

Głównie mechanizmy bezpieczeństwa tworzą dziś antywspólnotowy system, który kieruje się co najwyżej statystyką i zorientowaniem na rozwiązywanie problemów populacji, nie prawdą i sensem. Dlatego trudno obecnie wskazać zinstytucjonalizowane wspólnoty oparte na dążeniu do prawdy (nawet wśród wspólnot akademickich, które reprodukują bezsilny wobec nadmiarowej  $S_2$  podmiot wiedzy  $\$$ ), a wspólnoty niezinstytucjonalizowane narażone są na podejrzenia o sekciarstwo.

## Bezpieczeństwo – najwyższe dobro

Mechanizmy bezpieczeństwa stanowią dziś najwyższe osiągnięcie cywilizacyjne, gwarancję pokoju w populacji. Gdy wola jednego człowieka przestała odciskać się na aktach woli reszty jako całości, zarządzanie skupia się na ustaleniu minimalnego poziomu ingerencji rządzących w kwestie rozwoju populacji, przy czym ingerencja ta nie ma być odczuwana przez jednostkę<sup>2</sup>. Mamy do czynienia z nową formą zarządzania – biopolitycznego. Idea panoptyzmu jest już obecnie archaiczna. Zdaniem Foucaulta zakłada kogoś, kogo można osadzić w centrum, a współcześnie brakuje właśnie centrum<sup>3</sup>. Rolę suwerena przejmuje „natura”, neutralna względem człowieka, a zarządzający technokraci pilnują arbitralnie wyznaczonych granic naturalności i neutralności. Chodzi o to, aby populacja była „regularna”, uregulowana, czyli aby coraz łatwiej było nią zarządzać, żeby wyznaczać coraz więcej „czynników podatnych na modyfikację”<sup>4</sup>.

Nie boimy się już władcy, który objawił wszystkie miękkie cechy, jak Bóg w Nowym Testamencie, „prawdziwy władca nie potrzebuje żądła, czyli śmiercionośnej broni, miecza, by sprawować swe rządy”<sup>5</sup>. Dziś nie ma już władcy, nastąpił zanik jednostkowej władzy. Bo bycie władcą, bycie w centrum wymaga mądrości, a właściwie, jak zaznacza Foucault, „mądrości i skrupulatności”<sup>6</sup>. Mądrość jako znajomość praw nie wystarcza; potrzebna jest wiedza o celach i środkach, którymi można dysponować. W Ewangeliach nazywa się tę autoimmunologiczną cnotę roztropnością – jest to

<sup>2</sup> Por. tamże.

<sup>3</sup> Zadziwiające jest za to, jak wiele instytucji określa siebie tym coraz mniej obecnie znaczącym słowem „centrum”.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo...*, s. 95.

<sup>5</sup> Tamże, s. 117.

<sup>6</sup> Tamże.

właśnie wspólnotowy dostęp do prawdy, wyznaczenie ponadjednostkowego celu przez jednostkę.

Gdy wobec zagadki zarazy w Tebach sytuacja się komplikuje, lud króla jest zagrożony śmiercią, król tworzy wokół siebie wspólnotę, która ma mu pomóc znaleźć rozwiązanie. Ma świadomość, że nie wie wszystkiego, mimo że wcześniej rozwiązał zagadkę Sfinksa. Teraz potrzebuje świadków. Zakłada, „że istnieją ludzie, którzy wiedzą więcej niż inni”<sup>7</sup>, chce tylko zebrać dowody i być mediatorem, medium prawdy. O faktach ma rozstrzygnąć chór, ma rozważyć wszystkie punkty widzenia. „Dopiero »gdy zobaczę«, powiada chór, sformułuję »sprawiedliwy sąd«”<sup>8</sup>. Kiedyś utrwalonym doświadczeniem, które spajało społeczność, umożliwiało komunikację i rozwiązywanie dylematów etycznych, była tragedia. Widz-uczestnik utożsamiał się z chórem – w ten sposób starożytni utrwalali *logos* wspólnoty. W epoce współczesnej, w epoce niemożliwości tragedii uwodzi nas nieskończoność pragnienia, bo mylimy pragnienie z domaganiem się. Rozróżnienie między pragnieniem a domaganiem się to pierwsza lekcja psychoanalizy lacanowskiej. „Domaganie dotyczy niewielkiej kwoty pieniędzy, lecz pragnieniem jest jedzenie łososa w majonezie”<sup>9</sup>. Domaganie się dotyczy tego, co realne, koncentruje nas na obiektach, a pragnienie zawsze ma wymiar symboliczny i odniesione jest do relacji z innym. Uczymy się dokonywać tego rozróżnienia w najwcześniejszym okresie życia. Jeżeli się tego nie nauczymy, zagrożone jest nasze poczucie bezpieczeństwa. Matka ma funkcję symboliczną, jak ojciec, ale jest też „nośnikiem” obiektów (piersi), zaspokajają potrzeby dziecka. W dalszym jego rozwoju funkcje te stapiają się: „Wówczas matka staje się realna w tym sensie, że zostaje potęgą zdolną dawać lub odmawiać dawania, podczas gdy obiekt staje się symboliczny jako czysty znak miłości”<sup>10</sup>. Domaganie się zostaje podwojone i, oprócz zaspokojenia potrzeb, staje się domaganiem miłości (znaku miłości). Obiekt jako znak miłości „traci swą partykularność”<sup>11</sup>. Umiejętność rozróżniania między zwykłym obiektem a obiektem pragnienia, między domaganiem się a pragnieniem to podstawowa ludzka umiejętność, którą (zwłaszcza wobec dominacji dyskursu Kapitalisty) współcześnie zatracamy. Jest to doświadczenie partykularności, umiejętność rozróżniania i dzielenia, segregacji pojęć. Jeżeli tu pojawiają się braki, zatriumfuje nieumiejętność

<sup>7</sup> M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 47.

<sup>8</sup> Tamże, s. 48.

<sup>9</sup> M. Safouan, *Cztery...*, s. 60.

<sup>10</sup> Tamże, s. 61.

<sup>11</sup> Tamże.

dokonywania rozróżnień i selekcji, czyli życiowych wyborów, hołubiona przez system. Obiekty oderwane od potrzeb i pragnień zdominują wiedzę o kulturze (nastąpi moda na pewne pojęcia, tematy, specjalizacje, całkowicie oderwana od zapotrzebowania na rozwiązania problemowe). I chociaż „[p]owrót partykularności jest bezpośrednim warunkiem bycia podmiotem”<sup>12</sup>, nie należy mylić pragnienia z domaganiem się, jak to się zdarza w neurozie i chorobach psychicznych. Ale już w 1937 roku Karen Horney zdiagnozowała nerwicę jako „współczesną osobowość”<sup>13</sup>, odpowiedź jednostki na XX wiek. Istotą nerwicy jest ścieranie się pragnień, gdy żadne nie może dominować. Dynamika wewnętrznych sił psychicznych jednostki zostaje wyparta do podświadomości i powoduje różnorodne symptomy, lecz nie pozwala na znaczącą kulturowo sublimację. Neurotyk czuje się bezradny wobec wewnętrznego konfliktu; zamiast szukać rozwiązania wewnątrz siebie, często dokonując arbitralnych wyborów, które później, niejako wtórnie, umożliwią elastyczność (dezintegracja psychiczna), szuka pomocy na zewnątrz, u specjalistów. Grozi mu przetworzenie nierealistycznego obrazu świata (na przykład „nie mam wpływu na świat”) w jeszcze bardziej nierealistyczny („mogę wszystko”). Ma problem ze szczerością wobec siebie samego i innych, dlatego, siłą rzeczy, jest egocentryczny.

Współczesny dramat napędza już nie fetyszym międzyludzki, lecz towarowy<sup>14</sup>. Towarem w dzisiejszym świecie jest wszystko, nawet śmierć; gdy próbujemy to ukryć, pojęcie (na przykład śmierci) staje się fetyszem<sup>15</sup>. Wielkie pojęcia stają się dziś fetyszami; można ich używać zwłaszcza w kontekście metafetyszu: bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo warte jest obecnie każdej ceny, chodzi o bezpieczeństwo rozlane na wszystkie dziedziny życia: śmierć, ryzyko, niebezpieczeństwo, cierpienie, na wszystko to, co psychoanaliza opisuje za pomocą terminu kastracja.

Ważne jest to, że mowa ma sens, który krystalizuje się jako kastracja – sens niezależny od tego, czy można się z nim uporać i go opanować, czy też nie. Właśnie dlatego na końcu doświadczenia analitycznego okazuje się, że brak ma określony punkt (zwany fallicznym), gdzie w grę wchodzi ten wymiar prawdy, który zostaje wprowadzony w dyskursie<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Por. K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, przeł. H. Grzegołowska-Klarkowska, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2009.

<sup>14</sup> Według rozróżnienia B. Owczarka w artykule *Towar i sens*, „Przegląd Humanistyczny” 5/1983.

<sup>15</sup> Por. M. Safouan, *Cztery...*, s. 57.

<sup>16</sup> Tamże, s. 58.

Kastracja symboliczna to zgoda na ograniczenia wiedzy. Takie doświadczenie kastracji umożliwia nam dojście do punktu prawdy wyznaczającego prawdziwy kontakt z Innym<sup>17</sup>. Bezpieczeństwo współczesne to przede wszystkim zabezpieczenie przed Innością<sup>18</sup>. Zakłada się, że jeżeli zaspokoimy podstawowe potrzeby ludzkie związane z dostępem do naturalnych i neutralnych dóbr, to powstanie jakiegoś ujednoliczonego pola kultury – punkt wyjścia do realizacji mitu wolności, który współcześnie przybrał kształt multikulturowy, gdzie inny staje się taki sam.

