

Rozdział XI

***Techne* kierownictwa duchowego**

W rozdziale jedenastym Foucault rozważa praktykę rachunku sumienia i jej związek z instytucją klasztoru, z kierownictwem duchowym. Ukazuje problem relacji między zbawieniem a doskonałością. Odpowiedź chrześcijańska na trud praktykowania wiary jest podwójna: pokuta – ekonomia zbawienia na gruncie niedoskonałości i monachizm – poszukiwanie doskonałości na gruncie ekonomii zbawienia. Monachizm można potraktować jako odmianę życia filozoficznego, ale tylko w monachizmie chrześcijańskim tak mocno akcentowane jest posłuszeństwo. Gdy Foucault opisuje

exagoreusis, czyli tę bardzo szczególną praktykę, która polega na nieograniczonym mówieniu o sobie i poruszeniach swych myśli, a która rozwijała się wyłącznie bądź też w uprzywilejowany sposób we wspólnotach klasztornych¹,

zwraca uwagę na jej wieloaspektowość.

Zatem *exomologesis* w pokucie oraz *exagoreusis* jako praktyka ascetyczna i duchowa we wspólnotach klasztornych. Te dwie praktyki: pokutna *egzomologeza* oraz duchowa *egzagoreuza* – przedstawiają sobą w istocie o wiele bardziej dwa bieguny, między którymi istnieje cały szereg stopniowalnych form pośrednich, niż dwie instytucje czy też dwie praktyki ostro od siebie oddzielone².

Foucault w wykładzie jedenastym opisuje praktykę posłuszeństwa jako przygotowania do życia we wspólnocie klasztornej i dwa skorelowane ze sobą obowiązki: bycia we wszystkim posłusznym i nieukrywania niczego. Jest to szczególny rodzaj *techne* – umiejętności mówienia prawdy, zaginio-

¹ M. Foucault, *Zło czynić...*, s. 208.

² Tamże.

nej w dzisiejszym świecie. Zwłaszcza kierowanie sumieniem jest ujęte przez Grzegorza z Nazjanzu jako *techne technes*.

Ten tekst Grzegorza z Nazjanzu jest bardzo ważny, ponieważ aż do wieku XVII będzie się go w nieskończoność przytaczać, gdy będzie mowa o kierowaniu sumieniem jako o *techne technes*, sztuce wszystkich sztuk. 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 zachowaniami – otóż to słynne wyrażenie oznacza teraz duchowe kierownictwo³.

Posłuszeństwo i kierowanie – *subditio*

Foucault powołuje się na rozróżnienie Kasjana trzech momentów w praktyce posłuszeństwa: założone od początku *subditio*, *patientia* (ćwiczenie w wytrwałości) i *humilitas* (końcowy efekt – cnota). Kierowanie klasztorne jest przeciwieństwem starożytnego kierowania uczniem, w którym *patientia* zdecydowanie wypiera kojarzone z niewolnictwem *subditio* i *humilitas*.

Klasztory chrześcijańskie oparte są przede wszystkim na posłuszeństwie jako niemalże celu samym w sobie – jest to zdecydowana różnica w porównaniu ze starożytnym prowadzeniem duchowym. Być posłusznym powinno się dla samego ćwiczenia w posłuszeństwie i osiągnięcia doskonałej pokory, a nie jak u starożytnych, ze względu na zewnętrzny cel, czyli osiągnięcie doskonałości.

Jest się posłusznym, by stać się zdolnym do posłuszeństwa, by wytworzyć stan posłuszeństwa tak trwały i ostateczny, że będzie się utrzymywał nawet wówczas, gdy nie będzie już nikogo, kogo trzeba by słuchać, i nawet wtedy, gdy rozkaz nie został jeszcze wydany. Należy znajdować się w stanie posłuszeństwa. Oznacza to, że posłuszeństwo nie stanowi reakcji na rozkaz, nie jest odpowiedzią udzielaną innemu. Jest ono i powinno być raczej pewnym sposobem bycia, poprzedzającym wszelki rozkaz, bardziej podstawowym niż jakkolwiek konkretna sytuacja rozkazowania. Stan posłuszeństwa poprzedza więc niejako relację z innym⁴.

Takie posłuszeństwo może się wydawać czymś strasznym, jeżeli nie odniesie się go do wiary w Boga kierującego wszystkim, a zwłaszcza kie-

³ Tamże, s. 215.

⁴ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, ss. 274 – 275.

rownikiem duchowym. Kierownik duchowy pojawia się wtedy, gdy adept znajduje się w stanie posłuszeństwa, i jednocześnie posłuszeństwo stanowi efekt kierowania. Posłuszeństwo przechodzi przez etap kierowania, który w klasztorach może trwać całe życie. Można powiedzieć, zdaniem Foucaulta, że posłuszeństwo jest jednocześnie warunkiem, by kierowanie dobrze działało, oraz celem kierowania. Posłuszeństwo i kierowanie znajdują się w czymś w rodzaju hermeneutycznego koła, ścisła relacja między nimi jest fundamentem klasztornej codzienności. Trzy momenty posłuszeństwa, będącego warunkiem (*subditio*), substratem (*patientia*) i skutkiem (*humilitas*) kierowania, wskazują na jego specyfikę. *Subditio* to podległość, fakt bycia poddanym (*sujeť*). Mnich ma być w swoich działaniach posłuszny regule, podległy starszym, współbraciom, i przyjmować rzeczywistość taką, jaka ona jest, w całej niedoskonałości, z pokorą. Wszystkie wyzwania mają mieć dla niego formę i charakter rozkazu. „Mnich żyje w gruncie rzeczy w świecie pełnym rozkazów”⁵. Jego *patientia* nie tylko wskazuje na brak oporu, ale też na wytrwałość. „Będąc tego rodzaju absolutną biernością, zdolnością do natychmiastowej reakcji, jest ona jednak zarazem swego rodzaju wytrwałością, zdolnością znoszenia, wytrzymywania”⁶. *Humilitas* (pokora) wskazuje na jeszcze jeden aspekt posłuszeństwa: uniżenie. Można to porównać do psychologicznej walki z *ego*. Jeśli jednak rezygnacja z *ego* jest świadoma, czyli jeśli wychodzi od *ego*, stanowi tylko jego subtelniejsze potwierdzenie. *Ego* to powierzchnia świadomości, ale jak świadomość stanowi bufor bezpieczeństwa między nakazami *superego*, czyli nadjaźnią albo kulturą, i popędami, czyli *id*, tak *ego*, próbując zdominować nadrzędną i podrzędną strefę nakazów, popada w mit panowania nad wszystkim, co do niego nie należy. Mit władzy jest wszechobecny i zaczyna się w *ego* jako podmiotowej świadomości rozumiejącej. Dlatego Jacques Ellul stwierdzi, że chrześcijaństwo powinno mieć więcej wspólnego z apolitycznym anarchizmem niż z jakkolwiek władzą, żeby nie wpaść w pułapkę władzy jakiegoś *ego*. Zwłaszcza obecnie, gdy władza zagarnęła system komunikacyjny (mass media) i trudno ją zlokalizować oraz się jej przeciwstawić. Wartości zawsze podlegały mediatyzacji, ale w czasach dominacji mass mediów jest to mediacja na niespotykaną wcześniej skalę. Mass media to system wiedzy poddany technologii rozpowszechniania, poza interakcją, niewymagający interakcji. „Tak w obszarze mass mediów może powstać autopoietyczny, samoreprodukujący się system, który nie opiera się już na pośrednictwie

⁵ Tamże, s. 275.

⁶ Tamże, s. 277.

interakcji pomiędzy obecnymi⁷. System współczesnych mediów reprodukuje swoje własne operacje, czyli sposoby komunikacji, jest nastawiony na „szybkie przypominanie i zapominanie⁸ informacji, a nie na powiązanie jej z jakimś zewnętrznym celem. Dlatego można stwierdzić, że mass media, sprowadzając dyskurs na płaszczyznę wiedzy (informacji), uniemożliwiają wszelkie kierownictwo duchowe, nie tylko to z życia klasztornego pierwszych wieków chrześcijaństwa, lecz w ogóle kierownictwo oparte na budowaniu odniesienia do transcendentnego Boga czy nawet Mistrza. Kierownictwo duchowe jako religijna praktyka przez wieki utrzymywało wyraźny kontekst, jedno wertykalne odniesienie: do Boga. Zapośredniczenia w postaci klasztornej hierarchii, podział obowiązków nie odgrywały wobec tego kontekstu większej roli. Dziś współczesnemu człowiekowi (nawet wierzącemu) trudno zrozumieć funkcję kontemplacyjnych klasztorów zamkniętych, nie wydają się one wnosić do życia społecznego żadnej zmiany, tak jak wnoszą ją bezustannie wszystkie nowoczesne systemy społeczne, z mass mediami na czele, ale też z nowocześnie działającymi klasztorami wpisującymi się w ofertę konsumpcyjnego świata, oferującymi hotele odosobnienia, nalewki czy warsztaty śpiewu.

Systemy społeczne muszą się w nieskończoność odróżniać od innych systemów, aby zachować swoją tożsamość, a z drugiej strony pozostawić ją w pełni otwartą, „otwartą w tej mierze, w jakiej wielość istniejących perspektyw, »polikontekstualność« samoopisu, nie upośledza systemu w jego operacjach⁹».

Podstawowym kodem „systemu mass mediów jest rozróżnienie informacji i nieinformacja¹⁰». Współczesny system medialny rozgrywa zatem przede wszystkim wiedzę oderwaną od wartości. Klasztory nie interesują się wiedzą – władzą, a zwłaszcza związek między nimi jest wciąż dekonstruowany przez kierownictwo duchowe. Duchowy mistrz nie musi być mądry w znaczeniu wykształcony, nie musi wiedzieć więcej niż kierowany adept, wystarczy, że będzie dłużej przebywał w danym klasztorze, dłużej praktykował posłuszeństwo.

We współczesnych mediach jest tak, że „aby mieć możliwość postrześć coś jako informację lub nie, musi być dana także możliwość odwrotna – móc uważać coś za nieinformatywne¹¹». Kierownictwo duchowe jako

nauka wytrwałości jest dziś postrzegane jako w całości nieinformatywne, każdy komunikat to rozkaz. Mimo prób sprzedania w mediach masowych różnego rodzaju chrześcijańskich guru (na przykład David Steindl Rast¹²), tym bardziej widać ogromną przepaść między współczesnym kierownictwem związanym z coachingiem (z ang. *coaching* – korepetycje, trenowanie) i tradycyjnym kierownictwem duchowym, którego cel wybiega poza doczesność, a posłuszeństwo, którego wymaga, „nie zadaje pytań”. *Coaching* natomiast jako program interaktywnego procesu rozwoju, realizacja procesu decyzyjnego w celu efektywnego zaspokajania potrzeb oparty jest na pytaniach. Wyklucza dyrektywność, jego istotą ma być wykorzystanie naturalnych zasobów jednostki: wiedzy i umiejętności już posiadanych oraz odpowiednie zmotywowanie i towarzyszenie klientowi w celowym usprawnianiu jego funkcjonowania. Jako zorientowany wyłącznie na teraźniejszość i przyszłość wydaje się również przeciwieństwem psychoanalizy, odrzuca wpływ przeszłości na przyszłe wybory. Dzieli z mass mediami wewnętrzne programowanie, jest rodzajem treningu, nie transcenduje pola, na którym pracuje. W mass mediach i w coachingu kierownictwo duchowe nie tylko nie jest możliwe do zrealizowania, ale uchodzi za temat z zamierzchłej epoki. Dodatkowo w mass mediach wykluczona jest bezpośrednia relacja osobowej obecności jeden do jeden. Mass media prezentują nieskończony regres, zdaniem Luhmanna, hamowany przez rozróżnienie „kodowania i programowania¹³». Działające programy rozróżniające informacje i nieinformacje dokonują selekcji dziedzin, których informacja dotyczy (sport, astrofizyka, polityka, sztuka, wypadki czy katastrofy). Selekcja utożsamiona zostaje z wyborem, podczas gdy dawniej były to funkcje należące do różnych porządków. Ujęłabym to tak, że dziś selekcja zastępuje wybór, który wymaga czegoś w rodzaju „wyczyszczonego pola” teoretycznego, pola bez teorii. Modne jest na przykład w humanistyce odwoływanie się do różnych form „pustki”, ale nie w sposób, w jaki zrobili to Lacan i Barthes, adaptując metaforę „pustej przegródki” z opowiadania Allana Edgara Poe *Skradziony list*, lecz przez proste negatywne odbicie od niewygodnej informacji, pojęcia. Następuje przetworzenie niewygodnej informacji lub pojęcia (narracja) i próba utrzymania jej poza dyskursem nastawionym na „efekt prawdy¹⁴».

¹² Por. https://www.ted.com/talks/david_steindl_rast_want_to_be_happy_be_grateful [dostęp: 14 października 2017].

¹³ N. Luhmann, *Realność...*, s. 24.

¹⁴ Należałoby się zresztą zastanowić, czy podobnego zabiegu nie dokonuje swoją analizą chrześcijaństwa pierwszych wieków Foucault w *Rządzeniu żywymi*.

⁷ N. Luhmann, *Realność...*, s. 22.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 23.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

„Wyczyszczenie” pola – *patientia*

Takie „wyczyszczone pole” świadomości otwierało dawniej dostęp do prawdy. Kształtowało się na przykład w procesie duchowego kierownictwa, gdzie można mówić o komunikacji bez informacji, posłuszeństwie niemalże wojskowym – funkcja imperatywna dominuje tu nad każdą inną funkcją komunikacyjną, na przykład referencyjną, emotywną czy estetyczną. Natomiast w mass mediach „[b]ez informacji nie ma komunikacji, ponieważ w końcu trzeba mówić o czymś, co nadaje wiadomości wagę”¹⁵. Przy czym, paradoksalnie, najważniejszą „cechą szczególną kodu informacja – nieinformacja jest jego stosunek do czasu”¹⁶ – stwierdza Luhmann. Informacja, jeśli nie jest nowa, na nowo zaktualizowana, staje się natychmiast nieinformacją. Podstawowym kodem systemu medialnego jest dziś „nowe – stare, jak gdyby nie było innych rzeczowych powodów, by nie dostarczyć jakiejś informacji”¹⁷. Charakterystyczna dla współczesności walka o czas jest jednocześnie walką o miejsce na konsumpcję nowego towaru (do którego należy przede wszystkim informacja).

W systemie współczesnych mass mediów wyraźnie sprzęgają się ze sobą dwa procesy: kłamstwo sukcesu i kradzież czasu. System komunikacji reprezentowanej przez media masowe, mimo ogromnej pojemności pamięci, nastawiony jest na szybkie przypominanie i zapomnianie¹⁸. Zwłaszcza że mitycznym gwarantem pokoju we współczesnym świecie, jak zauważa Foucault, ma być wielość i różnorodność, która burzy władzę, czyli wszelką potęgę i ostateczność. Jest to mit tworzący środowisko dla mass mediów – jedności w różnorodności. W świecie konsumpcyjnym, gdzie wszystko jest policzalne, w puste miejsce po osobowym Mistrzu wchodzi forma psychicznego i społecznego treningu: *coaching*, tutoring, przywództwo, zarządzanie – skuteczne techniki zewnątrzsterownego programowania elementów populacji. Nie transcendują one pola, na którym pracują. Nie odnoszą się do wartości niemierzalnych, niewymiennych, ostatecznych.

Mass media prezentują nieskończony regres systemu, zdaniem Luhmanna, działają w nich przede wszystkim programy dzielenia i nieskończonego różnicowania. Skutecznie zabierają nam czas, dostarczając czystej

¹⁵ N. Luhmann, *Realność...*, s. 24.

¹⁶ Tamże, s. 26.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. tamże, s. 22.

bezużytecznej wiedzy i jednolitego doświadczenia czasu (*aion*). Możemy rozróżnić trzy aspekty czasu: *aion* (los) – *chronos* (język) – *kairos* (postawa). „Aion, rozpostarty na linii prostej i będący pustą formą, stanowi czas wydarzeń-efektów”¹⁹ – pisze Deleuze, analizując modelowanie doświadczenia czasu w literaturze i filozofii. „Wydarzenia” tam ukazane nie mają żadnego „teraz”, stanowią modele stanów rzeczy, „inkorporację w stany rzeczy”²⁰.

Odnosząc Deleuzjańskie rozróżnienie na *aion* i *chronos* do etapów rozwoju pod wpływem kierownictwa duchowego, otrzymamy następujące etapy: *subtitio* wynikające z przeszłości jako warunek posłuszeństwa, *patientia* w terażniejszości jako ćwiczenie wytrwałości i *humilitas* – ponadczasowa cnota pokory.

Tabela połączonych triad: czasu Deleuze’a i rozwoju duchowego Foucaulta

	Rozwój duchowy	Czas	Efekt
Warunek	<i>subtitio</i>	<i>aion</i> – przeszłość	posłuszeństwo
Substrat	<i>patientia</i>	<i>chronos</i> – terażniejszość	ćwiczenie wytrwałości
Skutek	<i>humilitas</i>	<i>kairos</i> – przyszłość	cnota

Źródło: opracowanie własne.

Oczywiście współcześnie takie przedstawienie doświadczenia duchowego jest niemożliwe. Mimo że Deleuze podkreśla, że tak zwana terażniejszość nie jest sprzeczna z *aionem*, to jednak tworzy „pewne byty rozumowe”, które można dzielić (na przykład na serie) i oglądać, analizować, powoduje doświadczenie schizofreniczności kultury, która połowicznie godzi się z brakiem kultu. Owe byty pozwalają zrozumieć przykładowo teorię wiecznego powrotu Nietzschego jako ironiczne przedstawienie losu, raczej eksponującego niż redukującego punkty osobliwe wydarzeń, które „ulegają dystrybucji na tejże linii, zawsze odnosząc się jednak do punktu aleatorycznego, który dzieli je bezustannie i tym samym sprawia, że komunikują się ze sobą, rozprawdza je i rozprasza po całej linii”²¹, ale nie jest to los odniesiony do prawdy i wieczności. *Aion* jest pustą formą czasu, a *chronos* samą jego miarą. Czasem dla nas jest przywoływany przez Certeau *kairos* odniesiony do przyszłości. *Aion* to „wsączający się i rozwidla-

¹⁹ G. Deleuze, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 97.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 98.

jący przypadek²², dystrybuujący sens w przedstawieniu, przeszłość w zapomnianym doświadczeniu. Doświadczenie jako szczególne „cięcie czasu”, zanurzone na powrót w *kairos* jakiegoś konkretnego „teraz”, mogłoby się stać taktycznym narzędziem do odczytywania ogólnego sensu i upodmiotowienia wydarzeń, ale mass media wyzwalają nas z jednostkowego czasu, pozbawiają nas skutku, poczucia sensu i możliwości jednostkowego życia. Walka o czas i walka na czas, charakterystyczne dla taktyk w codzienności według Michela de Certeau²³, zostają wpuszczone w specyficzny kanał zewnętrzności, nie dotyczą doświadczenia egzystencjalnego, jakie oferowała jeszcze psychoanaliza, zwłaszcza lacanowska w charakterystycznej redukcji czasu na seans. Lacan stwierdza, że najważniejsze rzeczy jest w stanie człowiek powiedzieć, walcząc o czas, gdy stoi na przykład w obliczu śmierci. Na zupełnie innym gruncie (religijnym) – spowiedź, zwłaszcza w kontekście ostatniego namaszczenia, jest praktyką walki o czas i walki na czas.

