskursywny terror. Archetypowy filozof bierze los we własne ręce i poniekąd sam skazuje się na śmierć, nie okazując skruchy i nie zgadzając się z zarzutami adwersarzy, że demoralizował młodzież i źle nauczał. W ten sposób obnaża terror jako przeznaczenie każdej władzy. Oskarżenie Sokratesa obejmowało dwa zarzuty: bezbożność oraz demoralizację młodzieży, lecz ukrytym sensem oskarżenia było samo nauczanie bez wymaganego uznania wśród nauczających.

Oskarżenie o bezbożność miało w Grecji sens polityczno-prawny i wiązało się z nieprzebraniem obowiązujących kultów przede wszystkim w odniesieniu do bogów państwowych. Religia grecka nie miała swojej wykładni doktrynalnej, a więc nie było mowy o herezji w takim sensie, jak była później rozumiana<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Tamże, s. 170.

<sup>11</sup> Tamże, s. 178.

<sup>12</sup> Por. tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 184.

<sup>14</sup> R. Legutko, *Sokrates i jego obrona*, w: Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. R. Legutko, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2003, s. 11.

Starożytni filozofowie byli mówcami, którzy potrafili wyłożyć współobywatelom sens swoich i ich działań, czyli relację wiedzy – władzy, potrafili rozróżnić sprawiedliwość od niesprawiedliwości, i w ten sposób mieli swoich słuchaczy czynić coraz lepszymi, bez głębokiego zmieniania nawyków społecznych, bez podważania obywatelskiej roli jednostek. Mowa Sokratesa we własnej obronie jest bezskuteczna – Ryszard Legutko uważa, że to ważna wskazówka interpretacyjna. „Skłania do wniosku, iż wedle Apologii między filozofią a nawykami społecznymi istnieje trudny do pogodzenia konflikt”<sup>15</sup>. Sokrates uznany za groźnego antydemokratę mógł wprost zagrozić tym, którzy sprawowali władzę, ponieważ widział przepaść między władzą a wiedzą i umiał o niej przekonująco opowiedzieć, ale opowiadał jako nikt (\$), zwykły człowiek (bez władzy), mający dostęp do „nadmiaru” wiedzy.

Uważacie być może, mężowie ateńscy, że zostałem skazany z powodu braku takich argumentów, którymi bym was przekonał, o ile sądziłbym, iż należy uczynić i powiedzieć wszystko, aby uniknąć kary. Wcale nie. Nie skazano mnie bynajmniej za brak argumentów, lecz za brak zuchwałości i bezwstydu, za to, że nie zgodziłem się mówić wam takich rzeczy, których słuchanie sprawia wam najwięcej przyjemności, to znaczy użalając się nad sobą, lamentując oraz robiąc i mówiąc wiele rzeczy niegodnych siebie, takich – jestem tego pewien – do jakich przywykliście słuchać od innych. Lecz ja jednak ani wówczas nie uważałem, że z powodu niebezpieczeństwa należy robić coś, co nie przystoi wolnemu człowiekowi, ani teraz nie żałuję, iż tak właśnie prowadziłem obronę; o wiele bardziej wolę umrzeć, broniąc się w ten sposób, niż żyć, broniąc się w tamten<sup>16</sup>

– uzasadnia swój wybór Sokrates; po tych słowach następuje pochwała śmierci w imię wolności. Wielkim niebezpieczeństwem w naukach Sokratesa było twierdzenie, że cnoty osobiste nie mają wiele wspólnego z cnotami obywatelskimi. Jego ironię wyróżnia „subiektywna wolność, nie spętana żadnymi wcześniejszymi okolicznościami, dysponująca w każdej chwili *możliwością nowego początku*”<sup>17</sup>. Jak zbudować początek, jeśli wszystko jest kontekstem i wszystko jest zastane? Trzeba dokonać jakiegoś przerwania. Jak terror przerywa ciągłość logos, tak logos może przerwać dominację terroru.

Podstawową obserwacją istoty językowej jest nadmiarowość świata zewnętrznego i jego znaczeń, a mimo wszystko trzeba umieć w tym znaleźć jakiś początek. Początkiem może być nowość, coś, co ruszy całą maszynę

<sup>15</sup> Tamże, s. 16.

<sup>16</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, s. 79; 38d – 39b.

<sup>17</sup> S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii...*, s. 246.

znaczenia na nowo. Nowość nie musi być czymś pozytywnym. Kazimierz Dąbrowski proces radzenia sobie z nadmiarowością świata łączy z trudnym procesem dezintegracji pozytywnej. Jej pozytywność zawiera się w efekcie, nie w samym procesie, który jest bolesny.

Wielopoziomowość funkcji uczuciowych i popędowych jest podstawą rozumienia i przeżywania wielopoziomowości wartości i celów. Przeżywanie uczuciowe na średnim lub wyższym poziomie jest zarazem rozumieniem i przeżywaniem wielopoziomowości wartości. System wartości uświadamianych dotyczy z reguły wartości wyższych, autentycznych, które stają się naszymi celami<sup>18</sup>.

Struktura jest, w przeciwieństwie do systemu, wielopoziomowa, rozwija się nierównomiernie, a jej ponowna integracja wymaga rozregulowania większości poziomów. Dynamizmy charakterystyczne dla danego poziomu można badać empirycznie, jednak funkcje wyższe wymagają współpracy ze świadomym ich podmiotem. W ten sposób nadmiarowość i znaczenie są ze sobą powiązane, dlatego nie możemy dowolnie redukować nadmiarowości przekazu, aby wydobyć znaczenie. Może się okazać, że dominujące znaczenie przekazu jest inne niż to, które nasuwa się w pierwszym odczytaniu. Poza tym znaczenie nie daje się dowolnie redukować. Można powiedzieć, że istnieje „minimalna dawka” sensu, której nie można zaprzepaścić, jakieś ziarno logosu. Zaprzepaszczenie go powoduje poczucie winy lub winę samą (bez uświadomienia sobie jej).

