

Techne stanowi taki splot form wiedzy i wzorców zachowań, że ustanawia równowagę zachodnioeuropejskiego paradygmatu wiedzy – władzy. Pytanie brzmi: czy dzisiaj taka równowaga jest jeszcze możliwa? Zanim *techne* zostało przeanalizowane przez Foucaulta w trzecim rozdziale *Rządzenia żywymi* jako taktyka myślenia, jawiło się jako strategia rządzenia państwem (w *Królu Edypie*). Zagadka Sfinksa dotyczy nie tyle wiedzy, ile władzy. Tego typu zagadki wymagają wejścia w inny dyskurs, rozgrywający nie wiedzę (S_1 , S_2), informację, źródła wiedzy, lecz obiekty pragnienia (a), które zajmują dziś miejsce „sensu życia” jednostek. W typologii Lacanowskiej taką formą dyskursu, strącającą obiekty z symbolicznego tronu, będzie dyskurs Analityka. Nic nie może być uchwycone w psychoanalizie inaczej, jak mówi Lacan, niż w sposób symboliczny. Dyskurs Analityka symbolizuje przede wszystkim podmiot (\$) ustosunkowujący się do obiektu pragnienia; ujmując wypowiedzi w ramy Symbolicznego (S), ustanawia dialektyczny związek (za główną myślą Foucaulta) wiedzy – władzy, który stanowi pozytywną siłę wyzwolenczą z okowów „potworności” tak zwanego Realnego (obejmującego traumy, popędy, nierozwiązane konflikty, nieświadomione, pokawałkowane obrazy i inne szczątki pamięci). Podczas psychoanalizy ma miejsce symbolizacja Realnego. Realne jest opozycyjne do świata, można je nazwać „nie-światem”, to to, co nie potrafi zająć miejsca w świecie³. Realne to kategoria odznaczająca się specyficzną podwójnością – brakiem rzeczywistego znaczenia przy jednoczesnej obecności w symptomach. W ten sposób dociera do świadomości – jak ukazał to Zygmunt Freud – poprzez przejęzyczenia, pomyłki, symbole i figury językowe, a przede wszystkim przez język marzeń sennych. Jest ich przyczyną. Symboliczne, obejmując Realne w ramy, może zamienić destrukcyjny kierunek pragnienia na konstrukcyjny, twórczy.

Rola zagadki w kształtowaniu *techne*

Trzeba w tym miejscu przypomnieć i podkreślić, że Foucault wyklada *Rządzenie żywymi* w kontrze do psychoanalizy, zwłaszcza Freudowskiej interpretacji Edypa. Zarówno Foucault, jak i psychoanaliza eksponują pojęcie przyczyny jako nieanalizowalne, niemożliwe do pojęcia rozumem. Zakładając, że prawem rozumu jest zawsze jakieś porównywanie, określając

³ A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1984, s. 6.

coś jako przyczynę, natychmiast odsłaniamy nieznanne pole wcześniejszych przyczyn. Przyczynę ustala się arbitralnie, należy ona do Symbolicznego. Psychoanaliza twierdzi, że przyczyną pragnienia, a więc tym, co najbardziej czyni nas ludźmi (zwierzęta kierują się potrzebami, nie pragnieniami), jest pierwotna niemożność o przedontologicznym charakterze, wywołana niedojrzałością okresu dziecięcego, u człowieka wyjątkowo długiego, kiedy całkowicie zależy od innego – dostawcy pokarmu i miłości (relacji z innym). W związku z tym, że oba elementy są równie ważne, pojawia się „luka”, niemożność określenia przyczyny naszego istnienia; związenie jej z językiem konstytuuje nieświadomość jako podstawową zagadkę życia psychicznego. Dla Zygmunta Freuda nieświadomość jest miejscem składowania „bezcennych szczątków”, dla Lacana zaś jest raczej pustym i otwartym miejscem, które nie zaspokaja się żadnym tłumaczeniem, jest czymś w rodzaju zięjącej otchłani niezaspokajalnego pragnienia. Można ją co najwyżej tymczasowo zapełnić jakimś *objet petit a*, czymś, co zastąpi obiekt pierwotnie utracony, przyczyną pragnienia obecną jedynie w serii skutków. Wiedzę o pragnieniu (podmiot) symbolizuje przekreślona wiedza \$. Odczucie podmiotowości związane jest z doświadczaniem braku, zwłaszcza braku bezpośredniego wpływu na innego.

Najważniejsze zadanie podmiotu to związać sferę Symbolicznego, Wyobraźniowego i Realnego i być podtrzymywanym ciągłością tego związku. Nie można tego zdania zbanalizować, mówiąc o wejściu w język, nauce języka. Ponieważ język nie tyle składa się z elementów, ile raczej stanowi strukturę trzech obszarów swojego funkcjonowania – Realne (R) i Symboliczne (S) zawiązują się za pośrednictwem Wyobraźniowego (I) – to nieumiejętne funkcjonowanie w tych rejestrach grozi samozakłamanie podmiotu, a w skrajnych przypadkach rozpadem psychiki.

W wyobraźniowej „prawdzie”, przedstawiającej jakąś całość, wiedza (S_1 i S_2) ulega zmieszaniu. Obiekt pragnienia na poziomie Symbolicznym jest także wiedzą, na poziomie Wyobraźniowym – obrazem, a w sferze Realnego – przeżyciem (doświadczeniem) „braku”. Punktem wiążącym porządku języka jest więc tak zwany obiekt małe a (obiekt pierwotnej rozkoszy), wokół którego wiruje pragnienie, ale nigdy go nie osiągnie, ponieważ nieświadome nieustannie pozbawia naszą mowę hierarchii znaczącego, utrwalonych przekonań, które mogłyby stanowić prawo.

„Zwykle wystarcza, by analityk powstrzymał się od podpisywania się pod fantazjami pacjenta”⁴, podkreśla Safouan, wskazując na pęknięcia, nie-

⁴ M. Safouan, *Cztery...*, s. 66.

dorzeczności, nadmiarowe znaczące i tym podobne w dyskursie. Dyskurs Analityka służy wyłuskaniu (usymbolizowaniu) „braku”, który przykrywa różnego rodzaju obiekty, ale nie w celu zdobycia jakiejś przewagi czy władzy nad analizantem⁵, lecz rozwiązania zagadki (pragnienia). Dyskurs Analityka wymaga *techne*. Tylko w tym sensie Lacan lokalizuje kulturowy „brak” w kobiecie, a nawet czyni ją „brakiem” w słynnym powiedzeniu „kobieta nie istnieje”⁶.

Nie można powiedzieć, że kobiecie brakuje realnego organu, tak jak nie można powiedzieć, że brak jej trzeciego oka. Obiekt jest wobec tego symboliczny (kobieta ma tak naprawdę więcej narządów płciowych niż mężczyzna), brak zaś jest tym, co realne⁷.

W zdaniu „il n'y a pas La femme” ważna jest duża litera rozpoczynająca rodzajnik. Idealna kobieta nie istnieje, bo należy do Realnego, tak jak ideał mężczyzny należy do Symbolicznego (opisywany jest literą Φ , symbolem *phallusa*). Przemyślenie tych dwóch krańców języka nie może odbywać się w kategoriach biologicznej płci, bo takie ustawienie zagadki „braku” rodzi frustrację. „W przypadku frustracji brak jest wyobraźniowy, obiekt zaś realny”⁸. Chodzi więc nie o brak niemożliwy do zlokalizowania w ciele, w płci, w organie, lecz o podstawową dla kultury zagadkę ról społecznych, która wydaje się mieć swój początek w zagadce różnicy płciowej. Tak zwana zazdrość o penis, jak podkreśla Safouan, to frustracja z poziomu Wyobraźniowego. Nie chodzi tu o realny organ, „sam brak jest wyobraźniowy: nie można odczuć tego braku bez wyobrażenia go sobie”⁹, jednak „brak” jako nieświadomość jest realny, nie dotyczy elementów rzeczywistości, lecz się na nich osadza w fałszujących rzeczywistość wyobrażeniach. Fallus to „znaczący braku matki, wskazuje na brak, który powinien być adresowany do ojca i na który to on powinien zareagować”¹⁰. Ostatecznie cel psychoanalizy nie leży w tym, „by opowiedzieć fantazję, ale w tym, by odkryć jej funkcję”¹¹. W przypadku wyobrażeń fallusa chodzi o zaprzeczenie symbo-

⁵ W psychoanalizie lacanowskiej nie stosuje się nazw psychoanalityk, pacjent czy klient, jak w innych terapiach. Tego, kto poddaje się psychoanalizie lacanowskiej, określa się w polskim tłumaczeniu analizantem; występuje on w parze z analitykiem.

⁶ J. Lacan, *Encore...*, s. 93.

⁷ M. Safouan, *Cztery...*, s. 68.

⁸ Tamże, s. 68.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 71.

licznej kastracji zapisanej w języku (nigdy nie osiągniemy wiedzy pewnej i niepodważalnej S_1 – idealnej relacji znaczących). Wyobraźniowe koncentruje nas na czystej władzy wynikającej z biologii, tymczasem zarówno kobieta, jak i mężczyzna powinni się poddać symbolicznej kastracji. Podmiot jest wykastrowany ($\$$), czyli ma do siebie dystans, często niewygodny, nie do zniesienia, męczący i tak dalej, ale umożliwiający funkcjonowanie na poziomie świadomym (*ego*). Wydaje się, że ustanawiając jakąś więź z obiektem a, uda się podmiotowi zapełnić podstawowy brak, lecz jest to złudzenie, najprawdziwsza iluzja podmiotu.

Jednym z głównych punktów seminarium Lacana zatytułowanego *Etyka psychoanalizy* jest rozróżnienie życzenia, w znaczeniu pobożnego życzenia (które niczego nie powoduje, nie ma się spełnić), i pragnienia. Życzenie jest fantazją, a fantazja jest kłamstwem, ponieważ w fantazji jestem, czym nie jestem, i nie jestem, czym jestem¹².

To, co każdemu, kto się uważa za podmiot, daje pojęcie o istnieniu innych podmiotów, wiąże się z przypisaniem przez nas tym innym zdolności do kłamstwa, lub nazywając to zjawisko ostrożniej – do niemożności wypowiedzenia wszystkiego, stopienia się ze znaczeniem własnych wypowiedzi. Początkowa sytuacja leczenia psychoanalitycznego powinna wyglądać mniej więcej tak: coś we mnie stanowi problem. Inaczej mówiąc, mam zagadkę i szukam właściwej odpowiedzi. Bez zagadki dotyczącej pragnienia analiza nie ma sensu. A dyskursy niemożliwe usuwają właśnie zagadkę. Taką zagadką odwieczną (dla humanistyki) jest to, co przekracza rozum – zagadka wartości. *Techne rządzenia*, które ustanawia relację między wiedzą a władzą, to umiejętność rozwiązania uniwersalnej, a zarazem konkretnej zagadki, równoważna umiejętności wpisania własnego pragnienia w pragnienie wspólnoty. Relacja wiedza – władza musi być przy tym odpowiednio wyważona: jeden członek nie może wchłonąć czy zredukować drugiego, musi być możliwość gry między nimi (w znaczeniu pojęcia gry u Pierre’a Bourdieu¹³: relacja gra – rzeczywistość odpowiadałaby relacji wiedza – władza).

¹² Tamże, s. 76.

¹³ Gra to zaangażowanie w obrębie pola, które uważamy za ważne dla nas; stanowi je względnie autonomiczny obszar relacji w obrębie fragmentu rzeczywistości. Gra charakteryzuje się swoistą logiką, a toczy się o możliwość przekształcania kapitału, które przynosi zyski poszczególnym graczom w danym polu.

Foucault powie, że Edyp korzysta z opinii w rozwiązaniu zagadki Sfinksa właśnie dlatego, że rozwiązanie przychodzi do niego we śnie, a sen zbudowany jest ze wspomnień. To, co Freud odkrywa w snach, to ich zwyczajność na poziomie Wyobrażeniowego, w warstwie „co” snu przeważnie nie ma nic zawilego, są to jakieś „resztki z dnia”. Jeśli nawet robimy w snach niecodzienne, niesamowite rzeczy, tak naprawdę odnajdujemy obrazy, wspomnienia, miejsca, kogoś spotkanego minionego dnia. Na tym materiale marzenie senne buduje swoją „niesamowitość”.

Sen mówi prawdę właśnie dlatego, że nie jestem jego panem, że coś mi się tu przydarza, coś co się wyłania, że to ktoś inny mówi, ktoś inny daje znaki (sen jako aleturgia i to, dlaczego może [on] mówić prawdę, to temat na oddzielne studium). To tutaj zawiązał się, na gruncie kultur zachodnich, ale nie tylko, ów niesamowity, ponieważ niezmienny uniwersalny wątek snu mówiącego prawdę. A mówi ją dlatego, że to nie ja mówię w moim śnie¹⁴.

Sen mówi prawdę, bo przychodzi z zewnątrz, jest tym, co kiedyś widziane, przypomnieniem. Sen i świadek przychodzą z zewnątrz, ich relacja jest bardzo pożądana w kulturze zachodniej. Odpowiedź Edypa na zagadkę Sfinksa ostatecznie wydaje się banalna, ale to dlatego, że Symboliczne ostatecznie zawsze jest banalne. Dlatego trzeba nieustannie przywracać Symbolicznemu przedstawieniową moc Wyobrażeniowego i emocjonalną Realnego. Sfinks – cokolwiek by sobie myślała czy nie myślała (nie wiadomo, czy owa kobieta potwór myśli) – musi uznać odpowiedź Edypa, bo jest ona logicznym przedstawieniem zaburzonego, a więc nielogicznego ciągu liczb: 4 – 2 – 3. Sfinks nie włada językiem tak sprawnie jak człowiek. Zaburzenie w porządku symbolicznym odbudowane jest przez Edypa w Wyobrażeniowym. Potrafi on spojrzeć z szerokiej perspektywy na świat, więc musi zostać okrzyknięty królem. Wszyscy chcą, żeby był królem, bo ratuje Teby przed okrutnym, wykluczającym Symboliczne Sfinksem. I stąd pochodzi *techne*, czyli sprawność królewska Edypa, który przywraca Symboliczne, a na dalszym etapie rządów przywraca pełnię prawdy o pochodzeniu władzy. Jest otwarty na wiedzę, potrafi grać swoją wiedzą. Kreon tego nie potrafi – dla niego władza ucieleśnia się w nim samym, jest on zamkniętą figurą władzy, władcą tyranem, nie ma dostępu do wiedzy na temat mechanizmów władzy. *Techne* (umiejętność) rządzenia to umiejętność takiego przetwarzania, przeformatowania wiedzy, żeby oprzeć ją na szczerości. Szczerość redukuje podmiotowe pole, jego pragnienia i intencje do najważniejszych impulsów,

¹⁴ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 67.

do absolutnego minimum. Podmiot, który osiąga szczerość, przedkłada prawdę i współpracę we wspólnocie nad rządzenie jako „proste” sprawowanie władzy (z pozycji *ego*). Podmiot to nie *ego* – taka mogłaby być podstawowa lekcja psychoanalizy. Edyp dąży do szczerości, rozwiązując zagadki (najpierw Sfinksa, potem zabójstwa Lajosa). Edyp to ktoś z zewnątrz, kto w pewnym momencie rzeczywiście uratował miasto, nie użył jednak wiedzy. Dopiero gdy zapragnął zastosować metodę odkrycia, charakterystyczną dla zdobywania wiedzy, wpisując ją w kontekst sprawowania swej władzy o charakterze tyrańskim, gra prawdy doprowadziła go do tragedii.

Techne to praktyczny wymiar *heuriskō* (gr. εὐρίσκω – znajduję) – umiejętności rozwiązywania problemów w sposób twórczy, wykrywania nowych faktów oraz znajdowania związków między nimi na podstawie założeń (hipotez). Celem tej dziedziny wiedzy jest poszukiwanie i opisywanie metod oraz reguł odpowiedzi na stawiane pytania. Starożytne pojęcie *techne* jest o wiele bardziej wieloznaczne niż to, co z nim dziś kojarzymy, czyli technika, technologia, dominacja metody nad prawdą. Greckie *techne* początkowo dotyczy sztuki postępowania zgodnie z regułami, a jednocześnie wykraczania poza reguły, jakiejs rzadkiej sprawności, rozbudowanej strategii, ale ma też korzeń mityczny, wykracza poza techniczne, leżące w granicach ludzkich pojęcie możliwości¹⁵. „Pytania i przeświadczenia metafizyczne są jałowe technologicznie”¹⁶, ale stanowią zagadki, bez których kultura się nie rozwija, albo inaczej: cywilizacja (kultura materialna) nie tworzy kultury symbolicznej.

Techne jako rozumienie

Mityczny pień kultury wymaga rozwikłania wielu zagadek, wymaga różnorodnych aspektów *techne* – nie tylko wdrażania nowych technologii. Współcześnie dominuje hybryda kultury i techniki, nawet w aspekcie duchowym można obserwować hybrydyzację z techniką w znaczeniu zaadaptowania, zasymilowania najnowszych osiągnięć technologicznych na poziomie transcendencji¹⁷, co skutkuje domaganiem się cudu ubóstwienia cielesnej jednostki.

¹⁵ Por. A. Doda-Wyszyńska, *Pojęcie techne a filozofia przedstawienia*, w: *Filozofia technologii*, red. S. Myo, J. Hańderek, E-naukowiec, Lublin 2014.

¹⁶ L. Kołakowski, *Obecność...*, s. 7.

¹⁷ Por. R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011.

Zagadka Edypa nie ogranicza się do odkrycia mechanizmów popędowych. Nawet Antoni Libera, który tłumaczył *Trylogię Tebańską*, traktuje Freudowską interpretację dzieła Sofoklesa w ten powierzchowny sposób:

W XX wieku imię Edypa rozślawił na niespotykaną dotąd skalę twórca psychoanalizy, Zygmunt Freud, który w postaci tej dostrzegł mityczny wzór dla swojej teorii, głoszącej, iż człowiek w pewnej fazie dzieciństwa pożąda rodzica płci przeciwnej, a jednocześnie pragnie pozbyć się rodzica płci tej samej, i że jest to zjawisko naturalne i powszechne. Zjawisku temu nadano miano kompleksu Edypa i, tym samym, imię wprowadził w zupełnie nowy kontekst kulturowy Freud. Choć teoria psychoanalityczna nie wytrzymała krytyki i próby czasu, samo hasło na trwałe pozostało w zbiorowej świadomości¹⁸.