Walka na czas, charakterystyczna dla taktyk w codzienności, zostaje w mass mediach zawieszona. Współcześnie walczymy o swoje przekonania wirtualnie, w cyberprzestrzeni, aby w świecie rzeczywistym poddać się bez walki. I choć mówi się, że cyberkultura to tworzenie nowej uniwersalności, jest to raczej uniwersalność wynikająca z numeryzacji informacji, związana z jej wirtualizacją, nie dotycząca wartości. Oczywiście próbuje się bronić cyberkultury jako, mimo wszystko, zjawiska umożliwiającego wymianę myśli, twórczej szansy „wielojęzycznego dialogu”²⁴. Jednak mass media pozbawiają nas tego złudzenia i jednocześnie po prostu czasu, staje się on nieodróżnionym *aion*. Obecnie poprzez ewolucję mass mediów i innych systemów społecznych, które mass media wchłaniają, relacjonując procesy komunikacji między systemami, następuje wymazanie płaszczyzny przynależnej temu, co opisuje pojęcie *chronos*, przede wszystkim chronologii, hierarchii i podobnych. W naszej komunikacji nie ma nie tylko chronologii, lecz także punktów przejścia od bezwzględnego *aion* do jednostkowego *kairos*. Na skutek procesu ciągłej dezaktualizacji informacyjnej, z poczuciem winy, że jednostka owej straty nie może nadrobić i chociaż „[k]ażda komunikacja sama w sobie wytwarza społeczną redundancję”²⁵, jednostka nie może rozpocząć (brak „wyczyszczonego pola”) procesu rozwoju duchowego,

²² Tamże, s. 99.

²³ Por. M. de Certeau, *Wynaleźć...*

²⁴ R.W. Kluszczyński, *Spółczesność informacyjna. Cyberkultura. Sztuka multimediów*, Rabid, Kraków 2001, s. 9.

²⁵ N. Luhmann, *Realność...*, s. 26.

wego, rzeczywistych interakcji i tak dalej. Kłamstwo sukcesu i kradzież czasu zostały przypieczętowane powszechnym popytem na nowe informacje, niezależnym od rzeczywistych interakcji.

Humilitas – wykluczenie irytacji

Skutkiem masowego kodowania wiedzy jest specyficzny niepokój, stan irytacji, a media, przekształcając tę irytację, „utrzymują społeczeństwo w stanie czuwania”²⁶. Cnota współczesnego czuwania jest opozycją dla starożytnej czy chrześcijańskiej roztropności, która w kluczowym momencie dokonuje wyboru związanego z poświęceniem (ofiara) jakiejś wartości na rzecz wartości ważniejszej, gdzie obowiązuje zasada „mniej znaczy więcej” albo „coś za coś”.

Trzy cechy współczesności wymienione przez Jeana Baudrillarda: nieróżnicowanie, niezdeteminowanie i odwracalność²⁷ wydają się coraz lepiej współdziałać ze sobą i generować kolejne zjawiska. Ja przełożyłabym je na następujące cechy masowej komunikacji: selekcja (informacji) zamiast wyboru (sensu), irytacja (krótkotrwałe pobudzenie) w miejsce uwagi (jako wyjściowej dla podjęcia pracy umysłowej) i niezobowiązująca interakcja w miejsce przemieniającej rozmowy i kierownictwa duchowego.

Kierownictwo duchowe, tak jak je opisuje Foucault, w klasztorach pierwszych wieków chrześcijaństwa, uwrażliwia na doświadczenie czasu. Mimo perspektywy wieczności zachowane jest tam poczucie wiecznego teraz, a społeczna redundancja, wynikająca chociażby z hierarchii społecznej, zostaje zredukowana. „Dlatego stare (jak dla nas) społeczeństwo przednowoczesności miało wystarczające powody, by nie ufać ciekawości (*curiositas*) i by nie pozwolić wciągnąć się w tę autodeprecjację instytucji”²⁸.

W kierowaniu duchowym irytacja (warunek popytu na informacje podawane przez mass media) jest pierwszym, co należy wykluczyć. Pierwszym krokiem w rozwoju duchowym jest *subtitio* jako posłuszeństwo i wykluczenie irytacji, a ostatnim *humilitas* – cnota warunkująca poczucie wdzięczności za każde doświadczenie. Cnota współczesnego czuwania jako odreagowania irytacji jest opozycją dla starożytnej, nie

²⁶ Tamże, s. 29.

²⁷ Por. J. Baudrillard, *Słowa...*

²⁸ N. Luhmann, *Realność...*, s. 28.

tylko chrześcijańskiej, roztropności i pokory. W duchu zaginionej *humilitas* należy rozpatrywać długi dialog Hajmona z jego ojcem, Kreonem, w obronie Antygony.

Hajmon deklaruje na początku rozmowy całkowite posłuszeństwo, ale jako roztropny wierzy, że uda mu się odwrócić wolę ojca. Nie można powiedzieć, że kpi z niego lub mówi nieprawdę, deklarując swoje oddanie; raczej wierzy w siłę argumentów, w siłę mądrości, która ma moc odmienić złą wolę. Posłuszeństwo Hajmona wynika z wiary w cnotę, która jest na tyle atrakcyjna, że każdy władca i każdy ojciec powinien zostać nią oświecony. Wystarczy tylko poświęcić odpowiednią ilość czasu, aby przeprowadzić dowód i dojść do prawdy, mimo że wychodzimy od fałszywego założenia (oddania ideałowi, nie rzeczywistości człowiekowi).

HAJMON

Jestem ci, ojcze, bez reszty oddany
I zawsze słucham twoich dobrych rad.
Tak więc z pewnością nie zawrę małżeństwa,
Które by było nie po twojej myśli²⁹.

Kreon próbuje wyrazić swoje racje, powołując się na ideę bezstronności władzy powiązanej z ideą całkowitego posłuszeństwa:

Nieposłuszeństwo jest rzeczą najgorszą!
Rozkłada miasta, rujnuje rodziny [...] ³⁰

Hajmon wykazuje się roztropnością w deklarowanym posłuszeństwie. Gdy nie osiąga oczekiwanego efektu zrozumienia ze strony ojca, wypowiada mu posłuszeństwo. Kiedy posłuszeństwo jest celem samym w sobie, zwraca uwagę osoba, której mamy być posłuszni – tutaj jest nią tyran Kreon (może być Bóg utożsamiony przez Lacana z *Wielkim Innym*). Nieograniczona władza uosobiona w postaci tyrana nie znosi żadnych wyjątków, ekscesów, przypadków, co wyrażają słowa Kreona:

Już lepiej zginąć w twardej męskiej walce,
Niż zyskać miano pacholka kobiety.
KORYFEUSZ
Jeśli na starość nie zwodzi nas umysł,
Mówisz sensownie i przekonująco.

²⁹ Sofokles, *Antygona*, s. 276 (635 – 638).

³⁰ Tamże, s. 277 (672 – 673).

HAJMON

Rozumność, ojcze, którą się szcycimy –
Ów skarb największy – dana jest od bogów.
Obym nie musiał więc nigdy powiedzieć,
Albo nie umiał, że nie masz w czymś racji.
Lecz słusność może mieć również ktoś inny;
Jest naturalne, że nie wiesz wszystkiego,
[...]

Bo jak dla ojca najważniejszą rzeczą
Jest dobro i pomyślność własnych dzieci,
Tak dla nich – reputacja i cześć ojca.
Dlatego, proszę, porzuć przekonanie [...] ³¹

Hajmon odwołuje się do wyższości ojcostwa nad władzą polityczną, sugeruje, że ojcu jest się posłusznym chętniej niż rządzącemu państwem. Tu następuje piękna pochwała mądrości jako wolnej od gniewu i niezależnej od wiedzy, pokornej, otwartej postawy słuchacza czy ucznia.

Mądryemu wcale nie przynosi wstydu,
Że się wciąż uczy, a nie trwa w uporze.
Popatrz na drzewa nad wzburzoną rzeką:
Które się ugnie, pozostaje w ziemi;
Które się oprze, pada z korzeniami.
Podobnie żeglarz, jeśli nie zluzuje
Lin trzymających żagiel wzdęty wiatrem,
Wywróci łódź i wpadnie w morską topiel.
Dlatego też powściągnij gniew i ustąp.
Posłuchaj mnie, choć jestem tyle młodszy:
Najlepiej być rozumnym od narodzin.
Tak jednak nie jest, a więc mądrość w tym,
By słuchać innych, kiedy dobrze radzą³².

Pochwała mądrości wygłoszona przez syna przed ojcem jest odwróceniem porządku *humilitas*, ale dla niektórych jest jedyną nadzieją na osiągnięcie tej cnoty: nie tylko uczyć się od innych, ale uczyć się od młodszych, biedniejszych, głębszych...

Kreon jest zdania, że władca musi całkowicie podporządkować sobie lud, a może to zrobić tylko w jeden sposób: nie zmieniając raz wypowiedzianego słowa – na tym opiera się doskonałość władzy. Hajmon subtelnie,

³¹ Tamże, s. 278 (679 – 706).

³² Tamże, s. 279 (711 – 723).

lecz potem coraz bardziej wprost, podważa funkcję tyrańską, jaką sprawuje ojciec. Uderzając w opinię Kreona na własny temat, w jego kruchy wizerunek, sprawia, że Kreon broni się, wprost negując racje swojego syna, twierdząc, że nie należą do niego, zarzuca mu uzależnienie od kobiety:

HAJMON

Chcę cię uchronić przed fałszywym krokiem.

KREON

Cóż to za krok? Że dbam o praworządność?

HAJMON

Że w zaślepieniu depcesz prawa bogów.

KREON

Ty podły zdrajco! Sługusie kobiety!

HAJMON

Nie mam się czego wstydzić. Jestem czysty.

KREON

Służysz jej, nie rozumiesz? Sam to mówisz.

HAJMON

Nie! Służę tobie i sobie. I bogom.

KREON

Nigdy jej żywej nie poślubisz, nigdy!

HAJMON

Jeżeli zginie, pociągnie za sobą

Kogoś innego³³.

Kreon tłumaczy z zewnątrz to, co dzieje się w królestwie, nie bierze odpowiedzialności za swój udział w konflikcie z Antygoną. W swej irytacji oddala się od *humilitas* na drugi biegun czasu, wraca do nieodróżnionego *aion* abstrakcyjnej doskonałości.

Zbawienie czy doskonałość

Następuje eskalacja gniewu Kreona i bezsilności Hajmona, który zostaje pokonany nie siłą argumentów, lecz przemocą funkcji ojca – władcy:

HAJMON

Tylko byś gadał! Nie potrafisz słuchać.

KREON

Dosyć, powiadam! – Na Olimp! Przysięgam:

³³ Tamże, s. 281 (743 – 752).

Słono zapłacisz mi za te szyderstwa.

[Do służby]

Dawać ją tutaj! Niech zginie od razu! –

Występna suka! – Tak, na jego oczach!³⁴

Złość to rzadko wyraz słusznego gniewu, jak chciał Arystoteles, częściej to wyraz bezsilności połączonej z pośpiechem. Kreon rozumie władzę jako coś, co jest poza czasem. Gdy zostaną spełnione warunki podziału świata na sprawiedliwych i niesprawiedliwych, zatriumfuje władza, a on będzie wolny od odpowiedzialności za swoje decyzje.

Główny problem z jedenastego wykładu Foucaulta to relacja zbawienia i doskonałości. Doskonałość jest dana raz na zawsze albo nie jest doskonałością. Zbawienie natomiast wymaga roztropności, która pozwala grać poziomem rozwoju duchowego, na którym się znajdujemy, uwalnia od *ego*, jest niezależna od innych poziomów rozwoju, zgodnie ze słowami „Zaprawdę, powiadam wam: Celnicy i nierządnicze wchodzą przed wami do królestwa niebieskiego” (Mt 21, 31). We wspólnotach chrześcijańskich podstawowym zadaniem jest rezygnacja z *ego*, cnota zrównuje się z wiedzą według Sokrateskiego przykazania: *wiem, że nic nie wiem*, ale skoro jednak „coś” wiem, świadomość dotyczy rozeznania tego, co wiem, w swoim *ego*. Cynicy, radykalizując myśl Sokratesa – cnota ma być zupełnie oderwana od wiedzy, niezależna od niej – stawiają *ego* na pierwszym miejscu. Dlatego współcześnie cynizm kojarzy nam się z czymś niewłaściwym, mimo że cynicy chcieli być najbardziej cnotliwymi spośród filozofów, bezpośrednio cnotliwymi, twierdząc, że cnota wynika z natury i jeżeli uwolnić ją od wszystkich ograniczeń, zwłaszcza instytucjonalnych, to dojdziemy do takiego właśnie ideału, niezależnej od czasu cnoty.

Pod koniec jedenastego wykładu zmienia się optyka Foucaulta w kwestii chrześcijańskiego posłuszeństwa – całkowicie odrywa je od filozoficznego doskonalenia, przeciwstawia te dwa reżimy. To, że w zorganizowanym życiu monastycznym pierwsi chrześcijanie, którzy jeszcze nie sformułowali doktryny, czyli po prostu uczniowie Chrystusa, wyrzekają się *ego* i to według ścisłych praktyk, sprawia, że trzeba konsultować rozwój z kierownikiem duchowym, zarówno swoje działania, jak i myśli. I nawet (a może zwłaszcza wtedy) gdy nie jesteśmy zadowoleni z prowadzenia duchowego, gdy nie odbywa się ono po naszej myśli, według słów z Ewangelii powinniśmy być tym bardziej posłuszni: „Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc

³⁴ Tamże, s. 282 (757 – 761).

kroków, idź dwa tysiące” (Mt 5, 40). Jest tu zawarta sugestia, że posłuszeństwo stanowi cel sam w sobie. W szkołach filozoficznych posłuszeństwo jest środkiem do tego, by ukształtować filozofa, a w monastyrach, w tym samym okresie, posłuszeństwo jest po to, by zlikwidować dominującą pozycję *ego*. Dlatego buddyzm to przykład mimo wszystko filozofii raczej niż religii. U Foucaulta pojawia się teza, że tak naprawdę jeżeli mówimy o religijności, to mówimy o chrześcijaństwie. W liście Świętego Pawła czytamy: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Słowa te wyrażają dystans do siebie jako *ego*, a osiąga się go przez poddanie kierownictwu duchowemu. Kierownictwo nie zapanowuje po prostu nad duchowością adepta, nie koncentruje się na technice kierowania, ale na rozpoznaniu potrzeb kierowanego, które osiągają swoje apogeum w pragnieniu poświęcenia życia Bogu. Doskonały stan posłuszeństwa wymazuje hierarchię władzy. „Człowiek w gruncie rzeczy zawsze musi podlegać prowadzeniu, nawet albo właśnie wtedy, gdy sam prowadzi innych”³⁵. Posłuszeństwo nie jest etapem w życiu, lecz stanem, w przypadku chrześcijanina trwającym całe życie, zanegowania własnej woli „w jej prawie do chcenia czegokolwiek”³⁶. Grzesznik ma dystans do własnej woli:

Owa struktura *oboedientia* zawiera zatem trzy elementy. *Subditio*, poddanie: chcę tego, czego chce inny; *patientia*: chcę nie chcieć niczego poza tym, czego chce inny; oraz *humilitas*: nie chcę niczego chcieć. Chcieć tego, czego chce inny, chcieć nie chcieć i wreszcie nie chcieć chcieć – oto trzy aspekty posłuszeństwa, będącego jednocześnie warunkiem, substratem i efektem kierowania. Podsumowując, *subditio* jest ogólną formą relacji z innymi, *patientia* to postawa wobec świata zewnętrznego, *humilitas* oznacza natomiast pewien stosunek do samego siebie³⁷.

Kierownictwo chrześcijańskie jest w opozycji do kierowania starożytnego, w którym jednostka miała uwalniać się od nauczycieli, stanowić istotę autonomiczną, wolną przede wszystkim od namiętności, aby i one nie mogły naruszyć jej doskonałości. Starożytny stan duchowej doskonałości to odwrotność chrześcijańskiej *humilitas*. *Patientia* w chrześcijaństwie to raczej niezwłoczność reakcji na rozkazy innych, ale też zdolność akceptacji cierpienia i prób. *Patientia* to pole podważania poczucia własnej doskonałości; wypróbowuje i wzmacnia relację posłuszeństwa Bogu, który objawia się we wszystkim, a zwłaszcza w woli kierownika duchowego.

³⁵ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 278.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

Foucault zwraca uwagę, że przeniesienie (od IV wieku) starożytnych idei doskonałości na grunt instytucji zakonnych odbywa się na zasadzie odwrócenia wszystkich efektów stosowanych w celu osiągnięcia tej doskonałości technik. Procedura kierowania zostaje wpisana „w technologię kierowania przekształcającą i odwracającą jej skutki”³⁸.