Tożsamość jednostki zawsze jest jakoś tragiczna wobec dylematu etycznego, rodzącego się, gdy świadomie poświęcam jakąś cenioną wartość dla innej. Ironia Sokratejskiego *wiem, że nic nie wiem* to rozdarcie w obrębie samej tożsamości, która jest gotowa poświęcić samą siebie dla większej wartości. Pierwsze *wiem* to świadomość, drugie *wiem* (nic) to ruch sensu (*pathos*), trzecie *wiem* to dopiero wiedza ( $S_1$ ). Ta starożytna triada: świadomość – miejsce (czas) – ruch (przestrzeń), właściwa kolejność doświadczenia świata: „ja” – uczucie (\$), stosunek do innego ( $S_2$ ) – słowo – wybór ( $S_1$ ) została dzisiaj odwrócona. Najpierw jest wyrwane z kontekstu słowo – idea, która zwraca uwagę wspólnoty, przyciąga inne słowa na zasadzie skojarzeń, ale wspólnota może zapomnieć, w jakim celu wyłoniła podstawowy dla siebie sens. *Pathos* nie tyle polega na ukazywaniu zjawisk o charakterze monumentalnym i wzniosłym, ile raczej szuka wzniosłości w codzienności; o tym starożytnym znaczeniu *pathosu* zapomnieliśmy, że

<sup>18</sup> K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979, s. 33.

stanowi najbardziej dyskursywną postać doświadczenia, pierwszy ruch, w greckiej tragedii po prostu działanie, a obecnie utożsamiony został z powierzchniową stroną piękna, z gustem, przypadkowym wyborem, przypieczętowaniem dziełem sztuki swojego materialnego statusu. Tymczasem *pathos* był dawniej rozpoznaniem tragiczności wynikającej z przenikania się wiedzy i niewiedzy, wymagał aktu woli, pozytywnego zniesienia tragicznego pierwszego wydarzenia. Tragiczne jest już to, że nie wiemy wszystkiego. Zawsze przystępujemy do gry z niepełną wiedzą (jak opisuje to między innymi Pierre Bourdieu<sup>19</sup>).

Sokrates został skazany za nadmierną aktywność w sprawie oswożenia obywateli; nie za idee, ale za terror grożący zniszczeniem państwa. Powinien być uznany co najwyżej za ofiarę polityczną, nie bohatera tragicznego – tak uzasadniany jest zresztą wyrok. Jest to oczywiście fałszywe uzasadnienie. Sokrates zostaje skazany za samą istotę filozofii, za ideał mówiący o możliwości przełożenia prawdy na dobro. Polityka od zawsze była związana z budzeniem w obywatelach poczucia winy za odstępstwo od społecznie pożądanym zachowań. Hannah Arendt twierdzi, że konsekwencją niezrozumienia relacji między wiedzą a władzą jest polityczne dzielenie świata na „tych, którzy wiedzą, i na tych, którzy robią”<sup>20</sup>. Nie chodzi o to, aby prawda była przekładalna na jakieś ogólne dobro, ale zawsze chodzi o dobro tych, którzy są u władzy. To, że istnieje opozycja pomiędzy prawdą a opinią, było z pewnością najbardziej antysokratejskim wnioskiem, jaki Platon wyciągnął z procesu Sokratesa, stwierdza Arendt. Sokrates pokazał, że *polis* nie jest bezpiecznym miejscem dla filozofa, a Platon mimo to próbował ustawić filozofa na miejscu króla w *polis*. Będąc świadkiem skazania na śmierć swojego mistrza, próbował ustawić filozofa na bezpiecznym stanowisku władcy stojącego pod każdym względem wyżej niż tłum, którym się rządzi. Władca nie może się bezpośrednio mieszać w sprawy państwa, a jego troska o prawdę nie może zostać niczym przyćmiona. Wgląd mędrca nie dotyczy *polis*. *Polis*, czyli państwo-miasto, później państwo, a jeszcze później miasto, niszczy dostęp do wartości, wyklucza prawdę i mądrość jako dążenie do niej. Chyba że na jego czele stoi mityczny dobry władca dbający o wspólny los oparty na zasadzie wzajemności w dziedzinie moralnej. Jeżeli szukać wtedy winnego za zerwanie wspólnoty losu, to tylko w przywódcy.

<sup>19</sup> Por. P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 94.

<sup>20</sup> H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej i M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 84.

Wina leży oczywiście po stronie pasterza albo przywódcy, suwerena. Weźmy choćby zarazę w Tebach – poszukując jej przyczyn, prędzej czy później natkniemy się na Edypa. Król, władca, duszpasterz – to oni są źródłem nieszczęścia, które spada na miasto. Ale i na odwrót: jeśli stadu albo miastu przewodzi kiepski czy zły król, to dlatego że z woli przeznaczenia, bogów albo Jahwe dany lud bądź miasto ponoszą karę za swą niewdzięczność czy nieprawość. Przyczyną, uzasadnieniem pojawienia się złego króla albo złego duszpasterza są więc grzechy, przewiny miasta lub zamieszkującej je społeczności. W grę wchodzi tu więc relacja o charakterze globalnym, wspólnota losu, odpowiedzialność zarówno po stronie wspólnoty, jak i po stronie tego, kto jej przewodzi<sup>21</sup>.

Odkąd polityka odrywa się od mitycznego władcy i staje się rodzajem nowoczesnego teatru w państwie lub mieście, wspólne dochodzenie do prawdy (*logosu*) nie jest już możliwe. Ginie poczucie winy za polityczne błędy, prawda staje się własnością sądów, a polityka rodzajem nowoczesnego teatru, z najważniejszą współczesną jego formą – zamachem stanu<sup>22</sup>. Wraz z teatrem w polityce pojawia się policja, która zdaniem Foucaulta i Rancière'a całkowicie zastąpiła władzę wykonawczą. Jeżeli policja nie interweniuje, to znaczy tylko, że nie ma takich politycznych dyspozycji. Aczkolwiek obecnie policję postrzega się głównie poprzez pryzmat munduru i charakterystycznego uzbrojenia, jako formację przeznaczoną do ochrony i utrzymywania bezpieczeństwa obywateli, jest ona przede wszystkim organem do egzekwowania prawa, skutecznym narzędziem w rękach aktualnej władzy, narzucającej społeczeństwu za jej pomocą swą wolę i tłumiącą protesty. Zdaniem Foucaulta współcześnie wszystko można określić mianem policji, z wyjątkiem „rodziny albo klasztoru, brak tu bowiem właśnie momentu nadzoru ze strony władz publicznych”<sup>23</sup>.

## Terror – czysta władza

Policja to czysta władza. Hannah Arendt bardzo mocno rozróżnia tradycję myśli filozoficznej (*logos*) i politycznej, której ostatecznym kresem jest terror, dziś powszechny terror policyjny.

Filozofia zajmuje się *arche*, a polityka – sprawami doczesnymi obywateli państw, niewpisującymi się w uniwersalną perspektywę poszukiwania

<sup>21</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo...*, s. 178.

<sup>22</sup> Tamże, s. 271.