Dramat jest czymś mniejszym niż tragedia: obywa się bez pojęcia wspólnoty, uprywatnia tragedię, ale ukazuje jednostkę jak bohatera, kogoś z misją – nie jest to jednak zdolność uzdrowienia społeczeństwa. Tragedia była w mocy wyleczyć społeczność z mitów, choć najczęściej bohater – ofiara przyplącała to śmiercią. „Leczenie” odbywało się przez nadawanie znaczenia cierpieniu jednostki, nawet jeśli dana jednostka ponosiła śmierć. Negatywne odniesienie, jakie wiąże się z doświadczeniem cierpienia, którego nie można odreagować, nie musi paraliżować działania, poza tym takie działanie ma często ponadindywidualny wymiar i sens. Tragedia według Gilles’a Deleuze’a, interpretującego myśl Nietzschego, umiera, gdy dramat staje się konfliktem osobistym, a cierpienie zostaje zinterioryzowane<sup>19</sup>. Współczesny zanik tragedii związany jest z powszechnym pragnieniem do szczęścia i jednoczesną zgodą na indywidualne nieszczęście. Jest to swoisty paradoks naszych czasów, ukazujący dominację populacji nad wspólnotą. Widać to szczególnie w zarządzaniu zdrowiem populacji, które jest warunkiem jej życia. Foucault w *Bezpieczeństwie, populacji, terytorium* opisuje niefortunne zmaganie się z epidemią ospy za pomocą szczepionek. Szczepionka działa populacyjnie, ale powoduje jednostkowe ofiary. Figura szczepionki jest podstawową figurą mitu<sup>20</sup> według Barthes’a. Trzeba przyjąć trochę zła, chaosu, nieporządku, aby uratować dobro globalne, całościowe. Ale to tak nie działa – tworzy się kolejny mit powszechnego stanu

<sup>17</sup> Lacan pisał słowo Inny dużą literą. Niektórzy autorzy piszą o Wielkim Innym (od „L’Autre”, w przeciwieństwie do „l’autre”); Safouan, którego komentuję w tym miejscu, używał określenia „Inny”.

<sup>18</sup> Często przybierające paradoksalne formy ukazywania Innego jako identycznego z nami, bo na przykład mającego te same potrzeby, czyli sprowadzanie problemu „inności” z poziomu kulturowego, cywilizacyjnego na poziom animalny.

<sup>19</sup> G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Spacja, Wydawnictwo Pavo, Warszawa 1993, ss. 136 – 137.

<sup>20</sup> Por. R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 286.



doskonałej równowagi. Tłumaczy się go następująco: trzeba przygotować się na mniejsze zło (niewielką ilość wirusa i ból zastrzyku), aby uniknąć większego (choroby i śmierci), pomijając w ten sposób jednostkowy i osobowy aspekt zła. Szczepionka w jednostkowych przypadkach może nie ochronić przed chorobą, a mała ilość wirusa może okazać się wystarczająca, aby wywołać chorobę lub jej powikłania<sup>21</sup>. Podobną narrację na temat zła jako wypartego problemu wspólnoty znajdziemy u Jeana Baudrillarda. Pisze on, że wielki ontologiczny i eschatologiczny problem zła zastąpiliśmy koncepcją małego, jednostkowego nieszczęścia, które zwalczamy na różne sposoby. Niemożność myślenia Zła (realnego, całościowego zła, na przykład kulturowego) równa jest niemożności wyobrażenia śmierci<sup>22</sup>, zdaniem Baudrillarda. Uwewnętrznienie cierpienia jest niezgodą na Zło śmierci, ale kompromisem ze złem jest zgoda na małe, jednostkowe nieszczęście, stanowiące nieznaczący odsetek globalnego szczęścia.

Zatem gdy bezpieczeństwo stanowi najwyższe dobro w kulturze lub odwrotnie – wartość, którą na przykład należy poświęcić – kultura taka prostą drogą zmierza do upadku.

## Podmiot podwójnie przekreślony

Tragedia jako pieśń kozłów ofiarnych wyrzucała nieszczęście na zewnątrz wspólnoty, pozwalając mu się przyjrzeć. Dramat znosi cierpienie, ale nieskutecznie, nieaktywnie, nie przezwyciężając je, lecz uwewnętrzniając. To jest kierunek myślenia najbardziej krytykowany przez Fryderyka Nietzschego. Obwinia on przede wszystkim chrześcijaństwo za zamianę

<sup>21</sup> Por. sprawa Andrew Wakefielda, gastrologa z Wielkiej Brytanii, który bada wpływ szczepionek na powstawanie autyzmu. Jego badania są podważane, a on jako lekarz wielokrotnie stawiany był przed wymiarem sprawiedliwości. Temat szczepień współcześnie wywołuje bardzo wiele emocji, bo dotyczy czegoś nieuchwytnego, co zwie się „zdrowiem populacyjnym”. Jest to ostatni argument proszczepionkowy po przytoczeniu danych na temat jednostkowego ryzyka (włącznie z ryzykiem śmierci po podaniu szczepionki). Narracja proszczepionkowa dotyczy też tak zwanych uchodźców; wypowiedzi w rodzaju: „zamachy terrorystyczne są mniej groźne niż epidemie grypy” potwierdzają Barthesowską ideę figury szczepionki jako wyjątkowo skutecznej dla podtrzymywania mitu większego dobra kosztem mniejszego zła. Większym dobrem pochodzącym od imigrantów ma być „ubogacenie kulturowe” lub zastrzyk świeżej krwi, zwłaszcza w obliczu coraz mniej płodnego (dosłownie) zachodniego społeczeństwa.

<sup>22</sup> Por. J. Baudrillard, *Pakt jasności. O inteligencji zła*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005.

czynnika aktywnego w człowieku na *resentyment*: „dobrym jest każdy, kto nie działa przemocą, kto nikogo nie zadraśnię, nikogo nie zaczepi...”<sup>23</sup>. Dobrym jest nazwany nie aktywny, lecz ten, kto powstrzymuje się od czynienia zła, czyli w efekcie od każdego działania, bo każde działanie może być grzeszne lub powodować jakieś zło. Współczesny dramat zamienia cierpienie w cierpiętnictwo. Dramaty obyczajowe stanowią rodzaj „szczepionki”, która uodparnia „wyobraźnię zbiorową przez niewielki zastrzyk zła zauważonego; chroni się ją w ten sposób przed ryzykiem ogólnego przewrotu”<sup>24</sup>. Dodatkowo szczepionka dramatyzmu zabezpiecza przed ujawnieniem prawdy, na czym polega zło strukturalne, takie jak nadanie statusu obywatela barbarzyńcy czy odebranie statusu obywatela komuś przynależnemu do innej nacji, rasy i tym podobnych. W tym wyraża się dylemat Nietzschego doprowadzający do szaleństwa: myślenie jest różnicowaniem i albo jest przemocą, albo spóźnioną reakcją, nigdy akcją. Pan działa, więc nie myśli. Myślenie osłabia, jest *resentymentem*.

Myślenie najlepiej wyraża Lacanowski dyskurs Histeryczny, w którym działającym, wypowiadającym jest jednostkowy podmiot \$. Dyskurs Histeryczny to taki sposób rozgrywania wiedzy, w którym najważniejsze jest odkrycie intencji jej gromadzenia ( $S_2$  znajduje się w tak zwanym miejscu produkcji dyskursu). Dyskurs ten zadaje pytanie: po co gromadzić wiedzę? po co coś wiedzieć? W Lacanowskiej typologii czterech podstawowych dyskursów to paradoksalnie Histeryczny ma obiekt małe *a* (przyczynę pragnienia) w tak zwanym miejscu prawdy, po stronie podmiotu, kojarzonym z gromadzeniem wiedzy, i choć miejsce to znajduje się w nieświadomości, podmiot dyskursu ma szansę dotrzeć do prawdy swojej motywacji. Jednak potrzebuje przejrzeć się w innym dyskursie: dyskurs Histeryczny powinien zostać uzupełniony Analitycznym (słuchaczem).

Gdy podmiot potrafi zrezygnować z siebie, pozostanie sobą, jednostką zagubioną w świecie wiedzy (*S*), ale jednak świadomą (*\$*). Podmiot – czynnik sprawczy w dyskursie – jest zawsze podmiotem przekreślonym, a jeżeli występuje dodatkowo w miejscu pozoru (świadomego „ja”, jak to ma miejsce tylko w dyskursie Histerycznym), jest jakby „przekreślony podwójnie”, czyli potrafi wyznaczyć ruch *aleturgii*, zainaugurować prawdę.

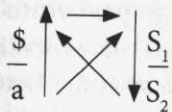
Podstawowe struktury dyskursywne można podsumować następująco: w dyskursie Histerycznym podmiot nie wie, że wie, w Mistrza: wie, że wie,

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 31.

<sup>24</sup> R. Barthes, *Mitologie*, s. 286.

w Analityka: wie, że nie wie, a w Uniwersytetu: nie wie, że nie wie. W dyskursie Histerycznym cała wiedza przechodzi na miejsce drugiego ( $S_1$  i  $S_2$  są po stronie słuchacza, odbiorcy), występuje tu największe wyłączenie wiedzy z podmiotu, ale wreszcie można się jej przyjrzeć:

Lacanowski dyskurs Histeryczny



Źródło: wszystkie schematy (z wyjątkiem opisujących dyskursy Kapitalisty i Anoreksji) pochodzą z: J. Lacan, *Le séminaire, livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1991.