Jak Edyp jest gotowy na wszystko w obronie swojego ludu, Tebańczyków, przed zarazą, tak chrześcijanin jest gotowy na odkrycie prawdy, bez względu na to, ile za nie zapłaci. Edyp ryzykuje wszystkim, mówiąc, że cokolwiek się stanie, on odkryje przyczynę cierpienia miasta-państwa. I okazuje się, że przyczyną jest on sam, ponieważ zabił poprzedniego króla, swego ojca. Tu kryje się różnica między Edypem i chrześcijaninem. Nawet jeżeli twój grzech jest ogromny, to karę za niego poniósł już ktoś inny – Chrystus. Dla Edypa wiedza, że zabił ojca, sama w sobie jest karą, myślał bowiem, że zabił przypadkowego podróżnika. Reżim wyznania wiąże się z *techné* kierowania w tym sensie, że dochodzimy do pewnego poziomu prawdy, która wymaga od *ego* wyznania tej prawdy, a wyznanie jest karą dla *ego*, niszczy je. Wyznanie grzechów ma status uniwersalny w tym znaczeniu, że bierzemy w całości odpowiedzialność za śmierć Chrystusa. Mamy więc zupełnie różne drogi do realizacji życia duchowego: filozoficzną i religijną. Na poziomie filozofii istnieje niebezpieczeństwo, że *ego* w którymś momencie zredukuje się do kartezjańskiego *myślę, więc jestem*, gdzie niepotrzebny jest osobowy Bóg. U Kartezjusza pojawia się nowa propozycja dla filozofii – deizm. Deista nie jest ani zimny, ani gorący, jest doskonały w swoim rozumowaniu, jak Kartezjusz w dobrej wierze udowadniający filozoficznie istnienie Boga. Zostanie wypluty z odrazą przez Boga. „Obyś był zimny albo gorący! A tak, żeś letni, a nie gorący ani zimny, wypluję cię z ust moich” (Ap 3, 15 – 16).

„Chrześcijaństwo to religia zbawienia na gruncie niedoskonałości”³⁹, a nie filozofia znajdująca dowody na istnienie Boga. Filozofia opisuje oświecenie na gruncie doskonałości (rozumu), a chrześcijaństwo to religia zbawienia. Pozostałe religie bliżej są filozofii. Człowiek jako istota duchowo-cieleśna stanowi gatunek i żyje we wspólnotach. Chrześcijanin powinien dbać o to, żeby jego wspólnota nie została politycznie zagarnięta w relację władzy, która zawsze rozprasza się w doczesności. Jacques Ellul pisze: „wiara chrześcijańska nie wprowadza do świata powinności i obo-

³⁸ Tamże, s. 279.

³⁹ Tamże, s. 260.

wiązków, tylko do wolnego życia⁴⁰. Wolność pełna jest reprezentowana przez szatana – osobowe zło, co podkreśla Foucault. Ellul w personalizację zła w postaci szatana nie wierzy, ale diabeł to mechanizm dzielenia, przeciwieństwo miłości. Obaj myśliciele podkreślają, że chrześcijańska doskonałość jest możliwa do osiągnięcia we wspólnocie (w komunii z Bogiem). Jeśli założymy, że istnieją byty czysto duchowe, takie jak anioły, są one doskonałe same w sobie, ponieważ nie stanowią gatunku, natomiast człowiek nie może być sam w drodze do doskonałości, zgodnie z refleksją Tomasza z Akwinu o aniołach. I tu według Ellula na chrześcijanina czeka poważne duchowe zagrożenie, ponieważ wspólnoty nie mogą uwolnić się od władzy i prędzej czy później popadają w ideologie.

Anarchizm i wiara w cuda

Żadna ideologia nie daje się pogodzić z chrześcijaństwem, ani teologia wyzwolenia, ani anarchizm polityczny. „[O]dkąd chrześcijaństwo nie dominuje już w społeczeństwie, chrześcijanie mają niebezpieczną manię uczenia się jakiejś ideologii, porzucając to, co jest dla nich w chrześcijaństwie niewygodne⁴¹ – pisze Ellul. W ukazywaniu anarchizmu chrześcijaństwa Ellul jest do końca konsekwentny. Twierdzi, że Kościoły również ulegają upolitycznieniu, dlatego nie powinno się zagrzewać miejsca w kościelnych wspólnotach, gdzie prędzej czy później konformizm staje się cnotą. Ellul nie wyobraża sobie, żeby kierownictwo duchowe nie utworzyło ideologii, a wraz z nią ustalonej moralności, która nie potrzebuje roztropności i odpowiedzialności na konflikty, w sumie oddała posłuszeństwo jako drogę rozwoju duchowego. Chrześcijańskiemu anarchiście Ellulowi struktura kierownictwa duchowego przypomina skrupulancką administrację, a ta jest ostateczną formą zniewolenia człowieka przez człowieka jako system urzędzenia społecznego. Instytucja w momencie powstania natychmiast podlega sformalizowaniu, które wyklucza wpływ na nią pojedynczej jednostki.

Wydaje mi się pewnym, że społeczeństwo odgrywa dużą rolę w deprawowaniu jednostki. W przeszłości przy nadmiarze rygoru, przymusu i represji, w taki czy inny sposób ludzie potrzebowali się „rozprężyć”, często przez przemoc i zamachy. Dzisiaj deprawacja na Zachodzie zesłała na inną drogę: drogę reklamy, która popycha do konsumpcji (więc również do kradzieży, gdy ta konsumpcja nie jest moż-

⁴⁰ J. Ellul, *Anarchia...*, s. 11.

⁴¹ Tamże, s. 57.

liwa), drogę niczym nieskrępowanej pornografii, spektaklu przemocy w mediach. Rola mediów we wzroście przestępczości i nienawiści do innych jest znacząca. Mimo to, nie wszystko pochodzi od „społeczeństwa”⁴²

– twierdzi Ellul, zgadzając się z koncepcją Luhmanna działania mass mediów. Gdy system uzyska względną (administracyjną) niezależność, dominuje również nad swoimi założeniami, na przykład system mass mediów zdominował założenie, że media miały służyć komunikacji międzyludzkiej. Władza nie potrzebuje komunikacji, osiąga w ten sposób swoją maksymalizację w postaci terroru. Ellul odwołuje się do teorii mimetyzmu René Girarda, który twierdzi, że „[ż]adne społeczeństwo nie jest możliwe wśród ludzi, którzy konkurują ze sobą o władzę”⁴³. Obecnie jesteśmy podwójnie sterowani: przez systemy społeczne i przez technikę, która neutralizuje społeczny opór przeciw zawłaszczeniom prawdy, czyniąc każde zło możliwym. Nic już nie stawia oporu anarchizmowi władzy. I chociaż Bóg może wyprowadzić dobro ze zła, jeżeli jego moc zostanie utożsamiona z techniką, sens praktyk religijnych opartych na wierze w tym miejscu się kończy.

Manifestacja wiary w Ewangeliach odbywa się często w kontekście cudów, gdy Jezus mówi: „Wiara cię ocaliła”, „[n]ie może On bowiem zburzyć murów niewiary”⁴⁴, nawet cudami.

Równocześnie jednak słabość Jezusa wskazuje na subtelną i złożoną naturę cudu. Wiara nie jest bowiem jedynie rezultatem – jak w Ewangelii według Jana, która kilka razy stwierdza: „zobaczyli i uwierzyli” – lecz także istotną częścią samego cudownego wydarzenia; częścią, którą musi wnieść człowiek, a bez której cud nie może nastąpić. Mówiąc prościej: cud może dokonać się tam i tylko tam, gdzie jest wiara. Moc uzdrowiciela i zaufanie uzdrawianego są jak pasujące do siebie połówki jabłka, jak dwie szale jednej wagi, które muszą być na jednym poziomie⁴⁵.

Dzisiaj „moc” przeniesiona zostaje na stronę techniki, nawet moc Boga. Według diagnozy Rafała Ilnickiego nastąpiła hybrydyzacja techniki i transcendencji. Nowe technologie nie tylko programują nasze doświadczenie, ale zastępują zewnętrzną moc Boga. Nawet „teoria mediów zaczyna przypominać teologię mediów, jeśli znajduje się w niej Bóg jako podstawowe odniesienie, który nie stanowi już przeciwieństwa technologii”⁴⁶. Jeżeli coś

⁴² Tamże, s. 29.

⁴³ Tamże, s. 30.

⁴⁴ K. Berger, *Czy wolno wierzyć w cuda?*, przeł. A. Kuć, W drodze, Poznań 2006, s. 61.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ R. Ilnicki, *Bóg...*, s. 31.

można zrobić, jeżeli technologicznie jest to możliwe, przestaje podlegać moralnej ocenie. Wydaje się, że sam Ellul nie może odpowiedzieć na słynny dylemat Boskiej wszechmocności, który opisuje tak:

albo Bóg jest wszechmocny, ale wówczas, biorąc pod uwagę całe zło, które jest czynione na ziemi, nie jest on dobry (oczywiście, jeśli to Bóg „czyni” wszystko, co się dzieje!), albo Bóg jest Dobry, ale wtedy nie może on być Wszechmocny, gdyż nie jest w stanie powstrzymać czynionego zła⁴⁷.

Kierownictwo duchowe nie jest prostym rozdzielaniem *sacrum* i *profanum* ani podporządkowaniem drugiego pierwszemu, lecz ustawieniem na jednej płaszczyźnie Boga i człowieka. W tym duchu Ellul interpretuje odpowiedź Jezusa faryzeuszom, gdy pytają go, czy należy płacić podatki cesarzowi. To, co nosi markę cesarza, należy do niego. Marka znajduje się na niewielu rzeczach w czasach Chrystusa. Dziś markę ma wszystko. Chrześcijanin nie ma być przywiązany do rzeczy, które posiadają markę. „Marka” jest synonimem opinii społecznej i ma swoją cenę, tak zwana dobra marka jest bowiem podstawą sukcesu biznesowego i społecznego. W połowie lat osiemdziesiątych XX wieku, gdy rozwinął się marketing, znaczenie marki znacznie się poszerzyło; stała się ona symbolem statusu, przynależności do grupy społecznej, wiążemy ją ze współczesną kategorią wizerunku. Nawet kontestacja marki (popularny ruch lat dziewięćdziesiątych) wiąże się z tworzeniem jakiegoś wizerunku, więc w efekcie marki.

Kierownictwo duchowe dąży zatem przede wszystkim do szeroko pojętego niezależnienia od marki i stojącej za nią rzeczywistości technologicznej. Prawda dotyczy rzeczywistości niepoddanej urzeczowieniu. W tym duchu pytanie Piłata o prawdę, skierowane do Jezusa, pozwala podać w wątpliwość istnienie nieurzeczowionej rzeczywistości i jednolitej woli.

Jeśli naukę o dwóch rodzajach woli przeniesie się na płaszczyznę etyki, to można zauważyć, że zawiera ona pewną dawkę hipokryzji. Podmiot dysponujący dwiema naturami, z których jedna służyłaby mu do usprawiedliwiania tego, czego chce i co czyni druga, sytuowałaby się natychmiast poza obrębem etyki. Kiedy Jezus mówi Piłatowi, że przyszedł na świat, by dać świadectwo prawdzie, nie ma oczywiście na myśli tego, że skoro ma dwie natury i dwie wole, to jedna z nich – ta ludzka – poświadcza tę drugą – boską (i *vice versa*); w ten sposób zadanie byłoby zbyt łatwe. Nawet jeśli przyjmuje się dogmat o dwóch rodzajach natury i woli, to może on znaczyć tylko tyle, że żadna z nich nie jest zdolna odwoływać się do drugiej w celu potwierdzenia się lub usprawiedliwienia. Gdy Jezus jest człowiekiem, jest

⁴⁷ J. Ellul, *Anarchia...*, s. 57.

nim w takim samym stopniu co Piłat. Z tego powodu jego świadectwo jest paradoksalne: ma on na tym świecie świadczyć, że jego królestwo nie jest z tego świata, a nie twierdzić, że jest tu zwykłym człowiekiem, tam zaś – Bogiem⁴⁸.

Piłat nie chce skazać człowieka bez istotnego powodu. Jezus z nim rozmawia, w przeciwieństwie do wcześniejszych sędziów, z którymi rozmowy unika. Piłat nie wdaje się w subtelności rozważań o królestwie Bożym i naciska: „A więc jesteś królem?” (J 18, 37 – 38). Nie potrafiąc zrozumieć Jezusa, stawia ostatnie pytanie: „Cóż to jest prawda?”. A Jezus nie odpowiada⁴⁹. *Techne* kierownictwa duchowego nie podlega władzy ziemskiej, politycznej, służy nawróceniu, a nie oświeceniu. To, co jest interesujące w zagadnieniu prawdy, to nie likwidacja władzy, zwyciężenie wroga, przyznanie racji, lecz nawrócenie niewierzącego. W tym sensie Piłat wydaje się mieć większe szanse na nawrócenie niż Judasz, bo pozostaje z pytaniem o prawdę.

Gdy *subtitio* (poddanie) przechodzi w cnotę – *humilitas*, Foucault odkrywa motywację potrzeby posłuszeństwa w chrześcijaństwie, dlatego jawi się ono jako wyjątkowe na tle współczesności. Adept życia klasztorowego do samego końca wystawiany jest na pokusy i zagrożony upadkiem, nawet jeżeli osiąga coraz większą doskonałość duchową. Adept szkoły filozoficznej czy na przykład mnich buddyjski ma poczucie, że zło go już nie dotyka, skoro jest na właściwej drodze, a chrześcijanin nigdy nie może być tego pewien, ponieważ jego droga nie należy do niego, lecz jest to droga Chrystusa, przy czym nie chodzi o naśladownictwo, lecz twórcze przetworzenie drogi. „Zapewniam was: Kto Mi wierzy, będzie czynił cuda takie, jak Ja – a nawet jeszcze większe, bo już odchodzę do Ojca” (J 14, 12). We wszystkich innych religiach czy filozofiach posłuszeństwo jest etapem, natomiast tutaj jest stanem zabezpieczającym przed umocowaniem podmiotowości w jakiejś wiedzy, na przykład o cudownych wydarzeniach.

Wiara na odległość

Kierownictwo duchowe to medium wiary na odległość. „Mówimy, że trzeba uwierzyć w miłość Boga. To jednak za mało. Trzeba jeszcze uwierzyć w Jego moc⁵⁰ – twierdzi Tadeusz Dajczer, odwołując się do słów setni-

⁴⁸ G. Agamben, *Piłat...*, ss. 69 – 70.

⁴⁹ Por. J. Ellul, *Anarchia...*, ss. 92 – 93.

⁵⁰ Ks. T. Dajczer, *Zdumiewająca bliskość. Rozważania o Eucharystii 2*, Wydawnictwo Fidei, Warszawa 2008, s. 98.

ka, który prosi Chrystusa o cud uzdrowienia dla swojego podwładnego i, co ciekawe, wierzy, że cud dokona się na odległość: „powiedz tylko słowo, a mój sługa odzyska zdrowie” (Mt 8, 8). Wiara setnika w moc Jezusa zostaje wyrażona językiem wojskowym, który żąda posłuszeństwa od poddanego bez kontaktu fizycznego, słowo ma w nim moc absolutnego rozkazu. Wiara w moc Boga wyraża poddanie się kierownictwu duchowemu z nadzieją, że Bóg nawet przez złe, niedoskonałe rozkazy ziemskiego kierownika potrafi sprowadzić większe dobro. Reżim wyznania opiera się na poznaniu mocy, założeniu mocy Boga. Gdy powołani chrześcijanie doznają zawodu, wokół panuje przemoc, intrygi, czyjaś marność dominuje nad świętością, właśnie wtedy adepci życia duchowego mogą być pewni, że są na właściwej drodze, „[b]o choć wokół nich są stopy gruzów, ruiny, to jednak w długiej, milczącej modlitwie wiary dostrzegają, że te gruzy są gruzami iluzji, że te ruiny są ruinami fikcji”⁵¹. Ruiną fikcji nazywa Dajczer przede wszystkim współczesną wiarę w aktywizm; ona ma zostać zburzona jako pierwsza. Kierownictwo duchowe może żądać tylko modlitwy jako odniesienia się do Boga. Dla chrześcijanina zanurzonego w życiu doczesnym, żyjącego poza klasztorem, świeckiego wypływa z tego następująca nauka: powinien „modlić się czynnością wykonywaną”⁵² – „[p]rzeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie” (1 Kor 10, 31).

W duchu podobnej pobożności spójrzmy na czyn Antygony. Dla niej ważne jest pochowanie brata, nie tylko symboliczne, na chwałę bogów, lecz również dosłowne, z wszystkimi obrzędami i lamentami. Antygona powtarza te czynności, robi to kilkakrotnie, zanim zostaje pochwycona. Gdy straż rozgrzebuje grób, ona ponownie go zasypuje i powtórnie dokonuje obrzędów pochówku.

STRAŻNIK

Ujrzeliśmy przy trupie tę dziewczynę,
 Żałośnie zawodziła, niczym ptak
 Nad pustym gniazdem obranym z pisklaków,
 Ale i klęła, urągając tym,
 Co zmiotli ziemię z gnijącego ciała.
 Wreszcie zaczęła znów je przysypywać:
 Garściami pyłu i suchego piachu,
 Który następnie trzykrotnie połała
 Płynną ofiarą ze spiżowej czary.

⁵¹ Tamże, ss. 111 – 112.

⁵² Ks. T. Dajczer, *Sakrament obecności. Rozważania o Eucharystii 4*, Wydawnictwo Fidei, Opole – Warszawa 2009, s. 89.

Widząc to, popędziliśmy w jej stronę,
 Aby ją schwytać. Nie broniła się
 Ani nie wypierała swoich czynów,
 Co mnie, nie powiem, cieszyło, lecz również
 I nie cieszyło, bo czułem się nieswój:
 Głupio wychodzić z biedy cudzym kosztem⁵³.

Kierownictwo duchowe stoi na straży rytuału i jest drogą zarówno dla kierującego, jak i kierowanego. Nie można zniechęcić się do rytuału, gdy jednorazowo nie spełnia on oczekiwań. Kierownictwo duchowe stanowi medium rytuału, a sam kierownik podczas kierownictwa może skorzystać nawet więcej niż kierowany. Weźmy przykład księdza Michała Sopočki, kierownika duchowego siostry Faustyny Kowalskiej: był jej spowiednikiem przez trzy lata i stał się orędownikiem jednego z najważniejszych kultów w Kościele katolickim – kultu miłosierdzia Bożego, ale przeforsowanie nowego kultu i uzyskanie zgody na wszystkich szczeblach hierarchii kościelnej zajęło dwadzieścia razy więcej czasu niż bycie kierownikiem duchowym promotorki kultu⁵⁴. Posłuszeństwo kierownikowi duchowemu w chrześcijaństwie jest jakby bezpośrednią odpowiedzialnością na doświadczenie Boskiego miłosierdzia i jednocześnie ludzkiej słabości. Przykład księdza Sopočki pokazuje wagę hierarchicznego

⁵³ Sofokles, *Antygona*, s. 265 (424 – 438).