<sup>23</sup> Tamże, s. 314.

prawdy<sup>24</sup>. Odtąd działanie i myślenie przestają iść w parze. Już w czwartym stuleciu przed naszą erą społeczeństwo *polis* dogorywa, upadają programy polityczne. Konflikt pomiędzy filozofem a *polis* w postaci mędrca ponoszącego śmierć za prawdę sprowadza filozofię na szczególny tor rozwoju, którym od Platona będzie ona podążać. Legitymizacja aktywności obywatelskiej odbywa się poprzez różne formy „przesłuchań” oceniających „właściwe” rozumienie rzeczywistości. Arendt wskazuje na to, że polityczną władzę ma ten, kto może zacząć od nowa. Dziś już nie można tak zacząć, bo cierpimy, jak zauważa Arendt, na brak reprezentacji wspólnoty. Dlatego wszystkie wartości przekuwamy na jedną wypadkową – skuteczność. Jeżeli chcesz mieć władzę, musisz być skuteczny, a żeby być skutecznym, musisz mieć władzę. Sokrates mówi, że aby uznać prawdę, trzeba poświęcić władzę, a często i życie, które z władzą niejako bezpośrednio się łączy. Najsmutniejsze jest dziś, że ludzie nie chcą niczego poświęcać, więc niczego nie zyskują.

Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz. Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową; i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy. Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien. Kto chce znaleźć swe życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je<sup>25</sup>.

Wyrzekając się prawdy, grzęźniemy w patowej sytuacji Kreona (najlepszą figurą czystej współczesnej władzy), w kręgu władzy, w którym można pozostać, pod warunkiem że nie podejmuje się żadnych wiążących (podmiot wiedzy) decyzji. Władza zostaje całkowicie oddzielona od wiedzy. Terror nie wyzwała już żadnego oporu, nie potrzebuje też racji, uzasadnienia, wspólnoty wierzących w jego sens.

Kreon nie jest zainteresowany zgłębianiem, na czym polega władza – ma przywileje dostojnika państwowego i to go zadowala. Gdy później zostanie królem – po wygnaniu Edypa, samobójstwie Jokasty, śmierci synów Edypa – to tylko dlatego, że nie będzie innych pretendentów do władzy. Zostanie władcą przez przypadek urodzenia się w królewskiej rodzinie, jak Kim Dzong Un, ostatni, jakiego znamy, rządcą Korei Północnej, wnuk Kim

<sup>24</sup> Por. H. Arendt, *Polityka...*, ss. 39 – 71.

<sup>25</sup> Mt 10, 34 – 39.

Ir Sena, syn Kim Dzong Ila, podejrzanego o zabicie brata, gdy obaj mieli kilka lat, dzięki czemu stał się jedynym pretendentem do tronu. Nawet jeżeli jest to oszczerstwo, władca – dyktator musi być w pełnym tego słowa znaczeniu „jeden”.

Pojęcia terroru nie ogranicza jedna definicja. Terror to władza w oczyszczonej postaci, przemoc na każdym poziomie doświadczenia, wyrażająca się w niepewności, czy spełniamy wolę władcy czy nie. Wobec wielorakich zmian społecznych i różnic w rozumieniu pod koniec XX i na początku XXI wieku mechanizmów władzy terror przybiera różne postaci. Można porównać nowsze filmy o Korei Północnej (referujące przeważnie autentyczne cierpienie obywateli poddanych praktykom terroru) ze starszym (1989) filmem Andrzeja Fidyka *Defilada*. Reżyser przedstawia wydarzenia z roku 1988, wyjątkowego dla obu Korei: Północna obchodzi czterdziestolecie państwa, w Południowej natomiast odbywają się igrzyska olimpijskie. Pojawia się swoista rywalizacja na spektakle. Komunistyczna Korea Północna przygotowuje wydarzenie, które ma przyćmić „imperialistycznych” braci. W filmowe relacje z przygotowań do defilady wplątane są fragmenty dokumentujące codzienność Koreańczyków, a przede wszystkim ideologię podpierającą kult jednostki, którą obywatele nasiąkają od małego dziecka. Mimo że Fidyk dopuszcza się manipulacji i w polskiej wersji językowej podkłada inne teksty niż te wygłaszane przez aktorów, to jednak osiąga paradoksalny efekt prawdy. Nie są to teksty zmyślone: dotyczą Kim Ir Sena, wielkiego przywódcy panującego w latach 1946 – 1994, zwanego Wiecznym Prezydentem. Pochodzą z koreańskich gazet i książek. Dokument Fidyka jest wyjątkowy dzięki ironii przesady, z jaką pokazywana jest wspaniałość państwa i przede wszystkim jego przywódcy, którego każdy gest, każda myśl są skrzętnie zapisywane w pamięci obywateli i kształtują kulturę. Do tego stopnia, że tytułowa defilada to tylko jej efekt, pokaz, show, jednodniowa przerwa w codzienności łagodzącej każdy eksces. W filmie Fidyka codzienność próbuje niejako nadążyć za defiladą, za spektaklem władzy. Dokumentalnych filmów o Korei Północnej nakręcono sporo, wyjątkowość *Defilady* polega jednak na ironii, która nie oswaja grozy, lecz ją estetycznie potęguje – i to w znaczeniu Kantowskiej estetyki, manipulującej czasem i przestrzenią. W widzu rodzi się fascynacja, jesteśmy uwiedzeni terrorem ukazany w filmie, chcemy oglądać ten nadmiar, kicz terroru jako paradoks estetyczny, dający dostęp do uczucia wzniosłości. Jak terror widzialny pozbawia nas bezpieczeństwa codzienności, tak strukturalny buduje codzienność jako nieustanny eksces, trzeba go nieustająco

potwierdzać w narracji jako coś autentycznego<sup>26</sup>, jak zwykle wydarzenie. Tak działa Baudrillardowskie uwiedzenie, zacierające granice między pojedynczością *logosu* a wszechobecnością terroru: jako nieustający ruch i przemiana, kojarzona z życiem. Reguła rządząca tym mieszanym uwodzi, w przeciwieństwie do prawa, które rozdziela i nakazuje<sup>27</sup>. Film Fidyka ukazuje nie tyle okrucieństwo terroru władzy, ile zakorzenioną w codzienności przemoc symboliczną, czyniącą doświadczenie Koreańczyków, jako jednostek i jako obywateli doskonałego państwa, doskonale spójnym. Dokument Fidyka wyprzedza swoje czasy, ukazuje eksces władzy – terror jako coś naturalnego, cel życia człowieka, który jako jednostka chce się czemuś większemu podporządkować. Kim Ir Sen nie jest zwykłym człowiekiem: jest kimś w rodzaju boga rodzącego kolejnych bogów. Dyktatorem nikt nie staje się ani przez przypadek, ani też dzięki wyjątkowym talentom. Dyktator jest poza prawem, bo nie ma prawa dyktatury, jest tylko reguła powtórzenia.