Jest to jedyny dyskurs, w którym prawdę uruchamia obiekt małe  $a$ , być może jedyny skuteczny bodziec do jej uruchomienia. Wiedza nie może uruchomić prawdy, bo jest spóźniona względem rzeczywistości. Aby osiąść prawdę, czyli rozpoznać w zrozumiałym dla siebie języku jakąś wiedzę źródłową ( $S_1/S_2$ ), podmiot rozhisteryzowany musi zrozumieć, że nie dociera się do pragnienia (motywacji, prawdy) poprzez odczytanie przesłania *Wielkiego Innego*, Mistrza  $S_1$ , języka, Boga, lecz budując relację z innym, również z *Wielkim Innym* symbolizowanym przez  $S_1$ . Wszystko, co da się usymbolizować jako wiedza pierwotna, obiektywna, źródłowa ( $S_1$ ), to coś/ktoś ( $S_1/S$ ), komu przypisujemy wiedzę na nasz temat ( $S_2$ ). Również „podwojenie podmiotu” (przekreślony podmiot w punkcie wyjścia dyskursu) występuje w dyskursie Kapitalisty, ale ten nie należy do podstawowych, przez co nie jest stabilny, inaczej niż wyróżnione cztery dyskursy podstawowe.

„Myślenie jest formą dwoistą, nie jest formą indywidualnej podmiotowości, jest formą, którą dzielimy ze światem”<sup>25</sup> – pisze Jean Baudrillard. Myślenie dziś uległo tak dużemu upłynnieniu, niezróżnicowanej i odwracalnej grze symulacji, że dominujący system (kapitalizm) nieustannie blokuje proces myślenia na rzeczach (obiektach pragnienia). Odpowiedzią na strach przed uwiedzeniem grą symulacji, która stawia przed naszymi oczami cząstkowe obiekty i zdaniem Baudrillarda zdominowała współczesną kulturę, paradoksalnie jest histeria<sup>26</sup>, a nie okiełznana schizofrenia, jak pod-

<sup>25</sup> J. Baudrillard, *Słowa...*, s. 70.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 116.

ponują Gilles Deleuze i Félix Guattari. Histeryk to więc nie tyle określenie struktury psychologicznej, ile raczej kogoś, kto lęka się dwoistości.

Większość znaków i informacji (także innych rzeczy) oddziałuje na nas współcześnie w sposób histeryczny, poprzez odwołujące wmawianie, zmuszanie do wiary, do radości, szantażując nas działaniami mającymi charakter psychodramy, wykorzystując puste znaki, które potęgują hipertrofię właśnie dlatego, że są pozbawione tajemnicy i wiarygodności. Znaki wyprane z wiary, uczucia, historii, znaki strwożone tym, że mają znaczyć – zupełnie jak histeryk przerażony na myśl, że ma zostać uwiedziony<sup>27</sup>

– stwierdza Baudrillard. Cykl uwodzenia, czyli symulacji i dysymulacji, nie pozwala problematyzować wiedzy. Nie uczy o nią pytać. Agent dyskursu Histerycznego przede wszystkim zadaje pytania. Ale nie ma dziś komu ich zadać – zapotrzebowanie na Mistrza staje się coraz większe i coraz bardziej niespełnione, aż dochodzimy do nałożenia na siebie wiedzy i woli.

Dzięki „podwojeniu” podmiotu w dyskursie Histerycznym (podmiot przekreślony występuje w miejscu mówiącego) i podwójnemu adresowaniu wiedzy do kogoś innego ustosunkowanie do niej jest nieświadome, nieświadomy w tej strukturze dyskursu pozostaje właśnie Mistrz ( $S_1$ ). Podwojenie podmiotu wiedzy to odpowiedź na powszechny lęk przed uwiedzeniem systemem, w którym nie można zbudować trwałej hierarchii wartości. W tradycyjnym schemacie ludzkich zdolności, zauważa Luhmann, wiedzę odróżnia się od woli. Wola zostaje uznana za wolność samookreślenia (skojarzona z kapryśnością), wiedza natomiast, chociaż również podlega oporowi rzeczywistości, pozwala ją też porządkować, ponieważ oparta jest na arbitralnym systemie znaków. Jednak ten podział pracy woli i wiedzy jest według Luhmanna błędny, ponieważ z empirycznego punktu widzenia nie ma takiej rzeczy jak arbitralność. Jest ona dziś sztucznie wytwarzana, *ad hoc*, przez testy realności, nawet w nauce, która również poddaje się systemowi komunikacji zdominowanemu przez mass media aktualizujące wszystko, nawet opór<sup>28</sup>. Opór zostaje wpisany w ekonomię systemu, powiększa jego pamięć, spójność i zwrotność, co z kolei przyspiesza tylko procesy anihilacji sensu ( $S_1$ ) i obieg informacji ( $S_2$ ). Sens w systemie to iluzja realności, miejsce po Mistrzu. „Wyobrażenie realności gwarantuje przez swoją własną ambiwalencję *autopoiesis* operacji kogni-

<sup>27</sup> Tamże, s. 117.

<sup>28</sup> Por. N. Luhmann, *Realność...*, s. 94.



tywnych”<sup>29</sup> – stwierdza Luhmann, ale wystarczy już czyste wyobrażenie. Zasada realności, o jakiej pisze Luhmann, dotyczy obserwatora, który ma poczucie adekwatności swojego odbioru tejże realności, ale dzisiaj mamy do czynienia jakby z zasadą drugiego stopnia, która jest już iluzją, że „ktoś” nad tym wszystkim panuje lub chociaż mógłby zapanować.

Nie jesteśmy już dzisiaj obserwatorami rzeczywistości. Wyszliśmy nawet poza dyskurs Historyczny, nie mamy nawet podmiotów podwójnie przekreślonych. Podmiot jest współcześnie zbiorowy, całkowicie zmediatyzowany, łącznie z tym, co kiedyś stanowiło o jego jednostkowości, na czele z poczuciem winy i możliwością porównywania się z innymi podmiotami. Mimo że „mechanizmy samokorygowania zastąpione zostają przez mechanizmy samoobwiniania”<sup>30</sup>, system jest uwolniony od władzy obserwatora, mimo „pewnej autopsychiatryzacji komunikacji”<sup>31</sup>.

Współczesny podmiot to nie podmiot wielokrotnie przekreślony, lecz podmiot-przedmiot samoreprodukującego się systemu wiedzy z coraz mniejszym odniesieniem do środowiska, co objawia się powrotem do mitu natury, w ekologicznych ekscjach<sup>32</sup> będących wyrazem tęsknoty za naturalnym środowiskiem i jednocześnie źródłem samoobwiniania się systemu o brak wpływu na jego ochronę.

## Możliwość wspólnoty wbrew systemowi

Każda ludzka wspólnota jest wyobrażeniowa. Lacan chyba najmocniej formułuje tezę o zamkniętym systemie Wyobrażeniowego. Do czasów wprowadzenia psychoanalizy wyobrażenia kojarzona była z wolnością: można było być zniewolonym fizycznie i psychicznie, ale pozostawało się wolnym w swojej wyobraźni. Zygmunta Freud, stawiając tezę o uwikłaniu językowym każdego aktu psychicznego, podporządkował wyobraźnię prawu języka, a z nią również przedstawienie, obraz czy widzialność tego, co wytwarza wyobrażenia, czyli obrazowe aspekty naszego doświadczania rzeczywistości. Po adaptacji psychoanalizy przez Lacana do zagadnień języ-

<sup>29</sup> Tamże, s. 97.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Takich jak ustawy dotyczące ochrony zwierząt czy roślin, na których mocy kary więzienia będą grozić osobom nieumyślnie niszczącym chronioną prawem przyrodę. Na przykład rolnik, uprawiając własną ziemię, może zostać ukarany za zniszczenie chronionej rośliny czy zabicie zwierzęcia.

kowych system (rejestr) Wyobrażeniowego stał się najbardziej wtórnym (spośród trzech, obok realnego i symbolicznego) systemem językowym. Najprościej mówiąc, nie możemy sobie wyobrazić niczego naprawdę nowego, wolnego od wcześniejszych założeń i danych pamięci. Naprawdę wolnym można być tylko w fantazji, której funkcją jest oddalanie od rzeczywistości<sup>33</sup>.