⁵⁴ Będąc spowiednikiem Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, w czerwcu 1933 roku ksiądz Sopočko spotkał siostrę Faustynę Kowalską, która oświadczyła mu, że ma on być jej kierownikiem duchowym. Był nim do 21 marca 1936 roku, prawie trzy lata, do czasu jej wyjazdu z Wilna. Jeszcze przed drugą wojną światową podjął starania o ustanowienie Święta Miłosierdzia Bożego i napisał wiele prac na ten temat. Rozpropagowanie kultu napotykało wiele przeszkód. Przed rokiem 1950 Sopočko próbował nakłonić biskupów i duszpasterzy do uroczystego uczczenia miłosierdzia Bożego. Kuria Metropolitalna wydała zarządzenie skierowane do proboszczów zakazujące szerszenia kultu i opracowań na ten temat na terenie archidiecezji. Ksiądz Sopočko zastosował się do tego zarządzenia, ale odprawiał nabożeństwo. W 1953 roku Święte Oficjum uznało, że nie należy ustanawiać święta. W 1956 roku Sopočko wystosował kolejną prośbę o wstawiennictwo w Stolicy Apostolskiej w tej sprawie, a prymas Wyszyński zawiązał pismo w 1957 roku. W 1958 roku Święte Oficjum wydało dekret, w którym w pięciu punktach znów wykluczyło możliwość ustanowienia święta. Unieważnienie dekretu nastąpiło dopiero pół roku przed wyborem Karola Wojtyły na papieża. Za pontyfikatu Jana Pawła II wznowiono zabiegi o ustanowienie święta, co nastąpiło w 1997 roku i dotyczyło Polski, a w 2000 roku Jan Paweł II ogłosił Święto Miłosierdzia Bożego dla całego Kościoła. Por. ks. H. Cierszko, *Droga świętości ks. Michała Sopočki*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THW/sopocko1.html> [dostęp: 22 października 2017].

ujęcia kierownictwa duchowego w Kościele, co nie oznacza, że jednostka nie ma większego znaczenia jako medium woli Bożej, zwłaszcza gdy jest gotowa, „by złożyć siebie w zastępczej ofierze”⁵⁵. Co też nie znaczy, że samo ofiarstwo ma największy sens – tylko dopiero ofiarstwo połączone z kierownictwem duchowym otwiera drogę partycypacji w ofierze Chrystusa.

Czy zbawienie pociąga za sobą doskonałość? Czy to akt, który nas zbawia, czyni nas doskonałymi, czy też trzeba być doskonałym, by dostąpić zbawienia? [...] Chrześcijaństwo to religia zbawienia na gruncie niedoskonałości. Coś bardzo trudnego do zrealizowania w sytuacji, w której większość ruchów religijnych w świecie starożytnym, hellenistycznym i rzymskim wiązała przecieź, i to w sposób głęboki, zasadniczy, obietnicę zbawienia z doskonałością. Wielki wysiłek i wielka osobliwość chrześcijaństwa polegały, jak sądzę, właśnie na rozdzieleniu zbawienia i doskonałości, co niewątpliwie tłumaczy pewne aspekty jego rozwoju i historycznej trwałości⁵⁶.

Rozdział zbawienia od doskonałości był trudny do utrzymania w kontekście dominującej filozofii starożytnej (obecnie jest równie trudny). Musiały ukształtować się w chrześcijaństwie poszczególne instytucje stanowiące coś w rodzaju granicy między jednym i drugim, takie jak wymienione przez Foucaulta pokuta związana z rachunkiem sumienia i monachizm związany z kierownictwem duchowym.

Pytaniem granicznym chrześcijaństwa próbującym odróżnić się od filozofii pozostaje: „Czy w ramach ekonomii zbawienia można jeszcze pragnąć doskonałości?”⁵⁷. Nabiera ono właściwego sensu, gdy zostanie odwrócone: „czy można jeszcze myśleć o zbawieniu, gdy nie przestało się grzeszyć”⁵⁸. Mamy zatem pokutę i monachizm jako instytucje równoległe, sąsiadujące i często splatające się ze sobą, ale tylko na gruncie chrześcijaństwa. W powiązaniu „wymogu posłuszeństwa we wszystkim z wymogiem nieukrywania niczego”⁵⁹ cała niedoskonała wspólnota pracuje na zbawienie jednego członka, z kolei doskonałość jednego nie usprawiedliwia niedoskonałości wielu. Tylko w tym kontekście ma sens drobiazgowy rachunek sumienia – podkreśla Foucault. Na gruncie monachizmu, w IV wieku, gdy dojrzała od-

⁵⁵ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 258.

⁵⁶ Tamże, ss. 260 – 261.

⁵⁷ Tamże, s. 261.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 269.

powieź na pytanie o chwiejny, lecz żywy związek zbawienia i doskonałości i o bardzo szczególną relację podmiotu, innego, woli i wypowiedzania⁶⁰, ukształtowała się *discretio* – właściwa miara podmiotu wypowiadającego prawdę, zabezpieczenie dla prawdy.

W starożytnym znaczeniu kierowanie było czymś tymczasowym, a w chrześcijaństwie ma być utrwalonym „kapitałem symbolicznym”, doskonałością u-bóstwa podmiotu zdolnego do osądzania rzeczywistości.

⁶⁰ Por. tamże.

Rozdział XII

***Discretio* – zdolność osądzania**

Chrześcijańskie ujęcie kierownictwa duchowego, z odniesieniem do Kasjana, pozwala autorowi *Historii szaleństwa* rozwinąć pojęcie *discretio*. To korelacja trzech zasad: niekończącego się posłuszeństwa, stałego badania samego siebie i pełnego wyznania. Praktyka *discretio* oscyluje między rozluźnieniem a przesadą, dotyczy organizacji monastycznej powstałej przeciw indywidualnej ascezie pozbawionej reguły. Tu znowu wypływa różnica w stosunku do starożytnej koncepcji *discretio*. Paradoks *aleurgii* powiązanej z wyrzeczeniem się siebie pozwala rozdzielić zbawienie i doskonałość. Doskonałość to spełnienie gnostyckiego pragnienia – dla gnostyka poznanie boga ma być równoległe z poznaniem samego siebie, a zbawienie to ostatecznie poznanie siebie jako boga. Dlatego „należy bacznie obserwować wszelkie wstępne oznaki rozluźnienia, które w konsekwencji prowadzi do jeszcze poważniejszych słabości”¹ – pisze Kasjan, podejmując analizę źródeł grzechu. Zasadę właściwej miary w ascezie autorzy chrześcijańscy określają mianem *discretio*. Opisy praktyk duchowych Kasjana zawsze odnoszą się do właściwej miary w ascezie. Asceza nie może być praktyką samą w sobie, dla siebie, tak jak ma być nią posłuszeństwo.

Discretio to przede wszystkim właściwa miara, również wiedzy, pozwalająca na właściwy moralny osąd. Łaciński termin, bliski dyskrecji, oznacza przede wszystkim zdolność rozdzielania tego, co zmieszane, ustalania linii podziału między jakimiś rodzajami przesady, „linii, która pozwala na wytyczenie drogi przebiegającej dokładnie między owymi dwoma niebezpieczeństwami”², a jednocześnie to „coś, co pozwala wydać sąd”³. Stojąc na pozycji *discretio*, mamy do dyspozycji rozdzielanie pojęć i sądzenie.

¹ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 283.

² Tamże.

³ Tamże, s. 284.

Roztropność – odrzucenie niepotrzebnej ofiary

Brak *discretio* rozumianego jako właściwa miara i roztropność (*discernment*) opisuje Ortega y Gasset już w 1929 roku jako powszechną cechę człowieka XX wieku. „[C]złowiek wybrany czy wybitny odczuwa wewnętrzną potrzebę odwoływania się do norm zewnętrznych, od niego samego doskonalszych, którym dobrowolnie może służyć⁴. Człowiek ten przestaje od siebie wymagać, staje się zadowolony z tego, kim jest, co jest związane z hasłami awangardy, zwłaszcza z jej pogardą dla wytworzonych w przeszłości kanonów. Ludzie wybrani, szlachetni, służą zdaniem Gassetta czemuś transcendentnemu, żyją w prawdziwym poddaństwie, w służbie wartościom, ale nie odbierają jej jako ucisku. „Szlachectwo określa wymagania i obowiązki, a nie przywileje. *Noblesse oblige*”⁵.

Antygona jako mityczna postać przetransponowana w fikcję literacką Sofoklesa jest wyjątkowym wzorem szlachectwa. Stosuje *discretio* w rozmowie ze swoją siostrą, powstrzymując ją od pochopnej, niepotrzebnej ofiary z życia, ale Ismena jest również szlachetna, więc czuje się poniżona sposobem, w jaki Antygona tłumaczy jej swoją decyzję, każąc jej być posłuszną Kreonowi. Zarzuca z kolei siostrze brak *discretio* w odrzuceniu jej ofiary:

ANTYGONA

Kto grzebał, a kto nie, wie tylko zmarły.

A za wyrazy miłości – dziękuję.

ISMENA

Nie brzydz się mną, lecz pozwól z tobą umrzeć,

Bym choć w ten sposób uczciła zmarłego.

ANTYGONA

Nie możesz ginąć za nie swoje czyny,

To jest bez sensu. Moja śmierć wystarczy.

ISMENA

Cóż mi po życiu, gdy zostanę sama?

ANTYGONA

Spytaj Kreona. To twój prawodawca.

ISMENA

Czemu mnie dręczysz? Pomaga ci to?

⁴ O. y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Muza, Warszawa 1997, s. 61.

⁵ Tamże.

ANTYGONA

Możesz mi wierzyć: przykro mi drwić z ciebie.

ISMENA

Jak więc naprawdę mogłabym ci pomóc?

ANTYGONA

Ratując siebie, choć wiem, że to marne⁶.

Antygona nie godzi się na wciąganie kogokolwiek na drogę cierpienia, dlatego wiedząc, jaki jest Kreon, próbuje odtrącić swoją siostrę, aby uchronić ją przed swoim losem. Może potrzebuje świadków swojego czynu, żywych świadków. Również Ismena próbuje do końca przekonywać Kreona, że Antygona nie jest sama w swoim dążeniu do prawdy, że ma nie tylko siostrę, ale i narzeczonego. Kreon w odpowiedzi na te słowa podważa podstawy związku Antygony ze swoim synem:

KREON

Przestaniesz o niej gadać? Jej już nie ma!

ISMENA

Chcesz zabić narzeczoną swego syna?

KREON

Są lepsze niwy dla jego nasienia.

ISMENA

Bardziej dobranej pary nie widziałam.

KREON

Mój syn nie będzie mężem przestępczyni⁷.

Kreon nie wie, że Hajmon nie potrafi żyć bez swojej niedoszłej żony. Stara się uregulować sytuację kary Antygony tylko ze względu na siebie, aby pozostać czystym, niewikłanym w prawa śmierci. Próbuje rozdzielić prawo śmierci i prawo życia. Prawo życia każe ludziom żenić się i rozmnażać, a prawo śmierci dotyczy przestępców, którzy podlegają boskiej karze. Kreon, jak Piłat, umywa ręce po wydaniu wyroku, odwołuje się do zewnętrznego prawa, nie chce brać odpowiedzialności za swoją decyzję, nie widzi związku między prawem i decyzją:

Niech ją zabiorą na skalne pustkowia

I tam zostawią na dnie jakiejś groty.

Jadła dostanie tyle, ile trzeba,

By nie dotknęła nas klątwa i plaga.

⁶ Sofokles, *Antygona*, s. 271 (542 – 553).

⁷ Tamże, s. 273 (567 – 571).

Niech tam zanosi modły do Hadesa,
Którego sobie tak upodobała.
Może ocali ją? A jeśli nie,
To chociaż sprawi, że w końcu zrozumie,
Ile jest warta miłość do umarłych⁸.

Antygona widzi związek prawa i decyzji, wręcz nie tylko związek, nie samo sprzężenie, ale proporcje w tym związku. Ważną rolę w nim odgrywa miłość do umarłych, pamięć o nich i rytuał przejścia, zawsze odniesiony do zagadnienia śmierci.

Roztropność to zapośredniczenie rzeczywistości według miary własnych możliwości. W najwyższym wymiarze roztropność jako cnota to odnalezienie rytuału umożliwiającego przeniesienie działań, a więc jednostkowego życia, na płaszczyznę sensu i bycie wiernym swoim ustaleniom. Jeżeli ofiara (poświęcenie jakiejś wartości) nie wynika z rytuału, nie jest ofiarą ważną kulturowo, jest ofiarą w znaczeniu *victim* (bycie poszkodowanym), nie *sacrifice* (poświęconym, poświęcającym).

Akt Antygony jest ponadludzki. Chór porównuje bohaterkę Sofoklesa do Niobe. Śmierć Antygony mogłaby być odczytywana jako kara za grzechy jej rodziny, ale Antygona nie ma statusu zwykłej ofiary (poszkodowanej). W swoich wyborach, wierna rytuałom pochówku, jest jak bogini albo jak Syzyf; wchodząc w kompetencje bogów, ma być zatrzymana w stanie śmierci, tak jak mityczny bohater wielokrotnie przekraczający granice śmierci. Tutaj dotykamy newralgicznego statusu ofiary i różnicy w jej ujęciu starożytnym i chrześcijańskim.

Grecka tragedia podkreśla *pathos* ofiary, zatrzymuje ją w czasie w sposób pozytywny. W chrześcijaństwie nawet złożenie ofiary może być wyrazem pychy, możemy powiedzieć: „ofiara ta nie była dobra, ponieważ nie złożono jej na rozkaz, lecz z czystej pychy”⁹. Ofiara w chrześcijaństwie połączona jest nie tyle z *pathosem*, lecz raczej z *discretio*, która hamuje przede wszystkim nadmierną ofiarnictwa. „*Discretio* powinna być w stosunku do ascezy raczej hamulcem, moderatorem, miarą, nie zaś siłą napędową i zasadą intensyfikacji życia ascetycznego”¹⁰. Nieujarzmiona pycha ofiarnictwa może prowadzić do profanacji (łac. *profanatio* – zbezczeszczenie, znieważenie) przestrzeni należącej do Boga, bo przede wszystkim przestrzeń ofiary w chrześcijaństwie należy tylko do Boga:

⁸ Tamże, s. 283 (773 – 781).

⁹ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 285.

¹⁰ Tamże.

Wyżej powiedział: *ofiar, darów, całopaleń i ofiar za grzech nie chciałeś i nie podobały się Tobie*, choć składa się je na podstawie Prawa. Następnie powiedział: *Oto idę, abym spełniał wolę Twoją*. Usuwa jedną [ofiara], aby ustanowić inną. Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze. Wprawdzie każdy kapłan staje codziennie do wykonywania swej służby, wiele razy te same składając ofiary, które żadną miarą nie mogą zgładzić grzechów. Ten przeciwnie, złożony raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga, oczekując tylko, *aż nieprzyjaciele Jego staną się podnóżkiem nóg Jego*. Jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni¹¹.

Roztropność to niezgoda na bycie ofiarą w sensie ofiary losu. Nawet Chrystus modli się o oddalenie kielicha cierpienia. Cierpienie nie jest sensem ofiary, lecz jest nim zastępstwo – dopiero cierpienie ofiarowane w jakiejś intencji spełnia rolę poświęconej ofiary, na przykład przebłagalnej. Jeżeli nie ma intencji ofiarowania cierpienia, jeżeli nie ma za kogo lub za co oddać życia, cierpienie jest złem w czystej postaci. Nie wystarczy świadectwo ofiary, bycia ofiarą, aby ją uświęcić i uczynić kulturowo znaczącą¹², inaczej mówiąc, nie każda oznaczona ofiara przynosi kulturowo znaczące skutki, zwłaszcza obecnie.

Przeciętny człowiek naszych czasów

Pycha, zwłaszcza w przebraniu ofiary, narusza *sacrum*, odbierając mu nie tylko należny szacunek, ale przede wszystkim przypisując sobie sakralną moc ostateczności. Kreon jako jednostka ma władzę nad poddaną mu Antygona. Antygona nie chce jej przejść, jest zaledwie wierna rytuałom przejścia niepodlegającym życiu doczesnemu, obywatelskiemu, które wyrażają się w ponawianych próbach pochówku brata. Próby te są ważniejsze niż końcowy materialny efekt – grób.

Rytuał to świadomość, że „obecności diabła nigdy nie da się wykluczyć”¹³. Obecność tego, kto dzieli (*diablos*), „jest obecnością we wnętrzu samego podmiotu, ściśle niejako splata się z [jego] podmiotowością”¹⁴, ale nie musi dojść do penetracji duszy, gdy człowiek pozostaje wierny rytu-

¹¹ Hbr 10, 8 – 14.

¹² Ten temat podejmuje Marcin Jaranowski w przywołanej już książce *Rekonstrukcja zła. Etyczne aspekty opresji w świetle refleksji „ocalonych”*.

¹³ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 290.

¹⁴ Tamże.

alom odnoszącym go poza ich wymierny efekt. Jeżeli sprowadzamy dziś rytuały przede wszystkim do efektu, dajemy dostęp do siebie złemu duchowi.

Podsumowując, współobecność złego ducha w ciele, analogia i podobieństwo łączące go z samą duszą sprawiają, że ów zły duch wytwarza w duszy pewne złudzenie, a w każdym razie niezdolność do odróżnienia dobra od zła, szatana od Boga, wprowadza nieodróżnialność szatana i samego podmiotu¹⁵.

Podstawowym sposobem działania diabła w duszy nie jest *pathos* (namiętność), lecz iluzja, złudzenie, błąd. Dla starożytnego mędrca naturalnym zagrożeniem, któremu przeciwstawiało się *discretio*, była niekontrolowana namiętność (*pathos*); w przypadku chrześcijańskiego rozwoju duchowego jest nim raczej złudzenie, nierozróżnialność przedstawiń dobra i zła, dlatego rozwój duchowy w chrześcijaństwie potrzebuje kierowania i dotyczy rozeznawania w obrębie mnie samego, idei pojawiających się w umyśle, chodzi „o deszyfrowanie tajemnic sumienia”¹⁶.

W starożytności chodziło o ustalenie wartości rzeczy dla poznającego podmiotu (*discretio* stoickiego mędrca). „Na gruncie duchowości chrześcijańskiej *discretio* nie dotyczy już wartości rzeczy, lecz samego podmiotu”¹⁷, który tylko za pomocą rytuału oddziela *profanum* od *sacrum*. Dopiero to oddzielenie może umożliwić nawrócenie, szeroko rozumiane jako zmiana sposobu życia i podporządkowanie go wartościom, takim jak prawda.

