

Agnieszka Doda-Wyszyńska

**ZARZĄDZANIE MARTWYMI
&
IRONIA ESCHATOLOGII**



Poznań 2019

Wydawnictwo Bada-Wyszynska

ZARZĄDZANIE MARKIAMI

WYDANIE I



pamięci Alfiego Evansa
(9 maja 2016 – 27 kwietnia 2018)

Sprawa dziecka ze szpitala Alder Hey w Liverpoolu poruszyła cały świat. Chłopiec został odłączony od aparatury podtrzymującej życie bez zgody rodziców, nie był karmiony przez wiele godzin, a infekcja płuc nie była leczona. Mimo wszystko jego stan był stabilny, więc ojciec wynegocjował ze szpitalem opuszczenie placówki w zamian za milczenie wobec mediów. Kiedy nasycenie tlenem osiągnęło 98 procent, a bicie serca 160 uderzeń na minutę, ojciec był przekonany, że wkrótce lekarze pozwolą jego dziecku wrócić do domu (o ich zamiarze poinformowała go administracja szpitala 27 kwietnia 2018 po południu). Gdy wyszedł na chwilę z pokoju, pielęgniarka podała chłopcu leki. Dwie godziny później Alfie nie żył.

Zespół Ekspertów Komisji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych, który obradował w Warszawie 27 kwietnia, wydał stanowisko w sprawie Alfiego Evansa, występując w obronie fundamentalnego prawa do życia. W zapisie czytamy, że zgodnie z zasadami bioetyki stan zdrowia Alfiego upoważniał do tego, aby za zgodą rodziców poszukiwać alternatywnych rozwiązań terapeutycznych, nawet jeżeli miałyby one tylko charakter eksperymentalny. Na przeprowadzenie takiego leczenia był gotowy szpital w Rzymie, ale odmówiono rodzinie tej możliwości. Warto nadmienić, że „możliwie największa liczba informacji”, jakie mieli szpitalni lekarze, kazała im postawić diagnozę, że mały Alfie umrze w ciągu kilku minut od odłączenia od aparatury. Walczył o życie prawie pięć dni.

Niektórzy uznali historię chłopca ze szpitala w Liverpoolu za symboliczną zapowiedź nadchodzącej epoki, zmierzch współczesnej cywilizacji humanistycznej. Brytyjski sędzia nie tylko stwierdził, że ratowanie chłopca nie ma z medycznego punktu widzenia sensu, ale posunął się znacznie dalej, zakazując przewiezienia go do Włoch. Postanowił, że życia ludzkiego tak marnej jakości ratować nie wolno.

Spis treści

*Zaprawdę, powiadam wam:
Celnicy i nierządnice wchodzić przed wami do królestwa niebieskiego.*
Mt 21, 31¹

¹ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wydanie czwarte, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1991.

Komitet naukowy

Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący), Rafał Drozdowski,
Piotr Orlik, Jacek Sójka

Recenzenci

prof. zw. dr hab. Lech Witkowski
dr hab. Mirosław Pawliszyn

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe
Wydziału Nauk Społecznych UAM 2019

Wydanie I

Projekt okładki
Jarosław Wyszynski

Redakcja i korekta
Elżbieta Gola

Łamanie
Monika Tyma

Publikacja finansowana z funduszy Instytutu Socjologii UAM w Poznaniu

ISBN 978-83-64902-69-7

Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań

Druk
Drukarnia Scriptor, Gniezno

Spis treści

Wprowadzenie	13
Nowy podmiot kultury – populacja	15
Heterotopie – miejsca bezfunkcyjne	19
Powrót eschatologii	22
Aleturgia i dramat wiedzy	26
Czy jest możliwy powrót do dyskursu Mistrza?	31
Dominacja dyskursu Kapitalisty	36
Dwa rodzaje wiedzy	40
Rozdział I. Terror władzy i logos wiedzy	45
Rozejście się wiedzy i władzy	46
Wspólnota a polityka winy	49
Terror – czysta władza	53
Trening do wolności	57
Wyobrażenia wyzwolenia a cynizm	60
Realność innego	62
Rozdział II. Brak wspólnoty prawdy	67
Bezpieczeństwo – najwyższe dobro	68
Podmiot podwójnie przekreślony	72
Możliwość wspólnoty wbrew systemowi	76
Taktyki dzielenia	80
Taktyka diabła, ojca kłamstwa	82
Werydyczna mowa Boga (wina a wstyd)	83
W poszukiwaniu świadka i pakty przyjaźni	86
Rozdział III. <i>Techne</i> rządzenia	93
Rola zagadki w kształtowaniu <i>techne</i>	94
<i>Techne</i> jako rozumienie	99
<i>Techne</i> – dyskurs czy rama?	102
Dekonstrukcja Symbolicznego (sen)	105
Przemoc Realnego – polityka	109
Pasja a człowiek umiarkowany	113
Depresja władzy (zazdrość)	115

Rozdział IV. Reżim wyznania – moc <i>aleturgii</i>	121
Kompleks Edypa raz jeszcze	122
Funkcja Ojowska i powtarzalność wyznania	126
Przekraczanie <i>ego</i>	130
Konfesja – warunek podmiotowości	135
Powszechność cynizmu	138
Brak punktu zero	141
Rozdział V. Praktyki reżimu prawdy – blokowanie <i>aleturgii</i>	147
Redukcja wiedzy – prawda dla nikogo	148
Rozpacz – korzeń grzechu	151
Wieczność i wolność	155
Szatańska pokusa	158
Cierpliwość – czas i przestrzeń reżimu prawdy	161
Wynalazek deizmu (przeciw Antygonie)	165
Kulturowy narcyzm i anoreksja	168
Rozdział VI. Opozycja między lękiem a czystością (próba)	173
Wiara a miłość (konflikt)	173
Cnoty teologalne: porządek przed czystością	176
Rola wiedzy w dążeniu do doskonałości (chrzest)	179
„Ani żadnej rzeczy, która jego jest”	182
Ofiara a oczyszczenie	185
Brak prawdy w kapitalizmie	188
Kulturowe sprzeczności kapitalizmu	191
Rozdział VII. Ironia nawrócenia	195
Zatrzymanie czasu a <i>anamneza</i>	196
Religia a filozofia (definitywne rozstanie)	201
Widmo humanizmu a naród wybrany	206
Skończoność – nieskończoność – wieczność	209
<i>Hybris</i> grzechu	211
<i>Illusio</i> wolności	215
Rozdział VIII. Determinizm zła i pokuta	221
Problem ponownego upadku	222
Oddalenie religii z pola kultury	225
Bołączki etyki – piękno dla filozofii	228
Kłamstwo – podstawowy efekt zła	232
Cynizm technokracji	234
Współczesne pole walki między dobrem a złem (czas)	238
Rozdział IX. Status grzesznika	243
Cierpienie a talenty	244
Posłuszeństwo a inne ograniczenia	248

Procedury przejścia (świadectwo)	251
Pokora – uwolnienie od mitów	254
<i>Katharsis</i> poza dobrem i złem	257
Problem woli	261
Rozdział X. Praca sumienia a codzienność	265
Rachunek sumienia a oczyszczenie	265
Typy kulturotwórcze	269
Proces upodmiotowienia (odejścia od pojęcia winy)	272
Grzechy Kościoła	275
Taktyki codzienności	278
Siła rytuału	282
<i>Kairos</i> i <i>metis</i> – doświadczenie czasu	285
Rozdział XI. <i>Techne</i> kierownictwa duchowego	291
Posłuszeństwo i kierowanie – <i>subditio</i>	292
„Wyczyszczenie” pola – <i>patientia</i>	296
<i>Humilitas</i> – wykluczenie irytacji	299
Zbawienie czy doskonałość	302
Anarchizm i wiara w cuda	306
Wiara na odległość	309
Rozdział XII. <i>Discretio</i> – zdolność osądzania	315
Roztropność – odrzucenie niepotrzebnej ofiary	316
Przeciętny człowiek naszych czasów	319
Problem przesytu wiedzy	323
Niepodzielność <i>discretio</i>	327
Eschatologia a nauka	332
W poszukiwaniu kapitału symbolicznego (zamiast zakończenia)	336
Literatura	341
Summary	349

Wprowadzenie

Przez ostatnie pół wieku obserwujemy coraz większe zainteresowanie strukturami rządzenia, ale problemy władzy albo wznoszone są na taki poziom abstrakcji, że ginie z oczu przedmiot zarządzania razem z podmiotem, albo gubią myśl w konkretnych propozycjach politycznych. Ogólnie, można powiedzieć, humaniści, przeceniając podmiot rządzenia, nie doceniają systemów, które od ludzkiej ingerencji uwalniały się od początku swego powstania, o czym najdobitniej pisze Niklas Luhmann. Możemy im się przyglądać jako instytucjom, lecz ingerować w nie jako jednostki za bardzo nie możemy, nawet jako rządcy, administratorzy życia społecznego.