Czy rzeczywiście teoria psychoanalityczna nie wytrzymała krytyki i próby czasu? W postaci opisanej przez Liberę na pewno nie. Kompleks Edypa nie dotyczy jednak tylko płci i dzieciństwa, zwłaszcza że dziecko nie ma ukształtowanego popędu seksualnego. Popęd wiąże się z płcią dopiero później. Struktura rodziny opisywana jest raczej poprzez różne funkcje, przede wszystkim symboliczne. Foucault także odnosi się do Edypa, krytykując panseksualizm Freuda, ale pamiętając, że Freudowi chodzi o literacką, Sofoklejską interpretację mitu, która zaważyła na losach kultury bardziej niż sam mit. Od XIX wieku, dzięki odkryciom Freuda, Edyp to już nie tylko jeden z mitów, lecz przedstawienie regulujące mechanizm wiedzy – władzy w kulturze. Rodzina to szczególna struktura społeczna, w której rządzenie (władza) jest jakby „naturalne”, rodzice muszą zaopiekować się słabszym dzieckiem, a więc „z natury” zarządzają jego życiem, wyborami, zachowaniami.

W trzecim wykładzie *Rządzenia żywymi* zostaje też wyraźne zarysowana postać należąca do rodziny Edypa – Kreon, stanowiąc negatywne odniesienie dla *techne* rządzenia. Zajmuje on uprzywilejowaną pozycję w rodzinie królewskiej: ma dużo praw i spoczywa na nim mało odpowiedzialności. Kreon to „człowiek więzi”¹⁹, stwierdza Foucault, lecz nie działania. „Wszystko zdobywa dzięki owej serii wymian i zobowiązań”²⁰. Edyp działa i dlatego zdobywa wiedzę, prawdziwą wiedzę, która pozwala zarządzać poddanymi. Działanie Edypa „ma charakter praktyki lekarskiej”²¹,

¹⁸ A. Libera, *Wprowadzenie*, w: Sofokles, *Trylogia...*, s. 17.

¹⁹ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 72.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 76.

którą określa „splot medycyny i prawa”²², czyli leczącej, wyzwalającej reguły. *Techne* rządzenia nie tylko wypełnia prawo, lecz „leczy” prawo, wypełnia niejasne luki, źródłową przepaść między „co” (S_1 ; transcendencja) i „jak” (S_2 ; technika). Dla psychoanalizy podstawowym *techne* jest mowa, w której spotykają się medycyna (psychoanalizę stworzył psychiatra, więc lekarz medycyny) i prawo (z filozoficznym pytaniem o prawdę stanowiącym jego podbudowę).

Trzeba pamiętać o tym splocie tworzącym kulturę zachodnioeuropejską, splocie medycyny i prawa, ulubionym przez Foucaulta polu niesłychanego w innych kulturach rozwoju wiedzy.

Znaczącym ograniczeniem psychoanalizy jako refleksji nad pojedynczą psychiką jest przedstawienie kazirodztwa zawarte w Edypie; tworzy ono zagadkę swoich własnych granic – w końcu wszyscy należymy do jednej rodziny ludzkiej. Foucault nie zatrzymuje się na samym zakazie, interesuje go świadomość Edypa, czyli jego sposób rządzenia. I rzeczywiście, odkrywa coś, do czego Freud się nie odniósł – *techne*, stawiające opór systemom politycznym. Pytanie o *techne* rządzenia warto podjąć zwłaszcza w czasach, gdy wszystko stało się polityczne. To, co łączy Freuda i Foucaulta, to refleksja nad *techne* zdobywania wiedzy, które bezpośrednio przekłada się na rozumienie – niekoniecznie właściwe, prawidłowe – polityki. Przeważnie zdobywamy nową wiedzę, odnosząc ją do zasobu, który już mamy, i na nim chcemy zbudować coś nowego, czyli wejść z nową wiedzą w starą ramę, jałkoś ją poszerzyć, ale raczej pozostajemy z poprzednią, mniejszą ramą w obrębie szerszej. Inaczej mówiąc, nowa wiedza nie zmienia struktury przekonań zbudowanych wcześniej, więc nie ma statusu nowości. Mamy długą już tradycję kształtowania pojęcia ramy – chodzi o *framing*²³. Agnieszka Pluwak, tłumacząc różne znaczenia *framingu*, za jedno z podstawowych uważa psychologiczne – *framing* opisuje zjawiska poznawcze oparte na kategoryzacji, zapamiętywaniu, zrozumieniu, ocenie. Kształtują one postawy i zachowania związane z nabywaną wiedzą, ponieważ człowiek ma w pamięci podświadomy schemat opowiadania historii²⁴. Wyuczona narracja stanowi dla nas podmiotową ramę wiedzy. Badania nad *framingiem* podważyły wiarę w powszechną racjonalność myślenia, opartą na założe-

²² Tamże, s. 77.

²³ Por. A. Pluwak, *Geneza i ewolucja pojęcia „framing” w naukach społecznych*, w: „Global Media Journal” – Polish Edition 1/5/2009, <http://www.globalmediajournal.collegium.edu.pl/artykuly/wiosna-2009/pluwak-geneza-i-ewolucja-pojecia-framing.pdf> [dostęp: 12 lutego 2018].

²⁴ Por. tamże.

niu bezstronności, niezależnej od czynników zewnętrznych. Racjonalność często stanowi redukcję wiedzy w celu podjęcia decyzji – ludzie najczęściej sięgają „do dostępnej w danej chwili (choć mniej rzetelnej) wiedzy, czyli na przykład do stereotypów”²⁵.

Pierwszy raz zastosowano pojęcie *frame* w naukach społecznych w *Schematach organizacji doświadczenia* autorstwa Erwina Goffmana w 1974 roku. Ramy, zwłaszcza metaramy, służą do negocjowania znaczenia w tak zwanych tożsamościach kolektywnych. Mimo że człowiek jako jednostka potrafi nawet czasami bardzo szybko przeprogramować swoje rozumowanie, ocenę sytuacji, zwłaszcza gdy odkryje mechanizmy manipulacji, które w dzisiejszych czasach przez swoją powszechność stają się jawne i dość szybko zostają uświadomione, często znów pozwala, by stały się one nowymi ramami. Ramy nie likwidują ludzkiej intuicji, ale nie wystarczą do zrozumienia bardziej rozbudowanych procesów nadawania znaczenia.

Dawniej to filozofia tworzyła ramę dla kultury. Dlatego uważano, że pytania filozoficzne są ważniejsze od odpowiedzi, bo budują, odnawiają hierarchię wartości, anektują naszą uwagę. Dziś uwaga jest rozpraszana: podkreśla się, że cele poszczególnych ludzi bardzo się różnią (biznes, rodzina, zdrowie, relacje), a ucząc się poszczególnych strategii osiągnięcia ich, ludzie nie uczą się elastyczności w odniesieniu do ram strategii, nie widzą możliwości zmiany ramy. Popularny *coaching* jako interaktywny proces przyspieszenia tempa rozwoju osobistego i zespołowego, poprawiający efektywność, coraz bardziej oddala od *logosu*. Założenie *coachingu* polega na tym, że gdy klient ustali konkretniejsze cele w swoim życiu, zoptymalizuje swoje działania, wykorzysta naturalne umiejętności – osiągnie postawione sobie cele, a wraz z nimi optymalny stan rozwoju bez prób jego zrozumienia.

Techne – dyskurs czy rama?

Pojęcie *techne* ewoluowało od starożytności, już w chrześcijaństwie zaczęło odgrywać inną rolę. Stawało się umiejętnością raczej nie praktyczną, lecz dyskursywną.

To słynne wyrażenie *techne technes*, które wypowiedział Edyp – czyli które Sofokles wkłada w usta Edypa, by określić, na czym polega władza polityczna: *techne technes*, ta najwyższa spośród sztuk, która pozwala prowadzić ludzi i kierować ich

²⁵ Tamże.

zachowaniami – otóż to słynne wyrażenie oznacza teraz duchowe kierownictwo. Grzegorz z Nazjanzu pisze: „To zaś zda mi się być *techne technes* – sztuką sztuk wszelakich – *episteme epistemes*, by człekiem kierować, człekiem, co zwierzę jest tak wielorakie a niestałe. Pojmiesz to zaś, gdy pieczę nad duszą obok troski o cieleśną postawisz materię. Tę drugą masz za wielce trudną, spójrz zatem dalej, o ileż ta pierwsza (ta nasza, to jest duchowe kierownictwo) od tamtej jest trudniejsza, już to przez naturę przedmiotu, z którym się zmagać przychodzi, już to mocą wiedzy, którą stosować należy, już przez cel, który osiągnąć się zamierza”²⁶.

Jest wielce prawdopodobne, że Foucault i Lacan wzajemnie inspirowali się w tworzeniu teorii dyskursu aż do zdefiniowania podmiotu jako zmiennej i złożonej jego funkcji.

Zachodząca na okrągło wymiana terminów określa strukturę czterech dyskursów (mistrza, historyka, uniwersyteckiego, psychoanalitycznego), która zdaje sprawę z form ujarzmiania, ze sposobów stosunku podmiotu do swojego pragnienia. Trzeba będzie porównać te cztery dyskursy z czterema trybami prawdomówności zdefiniowanymi w *Le courage de la vérité*; w szczególności zaś trzeba będzie zobaczyć to, czego uczy nas o etyce psychoanalizy według Lacana i etyce filozofii według Foucaulta porównanie dyskursu psychoanalitycznego i parezjastycznego mówienia prawdy²⁷.

Starożytna parezja zrodzona wewnątrz ateńskiej demokracji miała być wynikiem wolności słowa, ale charakteryzować miała moralny autorytet rektora. Mówienie prawdy wymagało odwagi, bo było wymierzone we władzę. *Techne* ściśle dotyczyło mówienia prawdy, było umiejętnością jej wyznania. Kwestia sporna dotyczyła jej dawkowania. Podobnie jak trudno jest mówić prawdę, równie niełatwo jest zmienić schemat zachowania, podkreśla Pluwak, analizując *framing*, jednak zmieniony nawet nieznacznie schemat może wywołać cały szereg reakcji, a rama (*frame*) może stać się perspektywą nowych alternatyw w danym problemie decyzyjnym. Badania nad efektami *framingu*, a szerzej teorii racjonalnego wyboru, doprowadziły do powstania nagrodzonej nagrodą Nobla *prospect theory* (teorii perspektywy) Kahnemana i Tversky'ego (1979). Teoria perspektywy jest teorią psychologiczną tłumaczącą podejmowanie przez ludzi decyzji w warunkach ryzyka, sprzeczną z dominującą w głównym nurcie ekonomii teorią użyteczności oczekiwanej. Naukowcy wykazali istnienie trzech efektów: efektu pewności (preferowane są prognozy dające pewny zysk), odbicia (inaczej traktowana jest prognoza strat

²⁶ M. Foucault, *Zło czynić...*, s. 215.

²⁷ F. Brion, B.E. Harcourt, *Kontekst wykładów z Louvain*, w: M. Foucault, *Zło czynić...*, ss. 319 – 320.

niż prognoza zysków) i izolacji (ludzie upraszczają skomplikowane problemy, skupiając się na różnicach). Teoria perspektywy ma za zadanie adekwatnie opisać rzeczywisty proces podejmowania decyzji. Dzieli go na dwa etapy: etap obróbki, obejmujący umysłową analizę możliwych decyzji (prognoz) za pomocą kodowania, upraszczania, oddzielania (zachowania pewnego od ryzykownego), pomijania, i etap oceny. W wyniku obróbki i oceny poszczególnym decyzjom przypisane zostają określone wartości, których wysokość stanowi podstawowe kryterium podjęcia decyzji. Eksperymenty wykonane przez Kahnemana i Tversky'ego wskazują, że ludzie oceniają dostępne im alternatywy ze względu na pewien punkt odniesienia, którego umiejscowienie zależy od ich aktualnego stanu (zamożności, statusu społecznego, przeszłych doświadczeń i podobnych czynników). Podsumowując, ludzie na ogół wolą zabezpieczyć się przed stratą, niż cenią zyski. Dlatego myślenie nastawione na efektywność (często połączone z lękiem przed stratą) wyzwala szybkie, automatyczne i nierzadko sztywne reakcje (zwane w psychologii heurystykami). Często wystarczy jeden bodziec, aby uruchomić cały szereg skojarzeń, myśli i emocji, które szybko prowadzą do konkretnych decyzji i zachowań. Dzięki „myśleniu na skróty” możemy skutecznie działać, jednak automatyczne zachowania mogą być w nas wzbudzone celowo poprzez odpowiednie manipulowanie „wyzwalaczami” zachowań (na tym opiera się reklama i nowoczesne sposoby manipulacji, takie jak neuromarketing).

Myślenie powolne, czyli kontrolowane, charakterystyczne dla tak zwanego systemu drugiego, częściej prawdziwie twórcze, możemy włączać i wyłączać na własne życzenie, wymaga ono jednak wysiłku i motywacji, a gdy wiąże się z koniecznością analizowania skomplikowanych informacji, absorbuje całą uwagę. Głównym celem myślenia powolnego jest sprawdzanie i weryfikowanie myślenia automatycznego (system drugi kontroluje system pierwszy). Dzięki myśleniu powolnemu możemy sprawdzać i odrzucać coś, w co wcześniej uwierzyliśmy. System pierwszy rozgrywa się między stanami somatycznymi a pamięcią operacyjną, system drugi – między pamięcią operacyjną i uwagą²⁸.

Najważniejszą cechą Systemu 2 jest to, że jego działania wymagają wysiłku, a jedną z najważniejszych cech jego charakteru jest lenistwo – niechęć do wysiłku większego niż to absolutnie konieczne²⁹.

²⁸ Por. A.R. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1999.

²⁹ D. Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, przeł. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2012, s. 44.

Wysiłek zależny jest od uwagi kierowanej wolą, o wiele trudniej jest bowiem uwolnić się od tak zwanych złudzeń kognitywnych niż od na przykład wzrokowych, zwłaszcza że złudzenia zmysłowe niemalże natychmiast przekładają się na złudzenia poznawcze (Kahneman opisuje tutaj działanie „psychopatycznego uroku”³⁰). System drugi musi się nauczyć nie ufać zmysłowym złudzeniom, żeby natychmiast nie dobudowywać złudzeń poznawczych i nie działać pod ich wpływem. Nie zawsze da się uniknąć tendencyjnego myślenia, ponieważ system drugi może nie zarejestrować, że do niego doszło. Jednak ciągła czujność tego systemu jest męcząca i może paraliżować proste decyzje.

Można wzmocnić ramę poprzez dyskurs, ale nie można ramą wzmocnić dyskursu. Teoria perspektywy (oparta na pojęciu ramy) jest wyjątkowo interesująca w kontekście dzisiejszej dominacji systemu Kapitalizmu (czyli mechanizmu wymiany i zysku) nad każdym innym systemem społecznym. Owa dominacja utrzymuje nas w myśleniu nastawionym na efekt (a), a nie na sens (S₁). Właściwie zastąpiliśmy dyskurs ramą, ponieważ dyskurs Kapitalisty jest usztywniony, symuluje osobistą (\$) relację do wiedzy.

Dekonstrukcja Symbolicznego (sen)

Edyp, w przeciwieństwie do Kreona, buduje na niewiedzy, ponieważ lubi zagadki, a więc wyzwania; jest twórczy. Dziś całkowita przewidywalność naszych działań (prewencja, system zabezpieczeń w każdej dziedzinie życia, jak powiedzą Jean Baudrillard i Anthony Giddens) blokuje twórczość wymagającą ryzyka. Edyp jest twórczy, bo potrafi ryzykować sobą i swoją wiedzą. Nie przewiduje gotowych rozwiązań, jest badaczem w aktualnym czasie. Jacques Lacan, który odkrył strukturę psychoanalizy nie jako kompleks Edypa, który jest czymś, co należy zwalczyć, lecz jako niewiedzę, którą można „ograć”, przede wszystkim zredukował czas pojedynczego seansu psychoanalitycznego, za co został wykluczony z francuskiego Towarzystwa Psychoanalityków³¹. Najważniejsze słowa, decyzje, wybory podejmujemy, gdy czas nagli. Kompleks to pewien system uniwersalnych

³⁰ Tamże, s. 40.