Tejrezjasz pokazuje Kreonowi, w jaki sposób ten zbezczeszczył swój kraj, łamiąc nakaz bogów i pozostawiając zwłoki Polinejka niepogrzebane, mieszając *sacrum* z *profanum*. Ale jego mowa sugeruje, że Kreon może się jeszcze nawrócić, dopóki Antygona żyje. Kreon nie potrafi odczytać tej rady, bo jest po prostu głupi, nawet nie pyszny – jest ignorantem. Mógłby stanowić odniesienie dla figury człowieka masowego, tak jak opisuje ją Gasset: to ktoś, kto uważa się za uosobienie doskonałości pozostającej „w organicznym związku z jego osobowością”¹⁸, co ma być przede wszystkim potwierdzone opinią innych, podobnych ludzi. W odróżnieniu od człowieka masowego „człowiek szlachetny, nawet wtedy, kiedy »zaslepią« go próżność, nie czuje się nigdy prawdziwie doskonały i pełny”¹⁹. Przeciętny człowiek naszych czasów jest przez Gasseta nazwany nowym Adamem – nawet nie

¹⁵ Tamże, ss. 290 – 291.

¹⁶ Tamże, s. 291.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ O. y Gasset, *Bunt...*, s. 68.

¹⁹ Tamże.

powątpiewa o własnej doskonałości, nie potrafi twórczo porównywać się z bliźnimi, nie ma w nim żadnego ruchu idei, którą trzeba najpierw odnieść do samego siebie, ani możliwości uczenia się na błędach.

Rozważ to, synu. Błądzić to rzecz ludzka.

I jeśli kto pomylił się, lecz pojął,

Że zrobił źle i gotów to naprawić,

To jeszcze może zażegnać nieszczęście.

Najgorzej jednak, jeśli trwa w uporze.

Nie walcz ze zmarłym, nie znieważaj go!

Cóż to za męstwo znęcać się nad trupem?

Sprzyjam ci, królu, a więc dobrze radzę:

Posłuchaj mnie, a tylko na tym zyskasz.

KREON

Zdradziecki starcze i wy, pozostali,

Co jak łucznicy w cel godzicie we mnie [...]”²⁰

Tejrezjasz wypowiada chrześcijańskie założenie o ludzkiej słabości: błądzić to rzecz ludzka, ale można naprawić błędy, dopóki się żyje. Najgorsza jest pycha lub uparte trwanie przy swojej racji i nieprzyznawanie się do błędu. Pychę Kreona wspiera głupota, która każe tyranowi wszystko przeliczać w kategoriach zysku i straty, wszystko uzależniać od zewnętrznej władzy, której reguły sam ustanowił. Poniekąd Kreon wypowiada tu prawdę o systemie doskonałej wymiany, kapitalizmie, gdzie wszystko przynosi zysk, z wyjątkiem śmierci jednostki jako ustanawiającej kres konsumpcji. Kreon nie traktuje nikogo jako zdolnego mu coś objawić, ukazać dostęp do prawdy, bo prawda i władza znajdują się u niego na tym samym poziomie dyskursu (albo na poziomie S_1 , albo S_2). Skłonny jest ustąpić z bezsilności, gdy orientuje się, że jego życie jest zagrożone, a nie na mocy wyboru, zmiany decyzji. Kreon jawi się jako niestrudzony w obronie swojej prostej racji. „Dlatego też Anatol France zwykł był mawiać, że człowiek głupi jest znacznie bardziej szkodliwy niż człowiek zły, a to dlatego, że ten drugi czasami odpoczywa, podczas gdy głupiec nigdy”²¹. Kreon w kółko mówi o głupocie innych, którzy próbują wytłumaczyć mu działanie władzy w odniesieniu do jednostki, i obwinia ich o pragnienie zysku. Wszyscy jego zdaniem są żądni władzy rozumianej jako żądza posiadania:

²⁰ Sofokles, *Antygona*, s. 295 (1024 – 1034).

²¹ O. y Gasset, *Bunt...*, s. 69.

KREON

I jakąż to znów prawdę chcesz objawić?

TEJREZJASZ

...że mądrość jest cenniejsza od bogactwa.

KREON

Nie może być! – Najgorsza jest głupota!

TEJREZJASZ

I kto to mówi! – Jesteś jej ofiarą.

KREON

Nie chcę odplacać ci się w ten sam sposób.

TEJREZJASZ

Już ubliżyłeś mi – zarzutem kłamstwa.

KREON

Czy ród wróżbitów nie jest chciwy zysku?

TEJREZJASZ

Najbardziej z wszystkich zepsuci są władcy.

KREON

Czy wiesz, co mówisz? Że przyganiaś władcy?

TEJREZJASZ

Nie jesteś nim przypadkiem dzięki mnie?

KREON

Możesz i mądry, ale nieuczciwy.

TEJREZJASZ

Zmuszasz mnie, bym wyjawiał rzeczy tajne.

KREON

Wyjaw, lecz nie myśl, że coś na tym zyskasz.

TEJREZJASZ z goryczą

Mylisz się, sądząc, że o zysk mi chodzi.

KREON

Tak czy inaczej, nie zmienisz mej woli!²²

Kreon jest figurą człowieka masowego, uparcie trzymającego się ustaleń swojej woli, bez względu na krytykę. Badanie idei wymaga według Foucaulta umiejętności selekcji: „[t]ym, co się liczy, tym, czego dotyczy badanie, akt selekcji, jest niejako samo ziarno, substancja, pochodzenie, stempel idei”²³. W duchowości chrześcijańskiej, tak jak zostaje to sformułowane przez Kasjana, chodzi o badanie myśli, nie o obiektywną treść idei, która zatrzymać może ruch myśli. Ważniejsze jest dotarcie do źródeł myśli niż do znaczenia. Jednak w świecie współczesnym, gdzie następuje przesyty wiedzy, chwiejna dialektyczna relacja wiedza – władza zostaje zasłonięta na

²² Sofokles, *Antyгона*, ss. 296 – 297 (1049 – 1063).

²³ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 297.

przykład wiedzą o mechanizmach władzy. Z tym, że pozbawieni jesteśmy umiejętności *discretio* – selekcji wiedzy na mocy rozróżniania motywów jej gromadzenia.

Przeciętny człowiek naszych czasów potrafi dokonywać selekcji, subtelnych rozróżnień w obrębie wiedzy, jednak brak mu *discretio* jako umiejętności odnoszenia tej wiedzy do ogólnych problemów społecznych.

Problem przesyty wiedzy

Tejrezjasz niczego nie uzyskuje w rozmowie z Kreonem, posługują się bowiem dwoma nieprzystającymi dyskursami. Można te formy odnieść do dyskursu Mistrza – Tejrezjasz, i Uniwersytetu – Kreon. Negatywnym aspektem dyskursu Uniwersytetu jest symulacja obiektywnego dochodzenia do prawdy, które daje władzę. Uniwersytet odchodzi od idei uniwersalności od początku swojego istnienia, ale dopiero w XX wieku, w idei wolnego uniwersytetu, odejście jest całkowite. Można to metaforycznie przedstawić ewolucją sztuk wyzwolonych (*artes liberales*), które dziś redukują się do *trivium*: wiedzy oczywistej, przekładającej się na realne zawody (profesjonalizacja); zlikwidowane zostało *quadrivium* stanowiące przygotowanie do studiów filozofii i teologii dających inną podstawę oglądu rzeczywistości niż na niższych szczeblach edukacji. Dodatkowo organem zabezpieczającym sztywną strukturę współczesnych uniwersytetów jest biurokracja.

Tradycyjnym przywilejem uniwersytetów – ale przywilejem wyrastającym niejako z ich istoty – jest wolność uniwersytecka. Nawet władza państwowa ma ograniczony wstęp na teren uniwersytetu. Biurokracja jest bardzo zdradliwym zagrożeniem tej wolności. Ona nie musi wkraczać na teren uniwersytetu; ona tam po prostu jest i działa od wewnątrz. Jej zdradliwość polega na tym, że udaje, iż wspiera działalność naukową, a w istocie paraliżuje ją, zamieniając prace badawczą i dydaktyczną na produkowanie papierów, które napędzają cały proces. Z nostalgią patrzmy na średniowieczne uniwersytety z ich wspólnotą uczących się i magistrów, z ich przywilejami i estymą społeczną, z wielkimi Mistrzami przyciągającymi rzesze studentów z różnych krajów²⁴.

Michał Heller, realistycznie opisując zmiany, jakie zaszły w strukturze uniwersytetów na przestrzeni dziejów, zwraca uwagę na system biurokracji, który jest niejako ceną ich wolności. Autor artykułu *Idea uniwersytetu* jest

²⁴ M. Heller, *Idea uniwersytetu*, <http://www.uj.edu.pl/documents/10172/c872fce7-ada0-40d2-a35c-3bd98abd2463> [dostęp: 21 marca 2018].

jednak optymistą, gdy stwierdza: „[i]nwestycja w elitarność nie sprzeciwia się upowszechnianiu wykształcenia”²⁵, ponieważ tu następuje pozytywne sprzężenie wiedzy – władzy; zakładamy pole dostępności wiedzy, która wyłoni najlepiej nią operujących, i tym przyznamy władzę w społeczeństwie. Zakładamy opanowanie *trivium* – języka zrozumiałego dla wszystkich (Heller podkreśla, że dziś współczesną łaciną jest język angielski), lecz jest to nic innego jak podążanie za mitem wolności opartej na mitycznej równości, zakorzenionej w ujęciu wiedzy jako neutralnej (kolejny mit: obiektywnej nauki).

Kartezjusz zatrzymuje mit wiedzy w patowym punkcie czystej świadomości, w *cogito* wyzutym z prawdy, czystym i bezosobowym. Ojciec filozofii nowożytnej czyni podstawowym dla wiedzy nowoczesnej mechanizm selekcyjny polegający na tym, że „złe myśli prędeż ulotnią się, natychmiast wycofają z duszy, niż pozwolą się wyznać”²⁶. Selekcja dotyczy tematów, którymi mają zajmować się filozofia i nauka: mają wyłuskiwać idee jasne i wyraźne. Wiedza od czasów Kartezjusza nie podlega wyznaniu, *cogito* to podmiot wiedzy, której ujawnienie czy nieujawnienie nie czyni różnicy. Pozostają za to wyobrażenia wolnego podmiotu. Problem w tym, że obecnie wiedza nie jest przechowywana na uniwersytetach czy w bibliotekach, jest dostępna również poza nimi, w każdym momencie, *online*. Mamy powszechny przesyt wiedzy. To, co ma dziś do zrobienia student, to dokonanie jej selekcji, lecz gdy selekcja następuje zbyt szybko, nie osiągając poziomu idealnego (S_1), jest redukcją, nie selekcją. Źródłem tej „alienacji” jest kartezjanizm, czyli świadomość przemieniona w wiedzę przeciwstawną swemu przedmiotowi, oddzielenie podmiotu poznawczego od podmiotu egzystencjalnego²⁷. Marek Zirk-Sadowski zwraca uwagę, że wspólnoty przekształciły dialog w dyskurs. Wspólny wszystkim koncepcjom dyskursu „jest wymóg wolności uczestników, choć rozumienie tej wolności jest różne w każdym z przedstawionych wzorców”²⁸. Wolny to znaczy równy względem wymagań wspólnoty, które często nie zależą od posiadanej wiedzy, od inteligencji i tak dalej. „Zagadkowość tej propozycji wynika z chęci ominięcia przez konstrukcję dyskursu problemu ostatecznego uzasadnienia kryteriów epistemologicznych”²⁹. Poznanie, wiedza nie wpływają na związku *cogito* ze światem tak mocno, jak sądził Kartezjusz.

²⁵ Tamże.

²⁶ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 301.

²⁷ M. Zirk-Sadowski, *Pojęcie...*, ss. 70 – 71.

²⁸ Tamże, s. 65.

²⁹ Tamże, s. 66.

Niewątpliwie tym, co dało impuls do budowy współczesnych teorii dyskursu, był aspekt normatywny. Problem uzasadnienia wartości zasadniczych okazał się niemożliwy do rozwiązania za pomocą metod analitycznych. Z drugiej strony niemożliwa była również akceptacja relatywizmu, szczególnie w sporach dotyczących światopoglądu moralnego. Odwołanie się do słabszej niż wynikanie logiczne kategorii racjonalności stało się powodem poszukiwania reguł dyskursu, natomiast różnice w ich uzasadnieniu i w formułowanych katalogach tych reguł stały się powodem pojawienia kilku wersji teorii dyskursu³⁰.

Wersja teorii dyskursu Lacana przez swoją prostotę wyróżnienia czterech elementów, które nie przekładają się na siebie, wydaje się spinać co najmniej kilka innych teorii. Pokazuje, że to, czego brakuje na uniwersytecie, to umiejętność oscylacji między dyskursami. Nauczyciel akademicki utrzymywał się kiedyś zarówno w dyskursie Mistrza (trochę zbliżonym do tradycyjnie ujętego autorytetu), jak i Analityka (milczącego słuchającego, który nie ma gotowej odpowiedzi), pozwalał uczniowi rozhisteryzować się, czyli punktem wyjścia w zdobywaniu wiedzy uczynić pragnącą podmiotowość.

Żadna struktura dyskursywna nie jest wystarczająca, aby oddalić ryzyko promocji pospolitości wiedzy i charakteru. Pospolitość uważa Gasset nie tylko za cechę charakterystyczną dla XX wieku i naszych czasów, ale wyjątkowo niebezpieczną, ponieważ człowiek pospolity, wierząc, że jest jednostką nieprzeciętną, „żąda praw dla pospolitości czy wręcz domaga się tego, by pospolitość stała się prawem”³¹.

Kreon jest pospolity, gdy wciąż posługuje się jedyną formą wymiany symbolicznej, jaką jest w stanie przyswoić – przelicznikiem wiedzy na władzę (S_2 jest według niego precyzyjnie określone: wszyscy są chciwi władzy, którą w jego mniemaniu on ma).

TEJREZJASZ

[...] Mieszasz się

W nie swoje sprawy!

I za to Erynie

Już cię ścigają, aby cię pokarać

W podobny sposób – tym samym nieszczęściem.

A teraz pomyśl, czemu ci to mówię.

Kto mnie przekupił. –

Już w niedługim czasie

Usłyszysz w swoim domu płacz i lament,

Całe miasto stanie przeciw tobie [...]”³²

³⁰ Tamże.

³¹ O. y Gasset, *Bunt...*, s. 69.

³² Sofokles, *Antygona*, s. 297 (1073 – 1080).

Tejrezjasz i Koryfeusz mogą już tylko straszyć Kreona w nadziei na jego nawrócenie, bo na odmianę losu Antygony jest za późno.

KORYFEUSZ

Trzeba ci podjąć właściwą decyzję.

KREON

A więc co robić? Posłucham twej rady.

KORYFEUSZ

Idź i uwolnij dziewczynę z tej groty;

A tego, co tam leży, każ pochować.

KREON

Więc jednak skłaniasz mnie, abym ustąpił...

KORYFEUSZ

I to czym prędzę, panie! Bo gniew bogów

Dosięga niepokornych błyskawicznie.

KREON

Nie przyjdzie mi to łatwo, lecz się ugnę.

Nie można stawiać czoła sile wyższej.

KORYFEUSZ

Idź! Osobiście dopełnij wszystkiego.

KREON

Taki mam zamiar, już idę³³.

„Już idę” – te słowa brzmią wyjątkowo ironicznie w ustach Kreona, który dotąd opierał się przed poddaniem swojego postępowania refleksji. Jest już za późno. Erynie, boginie uosabiające zemstę, zostały wypuszczone. Również ironia ma swój źródłosłów w określeniu boginii zemsty. Tym bardziej, że ironista zawsze ponosi ofiarę za swoją ironię, jeśli nie zniknie dosłownie, tak jak znikła Antygona po pogrzebaniu brata:

STRAŻNIK

Dobrze, już mówię: ktoś pogrzebał ciało.

Podszedł ukradkiem, posypał je ziemią,

Złożył ofiarę i znikł jak kamfora³⁴.

Antygona jest w *Antygonie* tłem dla ironii losu, dlatego po dokonaniu rytuału znika. Tylko ironia mogłaby odnowić moc wiedzy. Niestety w czasach przesyty wiedzy i cynizmu nie docieramy do poziomu *discretio* (do właściwej miary), który mógłby uczynić ironię zrozumiałą.

³³ Tamże, ss. 298 – 299 (1098 – 1107).

³⁴ Tamże, ss. 256 (245 – 247).

Niepodzielność *discretio*

Discretio to właściwa miara dyskursu, również odpowiedni stosunek między działaniami celoworacjonalnymi i komunikacyjnymi, nieupadającą w politykę.

Działaniom nazwanym celoworacjonalnymi odpowiada racjonalność techniczna. Jej istotą jest wymóg adekwatnego doboru środków do zamierzonych celów oraz dokonywanie wyborów opartych na maksymach działania. Racjonalność instrumentalna kieruje działaniem zgodnie ze schematem: środek – cel. Cel musi być dokładnie określony, aby można było określić najlepsze środki do jego realizacji. Racjonalny podmiot umie określić cel swego działania i wybrać najlepszy środek do jego osiągnięcia. W tego typu racjonalności nie ma różnicy pomiędzy wbijaniem gwoźdźca w ścianę i tworzeniem dzieła literackiego, gdyż nie zakłada się tutaj rozumienia przedmiotu działania. Ten typ racjonalności oparty jest na założeniu, że działając w porządku naturalnym, umiemy na podstawie zadań anankastycznych sformułować dyrektywy instrumentalne. Schemat racjonalności instrumentalnej odpowiada niektórym sferom działań ludzkich, a w szczególności odnosi się do relacji pomiędzy człowiekiem i naturą. Okazuje się jednak kontrfaktycznym schematem w odniesieniu do działań ludzkich w sferze kultury, gdzie zależność między środkami i celem jest zbyt słaba, aby można było sformułować dyrektywy instrumentalne³⁵.

Discretio pomaga osiągnąć porozumienie nawet przy sprzecznych poglądach, ale nie gwarantuje utworzenia trwałej więzi społecznej. Zwłaszcza w kontekście ujęcia dyskursów przez Foucaulta jako „swoistych pułapek epistemologicznych”³⁶ racjonalność instrumentalna ukazana jest jako oddalona od źródła kultury. Utrwalone relacje w obrębie wiedzy przekładają się również na sztywne relacje władzy.