Tytułowe określenie *zarządzanie martwymi* opisuje niemożność ożywienia współczesnego podmiotu politycznego i stanowi rewers do tytułu wykładów Michela Foucaulta *Rządzenie żywymi*, który jeszcze cztery dekady temu możliwość odnowienia pozytywnych aspektów władzy prawdopodobnie widział. Poczynając od pierwszego wykładu cyklu zatytułowanego *Rządzenie żywymi*, w którym Foucault rozpracowuje momenty, gdy wiedza i władza rozchodzą się najmocniej, a kończąc na znalezieniu właściwej miary jednego w drugim (*discretio*) w wykładzie ostatnim, śledzimy opis procesu dystansowania się człowieka od kultury i samego siebie, mogącego skutkować duchowym zwrotem poza ludzką doczesność (chrześcijaństwo) lub alienacją na różnych poziomach doświadczenia, jaką obserwujemy dzisiaj, poczynając od systemu edukacji, który okazuje się bezsilny wobec problemów XXI wieku. Zwłaszcza humanistyka jest bezsilna, tonąc w nadmiarze wiedzy i niemożności zlokalizowania ośrodków władzy. Humanistyka prezentuje dezorientację polityczną, ale tylko jako taka (niezaangażowana politycznie lub udająca takie niezaangażowanie) zyskuje pochwały.

Dodatkowym problemem jest to, że kwestia zarządzania dotyczy obecnie populacji, nie społeczeństwa, przez co przestała mieć odniesienie do humanistyki budowanej na bazie filozofii, religii i sztuki. Zdaniem Foucaulta populacja jest dziś jedynym podmiotem i zarazem przedmiotem politycznym. Podejmując problemy rządzenia, filozofia wikła się w wyjąt-

kowo ciasne błędne koło, grożące całkowitym wyalienowaniem się polityki od filozofii lub odwrotnie.

Podtytuł *Ironia eschatologii* wskazuje na współczesną paradoksalność powrotu pytań ostatecznych, których nie dało się wyprzeć poza kulturę. Od lat sześćdziesiątych obserwujemy coraz śmielsze próby redukcji kultury do dziedziny urządzania życia doczesnego, co sprawia, że możemy mówić o cynizmie naszych czasów (Peter Sloterdijk), podważającym każde zapośredniczenie (zwłaszcza normy i wartości) w osiąganiu życiowych celów. Cynizm przeciwstawia się szczególnie ironii zapośredniczającej rzeczywistość przez pozór służący uświadomieniu sobie wielopłaszczyznowości problemu na przykład współżycia społecznego. Ironia jako mechanizm wypowiedzenia się oparta jest na powtórzeniach, powrotach, dlatego tak hołubili ją egzystencjaliści („wieczny powrót” Nietzschego, „powtórzenie” Kierkegaarda). Obecnie dotyczy ona odnawiania pytań ostatecznych w przedziwnych (ze względu na cynizm naszych czasów) kontekstach. Trzeba nam się temu eschatologicznemu mechanizmowi przyjrzeć.

Im większa jest współcześnie koncentracja na problemach zarządzania i władzy, tym większą obserwujemy rolę (często ironiczną) eschatologii i tym silniejsze stają się ruchy fundamentalistyczne i ich ekstremalne pomysły rozwiązań ludzkich problemów.

Tłumaczenie tytułu wykładów z języka francuskiego *Du gouvernement des vivants* sugeruje, że autorowi chodzi o zarządzanie z pozycji wiedzy – władzy tymi, którzy w jakiś sposób potrafią na to zarządzanie odpowiedzieć, ustosunkować się do niego, użyć prawdy. Tytuł mojej książki brzmiałby w języku francuskim: *Le intendance des morts*. Chodziłoby o administrację ludzką jednostką, która nie potrafi już na ten rodzaj zarządzania odpowiedzieć – o intendencję, zarządzanie oddolne, przez zaopatrzenie, ewidencję, rejestrację. Jednostka kulturowo nie tworzy już dzisiaj nowych jakości, trzeba jednak utrzymać pozory, że jest inaczej. Iluzja wpływu jednostki na losy świata podtrzymuje konsumpcyjny styl życia, dzięki któremu osiągany jest wzrost gospodarczy.

Głównym zadaniem Foucaulta w wykładach z lat 1979 – 1980 jest podanie fenomenu prawdy filozoficznej refleksji. Skupia się on na chrześcijaństwie pierwszych wieków, choć zaczyna od refleksji nad możliwością aktualizacji mitu Edypa. W następnym roku uporządkuje kwestie prawdy w *Wykładach z Louvain*², a dwa lata później doda inne starożytne teksty

² Por. M. Foucault, *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawiedliwości. Wykłady z Louvain, 1981*, przeł. A. Zawadzki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018.

w *Rządzeniu sobą i innymi*³. W *Rządzeniu żywymi* przede wszystkim podejmuje próbę uwolnienia Edypa z psychoanalitycznej interpretacji, bo jedno z pytań, które nurtują autora, mogłoby brzmieć: z jakiego przedstawienia może dziś czerpać kultura, aby na nowo postawić problem zarządzania? Musiałoby mieć owo przedstawienie coś wspólnego z upadkiem widma humanizmu, o którym autor mówi na różnych etapach swojego życia, zawsze wartościując to pojęcie negatywnie. Rozpoznaje humanizm jako dziedzictwo XIX wieku (choć pojęcie jest bardzo stare), romantyczny mit pogodzenia nauki z ludzkimi problemami, uczynienia nauki kluczem do ich rozwiązania. „Sądzę, że można powiedzieć: humanizm udaje, że rozwiązuje problemy, których nie może sobie postawić!”⁴ – stwierdza Foucault w wywiadzie z 1966 roku. Humanizm to największy mit kultury od drugiej połowy XX wieku, szczególnie mocno intelektualnie dożywiany dzisiaj, w różnych formach, jako transhumanizm, posthumanizm i podobne prądy.

Nowy podmiot kultury – populacja

Pojęcie rządzenia/urządzania (*gouvernementalité*) opracowywane przez Foucaulta w drugiej połowie lat siedemdziesiątych skupia nas na swoich trzech aspektach: narzędzia – systemu – państwa. Jesteśmy przyzwyczajeni do myślenia o rządzeniu jako narzędziu politycznym w odniesieniu do państwa; równowagę tę zakłóca przededefiniowane pod koniec XX wieku pojęcie systemu. System sam kreuje swój przedmiot. Nowoczesne państwo nie jest rządzone, lecz urządzane od wewnątrz. „[P]rzez urządzanie należy rozumieć zbiór narzędzi pozwalających sprawować tę specyficzną formę władzy nakierowaną na populację”⁵, w którym najważniejszą rolę odgrywa ekonomia polityczna oparta na mechanizmach bezpieczeństwa (cały system zabezpieczeń, zwłaszcza zabezpieczeń działań finansowych). Współczesne rządzenie podporządkowane zostało określonej liberalnej racjonalności, której miarą podstawową jest efektywność, więc siłą rzeczy

³ Por. M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.

⁴ M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, przeł. K.M. Jaksender, Wydawnictwo Libron, Kraków 2013, s. 37.

⁵ T. Płomiński, *Bezpieczeństwo, populacja, urządzanie – Foucaulta genealogia nowoczesnego państwa*, https://www.academia.edu/28414074/Bezpiecze%C5%84stwo_populacja_urz%C4%85dzanie_Foucaulta_genealogia_nowoczesnego_pa%C5%84stwa [dostęp: 29 stycznia 2018].

przestrzenią orzekania prawdy stał się rynek; zeszło ono z poziomu politycznego, odwołującego się do wiedzy, na niższy, bardziej elementarny poziom, dotyczący zaspokajania, lub nie, podstawowych potrzeb, wspólnych ludziom i zwierzętom. Zanim pojawi się problem polityki czy kultury, współcześni przedstawiciele populacji są tresowani do bardzo określonego odbioru rzeczywistości, w której żyją⁶.

Kultura jest w stanie patowym względem swojej podstawy, czyli populacji. Populacja to już nie społeczeństwo, społeczność zdolna wytwarzać kulturę, lecz ilościowe ujęcie biomasy poddanej biowładzy, najnowszemu systemowi rządzenia, jak go określił Michel Foucault w ramach swoich wykładów w Collège de France pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku⁷. Demokracja liberalna nie działa, ponieważ postępujące (już od XVIII stulecia) przesunięcie obiektu władzy państwowej z terytorium na populację deracjonalizuje liberalizm dążący do samoograniczenia w rządzeniu. Doszliśmy do takiego punktu w historii zarządzania, w którym to mechanizmy bezpieczeństwa kontrolujące populację, zwłaszcza jej liczebność, działają jako pozbawione potrzeby uzasadniania. Populacja to podmiot polityczny istniejący już w XVIII wieku, ale współcześnie jest to jedyny podmiot polityczny. W momencie alienacji populacji w ów przedmiot głównym celem staje się depopulacja, która ma uratować „podmiotowość” tejże (poddani władzy mogą być tylko obywatele „wysokiej jakości”, w domyśle: rozumiejący i zgadzający się z mechanizmami władzy). Ekonomia polityczna odróżnia populację od prostej sumy poddanych zamieszkujących dane terytorium. Populacja wydaje się „naturalnym” przejrzystym środowiskiem dla działania jakiegoś suwerena, ale nie można już na nią wpływać bezpośrednio, a jedynie pośrednio, działaniami, „które poprzez weryfikację empiryczną dają oczekiwany wynik”⁸. Odwołując się do zjawiska epidemii, Foucault pokazuje, jak narzędzia statystyczne pozwoliły w XVIII wieku na odwrócenie procesu ustanawiania norm przez odkrycie „naturalnych” stanów zjawisk. Na drodze obserwacji i statystyki dochodzimy do wniosku, że

⁶ Tresowani do odbioru zwłaszcza poprzez wymuszanie akceptacji granic instytucji. Przykładowo w sprawie Alfiego Evansa szpital wyprodukował bardzo duży materiał dowodowo-diagnostyczny. Są to specjalistyczne opisy dostępne tylko innym specjalistom przyjmującym kartezyjską hipotezę ciała – maszyny. Wszystkim niespecjalistom, którzy próbują wypowiadać się w temacie prawa Alfiego do życia i leczenia, blokuje się tę możliwość, zasłaniając się obszerną dokumentacją.