³¹ W 1953 roku nastąpił kryzys w Société Psychanalytique de Paris i Lacan z kilkoma innymi psychoanalitykami założyli konkurencyjne Société Française de Psychanalyse. Tego roku w Rzymie Lacan wygłosił referat *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, znany również jako *Raport rzymski*, uważany za manifest nowego kierunku psychoanalizy i nowej szkoły, uchylającej dotychczasowe zasady techniki psychoanalitycznej.

zachowań, rama. Dyskurs to rozegranie wiedzy wynikającej z uświadomienia sobie kompleksu. Paradoksalnie to kompleks daje Edypowi władzę, ponieważ pragnie on go rozwikłać, i to nie dla siebie samego, lecz aby uratować swój lud. Nie ma alternatywnego do kompleksu Edypa kompleksu Elektry. W kompleksie Edypa nie chodzi o rozróżnienie płci – nie to jest najważniejsze, można go rozumieć jako indywidualną zagadkę, której rozwiązanie przynosi ponadjednostkowy sens. To, że tak zwany kompleks Edypa zaczyna się rozwijać w sferze cielesnego odczucia przyjemności i dotyczy pierwszego oznaczenia ról społecznych – matki i ojca – już oznacza pierwsze relacje władzy, czyli relacje w rodzinie. Dziecko obserwuje rodziców z perspektywy istoty całkowicie im poddanej, odczuwa przyjemność i przykrość z powodu ich działań wokół niego. Tu nie chodzi o płęć, raczej o rolę – jest osoba, która dostarcza doświadczenia ciągłości ze światem zewnętrznym, matkująca, kojarzona z miłością bezwarunkową, jakiegokolwiek byłyby zachowania dziecka, i osoba ojcowska, która będąc nawet dobrym opiekunem, wprowadza w świat dziecka cięcia i zakazy, ustanawia nieciągłość ze światem zewnętrznym, a przede wszystkim z matką. Ojciec to ten, który chce matki również dla siebie, a dobra matka to też towarzysza ojca, która nie zapomina o nim, gdy przychodzi na świat dziecko, i próbuje pewną ciągłość w tę troistą (pomijając rodzeństwo, które spełnia inne role) relację wprowadzić. Edyp jest w wyjątkowo trudnej sytuacji, bo nie zna swojej matki i ojca, i tu też objawia się uniwersalna prawda: dobry ojciec powinien pozwolić się zastąpić, zdjąć piętno ojcowskich zakazów, a przynajmniej zmodyfikować je w miarę wzrastania dziecka. Kompleks Edypa mówi o dwóch rodzajach stosunku: do siebie i do rodziny ludzkiej, które są w konflikcie. Mimo że przez swoją cielesność jesteśmy do siebie podobni, stanowimy gatunek jako ludzie, mimo to wewnątrz każdego z nas tkwi rdzeń indywiduum, niepodzielne Realne, jak to nazywa Lacan. Gdy dziecko zaczyna rozumieć, że panuje nad swoimi odruchami, że jest w stanie przywołać matkę, zaczyna odczuwać większą przyjemność z życia niż tylko fizjologiczne zaspokojenie, wkracza w świat symbolu i pragnienia. W miejsce dającej się bezpośrednio zaspokoić potrzeby rozwija się odniesione do transcendencji pragnienie. Liczy się już nie tylko zaspokojenie, ale wpływ na innego i również jego zaspokojenie. Edyp jest świadomy, że potrafi wykorzystać metodę postępowania z ludźmi, bo się jej nauczył przez obserwację swoich rządów. Wie, że jest dobrym królem, ma tego potwierdzenie, zwyciężył potwora Sfinksa. Sfinks pożerała wszystkich, którzy nie potrafili rozwiązać zagadki. Edyp znalazł odpowiedź, a właściwie pozwolił jej przyjść we śnie. Dlatego Freud mówi, że

„sen jest królewską drogą do nieświadomości”³². Freud przykładą wielką wagę do analizy snów, zarówno metodą skojarzeń, jak i na głębokim poziomie symbolicznego wymiaru języka. Tylko we śnie doskonale łączy się „co” i „jak”, Symboliczne z Wyobrażeniowym. W rzeczywistości „co” i „jak” są rozdzielone. Wyśmienity przykład podaje Freud z własnego snu w *Objaśnianiu marzeń sennych* – jest to sen o zastrzyku Armii. Nawiedził on Freuda którejś nocy 1895 roku, podczas gdy prowadził terapię psychoanalityczną kobiety zakończoną połowicznym sukcesem: pacjentka wyzbyła się lęków, ale nie udało jej się uporać z wszystkimi objawami somatycznymi. Freud czuł, że jego adwersarze mogą to wykorzystać, postawić mu zarzut nieskuteczności psychoanalizy. Freud we śnie spotyka swoją pacjentkę, której jeden z jego adwersarzy robi zastrzyk, żeby ulżyć jej w dolegliwościach (był to zastrzyk z preparatu propylu, „propylen... kwas propionowy... trimetylamina”³³). Dochodzi do wniosku, że ten zastrzyk był lekkomyślnością i prawdopodobnie strzykawka była zakażona, ale klucz do zrozumienia snu kryje się w samym składzie zastrzyku, którego nazwę zapamiętuje ze snu. Jakież jest jego zdumienie, gdy odkrywa, że pierwsze litery nazw substancji tworzących zastrzyk to inicjały jego największych adwersarzy. Uważali oni, że Freud wprowadza w medycynie niebezpieczne zmiany, pracuje z umysłem, a nawet duszą, w miejsce pracy z ciałem. Psychiatra jako lekarz medycyny przywiązuje wielką wagę do leczenia ciała, operacyjnego, farmakologicznego. Duszę można leczyć poprzez ciało, ale jakby z zewnątrz. Freud to lekarz, jak się dzisiaj mówi, holistyczny. Wykazuje, że leczyć może rozmowa. Poprzez rozmowę można wyzwolić z patologii choroby, bez bezpośredniej ingerencji w ciało. Freud pokazuje lekarzom, że badanie języka bywa bardziej skuteczne niż tak zwana medyczna interwencja. W swoim śnie kapitułuje, pozwala podać swojej pacjentce zastrzyk, ale ostatecznie sen jest potwierdzeniem skuteczności psychoanalizy, ponieważ okazuje się zastrzykiem „Symbolicznego”, w warstwie znaczącej; to Freud wygrywa. Mocnym twierdzeniem Freuda jest to, że psychoanaliza wymaga szczególnego kontaktu, trzeba nauczyć się słuchać inaczej, na innych zasadach niż w rozmowie: nie tego, co jest mówione (na tym opierają się psychoterapie), lecz tego, jak i kiedy coś jest mówione. Psychoanaliza nie jest psychoterapią, istotne jest tu wytworzenie z analitykiem silnej więzi na wielu poziomach (tak zwane przeniesienie, czyli rodzaj nieświadomej matrycy wyuczonych

³² Z. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych* (Dzieła, t. I), przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1996, s. 106.

³³ Por. tamże, ss. 107 – 108.

relacji). Freud zapożycza z literatury sofoklejskie przedstawienie Edypa jako uniwersalny kompleks nieuświadomionej wiedzy o swoim pochodzeniu, którą możemy rozegrać w swoim życiu. Psychoanalityk ustawia się jakby ponad warstwą przedstawieniową, którą buduje pacjent, wyszukuje to, co znaczące (na przykład w snach), to, co buduje jakąś treść bez udziału świadomego podmiotu. Słucha nie tego, co podmiot chce powiedzieć, ale raczej tego, czego nie chce powiedzieć. Na tym poziomie niejako wciela się w znaczące postaci z życia analizanta. Sny są szczególnie ważne ze względu na bogatą zawartość tak zwanych znaczących. Wynika to z trudności z zapanowaniem nad przedstawieniową (Wyobrażeniową) warstwą snu, Symboliczne we śnie łatwiej się uwalnia niż w rzeczywistej sytuacji. Analizant, myśląc, że po prostu opowiada sen, wypowiada też jego ukryte znaczenie. Carl Gustav Jung mówi o głębokich symbolach, obrazach, wzorach, typu mandale i tak dalej, ale sen nie działa według jakiegoś słownika symboli, według jednego schematu interpretacyjnego. Każdy trzeba interpretować indywidualnie, wtedy może on stanowić „królewską drogę do nieświadomości”. Sny, które zapamiętujemy, wydają się nam na tyle zaskakujące, niecodzienne, że chcemy je opowiedzieć ze względu na „co”, a nie ze względu na „jak”. Słynne zdanie „język nami mówi” opisuje również, jak chce działać psychoanaliza – koncentrować się na języku, a nie na mówiącym podmiocie.

Edyp posiada *techné* rządzenia, ponieważ pozwala prowadzić się snom, wykorzystać sen, aby odpowiedzieć na zagadkę Sfinksa. Kolejne pytanie powinno brzmieć: dlaczego Sfinks akceptuje tę odpowiedź? Wiemy przecież, że na zagadki można odpowiedzieć w różny sposób, ale Sfinks tego nie wie. Zagadka brzmi: co to za stworzenie, które rano porusza się na czterech nogach, w południe na dwóch, a wieczorem na trzech. Odkrycie, że to po prostu człowiek, nie jest wystarczające, trzeba wyjaśnić konieczność takiej odpowiedzi. Odpowiedź na zagadkę wymaga skonstruowania historii pasującej do zaburzonej podstawowej kolejności liczb naturalnych. Edyp sytuuje odpowiedź w historii życia ludzkiego. Gdy człowiek jest dzieckiem, porusza się jak zwierzę, na czworakach, potem, jako dorosły, samodzielnie porusza się na dwóch nogach, a kiedy jest stary, potrzebuje dodatkowej podpory, aby się poruszać. Struktura zagadki polega na zaburzeniu porządku liczb: 4 – 2 – 3 zamiast 2 – 3 – 4 lub malejąco: 4 – 3 – 2. Edyp uzasadnia coś, czego nie da się uzasadnić całkowicie (znamy przecież ludzi, którzy nie używają na starość laski). Przedstawienie, które stanowi odpowiedź na zagadkę, może zdekonstruować pierwszy lepszy opis przypadku (na przykład staruszka bez laski), ale Edyp ustanawia zasadę, regułę odpowiadania

nia na zagadki, a każdy „wyjątek tylko potwierdza regułę”. Sfinks w micie Edypa wywraca porządek podstawowego doświadczenia, że mamy coś, co albo wzrasta, albo maleje. Nie można w sposób dowolny i przypadkowy przeskoczyć pewnych etapów doświadczenia, nie można też ich dowolnie przemieszczać, dlatego rozwiązanie zagadki musi być uzasadnione historyczną i logiczną prawdą. Na tę zagadkę nie istnieje odpowiedź „naturalna”, tylko symboliczna, bo jedynie taka ma moc wprowadzania nowego porządku opartego na liczbie.

Przemoc Realnego – polityka

Zagadka Sfinksa jest czystą władzą, przemocą Realnego, służy wyłącznie pożeraniu tych, którzy nie znają odpowiedzi, a nie znają jej ci, którzy działają w pojedynkę, jak Kreon.

KREON

Mam mówić tu, przy ludziach, czy też wolisz

Wysłuchać mnie w pałacu, w cztery oczy?

EDYP

Mów tu, przy wszystkich! Bo ich los po stokroć

Bardziej mi leży na sercu niż własny³⁴.

Kreon dla podkreślenia mocy kontaktu dwóch ludzi stosuje metaforę spotkania w cztery oczy, a Edyp dla podkreślenia większej wagi swojego związku z ludem stosuje metaforę „po stokroć”. Porządek liczb to pierwotny porządek świata – to odkrywa Immanuel Kant. Być może dlatego polityka ogranicza się dziś do statystyki.

Pierwszą formą, jakiej doświadcza człowiek, wewnętrzną formą zmysłowości, jest liczenie, które tworzy czas. Możemy policzyć odcinki czasu, więc czas pozwala porównywać to, co nieporównywalne, rozróżnić na przykład momenty. Potrafimy znaleźć jedność tam, gdzie jedności nie ma, dzięki liczeniu. Tylko dzięki formom zmysłowości (czas i przestrzeń) możemy myśleć. Forma czasu wyłania z siebie pochodną formę przestrzeni – zmysł zewnętrzny. Dzięki tym formom znajdujemy wspólne ramy dla przedmiotów i dla całego świata. Doświadczenie czasu rodzi twierdzenie, że matematyka jest królową nauk. Opisuje ona, jak formy zmysłowości, czas i przestrzeń, tworzą idee. Doświadczenie zmysłowe jest pochodne

³⁴ Sofokles, *Król Edyp*, w: *Trylogia...*, s. 33 (91 – 94).

względem tych dwóch form, które musimy opanować, aby korzystać z materiału dostarczonego przez konkretne zmysły. Obrazuje to przypadek Helen Adams Keller³⁵. Możliwość zakotwiczenia abstrakcyjnego języka znaków w dotyku potwierdza doniosłość rewolucji Kanta opartej na dwóch formach zmysłowości, czasie i przestrzeni. Formy zmysłowości nie dotyczą konkretnych zmysłów, chociaż można przedstawić słuch jako zdolność arytmetyczną – opartą na doświadczeniu czasu, liczeniu (tykanie zegara, muzyka), a wzrok jako zdolność geometryczną – opartą na doświadczeniu przestrzeni (odczucie głębi, posługiwanie się planami i tak dalej). Ale można również za pomocą pozostałych zmysłów te formy opanować, człowiek ma możliwość przekształcić nawet doświadczenie zmysłowe, które nie uchodzi za abstrakcyjne (dotyk), w język.

To przekształcenie czasem wymaga jednak ofiary, chociażby z realnego czasu. *Techne* rządzenia także polega na gotowości do złożenia ofiary, w lżejszej wersji – na gotowości do zmiany. Edyp zmienia swoje życie radykalnie, i to dwa razy: z wygnańca staje się królem, z króla znów wygnańcem, dzięki temu, że odkrywa prawdę; raz z tego powodu się wznosi, raz upada. Strukturę prawdy można ująć Sokratejskim „wiem, że nic nie wiem”. Sokrates, archetyp mędrca – filozofa, rozdziela dwa warianty wiedzy: prawdę (wewnętrzną pewność, „wiem, że” – odpowiednik S_1 u Lacana) i wiedzę (zewnątrzną, nienależącą do nikogo S_2).

Kreon – przeciwieństwo Edypa i postać stanowiąca przejście z mitu Edypa do mitu Antygony – nie posiada *techne* rządzenia. Antygona jest przybyszem z zewnątrz, od razu staje w centrum głównego konfliktu władzy: król kontra mało znaczący obywatel (kobieta), Kreon – Antygona. W tle jest konflikt wcześniejszych władców. Władzę po Edypie odziedziczyli bracia Antygony Polinejkes i Eteokles, którzy mieli dzielić się nią po upływie określonego czasu, mieli ją sprawować naprzemiennie. Nadeszła chwila, w której jeden brat powinien przekazać władzę drugiemu (Eteokles Polinejkesowi), ale nie chciał tego zrobić, więc który okazał się zdrajcą? Może wcale nie Polinejkes napadający z zewnątrz na królestwo i upomina-

³⁵ Helen Adams Keller (1880 – 1968) – amerykańska głuchoniewidoma pisarka, pedagog i działaczka społeczna. Gdy skończyła 6 lat, jej rodzice poprosili o konsultację Aleksandra Grahama Bella, który skontaktował ich z Anną Mansfield Sullivan w celu jej kształcenia. Zachowania małej głuchej i niewidomej Helen przypominały zachowania dzikich zwierząt: nie można było się z nią komunikować, nie miała bowiem uznanych za „abstrakcyjne” zmysłów słuchu i wzroku. Dla głuchych jest język migowy, niewidomi słyszący opanowują alfabet Braille’a, przypadek Keller pokazał możliwości stworzenia języka za pomocą dotyku.

jący się o władzę. W walce giną obaj bracia; królem zostaje Kreon. Rozpoczyna rządzenie od arbitralnego ustanowienia opozycji: sprawiedliwości – niesprawiedliwości, czynu i władzy:

Jak wam wiadomo, teraz, gdy polegli,
Zbrukani własną krwią w braterskiej walce,
Ja zgodnie z prawem – najbliższy ich krewny –
Przejąłem po nich tron i całą władzę.
[...] W moim pojęciu najgorszy to taki,
Który, sprawując rządy, siedzi cicho,
Kryje tchórzliwie zamiary i myśli,
I nie znajduje najlepszych rozwiązań.
Takiego zaś, co ponad dobro wspólne
Przedkłada swoich najbliższych, mam za nic³⁶.

Władca, który inaczej traktuje lud, a inaczej rodzinę, nie jest według Kreona dobrym władcą. Kreon mógłby być figurą władzy współczesnej (według Foucaulta jest to biowładza i dotyczy populacji), dla której ważniejsza niż poszczególne wspólnoty jest ludzka zbiorowość. Podstawą sprawowania rządów jest równość wobec arbitralnego prawa ustanowionego przez bezinteresownego władcę. Arbitralność decyzji Kreona, kto jest zdrajcą, a kto nie, opiera się na założeniu, że ten, kto przychodzi z zewnątrz, stanowi zagrożenie³⁷. Antygona i Polinejkes to dwie osoby, które przychodzą z zewnątrz, i właśnie dlatego mogą wnieść coś nowego do istniejącej wspólnoty, ale Kreon nie dostrzega takiej możliwości. Swoje decyzje utożsamia z boskim prawem. Gdyby obaj bracia zostali pochowani, nie byłoby konfliktu i bezpodstawnych rozróżnień. Prawdliwość rządzenia, którą eksplikuje do znudzenia Kreon, oparta jest na czymś najbardziej policzalnym: na bogactwie, które według niego bezpośrednio przekłada się (przelicza) na władzę. Wyjawia to Koryfeuszowi:

To ludzie w mieście, z dawna mi niechętni,
Podnoszą głowę, nie chcąc zginać karku
Przed moją władzą i moją osobą,
Jak każe prawo. Nie mam wątpliwości,
Że to ci właśnie przekupili strażę,
By dokonali tego. – Nic na świecie

³⁶ Tamże, ss. 253 – 254 (170 – 185).

³⁷ Współczesna władza poradziła sobie z tym problemem w ten sposób, że serwuje mit szybkiej integracji tego, kto przychodzi z zewnątrz. Ten mit obejmuje wiarę w postęp i w siłę dobrze kierowanej masy (populacji).

Nie psuje tak człowieka jak mamona.
 To ona niszczy miasta, ona sprawia,
 Że ludzie porzucają własne domy;
 To ona łamie charakter i pcha
 Do wszelkich przestępstw i niegodziwości;
 I ona wreszcie nakłania do zdrady,
 Uczy podstęp i krzewi bezbożność.
 Tak więc na pewno nie uniknie kary
 Ten, kto dla zysku wykonał zadanie³⁸.

Gdy okazuje się, że „zbrodnia” Antygony została dokonana nie dla zysku, Kreon nie potrafi wycofać się ze swoich rachunków. Zachowuje się tak, jakby miał tylko formę czasu do dyspozycji, potrafi rachować, nie potrafi się przemieszczać w swoim myśleniu, brak mu opanowania formy przestrzeni.

Zadaniem Antygony jest pochowanie brata, zamknięcie (symboliczne) historii rodziny, przywrócenie prawdy rządzenia, która nadaje jej działaniu charakter determinacji, ale z ludzkim obliczem. Kreon nie musiałby łamać prawa – mógłby je nagiąć, czyli zmienić, ale jest zdeterminowany wyprodukowaną przez siebie wiedzą. *Techne* (żywej zależności wiedza – władza) należy do Edypa i jego żeńskiego potomka. *Techne* w starożytności to tak zwana sztuka sztuk, dotyczy zarówno sztuki – tego, co obecnie uznajemy za sztukę – jak i rzemiosł typu krawiectwo, budowa statków. Starożytni nie rozumieją twórczości w taki sposób, jak my dzisiaj, sprawność *techne* to coś więcej niż umiejętność, wiedza; to umiejętność kreatywna, która przekłada się na różne dziedziny życia. Później Platon zawęża *techne* do posługiwania się językiem, do mądrości wyrażanej w mowie, obrazy uznaje za zbyt jednoznaczne. Ceni poetów i filozofów; prawdziwy poeta to też filozof, posiada najwyższą *techne* rozumienia i widzenia idei, a więc wiedza przekłada się u filozofa proporcjonalnie na władzę.

Kreon jest figurą współczesnej władzy, która nie odwołuje się do filozofii, ma fałszywą (bo ubogą) wizję dobra wspólnego, które w najmniejszym stopniu nie przekłada się na dobro jednostkowe i najbliższej wspólnoty. Dobro wspólne jest abstrakcyjne – Kreon potrzebuje tej idei, żeby w jej imię wydawać arbitralne sądy, ale nie ma do niej wyobraźniowego dostępu, jest ona dla niego poza wszelkim wyobrażeniem, mnoży jałowe poznawczo przeciwieństwa oparte na dialektycznej matrycy, którą jako podstawową dla kultury zachodnioeuropejskiej opisuje Jacques Derrida:

³⁸ Sofokles, *Antyгона*, w: tegoż, *Trylogia...*, s. 258 (289 – 303).

zewnętrzne – wewnętrzne. Kreon operuje tą matrycą, mnożąc opozycje: zdrajca – człowiek honoru, lud – władca.