W przestrzeni ceremoniału ludzie są poniekąd bardziej równi niż wobec Prawa (stąd być może nacisk na grzeczność, na ceremonialną zgodność zwłaszcza w klasach słabo wykształconych: łatwiej dzielić znaki konwencjonalne niż „inteligentne” i obciążone sensem). W grze są ponadto bardziej wolni niż gdzie indziej, gdyż nie muszą uwewnętrzniać Reguły, muszą jedynie zachować protokolarną lojalność i nie ma mowy o jej przekraczaniu, jak jest w przypadku Prawa. Dzięki Regule jesteśmy wolni od Prawa. I od wszystkich ograniczeń, jakie niesie konieczność dokonywania wyboru, wolność, odpowiedzialność i sens! Terror sensu można znieść jedynie siłą arbitralnych znaków<sup>28</sup>.

Reguła jest dzisiaj czymś świętym, ponieważ dzięki niej jesteśmy wolni od Prawa i od wynikających z niego ograniczeń. Terror sensu, aby coś rozumieć jednoznacznie, znosi siła arbitralnych znaków, a z kolei system znaków wzbudza w poznającym podmiocie poczucie winy, gdy rozumie on coś zbyt jednoznacznie. Można nawet pokusić się o tezę, że regułą terroru jest dziś polityka winy zawarta w nieskończonych łańcuchach znaków. Nie ma ucieczki od reguły terroru stopionego z codziennością. Jak tytułowa defilada w filmie Fidyka jest teatrem, wyrwą w codzienności, tak dziś mamy pewną ciągłość medialnego doświadczenia terroru, która uzasadnia nasze

<sup>26</sup> Myślę, że tak działają narracje prouchodzące, namawiające do tego, aby terror najeźdźców potraktować nie jako realne zagrożenie, lecz jako eksces, a skupić się na trudnej codzienności „uchodźcy”, którego los w każdej chwili możemy podzielić.

<sup>27</sup> Por. J. Baudrillard, *O uwodzeniu*, przeł. J. Margański, Sic!, Warszawa 2005.

<sup>28</sup> Tamże, s. 135.

wybory lub, częściej, brak wyborów. Świat konsumpcji potrzebuje świata terroru, żeby się od niego odróżnić, ale zasada, jaką się oba światy kierują, jest ta sama – zniszczyć wspólnotę, zniszczyć *logos*.

Kim Ir Sen był kreowany na jednostkę, której żadna chwila życia nie została zmarnowana. Kult jednostki ma zawsze bardzo obrazowy wymiar. Foucault mówi w pierwszym wykładzie, że przemoc terroru jest najbardziej widoczną, najbardziej oczywistą formą władzy, ale właśnie dlatego tak trudno dostrzec możliwości obrony przed nią. Terror paraliżuje Wyobrażeniowe (w sensie lacanowskim, według podziału języka na trzy aspekty: Symboliczne, Wyobrażeniowe i Realne) jako zewnętrzne w stosunku do Symbolicznego. Współcześnie dodatkowo sparaliżowane, odcięte Wyobrażeniowe wywołuje poczucie winy i niemocy w poznającym podmiocie, wiedza zamknięta w obrazie zostaje odcięta od możliwości jej interpretacji.

## Trening do wolności

Jean Baudrillard żył dłużej niż inni znani francuscy intelektualiści, zwani postmodernistami, umarł w XXI wieku (2007 rok), zdążył jeszcze zasłynąć ze swoich kontrowersyjnych analiz ataku na World Trade Center, a właściwie z kilku zdań, które wpłótł w swoje analizy, dotyczących tego, że od terrorystów możemy się czegoś nauczyć.

Istnieją stawki symboliczne, które znacznie przewyższają istnienie i wolność – a utrata tych ostatnich jest dla nas nie do zniesienia, ponieważ uczyniliśmy z nich wartości fetysze uniwersalnego porządku humanistycznego<sup>29</sup>.

Terrorysty wskazują na świat wartości, który nasza konsumpcyjna kultura przestała widzieć, więc nie może go wcielić w swoje produkty – ta paradoksalna teza Baudrillarda wiele mówi nie tylko o terrorze, lecz o współczesnej kulturze, w której lęk przed terrorem (przemocą władzy) został zamieniony na terror wolności (przemoc wiedzy). Terror – coś najbardziej antywspólnotowego – Baudrillard nazywa próbą odbudowy symboliczności. „Oni” wierzą w coś więcej niż to, co jest oferowane przez dzisiejszy, konsumpcyjny świat, choć wieczna nagroda w raju, nagroda za wierność jedynemu bogu do złudzenia przypomina konsumpcyjny raj. Terrorem jest więc tu przemoc konsumpcji przeniesiona w zaświaty. Nie sama konsumpcja

<sup>29</sup> J. Baudrillard, *Duch terroryzmu. Requiem dla Twin Towers*, przeł. R. Lis, Sic!, Warszawa 2005, s. 74.

cja jest złem, lecz życie podporządkowane budowaniu konsumpcyjnego raju, ciężka praca, aby uczynić Ziemię przyjemnym miejscem. Według Žižka, na którego powołuje się Baudrillard,

największą pasją XX i XXI wieku jest eschatologiczna namiętność, jaką darzymy rzeczywistość, namiętność przepełniona nostalgią za rzeczywistością – obiektem albo już utraconym, albo znajdującym się na najlepszej drodze do zniknięcia. Terrorysty tylko odpowiedzieli na to żalosne pożądanie rzeczywistości<sup>30</sup>.

Eschatologiczna namiętność to próba wcielenia wartości nieskończonych w materialny świat konsumpcji. Paradoks islamskiego raju polega na tym, że ten wyobrażony świat oprócz tego, że ma być wieczny, niczym nie różni się od *American dream*. Terror bardzo często polega na zabranii ludziom, którymi się rządzi, tak zwanych, jak to ujmuje Leszek Kołakowski, podstawowych animalnych – dobrostanu, poczucia zaspokojenia podstawowej potrzeby bezpieczeństwa, żywności, wody, dachu nad głową i tak dalej. Ludzie, którzy są głodzeni, nie mają siły na rewolucje, zmiany, pragnienie wolności. Terror odbiera możliwości tworzenia wspólnoty, czy nawet wytrwania we wspólnocie. Zwierzęta oczywiście też występują w zbiorowościach, w stadach, ławicach, ale nie tworzą wspólnoty. *Logos* umożliwia bycie człowiekiem, a terror pozbawia człowieczeństwa, nawet jeżeli dziś mamy do czynienia z paradoksalną formą terroru – z terrorem bezpieczeństwa.