⁷ Zarówno w wykładach *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, jak i w *Narodzinach biopolityki*.

⁸ T. Płomiński, *Bezpieczeństwo, populacja...* [dostęp: 29 stycznia 2018].

głód, choroby i inne niedobory zawsze w populacji występują. Chodzi więc o to, aby kontrolować ich nasilenie w stosunku do ustalonej *a posteriori* normy, a nie je eliminować, bowiem wyeliminować ich nie można. Kontrola nasilenia niedoborów to współczesny sposób rządzenia ludźmi zredukowanymi do populacji i poszczególnych ciał ją tworzących. Dominującą dziś formą racjonalności jest ta ściśle związana z urządzaniem życia złożonym z ciał masom, które domagają się odpowiedzi na jakieś konkretne niedobory. Jedyną miarą efektywności systemu zarządzania, który jest jednocześnie przestrzenią orzekania prawdy o stanie populacji, staje się rynek, a dawne trzy dziedziny podstawowe dla kultury (filozofia, sztuka i religia) stają się na tyle archaiczne, że trudno je włączyć w namysł nad funkcjonowaniem współczesnego człowieka.

Foucault wprost nazywa problemy związane z ogólnym pojęciem humanizmu złudzeniami, a sam humanizm – największą iluzją kultury zachodniej⁹, upolitycznioną iluzją wykorzystywaną dla podbudowy ideologii konsumpcji. Tak zwane nauki humanistyczne (czy społeczne) pozostawiają dziś człowieka samemu sobie, a zajmują się systemami, strukturami, ich kombinacjami, formami, ale zamiast modyfikować ich działanie, produkują chimery, które natychmiast stają się polityczne, służą systemowi kapitalistycznemu¹⁰. Jeśli więc chcielibyśmy się znów zająć na poważnie naukami humanistycznymi, należałoby zdaniem Foucaulta przede wszystkim unicestwić owe chimery wraz z poziomem politycznym wyłaniającym ich przedstawienia¹¹. Foucault pokazuje, jak na poziomie politycznym (szeroko pojętej władzy) wszystko od razu staje się polityczne, nawet moralność¹². Polityka gubi pojedynczego człowieka na rzecz systemów społecznych. „Prawdą jest, że nikt nie jest humanistą w większym stopniu niż technokraci”¹³ – stwierdzi ostatecznie Foucault – czyli ci, którzy wspierają technokrację, ustrój społeczny kierowany przez techników, technologów, ekspertów

⁹ Por. M. Foucault, *Kim...*, s. 43.

¹⁰ Odtąd pojęcia systemu kapitalistycznego będę używać w konstruktywistycznym znaczeniu systemu nastawiającego uczestnika na osiągnięcie tak zwanego czystego zysku. (Według Niklasa Luhmanna system społeczny to sensowny związek społecznych oddziaływań, procesualny i dynamiczny „efekt wytwarzania różnic” w obrębie tych oddziaływań, ustanawiający się w odróżniającej relacji od wszystkiego, co nie należy do systemu – por. N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. M. Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2012).

¹¹ Por. M. Foucault, *Kim...*, ss. 70 – 71.

¹² Por. tamże, s. 71.

¹³ Tamże, s. 72.

różnego rodzaju, zwłaszcza od zarządzania. Na początku XX wieku technokracja wydawała się utopią; nie wierzono, że przemiany w dziedzinie techniki rzeczywiście powodują automatyczne i zasadnicze zmiany w kulturze, a rzeczywista władza opiera się na technice produkcji i reprodukcji urządzeń¹⁴, kierowanej regułami zysku. Pozytywna interpretacja technokracji mówi, że eksperci, czyli sprawujący w społeczeństwie władzę „fachowcy”, kierując się regułami „czysto technicznymi”, są dalecy od polityki i ideologii, ponieważ reguły te motywowane są odkrywaniem jak najlepszych rozwiązań, a nie interesem dominującej grupy społecznej. Tymczasem można wyróżnić charakterystyczne cechy ideologii technokratycznej postulującej naukę i technikę jako źródło wszystkich wartości, którym podporządkowane są cele i środki dla samodoskonalenia się człowieka. Najważniejsza w tej ideologii jest wiedza (naukowa) pozwalająca zarządzać celami i środkami systemu, dostępna niewielkiej grupie ludzi. Nietrudno pokusić się tu o odwołania do koncepcji wtajemniczenia w systemach gnostyckich. Za najważniejszą relację pod koniec XX wieku podaje się stosunek człowieka do przyrody, na którym powinny być wzorowane stosunki społeczne¹⁵. „Technokraci są humanistami, technokracja jest formą humanizmu”¹⁶, ponieważ decydują, jak definiować „ludzkie szczęście” i od razu, niejako automatycznie, podają metody i środki, jakimi należy je osiągać. Foucault twierdzi, że choć nie istnieje idea ludzkiego szczęścia, ponieważ nie można ustalić jego miary – nie jest nią na pewno zaspokajanie potrzeb – to jednak w tym pojęciu znajduje swoje bezpośrednie urzeczywistnienie nowy ustrój.

Dyskutujemy na temat humanizmu, lecz zastanawiam się, czy tak naprawdę nie odnosimy się do problemu prostszego, a mianowicie do problemu szczęścia. Uważam, że humanizm, przynajmniej na płaszczyźnie politycznej, mógłby zostać określony jako postawa, która zakłada, że celem polityki jest zapewnienie szczęścia. Nie sądzę, by pojęcie szczęścia było naprawdę do pomyślenia. Szczęście nie istnieje, a tym bardziej nie istnieje ludzkie szczęście¹⁷.

W związku z utwaleniem technokracji znikają przede wszystkim filozofia i religia, ale także sztuka (zamieniona w aktywizm) jako fenomen kulturowy. Pozostają nazwy dziedzin kultury, a ich funkcje przyporządkowane

¹⁴ Pojęcie urzędzenia obejmuje również pojęcie instytucji.

¹⁵ Por. J. Kurczewska, *Technokraci i ich świat społeczny*, IFiS PAN, Warszawa 1997.

¹⁶ M. Foucault, *Kim...*, s. 72.

¹⁷ Tamże, s. 73.

zostają różnego rodzaju instytucjom, lecz ducha absolutnego w znaczeniu Heglowskim, który obdarzał życiem te trzy dziedziny, już nie ma.

Skupię się tu wzorem Foucaulta na religii, i to konkretnej religii – chrześcijaństwie. Tak zwanych prawdziwych chrześcijan zawsze było niewielu: „Wchodźcie przez ciasną bramę!” (Mt 7, 13 – 14), jednak z drugiej strony Kościół od początku adresuje Ewangelię do wszystkich, jawi się jako powszechny. To, co pozwala wcielić trudną i wymagającą naukę wąskiej drogi w jednostkowe życie, to „ciało Słowa”, czyli przykład Chrystusa – Syna Boga, który pozwala człowiekowi się ukrzyżować. Paradoksalnie cielesność zostaje na krzyżu wywyższona, cielesność zarówno Boga, jak i człowieka. Chrześcijaństwo zawsze było antyplatońskie (czyli nie lokowało ideału w rozumie) i antyplotyńskie (antypanteistyczne), kluczowa jest w nim rola ciała, mimo słabości tegoż. Wiara w zmartwychwstanie (najtrudniejszy punkt chrześcijańskiej nauki) jednostkowego ciała paradoksalnie zabezpiecza tę religię przed mitem oderwanej od cielesności prawdy.

Rola filozofa, który ma mówić o tym, „co się dzieje”, polega dziś może na pokazaniu, że ludzkość zaczyna odkrywać, iż może funkcjonować bez mitów. Czemuś takiemu odpowiadałoby bez wątpienia znikanie filozofii i religii¹⁸

– stwierdza Foucault. Odkąd filozofia i religia zostały zdominowane przez system kapitalistyczny i podporządkowaną mu politykę, nie tylko myśl polityczną, lecz upolitycznione przedstawienia, zajmują się co najwyżej oczyszczaniem umysłu, ale już nie szukaniem prawdy.

Heterotopie – miejsca bezfunkcyjne

Rozwój systemów społecznych zabiera jednostce odpowiedzialność indywidualnego wkładu w dziedzinę kultury, w świat wartości. Pod koniec XX wieku nawet polityka rozpuszcza się w metasystemie policyjnym, jak powie Jacques Rancière, we wszechogarniającym systemie porządkującym zachowania społeczne, w matrycy kodów zachowań utrzymujących istniejący konsensus dominujących systemów społecznych. Podobną refleksję podejmuje Foucault w wykładach zatytułowanych *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, dwa lata wcześniejszych od *Rządzenia żywymi*. Tam nazywa współczesny system rządzenia zarządzaniem terytorium, zrównuje mieszczące się w jego obrębie jednostki w ten sposób, że ich relacje określa

¹⁸ Tamże, s. 76.

jako jednolite i niezróżnicowane, możliwe do ilościowego ujęcia. Porównuje ten system z wyrosłą na gruncie chrześcijaństwa ideą władzy pastoralnej i pozytywnie odróżnia ją zarówno od systemu panującego w naszych czasach, jak i od panującego w starożytnej Grecji:

W sumie można zatem powiedzieć, że idea władzy pastoralnej to idea władzy sprawowanej raczej nad pewną wielością niż określonym terytorium. Władza ta służy realizacji jakiegoś celu, pełni funkcję pośrednika. Odnosi się do celu, którym jest właśnie sam jej przedmiot, nie zaś żadna nadrzędna instancja, jak choćby miasto, terytorium, państwo, suweren czy [nieczytelne]¹⁹.