Tego nie grzebać i nie oplakiwać,
 Tylko zostawić, ku przestrodze innym,
 W miejscu gdzie padł, na pastwę psów i sępów.
 Tak zarządziłem, bo nie można przecież
 Zrównywać zdrajcy z człowiekiem honoru!
 Niech ta zasada będzie wam wskazaniem:
 Kto się zasłuży miastu, może liczyć
 Na moją cześć – za życia i po śmierci.
 KORYFEUSZ
 Od dziś, Kreonie, twój głos decyduje,
 Kto jest oddany miastu, a kto wrogi³⁹.

Kreon zajmuje ważne miejsce w rodzinie Edypa i Antygony. Jest bratem Jokasty, czyli bratem żony i matki Edypa, korzysta z władzy po Edypie, nie będąc zmuszonym do rozwiązywania zagadek. Rządzi, jak powie Foucault, przez prezenty: przyjmuje prezenty od ludu, który składa mu hołd, oraz należy do rodziny królewskiej, ma te same przywileje, ale nie ma obowiązków, dopóki nie zostanie królem po śmierci Eteoklesa. Kreon jest współczesną figurą polityczną. Mimo że Edyp może być postrzegany jako tyran (w starożytności pojęcie tyraństwa ma cechy heroiczne), to właśnie on posiada *techne* rządzenia. Tyran w starożytnym znaczeniu ma władzę, ale umie ją rozporządzać, nawet jeżeli czasami używa przemocy.

Pasja a człowiek umiarkowany

Współcześnie można próbować zastąpić pojęcie *techne* rządzenia terminem pasja. Być może o taką pasję chodzi Nietzsche, gdy pisze o woli mocy i nadczłowieku. Wola mocy to nie wola czegoś konkretnego, tylko wola samej woli, nowa jakość chcenia, która ma moc uniwersalizacji, moc kulturotwórczą. Pojęcie woli mocy jest najważniejszym wkładem Nietzschego w rozumienie egzystencjalizmu. Ten, kto kieruje się wolą mocy, potrafi ryzykować sobą, a kto nie posiada woli mocy, chce przede wszystkim chronić siebie, swój wizerunek, kieruje się resentymentem. Wojciech Morszczyński, analizując punkt wyjścia Nietzschego, który metafizykę i chrześcijaństwo utożsamia ze słabością rozumu, przedstawia proces wyła-

³⁹ Tamże, s. 254 (203 – 212).

niania się u niego pojęcia woli mocy jako budowanie moralności bez lęku. Chrześcijaństwo przez normy moralne (tak zwaną wolę prawdy, przeciwstawną woli mocy) uwięziło zdaniem Nietzschego wolę w lęku przed popełnieniem błędu czy grzechu. Wola prawdy stała się według Nietzschego wolą moralną, traktującą „prawdę jako wartość nadrzędną, lokowaną poza i ponad światem życia”⁴⁰, w nieskończoność rekonstruuującą bezsilną i bezużyteczną metafizykę. Wola prawdy wyłoniła metafizykę, a ta światu rzeczywistemu przeciwstawiła idealny świat fikcyjny, źródło prawdy, które z kolei powoduje w dalszym rozwoju myśli „rozkład metafizyki jako dualistycznej wykładni bytu, wykazując przy tym beznadziejność wszelkiego poszukiwania podstawy dla świata życia”⁴¹. To, zdaniem Nietzschego, pokazuje, że metafizyka od początku była zbudowana na niewłaściwej podstawie, sprzeczna wewnątrz. Twierdzenia o prawdzie nadają woli charakter moralny – wola jest z definicji wolą prawdy i podłożem metafizyki, a zarazem źródłem jej rozpadu. Przemienia się w bezwonną wolę prawdy opartą na wiedzy, ale na wiedzy martwej, z którą nic nie można zrobić, nie można się nią posłużyć.

Edyp nie tylko nie ma dostępu do prawdy, ale także

nie posiada wiedzy na temat tego, co się zdarzyło. Jest też nierozważny, nie tylko bowiem nie wie, lecz także nie wie, że lepiej jest dla niego nie wiedzieć. I wreszcie, ów niewiedzący i nierozważny Edyp jest być może również nieświadomy, bo ostatecznie jak może on w ogóle nie wiedzieć tego, czego sądzi, że nie wie?⁴²

W naszych czasach właściwie każdy aspekt naszego życia, naszej egzystencji jest upolityczniony – nie w znaczeniu podlegania pod program jakiejś partii politycznej, tylko poprzez czynienie z nas ludzi więzi, również więzi z wiedzą (zinstytucjonalizowanie wiedzy), ludzi, którzy wiedzą, ale nie myślą.

Dwa określenia Kreona padają w trzecim wykładzie *Rządzenia żywymi*: człowiek umiaru, w negatywnym znaczeniu, i człowiek więzi – też w negatywnym znaczeniu. Kreon jest człowiekiem umiaru, ale w zupełnie innym znaczeniu niż u Arystotelesa, według którego umiarkowanie to zdolność rozporządzania swoimi cechami charakteru. Człowiek umiarkowany w myśli Arystotelesa to człowiek słusznie dumny, cnotliwy, potrafiący wyważyć emocje, sprawności i majątek. Człowiek może mieć nadmiar albo

⁴⁰ W. Morszczyński, *Nihilistyczna destrukcja myśli wartościującej: Heideggera interpretacja filozofii Nietzschego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1992, s. 61.

⁴¹ Tamże, s. 62.

⁴² M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 68.

niedobór dóbr. Przeważnie ten, który ma nadmiar, będzie rozrzutny, a ten, który ma niedomiar, będzie skąpy. Obie te cechy są negatywne. Człowiek umiarkowany w kwestii posiadania bliższy jest nadmiarowi, tyle że – w przeciwieństwie do rozrzutnego – dobrze dysponuje dobrami, pomnaża je, przemienia, jest hojny. Rozrzutny wydaje na siebie, hojny na cele społeczne, funduje teatry, stadiony, urządzenia użyteczności publicznej. Słusznie dumny ma do dyspozycji wszystkie cechy charakteru, dobrze rozporządza uczuciami. Ma na przykład tyle zdolności do gniewu, co gniewliwy, ale w przeciwieństwie do niego gniewa się tylko w słusznej sprawie. Człowiek gniewliwy nie pozwoli o sobie źle mówić, a człowiek słusznie dumny nie pozwoli źle mówić o innych; będzie się gniewał za naruszenie prawa, a nie za podważenie swojej opinii w jakiejś sprawie. Człowiek umiaru Arystotelesa jest tak naprawdę człowiekiem, który wie, co zrobić z nadmiarem⁴³. Kreon tego nie wie; ma przywileje, ale nie potrafi rządzić, co w pełni ukazane zostaje w Sofoklejskiej *Antygonie*, gdy Kreon nie potrafi zinterpretować prawa, aby ochronić swoją rodzinę.

Depresja władzy (zazdrość)

Oczywiście prawo jest niezmienne, to starożytni wiedzą, ale oprócz prawa są jeszcze zagadki do rozwiązania. W tragedii nie ma dobrego wyjścia, jest tylko wybór między większym a mniejszym złem, między tragedią, która dotknie kultury, a tragedią poświęcenia się jednostki, po to, żeby nie było większej tragedii, w wymiarze boskim. *Antygonie* ma paradoksalną nadzieję na pozytywny obrót spraw w boskiej perspektywie, dla niej śmierć to zysk:

Że śmierć mnie czeka, to wiem i bez ciebie,
I bez tej groźby, którą straszy zakaz.
Tyle że dla mnie śmierć, nawet przedwczesna,
To raczej zysk niż strata. Bo kto zaznał
Tak wielu nieszczęść jak ja, nie chce umrzeć?
Tak więc śmierć dla mnie nie jest rzeczą straszną;
O wiele gorszą byłoby zostawić
Niepochowane zwłoki mego brata.
Teraz już jestem spokojna. A ty,
Jeśli uważasz mnie za pomyloną,
Świadczysz o sobie: sam straciłeś rozum⁴⁴.

⁴³ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982.

⁴⁴ Sofokles, *Antygonie*, ss. 266 – 267 (460 – 470).

Antyгона wie, że spotka ją kara, ale mimo wszystko brnie w konsekwencje swojej decyzji, co pozwala dokonać symbolicznej pracy. Antyгона dziedziczy po ojcu *techne* rządzenia, czyli kapitał symboliczny. To pojęcie wprowadza Pierre Bourdieu; kapitał symboliczny to najważniejszy rodzaj kapitału, stanowi cel używania pozostałych, takich jak społeczny, ekonomiczny, kulturowy. Różne rodzaje kapitału występują w poszczególnych polach⁴⁵, a w ostatecznym celu służą konwersji na kapitał symboliczny. Kreon nie potrafi skorzystać z kapitału społecznego, mimo że jest otoczony wspólnotą najbliższych – Antyгона jest nie tylko córką jego siostry, lecz też jego przyszłą synową; traktuje ich jak bezpośredniego wroga:

Poddany ma się słuchać i być karny,
A ona już nie pierwszy raz się stawia
I występuje przeciw mojej władzy;
A teraz jeszcze chełpi się swym czynem
I szydzi ze mnie. – Doprawdy, jeżeli
Ta samowola ujdzie jej bezkarnie,
Ona tu będzie mężem, a nie ja.
Wprawdzie to córka mojej siostry, ale
Gdyby mi była nawet bliższą krewną
I przez to ochranianą przez Zeusa,
I tak nie uszłaby okropnej śmierci –
Wspólnie z jej siostrą. Tak jest, bo i ona
Maczała palce w tym skrytym pochówku⁴⁶.

Edyp, interpretując prawo, zachowuje je, a także dostęp do niego. Dlatego człowiek umiarkowany w znaczeniu starożytnym to nie człowiek umiaru w sensie nowożytnym, w pozycji ani-anizmu⁴⁷: ani nie stanowię

⁴⁵ Pojęcie pola również zostało opracowane przez Pierre'a Bourdieu. Pole pozwala nam odebrać rzeczywistość symboliczną, wykształca właściwą perspektywę rozumienia rzeczywistości, w której się znajdujemy (lub uniemożliwia nam ten odbiór). Trudno jest przekształcić pole, ponieważ zamyka „aktorów” w ich własnych stawkach, które z innego punktu widzenia, czyli z punktu widzenia innej gry, stają się albo niewidoczne, albo nieistotne. Bourdieu podkreśla, że zawsze przystępujemy do gry z niepełną wiedzą, czyli w stanie niewiedzy, dlatego tak ważny jest aspekt wiary jako początkowego zaangażowania w grę. Wiara praktyczna jest zgodą na przestrzeganie reguł rządzących jakimś polem. Granice pola są następnie na każdym etapie sprawdzane i umacniane (rytuały wtajemniczenia, konkursy, egzaminy, zespoły, hierarchia grup w obrębie pola).

⁴⁶ Sofokles, *Antyгона*, ss. 267 – 268 (479 – 491).

⁴⁷ R. Barthes wymienia ani-anizm jako podstawową figurę współczesnego mitu (w: tegoż, *Mitologie*, ss. 289 – 290).

prawa, ani go nie łamię. *Techne* rządzenia wymaga kapitału społecznego, najbardziej pożądanego dobra w dzisiejszych czasach. Wydawać się może, że posiadamy „kapitał społeczny”, ale czy jest to kapitał rzeczywisty, ukażą nam sytuacje, gdy będziemy go mogli wymienić na inny rodzaj kapitału, a niewymienialny kapitał z definicji nie jest kapitałem. Znajomości, które wymagają wzajemności w swoim obrębie (wzajemność „załatwiania” spraw), stanowią nie kapitał społeczny, lecz jego przeciwieństwo. Edyp w konfrontacji z Kreonem, który też słyszy przepowiednię Tejrezjasza (według którego Edyp jest zabójcą poprzedniego króla) i od razu mówi mu, że jest winny, zarzuca temu drugiemu zazdrość: „stawką jest nie moja niewinność, nie chodzi tu wcale o morderstwo, które miałem popełnić, lecz o bogactwo, władzę i *techne*”⁴⁸. *Techne* należy do Edypa: „O, bogactwo, władzo, sztuko wszystkich sztuk, jakże wielką budzisz zawiść”⁴⁹. Władza jako *techne* znajduje się pomiędzy bogactwem i sztuką wszystkich sztuk. Edyp słusznie podejrzewa Kreona o zazdrość o władzę:

„Jeśli przyniosłeś mi tak niekorzystną przepowiednię, a następnie wyszukałeś tego wróżbiarza, to dlatego, że zazdrościsz mi mojej pozycji i chciałbyś sam wstąpić na tron”. Na to Kreon odpowiada, broniąc się: „To, co mówisz, nie jest prawdą, ponieważ nie jest prawdopodobne. Nie jest rzeczą prawdopodobną, bym ci zazdrościł, a to z kilku przyczyn. Ponieważ w gruncie rzeczy moje życie jest całkiem dobre. To życie króla bez konieczności bycia królem albo czynienia królewskich powinności”⁵⁰.

Kreon jest zadowolony ze swojej pozycji w hierarchii władzy, czyli przestrzega praw i zwyczajów panujących na dworze króla, spełnia swoje zobowiązania, które nie wymagają podejmowania decyzji na zasadzie „albo – albo”. Pozycja Kreona to pozycja króla „bez konieczności bycia królem i samodzielnego sprawowania rządów. Wszystko zdobywa dzięki owej serii wymian i zobowiązań”⁵¹. Przeciwno Edypowi występuje Tejrezjasz, który posiada *techne* w pewnym stopniu, ponieważ potrafi interpretować słowa wyroczni. Edyp zarzuca swoim adwersarzom, Kreonowi i Tejrezjaszowi, że nie myślą, mimo że wiedzą. Jego *techne* polega więc na odkrywaniu ukrytego znaczenia. Tebańczykom Edyp również zarzuca, że gdy zginął ich król, Lajos, nic nie zrobili, aby odkryć powody śmierci swojego władcy. Działanie

⁴⁸ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 69.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 71.

⁵¹ Tamże.

Edypa jest szczególne, ponieważ dotyczy czerpania wiedzy z opinii⁵², również swojej, a nie tylko poszukiwania prawdy w tradycyjnym rozumieniu tego słowa. Zrywa on z tradycją prawdy jako czegoś zewnętrznego. Szuka prawdy, która ma moc wewnętrznie przemienić jego i jego lud. „Wiąże się to z całą problematyką wychowania, retoryki i sztuki perswazji. A ostatecznie także demokracji. Czy aby rządzić, należy przemienić niewiedzących w tych, którzy wiedzą?”⁵³ Edyp ma władzę tyrańską, ale w innym znaczeniu niż to, którego używamy dzisiaj, i – co podkreśla Foucault – nie jest to określenie pejoratywne, ponieważ „tam, gdzie w ogóle powstały demokracje, pojawiły się one za pośrednictwem tyranii”⁵⁴. Edyp reprezentuje figurę tyrańską, gdyż jest herosem powracającym z wygnania i zdobywającym władzę. Buduje wspólnotę⁵⁵, ma pasję dowiadywania się prawdy, nawet gdy odkrywa, że sam jest w nią uwikłany. Prawda zawsze wikła nas w osobiste wyznania, zmusza do świadczenia – inaczej nie byłaby prawdą. Prawda stawia nas przed innością, władza redukuje inność.

Dochodzą państwo do koncepcji inności jako miejsca prawdy – prawdy, której nie chcą państwo znać, i jako miejsca mowy – mowy, której elementy znaczące i tak zdradzają prawdę. Dziś chciałbym zająć się tym, co znajduje się w miejscu Innego. Pytanie to jest równoznaczne z pytaniem o to, co pozostaje na zewnątrz. Albo o to, co zachodzi w mojej relacji z językiem, gdy mówię na przykład: „Niesłusznie potraktowałem w ten sposób Jana” lub: „To były najlepsze lata mojego życia”. Innymi słowy, pytanie brzmi następująco: co takiego w mojej relacji z językiem stawia opór zwykłej refleksji?⁵⁶

Inny to ktoś, kto staje między prawdą a językiem, kto zawsze rozumie inaczej, nawet jeśli chodzi o szczegół (S_2): jest to znaczący szczegół (a), coś,

⁵² Por. tamże, s. 75.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 83.

⁵⁵ Kreon zazdrości Edypowi, ponieważ myśli, że jest mu równy, ale nie widzi, że wokół niego jest pustka. Nie zazdrości samej władzy, bo ma podobne przywileje, lecz nie widzi między nimi różnicy. To znaczy, że się porównuje. Zazdrość to przekroczenie X przykazania Dekalogu. Zazdrość pomija porażki, które być może doprowadziły do celu zazdrości – jakiegoś dobra. Edyp słusznie zarzuca Kreonowi, że chciałby być na jego miejscu, mieć jeszcze więcej przywilejów, niż ma, bez odpowiedzialności za trudy związane z ich zdobywaniem. „Człowiek umiaru” w znaczeniu, które kreuje przed Edypem Kreon, to fikcja. Człowiek zawsze chce więcej. I dlatego Edyp słusznie podejrzewa, że Kreon chce nie tylko przywilejów, bogactwa, ale też więcej władzy, chce *techne*. Chce być jak Edyp, a nie ma pasji rządzenia. Rozmawia z Edypem jak równy z równym.

⁵⁶ M. Safouan, *Cztery...*, s. 35.

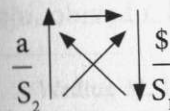
co czyni wielką różnicę. Poza tym innego łatwo sprowadzić do relacji wyobraźniowych⁵⁷. Relacje wyobraźniowe, jakie mamy z innymi, oddalają nas od prawdy – nie tylko o nich, ale przede wszystkim o sobie. Nie można jednak zrezygnować z budowania tych relacji, jak zrezygnował w swej depresji tyrańca Kreon. Jesteśmy dziś bliżsi depresji Kreona, który nie potrafi zastąpić Edypa, bo zazdrości pasji, nie wiedząc, czym ona jest. Edyp ryzykuje sobą i prawda odbiera mu władzę, jednak zyskuje siebie, swoją rodzinę, dzieci, a przynajmniej jedno z nich.