Władza jako działanie komunikacyjne, kształtujące się w dyskursie, służy utrzymaniu intersubiektywności. Głównym zadaniem analizy dyskursu politycznego staje się w tym ujęciu likwidacja blokad komunikacyjnych, które przekształcają tak rozumianą władzę w przemoc³⁷.

³⁵ M. Zirk-Sadowski, *Pojęcie...*, s. 68.

³⁶ Tamże, s. 72.

³⁷ Tamże, s. 74.

Discretio nie można przetworzyć. Pojęcie „jednostki dyskretnej” mówi o jednostce podstawowej, jej najważniejszą cechą jest niepodzielność, stanowi ona jednostkę w pełnym znaczeniu tego słowa, czyli jeżeli możemy coś podzielić, to coś nie jest jednostką. Paradoks ludzkiego myślenia polega na ciągłym rozdzieleniu. „Swobodę intelektualną, to znaczy potencję umysłu mierzy się stopniem, w jakim jest on zdolny rozdzielać pojęcia tradycyjnie nierozłączne”³⁸. Rozdzielanie pojęć jest trudniejsze niż ich łączenie. „Nigdy dotąd intelekt ludzki nie miał takiej zdolności rozdzielenia pojęć jak obecnie”³⁹. Z jednej strony dziś rozdzielamy pojęcia jak nigdy przedtem, ale z drugiej w tym rozdzielaniu, rozdrabnianiu giną dyskretne, niepodzielne jednostki sensu. Istnienie jednostki dyskretnej to problem filozoficzny, bowiem pojęcie jednostki nie dotyczy tylko matematyki, arytmetyki, jedności jako liczby. O człowieku także mówimy, że jest jednostką, możemy wyróżnić jednostki sensu. Z pojęciem *discretio* dziś potocznie kojarzymy utrzymanie języka za zębami, natomiast to wielowymiarowe pojęcie mówi o traktowaniu innego i również siebie jako niepowtarzalnej i niepodzielnej jednostki. Adepti życia zakonnego są zobligowani do tego, żeby praktycznie nie zostawiać dla siebie żadnych tajemnic, nawet wiedzy o sobie, o swoich intencjach, pragnieniach, pokusach – w ten sposób praktykują *discretio*.

Różnica między chrześcijaństwem a filozofią grecką dotyczy stosunku do śmierci i ofiary – chrześcijaństwo nie pozwala ofierze zniknąć, nawet w pozytywnym, artystycznym przetworzeniu. Jak po Chrystusie zostaje pamiętka jego ofiary – liturgia, w której nie tyle odgrywana jest śmierć Boga, co jest ona uobecniana, tak po nawet mniej znaczących ofiarach pozostają na przykład dzieła sztuki. W filozofii i sztuce greckiej cierpienie związane ze śmiercią jest zapisane w *katharsis* tragedii, wymaga uobecniania na scenie, ale nigdzie indziej.

KORYFEUSZ

Słusznie, bo jeśli w męce i rozpacz
W ogóle można postępować słusznie,
To tylko tak, by je czym prędzej skrócić⁴⁰.

Kreon chce umrzeć, lecz nie może, ale nie może też już dostąpić odmiany losu. Czas się dla niego zatrzymuje, jest w sytuacji szatana. Jego wyroki miały być niepodważalne, więc jego cierpienie jest ostateczne.

³⁸ O. y Gasset, *Bunt...*, przypis, s. 40.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Sofokles, *Antyгона*, s. 309 (1325 – 1327).

KREON

Już wyraziłem, czego teraz pragnę.

KORYFEUSZ

Tego nie można wyblagać – wymodlić.

Śmiertelny jest skazany na cierpienie⁴¹.

Przeznaczenie w starożytnej Grecji determinuje ludzką jednostkę, dostarcza jednolitego doświadczenia czasu (*aion*), które to doświadczenie, na skutek mass mediów i innych zaburzeń komunikacyjnych, jest współczesnemu człowiekowi niedostępne. Rozróżniając trzy aspekty czasu: *aion* (los) – *chronos* (język) – *kairos* (postawa), widzimy współcześnie nierównowagę między nimi, brakuje dostępnego wszystkim porządkującego czas aspektu *chronosa*. *Aion* jest pustą formą czasu, a *chronos* samą jego miarą, czasem dla nas jest *kairos*. Chrześcijanin może przerobić *kairos* na „korzystny moment”. Tego nie może zrobić Kreon, bo nigdy nie miał świadomości upływającego czasu:

Wszystko, co miałem, straciłem na zawsze.

Los mi poraził głowę i zrujnował.

[Wychodzi prowadzony przez służbę.]

CHÓR

Podstawą szczęścia jest zawsze rozważa;

I nie należy wadzić się z bogami.

Bluźniercy i zuchwalcy są karani,

I to okrutnie, by chociaż na starość

Pojęli wartość rozumu i miary⁴².

Człowiek ma możliwość nawrócenia się w każdym momencie życia – takie założenie odróżnia chrześcijaństwo od starożytnej filozofii – dlatego w chrześcijaństwie doskonałość nie idzie w parze ze zbawieniem, zbawienie ma być szansą dla niedoskonałych. Jednak jeśli na niedoskonałość nałoży się długotrwały upór starości (brak *chronos* i wynikający z niego brak *kairos*), jak u Kreona, następuje klęska. Taką klęskę starości opisuje Gasset, z tym że odnosi ją nie tylko do jednostki, ale do całego kontynentu. „Taka właśnie jest, moim zdaniem, sytuacja współczesnej Europy”⁴³ – diagnozuje.

Foucault przedstawia praktykę chrześcijaństwa w pierwszych wiekach, i choć wiadomo, że od tamtego czasu ewoluowała, wciąż stanowi ekstre-

⁴¹ Tamże (1336 – 1338).

⁴² Tamże, s. 310 (1342-1351).

⁴³ O. y Gasset, *Bunt...*, s. 91.

malną drogę do prawdy⁴⁴. Wiedza zawsze daje nam pewną władzę, dlatego wiara jest opozycyjna względem wiedzy, ale to nie znaczy, że chrześcijaństwo jest nieracjonalne. Na pewno inaczej fragmentaryzuje wiedzę, ponieważ jest konfesyjne. Jeżeli byśmy mogli wypowiedzieć całą wiedzę, przestalibyśmy być świadomym, wybierającym podmiotem, nie moglibyśmy wypowiadać prawdy, która stanowi wybór odpowiednich (adekwatnych do rzeczywistości) informacji. Foucault wydaje się mówić, że właśnie wtedy, gdy człowiek uświadomi sobie, czym jest prawda, dopiero wtedy może się stać niepodzielną jednostką. Zdaniem Kasjana Bóg nie żąda, aby pozbyć się wiedzy, lecz aby pozbyć się wiedzy jako pewnych założeń. Wiedza jako pewny punkt odniesienia zawsze grozi upadkiem w grzech pychy. Każda doskonałość dla chrześcijanina jest związana z tym największym zagrożeniem – złamaniem pierwszego przykazania, to korzeń wszystkich grzechów. Z każdego innego grzechu jesteśmy w stanie wyzwolić się poprzez ascezę, za pomocą pewnych praktyk, ale pychę mogą one tylko potęgować. Zwalczenie pychy wymaga przede wszystkim szczerości; szczerość to też dobre odniesienie dla *discretio* (właściwej miary) i dla *parezji* (właściwa dynamika prawdomówności).

[U]żytek z *parezji* wiąże się z wieloma problemami, albo raczej wystawia tych, którzy z niej korzystają, na pewne ryzyko, niebezpieczeństwo. Na nienawiść ludu, nienawiść *adynatoi* (bezsilnych). Na kpiny *sophoi* (ludzi mądrych). A w końcu także na zazdrość ze strony tych, którzy zajmują się *polis*. Można bowiem powiedzieć, że *parezja* odnosi się do pozycji zajmowanej przez pewne jednostki, pozycji, której, jak widzieliśmy, nie wyznacza po prostu bycie obywatelem ani posiadanie takiego czy innego statusu. Powiedziałbym raczej, że cechuje ją pewna dynamika, *dynamis*, wyższość, będąca zarazem ambicją i wysiłkiem, by przewodzić innym. Wyższość ta jest zupełnie innego rodzaju niż wyższość tyrana, który sprawuje swą władzę, ponieważ nie mając rywali, nawet jeśli ma wrogów. Wyższość związana z *parezją* to wyższość dzielona z innymi, i to w formie konkurencji, rywalizacji, konfliktu, wyzwania. To struktura agonistyczna⁴⁵.

⁴⁴ Myśląc o ekstremalnej drodze życia duchowego, przypomnijmy rozróżnienie Leszka Kołakowskiego na Kościół chrześcijański i jednowymiarowe sekty, które nie posiadają programu minimum i maksimum, tylko jeden program życia: „Kościół katolicki i wielkie zbiorowości protestanckie musiały praktycznie przyjmować, obok definicji »maksimum«, również definicję »minimum« swojej wiary, okrojony model obok modelu kompletnego” (L. Kołakowski, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, w: tegoż, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 123).

⁴⁵ M. Foucault, *Rządzenie sobą...*, s. 173.

Dzisiaj dyskrecję rozumiemy dosyć jednostronnie i biernie, jako niewyjawianie tajemnic, a szczerość utożsamiana jest z obnażeniem, z wypowiedzeniem całej prawdy o sobie. Zapominamy o dynamice, która w nich tkwi, o strukturze agonistycznej *ethosu*, który nie tylko praktykowany, ale choćby wyznany może narażać na niechęć zarówno ze strony bezsilnych, tych, którym się nie chce wznosić ponad przeciętność, jak i tych, którzy uchodzą za mędrców, bo oni nie chcą się zmieniać, jak to opisuje Foucault.

Szczerość ustanawia pewną relację ze świadomością, zanurzoną w *discretio* właściwej miary, bowiem „greckie słowo »szczerość« – *eilikrineia* – znaczy »osądzanie w blasku słońca«, i ma ten sam rdzeń co »hipokryzja« – sądzenie »spod maski«⁴⁶. *Discretio* – zwłaszcza odniesienie do transcendentnej rzeczywistości, która całkowicie przekracza ludzkie możliwości pojmowania, daje właściwą perspektywę – sprawia, że szczerość nie zamienia się w hipokryzję. „Wszystko, co czynimy, ma być czynione »w blasku słońca«, szczerze, bo Bóg widzi w ukryciu“⁴⁷. Trzeba niejako dopuścić na drodze prawdy „trzeci czynnik”, czy to w postaci boskiego obserwatora, czy czegoś, co zdeintegruje prostą dialektykę podmiotowo-przedmiotową. Antoni Kępiński postuluje wytworzenie przez lekarza w sobie samym „trzeciego obserwatora”, który z dystansu obserwuje reakcje emocjonalne zarówno badanego, jak i swoje, i traktuje te przeżycia jak przedmiot swoich badań. „Trzeci obserwator” pozwala manipulować skalą lęku dezintegracyjnego, stanowiącego odpowiedź na ustawiczną zmienność życia. Bez niszczenia nie mógłby istnieć proces budowy, ale niszczenie jest bolesne. „Lęk dezintegracyjny, podobnie jak inne rodzaje lęku, ma u źródła swej genezy śmierć“⁴⁸. Śmierć może być jednak twórcza, jako doświadczenie graniczne, po którym rodzi się nowe życie, ale pomiędzy życiem i śmiercią, aby utworzona została twórcza dialektyczna relacja (*agon*), musi pojawić się jakiś „trzeci sens”, wobec którego będzie można określić *discretio* – właściwą miarę wypowiedzi, przeżywania czy formę dyskursu. Kiedyś ten trzeci sens stanowiła kultura.

⁴⁶ S. Wszolek, *Kto ma...*, s. 93.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ A. Kępiński, *Lęk*, Sagittarius, Kraków 1992, s. 268.

Eschatologia a nauka

Ten „trzeci czynnik”, wyzwolony przez niepodzielne *discretio*, ustanawia granicę między *logosem* związanym z wiedzą a *ethosem* związanym z etyką.

Pozwolę sobie wystąpić z hipotezą, lecz wielce nieśmiałą, bo opartą na wstępnych zaledwie studiach: Ponieważ nie ma takiej postaci przejawów duchowych, które by się nie dały przemienić na przejawy o innej postaci, a zatem wolno wnosić z tego, jakkolwiek tylko dedukcyjnie, że energia duchowa jest również, jak materialna, jedyną tylko i posiada swe przemienne formy. Przypuszczam, że tych form jest trzy, stosownie do trzech kategorii ludzkiego bytowania duchowego: etyka, wiedza, sztuka⁴⁹

– stwierdza Feliks Koneczny. Polski historyk upatruje źródeł kultury w urządzeniu życia społecznego, czyli w czymś pierwotniejszym niż kultura, w cywilizacji, o której decyduje *quincunx* – pięciomian bytu, czynnik cywilizacjotwórczy, łączący pięć kategorii: dobro, prawdę (w sferze duchowej, wewnętrznej), zdrowie, dobrobyt (w sferze cielesnej, zewnętrznej), piękno (sfera łącząca pozostałe). Kategorie *quincunxa* wzajemnie się przenikają, a różne do nich podejście społeczne jest źródłem różnorodności cywilizacyjnej. Koneczny odkrywa *quincunx* już w społeczeństwach pierwotnych, o ustroju tak zwanym rodowym. Nie jest to prawo deterministyczne, lecz działa na poziomie *ethosu* i piękna. Dzisiaj jednak obserwujemy, że ostateczne dla nas stały się kategorie zewnętrzne, dotyczące dobrostanu ciała i dobrobytu.

Koneczny zwalcza przede wszystkim determinizm naukowy. Uważa, że „[h]egemonia przyrodnicstwa nad humanistyką polegała zasadniczo na przeświadczeniu, że wszystko jest przyrodą, a więc tylko przyrodnicy zdolają wykrywać »prawa« – wspólne wszystkiemu”⁵⁰. Zgadzał się z Florianem Znanieckim, że „[e]wolucja przyrody nie może nam wyjaśnić powstania i rozwoju kultury, lecz przeciwnie, historia kultury może dopiero rzucić pewne światło na istotne dzieje natury”⁵¹. Dzisiaj obserwujemy szczególniego

⁴⁹ F. Koneczny, *Prawa przyrody a ducha*, Dom Wydawniczy „Ostoja”, Krzeszowice 2011, s. 29.

⁵⁰ Tamże, s. 12.

⁵¹ Tamże.

rodzaju scjentyzm, scjentokrację, a właściwie technokrację, bo tym różni się stary scjentyzm od najnowszego, że również technika uwolniła się od wymagań powiązania z dominującym *ethosem*. Może dlatego, że dziś żaden *ethos* w kulturze nie dominuje.

Wszakże „prawo” nie jest niczym innym, jak wypadkową wszelkich okoliczności i warunków, wynikiem uwzględnienia wszystkiego, cokolwiek dotyczy istnienia tego przedmiotu badań, o którego prawa chodzi. Jeżeli tedy dostrzegamy rozbieżność w kwestii praw, widocznie zachodzi rozbieżność warunków i okoliczności istnienia, rozbieżność samych rzeczy⁵².

O różnicy między prawem naukowym a prawami ducha obowiązującymi historyka i filozofa pisał Koneczny w artykule z 1927 roku *Prawa przyrody a ducha*. Przede wszystkim przyrodoznawstwo a nauki o duchu, jak nazwał humanistykę Dilthey, nie mają tej samej przestrzeni. Nie można na przykład kategorii „miejsca” potraktować jako ograniczonej części przestrzeni w kulturze, bo „na tym samym obszarze spotykamy rozmaite religie, rozmaite prądy umysłowe, nieskończoną różnorodność myśli i uczuć”⁵³. Przede wszystkim pojęcie pracy ma zupełnie inny sens w naukach ścisłych i społecznych. Na przykład prawo oporu działa tu zupełnie inaczej. „Prawo oporu środowiska nie obowiązuje tedy świata duchowego; środowisko może się zachować dowolnie. Jeżeli opór zachodzi, powstaje z woli ludzkiego środowiska”⁵⁴. W fizyce pracą jest pokonywanie oporu, w kulturze często opór wyzwala dodatkową pracę, która idzie w poprzek wyznaczonym celem.

Zdaje mi się, że gdyby praca materii i ducha była w zasadzie tym samym, gdyby jedna od drugiej różniła się tylko objawami, a nie istotą samą – natenczas oba rodzaje pracy musiałyby podlegać tym samym prawom. Skoro tak nie jest, widocznie zachodzi tu różnica samej istoty rzeczy – a zatem wyłania się tu argument przeciw monistycznemu światopoglądowi⁵⁵.

Dzisiaj obserwujemy powrót takiego monistycznego światopoglądu, a rzeczy ostateczne zyskały w nauce status problemów badawczych. Jednostki wybitne w XX wieku, jak mówi Ortega y Gasset, to rzadkość, jednak kiedyś, gdy zorientowanie w wiedzy uniwersyteckiej, szerokiej i ogólnej,

⁵² Tamże, s. 14.

⁵³ Tamże, s. 15.

⁵⁴ Tamże, s. 24.