Refleksja Foucaulta z ostatnich lat jego życia może okazać się zadziwiająco aktualna; jest to refleksja nad władzą obejmującą wszystkich, każe przemyśleć rolę wiodących dziedzin kultury, odwraca polityczną poprawność rozdania pustych wartości: prawda dla filozofii, dobro dla religii, piękno dla sztuki. W kontekście przemyślanego na nowo przedstawienia Edypa Sofoklesa i Chrystusa pierwszych Ojców Kościoła rozdanie to wygląda inaczej: wartość prawdy zostaje przesunięta na stronę religii, pozostałe wartości także ulegają automatycznemu niemalże przemieszczeniu – dobro dla sztuki, piękno dla filozofii. Bezpośrednie przyporządkowanie wartości dyscyplinom kultury (dobra religii, piękna sztuce, prawdy filozofii) generuje sztuczne instytucjonalnie obudowane miejsca zwane przez Foucaulta „heterotopiami”²⁰, które powodują rozejście się doświadczenia fizycznego

¹⁹ M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 146; ponieważ są to spisane wykłady, gdzieś tam pojawia się zapis: „nieczytelne”.

²⁰ Foucault używa terminu „heterotopia” (francuskie: *hétérotopie*) do opisu przestrzeni, które mają więcej warstw znaczenia lub relacji z innymi miejscami, niż to wynika z nazwy; są fizyczną reprezentacją lub przybliżeniem utopii albo równoległej przestrzeni (takiej jak więzienie, szpital), które zawiera niepożądane ciała, aby siebie zdefiniować (więźniowie mają wyjść na wolność, chorzy ze szpitala). Foucault wyjaśnia związek utopii i heterotopii za pomocą metafory lustra (odzwierciedlony obraz jest „miejszem bez miejsca”, miejscem nierealnym, wirtualnym, które pozwala zobaczyć własną widoczność). Heterotopia lustra jest jednocześnie absolutnie realna, powiązana z otaczającą ją rzeczywistą przestrzenią, i absolutnie nierealna, tworząc wirtualny obraz. Margaret C. Rodman rozwija definicję zdecentralizowanej heterotopii jako dwójakiej przestrzeni, jako fizycznego miejsca oraz doświadczenia, jej dominującą cechą jest multilokalność. Opisuje ona heterotopię jako miejsce [site] doświadczane w wielu wymiarach, ale ściśle określonych; do ich zrozumienia potrzebujemy szerokiej refleksji humanistycznej opisującej kulturowe przemiany, za którymi jako świadkowie tych przemian nie nadążamy. Por. J. Czurko, *Poetyka heterotopii w literaturze i sztuce współczesnej (na przykładach porównawczego ujęcia prozy Jacka*

i mentalnego (kościół, muzea, galerie, szkoły, katedry filozofii i tym podobne). Heterotopia może być pojedynczym rzeczywistym miejscem, które zestawia kilka przestrzeni. Nawet ogród może być heterotopią, jeśli na przykład zawiera rośliny z różnych części świata o odmiennym klimacie.

Heterotopie oddalają nas od prawdy, uwalniają nas od woli prawdy, od zapotrzebowania na nią.

(Jeśli dyskurs prawdziwy nie jest już w istocie, od czasu Greków, tym, co odpowiada pożądanemu, lub też tym, co posiada władzę, cóż w takim razie jest stawką w woli prawdy, woli wypowiedzenia prawdziwego dyskursu, jeśli nie właśnie pożądanie i władza? Dyskurs prawdziwy, wyzwany przez konieczność własnej formy od pożądanego i uwalniany od władzy, nie może rozpoznać woli prawdy, która go przenika. Wola prawdy zaś, narzucająca się nam od długiego już czasu, ma taką naturę, że prawda, której ona pragnie, nie może już ukryć samej woli. W ten oto sposób ukazuje się naszym oczom jedynie prawda będąca bogactwem, płodnością, siłą łagodną i podstępnie uniwersalną. Jednocześnie nie jesteśmy świadomi woli prawdy, jako nadzwyczajnej maszyny służącej do wykluczania²¹.

W heterotopii wola prawdy służy do wykluczania, chociaż struktura heterotopii symuluje wolność poruszania się w nich i działania. Wszystko, co nie poddaje się porządkowaniu według reguł wymiany (system kapitalistyczny), zostaje albo wyrzucone na margines, popada w ruinę, albo związane z „niemiejskami” (na przykład cmentarze zamieniane w parki lub kościoły w muzea). Również podstawowe dziedziny kultury: sztuka, religia, filozofia (ale też sport, historia, towarzyskość, odżywianie, zdrowie, komunikacja i tak dalej) raczej oddalają od doświadczenia, któremu miały służyć, gdyż tworzy się „doskonały” (w znaczeniu: zamknięty) system tłumaczący zależność fizycznej przestrzeni od dziedziny kultury (na przykład religia – kościół, sztuka – galeria, filozofia – szkoła i tak dalej, sport – stadion, hala sportowa, śmierć – cmentarz, zdrowie – szpital²²). Lekarstwem na heteronomiczność kultury nie może być jednak propozycja jej dodatkowego rozchwiania, zdecentralizowania, rozproszenia wartości czy idei. Wobec chaosu uszczegółowienia i wyspecjalizowania przestrzeni proponu-

Dukaja) za: http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/9407/czurko_julian_poetyka_heterotopii_doktorat.pdf?sequence=3&isAllowed=y [dostęp: 1 grudnia 2017].

²¹ M. Foucault, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970 roku*, przeł. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 15.

²² Tak samo można dziś wiarę stracić w kościele, jak zdrowie w szpitalu.

je się nam obecnie kulturę niezróżnicowaną, która ostatecznie służy znikowi kultury opartej na dziedzinach ducha absolutnego.

Foucault nazywa nowoczesny sposób rządzenia kruchą i delikatną eschatologią²³; jej celem jest osiągnięcie pokoju za wszelką cenę – oczekuje się pokoju powszechnego i trwałego, a jego gwarantem ma być wielość i różnorodność. Trzeba o nią dbać, bo burzy ona wszelką potęgę i ostateczność. Tu wyraża się ironia eschatologii – w miejsce tradycyjnych wartości dobra, prawdy, piękna proponuje się jako podstawowe wartości „bezpieczeństwo, populację, terytorium”. Zabezpieczenia pokoju nie oczekuje się już od Kościoła, jak w średniowieczu, czy instytucji typu armia, szkoła, lecz od dobrych stosunków dyplomatycznych. Eschatologia kierująca dyplomacją musi być ironiczna, bowiem paradoksalnie pokój gwarantuje tutaj wiara w możliwości ludzkiej jednostki, wyrażająca się w „podstawowym prawie do wolności od państwa”²⁴. „Chodzi więc o paradoksalną eschatologię, przybierającą postać absolutnego prawa do buntu, rewolty, zerwania wszelkich więzów posłuszeństwa – prawa do samej rewolucji”²⁵; najlepiej, gdy pozostaje ona na poziomie niezrealizowanej możliwości. Eschatologia zwrócona ku życiu doczesnemu rodzi ideę racji stanu, skryzalizowaną już w XVI wieku²⁶, a potem na różne sposoby udowadnia jej transcendentne lub, częściej, naturalne pochodzenie (przy czym dochodzi tutaj do „ubóstwienia natury”). Państwo i jego współczesne formy stają się nadrzędne wobec jednostki ludzkiej w imię – jak zawsze nadrzędnego – dobra wspólnego.

Powrót eschatologii

Choć nie ma miejsca na eschatologię w dzisiejszym świecie, jej problemy powracają ze zdwojoną siłą jako odrodzenie filozoficznego namysłu nad perspektywą świata i jest to myśl pesymistyczna, apokaliptyczna.

Filozof od zawsze definiowany był jako ten, kto przede wszystkim rozmyśla o śmierci. W tym względzie niewiele się zmieniło. Z tym że w świecie pozbawionym „kultu” jako rdzenia kultury rozmyślenia filozoficzne, zwłaszcza w kontekście jednostkowej śmierci jako podstawowego ograniczenia, wydają się człowiekowi współczesnemu zbędne. Paradoksalnie roz-

²³ Por. M. Foucault, *Bezpieczeństwo...*, s. 304.

²⁴ Tamże, s. 360.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. tamże.

wijamy wiele kultów, które jednak nie scalają kultury, nie odnoszą się do wartości zakorzenionych ponad materialnym światem, na przykład w religijnej czci oddawanej bogom i temu, co jest związane z przedłużeniem perspektywy jednostkowego, cielesnego istnienia. Nie krążą wokół tego, co szczególnie dotyczy narodzin i śmierci, a szerzej mówiąc, właśnie eschatologii – nauki o ostatecznym przeznaczeniu świata i człowieka.