„Edyp miał przynajmniej o jednego ojca za dużo, skoro go zabił, a poza tym miał ich dwóch? Mieć tylko jednego ojca to nie być jak Edyp”⁵⁸. Trzeba mieć więcej niż jednego ojca – tak się buduje kapitał społeczny przekładalny na kapitał symboliczny: na autorytecie. Pozytywność kompleksu Edypa to *techne* rządzenia z pozycji wielu. Rysowanie wielości dróg dojścia do prawdy to funkcja autorytetu. Tak jak bogactwo, autorytet trzeba pomnażać, żeby go utrzymać. Podobnie jest z władzą: jeżeli jestem dobrym władcą, to muszę mieć pasję odkrywcy, wciąż odkrywać zagadkę rządzenia, interpretować prawo, nawet jeśli wydaje się doskonałe, a zwłaszcza wtedy, kiedy takie się wydaje. To, co przeciwstawia się pasji, to depresja (wypalona pasja zazdrości).

Wykład trzeci Foucaulta koncentruje naszą uwagę na Edypie w momencie, w którym król bierze śledztwo w sprawie zarazy panującej w Tebach w swoje ręce. Pytanie pierwsze brzmi: kto mówi? Zanim zapytamy o treść mowy, zawsze najpierw pytamy o autora; nie o jego biografię, lecz o pozycję w stosunku do prawdy. Najpełniej tę pozycję przedstawia według Lacana dyskurs Analityka służący do badania pozycji podmiotu względem pragnienia, zawieszający strukturę informacji. Jest to jedyny dyskurs, który może uwolnić od powszechnej dominującej racjonalizacji i scjentyzmu, ale skazuje na milczenie, a „dobra władza” wymaga wejścia w reżim wyznania.

Żeby świadomie poruszać się w tym dyskursie, trzeba mieć specyficzną *techne*, *techne* zarządzania dyskursem.

Lacanaowski dyskurs Analityka



⁵⁷ Por. tamże, s. 40.

⁵⁸ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 82.

Dyskurs ten mógłby być odpowiednikiem struktury wyznania, uświadomione tutaj zostaje bowiem to, co wymyka się przetransponowaniu w wiedzę (S). Podmiot pragnienia, zawsze oddzielony od wiedzy (\$), zostaje tu rozpoznany jako inny. W tym dyskursie pada pytanie o prywatny interes jego uczestnika. Lacan kreśli strzałkę niemożliwego wyłonienia z obiektu pragnienia podmiotu (a → \$). Ujawnia się w tym dyskursie też Mistrz (S₁ znajduje się w miejscu produkcji znaczenia) – okazuje się tym, który pragnie zdominować podmiot, lecz zdobycie prawdy o mechanizmach działania dyskursu w ogóle (S₂ w miejscu prawdy) chroni wiedzę przed ideologicznym zagarnięciem, zarówno przez Mistrza (S₁), jak i przez skłonny do samozakłamania podmiot (\$).

Oślawione niebezpieczeństwo wiszące nad każdym systemem rozumienia odkrył Kartezjusz: „czy nie ma we mnie jakiejś mocy złudzenia, która sprawia, że nawet gdy sądzę, że poznaję prawdę, *sam* siebie oszukuję?”⁵⁹. Akt wykluczenia ducha zwodziciela był „koniecznością w pełni kulturową”⁶⁰, jak stwierdza Foucault. Pytanie o możliwości łudzenia się wynikało z *techne*, które posiadali ważniejsi myśliciele w historii kultury zachodniej.

⁵⁹ M. Foucault, *Zło czynić...*, s. 205.

⁶⁰ Tamże.

Rozdział IV

Reżim wyznania – moc *aleturgii*

W wykładzie czwartym Foucault rozróżnia w obrębie *aleturgii* reżim wiary i reżim wyznania. Zwłaszcza chrześcijaństwo jawi mu się jako napięcie między tymi dwoma reżimami. Chrześcijaństwo ukazuje rozłączność reżimów i jednocześnie domaga się ich dopełniania nimi nawzajem. Nie można powiedzieć, że któryś z reżimów jest lepszy czy pierwotny, lecz należy je rozróżniać. Reżim wiary w chrześcijaństwie to wybór życia według zasad Ewangelii, coś w rodzaju wiedzy *know-what*, odwołując się do rozróżnienia Michaela Polanyiego¹. Reżim wyznania to zdanie relacji o swoim byciu wybranym, jakby odtworzenie sposobu działania reżimu wiary w jednostkowym, konkretnym życiu. Reżim wyznania może zostać sformułowany jako tak zwane świadectwo, modlitwa, pokuta i tym podobne (*know-how*). Z rozróżnienia reżimów w obrębie *aleturgii* wyłania się ciekawy konflikt między „wiedzą, że” (*know-what*) i „wiedzą, jak” (*know-how*). Te dwa rodzaje wiedzy mogą pociągać za sobą pozostałe: *know-why*, *know-who* i tym podobne.

Przykładem reżimu wyznania w ujęciu filozoficznym jest zakład Pascala jako postawienie na szali swojego doczesnego życia w imię prawdy wiary (o istnieniu życia wiecznego). Wyznanie łączy się z ryzykiem (choćby zmarnowania swojego doczesnego życia w imię nieistniejącej prawdy), jest podmiotowe. Reżim wiary bardziej dotyczy przynależności do wspólnoty, ulokowania Mistrza (S₁) w dominującej pozycji, wymaga praktyk, obyczajów, obrzędu, lecz – paradoksalnie – nie musi pociągać za sobą ryzyka

¹ Według M. Polanyiego wiedzę można zróżnicować na: *know-how* (wiedzieć, jak), *know-what* (wiedza o faktach), *know-why* (wiedza naukowa) i *know-who* (wiedza o relacjach społecznych) – por. K.A. Grant, *Tacit Knowledge Revisited – We Can Still Learn from Polanyi*, *Electronic Journal of Knowledge Management* 5/2/2007 (173 – 180), <http://www.ejkm.com/main.html> [dostęp: 1 listopada 2018].

wyznania, jest bardziej przedmiotowy, nie szuka całkowitego oczyszczenia, w którym podmiot (\$), zawsze przekreślony wobec wiedzy, odzyskuje swój status (S).

Kompleks Edypa raz jeszcze

Kompleks Edypa w interpretacji Lacanowskiej dotyczy wejścia w porządek symboliczny. Na strukturę rodzinną przekłada się to w ten sposób, że matka (lub osoba matkująca) zapewnia dziecku i rodzinie ciągłość, a ojciec ustanawia zakazy² – nieciągłości, wprowadza dziecko w porządek symboliczny. Jest często bardziej wymagający, chociażby z powodu braku biologicznej ciągłości z dzieckiem (takiej, jaką ma matka już w okresie ciąży). Ojciec jest tym, który odcina symboliczną pępowinę, czyni dziecko samotnym, ale też samodzielnym.

Ludzka samodzielność wynikająca ze świadomości życiowych ograniczeń najczęściej okupiona jest samotnością i dyskomfortem, dlatego Lacan rozpracuje podstawowe twierdzenie Kartezjusza o *cogito: Myślę, więc jestem* na poczucie Edypa: *Myślę tam, gdzie nie jestem lub jestem tam, gdzie nie myślę*. To znaczy między innymi, że nie można osadzić się w żadnym przekonaniu, światopoglądzie, systemie życiowym raz na zawsze; podmiot, jeżeli chce zdobywać świat, musi być ruchomy, przekreślony, nieumiejscowiony. To, co umiejscawia podmiot w systemie symbolicznym, to *Imię Ojca*. Lacan powie, że ostatecznie liczy się nie tyle figura ojca, ile *Imię Ojca (Nom-du-Père)* w rozwoju kompleksu Edypa, czyli zyskiwaniu świadomości.

Według Lacanowskiego rozróżnienia na trzy sfery języka sfera symboliczna (tak zwany rejestr Symbolicznego), w oczywisty sposób skojarzona z językiem, pozwala adekwatnie nazywać rzeczywistość; sfera Wyobraźniowego stanowi to, co sobie tworzymy w formie obrazów na kanwie języka i doświadczenia (to, co zaczyna być strukturalnie ujmowane jako osobna całość w stadium lustra), a sfera (rejestr) Realnego, przeżyciowa – to, co czujemy, najbardziej niezborne i rozkawałkowane doświadczenie, to, czego nie potrafimy adekwatnie nazwać, ale wyzwala twórczość. „Stadium lustra”³ umożliwia elastyczne łączenie tych sfer, pozostawiając je

² Na poziomie fizycznym oznacza to niecałkowitą dostępność matki. Matka nie jest cała dla dziecka, jest również dla ojca. Jest więc „nie-cała” (w oczach dziecka).

³ W lacanowskiej psychoanalizie przełomowy moment w rozwoju dziecka między szóstym a osiemnastym miesiącem życia to tak zwana faza lub stadium lustra (*mirror sta-*

rozróżnionymi; zastępuje wszystkie fazy rozwojowe wymienione przez Freuda⁴. Pozytywne rozwiązanie kompleksu Edypa kończy się doświadczeniem opisanym w zdaniu „język nami mówi”, jest zgodą na tę prawdę. Sfera symboliczna nie pozwala doświadczać rzeczywistości w sposób ciągły, zbudować spójnego obrazu, ale dzięki temu zrywa z pierwotnym narcyzmem. W pierwotnym narcyzmie nie chodzi o wizerunek, lecz o całość, której pragniemy, ale nigdy jej nie poczujemy i nigdy nie wyrazimy. Całość „ja”⁵ zostaje skojarzona z obrazem i mamy odtąd przywiązanie do tego, co widzimy, oraz skojarzenie obrazu z pojęciem. *Imię Ojca* umożliwia kojarzenie, jest to prawo języka, wiązania rzeczy ze słowami. Jeżeli złamiemy to prawo, przestaniemy być komunikatywni, wypiszemy się z psychicznej „normy”. Kompleks Edypa to budowa tożsamości na pewnej umowie z samym sobą: tożsamość „ja”, potwierdzona obrazem w lustrze, okupiona jest brakiem dostępu do bezpośredniości przeżycia. Inwestujemy w swój ideał, bardziej powierzchownie – w wizerunek. Zgadzamy się, że lustro, ściana, mur pozostanie na zawsze, zgadzamy się na pewną niedostępność rzeczywistości, dzięki czemu „ja” jest dostępne i elastyczne, nie tak jak narcystyczne *ego*⁶.

Foucault podejmuje temat reżimu wyznania jeszcze raz, na gruncie badań nad mitem Edypa, w których reżim wiary będzie utożsamiany z wyborem sposobu rządzenia (władzy), a reżim wyznania – ze zdaniem relacji

ge), ale „nie jest ono wyłącznie momentem rozwoju. Spełnia także funkcję pierwowzoru, gdyż ujawnia niektóre spośród relacji podmiotu z jego obrazem” (J. Lacan, *Seminarium I. Pisma techniczne Freuda*, przeł. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 142). Dochodzi tutaj do mniej lub bardziej udanej identyfikacji z obrazem (odbiciem w lustrze), co prowadzi do ukształtowania podmiotowości (*ego* wiąże Symboliczne z Wyobraźniowym). Przed tym „skokiem rozwojowym” w życiu psychicznym ciało doświadczane jest na poziomie Realnego (popędy, rozczłonkowanie, niemożność kontroli funkcji).

⁴ Zastępuje fazę oralną, związaną z przyjmowaniem pokarmu, która potem jest związana ze sposobem posługiwania się językiem, fazę analną, związaną z kontrolą wydalania, stanowiącą podstawę traktowania rzeczywistości zewnętrznej, oraz fazę falliczną, odnoszącą nasze doświadczenie do przyjemności i do innego.

⁵ Na przykład wymienione imię dziecka, gdy pokazuje się mu jego obraz w lustrze, a ono nie odczuwa siebie jako całości.

⁶ Freud i Jung pośrednio spierali się o dominującą strukturę psychiczną całej kultury zachodniej. Zdaniem Freuda była ona bliższa neurozie, co potwierdziła wspaniała diagnoza Karen Horney z roku 1937 (*Neurotyczna osobowość naszych czasów*), a Jungowi bliższa była struktura schizofrenii (ten wątek wyeksplowowali Gilles Deleuze i Félix Guattari w *Anty-Edypie* z 1972 roku). Myślę, że dziś dominującą strukturą jest perwersja (może to być oczywiście perwersja narcystyczna).

z jej sprawowania. W Edypie zinterpretowanym przez Sofoklesa ważniejsze być może niż historia zawarta w micie jest to, że jej bohater nie działa w próżni, ale poprzez relacje międzyludzkie. Foucault twierdzi, że Edyp (jeżeli skupimy się na samym *Królu Edypie*) nie został wygnany z królestwa, czyli nie został ukarany. Właściwie samo wyznanie prawdy (winy) spowodowało, że zaraza zniknęła z Teb.

Czym jest wyznanie prawdy? W psychoanalizie ojciec reprezentuje świadomość, dziecko musi sobie zdać sprawę z tego, jak funkcjonują jego wymagania, adresowane na początku do matki. Ojciec czyni matkę na pewnym poziomie doświadczenia niedostępną dziecku, nie tylko na poziomie fizycznym, bo nie chodzi o to, żeby nie zaspokajać potrzeb dziecka, tylko o uświadomienie sobie przez dziecko jego wpływu na rzeczywistość, które powstaje w momentach oczekiwania na zaspokojenie potrzeby. Kompleks Edypa wyraża się rozpoznaniem struktury ograniczonego wpływu na rzeczywistość. W skrajnej formie przybiera postać mityczną: dziecko pragnie zdobyć najważniejsze miejsce w rodzinie, miejsce, które mu nie przysługuje, na przykład wyjść za mąż za własnego ojca czy ożenić się z matką. Jeżeli są to plany wypowiedziane przez mówiące już dziecko i odpowiednio skomentowane przez rodzica, należą do porządku symbolicznego, dziecko staje się świadome relacji wiedza – władza, nie ma to nic wspólnego z nieradzeniem sobie w obrębie kompleksu. Kompleks działa tym gorzej (stanowi kompleks w znaczeniu negatywnym, psychologiczny węzeł w nieświadomości), im mniej jest uświadomiony.

Ojca możemy sobie wyobrażać, kompensować braki w ojcostwie funkcją autorytetów życiowych, lecz *le Nom-du-Père* to prawda wynikająca ze struktury samego języka, ponadjednostkowa. *Imię Ojca* kojarzy się religijnie, z Bogiem, i jest to istotna prawidłowość skojarzenia. Co ciekawe, Kartezjańskie *myślę, więc jestem* stanowi trwałe odcięcie filozofii od religii. Kartezjusz wprowadza do filozofii pierwszy wielki przewrót: radykalnym cięciem oddzielone zostają zagadnienia umysłu i ciała, myślenia i wiary (*fides et ratio*). Lacan stawia przed Podmiotem filozofii (przed jej Boskim okiem) lustro. W miejsce kompleksu Edypa wprowadza „stadium lustra”, które obrazuje utrwalenie dezintegracji trzech sfer doświadczenia języka (Realnego, Wyobrażeniowego i Symbolicznego). Edyp okazuje się niechcianym dzieckiem psychoanalizy jako spadkobierca relacji trójkowej, lecz w miejsce relacji tata – mama – dziecko wchodzi relacja czwórkowa: zakaz ojca (Symboliczne *Nom-du-Père*) – całość matki (Wyobrażeniowe) – obiekt pragnienia (nieuchwytny Realny) – podmiot (puste „ja”).

Gilles Deleuze i Félix Guattari twierdzą, że samego Freuda krępowała „trynitarna formuła – edypalna i neurotyczna: tata – mama – ja”⁷. Z tej formuły wynika zdaniem autorów *Anty-Edypa* „analityczny imperializm kompleksu Edypa”⁸, oddzielający popędy i symptomy, Symboliczne i Wyobrażeniowe. Gdy przyjmujemy Edypa jako miarę, „wszystko jest już rozstrzygnięte, usunięta została bowiem jedyna autentyczna relacja, mianowicie stosunek produkcji”⁹. Chodzi o niemierzalny obszar nieświadomości, jej możliwości produkcji sposobów ucieczki przed sensem i świadomością. Psychoanaliza zdaniem autorów *Anty-Edypa* tworzy nową formę idealizmu, opartą na antycznym teatrze, gdzie mimo wszystko wygrywa jednostka. Deleuze i Guattari powracają do pojęcia nieświadomości zbiorowej, która jest maszyną, czyli systemem cięć¹⁰. W nieświadomości indywidualnej dokonują się cztery zasadnicze cięcia przedstawione za pomocą wzoru lustra (stadium lustra). Nie tylko obraz (całość „ja” wcielonego w odbicie) zostaje oddzielony od pojęcia imienia (kto tam jest? – pyta matka dziecko, które jeszcze nie potrafi mówić), ale oddzielone zostają także podmiot jako ten, kto włada obrazem, od pustego „ja”, które nigdy nie będzie potrafiło wyrazić siebie poza funkcją autoodniesienia: *myślę, więc jestem*. Teatralizacja kompleksu Edypa kluczowego dla rozwoju podmiotu powoduje, że Symboliczne (S) zlewa się z Realnym (R), tworzą się nowe węzły. Ponieważ jednak istnieje wyraźna niezgodność między tym, co podmiot postrzega, a tym, co przeżywa na płaszczyźnie Realnego, zwłaszcza w czasach, gdy zwalczyliśmy tak zwane wypaczenia patriarchy, mamy do czynienia raczej z ojcami upokorzonymi, a nie mocną funkcją symboliczną (gdzie działa *Imię Ojca*). Podmiot nie potrafi przełożyć swojego doświadczenia nabywania świadomości na życie we współczesnym świecie. Ojcowie nie wprowadzają radykalnych (symbolicznych) cięć w symbiozę matki z dzieckiem. Często wynika to z godnego pochwały ich uczestniczenia w życiu rodzinnym, ale niepożądaną konsekwencją jest rezygnacja z nadrzędnej funkcji ojcowskiej. Powoduje ona, że „kompleks Edypa ma swoją wartość – nie normatywną bynajmniej, lecz najczęściej patogenną”¹¹, jak powie sam Lacan. Kompleks Edypa ustanawia granicę nie między wiedzą a prawem,

⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 29.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. tamże, s. 42.

¹¹ J. Lacan, *Mit indywidualny neurotyka albo Poezja i prawda w nerwicy*, przeł. T. Gajda, J. Kotara i J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, ss. 39 – 40.

lecz między wiedzą a wyobrażeniem; dotyczy kary nie tyle za złamanie prawa (wtedy odnosiłby się do mitu a nie do fikcji literackiej, czyli dzieła Sofoklesa), ile raczej za wyznanie oparte na zawsze fałszywym (bo prywatnym) wyobrażeniu. Dzisiaj patogenność kompleksu Edypa polega na niekontrolowanym rozroście właśnie sfery Wyobrażeniowego (I): coraz lepiej opisujemy rzeczywistość, ale nic z tego nie wynika, ponieważ nasz dyskurs zaatakowany jest przez wirusa prywatnych wyobrażeń, małych narracji. Nie ma w nim miejsca na wyznanie, na prawdę.