Luhmann podkreśla, że każda autonomia jest możliwa tylko w systemie, który odróżnia się od otoczenia. Komunikacja zależy od zewnętrzności systemu komunikacji, jest podporządkowana jego działaniu, na przykład mediom, a nie rzeczywistej komunikacji międzyludzkiej. Informacje ( $S_2$ ) wprowadzają rzeczywistość do wnętrza systemu, który działa według struktury dyskursu. U Lacana ta współczesna struktura to tak zwany dyskurs Kapitalisty, nie chodzi tu jednak o system gospodarczy czy polityczny, ale o system sam w sobie. Media, jako podsystem takiego systemu, dokonują selekcji informacji, podkreślają jej rekursywność, czyli stanowią ramę, coś w rodzaju testów spójności wiedzy. System (sam w sobie) dostosowuje się do środowiska poprzez jego poznanie, sam nie ma wymaganej różnorodności; media jako podsystem systemu, system komunikacji<sup>34</sup> systemu ze środowiskiem to przede wszystkim mechanizmy ujednolicania wiedzy. Środowisko toleruje *autopoiezę* systemu, ponieważ nigdy nie redukuje się do systemu. System to coś, co po prostu zapewnia przejście do innych systemów, a temu głównie służą media. Jeżeli system jest jeden, każdy podsystem: kapitalizm, media, moda, nauka zapewnia jakąś formę wymiany ze środowiskiem i między podsystemami. Media to podsystem komunikacyjny systemów, który wydaje się najbardziej niezależny od środowiska. Kapitalizm dla odmiany – jako system wymiany – wydaje się systemem zależnym od środowiska. O odmianach tej zależności pisze Peter Ludwig Berger w *Rewolucji kapitalistycznej*. Tak zwany efekt Kuznetsa, kojarzony z gospodarką kapitalistyczną (na starcie nowoczesnej gospodarki wzrasta nierówność, po pewnym czasie następuje wyrównywanie się dochodów), zachodzi niezależnie od systemu, w którym obserwujemy gospodarczy wzrost: może to być kapitalizm, może być socjalizm – w kapitalizmie tylko zmiany

<sup>33</sup> Por. S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

<sup>34</sup> Możemy u Luhmanna wyróżnić system jako ogólną prawidłowość funkcjonowania języka i podsystemy – czyli wszystko to, co można opisać terminami: system mediów, system społeczny, system gospodarczy i podobnymi. W *Realności mediów* autor celowo zrównuje system (Media) z systemami mediów (konkretnymi przejawami funkcjonowania systemu, na przykład w telewizji, prasie, internecie i tak dalej).

następują szybciej<sup>35</sup>. „Trzecia droga” (socjaldemokracja) nie stanowi żadnego wyjścia z systemu, który zawsze jest wzajemnie sprzeczny i jego procesy nie poddają się spekulacji filozoficznej. „Nadal kwestią wielce niepewną jest wielkość wydatków, jakie nowoczesne społeczeństwo kapitalistyczne może przeznaczyć na utrzymanie państwa opiekuńczego bez szkody dla swej produktywności<sup>36</sup>. Jedyną nauką, jaka jest w stanie uchwycić sprzeczności systemu wymiany bez ich ideologicznego wikłania, jest ekonomia, lecz jest to nauka paradoksalna, wyrosła właśnie w momencie, gdy system gospodarki odrywa się od ogólnego ładu społecznego, „aparatus gospodarczy społeczeństwa działa uparcie według swoich własnych praw. Nie przypadkiem więc możliwa stała się nauka badająca te prawa, czyli ekonomia<sup>37</sup>.”

Dzisiaj, gdy mamy ujednolicony na całym świecie system gospodarczy, obejmujący całe populacje, mamy tylko dwie opcje kierujące procesami gospodarczymi. Są to „gospodarka rynkowa albo gospodarka nakazowa<sup>38</sup>”. Jedna i druga ma duże ograniczenia: pierwsza to monopolistycznie nastawione korporacje zawiadujące rynkiem, druga to zmora państwa opiekuńczego, wtrącającego się w każdą dziedzinę życia. Uciążliwość gospodarki nakazowej łagodzi media, wykorzystujące przede wszystkim zwrotność systemu jako jedną z trzech głównych jego cech<sup>39</sup> (obok pustki i zamknięcia), która objawia się przez tworzenie autoodniesień. Wspólnota mogłaby istnieć tylko poza systemem, wbrew systemowi, musiałaby umieć obalić to, co Slavoy Žižek nazywa „wzniosłym obiektem ideologii” – strukturę nadającą obiektywne znaczenie pojedynczym, często przypadkowym rzeczom, stanom, wydarzeniom, celom<sup>40</sup>. Komunikacja międzyludzka nie opiera się już na szukaniu źródeł (S<sub>1</sub>), ale tylko na przesiewaniu błędów wynikających z samej jej struktury, z niespójności jej wielu poziomów, przede wszystkim poziomu wyobraźni. Dyskurs historyczny umożliwiłby scalenie poziomów, ale pod warunkiem że nie zostanie zagarnięty przez Wyobraźniowe (I), czyli przez spójne i nierealne obrazy (również obrazy podmiotu ukrytego pod hasłami Rozumu, Wspólnoty, Społeczeństwa, Populacji, Narra-

<sup>35</sup> Por. P.L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*, przeł. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995, s. 10.

<sup>36</sup> Tamże, s. 11.

<sup>37</sup> Tamże, s. 55.

<sup>38</sup> Tamże, s. 56.

<sup>39</sup> Por. R. Barthes, *System mody*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 285.

<sup>40</sup> Por. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator i P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 241.

cji), współcześnie powiedzielibyśmy: przez wizerunek. System wyobraźni zdaniem Lacana działa w przedziwny sposób. Można to działanie wyrazić hasłem: możesz wybrać pod warunkiem, że nie wybierzesz. Gdybyś bowiem wybrał, zdeintegrowałbyś system produkujący fantazmaty<sup>41</sup>. Czyli system wyobraźni, jeżeli zdominuje strukturę języka zawierającą jeszcze system Symbolicznego i Realnego, pozostawiając złudzenie otwartości, chroni nas przed rzeczywistymi wyborami, które w znakomitej większości są rozczarowujące, ale jednak pozwalają mieć poczucie wpływu na rzeczywistość, pozwalają zachować podmiotowe poczucie wolności wyboru. Gdy podmiot zdominowany zostanie przez system Wyobraźniowego, przez fantazję, zastępczo zaczyna sobie wyobrażać, co mógłby zrobić, zamiast to robić. Właśnie dlatego, że potrafi sobie to wyobrazić, nie robi tego. Jeżeli wyobrażenia są odreagowaniem złych afektów, to dobrze; jeśli natomiast mogą być twórcze, to szkoda, że pozostają odizolowane od pozostałych aspektów doświadczenia (S – Symbolicznego i R – Realnego).

W odwołaniu do drugiego wykładu Foucaulta z *Rządzenia żywymi* prawda odpowiada strukturze relacji we wspólnocie. Nigdy nie można być właścicielem prawdy, jej posiadaczem. Aby żyła prawda, trzeba się nią dzielić. Czym jest prawda? – to pytanie-pułapka, uosobiona w postaci Piłata z Ewangelii, który tym pytaniem zawiesza rolę sędziego. Przechodzi do historii tylko dzięki drugiemu zdaniu, którym „wydaje się kwestionować wcześniejsze, niemniej słynne<sup>42</sup>, a przynajmniej zaciiera wcześniejszy swój sceptycyzm. Co ważne, jest to również zdanie zapisane w Ewangelii i brzmi: *Com napisał, napisałem* (J 19,22).

Prawda według Foucaulta to najważniejsze pojęcie, które ustanawia podmiotowość, pozwala nawiązywać relacje, tworzy *logos* rozumienia, autorozumienia i wspólnotową jedność. *Aleturgia* to starożytne określenie sposobu wyłaniania się prawdy we wspólnocie, najczęściej przedstawianego w greckiej tragedii. Wspólnota bardzo precyzyjnie pokazuje swoje ograniczenia, granice, na których wybuchają konflikty międzywspólnotowe, wyznacza granice poświęcenia jednostki. Trzeba ponieść jakąś ofiarę, aby wejść do wspólnoty. *Aleturgia* to połączenie dwóch pojęć greckich: pojęcia prawdy – *aletheia*, które Martin Heidegger przetłumaczył jako nieskrytość, i pojęcia liturgii. *Aletheia* to coś, co się powinno objawić, a nie coś, co się

<sup>41</sup> Por. S. Žižek, *Przekleństwo...*, s. 45.

<sup>42</sup> G. Agamben, *Piłat i Jezus*, przeł. M. Surma-Gawłowska i A. Zawadzki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017, s. 42.



daje wypowiedzieć w słowie, w języku. Stąd pojęcie *logos* wykracza poza język.

*Logos* to nie tylko słowo, ale wspólnota, ciało – tak jak mówi wprowadzenie do Ewangelii wg św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (J 1, 1) – co znaczy, że to jest jakiś związek, który jest konieczny i który powoduje, że wspólnota jest pewnym dobrem, a prawda z definicji powinna być powiązana z wytwarzaniem jakiegoś dobra.

## Taktyki dzielenia

Wypowiedziana prawda to *aleturgia: aletheia i liturgia*. *Aletheia* w starożytności nie ma swojego przeciwieństwa, bo jeżeli ktoś kłamie w dobrej intencji, czyli wyjawia pewien aspekt prawdy, który opiera się na nieprawdziwych faktach, ale może przynieść dobre konsekwencje, to kłamie czy mówi prawdę? Roztropność w mówieniu prawdy, której wymaga wspólnota, nie oznacza, że trzeba (czy nawet można) ujawnić całość prawdy. Język jest wypowiedziany (\$). *Aletheia* – prawda w całości ( $S_1$ ) – objawia zawsze tylko jakąś swoją część ( $S_2$ ). Im większa, bardziej zróżnicowana wspólnota, tym lepiej można naświetlić prawdę. Liturgia, czyli działanie na rzecz ludu, pozwalające przekształcić prawdę w działanie dla wspólnoty, to podmiot \$, czynnik uruchamiający proces stawania się ciałem. Jeżeli z prawdą nie wychodzi się do innych, to staje się ona martwa. Nie jest prawdą w tym znaczeniu, o jakie chodzi w starożytności, o jakie chodzi Foucaultowi, żeby je przeszczerzyć również w czasy współczesne. *Aleturgia* to ujawnianie prawdy, które pozwala stworzyć wspólnotę; w jej obrębie ludzie chcą się zastanowić nad czymś, pracować nad znaczeniem, przemieniać sądy w działanie, a nie pielęgnować wiedzę bez jej interpretacji. Wiedza z zakazem interpretacji to wiedza terroru, wiedza oczywista, widzialna, niekryta w swej totalności.