Jako „naukę o rzeczach ostatecznych” osadzano eschatologię przez całe stulecia u końca wykładu teologii, gdzie wiodła spokojny żywot. Dziś, w historycznym kryzysie epoki, znalazła się w samym centrum myśli teologicznej. Przed dwudziestu laty Hans Urs von Balthasar określił eschatologię jako ten punkt na horyzoncie teologii, z którego nadciąga burza²⁷

– pisał pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku Joseph Ratzinger, obecnie papież emeryt Benedykt XVI. Osadza on eschatologię u nie tylko podstaw teologii, ale również filozofii. Tak zwana eschatologia antropologiczna, obejmująca zagadnienia śmierci czy życia ze świadomością śmierci (tanatologię), powoli zbliżała filozofię do teologicznych ustaleń związanych z Apokalipsą, czyli z opisem wydarzeń w dniach ostatecznych. Sens eschatologii jako nauki o rzeczach ostatecznych w XX i XXI wieku przywraca historii apokaliptyczny wymiar i to nie tylko w religijnym charakterze. Wątki barbaryzacji kultury (zachodnioeuropejskiej), z niebezpieczeństwem jej całkowitej likwidacji w tle, są coraz silniejsze, najpierw cywilizacyjne (zwłaszcza okres drugiej wojny światowej), dziś coraz bardziej dosłowne, związane ze skomplikowaną politycznie i gospodarczo kwestią tak zwanej migracji uchodźców, ale też z upowszechnieniem tęsknoty za barbarzyństwem. Celowo nazywam to zjawisko tęsknotą, kojarząc je z Gombrowiczowską „tęsknotą za parobkiem”; postrzega się wszak barbarzyńcę jako „innego”, który może „ubogacić kulturowo” znudzonego Europejczyka, a to postrzeżenie jest niespodziewanym efektem dominacji systemu kapitalistycznego – wzorcowego systemu określającego się wobec tego, co do niego nie należy. System kapitalistyczny pobudza pragnienie odmiany, czegoś, co do systemu nie pasuje, a na co system wydaje się otwierać, podczas gdy jest to tylko jego wewnętrzna sprzeczność, system jest bowiem zawsze nakierowany sam na siebie (opieram się tu na definicji systemu społecznego Niklasa Luhmanna).

W wewnętrznej sprzeczności kapitalizmu tkwi jego paradoksalna siła: potrafi on oszacować każdą ludzką pracę, eliminując efekt twórczy, pod-

²⁷ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, przeł. M. Węclawski, Pax, Warszawa 2000, s. 12.

stawowy dla rozwoju kultury; co najwyżej nazwie go innowacyjnością. „To właśnie jest trudne, ponieważ siła kapitalizmu polega na tym, że proponuje on taką wizję społeczeństwa, jaka czyni z niego długą serię aktów wymiany ekwiwalentów”²⁸. Gdy ludzka praca jest obecnie w sposób doskonały kwantyfikowana, na co wskazuje Michel Husson, zawody wymagające samodzielnych decyzji (nauczyciel, architekt, artysta i podobne) przestają być odróżnialne od zawodów mechanicznych (wykonawca, urzędnik), skwantyfikowane zostają również tak zwane problemy humanistyczne (śmierć, szczęście i podobne). Rezygnacja ze zgłębiania sensu życia ludzkiego oznacza nie tyle powrót do naturalnej pierwotności, ile właśnie barbaryzację kultury, sprowadzenie problemów ludzkich do stałych animalnych, którymi można zarządzać.

Za podstawowe niebezpieczeństwo dla kultury Zachodu uważa Ratzinger pod koniec XX wieku „niebezpieczeństwo indywidualizacji chrześcijaństwa i przetransponowania go w zaświaty”²⁹. Śmierć staje się granicą między tym, co jest, co oferuje świat, a tym, co jest całkowicie niezależne od tego świata i sposobu życia w nim. Można się zastanawiać, czy przypadkiem wiek XXI nie przywraca chrześcijaństwu poczucia realizmu, znów jest to bowiem najbardziej prześladowana religia. Chrześcijanie stawiani są przed wyborem: życie dzięki wyrzeczeniu się wartości albo śmierć w imię wyznawanych wartości³⁰. Chrześcijanie giną „po cichu”, trudno dostrzec związek między ich eksterminacją a upadkiem kultury. Foucault przywraca dawne znaczenie słowa „konfesja” jako znak oddania życia za wiarę. W wyznaniu (reżim wyznania może być rozumiany jako postawa: wierzyć Bogu) reżimu wiary (wierzyć w Boga) przywraca eschatologii żywotny wymiar prawdziwościowy. Mimo że nie powołuje się bezpośrednio na tę zapomnianą naukę³¹, jego rozważania nad fenomenem chrześcijaństwa demaskują kulturę zachodnią jako pozbawioną filozoficznej podstawy, jako

²⁸ M. Husson, *Kapitalizm bez znieczulenia*, przeł. Z.M. Kowalewski, Książka i Prasa, Warszawa 2011, s. 36.

²⁹ J. Ratzinger, *Śmierć...*, s. 22.

³⁰ „Współcześnie w 75 krajach na świecie dochodzi do prześladowań chrześcijan” – ocenia Tomasz Korczyński. W XX wieku zamordowano 45 milionów chrześcijan, co stanowi 65 procent wszystkich zabójstw od początku pojawienia się chrześcijaństwa. Liczba 170 tysięcy chrześcijan zabijanych rocznie jest według Korczyńskiego zaniżona, ponieważ wielu ginie anonimowo. Por. T. Korczyński, *Chrześcijanie prześladowani w 75 krajach*, <http://info.wiara.pl/doc/361808.Chrzescijanie-prześladowani-w-75-krajach> [dostęp: 23 marca 2017].

³¹ W *Rządzeniu żywymi* Foucault bezpośrednio nie powołuje się na eschatologię, ale robi to we wcześniejszych wykładach *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*.

akulturację na rzecz niewolnictwa ufundowanego na micie kapitalizmu, czyli micie jednostkowego szczęścia.

Ratzinger, podobnie jak Foucault, diagnozuje problem z eschatologią w ostatecznym przeznaczeniu dzisiejszego świata, jakim jest maksymalizacja konsumpcji. Na nic zdają się ekologiczne próby przywrócenia światu właściwego (naturalnego, dzikiego i tak dalej) kształtu, inspirowane zwłaszcza filozofią Arne Naessa. Ekologiczna otoczka idei to „nowa szata” dla „starej gnozy”³². Do lat sześćdziesiątych ekologia była nauką badającą zależności między organizmami. Gdy rozwój technologiczny i przemysłowy osiągnął niepokojący dla humanistów poziom, a ekologia została utożsamiona z nauką o ochronie środowiska, stała się polityczną formą kontestacji techniczno-konsumpcyjnego systemu gospodarki. Lata siedemdziesiąte to czas zmiany nawyków technologicznych i konsumpcyjnych „na nową ekomodłę”³³. Dziś widzimy, jakie są ofiary ekologicznych rozwiązań. Jest nim w pierwszej kolejności człowiek, który według ekologów zabiera miejsce naturze (zwierzętom, roślinom i tak dalej) i dokonuje na niej gwałtu. Przywrócenie właściwego kształtu światu wykracza poza starą ekologię, która zamienia się dziś w system parareligijny zwany ekozofią, odmianę panteizmu. Fundamentem nowej religii jest utożsamienie jednostki z jaźnią wszechświata. „Naess za podstawowe dla ekozofii pojęcia uważa »samorealizację« i »biocentryzm«”³⁴, ale kłócą się one ze sobą; samorealizacja ma umożliwiać utożsamienie z wszechświatem, a więc ostateczne zlanie z naturą, zanik jednostki, bezosobową szczęśliwość.

Dzisiaj w chrześcijaństwie rozeszły się zwłaszcza pojęcia „zbawienie duszy” i „szczęścia”; są one myślane jako dwie oddzielne sprawy, a nawet przeciwstawne – przyszłe zbawienie duszy w niewyobrażalnym raju nie przekłada się na szczęście w teraźniejszości. „»Zbawienie«, które obiecuje wiara, ogranicza się już tylko do »zbawienia duszy«, a szczęście, którego człowiek szuka w życiu, staje się czymś oddzielnym od tego zbawienia”³⁵. Chrześcijańska perspektywa zbawienia odbierana jest jako zagrożenie dla szczęścia doczesnego. Nawet teologowie, zdaniem Ratzingera, przyjmują negatywną postawę wobec eschatologii. Pojęcie szczęścia skupiające na przeżywanej chwili, wypreparowane przez system kapitalistyczny pod ko-

³² N. Bończa-Tomaszewski, *Metafizyczne mielizny głębokiej ekologii*, <http://www.fron-da.pl/a/gleboka-ekologia-czyli-stara-heretja-w-nowych-eko-szatach,101275.html> [dostęp: 15 marca 2018].

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ J. Ratzinger, *Śmierć...*, s. 23.

niec XX wieku z ograniczeń wartości, przetransponowane na płaszczyznę czasu wolnego, staje w opozycji do coraz bardziej odrealnionego zbawienia.