A prawdziwym zwycięstwem terroryzmu jest właśnie pograżenie Zachodu w obsesji bezpieczeństwa, to znaczy w zawołowanej formie ustawicznego terroru. Widmo terroryzmu zmusza Zachód, by terroryzował się sam – planetarna sieć policyjna wywołuje takie napięcie, jakbyśmy mieli do czynienia z powszechną zimną wojną, z czwartą wojną światową; napięcie, które przenika do naszych ciał i obyczajów<sup>31</sup>.

*Logos* zredukowany zostaje obecnie do bezpieczeństwa, dlatego w miejsce pojęcia wspólnoty wchodzi pojęcie populacji. Skoro gwarantem pokoju w populacji ma być wielość i różnorodność, trzeba zredukować *logos* jedności.

Nowsze niż dokument Fidyka filmy o Korei Północnej pokazują, że nawet w tak trudnych warunkach można pragnąć wolności, pod warunkiem zachowania jedności z jakąś wspólnotą, na przykład ze swoją rodziną.

<sup>30</sup> Tamże, s. 81.

<sup>31</sup> Tamże, s. 87.

Yeonmi Park, która była przez ojca razem ze swoim rodzeństwem przygotowywana do ucieczki z kraju, teraz udziela wywiadów na całym świecie. Podstawowym celem jej wychowania było wpojenie pragnienia wolności, którą gwarantowała ucieczka z Korei Północnej. Czy przypadkiem nie jest tak, że warunkiem wolności jest jakiś paradoksalny akt wyzwolenia wyobrażony w tle świadomości bycia zniewolonym? Jeśli jednak symbolem zniewolenia ma być dla nas odległa Korea Północna, to nie wyciągnęliśmy lekcji z terroryzmu. Przykłady terroryzmu mamy dziś na każdym kroku. Bezpieczeństwo fizyczne, czyli komfort, służy temu, żeby pozostawić nas na poziomie animalnym, w kondycji goniącego za przyjemnością zwierzęcia. Nawet psychologia, która nie skorzystała z lekcji psychoanalizy o konieczności przemiany zasady przyjemności w zasadę rzeczywistości, niebezpiecznie ewoluuje w stronę poprawiania kondycji życia na najniższym poziomie egzystencji. Współczesny terror symboliczny nie pozwala przekuwać pragnień na działanie, odkąd wolę zamieniliśmy w motywację. Pozbyliśmy się woli, zostały nam tylko motywy, które nie wystarczą do stworzenia wspólnoty. Wydaje się, że współcześnie wszystko, również cechy charakteru, można wyćwiczyć, wytrenować, i to w ograniczonym czasie, jak zauważa Peter Sloterdijk. Dzisiaj każda aktywność wiąże się z treningiem, a ten polega na przekraczaniu swoich możliwości. Trening to pojęcie związane ze sportem, z procesem poddawania organizmu rosnącym wymaganiom, dzięki któremu następuje adaptacja do zwiększającego wysiłku i kształtowanie poszczególnych cech fizycznych; obejmuje on zakorzenienie, zaprogramowanie nawyków ruchowych związanych z jakąś dyscypliną sportu. Co charakterystyczne dla treningu, jeśli wykracza on poza formowanie cech fizycznych, zamienia się w tresurę. „W swojej najmniej konfuzyjnej definicji pojęcie »kultura« oznacza systemy tresur do przenoszenia na następne pokolenia regionalnie ważnych życiowo treści kognitywnych i moralnych<sup>32</sup> – tak definiuje kulturę Sloterdijk. Współczesna władza sądenia dysponuje według autora *Musisz życie swe odmienić* „sądem o sytuacji kryzysowej i sądem o priorytetach. Oznacza to, że rozpoznaje stany krytyczne i decyduje o kolejności, w jakiej załatwić należy rzeczy najważniejsze<sup>33</sup>. Priorytety nie są już czymś, co się kształtuje w wyniku jednostkowego doświadczenia, lecz atawistyczną reakcją ukształtowaną przez długotrwałą tresurę odpowiedniego mimetyzmu, służącego prze-

<sup>32</sup> P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 376.

<sup>33</sup> Tamże, s. 377.



trwaniu kultury, a nie kształtujących ją jednostek, które wpływu na nią już nie mają. Obecnie najbardziej utrwaloną jednostkową reakcją na wymogi kultury jest dogadzanie sobie. Ale trening jako przekraczanie ludzkich możliwości to niemalże czynienie z siebie boga. Jak wiele afektów uda mi się doświadczyć? Ile zdołam skosztować jako jednostka?

## Wyobrażenia wyzwolenia a cynizm

Wiele ludzi potrafi krytykować terror pod pozorem, że działają w opozycji, tworzą jakąś opozycyjną wspólnotę, ale tak naprawdę terror przynosi zyski. Tam, gdzie jest strach, są bardzo jasne relacje. Tam, gdzie wiemy, na czym polega bezpieczeństwo, możemy się jakoś urządzić. A gdy wiemy, na czym polega bezpieczeństwo, jesteśmy skłonni wyrzec się innych wartości. Jak mówi Wielki Inkwizytor w powieści Fiodora Dostojewskiego *Bracia Karamazow*: jeżeli dasz ludziom chleba, czyli zaspokoisz ich pierwotne potrzeby, masz ich w swojej władzy. Ludzie nie pragną wolności, tylko opieki. Kim Dzong Il nie byłby dyktatorem tak długo, gdyby nie to, że dłuższy czas odtwarzał obraz Korei Północnej jako szczęśliwego kraju dobrobytu, kontynuując magię rządów swojego ojca, Kim Ir Sena. Okresy dobrobytu, nawet jeśli są krótkie, tworzą obraz dobrego państwa, nieustannie się je przywołuje lub przygotowuje, odtwarza w mediach; obraz ciągłości szczęścia, nawet jeśli chwilowo przerwano, trzymają państwo w symbolicznej równowadze, gospodarcza niestabilność wydaje się czymś do przezwyciężenia, a prawdziwa nędza staje się niewidzialna. Za tę niewidzialność realności płaci się dalszym osłepieniem, a dyktator staje się bogiem. Jeżeli chcemy wyciągnąć lekcję z Korei Północnej, to musimy uznać, że doszliśmy do punktu, w którym zniknęła wielka różnica między kulturą zachodnią a Koreą Północną, ponieważ i tu, i tu zarządzają się martwymi albo, inaczej mówiąc, ludźmi sprowadzonymi do poziomu podstawowych animalnych. Chodzi o to, aby utrzymać ich na tym poziomie. Określają nas parametry, ściśle wycenione miary potrzeb, przedział dochodów, liczba kalorii, PESEL-e, numeryczne dane, parametry zdrowia, waga, wzrost, numer konta i jego stan, zdolność kredytowa – ta ostatnia chyba jest szczególnie cenna dla państwa. Wszystko można obliczyć, zmierzyć i wycenić, nawet naukę czy dawniej nieuchwytną kreatywność. Na polu dokonywania tej wyceny największe zasługi ma edukacja – ucząc się porządkować dane, uczymy się też przeliczać wartości, zanim je właściwie rozpoznamy i subtelnie rozróżnimy.