Funkcja Ojcowska i powtarzalność wyznania

„Prawa jednego tylko mają ojca”¹². Ten cytat z Foucaulta można odczytać w kontekście rozumienia przez Lacana funkcji ojcowskiej: polega ona na formowaniu podmiotu jako świadomego swej odrębności, ale nie chodzi o realnego ojca, raczej o to, co z pamięcią po realnym ojcu zrobimy. W *Imię Ojca* formułujemy wyznanie wobec „trzeciego” w relacji trójkowej, bo

wszelka analizowalna relacja, to znaczy interpretowalna symbolicznie, jest zawsze wpisana w relację trójkową.

[...] Ażeby dana relacja zyskała swój walor symboliczny, potrzebna jest mediacja jakiejś trzeciej postaci, która by zrealizowała w odniesieniu do podmiotu element transcendentny, dzięki czemu jego stosunek do przedmiotu może być utrzymywany na pewien dystans.

Stosunek wyobrażeniowy od stosunku symbolicznego dzieli cały dystans, z jakim mamy do czynienia w poczuciu winy. To właśnie dlatego – jak pokazuje doświadczenie – poczucie winy jest zawsze przedkładane nad trwogę¹³.

Figura Ojca budzi trwogę, jeżeli nie wchodzi w relację „dwójkową”, czyli w zwykły kontakt, w komunikację osobową, a przeskakuje bezpodstawnie do czystej władzy, czyli przemocy, jak w przypadku greckiej tragedii.

Ze spuścizny tragików starogreckich, z V wieku przed naszą erą, zachowało się zaledwie kilka procent pism. Gdyby Sofoklejski *Król Edyp* przypadł, a zachowały się inne dzieła, o których nie wiemy, może nie przerabialibyśmy problemu podmiotowości przez kompleks Edypa, lecz przez inne przedstawienie, jednak nie sama figura Edypa jest tu ważna.

¹² M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 82.

¹³ J. Lacan, *Imiona-Ojca*, przeł. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, B. Kowalów i A. Kurtek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 36.

Kreon w pierwszej części *Trylogii Tebańskiej* nie jest jeszcze królem, jest zaledwie szwagrem króla, ale żyje jak król, choć nie musi podejmować żadnej wiążącej decyzji w państwie. Później będzie musiał ją podjąć w *Antygonie* i wtedy okaże się złym władcą, właśnie dlatego, że nie nauczył się dystansować do prawa. W momencie, gdy posiadziemy jakąś władzę, uruchamiamy funkcję ojca. Człowiek, który pozytywnie przeszedł Lacanowskie stadium lustra, czyli jest świadomy kompleksu Edypa, ma również świadomość ograniczonego wpływu na systemy, w których funkcjonuje.

Granica uwidoczniiona w powierzchni lustra (stadium lustra), to cięcie wprowadzone do widzenia, czyli wizualnego odbioru świata, nazwane zostaje przez Lacana *Imieniem Ojca* (*Nom-du-Père*). Jeśli skryzalizować, jak ujmuje to Lacan, w jakiejś funkcji symboliczną wartość tego przedstawienia, stanowi ona zakaz prób zawłaszczania języka przez pojedynczy podmiot (podmiot musi pozostać przekreślony – \$). Utożsamienie \$ z S_1 – podmiotu z Mistrzem, czynienie siebie Podmiotem przez duże „P” – takie przekroczenie lustra grozi schizofrenią, stopniem Realnego i Symbolicznego w jedną, niedającą się pociąć masę znaczących. I to dzieje się w życiu społecznym, czego być może nie chcą dostrzec Deleuze i Guattari, a co dostrzega Foucault – jako „nadmiar” rządzenia.

Odtąd wszystkie pytania rozumu rządzącego dotyczą raczej tego, jak nie rządzić zbyt wiele. Sprzeciw budzi już nie nadużycie władzy ze strony suwerena, lecz nadmiar rządzenia. Racjonalność praktyki rządzenia będzie się mierzyć właśnie poziomem owego nadmiaru albo raczej stopniem, w jakim udaje się ograniczyć to, co w dziedzinie rządzenia stanowi nadmiar¹⁴.

Jeszcze przed uformowaniem zasady przemiany prawa w praktyki rządzenia doszło zdaniem Foucaulta do uformowania specyficznej formy racjonalności. Dokonała się ona mniej więcej w połowie XVIII wieku; nazwała się ekonomią polityczną. Można ją rozumieć jako „wewnętrzne ograniczenie rozumu rządzącego”, rodzaj racjonalnej kalkulacji¹⁵. Ekonomia polityczna wchłania każdy nadmiar, bawi się społeczną schizofrenią, udaje „naturalny” system rozwoju, zastępując kryterium prawomocności kryterium sukcesu¹⁶. Foucault pokazuje, że autorzy *Anty-Edypa* są, mimo wszystko, na usługach tego systemu politycznego.

¹⁴ M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 35.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Tamże, s. 39.

Chociaż kompleks Edypa prowadzi do wypaczeń pragnienia, jednak zabezpiecza przed upadkiem w jego wykluczenie, jakie znajdujemy na przykład w schizofrenii i we współczesnym systemie ekonomicznym czy ogólnie społecznym. Stadium lustra to obudowa kompleksu Edypa; stanowi schemat dla doświadczenia bycia nie-całym, rozdwojonym, pojawia się on później „we wszystkich relacjach wyobrazeniowych”¹⁷. „Wszystko to kończy się mitycznym czworokątem”¹⁸, czyli dyskursywnością wiedzy, to pozytywne przejście stadium lustra. Wyznacza możliwość swobodnego korzystania z doświadczenia życiowego, które rozgrywa się na kilku co najmniej płaszczyznach, jest „pocięte” wzdłuż: lustro jako kondycja podmiotu, *Imię Ojca* jako niedostępność Symbolicznego, i wszcz: ja – inny. Reżim wyznania pojawia się jako rozeznanie w „cięciach”: jestem nie-pełen. Reżim wyznania to zawsze wyznanie własnej niemocy ujęte w rytuał, powtarzalność. Mimo że psychoanaliza narzuca wymóg niewiary, mające status Boga *Imię Ojca* jest jej podstawowym odniesieniem, wymaga rytuału, powrotów do korzeni, określania S_1 . Nawet marksizm nie jest w stanie znieść owej rytualności – przenika ona całą walkę o tak zwany czas wolny jako dobro powszechnie dostępne.

Przypomnijmy wspaniałe stwierdzenie Marksa: osoba, która nie uznaje Boga, dokonuje zaledwie „rzeczy drugorzędnej”, ponieważ zaprzecza istnieniu Boga, aby ustanowić byt człowieka, by w miejscu Boga umieścić człowieka (uwzględniając proces przekształcenia). Ale ktoś potrafiący zrozumieć, że miejsce człowieka znajduje się zupełnie gdzie indziej, to znaczy we współistnieniu człowieka z przyrodą, nie pozwala sobie nawet na zachowanie możliwości pytania o „obcą istotę, o istotę istniejącą ponad przyrodą i człowiekiem”, nie potrzebuje już zapośredniczenia w micie, nie potrzebuje już przechodzić przez to zapośredniczenie, jakim jest zanegowanie istnienia Boga, gdyż dotarł do tego obszaru samowytwarzania się nieświadomości, gdzie nieświadomość okazuje się być w tym samym stopniu ateistą, co sierotą, gdzie jest ateistą i sierotą natychmiastowo i bez zapośredniczenia¹⁹.

Marks chce ateizm uczynić pierwotnym, nie drugim po teizmie. Brak zapośredniczenia (choćby w metaforze jakiejś granicy, na przykład lustra) między człowiekiem a wiedzą (S a S_1 czy S_2) czyni z marksizmu filozofię schizofreniczną, ale nie wiem, czy w pozytywnym znaczeniu, jakie pragnę wyłuskać ze zjawiska kulturowej schizofrenii Deleuze i Guattari. Marks

¹⁷ J. Lacan, *Mit...*, s. 41.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm...*, ss. 67 – 68.

chce uczynić powszechną i dostępną w realizacji zasadę przyjemności nakierowaną na tak zwane szczęście. Dostęp do szczęścia (jednej z większych fikcji humanizmu – przypomnijmy Foucaulta) traktuje równościowo, ilościowo, poprzez dostęp do policzalnego czasu wolnego, stąd głównym postulatem marksizmu jest osmiogodzinny dzień pracy.

Victor Emil Frankl definiuje szczęście jako udane przeżywanie wartości, jako poczucie sensu życia, a nie zaspokojenie związane z odczuciem przyjemności²⁰. Nawet jeśli wybór sprowadza się do błahostek, już w takich sytuacjach można intencjonalność kierować ku wartości, natomiast przyjemność doświadczana jako prosty fakt szybko przestaje dostarczać sensu, a nawet przestaje być odczuwana jako przyjemność. „Wszelkie zamierzenie użycia przyjemności niszczy ją w zarodku”²¹ – pisze Frankl. Gdy próbujemy zamienić przyjemność – skutek, czyli zapisane w pamięci doświadczenie przyjemności, w przyjemność – zamiar, odkrywamy naturę przyjemności i albo uwalniamy się od dominacji zasady przyjemności, albo popadamy w nerwicę (część). Zdaniem Frankla w psychoterapii zasadnicze powinno być przekierowanie na duchowość, sens, ku wartościom, a nie tylko operowanie na popędowości, co Frankl zarzuca psychoanalizie. „Duchowe dążenie ku wartościom wchłania w siebie popędy psychiczne jako zasilającą je energię”²².

Funkcja Ojcowska to Symboliczne, jedna z trzech warstw/sfer języka wyróżnionych przez Lacana (S – I – R.) Symboliczne zawiaduje dynamiką ku wartościom, ku ostatecznym sensom, ku prawdzie. Charakterystyczną funkcją, podstawową w stosunku do nadawania sensu i znaczenia, jest powtarzalność, dzięki której wydobywane są pozostałe aspekty języka (I i R), jeszcze zanim zostaną oznaczone. Więcej, funkcja symboliczna nie pozwala zbyt szybko oznaczać rzeczywistości, nadawać jej łatwych, jednoznacznych sensów, z czego wynika kompleks Edypa, niewiedzącego, zdobywającego wiedzę.

²⁰ Frankl po wybuchu wojny spędził kilka lat w obozach zagłady, gdzie obserwował zachowania strażników i współwięźniów i stwierdził, że nawet w nieludzkich warunkach można zaznać szczęścia jako poczucia życia zgodnie z wybraną hierarchią wartości. Podkreślał, że człowiek jest zarówno zdolny do bestialstwa, jak i do czynów heroicznych, ale nawet w ekstremalnych warunkach jest w stanie o sobie decydować.

²¹ V. Frankl, *Homo patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, przeł. R. Czernecki i Z.J. Jaroszewski, Pax, Warszawa 1998, s. 34.

²² Tamże, s. 35.

Przekraczanie *ego*

Co ważne w kontekście rozważań Foucaulta, Edypa nie spotyka kara. Zostaje w pałacu, czyli tam, gdzie doszło do gorszących czynów, w samym sercu Teb. Zbrodnia jawi mu się jako spektakl, który niczemu nie służy. Starcie z Lajosem, z ojcem, było bowiem zupełnie absurdalne. Jeden drugiego nie chciał przepuścić na drodze i w końcu młodszy zabił starszego, bo miał więcej siły. Lajos, ojciec Edypa, według niektórych wersji mitu był homoseksualistą. Uwiódł i porwał Chryssippos, syna króla Pelopsa, uprowadził go do Teb. Karą zesłaną za to przez Herę na Teby był nie tylko żarłoczny potwór-kobieta Sfinks, ale i zagrożenie ze strony ewentualnych potomków pederasty.

Gdyby Lajos zaryzykował posiadanie potomka, czyli nie pozbył się Edypa, zdobył się na wyznanie, czy uniknąłby kary? W tragedii greckiej reżim wyznania jeszcze nie działa. Reżim wyznania to świadome przekroczenie *ego*, czyniące z wyznawcy jednostkę w nowożytnym ujęciu. Lajos i Kreon są najbardziej oddaleni od tego pojęcia, chcą rządzić ze względu na wygodę, jaką daje im rządzić, nie chcą się przemieszczać w porządku symbolicznym, przyjmują go takim, jaki jest w swej powtarzalności. Edyp, w przeciwieństwie do nich, jest gotowy na ryzyko wprowadzenia cięcia w porządku symbolicznym, co skutkuje przekroczeniem *ego*. „W historii Edypa pozostaje [...] pewna resztką – resztką tą jest sam Edyp albo raczej kara Edypa. Fakt, że wcale nie został on ukarany”²³. Bycie jednostką jest naznaczone ryzykiem i karą: ryzyko dotyczy *ego*, kara – życia. W wyznaniu te dwie jakości zostają radykalnie rozdzielone: moje życie nie zależy od tego, kim jestem, od *ego*, narcystyczna struktura *ego* jako negatywnego odniesienia zostaje w wyznaniu zniesiona, *ego* przemienia się w podmiot prawdy. Zmienia się też stosunek do tak zwanej powszedniości – staje się on ambiwalentny: trudno ją przecenić, ale nie można zupełnie zignorować.

Odpowiednikiem tragicznych zmagania z władzą jest ewangeliczne zmaganie się z problemami codzienności; tu kategorią wyjściową (z rejestru Realnego) jest chleb, którego tak zwanym zwykłym ludziom często brakuje. Ten, kto ma władzę, daje chleb. „Realne jest to, co namacalne: władza i chleb; natomiast rzeczy Boże ukazują się jako nierzeczywiste, jako świat

²³ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 90.

drugoplanowy, niepotrzebny właściwie”²⁴ – stwierdza Ratzinger. Chleb pojawia się w trzech kontekstach ważnych z punktu widzenia wyznania: w kuszeniu Jezusa na pustyni pokusa chleba jest odrzucona, potem Jezus rozmnaża chleb wśród głodnych na pustkowiu i przed śmiercią czyni chleb ze swojego ciała. W odpowiedzi na kuszenie odrzucony zostaje postulat dowodu, który

będzie towarzyszył Jezusowi przez całą historię Jego życia. Co pewien czas będzie się spotykał z zarzutem, że nie wykazał dostatecznie, kim jest, że musi dokonać wielkiego cudu, który usunie wszelką niejednoznaczność i wszystkie opory. Stanie się wtedy dla wszystkich jasne, kim i czym jest lub nie jest²⁵.

Wymóg dowodu jest dzisiaj pierwszym, jaki stawia się Bogu, może dlatego że najbardziej powszechnym ujęciem współczesnej duchowości jest „hybryda techniki i transcendencji”, gdzie „nie ma jasnego podziału na to, co jest herezją i co stanowi prawowitą i prawomocną wykładnię, nie ma podziału na apokryfy i teksty autentyczne”²⁶. Od Kościoła powszechnego nie wymaga się już wierności tradycji, lecz troszczenia się o tak zwaną powszedniość, wyrażającą się w potrzebach poszczególnych *ego*. „Czy nie musimy tego samego powtarzać Kościołowi: jeśli chcesz być Kościołem Boga, troszcz się najpierw o chleb dla świata – inne rzeczy zostaw na potem”²⁷. Dlatego zdaniem Ratzingera warto zestawić kuszenie głodnego Jezusa z rozmnożeniem chleba dla głodnych. Na tych przykładach widać, jak subtelna jest władza *ego*. Dlaczego Jezus rozmnożył chleb, podczas gdy wcześniej przemianę kamieni w chleb odrzucił jako pokusę? Ponieważ głodni ludzie byli słuchaczami słowa Bożego, pozostawili powszedniość dla czegoś większego. Chleb to metafora podstawowych potrzeb, lecz dla wyznawcy podstawową potrzebą jest szukanie Boga. Ważne w rozmnożeniu chleba jest również to, że materialnie następuje ono dzięki wyznawcom, którzy dzielą się pobłogosławionym chlebem. „Historii nie można porządkować, negując Boga, przez samo budowanie materialnych struktur”²⁸, ale też nie wystarczy sama refleksja teologiczna. Wyznawca stoi w obliczu pytania o zło świata, „dlaczego Bóg nie stworzył świata, w którym Jego obecność była-

²⁴ J. Ratzinger Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 1, Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona OP, wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 38.

²⁵ Tamże, s. 39.

²⁶ R. Ilnicki, *Bóg...*, s. 24.

²⁷ J. Ratzinger Benedykt XVI, *Jezus...*, s. 40.

²⁸ Tamże, s. 41.

by bardziej widoczna; dlaczego Chrystus nie pozostawił jakiegoś innego odblasku swej obecności, który byłby przekonujący dla każdego”²⁹, ale nie wykląda Pisma jak teolog. „Wykład Pisma Świętego może w rzeczywistości stać się narzędziem Antychrysta”³⁰. Zwłaszcza obecnie, gdy „podstawowym dogmatem jest twierdzenie, że Bóg w ogóle nie może działać w historii, zatem wszystko, co się odnosi do Boga, należy lokować na obszarze podmiotu”³¹, teologowie sami próbują podejmować decyzję, co jest prawdą, a co nią nie jest, a tak zwana wiara w żywego Boga określana jest mianem fundamentalizmu.

Fundamentalizm jako rygorystyczne trzymanie się zasad i norm wyznaczonych przez system religijny czy polityczny jest dziś podstawowym zarzutem skierowanym w stronę wyznawców. Tymczasem nie może mieć on nic wspólnego z wyznaniem, ponieważ wyznawca oddziela praktykę od mówienia o niej, czyni praktykę sytuacyjną, jak roztropni bohaterowie Ewangelii (panny mądre i nieuczciwy rządca), odnosi ją do twórcy systemu praktyk.

Kreon jest typowym fundamentalistą, ale nie wyznawcą. Odnosząc się do bogów, przytacza żądanie wyroczni, by winny morderstwa Lajosa został ukarany, i to w konkretny sposób: przez wygnanie lub śmierć. Edyp traci wzrok, ale nie jest to kara, sam mówi o tym, że

nie potrafił pogodzić światła i własnego wzroku ze spektaklem zbrodni, którą popełnił. Uważa się za nieukaranego do tego stopnia, że chwilę potem prosi właśnie o karę i zwraca się do Kreona słowami: „Wypędź mnie, wiem, że bogowie nakazali zabicie mnie, chciałbym jednak, by mnie wygnano, chciałbym schronić się w Kiteronie”. Edyp zostaje wszelako w Tebach³².