Wszelakie działanie pozbawione kultu nie tylko nie buduje kultury, ale też nie uszczęśliwia człowieka na dłużej niż chwilę. Działania kultowe miały dawniej na celu kontakt z tym, co wykracza poza ziemskie życie ludzkie, poza skończone w czasie szczęście. Umożliwiały łączność z istotami boskimi, siłami natury czy duchami, ale jednocześnie odwoływały się do przeszłości. Im lepiej ktoś znał przeszłość, tym swobodniej kształtował teraźniejszość i tym lepszą miał wizję przyszłości. Kultywować coś znacząco, mieć dostęp do rozumienia całości, plan działania z nią związany, jej wizję. Kult może kojarzyć się negatywnie, ponieważ często tworzy fałszywe, fragmentaryczne przedstawienia. Tak zwany obiekt kultu może zostać wyrwany z kontekstu kultury, kojarzy się z magią, gusłami, sztucznymi rytuałami i irracjonalizmem. Człowiek współczesny, bojąc się kultów, co wynika z płaskiego rozumienia racjonalności, staje się coraz bardziej oddzielony, i to najbardziej odczuwalnie, cieleśnie, od kultury, z której wyrasta, która może utworzyć dla niego sens i dać mu punkty odniesienia w jego jednostkowym życiu.

Aleturgia i dramat wiedzy

Książka Foucaulta to zapis wykładów, w których autor podważa swoje własne ujęcie wiedzy – władzy. Już za jego życia staje się ono kanoniczne.

Myślnik, pomiędzy tymi słowami, zbyt często myli się ze znakiem równości. Sam filozof, w jednym z wywiadów, z lekkim poirytowaniem zauważa, że gdyby twierdził, iż wiedza=władza, to nie spędziłby dwudziestu lat swojego życia na badaniu zawiłych i subtelnych relacji pomiędzy tymi dwiema dziedzinami. W wykładach z roku 1979-1980 daje on jednak coś więcej, niż tylko tę wskazówkę, chociaż – jednocześnie – wprowadza dodatkową „komplikację”³⁶.

Foucault obala proste przełożenie tych dwóch pojęć i ukazuje przede wszystkim, że ich relację trzeba odnieść do filozoficznego rozumienia przedstawień jako zapisanych w poszczególnych historiach uniwersaliów,

³⁶ C. Rudnicki, *Michel Foucault „Rządzenie żywymi” – recenzja*, „Machina Myśli” 6 grudnia 2014, <http://machinamyśli.org/michel-foucault-rzadzenie-zywymi-recenzja/> [dostęp: 11 listopada 2017]. Zachowano oryginalną pisownię – przyp. red.

które angażują nas pod kątem mówienia prawdy. Mówienie prawdy (które jest możliwe tylko jako wyznanie) obejmuje dwa problemy:

Problem historyczno-polityczny: jak jednostka wiąże się ze swą prawdą oraz sprawowaną nad nią władzą. Problem historyczno-filozoficzny: jak jednostki są związane formami prawdomówności, w którą się angażują³⁷.

Punktem wyjścia rozważań nad prawdą (rozluźniającą paradygmat wiedzy – władzy) w *Rządzeniu żywymi* Foucault czyni mit Edypa w klasycznym ujęciu Sofoklesa (dodatkowo czyni to z polemicznym odniesieniem do wyrosłego na nim przedstawienia zbudowanego przez Zygmunta Freuda – tak zwany kompleks Edypa) oraz chrześcijaństwo jako religijne wyznanie wiary w Boga wcielonego w historię.

Foucault ujmuje dramat wiedzy zawarty w tragedii Sofoklesa jako *aleturgię*, czyli mechanizm objawienia prawdy mający moc dekonstruować podmiot, który dodatkowo zdaje z tego procesu relację. W pojęciu *aleturgii* spotykają się dwa inne pojęcia: *aletheia* – starożytne pojęcie prawdy i liturgia – działanie na rzecz ludu³⁸. Sztuka rządzenia zawsze obejmowała konkretne praktyki i techniki kierowania ludźmi, ale najbardziej podstawowe są procedury i rytuały pozwalające wyłonić się prawdzie, odmienne od procedur zarządzania. *Aleturgia* więc to

zespół możliwych werbalnych bądź niewerbalnych procedur, za pomocą których wydobywamy na światło dzienne to, co – w opozycji do fałszu, tego, co ukryte, niewypowiadalne, nieprzewidywalne, zapomniane – uznajemy za prawdę³⁹.

Procedury wypowiedziane umożliwiające zmanifestowanie się wiedzy nie stanowią jeszcze drogi prawdy. *Aleturgia* jest kategorią ogólniejszą w stosunku do wiedzy, jest czymś, co jednoczy widzenie i mówienie na podobieństwo werydycznej mowy Boga: bezstronnego świadka. Ludzkie

³⁷ M. Foucault, *Zło czynić...*, s. 19.

³⁸ „Liturgia” w starożytnej Grecji dotyczyła działania konkretnej osoby lub społeczności (najbogatszych obywateli zwanych liturgami) na rzecz obywateli (najważniejszą kwestią było gromadzenie budżetu na przykład na prowadzenie wojen, organizowanie uroczystości czy budowę obiektów użyteczności publicznej). Dziś (a znaczenie to utrzymało się już od II wieku naszej ery) pojęcie to kojarzone jest z publiczną formą religijnego kultu. W Kościołach wschodnich (katolickich i prawosławnych) termin liturgia używany jest na określenie ofiary eucharystycznej.

³⁹ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 27.

mówienie prawdy również opiera się na tożsamości świadka, ale mamy tu do czynienia z dwiema różnymi typami *aleturgii*, relacjonującej widzenie i mówiącej wiedzę. Niezbędny w procesie *aleturgii* jest świadek. Jeśli mogę kogoś wziąć na świadka, zyskuję posłuch dla prawdy. Dlatego Foucault opiera swoje wykłady na *Królu Edypie* Sofoklesa: Edyp poświadczają swoją władzę gotowością do ukarania sprawcy nieszczęść poddanych (nie wiedząc, że sam jest owym sprawcą) i zbiera świadków niedostępnej mu historii. Kolejnym oparciem Foucaulta, bardziej rozbudowanym, dla wyjaśnienia mechanizmów *aleturgii* jest chrześcijaństwo z trzema praktykami – chrztem, pokutą i rachunkiem sumienia jako różnymi formami napięcia między reżimem wiary i wyznania, zabezpieczającymi przed bezmyślnym poddaniem zawsze zewnętrznej władzy i, co za tym idzie, również wiedzy.

Rządzenie żywymi to wykłady wygłoszone w Collège de France w 1980 roku, daleko od 1968 roku i jego rozczarowania „prawicą”. Autor uświadamia słuchaczom, że filozofia stoi zarówno obok ideologii, jak i obok religii, nie wcielając się ani w jedną, ani w drugą. Przygląda im się bacznie z pozycji już nie Boskiego Oka czy krytyka dominującej ideologii, lecz niezaangażowanego myśliciela, który rozważa, „co by było gdyby”. Filozofia jest zawsze anarchistyczna, jak tłumaczył pojęcie anarchii Jacques Ellul („*an-arche* – brak władzy albo brak dominacji, a z pewnością nie w sensie zbanalizowanym jako »nieład«⁴⁰), czyli pozwala rozważyć historię w perspektywie dalszej przyszłości.

Rządzenie żywymi ukazuje zmienioną teorię reprezentacji wiedzy (według mnie jest to już teoria nie reprezentacji, lecz przedstawienia, czyli prezentacji, rozróżniając obcojęzyczne: *representation* i *presentation*; reprezentacja jest już w czasach wykładania *Rządzenia żywymi* martwym pojęciem, które należy wskrzesić na nowo, w bardziej pierwotnej formie: *presentation*⁴¹), a co za tym idzie, prawdy. Pojęcie prawdy jako *aleturgii* wkracza pomiędzy wiedzę i władzę, osłabiając jedną i drugą, ale tworzy się nowa jakość – *aleturgia*, procedura ujawniania wiedzy kształtującej formy władzy. *Aleturgia* opowiada się po stronie zewnętrznej władzy opartej na wyznawanym (zinterioryzowanym) systemie wartości, zrywa nieskończoną dialektykę wiedzy – władzy.

⁴⁰ J. Ellul, *Anarchia i chrześcijaństwo*, przeł. J. Gru i A. Durda, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trójka”, Kraków – Poznań 2015, s. 61.

⁴¹ Por. A. Doda-Wyszyńska, *Pułapki przedstawienia. Filozofia przez pryzmat praktyk montażu pojęć*, Wydawnictwo Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2016.

Najbardziej Foucaultowskie zestawienie wiedzy – władzy krytykuje Jean Baudrillard, ale autor *Symulakrów i symulacji* nie podejrzewa, że Foucault napisze wkrótce odpowiedź na zarzuty. Odnosząc się do wcześniejszych niż *Rządzenie żywymi* publikacji Foucaulta, Baudrillard pisze:

Sama doskonałość tej analitycznej kroniki władzy jest niepokojąca. Coś nam mówi, dyskretnie, jakby w kontrze do tego pisarstwa, zbyt pięknego, by mogło być prawdziwe, że jeśli w końcu można mówić o władzy, seksualności, ciele, dyscyplinie z tak wyjątkową wnikliwością, obejmującą najbardziej kruche metamorfozy, to dlatego, że w jakiś sposób *wszystko to jest już minione* i że Foucault może nakreślić obraz tak zachwycający tylko dzięki temu, iż działa na rubieżach pewnej epoki (jest to być może „era klasyczna”, której byłby on ostatnim wielkim dinozaurem), będącej w trakcie całkowitej przemiany⁴².