Trzy cechy współczesnych czasów podane przez Baudrillarda są następujące: niezmierzanie, niezdeterminowanie, odwracalność<sup>34</sup>. Tylko pozornie umiemy dokonywać bilansu zysków i strat. Wspólnota (*logos*) – w przeciwieństwie do sekty, stada, tłumu – stanowi strukturę otwartą, ludzie dyskutują, tworzą nawet specjalny dyskurs na potrzeby danej wspólnoty, a nie tylko odwołują się do dyskursów już istniejących. I, mimo że niekoniecznie mają te same poglądy, są w stanie wypracować wspólny *logos*, nie tylko logistykę działania.

To, co zarzuca filozof Baudrillard, uznawany za socjologa, filozofowi Foucaultowi, uznawanemu za historyka, to zbyt mocne trzymanie się historii i czasu, skutkujące brakiem możliwości zobaczenia problemów władzy w szerszej perspektywie. Żyjemy w czasach permanentnej widzialności terroru nieodczuwanego jako terror. Nie czujemy, jak bardzo nam on zagraża, na pewno nie tak bezpośrednio jak choćby Sokratesowi, więc postrzegamy go jako zewnętrzny problem, na przykład zobrazowany sytuacją w odległej Korei Północnej.

Niemożliwość oddania życia za ideę, zdaniem Jean-François Lyotarda, skazuje na niepowodzenie każdą ideę wyrażającą wspólnotę. Dziś możliwe są tylko pamiątki, nie świadectwa nawet, skrawki pamięci, drobne cytaty, znaki, prochy. Lyotard sprzeciwia się nawet możliwości reprezentacji wspólnoty, ponieważ reprezentacja prędzej czy później wyłania ofiary, wykluczając tych, którzy do danej wspólnoty nie pasują. Wykluczenie jest czystym okrucieństwem, terrorem, gdy nie pozwala wykluczonej jednostce nawet ponieść ofiary za swoją odmienną, nie pozwala pięknie umrzeć („»Auschwitz« jest zakazem pięknej śmierci”<sup>35</sup>).

Tradycja utożsamiania postaci Pana (czy Mistrza) ze śmiercią wywodzi się od Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Pan to ten, który nie boi się śmierci. Między podmiotami wywiązuje się walka, w której stawką jest uznanie; wygrywa ten, kto ryzykuje własne życie, nie chcąc uznać innego. Jednak świadomość indywidualności rodzi się po stronie niewolnika, na początku okupiona strachem przed śmiercią. Śmierć indywidualizuje egzystencję (nikt inny nie może umrzeć zamiast mnie). Niewolnik uznaje wolność w osobie Pana (a nie w sobie), który zagraża jego życiu. Służąc Panu, jest posłuszny woli innego, jego świadomość jest zapośredniczona. W tej międzypodmiotowej służbie ważna jest praca – praca oparta na strachu.

<sup>34</sup> Por. J. Baudrillard, *Słowa klucze*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008.

<sup>35</sup> J.F. Lyotard, *Poróżnienie*, przeł. B. Banasiak, eidos – Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 118.

Niewolnik na początku nie jest świadomy wyzwoleniczej wartości pracy, ale dzięki niej z czasem staje się również świadomy swojej wolności, choć jest ona abstrakcyjna: niewolnik nie żyje faktycznie jako człowiek wolny, mimo że ma wewnętrzną świadomość swojej wolności; jest wolny tylko za sprawą swojego myślenia<sup>36</sup>. W tej interpretacji Hegla mamy uchwycony dylemat Fryderyka Nietzschego: myślenie znamionuje zniewolenie, bo jest zawsze spóźnioną reakcją, nigdy akcją. Pan działa, więc nie myśli. Tylko niewolnik jest cyniczny, marzy o biernym i bezpośrednim dostępie do wartości. Człowiek może ująć siebie pojęciowo jako śmiertelnego, w przeciwieństwie do zwierzęcia. Według Hegla człowiek wznosi się „po raz pierwszy” ponad zwierzęce poczucie siebie i dochodzi do ludzkiej samowiedzy dzięki zaakceptowaniu bez żadnej konieczności, że idzie na śmierć, nie będąc do tego zmuszonym. Przez autonomiczną akceptację śmierci „przekracza” bezpośrednio dany byt. Gdyby człowiek nie był w sposób dobrowolny istotą śmiertelną (to znaczy wolną), nie mógłby ani myśleć, ani mówić. Człowiek wie, że musi umrzeć, zwierzę tego nie wie. Raz już osiągnąwszy tę świadomość, człowiek – w przeciwieństwie do zwierzęcia – bądź umrze w sposób świadomy czy też zgodny z własną wolą, bądź przeciwstawi się śmierci. Ten, który neguje swoją śmierć, może więc tylko „wyobrażać” sobie siebie jako nieśmiertelnego<sup>37</sup>. Czy to wyobrażenie jest źródłem resentymentu, jak twierdzi Nietzsche, czy może zacznem kultury, tego rozsądzić nie można – to zależy od jednostki, która się nim posłuży.

## Realność innego

Świadomość to ustosunkowanie się do szeroko rozumianego innego, które zmusza do doświadczania realności innego, czyli nie tylko posiadania go, ale również możliwości utraty. We współczesnych dyskursach niemożliwych, takich jak dyskurs Kapitalisty, inny zostaje całkowicie pochłonięty przez Wyobrażeniowe, obiekt pragnienia (małe a) zostaje wyłączony z obiegu. W tym dyskursie wszystko staje się potencjalnym obiektem zysku – czyli uprzywilejowanym przedmiotem, rzeczą, na której wszyscy mogą zarobić, zyskać. Schematy dyskursów niemożliwych, poza tym, że obrazują usiłowanie odrzucenia wypowiedzenia pragnienia przez znaczące, zawieszają również ujawnianie się podmiotu (symbolizowanego przez \$). Rzeczywistemu

<sup>36</sup> Por. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 88.