⁵⁵ Tamże.

dotyczyło znacznie większej liczby osób niż w wieku XX, dominowała pokora. Każdy absolwent uniwersytetu operował ogólną wiedzą na temat nauki i kultury. Przy dzisiejszym poziomie specjalizacji i również wygody wiedza zostaje poddana specyficznym technicznym formom kontroli (nawet w kształceniu uniwersyteckim coraz bardziej liczą się specjalizacje), a i tak myśl nie nadąża za rozwojem cywilizacji. „Rozwinięta cywilizacja to nic innego jak nagromadzenie się trudnych i zawiłych problemów. Dlatego też im większy jest jej postęp, w tym większym znajduje się ona niebezpieczeństwie”⁵⁶. Życie jest coraz lepsze czy coraz bardziej skomplikowane? Mimo że większemu skomplikowaniu problemów towarzyszy doskonalenie środków potrzebnych do ich rozwiązywania, ludzie nie nadążają za okiełznaniem tych środków, narzędzi. Diagnoza Gassetta jest taka, że kultura nie tworzy dostatecznie szybko narzędzi do jej czytania, czyli twórczego wykorzystywania, nie tworzy od początku XX wieku metajęzyka. Kiedyś metajęzyk wiedzy stanowiła filozofia, religia, sztuka; obecnie nie mamy spójnika nie tylko cywilizacji, ale i kultury. Na skutek całkowitego rozluźnienia relacji wiedza – władza straciły swój wymiar takie kulturowe formy jak kierownictwo, nauczanie, prowadzenie, wychowanie i tak dalej. Liczy się tylko zarządzanie i dotyczy tak zwanych martwych dusz, czyli ludzi, którzy zapomnieli o swojej jednostkowości i duchowości, ztratili umiejętność twórczego rozdzielenia pojęć, zachowując jednocześnie sprawność w ich rozdzieleniu na polu czystej wiedzy (S_2). Ztratili również orientację na wartości ostateczne, ztratili wymiar eschatologiczny, a razem z nim poczucie winy. Kojarzy się ono z czymś, co trzeba psychologicznie zwalczyć, i to możliwie szybko. Tymczasem „[m]ożna powiedzieć, że rozwój człowieka, a szczególnie rozwój przyspieszony, nie może się dokonywać bez poczucia winy”⁵⁷. Owo poczucie winy rodzi potrzebę naprawienia krzywdy, zadośćuczynienia. Poczucie wstydu Dąbrowski nazywa dynamizmem znacznie słabszym, mimo czasem bardzo silnych objawów somatycznych; jego głównym objawem jest skrępowanie zewnętrzne i postawa ukrywania się przed otoczeniem. Wina z kolei jest dynamizmem wyprowadzającym kondycję podmiotu na zewnątrz, może wiązać się ze współodpowiedzialnością za zło bezpośrednio niezawinione.

Poczucie winy wiąże się z perspektywą końca. Jeżeli nawet zrezygnować z apokaliptycznych wizji rychłego końca świata, eschatologia chrześcijańska zanurza wyznawcę przede wszystkim w teraźniejszości, ale z odniesie-

⁵⁶ O. y Gasset, *Bunt...*, s. 91.

⁵⁷ K. Dąbrowski, *Dezintegracja...*, s. 40.

niem do najwyższych wartości, jakie we współczesnym świecie najtrudniej powiązać w doświadczeniu, i brakuje sposobu komunikacji takiego stanu – wydaje się on opozycyjny do świata i do tkwiącej w nim jednostki. Benedykt XVI zwraca uwagę, że w pojęciu królestwa Bożego ujęte jest kilka najważniejszych aspektów chrześcijaństwa, przede wszystkim indywidualistyczne i eschatologiczne orędzie Chrystusa. „Ta optyka nadchodzącej tuż-tuż eschatologii nie dawała się bezpośrednio zastosować w praktyce, toteż różne były sposoby jej przekładania na dzisiejsze życie chrześcijańskie”⁵⁸. Optyka ta jest jednak podstawowa dla chrześcijaństwa, a oddalona we współczesnej kulturze.

Prawda jest przeciwstawna władzy jako zdolność osądzania problemów przez selekcję. Selekcja dzisiaj kojarzy się z redukcją, ale selekcja wiedzy to nie zwykła redukcja. Właśnie o tym mówi pojęcie *discretio* – selekcja to operowanie wiedzą w celu ujawnienia jednostkowej prawdy. Nauka zmierza dziś w kierunku przeciwnym – nie dokonuje selekcji problemów, lecz ich przemieszczenia w sferę „obliczalności”, tu też rysuje się pewien eschatologiczny świecki projekt. Na przykład Witold Marciszewski, wierząc w moc nauki, która ma dawać dostęp do prawdy, twierdzi, że ludzkość na pewnym stopniu rozwoju będzie mogła zastąpić kompetencje „Boga”.

Współcześnie zło kulturowo przybiera postać pychy wynikającej z wiary w naukę dającą odpowiedź na najważniejsze dylematy ludzkości. Często są to dylematy nowe, na przykład problem przeludnienia⁵⁹. Marciszewski wierzy w samosterowność wiedzy, przypisuje pojęciu „Bóg” wszechwiedzę, po czym przenosi ją w pole filozofii z metajęzykiem logiki, które to pole dominuje nad religijnym ujęciem Boga. Odrodzenie pojęcia „Boga” ma zdaniem Marciszewskiego nastąpić na gruncie współczesnej nauki, nazwanej wielkoskalową inżynierią kosmiczną. Przyszła moc obliczeniowa, jaką osiągnie nauka, ma umożliwić wygenerowanie jej zdolności twórczej. Stanie się to dzięki technologii, zwłaszcza jej gigantycznemu zaawansowaniu „w technice informatycznej oraz technice wytwarzania energii”⁶⁰.

⁵⁸ J. Ratzinger Benedykt XVI, *Jezus...*, s. 56.

⁵⁹ Problem przeludnienia z tematu kontrowersyjnego w XIX i XX wieku staje się tematem modnym w wieku XXI. Powstają międzynarodowe grupy badawcze, które za cel biorą uświadomienie ludzi, że przeludnienie i bezpośrednio z nim związana nieracjonalna gospodarka zasobami to najpoważniejsze współczesne problemy społeczne i brak kontroli nad tymi zjawiskami doprowadzi do globalnej katastrofy.

⁶⁰ W. Marciszewski, *Człowiek – twór wszechświata i jego współtwórca*, <http://cal-culemus.org/publ-WM/2007/KFMX-marc.pdf> [dostęp: 2 października 2017].

Współczesny demiurg to inżynier z odpowiednio szeroką wizją świata, który wierzy, że

dzięki twórczości matematycznej i komputerom, wzrost mocy obliczeniowej uzdolni naszą inżynierię kosmiczną do wytwarzania aż tak wielkich energii, jakie są niezbędne do wyprodukowania nowego wszechświata. Wtedy nasz wszechświat okazałby się twórczy w najwyższym stopniu, jaki tylko da się pomyśleć. A dałoby się to pomyśleć dzięki owej świadomości, do jakich osiągnięć staje się zdolna moc intelektualna człowieka w jej sprzężeniu zwrotnym z mocą obliczeniową maszyn⁶¹.

Cywilizacja musi osiągnąć odpowiednio wielką, na razie niewyobrażalną moc energetyczną i obliczeniową. Marciszewski zakłada jednak jakiś podmiot, który zdołałby pokierować taką mocą. Gdy sztuczna inteligencja i inżynieria biologiczna spotęgują ludzką inteligencję, „to można będzie powiedzieć, że warunki do zyskania przez ludzkość statusu kosmicznego demiurga są w połowie spełnione”⁶². W połowie. Co to za miara?

W poszukiwaniu kapitału symbolicznego (zamiast zakończenia)

Współczesne rządy, oparte na braku ostatecznej perspektywy, udaje, że nie jest przemocą. Poparte naukowymi dowodami skuteczności jest zakrytą siłą obowiązującego prawa, jak diagnozuje je Pierre Bourdieu. Badacz ten inaczej opisuje proces dochodzenia do prawdy niż Foucault, ale wiele wniosków tych dwóch autorów się pokrywa, zwłaszcza w kontekście pojęcia kapitału symbolicznego blokowanego przez tyranie. Tyranie Bourdieu lokalizuje we wszechwładzy politycznej, która nałożona na władzę ekonomiczną zagarnia pole nauki, nawet nie bezpośrednio, tylko za pomocą specyficznej władzy – wiedzy budującej strukturę akademii, wydawnictw, różnego rodzaju komisji.

Tak więc należy zakryć siłę, aby doprowadzić do zapoznania i uznania siły, a zatem wytworzenia siły prawomocnej, będącej prawem. Symboliczna skuteczność wysiłku uprawomocnienia ma ścisły związek ze stopniem różnicowania tego wysiłku, czyli z wynikającym z tego ryzykiem zwrócenia go ku innym celom⁶³.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ P. Bourdieu, *Medytacje...*, s. 149.

Współczesne zarządzanie to odwrócenie symbolicznej skuteczności kapitału symbolicznego – nie działa on już na korzyść jednostki. Miał stanowić cel używania pozostałych (społecznego, ekonomicznego, kulturowego i podobnych), aby przynosiły zysk odpowiedni dla pola, na którym występują, ale w dobie zdominowania kultury przez technikę i politykę ten najwyższy z kapitałów stał się zaledwie medium kapitalizmu, zredukowanym do tak zwanego kapitału kulturowego (i związanych z nim narracji).

Discretio mogło być dawniej dyskursywnym medium kapitału symbolicznego, którego dziś możemy odnotować szczególny deficyt. Wtedy liczyła się jednostka. Trudno się dziwić, że obecnie kapitał kulturowy (erudycja, wykształcenie) mylony jest z symbolicznym, ponieważ był kiedyś niemalże bezpośrednio na niego przekładalny. Ktoś, kto uczestniczy na przykład w życiu religijnym czy naukowym, przynależy do jakiejś wspólnoty, niekoniernie wypowiada prawdę tej wspólnoty. Kiedyś ta konstatacja dotyczyła wyjątków, teraz być może dotyczy większości posiadaczy kapitału kulturowego, tworzonych przez filozofię, religię i sztukę. Bourdieu, badacz ruchu tego najwyższego z kapitałów – symbolicznego, podkreśla, że podmiot poznający jest współcześnie raczej źle niż dobrze umiejscowiony, mając zawsze ograniczony dostęp do prawdy.

W każdym przypadku bardzo trudno opisać podwójną prawdę gier społecznych. Ludzie, którzy w nich uczestniczą, nie są w gruncie rzeczy wcale zainteresowani obiektywizacją gry, a ci, którzy nie uczestniczą, są źle umiejscowieni, aby doświadczyć i poczuć to, czego można się nauczyć i co można zrozumieć jedynie pod warunkiem uczestnictwa w grze; dlatego też opisy tych gier, w których brak oczarowanego doświadczenia wiernego, z dużym prawdopodobieństwem wydadzą się uczestnikom gry zarówno banalne, jak i świętokradcze⁶⁴.

Gry społeczne zawsze uwzględniają różne, często sprzeczne jednostkowe interesy, dlatego być może uczestnicy nie są zainteresowani obiektywizacją gry, a nieuczestniczący też nie są w stanie tego zrobić. Gra społeczna obejmuje wszystkie fenomeny kulturowe (razem z religią, filozofią, sztuką) i redukuje je do instytucji, a w efekcie do heterotopii (kościół, uniwersytety, galerie i tak dalej). Opisy gier społecznych z zewnątrz wydadzą się zawsze uczestnikom gry nietrafione, ponadto czas w grze jest doświadczeniem szczególnym.

⁶⁴ Tamże, ss. 269 – 270.

Czas (lub przynajmniej to, co tak nazywamy) jest rzeczywiście doświadczany tylko wówczas, gdy zerwaniu ulega charakteryzująca daną grę prawie automatyczna zbieżność między nadziejami a możliwościami, między *illusio* a *lusiones*, między oczekiwaniami a światem, który przychodzi je spełnić⁶⁵.

Współczesne doświadczenie czasu to relacja wielopłaszczyznowego zerwania, coś w rodzaju kulturowego szoku, zredukowanego do „chwili”, której pragnienie przeżywania (ekstazy) kodują w nas media masowe. Po utracie kultury żyjemy w nieustającej traumie, której nie potrafimy przepracować. Po pierwsze nie mamy na to czasu. Możliwości psychoanalizy i innych psychoterapii skończyły się, nie działają w stosunku do populacji, w której jednostka nie stanowi wartości. Przewidywania wygranej w jakiegokolwiek grze stały się niemożliwe. Brakuje dzisiaj odniesienia do prawdy, a prawda – jeżeli wierzyć Foucaultowi – to zawsze prawda wyznania. Konfesjonalizacja nie tyle dotyczy obiektywności, ile raczej poziomu, na którym można o pewnych rzeczach mówić. Dlatego, jak mówi Wszolek, „człowiek religijny nieustannie przechodzi »od wiary do wiary« – nie tylko w sensie osobowego zaufania, lecz także w odniesieniu do treści wiary”⁶⁶. Pewność wiary nie jest przekładalna na pewność wiedzy, dlatego „nieostrożna lub lekkomyślna próba sprecyzowania nieostrego pojęcia Boga przez zastąpienie go, na przykład, pojęciem Absolutu zagraża tej pewności”⁶⁷. I najważniejszy wniosek Wszółki dotyczący konfesjonalizacji: „Paradoksalnie, milczenie o Bogu może być znakiem poddania wszystkiego rozumowi. Od skazania wiary na milczenie do wykluczenia wiary droga jest krótka”⁶⁸. Nawet religia obecnie potrafi wykluczyć Boga, tak jak sztuka już dawno wykluczyła piękno z pola swoich zainteresowań, penetrując przestrzenie brzydoty, szoku, ekscesu i tak dalej, a filozofia prawdę, zastępując ją kartezjańskim pytaniem o pewność, czyli wiedzę.

Skoro sztuka, jak ustaliliśmy wcześniej, kieruje się dobrem, to jej negatywnym punktem odniesienia jest osiągnięcie dobra zbyt szybko, czyli pośpiesznie. Na polu sztuki ścierają się dobra, wartościowa sztuka (kierująca się cnotami czystości, cierpliwości i podobnymi) i zła sztuka (eklektyzm, pośpiech, pójście na skróty, kicz). Skoro filozofia kieruje się pięknem, to jej negatywnym punktem odniesienia jest złudzenie, na przykład zrozumie-

⁶⁵ Tamże, s. 299.

⁶⁶ S. Wszolek, *Bóg, nieskończoność i język*, <https://www.naukairreligia.pl/files/attachment/zfn03008wszolek.pdf> [dostęp: 2 października 2017].

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

nia, powstają filozofie specjalistyczne, filozofie „czegoś” (polityki, cielesności, cyberkultury i tak dalej), brakuje w nich piękna jako wartości harmonizującej całość bytu. Piękno to właściwe odwzorowywanie świata, dlatego filozoficzna definicja prawdy mówi o adekwatności języka i rzeczywistości. Filozofia pozwala uchwycić, zrozumieć wielkie fenomeny kultury, ale z pozycji jednostkowego podmiotu poznającego, nie inaczej.

Foucault kończy swoje rozważania w *Rządzeniu żywymi* konstatacją na temat relacji między podmiotowością a prawdą: „Jak Państwo widzieli, owa relacja między podmiotowością a prawdą przybiera rozmaite formy w różnych polach instytucjonalnych chrześcijaństwa”⁶⁹ (takie jak chrzest, pokuta, spowiedź, kierowanie i tak dalej), ale w innych instytucjach (na przykład akademickich) nie jest już istotna. Foucault, chcąc wygłosić wykłady przeciwko psychoanalitycznej interpretacji władzy, wygłasza pochwałę tego, co psychoanaliza krytykuje – religii chrześcijańskiej jako wyznania prawdy. Na koniec wykładów wraca do przykładu z początku, do rzymskiego cesarza Septymiusza Sewera, który kazał wymalować rozgwieżdżone niebo w chwili swoich narodzin, a więc układ gwiazd wyznaczających przeznaczenie. Astrologia w tym przykładzie – mityczna nauka – podpira mitscjentyzmu jako naukowej drogi do odkrycia całej prawdy o rzeczywistości ludzkiego przeznaczenia.

Przypomnijcie sobie Państwo Septymiusza Sewera, cesarza rzymskiego, nad którego głową, na malowidle przedstawiającym układ gwiazd, manifestowała się prawda świata, z wyłączeniem części ukrytej, która dotyczyła jego życia i śmierci. Ktoś bardzo kompetentny w tych sprawach powiedział mi zresztą, że to niemożliwe, że nie da się przedstawić układu astralnego, usuwając część dotyczącą życia i śmierci jednostki, taką historię opowiadają nam jednak historycy rzymscy, uznają ją więc za prawdziwą. [...] Tymczasem nad głową chrześcijanina nie widnieje prawda świata z wyłączeniem jego własnej prawdy, prawdy dotyczącej jego samego. Chrześcijanin przechowuje prawdę głęboko w swym wnętrzu i jest przywiązany do owej głębokiej tajemnicy, stale się nad nią pochyla i stale zmuszony jest ukazywać innemu skarb, który wydobywa pracą swej myśli, uwagi, swego sumienia i dyskursu. Tym samym pokazuje, że ujmowanie w dyskurs swej własnej prawdy nie jest po prostu ważnym obowiązkiem. To jedna z pierwotnych form naszego posłuszeństwa. Cóż, dziękuję Państwu⁷⁰.

Foucault odkrywa prawdę jako wyznanie, *aleturgię*, autorelację z podmiotowością; funkcjonuje ona w różnych formach, ale wszystkie wyłania świadome siebie chrześcijaństwo, gdzie poznający podmiot jest zawsze

⁶⁹ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 307.

⁷⁰ Tamże, s. 309.

w ruchu, może się lepiej lub gorzej umiejscawiać na drodze do prawdy, nie mniej sam wybór drogi już jest prawdą. Lepiej się umiejscowić na drodze do prawdy to znaczy umiejscowić się w *logosie* wspólnoty (Kościoła), ale są momenty na tej drodze, gdy człowiek zostaje sam. Może jest ich nawet więcej?

Analiza chrześcijaństwa, jakiej Foucault dokonuje w *Rządzeniu żywymi*, nie mając chyba na początku takiego zamiaru (wiodącym tematem miał być Edyp), pozwala zrozumieć, czym jest chrześcijaństwo, lecz nikogo nie nawróci na wiarę w osobowego Boga, zwłaszcza że Foucault stoi na stanowisku obiektywnego historyka i nie dokonuje wyznania. Być może o pracy takich autorów pisze Benedykt XVI: „[s]ą mniejszymi lub większymi przybliżeniami do tajemnicy Jezusa, od których możliwa jest droga do prawdy. Nie docierają one jednak do istotnej rzeczywistości Jezusa, do Jego nowości”⁷¹.

Chrześcijaństwo bez „odnowionego” Jezusa grozi powrotem do me-sjanizmu politycznego, a z drugiej strony, skoncentrowane tylko na historycznej postaci Chrystusa, grozi albo postulatami powrotu do tradycji, albo przewrotem antyreligijnym, jak w przypadku Nietzschego, który do tego stopnia doceniał Chrystusa, że uważał, iż na Chrystusie chrześcijaństwo powinno się skończyć, wyczerpać, bowiem nikt nie jest zdolny go naśladować. Taka postawa skutkuje albo obłudą nieskończonego udowadniania wyższości Chrystusa nad każdym chrześcijaninem, albo odwrotnie, uprawianiem religii, aby nie mieć kontaktu z Bogiem. Foucaultowi udało się uniknąć jednej i drugiej skrajności, lecz próżno tu szukać prawdy wyznania, którą czyni wiodącym tematem swoich wykładów.