Baudrillard pisze swój artykuł krytyczny w stosunku do teorii wiedzy – władzy w 1976 roku, a więc przed wygłoszeniem przez Foucaulta autokrytycznych wykładów na ten temat. Porównuje starszego kolegę do dinozaura epoki klasycznej, szukającego jakiegoś obiektywnego punktu widzenia. W miejsce paradygmatu wiedza – władza proponuje spiralę złożoną z trzech sił: władzy, wiedzy i przyjemności⁴³. Foucault nie cenił dostatecznie psychoanalizy, co zdaniem Baudrillarda jest powodem tego, że zbyt bezpośrednio przekładał seksualność na władzę⁴⁴. Socjolog nie przewidział jednak, że można tę zgubę paradoksalnie odzyskać w szerszej perspektywie, religijnej, z której psychoanaliza rezygnuje, lokując religię w niewłaściwym odczytaniu roli ojca i zredukowaniu jej do funkcji symbolicznej języka. W *Rządzeniu żywymi* Foucault odzyskuje perspektywę myślenia o władzy jako szczególnym utrwaleniu więzi międzyludzkich. Stąd może wynikać jego wiara, że da się sprawować władzę nad żywymi, że można być paradoksalnie wolnym (żywym) gdzieś na obrzeżach władzy. Według Baudrillarda, ponieważ władza wszystko wchłania, w miejsce teologii zaplanowuje teleonomia, będąc dużo prostszym sposobem wyjaśniania zjawisk w świecie jako ewolucyjnych, ale nie uznając już istnienia celu, ku któremu zmierza sama ewolucja – ginie w kulturze jakakolwiek celowa determinacja poza władzą.

⁴² J. Baudrillard, *Zapomnieć Foucaulta*, przeł. K.M. Jaksander, Wydawnictwo Libron, Kraków 2015, s. 9.

⁴³ Por. tamże, s. 17.

⁴⁴ Por. tamże, s. 13.

Produkcja obejmuje dziś wszystkie dziedziny życia, nawet seksualność, ale ostatnim słowem dominującego systemu jest zdaniem Baudrillarda „delikatne” uwodzenie – wzmożony cyrkularny proces, wyzwanie odwracalności, podbijanie stawki. Uwodzenie jest diaboliczną siłą każdego zjawiska, jest szybkością pożądania.

Myszę, że diagnoza filozofii Foucaulta dokonana przez Baudrillarda w latach siedemdziesiątych jest częściowo słuszna, w ramach wyparcia przez tego pierwszego lekcji psychoanalizy. Późniejsze wykłady Foucaulta szerzej ujmą mechanizmy władzy i włączają je w szeroką refleksję o zmianie paradygmatu całej kultury, razem z seksualnością, szaleństwem i podobnymi zjawiskami. W kontekście późnego Foucaulta zdefiniowałabym kulturę jako strukturę gospodarowania dobrami (przede wszystkim symbolicznymi, które są ponadczasowe). W takim ujęciu ekonomię można by rozumieć jako podsystem kultury, który dotyczy nie tyle gospodarowania dobrami, ile ich wymiany, ustala ekwiwalencję. W tym znaczeniu może być antykulturowy, przede wszystkim niszcząc jedyne wolne pole kultury – prywatność, przez zabiegi „wyceny czasu”, w domyśle: wolnego.

Czy mechanizmy (zinterioryzowanej) wiedzy pozwalają uodpornić się na mechanizmy (zewnątrznej) władzy (i uwodzenia) – to pytanie mogliby zadać zarówno Baudrillard, jak i Foucault. Mechanizmy wiedzy działają na poziomie „minimum odwracalności do każdego nieodwracalnego procesu”⁴⁵, nieodwracalność dotyczy zjawisk eschatologicznych, perspektywy kulturowej, a nie tylko rozgrywania doraźnych konfliktów z kulturą i ludzkiego nieprzystosowania. Myszę, że *Rządzenie żywymi* i wcześniejsze wykłady Foucaulta oraz późniejsze powtórzenie głównych idei *Rządzenia żywymi*, zwłaszcza w Louvain, wyraźnie wskazują na to, że Baudrillard pod koniec lat siedemdziesiątych nie doceniał swojego starszego kolegi, widząc tylko rozplywanie się jego myśli w niezróżnicowanym pojęciu władzy. Tymczasem nietscheanista Foucault wskrzesił u kresu XX wieku samego Boga z naczelnym dążeniem do prawdy charakterystycznym, jak to ujął nasz, polski, badacz kultury i cywilizacji Feliks Koneczny, tylko dla cywilizacji łacińskiej, zwłaszcza w fenomenie nauki (wolnej w poszukiwaniu prawdy).

Foucault ukazał coś, co Fryderyk Nietzsche rezerwował dla nielicznych: porządek wyznania – najbardziej ludzką i wolną postać dyskursu. Jest ona według mnie dzisiaj na tyle rzadka, że postanowiłam swoje rozważania zatytułować *Zarządzanie martwymi*. Jesteśmy poddani nie mechanizmom

⁴⁵ J. Baudrillard, *Zapomnieć...*, s. 31.

aleurgii, lecz rozłącznym reżimom prawdy, jesteśmy coraz bardziej biernymi widzami procesów odhumanizowania lub nawet samozwańczymi ich sprawcami. Nastąpiło takie przemieszanie cywilizacyjne, że Feliks Koneczny nie miałby czego bronić, jeśli nawiązemy do tytułu *Obronić cywilizację łacińską!*⁴⁶.

Czy jest możliwy powrót do dyskursu Mistrza?

Być może Foucault nie doceniał psychoanalizy, za to najnowsza (lacnowska) psychoanaliza wiele zyskała dzięki niemu.

Wiemy również, że Lacan, który słuchał wystąpienia Foucaulta, umieścił w swoich seminariach w roku akademickim 1969 – 1970 w relacji do siebie nie podmiot pragnienia i podmiot wiedzy, nie podmiot i obiekt wiedzy [...] ale agenta (działającego)/prawdę i innego/produkcję, cztery miejsca zajęte przez cztery pojęcia (S_1 , znaczące mistrza; S_2 , wiedza; \$, podmiot; a, więcej-(nie)-rozkoszy – *plus-de-jouir*). Zachodząca na okrągło wymiana terminów określa strukturę czterech dyskursów (mistrza, historyka, uniwersyteckiego, psychoanalitycznego), która zdaje sprawę z form ujarzmania, ze sposobów stosunku podmiotu do swojego pragnienia⁴⁷.

Dla Lacana dyskurs to rozegranie mowy zgodnie z zamysłem nieświadomości. Dla Foucaulta dyskurs rozgrywa wiedzę między władzą a prawdą. Z uwagi na różne definicje dyskursu jest to struktura komunikacyjna odnosząca się do wartości wykraczających poza konkretne użycie mowy, w naszej kulturze odnosząca się do prawdy.

Marek Zirk-Sadowski mówi o etyczności dyskursu⁴⁸. Foucault podkreśla jego przedstawieniowy charakter; tym, co spaja przedstawienie i dyskurs, jest parezja⁴⁹ tłumaczona jako szczerłość czy prawdomówność. Chcemy wiedzieć nie tylko to, co nam ktoś mówi, ale po co nam to mówi. „Lacan nawiązał do zupełnie nowej definicji samego doświadczenia psychoanalitycznego, a zdefiniował je jako doświadczenie dys-

⁴⁶ Por. F. Koneczny, *Obronić cywilizację łacińską!*, Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej, Lublin 2002.

⁴⁷ F. Brion, B.E. Harcourt, *Posłowie. Kontekst wykładów z Louvain*, w: M. Foucault, *Zło czynić...*, s. 319.

⁴⁸ Por. M. Zirk-Sadowski, *Pojęcie dyskursu*, „Kultura i Społeczeństwo” 2/1992, s. 64.

⁴⁹ Por. M. Foucault, *Rządzenie sobą...*, s. 72.

kursu⁵⁰, zauważy Moustafa Safouan. Chodzi o formułę „nieświadome jest ustrukturuwane jak mowa”, którą Lacan zbudował dzięki odkryciom strukturalizmu⁵¹. Komunikacja, rozgrywając się w mowie jako dynamice nieświadomego, zawiera w sobie nie tylko wiedzę, ale wszystko, co ją tworzy – „przed Lacanem nikt nie pomyślał o ulokowaniu podmiotu wewnątrz samego aktu mówienia”⁵².

Dyskurs Mistrza, nazwany tak przez Jacques'a Lacana, to podstawowy schemat komunikacyjny w naszym kręgu kulturowym, związany z ustnym nauczaniem, w którym tym, kto mówi, jest sam Mistrz (S_1), ten, kto wie, co i po co mówi, język nim nie rządzi, to on rządzi językiem – taki jest mit tej pierwotnej formy dyskursu. Słowa są narzędziami, lecz nie tworzą osobnej rzeczywistości, podlegają władzy podmiotu mówiącego. Jacques Lacan – odnowiciel psychoanalizy Freudowskiej – przede wszystkim sam zachowywał się jak Mistrz, uwodził swoimi seminariami. Jean-Claude Milner stwierdza: „cała doktryna *mathemu* powstanie jako przeciwieństwo takiego inscenizowania”⁵³, czyli zapis struktury dyskursu ma ukazywać względność wiedzy i uwalniać od uwiedzenia mową. Paradoksalnie, ponieważ Lacan uwodził, podkreślając słowa (skandował, akcentował, zmieniał ich kontekst), wydawałoby się: nie dbał o sens wypowiedzi w całości, który budowali uczniowie, przez długie lata zgłębiając słowo po słowie specyficzne seminaria Lacanowskie. Będąc na uniwersytecie, próbował uniknąć funkcjonowania w dyskursie Uniwersyteckim⁵⁴, stanowiącym wsparcie dla Mistrza (S_2 dla S_1 , wiedza dla Mistrza). Mówił w opozycji do mów Platona. Mimo że był lekarzem medycyny, więc reprezentantem nauk ścisłych, chciał opowiedzieć nie tyle o formach leczenia, ile raczej o doświadczeniu tego, co powoduje choroby psychiczne, a w lżejszej formie – konflikty wynikające z niezrozumie-

⁵⁰ M. Safouan, *Cztery lekcje psychoanalizy. Metoda Lacana*, przeł. J. Groth, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2012, s. 11.