<sup>37</sup> Por. tamże, ss. 541 – 542.

drugiemu trudno jest znaleźć się w tych dyskursach. W dyskursie Kapitalisty nawet nie ma mowy o zazdrości (na której oparty jest snobizm czy rywalizacja), wszystko jest oszacowane i jednocześnie zapośredniczone. Wydłuża się nieustannie droga między wytwórcą a końcowymi odbiorcami towarów, jak diagnozuje kapitalizm jako system gospodarczy Fernand Braudel. „Im bardziej wydłużają się te łańcuchy, im bardziej wymykają się spod zwyczajowych reguł i kontroli, tym wyraźniej uwidacznia się proces kapitalistyczny”<sup>38</sup>. Kapitalizm gospodarczy znajduje swoje spełnienie w abstrakcyjnym kapitalizmie finansowym, który okrzepł w XIX wieku, gdy banki objęły wszystkie gałęzie gospodarki<sup>39</sup>.

W dyskursie Kapitalisty zwłaszcza „opowieści” są zbędne, jeżeli nie odnoszą się do konkretnego produktu. Nie ma zła, jeśli można coś sprzedać. Wszystko, co można wycenić i sprzedać, staje się towarem, nawet zbrodnia. Jak w filmie *Adwokat diabła* (w reżyserii Taylora Hackforda, 1997), kara za zbrodnię jest tylko kwestią ceny. Człowiek odpowiednio bogaty jest bezkarny, nie podlega mimetyzmowi.

René Girarda koncepcja mimetyzmu (czyli wyróżnienia mechanizmu upodobniania się do siebie nie tylko zwierząt tego samego gatunku, lecz przede wszystkim ludzi, jako podstawowego dla budowania kultury) stanowi jedną z rzadkich hipotez antropologicznych, które wyjaśniając zjawiska społeczne, sięgają do samych początków kultury. Mimetyzm kulturowy opiera się na mechanizmie kozła ofiarnego. Członkowie wspólnoty (*logosu*) upodobniają się do siebie przez coraz silniejsze lokalizowanie winy poza sobą, ostatecznie w jakiejś jednostce zyskującej status ofiary, wobec której uzasadniony jest terror. Zabezpieczenie wspólnoty jako sensownej, dbanie o jej wewnętrzną siłę polega na ograniczaniu liczby jednostek poddanych terrorowi. Można to robić na dwa sposoby: rzeczywisty i narracyjny. Mimetyzm ludzki różni się od zachowań imitacyjnych zwierząt stopniem i zakorzeniem w języku.

Naturalne naśladownictwo i pragnienie, niebędące pierwotnie konfliktogenne, zaczęły nabierać cech negatywnych w postaci wzmagającego się pożądania tego, co posiada lub czego pragnie ktoś inny. Wywołało to pierwsze społeczne konflikty, efektem których był pierwszy mimetyczny i ofiarniczy kryzys zakończony mordem kolektywnym. Po nim doszło do zjednoczenia wspólnoty i zaprowadzenia ładu społecznego<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> F. Braudel, *Dynamika kapitalizmu*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013, s. 70.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 79.

<sup>40</sup> A. Urbańska, *Koncepcja mimesis René Girarda*, „Etnografia Polska” 1-2/XLI/1997, s. 21.

Kultura według autora *Kozła ofiarnego* opiera się więc na mechanizmie szukania ofiary odpowiedzialnej za jakieś zło, a z kolei zło zawsze jest skutkiem eskalacji mimetyzmu, działania na zasadzie upodobniania się członków społeczności do siebie. „Inny” to członek społeczności „nie dość podobny” albo „zbyt podobny” do nas, który uświadamia wspólnocie, że podobne nie znaczy takie samo; z tego powodu bywa przeznaczony na kozła ofiarnego<sup>41</sup>. Największe nieporozumienie w genezie kultury to ukrywanie jej początków, czyli kolektywnej zbrodni lub gwałtu jako czegoś, co należy do przeszłości. Ale tak jak u Freuda mamy ewolucję od czystej przemocy hordy pierwotnej do wspólnoty, u Girarda nie ma ewolucji: *logos* wspólnoty zawsze ma skłonność przemieniać się w terror, dlatego trzeba o *logos* wyjątkowo dbać. *Logos* wciąż waży proporcję między wiedzą a władzą.

Analizując *Króla Edypa*, Foucault opisuje szczególny typ *aleturgii*, który jest nowością w czasach Sofoklesa (V wiek przed naszą erą): *aleturgię* sądową polegającą na konfrontowaniu świadków, prowadzeniu przesłuchań. Niewolnika można było skatować na śmierć, byle coś z niego wydusić, jednak gdy niewolnicy stanowią wspólnotę świadków, już niewiele można im zrobić. Foucault wymienia trzy zachowania, które *aleturgia* sądowa likwiduje: nieposłuszeństwo, kłamstwo, milczenie. To dzięki nim mogła się ziścić przepowiednia boga<sup>42</sup>, ale w procesie te trzy zachowania można odwrócić. *Aleturgia* to procedury ujawniania tego, co ukryte. Może się to odbywać poprzez uzewnętrznienie jakiegoś modelu, ujawnienie samego mechanizmu konstrukcji wiedzy.

Procedury umożliwiające zmanifestowanie się wiedzy wyłaniają przedstawienie: model, który w swoim obrębie rodzi wiedzę i jednocześnie ją problematyzuje. *Aleturgia* jest kategorią ogólniejszą w stosunku do wiedzy, czymś, co jednoczy widzenie i mówienie na podobieństwo mowy Boga lub proroków. Mowa Boska jest werydyczna, to znaczy wypowiadając coś, powołuje to do istnienia, nie ma różnicy między wydarzeniem a widzeniem i mówieniem, Bóg nie ma jakiejś osobnej (teoretycznej) wiedzy. Człowiek jako wiedzący jest bierny, jest albo tylko widzem, albo pisarzem, może opisywać wydarzenie (i to z jednego punktu widzenia). Mit wolności opiera się na utożsamieniu jej ze spontanicznością, co najmocniej nastąpiło według Girarda w okresie romantyzmu. Girard skupia naszą uwagę na dziesiątym przykazaniu *Dekalogu*, które oddolnie jest korzeniem mimetyzmu.