Interpretacja Paula Ricoeura Księgi Rodzaju zawarta w *Symbolice zła* tegoż autora mówi o sytuacji z raju, gdzie powstał człowiek. Ricoeur pokazuje grzech nie jako działanie (zerwanie zakazanego owocu, uleganie pokusie, przekroczenie zakazu i tak dalej), tylko cały dyskursywny proces samopoznania się pierwszego człowieka. Pokazuje dyskursywnie metaforyczną historię tak zwanego grzechu pierworodnego, czyli źródła wszelkich grzechów. Struktura ludzkiego poznania opiera się na tym, że musimy poznawać prawdę razem z innymi, czyli poznawać możemy tylko we wspólnocie mówiącej tym samym językiem. To, co jest dane człowiekowi

wraz z dostępem do raju, to zakaz, ograniczenie: nie będziesz jadł z drzewa, które znajduje się w środku ogrodu, z drzewa poznania dobra i zła. To ustanowienie nie tyle zakazu, tabu, nie tyle oddzielenie jakiejś części prawdy poza zasięg człowieka, ile ustalenie struktury relacji<sup>43</sup>: Bogu wolno wszystko, człowiekowi wolno prawie wszystko. Bóg żąda od niego uznania granicy między stworzeniem i Stwórcą, a przez to uznanie domaga się szacunku – najłżejszej formy miłości. Można więc powiedzieć, że Bóg oczekuje od pierwszego człowieka (który jest stworzony jako mężczyzna i kobieta) niewiele. Gdyby wyobrazić sobie, że szatan nie zadał człowiekowi pytania, dlaczego Bóg tego zakazuje, to człowiek by z raju nie wyszedł. Można sobie wyobrazić, że rozmnożyłby się w raju i pozostał wierny Bogu. Nie zepsułyby wspólnoty, która polega na rozróżnieniu istoty wyższej i niższej, ale nie bardzo niższej. Jak stwierdza Leszek Kołakowski, człowiek jest równie wolny jak Bóg. Różnica polega tylko na tym, że Bóg jest wszechmocny, a człowiek jest małomocny, czyli może mniej<sup>44</sup>, ale wolność ma taką samą jak Bóg, dlatego może złamać Boski zakaz. To nie jest zakaz, za którego złamaniem automatycznie idzie kara. Bóg nie czyni zakazem z człowieka niewolnika, lecz ustanawia z nim relację. Podobnie jak w rodzinie rodzice nie powinni stosować wobec dzieci zakazów dla demonstrowania swojej siły, lecz dla ich dobra. Oni również nie tłumaczą wszystkiego małym dzieciom, bo i tak by nie zrozumiały. Siłą rzeczy małe dziecko ma bardziej ograniczoną perspektywę oglądu swojej sytuacji niż rodzic, chociażby tylko dlatego, że żyje zbyt krótko, i musi przyjąć rodzicielskie zakazy, jako z założenia dobre, bo lepiej przewidujące konsekwencje czynów zakazanych.

Władza pastoralna, która obowiązuje przed ustanowieniem racji stanu, opiera się na stosunkach synowsko-ojcowskich<sup>45</sup>. Syn oczywiście będzie się buntować przeciw ojcu, ma do tego prawo, i pierwszy człowiek również miał do tego prawo. Struktura grzechu jeszcze nie rozgrywa się w czynie, w zerwaniu jabłka, a w samym dyskursie, w zburzeniu relacji z Bogiem. Zasada przyjemności nie może się wpisać w ekonomię zbawienia, ponieważ dąży do obalenia granic. Freud pokazuje, że zasada przyjemności służy samej sobie, nie ma celu zewnętrznego (dobra albo zła). Przyjemność podporządkowana popędowi wymaga tylko eskalacji i prędkiej czy później przemienia popęd życia w popęd śmierci. Jednostka dążąca do przyjemności (a tak dziś definiowane jest szczęście) nie zatrzyma się na tym, co służy

<sup>43</sup> Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz i M. Ochab, Pax, Warszawa 1986.

<sup>44</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 64.

<sup>45</sup> Por. M. Foucault, *Bezpieczeństwo...*

jej wzmocnieniu, i sięgnie po to, co może być destrukcyjne. Problem w raju zaczyna się w momencie, gdy szatan zadaje ludziom pytanie: Czy to prawda, że Bóg powiedział? Jest to potrójne zapośredniczenie zakazu, nie tylko w Realnym i Symbolicznym (samo jego sformułowanie), lecz dodatkowo w Wyobraźniowym, które ma moc odwracania Symbolicznego.

### Taktyka diabła, ojca kłamstwa

polega na nieujawnieniu się tak, ażeby zło od początków rozsiane przez niego rozwijało się poprzez systemy i stosunki międzyludzkie, poprzez klasy, narody..., ażeby zło stawało się coraz bardziej grzechem strukturalnym. A zatem, żeby człowiek czuł się w pewnym sensie „uwolniony” od grzechu i był równocześnie coraz bardziej pogrążony w grzechu<sup>46</sup>.

Pytanie diabła jest kluczowe dla ludzkiej świadomości, uruchamia historyczną perspektywę intensywnego dzielenia i jednocześnie poszukiwania swojego „ja”, polegającą na podważaniu prawdy w imię możliwości odkrycia jej innego oblicza. Prawda węża działa jak kłamstwo, tylko dlatego że jest podwojona. Oczywiście, że człowiek pamięta, co Bóg powiedział, ale nie zadał sobie jeszcze pytania o intencje Boga. Raj to idealne dzieciństwo człowieka, bez przemocy. Dopiero gdy dziecko czuje, że rodzice nie działają dla jego dobra, czyli przyjemności (tak to dobro na niższym poziomie rozwoju postrzega), zadaje sobie pytanie o ich intencje, a intencje wykraczają poza bezpośredniość działania. Rajski wąż przedstawia ludziom inną możliwość interpretacji zakazu – możliwość istnienia złego, zazdrosnego Boga. Wąż nie pyta, co jest prawdą, co nie jest prawdą, nie pyta o wiedzę, tylko podważa sam wybór prawdy, sam akt prawdy. Gdy dokonamy ważnego życiowo wyboru, który przynosi konsekwencje, nawet jeśli zaczynamy wątpić, czy był dobry, widzieć również jego złe skutki (na przykład wybór nie prowadzi nas prostą drogą do celu, wymaga ofiar), samego wyboru nie podważamy, ponieważ się dokonał. Możemy dokonać innego wyboru, ale nie możemy cofnąć poprzedniego. Wątpliwość na tym poziomie nie ma sensu. Wątpliwość nie dotyczy faktu, lecz jego interpretacji, wprowadza nas na poziom przekonania. I nawet jeśli przekonanie jest błędne (sądziłyśmy, że coś jest inne, niż jest), to jeżeli je konsekwentnie przetestowaliśmy, doprowadziło nas do następnego przekonania, odkryło dalszą część prawdy,

<sup>46</sup> G. Huber, *Idź precz Szatanie. Działanie diabła dzisiaj*, tłum. E. Data, Michalineum, Warszawa 1997, s. 67.

jak o roli przekonania pisze Charles Sanders Peirce. To właściwa postawa w stosunku do prawdy; jej medium jest rytuał (przekonaniowy), a nie wiedza, w której zawsze można inaczej rozmieścić akcenty i zdekonstruować jej sens. Przekonanie, nawet zanegowane, prowadzi dalej, wiedza nie. Ten mechanizm uwiadu moralności zamienionej na wiedzę, upadłej w nieskończone rozróżnienia, prezentuje Nietzsche:

– Lub czyż może całe dziejopisarstwo nowoczesne okazuje pewniejszą życia, pewniejszą ideału postawę? Jego najdosłowniejszą pretensją jest teraz: być zwierciadłem; odrzuca ono wszelką teleologię; nie chce już wcale „dowodzić”; gardzi odgrywaniem roli sędziego, i na tym polega jego dobry smak – potwierdza równie mało, jak zaprzecza, ustala, „opisuje”... Wszystko to jest w wysokim stopniu ascetyczne; lecz jest równocześnie w jeszcze wyższym stopniu nihilistyczne, co do tego nie należy się mylić! Jest to smutne, twarde, lecz zdecydowane spojrzenie – oko, które wзира, jak wзира osamotniały podróżnik po podbiegunowej północy (może, aby nie wzierać, wstecz nie pozierać? [...]) Nie! Niech diabli biorą ten ludek „ogładczy”<sup>47</sup>.

Dlatego zadawanie sobie pytania, gdy już coś przyjęliśmy za prawdę: czy to prawda, to największy z możliwych błędów. Dodatkowym błędem filozofii jest w obliczu pytania o prawdę natychmiastowe pytanie o fakty. Z tego również zdał sobie sprawę Nietzsche.

### Werydyczna mowa Boga (wina a wstyd)

Czy to prawda, że Bóg powiedział? – pierwsi ludzie wiedzą, że to prawda, ale już zaczynają wątpić w to, co przyjęli za prawdę, i natychmiast pojawia się twierdzenie węża: „»Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło«” (Rdz 3, 4 – 5). Ricoeur zauważa, że szatan, który jest ojcem kłamstwa, w tym wypadku nie kłamie<sup>48</sup>. Mówi prawdę, ale ten aspekt prawdy to nie *aleurgia*, budowanie wspólnoty, lecz jej dzielenie. To „prawda”, która działa jak kłamstwo, bo Bóg wie, że gdy ludzie zjedzą owoc, będą mu równi – i to jest „prawda faktu” – ale nie będą równi pod względem mocy, tylko równi pod względem poznania dobra i zła. Stąd domniemanie, że człowiek w raju jest jak dziecko. Prawdą jest, że w swej potencji dziecko równe jest dorosłemu.