Zamykają się za nim wrota pałacu, ale on w nim pozostaje, a mimo to Teby stają się wolne od zarazy. W micie nie ma wyboru między dobrem i złem, ale jest prawo i kara. Sofokles przedstawia Edypa jako wybierającego, a nie tylko spełniającego prawo. Już odpowiadając na zagadkę Sfinksa, która jest absurdalna, bo niszczy logikę, ciągłość, czyli odwraca porządek liczenia, Edyp wprowadza do swojego rządzenia sztukę prawdy. Manifestacja prawdy następuje wtedy, gdy „przejdzie przez jednostki, które mogą

powiedzieć »ja«”³³. Chór jest podatny na opinię, ale jest też podmiotem wypowiadającym, są świadectwa, potwierdzenia świadków, którzy mówią: ja widziałem, ja to przeżyłem. Koniecznym i wystarczającym warunkiem wyzwolenia miasta „było to, by prawda wyszła na jaw”³⁴. Wyjawienie prawdy przywraca porządek. Procedury ujawniania prawdy okazują się niezbędne dla władzy, *sujet* (podmiot) to poddany. „O co chodzi w tym podwójnym znaczeniu słowa »sujet« – poddany w relacji władzy i podmiot procesu ujawniania prawdy?”³⁵ Podmiot „korzysta z władzy”, dowiadując się prawdy o sobie. Foucault rozumie podmiot pozytywnie, nie tak jak inny, żyjący nietszcheanista, Peter Sloterdijk, który lokalizuje współczesną koncepcję podmiotu w XVI wieku, gdy udało się przejść „od teorii do praktyki”³⁶ jezuitom. Sloterdijk twierdzi, że „pierwszymi podmiotami ery nowożytnej w ścisłym znaczeniu tego słowa byli jezuita”³⁷ jako utożsamiający Boga z łaską. Niestety ich błędem było to, że uczynili łaskę „łatwo dostępną”. Zagadnienie współpracy łaski Bożej z wolną ludzką wolą wydało się środowisku kościelnemu na tyle niejasne, że wywołało spór trwający do dzisiaj. W opozycji do Moliny (hiszpańskiego jezuita, twórcy doktryny o dwóch rodzajach łaski: wystarczającej i skutecznej) stanęli zwłaszcza reprezentujący tomizm dominikanie i janseniści, z Blaise Pascalem na czele. Ci drudzy skupili się na krytyce optymistycznego widzenia natury ludzkiej. Janseniści uważali, że głoszą czyste nauki Świętego Augustyna, nie uznawali typowego dla molinizmu dwuczęściowego charakteru nawrócenia (podzielonego na wezwanie przez Boga i swobodną odpowiedź człowieka). Wcześniejszym odpowiednikiem sporu Pascala z jezuitami jest spór Augustyna z Pelagiuszem. Zarzuty Augustyna wobec Pelagiusza dotyczą pomijania problematyki łaski i fałszywego przedstawienia natury jako z natury dobrej. Pelagiusz pisał o łasce, dzięki której została stworzona natura

³³ Tamże, s. 90.

³⁴ Tamże, s. 91.

³⁵ Tamże, s. 99.

³⁶ P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 75.

³⁷ Tamże, s. 75. Jezuita, sprzeciwiając się protestantom, przede wszystkim głosili wiarę w dostępność Bożej łaski. Łaska jako darmowy dar od Boga determinuje naszą drogę życiową, ale aby zadziałała, musi zostać dobrana na podstawie naturalnej kondycji, czyli przyjęta w akcie wolnej woli oraz realizowana czynem. Chcąc pogodzić problem pierwszeństwa uczynków czy wiary, Molina ostatecznie wyróżnił dwa rodzaje łaski: łaskę wystarczającą, daną bezwarunkowo, i łaskę skuteczną, przyjętą wolną wolą. Niebezpieczne było wprowadzanie tutaj elementu czasowości: najpierw jest działanie Boga, potem działanie człowieka, lub odwrotnie, a przecież Bóg jako istniejący poza czasem działać musi bardziej subtelnie.

²⁹ Tamże, s. 42.

³⁰ Tamże, s. 43.

³¹ Tamże.

³² M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 91.

człowieka, a milczał na temat tak zwanej łaski odkupienia. Uważał, że ludzka natura jest po prostu dobra, bo jest stworzona przez Boga. Posiłkując się rozważaniami Foucaulta nad reżimem wyznania, można stwierdzić, że Augustyn zarzucał Pelagiuszowi pomijanie problemu osobowego, realnego zła, również wynikającego z ludzkiej woli (*ego*). Augustyn odkrył, że reżim wyznania łączy łaskę i wolną wolę, a reżim wiary (łaska) bez wyznania (wola) dąży ostatecznie do przeciwstawienia sobie tych dwóch aktów, wynikających z dwóch reżimów, co może skutkować twierdzeniem *sola fide* i podobnymi. Inaczej mówiąc, wiara w Boga byłaby według Pelagiusza czymś na tyle naturalnym, że zdaniem Augustyna byłaby formą przemocy, a nie miłości. Co najważniejsze w naszym kontekście, taka wiara nie wymagałaby reżimu wyznania, czyli jednostkowego zmagania się z własną słabością. Zdaniem Świętego Augustyna i Pascala taka łaska działałaby na zasadzie ograniczenia ludzkiej wolności i niszczyłaby osobową relację między Bogiem a człowiekiem. Upraszczając, można stwierdzić, że wolność ludzka ograniczałaby się do przyjęcia lub odrzucenia Boga, a skoro byśmy Go przyjęli, nie moglibyśmy czynić zła. Znika doniosłość tego, co Foucault nazwie reżimem wyznania, czyli składania relacji (przeważnie niejednokrotnie) z zaciągniętego długu wiary w Boga. Andrzej Nawrocki, traktujący Pascala jak drugiego Augustyna, walczącego z herezjami mającymi swoje korzenie u początków chrześcijaństwa, sugeruje, że Pelagiusza można traktować jako metafizyka, a Augustyna (zatem również Pascala) jako krytyka metafizyki w kontekście praktyk religijnych. U Pelagiusza natura ludzka posiada niejako „substancję”, rozumianą jako podpora, oparcie, istota, coś, co istnieje samodzielnie, za to grzech jej nie posiada, stąd nie może zepsuć natury ludzkiej. Ponieważ tylko substancja może działać na substancję, dlatego ciało nie może sprzeciwiać się duchowi. Oba są dobre, jako stworzone przez Boga, więc nie mogą się sobie przeciwstawiać. Reżim wiary jest wystarczający w praktykowaniu religii. Augustyn akceptuje natomiast wewnętrzną sprzeczność Boskiego stworzenia, która wynika z wolnej woli, ale jest dostrzegalna już na poziomie natury. Posługuje się przykładem rozróżnienia na ciepło ognia i zimno wody: obie substancje, mimo że są dobre, zwalczają się wzajemnie, służą różnym celom, a we wzajemnym działaniu się niszczą. Augustyn podkreślał, że podobnie niszczyć się może ciało i dusza³⁸; w tym niszczeniu przejawia się głównie funkcja *ego*.

³⁸ Por. A. Nawrocki, *O powinności Boga. Pelagiusz, Pascal i fenomenologia dominacji*, Nomos, Kraków 2006, ss. 128 – 130.

Konfesja – warunek podmiotowości

Współcześnie podmiot znów stał się bardzo niejasnym pojęciem. Tym, co liczy się w kulturze konsumpcji, jest wizerunek, nie podmiot.

Podmiotowość jezuicka zdaniem Sloterdijka osiągnęła jedność duchowo-cieleśną, „niepowtarzalną odhamowującą wartość konfesji: kto czynami wyznaje wiarę, ten bezsprzecznie po swej stronie ma siłę przebicia”³⁹. Jego zdaniem jezuici w XVI wieku parodiowali fundamentalizm przeciwnika, czyli protestantów. Konsekwencją odpowiedzi na reformację była negatywna koncepcja podmiotu jako tego, który wciąż musi się spowiadać z czynów. Jezuita, nie chcąc radykalizować sprzeczności duchowo-cieleśnej w człowieku, odwrócili uwagę katolików od reżimu wyznania mającego swój bardzo konkretny przejaw w sakramencie spowiedzi. Sloterdijk tłumaczy jezuicki przełom jako upowszechnienie mechanizmu braku zaufania do swojej podmiotowości:

Kto zatem ma do czynienia z podmiotami, wie dobrze, że należy traktować je jako podejrzanych. Co więcej: również ktoś, kto sam jest podejrzany o obnoszenie się z czymś, może udanie uchodzić za podmiot. Ponieważ podmiotowość implikuje nieokreśloną ofensywność, można jej sprostać tylko postawą swobodnego braku zaufania. Wynikiem zasadniczej podejrzliwości, jaką budzi twór zwany podmiotem, jest nierozstrzygalność kwestii, czy podejrzany popęlnia swoje potencjalne i rzeczywiste czyny „sam z siebie”, czy jest może opętany bądź jest automatem, który podlega anonimowym siłom, mechanicznym lub demonicznym. Podmiot jest nietrywialnym kompleksem ambicji i refleksji albo energii i perfidii⁴⁰.

Podmiot w XVI wieku stał się głównie podejrzany jako źródło działania, jako cięcie między działaniem i wolą, zgodnie ze słowami Apostoła Narodów: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7, 19).

Foucault na nowo odkrywa aspekt wyznania właśnie w spowiedzi. Można powiedzieć, że spowiedź przywraca równowagę dwóch reżimów, które mogą się sobie – jak wskazano – przeciwstawić. Wyznanie nie ogranicza się do wyznania grzechów, lecz koncentruje na relacji do Boga, który nie narzuca się ze swoją łaską. Do klasztornej triady: *humilitas – castitas –*

³⁹ P. Sloterdijk, *Kryształowy...*, s. 76.

⁴⁰ Tamże, s. 75.

paupertas (posłuszeństwo, czystość i ubóstwo) dołącza więc czwarty ślub – bezpośredniego podporządkowania się rozkazom papieża. Posłuszeństwo jezuitów papieżowi inauguruje podmiotowość jako „połączenie najwyższej motywacji i czystej dyspozycyjności”⁴¹. Pęd do działania nadaje instancja z zewnątrz; rozpoczyna się autorytarne zorientowanie podmiotu, trwające aż do XX wieku. Dzisiaj autorytarność przechodzi w afektywność („skręcenie” dyskursu Mistrza powoduje, że działającym – inspiratorem dyskursu stają się obiekty pragnień i ludzie je posiadający). Trudno przeprowadzić pomost między Sloterdijkem i Foucaultem, chociażby dlatego, że ten drugi odwołuje się do chrześcijaństwa pierwszych wieków, aby ukazać pozytywność kształtowanej wtedy figury podmiotu, a Sloterdijk widzi sztuczność religii przekładanej na doktryny i pojęcia filozoficzne. Podmiot w chrześcijaństwie dla Foucaulta to przede wszystkim wyznawca. Dzięki procedurom aktu prawdy podmiot może być aktywnym sprawcą, dzięki niemu prawda może wyjść na jaw. Nie sam grzech jest najważniejszy na przykład w akcie spowiedzi, jego wyznanie (choć to podstawa), lecz świadomość jego skutków. To jest otwarcie naprawdę; nie może ono pomijać kary, przeciwnie, niż sugeruje Filon, według którego wyznanie grzechów jest wystarczające dla uzyskania Boskiego przebaczenia⁴². Prawda to nie tylko odkrywanie faktów, ale ich ułożenie w całość i wyznanie jej z pozycji jednostkowego podmiotu, zawarcie siebie w tej układance. Wyznanie wystarcza za karę – to można dopowiedzieć również do historii z Księgi Rodzaju. Co by się stało, gdyby Adam odpowiedział Bogu inaczej? Zamiast: ukryłem się, gdyż jestem nagi, odpowiedziałby: Boże, zgrzeszyłem, złamałem zakaz. Grzech pozostałby najwyżej pomyłką, zwykłym potknięciem w niedoskonałości, prawdą o ludzkiej naturze, miałby czasową strukturę grzechu lekkiego, występku – nie stałby się strukturalny, dyskursywny, nie byłby koniecznym, ponadczasowym zerwaniem z Bogiem. Wyznanie nie uznaje zwyczajnego grzeszenia za przymus natury. *Ojczy, zgrzeszyłem* – tak brzmi formuła spowiedzi. W prawdzie rozdzielonej między reżimy wyznania i wiary wyznanie jest wyrazem wolności wyboru, ale nie zastąpi praktyki. Praktyka wiary nie ma z kolei ewangelicznej mocy. Katolicyzm (w znaczeniu Kościoł powszechny) kojarzymy z ciągłością chrześcijaństwa, z tradycją, która wyraźnie odróżnia dwa reżimy prawdy. Jeżeli nakładają się one na siebie, tak jak według Foucaulta dzieje się to w protestantyzmie, wiara wystawiona jest na niebezpieczeństwo stania się pustą literą, bez możliwości ruchu.

⁴¹ Tamże, ss. 76 – 77.

⁴² Por. M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 107.

Foucault nazwie pracę reżimu prawdy przemieszczaniem się:

Dla mnie praca teoretyczna – i mówię to nie przez próżność czy zarozumiałość, lecz, przeciwnie, będąc głęboko świadomym własnych ograniczeń – nie polega na ustalaniu i utrzymywaniu jakichś stanowisk, przy których miałbym trwać i które miałyby tworzyć spójny system. Mój problem, jedyna możliwość pracy teoretycznej, jaką przed sobą widzę, polega na tym, by – w sposób jak najbardziej zrozumiały – kreślić trajektorie ruchów, za sprawą których nie znajduję się już w miejscu, w którym byłem przed chwilą. Stąd owa stała potrzeba – albo konieczność lub chęć – by ukazywać w szczególności momenty przejścia, kiedy przemieszczenie grozi modyfikacją, jeśli nie całej trasy, to przynajmniej sposobu, w jaki można ją interpretować i ujmować jej ewentualny sens⁴³.

Chodzi o wykres przemieszczeń, o ryzyko najwyższe, zagranie własnym „ja”, utratę władzy nad własnym „ja”. Tak zdaniem Foucaulta wygląda tradycyjny sposób uprawiania filozofii: okopuje się ona na stanowiskach prawdy i przez to gubi się w relacjach władzy. Pytanie o władzę jest stare i nie wchodzi już w związki z prawdą. „Nie ma tu [...] mowy o krytyce przedstawień w kategoriach prawdy”⁴⁴.

Foucault podtrzymuje swój pogląd, że prawomocność immanentna wobec władzy nie istnieje. Władza jest zawsze zewnętrzna, i jeżeli uprawomocnimy ją jako obiektywną, prędzej czy później zamieni się w przemoc. W tym sensie anarchia jako przeciwstawianie się zewnętrznej władzy nie ma w sobie według Foucaulta nic pejoratywnego. Autor *Nadzorować i karać* staje pomiędzy stanowiskiem humanistycznym, które chce analizować ideologie, a antyhumanistycznym, analizującym technologiczną stronę mechanizmów władzy. Tłumaczy, że w książce o więzieniu nie proponuje jego reformy, lecz bada relacje władzy służące mu za podporę i akceptację tej instytucji, mimo niespełniania założonych sobie przez nią celów. Więzienie nie resocjalizuje przestępców, nie karze ich w sposób adekwatny i nie daje nadziei na zmianę, podtrzymuje raczej dualizm podmiotu prawa i *homo criminalis*⁴⁵. Musiałoby być oparte na konfesji – wyznaniu grzechów, lecz izolując jednostkę przestępczą od społeczeństwa, sprawia, że nie ma ona komu swoich win wyznawać.

Brak procedur wyznania skutkuje współcześnie upowszechnieniem postawy cynicznej.

⁴³ Tamże, s. 93.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Por. tamże, s. 98.

Powszechność cynizmu

Freud wszystkim dziedzinom kultury wysokiej, uznanym przez Hegla za najważniejsze, czyli sztuce, religii i filozofii, przyporządkowuje trzy rodzaje patologii. Religia nie wypada najgorzej w porównaniu z nerwicą natręctw, a sztuka z histerią, nerwica to uleczalne zaburzenie psychiczne. Filozofia ma najtrudniejszą do uleczenia strukturę, już nie nerwicy, ponieważ została skojarzona z paranoją. Histeria jest najmniej świadoma, najbardziej sztuczna, dlatego została przyporządkowana sztuce. Histeryk to mistrz przesady, a więc sztuka, skoncentrowana na fikcji, pozwala artyście tworzyć modele światów. Artysta ma oczywiście inną perspektywę niż histeryk, tak jak osoba wierząca inną niż typ obsesyjny, a filozof inną niż paranoik. Nerwica natręctw nie odsyła do kultuwowania wartości, a paranoja, stawiając paranoika w centrum świata, nie czyni z niego podmiotu myślenia o świecie.

Do czasów Hegla tak zwani wielcy filozofowie, jak Kartezjusz czy Kant, próbowali zebrać całą wiedzę i mówić o całości idei. Hegel uważa za kulturę tylko trzy dziedziny: filozofię, sztukę i religię, stanowiące ducha absolutnego. Jaka jest reakcja na całościową filozofię? Chociażby taka jak egzystencjalizm – kierunek odwracający się od tak zwanej całości idei. Pierwszym wielkim antyheglizistą jest Søren Kierkegaard. Jednym z głównych zainteresowań Sokratesa Północy jest ironia jako ostrze filozofii życia, wyznanie prawdy o nie-całości, o dysonansie poznawczym. Początkowe tezy *O pojęciu ironii* (zwłaszcza teza I) stanowią swoiste wyznanie Kierkegaarda:

I. Podobieństwo między Sokratesem i Chrystusem polega przede wszystkim na niepodobieństwie.

[...]

V. Obrona Sokratesa, taka jaką oddaje Platon, jest albo nieautentyczna, albo trzeba ją rozumieć całkiem ironicznie.

VI. Sokrates nie tylko używał ironii, ale do tego stopnia poświęcił się ironii, że sam stał się jej ofiarą.

[...]

VIII. Ironia jako nieskończona i absolutna negatywność jest najbardziej ulotnym i najsłabszym symptomem subiektywności.

[...]

XI. Dzisiejsza ironia należy przede wszystkim do etyki.

[...]

XV. Tak jak filozofia zaczyna się od wątpienia, tak godne tego miana życie człowieka zaczyna się od ironii⁴⁶.

Sokrates Północy jest ironistą *sensu stricto*: nie posługuje się ironią jako sposobem wypowiedzi, lecz reprezentuje ironię swoją postawą, czyni z niej lekarstwo na brak religii, etyki, obiektywności.