Pożądamy dóbr bliźniego swego dlatego, że stanowią dla kogoś wartość, a nie dlatego, że stanowią wartość samą w sobie. W kontekście teorii mimetyzmu Girarda nie istnieje pozytywna zazdrość, wracamy do właściwego określenia tego grzechu: zawiść. „Możemy zdefiniować ten grzech główny jako smutek z powodu dobra, jakiego doznaje drugi człowiek, a także jako gorycz i cierpienie spowodowane wyższością drugiej osoby”<sup>43</sup>. Ale przecież często używamy tego sformułowania, że komuś czegoś zazdrościmy, i ma to być wyraz uznania, a nie chęć zagarnięcia dobra innego dla siebie. W wielu przypadkach można odstąpić przekonanie stojące za tak zwaną pozytywną zazdrością, że za dobrem, którego „zazdrościmy”, nie kryje się trud, brak, porażka czy ofiara. Mówiąc, że zazdrościmy czegoś, nakierowujemy myśl na efekt, koniec, pozytywny skutek często niełatwych wyborów i pracy na rzecz osiągnięcia celu. Czyli zazdroścąc, nie myślimy o osiągnięciu dobra jako procesie, lecz o końcowym efekcie dobra, nieokupionego żadną ofiarą? Zazdrościmy nie dobra, tylko tego, co jest związane z tym dobrem, a mianowicie szczęścia. W powiedzeniu, że czegoś komuś zazdrościmy, kryje się oddzielenie „zbawienia” rozumianego jako odnalezienie sensu od szczęścia kojarzonego z doraźnym czerpaniem przyjemności z dobra, jak opisuje to zjawisko Ratzinger<sup>44</sup>. Szczęście to coś, co przychodzi z zewnątrz i nadaje sens naszej egzystencji, jak wygrana w totolotka. Gracze, którzy nie mają ograniczonych w czasie planów, co zrobią z wygraną, jak zainwestują pieniądze, obojętnie, ile by wygrali, prawdopodobnie zaprzepaszczą swoją szansę na zmianę statusu (bogaty), na szczęście. Bo nawet posiadanie (dóbr) to zobowiązanie. Posiadanie – i to nie tylko materialne – czegokolwiek wiąże się z pracą, czyli z ograniczeniem, samoograniczeniem. Mimetyzm stanowi negatywne odniesienie dla *logosu*. „Nieprzypadkowo obojętność jest jednym z przejawów zawiści”<sup>45</sup>.

Obowiązujący dziś nie tylko w przestrzeni gospodarki dyskurs Kapitalisty zaprzecza prawdzie o tym, dokąd prowadzi mimetyzm pożądania ludzkiego, które nie jest określone i nie obraca się wokół konkretnego przedmiotu pożądania. Kryterium wyboru przedmiotu pożądania jest jedynie fakt, że jest on pożądany przez innych. Naśladownictwo wynikające z pożądania często staje się siłą destruktywną, rywalizacja o przedmiot pożądania przeradza się w konflikt i rodzi agresję i przemoc. Dyskurs Kapita-

<sup>41</sup> Por. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.

<sup>42</sup> Por. M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 62.

<sup>43</sup> P. Scquizzato, *Kłamstwo iluzji. Siedem grzechów głównych. Między duchowością a psychologią*, przeł. A. Soćko, W drodze, Poznań 2013, s. 253.

<sup>44</sup> Por. J. Ratzinger, *Śmierć...*, s. 23.

<sup>45</sup> P. Scquizzato, *Kłamstwo...*, s. 255.

listy zaprzecza rywalizacji, przez co wyklucza jakąkolwiek grę (a więc również pozytywne starcie) między *logosem* (otwartością na sens) a terrorem (całkowitym ograniczeniem sensu). W tym dyskursie w miejscu produkcji znajduje się obiekt małe a: jest on wyceniony, ma wartość samą w sobie, jest to przedmiot w nieskończoność odtwarzany bez względu na podmiot, który ma z nim styczność, używa go lub zapośrednicza przez niego swój stosunek do innego. W miejscu prawdy znajduje się  $S_1$  – Mistrz, który wyklucza pracę rozumianą jako wytwarzanie nowej wartości, na przykład przetwarzanie zazdrości w relacji Pan (właściciel) – niewolnik (pracownik). Przepracowanie zazdrości mogłoby doprowadzić pragnący podmiot do oświecenia i nowej jakości życia, jak to się mówi: w prawdzie. Ale prawda to coraz radszy mechanizm ustosunkowania się do wiedzy, bo wymagający przeciwstawienia się dominującemu w kulturze systemowi. I to całkowitego przeciwstawienia.

## Rozdział II

### Brak wspólnoty prawdy

Wykład drugi Foucaulta dotyczy fragmentaryczności prawdy, którą trzeba obudować całością wspólnoty, aby prawda zyskała wyznaniowy, przemieniający wymiar. Jeżeli prawda nieustannie się fragmentaryzuje, lokalizuje w konkretnej wiedzy, to nie może być trwałą podstawą wspólnoty. Nawet gdy podstawą wspólnoty jest jakiś problem (zrzeszamy się, aby coś odkryć lub czemuś zaradzić), prędzej czy później dojdzie do nierównych podziałów wiedzy w jej obrębie, i co za tym idzie, oczywiście władzy.

W śledztwie Edypa współdziała z nim cała wspólnota: rodzina, wyrocznia, kapłan, chór i świadkowie. Każdy członek społeczności dostarcza innego rodzaju wiedzy, a Edyp ma poskładać jej fragmenty w całość. Tego się od niego oczekuje, stawiając króla (tego, kto ma najwięcej władzy) zawsze na zewnątrz konfliktu, który należy rozwiązać. Ta historia pokazuje sztuczność polityki, gdy rządzący stawia swój interes na pierwszym miejscu – chyba że jest wyjątkowym, dobrym władcą, jak Edyp. To opowieść o rządach suwerena, gdy wspólnota nie została zamieniona na współczesny jej odpowiednik – populację, której prawda nie dotyczy. Populacji trzeba bronić przed „naturalnymi” zagrożeniami (takimi jak niedobory, epidemie i tym podobne), trzeba nie nią rządzić, lecz ją kontrolować. Jak mówi Foucault:

mechanizmy bezpieczeństwa podłączają się nie pod relację suweren/poddany, lecz pod procesy, które fizjokraci określali mianem fizycznych, a które my nazwalibyśmy naturalnymi albo należącymi do rzeczywistości. Poza tym jeśli mechanizmy owe mają na celu wykluczenie pewnych zjawisk, to nie na zasadzie zakazu: „nie wolno robić tego czy tamtego” albo: „to a to zjawisko nie ma prawa wystąpić”, lecz na zasadzie ich samozniesienia. W pewnym sensie bardziej niż o zakaz idzie tu o ograniczenie zasięgu owych zjawisk, tak by nie przekraczały dopuszczalnego progu. Mechanizmy bezpieczeństwa nie obracają się już ani wokół osi suweren/poddany, ani wokół zakazu<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo...*, s. 85.