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii...*, s. 121.

<sup>48</sup> Por. P. Ricoeur, *Symbolika...*, s. 289.



W idealnej rodzinie z Bogiem człowiek tworzy zdrową wspólnotę, w której nie funkcjonuje przemoc, rola silniejszego to rola opiekuna. Adam i Ewa są w naturalnej relacji, mają rodzica-Boga, który wymaga niewiele, a oni mają się tylko rozwijać, wzrastać w miłości. Jednak nie mogą się rozwijać zbyt szybko. Pojawia się w nich pragnienie doskoczenia do poziomu Boga. Ricoeur nazywa je pragnieniem nieskończoności. Człowiek chce być jak Bóg, więc zrywa owoc i rzeczywiście staje się jak Bóg, czyli widzi siebie oczami Boga, i jest z siebie niezadowolony. Chowa się, próbuje ukryć niedoskonałość, której wcześniej nie widział. Dobrze chowane dziecko nie widzi rodziców jako królów, władców, panów, tylko jako opiekunów. Adam spostrzega złą stronę Boga. Ale czym jest zła strona Boga? To niedoskonałość człowieka. Adam chowa się, bo jest nagi. Wcześniej mu to nie przeszkadzało, teraz przeszkadza. Już w raju rozpoczyna się proces przemiany wina we wstyd. Wina wynika z przekroczenia zakazu – to świadomość złamania prawa, wstyd natomiast koncentruje się na dostrzeżeniu własnej niedoskonałości. Wina określa całą wspólnotę, wstyd tylko jednostkę. Raczej nie wstydzimy się za kogoś. Nie jest zdrowe uczucie wstydu za zachowanie własnego dziecka. Raczej wstydzimy się tego, że źle je wychowaliśmy. Wina należy do religii, a wstyd do teatru, jak twierdzi Foucault we wcześniejszych wykładach. Teatr dzisiaj należy do polityki, to z niej wychodzi teatralizacja społeczeństwa.

Wydaje mi się przy tym, że ów rodzaj nowoczesnego teatru, przez który naocznie prezentuje się władza królewska i którego jedną z najważniejszych form jest właśnie zamach stanu, dokonywany przez samego suwerena, można przeciwstawić tradycyjnym ceremoniom królewskim, począwszy, na przykład, od namaszczenia czy koronacji, a skończywszy na aktach tryumfального wkroczenia do miasta czy ceremoniach pogrzebowych. Wszystkie te tradycyjne formy podkreślały sakralny charakter władzy suwerennej i wiązały ją jak najściślej z władzą religijną i teologią<sup>49</sup>.

Żyjemy w społeczeństwie zdominowanym wstydem aż do osiągnięcia całkowitego bezwstydu przez różne formy transgresji i uzależnienia. Anthony Giddens twierdzi, że wstyd jest całkowicie tożsamościowy<sup>50</sup>, jednostkowy. Tu już nie chodzi o przekroczenie prawa, lecz o tożsamość, którą pragniemy utrzymać lub odrzucić. Wstyd ma wiele wspólnego z cielesnością, która jest najbliższa „ja”, a ściślej: z nagością, bo nagi człowiek wydaje

<sup>49</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo...*, s. 271.

<sup>50</sup> Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

się najbardziej bezbronny. Nie ma już nie tylko czym się bronić, ale za czym ukryć – prawda o nim zostaje objawiona w całości. Różnica między winą a wstydem ukazuje różnicę między grzechem, który Bóg może wybaczyć, a grzechem strukturalnym (zapoczątkowanym przez grzech pierworodny) polegającym na przemianie wina we wstyd. Następuje ona już w raju, gdy człowiek czuje się nagle zawstydzony swoją nagością, tym, w jaki sposób został stworzony. Czyli *de facto* jest zawstydzony Bogiem, swoją wizją malostkowego Boga, który stworzył go słabym i chce go skrzywdzić.

Bóg pyta: Adamie, gdzie jesteś? (Rdz 3, 9). A Bóg przecież widzi wszystko. Pytaniem pozwala Adamowi się zdefiniować. Adam ma możliwość rozpoznać zło, ale nie korzysta z tej możliwości. Gdzie jesteś, w jakim miejscu swojego życia, swojej świadomości? Prawda to nie tyle fakt, ile przede wszystkim ustosunkowanie do faktu. „Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść?”. I co odpowiada Adam? „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem” (por. Rdz 3, 11 – 13). Ktoś mnie zwiódł, zawstydził. Gdyby to było jedynie oskarżenie podobnego sobie, innego człowieka, Bóg mógłby Adamowi wybaczyć, ale Adam oskarża nie tylko Ewę, lecz przede wszystkim Boga, że stworzył go w taki, a nie inny sposób, jako człowieka, że nie stworzył go drugim Bogiem. To jest właśnie szatańskie oskarżenie, sedno grzechu, diabelski resentyment. Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę, we wspólnocie człowiek stał się człowiekiem. Skąd to wiadomo? Gdy Adam poznaje Ewę, wypowiada rozpoznanie: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2, 23). Adam zaczyna się swobodnie posługiwać językiem dopiero wtedy, gdy widzi Ewę – wcześniej wszelkie stworzenie nazywa w jeden sposób: „istota żywa”. To z Ewą zaczyna funkcjonować świadomie w ludzkiej wspólnocie, czyli jako człowiek. Zresztą Bóg sam też tworzy – w chrześcijaństwie, bo w pozostałych religiach monoteistycznych nie – wspólnotę: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26), czyli chrześcijański Bóg to relacje ojcowsko-synowsko-matczyne (Trójca Święta). Duch Święty ma najbardziej nieokreślony status, jest definiowany jako Miłość lub Prawda. Jeżeli prawda nie buduje wspólnoty, nie jest prawdą, może być logicznym sądem, stwierdzeniem faktu, lecz nie prawdą w znaczeniu wartości czy celu.

Adam po zerwaniu owocu jest w pozycji wstydu: ukryłem się, gdyż jestem nagi. Społeczeństwo wstydu leczy się dzisiaj bezwstydem, czyli zwróceniem ostrza wstydu w stronę obserwatora, zgodnie z powiedzeniem: niech się wstydzi ten, kto widzi. Lekarstwem na wstyd nie jest tylko zachowanie czystości, wstydlivość, lecz prawda. Żyjąc w kulturze bezwsty-

du działającej szokiem, wyzwalamy się od prywatnego wstydu (od siebie, sprzedając choćby prywatność, obnażając się na przykład w mediach, nie tylko cieleśnie), aby ukryć nieświadomioną strukturalną winę oderwania od wartości ostatecznych. Człowiek wyzwolony z winy czuje się również wyzwolony od wstydu, czyli od ograniczeń własnej tożsamości. To nie jego wina, że jest, jaki jest, ktoś go zwiódł, a on przekazuje ten mechanizm następnym pokoleniom, uczy się tak szybko jak Ewa od Adama. Skoro Adam zrzuca winę na nią, ona zrzuca ją na węża i następuje zapętlenie. Zawsze można znaleźć źródło uwiedzenia, tego, kto pierwszy zwiódł, ale winę ponoszą zarówno uwodzający, jak i uwiedziony, choć niekoniecznie w równym stopniu. Adam nie zatrzymuje się na Ewie, zrzuca winę przede wszystkim na Boga. To On go źle stworzył, jako wspólnotę z kobietą, która zwodzi. Winy, która jest całkowicie na zewnątrz, wybaczyć nie można, ponieważ nie ma komu. Czy jest winą to, że Bóg stworzył człowieka innym niż On sam, tylko podobnym, nie identycznym?

### W poszukiwaniu świadka i paktu przyjaźni

Pytanie o stworzenie i Boga i ich wzajemne relacje, tak jak o inne relacje władzy, wymaga odnalezienia świadka tych relacji.

Tragedia Edypa i poszukiwanie świadka to być może najciekawszy przedstawieniowy przykład rozgrywania wiedzy – władzy w historii kultury. Sprawowanie władzy, aby było skuteczne i nie odwróciło się przeciwko władcy, nie może się obyć bez ujawnienia prawdy<sup>51</sup>, a dodatkowo „każda grecka tragedia jest *aleturgią*, czyli stanowi rytualną manifestację prawdy”<sup>52</sup>. *Król Edyp* jest szczególną tragedią władzy, bo tu ujawnia się władza – wiedza, ale powoli, poprzez różne rozmowy. A odbywa się to na drodze śledztwa, którego inicjatorem jest sam Edyp. Ogłasza, że każdy, kto może cokolwiek wiedzieć na temat zabójstwa Lajosa – poprzedniego króla, ma się do niego zgłosić. Ostatecznie wróżbita Tejrezjasz stwierdza i mówi to wprost do Edypa: „Tyś jest zabójcą, którego chcesz wykryć”<sup>53</sup>, ale to nie wszystko: „Nie wiesz, że żyjesz z najbliższymi w hańbie. Nie masz pojęcia o swoim upadku”<sup>54</sup>. Chodzi o to, że Edyp jest mężem Joka-

<sup>51</sup> Por. M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 41.

<sup>52</sup> Tamże, s. 42.