Pozostajemy z niczym? A może Foucault jest tutaj jak Antyгона – grzebie rzeczywistość, lecz pozostawia nam piękny rytuał filozofowania w poszukiwaniu prawdy? Współcześnie zarzucony nawet na uniwersytetach.

Cóż, dziękuję Państwu.

⁷¹ J. Ratzinger Benedykt XVI, *Jezus...*, s. 245.

Literatura

- Agamben Giorgio, *Piłat i Jezus*, przeł. Monika Surma-Gawłowska i Andrzej Zawadzki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017.
- Agazzi Evandro, *Dobro, zło i nauka. Etyczny wymiar działalności naukowo-technicznej*, przeł. Elżbieta Kałuszyńska, Oficyna Akademicka, Warszawa 1997.
- Arendt Hannah, *Polityka jako obietnica*, przeł. Wojciech Madej i Mieczysław Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Arendt Hannah, *Wola*, przeł. Robert Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekł. Daniela Gromska, PWN, Warszawa 1982.
- Barthes Roland, *Mitologie*, przeł. Adam Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Barthes Roland, *System mody*, przeł. Maciej Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Barthes Roland, *Wykład*, przeł. Tadeusz Komendant (fragmenty wykładu inauguracyjnego w Collège de France 7 stycznia 1977 r.), „Teksty” 5/1979.
- Baudrillard Jean, *Duch terroryzmu. Requiem dla Twin Towers*, przeł. Renata Lis, Sic! Warszawa 2005.
- Baudrillard Jean, *O uwodzeniu*, przeł. Janusz Margański, Sic!, Warszawa 2005.
- Baudrillard Jean, *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, przeł. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa 2005.
- Baudrillard Jean, *Słowa klucze*, przeł. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa 2008.
- Baudrillard Jean, *Zapomnieć Foucaulta*, przeł. Kajetan Maria Jaksander, Wydawnictwo Libron, Kraków 2015.
- Benedykt XVI, *Siła wiary. Katechezy na Rok Wiary*, Alleluja, Kraków 2013.
- Berger Klaus, *Czy wolno wierzyć w cuda?*, przeł. Artur Kuć, W drodze, Poznań 2006.
- Berger Klaus, *Po co jest diabeł?*, przeł. Sławomir Wolski, W drodze, Poznań 2007.
- Berger Peter L., *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt lat o dobrobycie, równości i wolności*, przeł. Zygmunt Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995.
- Bourdieu Pierre, *Medytacje pascaliańskie*, przeł. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Bourdieu Pierre, *Zmysł praktyczny*, przeł. Maciej Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Braudel Fernand, *Dynamika kapitalizmu*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013.
- Broch Hermann, *Kilka uwag o kiczu i inne eseje*, przeł. Danuta Borkowska, Jan Garewicz i Ryszard Turczyn, Czytelnik, Warszawa 1998.
- Butler Judith, *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią*, przeł. Mateusz Borowski i Małgorzata Sugiera, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.

- Certeau Michel de, *Heterologies. Discourse on the Other*, transl. Brian Massumi, University of Minnesota Press, London, Minneapolis, 2000.
- Certeau Michel de, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Choińska Agnieszka K., *Rytuały świętowania w ujęciu Pierre'a Bourdieu*, „Kultura i Społeczeństwo” 4/2012.
- Co dalej z demokracją?, Agamben Giorgio, Badiou Alain, Bensaïd Daniel, Nancy Jean-Luc, Brown Wendy, Rancière Jacques, Ross Kristin, Žižek Slavoj, przeł. Magdalena Kowalska, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2012.
- Dajczer Tadeusz ks., *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2015.
- Dajczer Tadeusz ks., *Sakrament obecności. Rozważania o Eucharystii 4*, Wydawnictwo Fidei, Opole – Warszawa 2009.
- Dajczer Tadeusz ks., *Zdumiewająca bliskość. Rozważania o Eucharystii 2*, Wydawnictwo Fidei, Warszawa 2008.
- Damasio Antonio R., *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. Maciej Karpiński, Rebis, Poznań 1999.
- Darmon Marc, *Essais sur la Topologie lacanienne. Le Discours Psychoanalytique*, Editions de l'Association Freudienne, Paris 1990.
- Dąbrowski Kazimierz, *Dezintegracja pozytywna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979.
- Deleuze Gilles, *Logika sensu*, przeł. Grzegorz Wilczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Deleuze Gilles, *Nietzsche i filozofia*, przeł. Bogdan Banasiak, Wydawnictwo Spacja, Wydawnictwo Pavo, Warszawa 1993.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, przeł. Tomasz Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- Doda Agnieszka, *Ironia i ofiara*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007.
- Doda-Wyszyńska Agnieszka, *Inwazja ikonoklastów. Filozofia przedstawienia Jacques'a Rancière'a*, Wydawnictwo Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2012.
- Doda-Wyszyńska Agnieszka, *Lacanowskie upodmiotowienie, czyli o Miłości raz jeszcze*, w: *French theory*, red. Ewa Domańska, Mirosław Loba, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.
- Doda-Wyszyńska Agnieszka, *Pojęcie techné a filozofia przedstawienia*, w: *Filozofia technologii*, red. S. Myoo, J. Hańderek, E-naukowiec, Lublin 2014.
- Doda-Wyszyńska Agnieszka, *Pułapki przedstawienia. Filozofia przez pryzmat praktyk montażu pojęć*, Wydawnictwo Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2016.
- Doda-Wyszyńska Agnieszka, *System zła*, „Studia Kulturoznawcze” 1/3/2013.
- Dodd Charles Harold, *Założyciel chrześcijaństwa*, przeł. Zygmunt Kubiak, znaki czasu, Paris 1978.
- Eco Umberto, *Imię Róży*, przeł. Adam Szymanowski, Kolekcja Gazety Wyborczej, Warszawa 2004.
- Eilstein Helena, *Uwagi ateisty o micie Ukrzyżowania*, Humaniora, Poznań 1997.
- Ellul Jacques, *Anarchia i chrześcijaństwo*, przeł. Justyna Gru i Aleksandra Durda, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trójka”, Kraków – Poznań 2015.
- Eribon Didier, *Michel Foucault. Biografia*, przeł. Jacek Levin, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005.

- Faber Frederick William, *O samozakłamanii*, przeł. Agnieszka Ploch, Duc in Altum, Warszawa 2016.
- Foucault Michel, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. Michał Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Foucault Michel, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. Michał Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Foucault Michel, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, przeł. Kajetan Maria Jaksender, Wydawnictwo Libron, Kraków 2013.
- Foucault Michel, *Narodziny biopolityki*, przeł. Michał Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Foucault Michel, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970 roku*, przeł. Michał Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- Foucault Michel, *Rządzenie sobą i innymi*, przeł. Michał Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Foucault Michel, *Rządzenie żywymi*, przeł. Michał Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Foucault Michel, *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawiedliwości. Wykłady z Louvain, 1981*, przeł. Andrzej Zawadzki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018.
- Frankl Victor, *Homo patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, przeł. Roman Czernecki i Zdzisław Józef Jaroszewski, Pax, Warszawa 1998.
- Freud Sigmund, *Kultura jako źródło cierpienia*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Aletheia, Warszawa 2013.
- Freud Zygmunt, *Dzieła*, t. I, przeł. Robert Reszke, KR, Warszawa 1996.
- Gasset Ortega y, *Bunt mas*, przeł. Piotr Niklewicz, Muza, Warszawa 1997.
- Gesché Adolphe, *Zło*, przeł. Agnieszka Kurys, W drodze, Poznań 2009.
- Giddens Anthony, *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Girard René, *Koziół ofiarny*, przeł. Mirosława Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia ducha*, tom I, przeł. Adam Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Horney Karen, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, przeł. Helena Grzegółowska-Klarkowska, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2009.
- Huber Georges, *Idź precz Szatanie. Działanie diabła dzisiaj*, tłum. Edward Data, Michalineum, Warszawa 1997.
- Husserl Edmund, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. Andrzej Wajs, PWN, Warszawa 1982.
- Husson Michel, *Kapitalizm bez znieczulenia*, przeł. Zbigniew Marcin Kowalewski, Książka i Prasa, Warszawa 2011.
- Ilnicki Rafał, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011.
- Jaranowski Marcin, *Rekonstrukcja zła. Etyczne aspekty opresji w świetle refleksji „ocalonych”*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2015.
- Jaspers Karl, *Filozofia egzystencji*, przeł. Dorota Lachowska i Anna Wołkowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.
- Juranville Alain, *Lacan et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1984.
- Kahneman Daniel, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, przeł. Piotr Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2012.

- Katarzyna ze Sieny św., *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli księga Boskiej Nauki*, przeł. Leopold Staff, W drodze, Poznań 2001.
- Kepiński Antoni, *Lęk*, Sagittarius, Kraków 1992.
- Kierkegaard Søren, *Bojaźń i drżenie*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Zysk i S-ka, Poznań 1995.
- Kierkegaard Søren, *Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Zysk i S-ka, Warszawa 1995.
- Kierkegaard Søren, *O pojęciu ironii. Z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. Alina Dżakowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Kierkegaard Søren, *Powtórzenie. Przedmowy*, przeł. Bronisław Świdorski, W.A.B., Warszawa 2000.
- Klossowski Pierre, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.
- Kluszczyński Ryszard Waldemar, *Spółczesność informacyjna. Cyberkultura. Sztuka multimedialna*, Rabid, Kraków 2001.
- Kojève Alexandre, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Światosław Florian Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Kołąkowski Leszek, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990.
- Kołąkowski Leszek, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994.
- Koneczny Feliks, *Obronić cywilizację łacińską!*, Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej, Lublin 2002.
- Koneczny Feliks, *Prawa przyrody a ducha*, Dom Wydawniczy „Ostoja”, Krzeszowice 2011.
- Kurczewska Joanna, *Technokraci i ich świat społeczny*, IFiS PAN Warszawa 1997.
- Lacan Jacques, *Encore 1972 - 1973, Le Séminaire XX*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris 1975.
- Lacan Jacques, *Imiona-Ojca*, przeł. Riccardo Carrabino, Tomasz Gajda, Janusz Kotara, Barbara Kowalów i Agnieszka Kurek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Lacan Jacques, *Mit indywidualny neurotyka albo Poezja i prawda w nerwicy*, przeł. Tomasz Gajda, Janusz Kotara i Jacek Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Lacan Jacques, *Le séminaire, livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1991.
- Lacan Jacques, *Le séminaire livre V, Les formations de l'inconscient*, Éditions du Seuil, Paris 1998.
- Lacan Jacques, *Seminarium I. Pisma techniczne Freuda*, przeł. Jacek Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Lacan Jacques, *Triumf religii poprzedzony Mową do katolików*, przeł. Jacek Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Luhmann Niklas, *Pisma o sztuce i literaturze*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016.
- Luhmann Niklas, *Realność mediów masowych*, przeł. Joanna Barbacka, GAJT, Wrocław 2009.
- Luhmann Niklas, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii* (wyd. II), przeł. Michał Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2012.
- Liotard Jean-François, *Poróżnienie*, przeł. Bogdan Banasiak, eidos – Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Lojek Stanisław, *Hegel i Nietzsche. Wobec problemu polityczności*, FNP, Warszawa 2002.
- May Rollo, *Miłość i wola*, przeł. Helena Datner-Śpiewak i Paweł Śpiewak, Rebis, Poznań 2011.
- Mijolla-Mellor Sophie de, *Vérité ou fantasmes de vérité*, w: *Métapsychologie et philosophie*, par F. Pasche, P. Fedida, Raspail Paris 1985.
- Milner Jean-Claude, *Dzielo jasne. Lacan, nauka, filozofia*, przeł. Michał Gusin, Kronos, Warszawa 2017.
- Morszczyński Wojciech, *Nihilistyczna destrukcja myśli wartościującej. Heideggera interpretacja filozofii Nietzschego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1992.
- Nawrocki Andrzej, *O powinności Boga. Pelagiusz, Pascal i fenomenologia dominacji*, Nomos, Kraków 2006.
- Nietzsche Friedrich, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. Grzegorz Sowiński, Nomos, Kraków 1996.
- Nietzsche Friedrich, *Dziela wszystkie*, tom Ia, przeł. Paweł Pieniążek, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012.
- Nietzsche Friedrich, *Ecce homo. Jak się staje tym, czym jesteśmy*, przeł. Grzegorz Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2002.
- Nietzsche Friedrich, *Pisma pozostałe*, wyb. i przeł. Bogdan Baran, Inter Esse, Kraków 2004.
- Nietzsche Friedrich, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Sława Lisiecka i Zdzisław Jaskuła, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Nietzsche Friedrich, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. Leopold Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Owczarek Bogdan, *Towar i sens*, „Przegląd Humanistyczny” 5/1983.
- Pascal Blaise, *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Pax, Warszawa 2002.
- Pirard Régner, *Si l'inconscient est structuré comme un langage...*, „Revue Philosophique de Louvain” 36/1979.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. Ryszard Legutko, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2003.
- Ratzinger Joseph, *Śmierć i życie wieczne*, przeł. Marek Węclawski, Pax, Warszawa 2000.
- Ratzinger Joseph Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 1, Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. Wiesław Szymona OP, wydawnictwo M, Kraków 2007.
- Ricoeur Paul, *Symbolika zła*, przeł. Stanisław Cichowicz i Maria Ochab, Pax, Warszawa 1986.
- Safouan Moustafa, *Cztery lekcje psychoanalizy. Metoda Lacana*, przeł. Jarosław Groth, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2012.
- Schneiderman Stuart, *Jacques Lacan. Śmierć intelektualnego bohatera*, przeł. Łukasz Mokrosiński, Wydawnictwo Andrzej Żórawski, Warszawa 2004.
- Scquizzato Paolo, *Kłamstwo iluzji. Siedem grzechów głównych. Między duchowością a psychologią*, przeł. Arkadiusz Soćko, W drodze, Poznań 2013.
- Sheen Fulton J., *Kalwaria i Msza Święta*, przeł. Izabella Parowicz, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2017.
- Sloterdijk Peter, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. Borys Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.
- Sloterdijk Peter, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. Piotr Dehnek, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.
- Sloterdijk Peter, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. Jarosław Janiszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Sofokles, *Trylogia Tebańska*, przeł. Antoni Libera, Sic!, Warszawa 2014.
- Szestow Lew, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna oraz Początki i końce*, przeł. Jacek Aleksander Prokopski i Jacek Chmielewski, Hachette Polska, Warszawa – Kielce 2009.
- Taktyki wizualne. *Michel de Certeau i obrazy*, red. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016.

- Tomasz z Akwinu, św., *Dzieła wybrane*, przeł. Jacek Salij OP, W drodze, Poznań 1984.
- Urbańska Anna, *Koncepcja mimesis René Girarda*, „Etnografia Polska” 1-2/XLI/1997.
- Złudzenia, które pozwalają żyć. Szkice ze społecznej psychologii osobowości*, red. Mirosław Kofta, Teresa Szusterowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Wszolek Stanisław, *Kto ma, temu będzie dodane... Śledztwo w sprawie Opatrzności*, Dom Wydawniczy „Rafael”, Kraków 2003.
- Wszolek Stanisław, *Racjonalność wiary*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.
- Zirk-Sadowski Marek, *Pojęcie dyskursu*, „Kultura i Społeczeństwo” 2/1992.
- Žižek Slavoy, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. Maciej Kropiwnicki, Branta, Bydgoszcz – Warszawa – Wrocław 2006.
- Žižek Slavoy, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. Julian Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.
- Žižek Slavoy, *Przekleństwo fantazji*, przeł. Adam Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.
- Žižek Slavoy, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. Joanna Bator i Paweł Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

Strony internetowe

- Bończa-Tomaszewski Nikodem, *Metafizyczne mielizny głębokiej ekologii*, <http://www.fronda.pl/a/gleboka-ekologia-czyli-stara-heretja-w-nowych-eko-szatach,101275.html>.
- Borowiecki Łukasz, Zięba Paweł j., *Dysjunktywizm metafizyczny a kryterium werydyczności doświadczeń religijnych*, https://www.academia.edu/12241706/Dysjunktywizm_metafizyczny_a_kryterium_werydyczno%C5%9Bci_do%C5%9Bwiadcze%C5%84_religijnych_Metaphysical_Disjunctivism_and_the_Veridicality_Criterion_for_Religious_Experiences?auto=download, ss. 2 – 3.
- Ciereszko Henryk, *Droga świętości ks. Michała Sopoćki*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THW/sopocko1.html>.
- Czurko Julian, *Poetyka heterotopii w literaturze i sztuce współczesnej (na przykładach porównawczego ujęcia prozy Jacka Dukaja)*, praca doktorska, http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/9407/czurko_julian_poetyka_heterotopii_doktorat.pdf?sequence=38&isAllowed=y.
- Ewangelia Judasza, tłum. i red. Wincenty Myszor, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THP/ewangelia_judasza_04.html.
- Grant Kenneth A., *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>.
- Heller Michał, *Idea uniwersytetu*, <http://www.uj.edu.pl/documents/10172/c872fce7-ada0-40d-2-a35c-3bd98abd2463>.
- Korczyński Tomasz, *Chrześcijaństwo prześladowane w 75 krajach*, <http://info.wiara.pl/doc/361808.Chrześcijaństwo-prześladowani-w-75-krajach>.
- Lacan Jacques, *Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972*, w: *Lacan in Italia 1953-1978, En Italie Lacan*, La Salamandra, Milan 1978, <http://aejcpp.free.fr/lacan/1972-05-12.htm>.

- Marciszewski Witold, *Człowiek – twór wszechświata i jego współtwórca*, <http://calculemus.org/publ-WM/2007/KFMX-marc.pdf>.
- Pluwak Agnieszka, *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>.
- Płomiński Tomasz, *Bezpieczeństwo, populacja, zarządzanie – Foucaulta genealogia nowoczesnego państwa*, https://www.academia.edu/28414074/Bezpiecze%C5%84stwo_populacja_urz%C4%85dzanie_Foucaulta_genealogia_nowoczesnego_pa%C5%84stwa.
- Rudnicki Cezary, *Michel Foucault „Rządzenie żywymi – recenzja”*, „Machina Myśli”, 6 grudnia 2014, <http://machinamyśli.org/michel-foucault-rzadzenie-zywymi-recenzja/>.
- Wszolek Stanisław, *Bóg, nieskończoność i język*, <https://www.naukaireligia.pl/files/attachment/zfn03008wszolek.pdf>.