Teza I podkreśla nieporównywalność ofiary Sokratesa i Chrystusa. Sokrates jest ironistą do końca, ponosi za ironię ofiarę z życia, Chrystus ironistą nie jest, jego słowo nie poddaje się wieloznacznej i subiektywnej interpretacji, jest ponad etyką, należy do poziomu *aleturgii* – prawdy wyznania, która wyczula na ironię, ale ironią nie jest.

Niestety, ironia współcześnie jest w zaniku – ironia jako przeciwieństwo cynizmu, który zdaniem Sloterdijka jest dziś zjawiskiem powszechnym. Cynizm zakłada brak relacji między prawdą i władzą, czy nawet między wiedzą a władzą. *Techne* rządzenia, sztuka prawdy polegała według starożytnych cyników na likwidacji wszelkich możliwych instytucji społecznych⁴⁷. Cynizm był antysokratejski, bo Sokrates uważał, że mimo wszystko wiedza pozwala dojść do *arche*. Słowa *wiem, że nic nie wiem* wyrażają wiedzę dotyczącą *arche* – źródła, początku, prawdy, która jakby automatycznie buduje cnotę, czyli wiedza w tym przypadku prowadzi do cnoty. Starożytni cynicy temu zaprzeczają, uważając, że ani pieniądze, ani wiedza nie przyczynią się do odkrycia prawdy. Jedyną drogą do niej jest równość. Cynizm dzisiejszy opiera się na tych samych założeniach. Likwidując każde zapośredniczenie prawdy, likwiduje samą prawdę, w równości braku dostępu do niej. W jej miejscu mamy szeroko pojętą naturę i ośmieszenie wyznania.

Sloterdijk wywodzi nowoczesny cynizm z oświeceniowej krytyki religii; sam zresztą jest jej spadkobiercą. Forma cynizmu pojawiająca się w XX wieku to kynizm (termin ten wraca do źródłosłowu greckiego *kyon* – pies: pieskie życie cyników), potęgujący doświadczenie cielesności i oporu aż do obnażenia prawdy. Krytyka *cynicznego rozumu* miała być z jednej strony odpowiedzią na Kantowską *Krytykę czystego rozumu*, z drugiej medytacją nad współczesnym fenomenem wiedzy jako władzy. Mówienie o cynizmie to według autora wystawienie na krytykę pewnego duchowego skandalu. Mianowicie takiego, że intelektualści nabrali ironicznego dystansu do przedmiotu swoich badań, stał się on zbyt duży, żeby go symbolicznie po-

⁴⁶ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii...*, ss. 9 – 10.

⁴⁷ Cynicy przed wstąpieniem do szkoły musieli wyzbyć się majątku, bo przede wszystkim posiadanie dóbr materialnych niebezpiecznie zapośrednicza społeczne relacje.

konać. Cynizm obejmuje wszystkie dziedziny życia; jest nieuchwytny, bo jest jednocześnie uniwersalny i rozproszony⁴⁸. Objawia się w życiu społecznym jednocześnie zabawą i poluzowaniem moralnych hamulców, bezideowym negatywizmem miejskiego realizmu. Od czasu nazwania społeczeństwa mieszczańskim pojawiła się ambicja, by obraz świata oprzeć w całości na realizmie. Obecnie cynik występuje jako postać masowa – jako przeciętny typ społeczny z wyższych sfer nadbudowy. Jest doskonale zintegrowany i aspołeczny, to uczestnik kolektywnego i realistycznie wyostrzonego sposobu widzenia. Nie jest już naiwny, jak przedstawiciel tego starożytnego, zaangażowanego w poszukiwanie *arche* cynizmu wywodzącego się od Antystenesa, sławiącego ludzki wysiłek. „Powszechny cynizm od dawna opanowuje tych, którzy obsadzają kluczowe stanowiska w społeczeństwie”⁴⁹ i są elastyczni w nieustannym wątpieniu. Cynizm to „oświecona fałszywa świadomość”⁵⁰. Paradoksalna nazwa wynika z braku oporu wobec zniewolenia. Wszyscy wiedzą, jak funkcjonuje władza, i jednocześnie wiedzą, że na nic jakikolwiek opór. Powszechność zła czyni je złem strukturalnym, a cyniczna świadomość jest „modelem diagnostycznym”⁵¹ tego fenomenu. Krytykujemy oświecenie, jednocześnie fascynując się zawartym w nim projektem – tu leży źródło cynizmu, trudno oprzeć się wrażeniu, że sam autor z niego czerpie. Wyrwać go mógłby reżim wyznania, lecz widząc w chrześcijaństwie tylko instytucjonalną cyniczną władzę, Sloterdijk skutecznie, jak rasowy cynik, a więc myśliciel najbardziej współczesny, zabezpiecza się przed nawróceniem. „Od początku religię chrześcijańską przesładuje osobliwy problem niemożliwości wiary”⁵² – podsumowuje. Jako zorganizowana instytucja jest ona religią nieszczerości, bo opiera się na mnożeniu pośredników, naśladowaniu naśladowania Chrystusa. Cynizmu chrześcijaństwa dopatruje się Sloterdijk w dwóch skrzyżowanych błędach: w niejasności nauk Chrystusa i w próbie ich skonsolidowania pod hasłem prawdziwej, powszechnej (katolickiej) religii. Walka z protestantyzmem spowodowała zdaniem Sloterdijka przejście na drugi poziom cynizmu, ten współczesny, cynizm stapiający zbawienie i szczęście, powrót do pelagianizmu pod patronatem technokratów. Nowoczesne formy życia zdają się nie potrzebować religii, chodzi tylko o oszacowanie doczesnych dóbr. „Do-

⁴⁸ Por. P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnek, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, s. 19.

⁴⁹ Tamże, s. 21.

⁵⁰ Tamże, s. 22.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 305.

piero ostatnimi czasy pojawił się sposób mówienia, jakoby za mało było sensu”⁵³, zauważa Sloterdijk; nazywa to popytem na religię, ale jest już za późno na jakiegokolwiek odnowienie duchowości niepoddanej ziemskiej bio-władzy. Interesy pożądanego sensu wymagają dzisiaj rzeszy konsumentów, nie wyznawców, reżim wyznania jest niebezpieczny – mogłoby się okazać, że jest to moc uwolnienia od cynicznego konsumpcjonizmu, który przedarł się również w sfery intelektualne.

Brak punktu zero

Reżim wyznania ma dość prostą strukturę. Gdyby chcieć ją na siłę skomplikować, trzeba by nauczyć się od nowa liczyć do trzech. Moim zdaniem najbardziej porównywalny filozoficznie reżim wyznania jest ze strukturą przekonania u Charlesa Sandersa Peirce’a, który mówi, że działanie przynosi swój efekt, jeśli jest nawykowe, ale kształtuje się w momencie świadomego wyboru dominanty semantycznej i trwałego powiązania informacji. Przekonanie zdaniem Peirce’a to konieczność działania według przyjętego schematu. Jeżeli przekonanie pokrywa się ze światopoglądem, działam zgodnie z cenionymi wartościami, niezależnie od okoliczności; przekonanie to nawyk interpretacyjny potwierdzony wyborem, a nie skutkiem wyboru. Dla Peirce’a liczy się tylko działanie wpływające z przekonania, czyli z utrwalonej decyzji. Godzi on dylemat etyczności Kanta i Arystotelesa. Kant stawia pytanie: postępujemy bardziej moralnie, gdy pożądane działania przychodzą nam z trudem, czy gdy są nawykiem? Oczywiście ważniejsze są te drugie, tylko one są trwałe i podtrzymują naszą wyjątkowość – to interpretacja idąca śladem Arystotelesa. Jeżeli nawykiem uczyniliśmy myślenie, jak radzi zrobić Peirce, możemy nadrobić brak automatyzmu praktycznie w każdej dziedzinie życia. Myślenie odbywa się na utrwalonym, a często zapomnianym czy wypartym ze świadomości „lub”, czyli gdy jakąś możliwość odrzucamy. Przemyślenie tego odrzucenia mogłoby być kluczem do właściwej redukcji. Wyborów o wielkiej randze jest świadomy również Blaise Pascal, gdy tworzy, z dzisiejszego punktu widzenia absurdalny, zakład.

Karl Jaspers zaznacza, że nigdy nie stoimy w punkcie zero, żeby móc określić wszystkie za i przeciw, nie dokonujemy wyborów prawdziwie wiecznych, nasze wybory są połączone, a determinujące je przekonanie

⁵³ Tamże, s. 309.

często wynika z przypadku lub włącza losowy przypadek w ciąg interpretacyjny⁵⁴. Wybór nie jest wolny, chociażby dlatego, że jest uwarunkowany czasem, a ten zawsze nagli⁵⁵, ale stanowi podstawę wolności. Sytuacja uświadomienia wyboru pojawia się *post factum*, kiedy już go dokonaliśmy i rekonstruujemy ciąg decyzyjny, zwłaszcza wszystkie „lub”, przypominamy sobie, jak było, ale nie możemy być świadomi punktu zero, sytuacji przed wyborem. Decyzje występują w seriach, na które nakładają się oczekiwania – nasze i bliskich, rodziny, autorytetów i tak dalej. Jaspers mówi, że wybór to nie tyle wybór drogi życiowej, ile przyznanie sobie racji albo jej odmówienie po dokonaniu wyboru, określenie go złym lub dobrym. Wybór, na którym opiera się reżim wyznania, potwierdzony zostaje praktyką wiary, ale najpierw jest mówienie prawdy z pozycji ukształtowanego „ja”. Wyznanie to szczególnie potwierdzenie wyboru „bycia wybranym”, zgoda na pewien automatyzm, być może po to, aby uwolnić się od innego automatyzmu, nie dość uświadomionego. Na przykład wyznanie grzechów powinno uwalniać od automatyzmu grzechu (jak w metodzie 12 kroków). Złe wybory mogą kształtować bardziej niż dobre, uświadomiony zły wybór może umożliwić lepszy, a porażki, złe doświadczenia mogą być źródłem przebudowy systemu przekonań. Ludzie często szczerze wyrażają wdzięczność za doświadczenia choroby czy innej klęski, i to nie zawsze jest cierpiętnictwo, masochizm, lecz dostrzeżenie perspektywy, którą otwiera złe doświadczenie. Foucault analizuje reżim wyznania jako wyznanie zła, pokutne odwrócenie upadku w dobro. Słusznie wyznanie kojarzy się z wyznaniem religijnym, bo dotyczy perspektywy wieczności. Potrafimy odszukać prawidłowość w czymś, co prawidłowe nie jest, w jednostkowym życiu. Wieczność to inna jakość niż nieskończoność – takie rozumienie czasu wypływa z Pascaliańskiego *Zakładu*; to nie rozciągnięty absurdalnie czas, lecz perspektywa uniezależniająca od czasu. Wyznanie to ryzyko wiary w kogoś/coś poza czasem, nie można go myśleć w popularnych kategoriach narracji, elementów tekstu składających się w fabułę.

I jak narracja pozostaje w opozycji do dyskursu, tak fabuła pozostaje w opozycji do prawdy. Narracja kojarzy się z wielością, dyskurs spina mowę w jedno. Foucault pokazuje, jak rządzenie zabiera wolność, na przykład unieważniając wyznanie, porównując wyznania, spychając temat w kierunku narracji. Obecnie temat narracji wydaje się najważniejszy w humani-

⁵⁴ Por. K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska i A. Wołkowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.

⁵⁵ Por. tamże, s. 169.

ście. Narracja, czyli sposób opowiadania, może paradoksalnie rozpuścić „co” prawdy. Wyznanie prawdy domaga się świadków, jak w ewangelicznych słowach „Powiadam wam: Jeśli ci umilkną, kamienie wołać będą” (Lk 19, 40). Pomiędzy reżimem wiary i wyznania leżą kamienie lub inne milczące rzeczy.

Reżim wiary i reżim wyznania są całkiem różnymi reżimami, w pierwszym przypadku chodzi bowiem o przyjęcie prawdy nienaruszalnej, objawionej, wobec której rola jednostki, czyli akt prawdy, punkt upodmiotowienia, sprowadza się zasadniczo do akceptacji pewnej treści oraz do manifestacji tego, że się ją zaakceptowało – taki jest sens wyznania wiary, aktu wyznania wiary – tymczasem w przypadku wyznania w grę nie wchodzi wcale przyjęcie prawdy o takiej czy innej treści, lecz eksploracja, i to nieskończona, tajemnic skrywanych przez jednostkę. Można powiedzieć, że chrześcijaństwo, w każdym razie z punktu widzenia tego, co nas tu interesuje, stale przenikało owo niezwykle napięcie między dwoma reżimami prawdy, reżimem wiary i reżimem wyznania⁵⁶.

Napięcie między reżimami nie oznacza ich heterogeniczności. Pozostają one w mocnym związku, a łączy je pojęcie konfesji; „słowo »confessor« odnosi się do tego, kto decyduje się wyznawać wiarę do samego końca, czyli ryzykując śmierć”⁵⁷. Chrześcijaństwo zdaniem Foucaulta jest więc religią konfesji, która opiera się na dwóch różnych reżimach prawdy. Praktyka wyznania (konfesja) pokutnego rozwijała się od końca II do V wieku, w czasach walki z herezją, i zdefiniowała dogmatyczną treść aktu wiary⁵⁸.

Renesansowe pęknięcie chrześcijaństwa i pojawienie się protestantyzmu było wyrazem, jak twierdzi Foucault, „potraktowania aktu wiary – w znaczeniu przyjęcia pewnej dogmatycznej treści – jako aktu subiektywnego”⁵⁹; gdy jednostka odkrywa w sobie regułę wiary, staje się jednocześnie wykonawcą, świadkiem i przedmiotem aktu prawdy. Ale te postawy nie mogą zlać się w jedną, jak to się dzieje w protestantyzmie, który zdaniem Foucaulta zbyt ściśle wiąże reżim wyznania z reżimem prawdy, co powoduje zanik „instytucjonalnej i sakramentalnej praktyki wyznania w ramach pokuty”⁶⁰. Gdy Sloterdijk opisuje religię, ale też wiedzę, mamy wrażenie intensywnego staczania się wszystkich fenomenów kultury, z wyjątkiem sztuki, której narzędziem (literaturą) autor *Krytyki cynicznego rozumu* po-

⁵⁶ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 102.

⁵⁷ Tamże, s. 103.

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 104.

⁶⁰ Tamże.

sługuje się najchętniej. Tymczasem reżim wyznania dokonuje się na bazie nieustannej poprawy mówienia o sobie. Nieustanna poprawa w tej dziedzinie, w czym celował w ostatnich latach życia Foucault⁶¹, doprowadza do przekonania o tym, że nie jesteśmy zdeterminowani niczym poza prawdą. Przekonania można zmieniać, tylko czasu cofnąć się nie da. Przekonania dokonują w nas, w świecie pewnej pracy, porządkują pragnienie. Pragnienie kojarzy się ze zmysłowością, lecz współczesna psychoanaliza każe nam je kojarzyć jeszcze dodatkowo z przynagleniem do wyboru. Z kolei wybór ogranicza pragnienie (skonkretyzowanie), więc w efekcie oddala od pragnienia.

Wcześniej język utożsamiano głównie ze sferą Symbolicznego (S). Jacques Lacan pokazuje, że zarówno sfera Wyobrażeniowego (I – od *l'imaginaire*), jak i przeżycia (Realnego – R) należy do języka. Najtrudniej pokazać konwencjonalność sfery, w której do tej pory lokalizowano wolność, czyli sfery wyobraźni (zanurzonej w Wyobrażeniowym). Język jest zapętleniem tych trzech sfer, co wyraża figura „węzła boromejskiego”, w którą w roku 1972 Lacan wpisał trzy sfery języka, posługując się z jednej strony symbolicznym zapisem, z drugiej – ciekawą geometrycznie figurą, której fragmenty łączą się tylko dzięki temu, że są trzy. Symbol węzła boromejskiego przedstawia dogmat Trójcy Świętej, zależność w obrębie *unitas – trinitas*. Lacanowskie przełożenie figury węzła na sfery języka czyta się jako S – I – R, czyli *Pan*⁶². Topologia ta przedstawia mówiące ciało: mówienie jest Symboliczne (S), identyfikacja jest Wyobrażeniowa (I), a przeżycie jest Realne (R). Całość spina specjalna forma mówienia, skoncentrowana wokół obiektu pragnienia (małe a)⁶³. Dopiero język w całości (trzy jego sfery: S–I–R) może odtworzyć właściwie rozumianą podstawę, dyskurs świadomy sam siebie – jest ona punktem zero humanizmu. Częściej spotykamy odwrócenie dyskursywnego porządku; zwłaszcza w czasie mówienia o wartościach ujawnia się inna struktura języka, na przykład R–S–I, czytana jako *hérésie* (herezja) – wiedza przekraczająca dogmat.

⁶¹ Zwłaszcza w *Hermeneutyce podmiotu*.

⁶² Na podstawie seminariów Riccardo Carrabina w Kole Warszawskim Szkoły Europejskiej Psychoanalizy, lata 2002–2003, i manuskryptu z Chartres – reprodukcja w Didron's book *Christian Iconography* (1843).

⁶³ M. de Certeau, *Heterologies. Discourse on the Other*, transl. B. Massumi, University of Minnesota Press, London, Minneapolis 2000, s. 50.

To, co dzisiaj zdaje się zagrażać tradycjom, przemiana, aktualizacja, przystosowanie do czegoś nowego, jest właśnie ich eliksirem życia. Różnica pozostaje „elementem odnowy” zarówno dla przeszłości, jak i teraźniejszości. Certeau mówi przy tym o „koniecznej” i o „karygodnej” „herezji teraźniejszości”. Ta ostatnia odrzuca przeszłość, podczas gdy herezja konieczna przyjmuje różnicę⁶⁴.

Herezja (łac. *haeresis* – wybór, podział) to więc niekoniecznie wyodrębnienie jakiejś wiedzy i przeciwstawienie jej całości nauczania, lecz możliwość problematyzacji wiedzy oczywiście. Za herezję wciąż można zapłacić nieproporcjonalnie dużo, ponieważ ustawia ona jednostkę w opozycji do obowiązującej normy (nawet jeśli miałyby to się objawiać tylko czasowym zawieszeniem).

Wyznanie porusza się na granicy herezji, bo jest rozegranie wiary w ograniczonym czasie jednostkowego życia. Problem w tym, że dziś, mimo możliwości znacznego przedłużenia życia, jednostkowy czas utracił swoją kulturową perspektywę.

⁶⁴ M. Füssel, *Mapowanie niewidzialnego? Odczytanie przestrzennych i wizualnych praktyk z Michelem de Certeau S.J.*, w: *Taktyki wizualne. Michel de Certeau i obrazy*, red. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 28.