<sup>53</sup> Sofokles, *Król Edyp*, w: tegoż, *Trylogia Tebańska*, przeł. A. Libera, Sic!, Warszawa 2014, s. 46 (362).

<sup>54</sup> Tamże (366 – 367).

sty, czyli swojej matki. Dlaczego Edyp nie może uwierzyć Tejrezjaszowi od razu?

Nie mogą się porozumieć, ponieważ mają równą władzę. Tejrezjasz nie jest wprawdzie królem, ale jest wróżbitą, a wróżbita w starożytności ma status niemal równy królowi. Edyp posądza Tejrezjasza, że ten go nie lubi i dlatego mówi mu coś takiego. Jakby odwraca to pytanie:

Czyś ty w ogóle kiedy co przewidział?  
Czy kiedy Sfinks tu śpiewał swe zagadki,  
Podpowiedziałeś, jak wybawić miasto?  
Tego dokonać nie mógł byle kto,  
Bo to wymaga właśnie wieszczęj mocy.  
Nie wykazałeś się nią: nie zdobyłeś  
Żadnej wskazówki od ptaków lub bogów.  
Trzeba dopiero było mnie, Edypa,  
Niewtajemniczonego, by go słumić.  
Sam go zwalczyłem, nie z pomocą ptaków!<sup>55</sup>

Przeważnie stawiamy siebie wyżej niż innych. Edyp jako samotny król jest dyktatorem, tyranem, tak się też go przedstawia. Walczy o swoją świadomość, dlatego musi saczyć wiedzę, dawkować dowody. W patowym momencie śledztwa pojawia się kapłan, który stwierdza, że wiedza o zabójstwie poprzedniego króla nie jest wystarczająca, aby uratować Teby od zarazy. Edyp nie wierzy Tejrezjaszowi, bo Tejrezjasz wyjawia całą prawdę od razu, a nie ma dowodów poza słowem, co podkreśla chór, który stoi po stronie Edypa. Chór wyraża w tragedii greckiej opinię publiczną. Jeżeli mielibyśmy z kimkolwiek się utożsamiać w tragedii, to na pewno z chórem. Wydaje się, że chór nie wnosi nowej wiedzy, nie ma żadnej władzy, ale podsumowuje, utwierdza pewne fakty, utwierdza wspólnotę i przede wszystkim podkreśla czas teraźniejszy. Właściwie chór widzi tylko teraźniejszość. W tragedii Sofoklesa chór jest po stronie Edypa, po stronie dobrego władcy, ale tylko jako równoległy (czasowo) akcji. Gdy pozna prawdę, zmieni swoje nastawienie. Dopiero gdy zobaczą dowód, wydam wyrok, mówi chór.

Dlatego też nie przyznam nigdy racji  
Oskarżycielom, nim okażą dowód.  
Czyż Edyp kiedyś nie przechytrzył Sfinksa  
I nie wybawił nas od złego? Tak więc  
Ja nie obrócę się przeciwko niemu<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Tamże, s. 48 (390 – 399).

<sup>56</sup> Tamże, s. 53 (505 – 511).



Wspólnota domaga się faktów, żeby potwierdzić prawdę, ale ważniejsze niż fakty jest rozegranie wynikającej z nich wiedzy dla dobra wspólnoty. Nawet jeżeli prawda jest straszna, jeżeli prawdą jest zło, to trzeba je ukazać. W tym miejscu pojawia się świadek koronny, który dokończy proces *aleturgii* w *Królu Edypie*, ale nie może pojawić się zbyt szybko, ponieważ cała wspólnota musi się przetrworzyć, przejść proces przemiany, aby móc przyjąć prawdę. Jokasta pociesza Edypa, że to nie on zabił jej męża, ponieważ Lajos – są na to świadkowie – został zabity na rozstaju dróg przez bandytów, a Edyp pamięta, że był sam, gdy spotkał starca. I to jest do dziś nierozstrzygnięta kwestia. Oczywiście, Sofokles bazuje na micie i my wiemy, że to Edyp zabił Lajosa, ale w opowieści inspirowanej mitem niekoniecznie tak musi być. Zawsze w historiach są białe plamy, które się obudowuje; im więcej faktów się podaje, tym bardziej białe plamy wydają się zmniejszać, ale zawsze można je ponownie rozświetlić, dowolnie powiększać. Jokasta jest pewna, że to nie jej obecny mąż zabił poprzedniego, ale Edyp zaczyna składać całość wydarzeń i jego obawy rosną. Na początku odrzucił słowa Tejrezjasza, według których jest mordercą, teraz zaczyna widzieć obraz, rozstajne drogi, staje się jednocześnie podejrzanym i detektywem. I to jest dobra pozycja: być we wspólnocie to znaczy utożsamiać się z nią, aż ujrzy się jej wady w sobie<sup>57</sup>.

A słynne przekleństwo, rzucone przez Edypa na nieznanego zbrodniarza, którym okaże się on sam, jest – nawet w warstwie użytych słów – dokładnym odbiciem praktyki religijnej i sądowniczej, typowej w tych czasach i poświadczanej przez Platona. W IX księdze *Praw* padają, właśnie pod adresem nieznanego zbrodniarza, takie słowa: „ogłosił się publicznie na rynku, że zabójcy tego a tego nie wolno na mocy prawnego wyroku wchodzić do świątyni i przebywać w kraju swojej ofiary” – to czyni Edyp<sup>58</sup>.

Edyp rozpoczyna świadczenie przeciw sobie, jak dobry władca czy detektyw. Zaczyna łączyć fakty, ale coraz częściej coś się nie zgadza. Wtedy pojawia się pasterz, który zaniósł Edypa do Koryntu (w tekście: Posłaniec<sup>59</sup>). Wyjawia, że Edyp nie jest synem Polybosa, za którego się uważał do tej pory. To on podrzucił Edypa do sąsiedniego królestwa. Potem dopiero przybywa drugi sługa (w tekście: Pasterz), zwany świadkiem koronnym. To jemu Jokasta nakazała zabicie swojego syna, a zarazem to on widział

<sup>57</sup> To nie jest przypadek, że święci Kościoła odbierali siebie jako najbardziej grzesznych. Im wyższa ogólna świadomość, tym wyższa świadomość grzeszności.

<sup>58</sup> M. Foucault, *Zło czynić...*, s. 83.

<sup>59</sup> Por. Sofokles, *Król...*, w: tegoż, *Trylogia...*

zabójstwo Lajosa. „To właśnie niewolnik i sługa odsonią prawdę, której odsonić nie byli zdolni ani królowie, ani bogowie”<sup>60</sup>.

Świadek koronny nie może się pojawić zbyt wcześnie, dopiero wtedy, gdy przygotowany jest grunt pod *aleturgię*. Gdyby prawda zawierała się w faktach, moglibyśmy ją ujawnić bardzo szybko. Wspólnota musi dojrzeć do wyjawienia prawdy. Drugi pasterz – świadek koronny – jest najpierw przez pewien czas (dość długo) poszukiwany. Trzeba wiedzieć, czego się szuka. Nie istnieje jednolity model świadka koronnego, w różnych ustawodawstwach przyjmuje on różną postać. Ogólnie przyjmuje się, że jest nim sprawca czynu, który przyjął korzystną propozycję w zakresie ścigania lub ukarania winnych w zamian za zeznania obciążające współuczestników. Chodzi tu o przełamanie zмовy milczenia, o nowy środek dowodowy. W *Królu Edypie* świadek koronny łączy dwie części z różnych historii. Gdyby pojawił się zbyt wcześnie, historia zabicia Lajosa przez Edypa wydawałaby się nieprawdopodobna, więc wykluczono by ją *ad absurdum*. Pozostaje na wieki jedyna wątpliwość: czy Edyp rzeczywiście we własnej osobie zabił Lajosa. Są świadkowie twierdzący, że zabójców było wielu, i podtrzymują swoje zeznania. W tym momencie Foucault porzuca historię Edypa, żeby się zastanawiać nad różnymi formami wyjawiania prawdy.

Odnosząc te rozważania do naszych czasów, możemy wyraźnie zobaczyć współczesny brak procedur wyłaniania świadków. Kultura zachodnia, ustanowiona na splocie medycyny i prawa oraz nałożeniu na to chrześcijaństwa, jak ją opisuje Foucault, od drugiej połowy XX wieku wyraźnie nie domaga w aspekcie wyjawiania prawdy.

Po pierwsze, to, co wydaje mi się ważne w chrześcijaństwie, to – o wiele bardziej niż zagadnienie grzechu – relacja jednostki do jej prawdy. [...] Tym, co, jak mnie się wydaje, wyróżnia chrześcijaństwo, i tym, co stanowiło zerwanie w dziejach zachodniej podmiotowości, jest technika, powiązanie z prawdą i zestaw technik nastawionych na wydarcie prawdy o sobie samym w związku z grzechem. Ale to właśnie prawda o sobie w związku z grzechem wydaje mi się ważniejsza niż sens grzechu. A druga sprawa, którą chciałbym podkreślić, i dlatego wyjaśniam ją dość obszernie, polega na tym, że nie można zakreślić prostej linii od *gnothi seauton* Sokratesa do tego, o czym wam opowiadałem. Innymi słowy, wymóg poznania siebie w chrześcijaństwie nie wywodzi się od *gnothi seauton*. Powiedziałbym więcej: także stoickie praktyki rachunku sumienia czy *expositio animae* to coś innego niż *gnothi seauton*. *Gnothi seauton* to pewien gest filozoficzny, za pomocą którego ustanawia się jakiś rodzaj relacji do prawdy w ogólności, a nie sposób na ustanowienie relacji ze swą własną prawdą<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> M. Foucault, *Zło czynić...*, s. 88.

<sup>61</sup> Tamże, przypis, s. 151.

*Gnothi seauton* (poznanie samego siebie) to prawne umocowanie prawdy, podstawowa technika poznania, jednak nie psychologicznego samopoznania, lecz przebadania przez specjalistę. Poznanie samego siebie wymaga dzisiaj konsultacji z fachowcem (prawnikiem, lekarzem, kierownikiem duchowym), lecz nie czyni z nas świadków prawdy. Brakuje jeszcze jednego ogniwa w tym łańcuchu wyznania – paktów przyjaźni, kapitału społecznego, który miałyby możliwość przekształcać się w kapitał symboliczny.

Edyp jest szczególnym bohaterem *aleturgii*, bo jego władza bazuje na próbie rozpoznania swojego pochodzenia. Inspiracja śledztwa wychodzi od Edypa. Ogłasza on, że każdy, kto może cokolwiek wiedzieć na temat zabójstwa Lajosa, ma się do niego zgłosić. Ostatecznie już na początku śledztwa wróżbita Tejrezjasz wyjawia wiedzę dotyczącą zabójstwa, ale jednocześnie wskazuje na to, że nie tu leży podstawowy problem zła w państwie. – Resztę dopiero odkryjesz – sugeruje wróżbita królowi, mając na myśli małżeństwo z matką. Potem włącza się kapłan. On także stwierdza, że wiedza o zabójstwie nie jest wystarczająca dla rozwiązania zła. Można przejść do bardziej ogólnego wniosku wynikającego z lekcji Edypa: wiedza nie rozwiązuje problemu zła.

Kapłan to ktoś, kto stara się wypowiadać w imieniu boga, a wspólnota (chór) widzi to, co jest dostępne w danym czasie. Foucault wyłowi z historii Edypa grę „sześciu połówek prawdy”: Edyp – wróżbita, kapłan – chór, Jokasta – świadkowie. Prawda to układanka, która wymaga współpracy – prawda to więc nie fakty, historia, lecz *logos*: wspólne docieranie do istoty rzeczy. Pakty przyjaźni między wyjawiającymi prawdę są następujące: Edyp – Jokasta, wróżbita – kapłan, chór – świadkowie. Ponadto Edyp jest stale podwojony<sup>62</sup> jako przestępca i detektyw, syn i małżonek Jokasty, ojciec i brat swoich dzieci. *Aleturgia* też ma dwa poziomy wypowiedania: poziom bogów i poziom sług. W historii Edypa dosłownie poziom sług stanowi kluczową wiedzę, dowód koronny<sup>63</sup>. Czym się różni *aleturgia* bogów i niewolników – zadaje sobie pytanie Foucault. U bogów (jak u Tejrezjasza) nie ma przymusu, odpowiedzi bywają enigmatyczne. Edyp (jako równy władzę Tejrezjaszowi) po prostu w taką prawdę nie wierzy. *Aleturgia* niewolników zmusza do odpowiedzi, straszy torturami. Bóg widzi wszystko (jest światłem), to, co wypowiedane, od razu się staje, jego mowa jest werydyczna: od razu wypowiada i obwieszcza (ustanawia), ma postać nakazu. U sług mówienie i widzenie sobie wzajemnie ujmują (tak też działa system wy-

<sup>62</sup> M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 53.

<sup>63</sup> Tamże, s. 54.

obraźni według Lacana). Sługom pozostaje bezradne przyglądanie się lub tożsamość świadka. Świadek to ten, kto uczestniczy w wyłanianiu prawdy. Takim świadkiem jest pasterz, który odmawia zabicia dziecka i poniekąd jest winny temu, że to dziecko zabije króla.

Ostatnia połówka prawdy, szósta: Jokasta kontra świadkowie, czyli pasterze, którzy przekazali sobie Edypa, jest wyjątkowa, stawia największy opór *aleturgii*. Jokasta nie chce przyjąć do wiadomości, że jej ukochany mąż jest synem, którego chciała zabić. Musi odwrócić swoje przekonanie, że nie ma syna. Widzimy, po co są różnice wieku i różnice pokoleń. Czas powinien dawać nam inną perspektywę, więc rodzinnej wspólnoty nie powinni zawiązywać ludzie, których dzieli zbyt duża różnica wieku. Zakaz kazirodztwa nie tylko zawiera w sobie zakaz pedofilii, ale przede wszystkim jest zakazem kazirodztwa między matką i synem, ponieważ to przede wszystkim matka daje dziecku dar ciała i życia i nie powinna mu tego daru odbierać.

Mimo że prawa małżeństwa różnią się znacznie w zależności od społeczeństwa, jeden fakt pozostaje dla wszystkich wspólny: zakaz kazirodztwa między matką i synem. Oznacza to, że społeczeństwo może dać swemu królowi prawo do poślubienia siostry – prawo, którego nie otrzymałby nikt inny – ale nawet król nie może poślubić swej matki<sup>64</sup>.

Syn nie może mieć paktu przyjaźni z matką. Edyp ma pakt z Jokastą, bo jest ona jego żoną, wróżbita z kapłanem, bo są zainteresowani wyjawieniem prawdy, a chór ze świadkami, bo są poddani władzy. Oprócz tego prawda pojawia się dzięki antagonizmom, na przykład Edyp – wróżbita. I znowu: Jokasta w wyjawianiu prawdy współpracuje ze świadkami. Potwierdza, że zabicie Lajosa nastąpiło przez spotkanie z bandą, a świadek, zwłaszcza koronny, wyjawia, że widział Edypa, który był sam podczas spotkania z Lajossem. Jokasta jest po stronie męża, a świadkowie są z chórem. Żeby zmierzyć się z kimś, kto wypowiada słowa przeciwne naszym przekonaniom, musimy wybrać jakąś wspólnotę, zawrzeć pakt przyjaźni. Nie można jednocześnie być z kimś w tak zwanym pakcie i być przeciwko niemu, więc jeżeli nawet robi on coś złego, szukamy usprawiedliwienia, argumentów obrony. Ale skoro w tragedii są dwie podstawowe *aleturgie*: bogów i niewolników, nie można obronić boga przed niewolnikiem i niewolnika przed bogiem.

Jeżeli jesteśmy w jakiejś wspólnocie, to jesteśmy gotowi walczyć o prawdę ważną dla niej. Dziś jesteśmy w wielu środowiskach, często krzyżują-

<sup>64</sup> M. Safouan, *Cztery...*, s. 37.



cych się wzajemnie, zantagonizowanych; czasami nie da się ich pogodzić, więc nie traktujemy ich jak wspólnoty, lecz jak grupy, instytucje, do których wstąpienie nie wymaga obudowy filozoficznej ani nie narusza naszych (prywatnych) przekonań.

Filozofia, religia, sztuka – te trzy dziedziny Heglowskiego Ducha Absolutnego wyłaniające trzy wartości: piękno, prawdę, dobro rozchodzą się obecnie, tworząc same dla siebie heterotopie objęte specjalistycznymi dyscyplinami wiedzy (różnego rodzaju historie: sztuki, kultury; religioznawstwo, nauki humanistyczne, społeczne i tak dalej). Nie ma zapotrzebowania na prawdę, bo nie ma wspólnot prawdy opartych na paktach przyjaźni.

## Rozdział III

### **Techne rządzenia**

Foucault w rozdziale trzecim *Rządzenia żywymi* skupia się na starożytnym pojęciu *techne* obejmującym swoim znaczeniem twórczą umiejętność, umiejętność wyższego rzędu, sztukę życia. Odnosi je do sposobu, w jaki Edyp rozwiązuje zagadkę Sfinksa, ale też odczytuje je w szerszym znaczeniu. Operując Lacanowskim podziałem na trzy sfery języka: Symboliczne – Wyobrażeniowe – Realne, można to opisać jako ujęcie w ramy Symbolicznego tego, co sprawia problem, co stawia opór rzeczywistości (Realnego) poprzez zapośredniczenie Wyobrażeniowego.

Przeskok do głównego pomysłu Lacana, czyli triady: Symboliczne – Wyobrażeniowe – Realne, da się uzasadnić wewnątrz rozważań Foucaulta o systemach myślenia. W późniejszych wykładach (z 1982 – 1983 roku) Foucault mówi o analizie pozwalającej „oszacować przedstawieniową wartość takiego czy innego systemu myślenia, o ile jest on właśnie systemem przedstawię jakiegoś przedmiotu”<sup>1</sup>. W jego myśli wydaje się przestawiony opisany przez Lacana porządek językowy: S – I – R (Symboliczne, gdzie najczęściej lokuje się S<sub>1</sub> – Wyobrażeniowe z S<sub>2</sub> – Realne), i wygląda on następująco (I – S – R): forma (również obrazowa) – wzorzec/symbol – doświadczenie:

Gdy mówię o „myśleniu”, chodzi mi przy tym o analizę czegoś, co można nazwać ogniskami doświadczenia, gdzie splatają się ze sobą, po pierwsze, formy możliwej wiedzy, po drugie – normatywne wzorce zachowań jednostek, a wreszcie także wirtualne sposoby życia możliwych podmiotów. Właśnie te trzy elementy – formy możliwej wiedzy, normatywne wzorce zachowań i wirtualne sposoby życia możliwych podmiotów – albo raczej ich splot można, jak sądzę, nazwać „ogniskiem doświadczenia”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> M. Foucault, *Rządzenie sobą...*, s. 21.

<sup>2</sup> Tamże.