⁵¹ Por. R. Pirard, *Si l'inconscient est structuré comme un langage...*, „Revue Philosophique de Louvain” 36/1979, ss. 528 – 568.

⁵² M. Safouan, *Cztery...*, s. 11.

⁵³ J.C. Milner, *Dzieło jasne. Lacan, nauka, filozofia*, przeł. M. Gusin, Kronos, Warszawa 2017, s. 33.

⁵⁴ Podstawowe formy dyskursu wyróżnione przez Lacana zapisują dużą literą, żeby nie traktować struktury dyskursu jako po prostu wynikającej z miejsca (jak można by pomyśleć przy zapisie „dyskurs uniwersytetu”) czy zależnej tylko od podmiotu inauguracyjnego dyskursu („mistrza”, „historyczny”).

nia sensu mowy, a właściwie z niezrozumienia, co się dzieje w relacjach międzyludzkich.

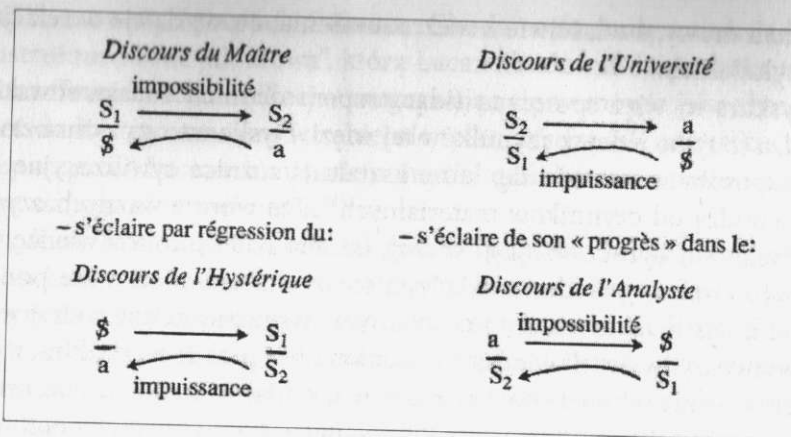
Dyskurs to więź społeczna (idąc tropem definicji Saussure'owskiej), a wiedza to tylko jeden z czynników tej więzi. Dyskurs to struktura zawierająca sposoby zrzeszania się, które kształtują różnice cywilizacyjne – te nie pochodzą od czynników materialnych⁵⁵. Do równie ważnych czynników dyskursu, oprócz wiedzy, według Lacana należą: to, co wiedzę rozgrywa (podmiot), przedmiot wiedzy i to, co objęciu wiedzą nie podlega (a). Od miejsca, jakie wiedzy przyznamy w dyskursie, zależy rodzaj więzi, jaką wytworzymy. Jeżeli wiedza (S_2) ceniona jest przede wszystkim, z pola zainteresowania schodzi relacja na tej wiedzy oparta. Stąd Foucault proponuje nowy paradygmat w miejsce tak zwanego dyskursu (czyli komunikacji opartej na ideale dążenia do „komunikacji niezakłóconej”): paradygmat wiedzy – władzy (komunikację wielopłaszczyznową, która prędzej czy później podlega upolitycznieniu).

Szkoda, że z Lacana wciąż nie wyciągnięto dostatecznej lekcji i psychoanaliza pozostała w kręgu szeroko pojętej kontestacji kulturowej, rewolucji seksualnej czy walki z religią (w tym duchu nawet Foucault deklaruje swoją niechęć do niej), a rzadko jest rozpatrywana jako teoria komunikacji. Tak zwana teoria dyskursu Lacana oparta jest na schematycznym rozróżnieniu podstawowych form zależności w obrębie (wewnętrznej) wiedzy – (zewewnętrznej) władzy. Każdy rodzaj dyskursu (z podstawowych czterech) może się stać ideologiczny („pójść na służbę władzy”⁵⁶), zamknięty, gdy zablokuje się możliwość jego przemiany w inny, możliwość ruchu czynników wiedzy, zmiany miejsc, jakie zajmują. Zmiana dyskursu dokonuje się niezależnie od intencji jego uczestników, jej kierunek wyznaczają przemiany statusu wiedzy w społeczeństwie, odbywa się jako ruch przeciwny do ruchu wskazówek zegara.

Podstawową i najstarszą formą dyskursu jest dyskurs Mistrza, ostatnią w cyklu przemian – dyskurs Historyczny. Pierwsza forma uchodzi za najbardziej racjonalną i obiektywną, ostatnia – za najbardziej świadomą zindywidualizowanej podmiotowości. Każda z tych form ma swoje mocne i słabe strony.

⁵⁵ Por. F. Koneczny, *Obronić...*, s. 15.

⁵⁶ Jak mówi R. Barthes: „Każdy język idzie na służbę władzy”. R. Barthes, *Wykład, „Teksty”* 5/1979, przeł. T. Komendant (fragmenty wykładu inauguracyjnego w Collège de France 7 stycznia 1977 roku), s. 11.



Les places sont celles de:

<u>l'agent</u>	<u>l'autre</u>
la vérité	la production

Les termes sont:

S_1 , le signifiant maître
 S_2 , le savoir
 $\$$, le sujet
 a, le plus-de-jour

Źródło: XX seminarium Lacana o miłości *Encore*⁵⁷.

Schematy podstawowych form dyskursu wyglądają w *Encore* trochę inaczej niż te zapisane we wcześniejszych seminariach, Lacan lokalizuje tu najważniejsze formy niemożliwości i niemocy każdej z czterech głównych odmian dyskursu: Mistrza, Uniwersytetu (lub Akademickiego), Analityka i Histerycznego.

Podstawową niemożliwością dyskursu Mistrza jest przejście od ideału wiedzy do konkretnego, na przykład od wiedzy teoretycznej do praktycznej (sytuuje się ono między S_1 i S_2). W dyskursie Analityka niemożliwość dotyczy ujawnienia podmiotu pragnienia (brak przejścia od a – obiektu pragnienia do $\$$ – podmiotu). Dyskurs ten mówi, że wiedzę zawsze można zdobyć, lecz pragnienie i tak się przez to nie ziści. W dyskursie Uniwersytetu niemoc dotyczy ideału wiedzy, którego nie można zintegrować z podmiotem poznającym (bezsilność $\$$ w stosunku do S_1), a w dyskursie Histerycznym niemoc ogarnia podmiot na poziomie wiedzy, podmiot nie potrafi uwolnić się od symptomu, zintegrować braków w strukturze doświadczenia poprzez poznanie (niemoc wcielenia wiedzy S_2 w pragnienie a). Niemoc, bezsilność i niemożliwość w dyskursach oddają zarazem ich pod-

⁵⁷ J. Lacan, *Encore 1972 – 1973, Le Séminaire XX*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris 1975, s. 26.

stawowe cele. Czterech główni „zawiaadowcy” dyskursu to: $\$$ – podmiot (wiedzy), S_1 – znaczący „Mistrz”, czyli wiedza idealna lub ideał wiedzy, S_2 – wiedza (przyswojona jako informacja), a – nadwyżka rozkoszy lub obiekt dodatkowy, coś, co nie pasuje, nie daje się ująć w formę wiedzy, tak zwany obiekt małe a, w kapitalizmie – zysk. Te cztery czynniki dyskursu zajmują określone miejsca: pierwsze należy do agenta (*l'agent*) – czyli czynnika wypowiadającego, drugie to miejsce innego (*l'autre*) – naprzeciwko, znajduje się tam ktoś/coś, do kogo/czego mówimy, trzecie miejsce pod spodem agenta (*la vérité*) to miejsce prawdy, ukazujące „prawdziwą motywację” podmiotu mówiącego, natomiast czwarte (*la production*), pod spodem innego, to miejsce produkcji (znaczenia), efekt mowy.

Oznacza to, że miejsca w strukturze dyskursu rozdzielone są w dwóch warstwach – wertykalnej i horyzontalnej – na miejsca przynależne temu, co świadome i nieświadome, oraz podmiotowe i przedmiotowe:

	podmiot	przedmiot
świadomość	agent (kod)	inny (odbiorca)
nieświadomość	prawda (przeżycie)	produkcja (znaczenia)

Źródło: własna interpretacja schematu dyskursów z *Encore*.

W seminarium XX Lacana, które wyznacza przejście od tak zwanego drugiego klasycyzmu psychoanalizy do ostatecznego stadium rezygnacji z prób porządkowania prawdy⁵⁸, wiodące jest pytanie o „l'Un” (Jednego pisanego dużą literą)⁵⁹. *Discours* to coś więcej niż dialog, może nawet zniwelowanie dialogu, to praktyka rozszerzania „l'Un” z pojedynczego podmiotu na wspólnotę poprzez mowę. Na przykład „l'Un” wspólnoty naukowej opiera się na wymogu doskonałej zrozumiałości S_2 i na postulacie budowy nauki wolnej od wartości⁶⁰.

Dopiero gdy dyskurs spełnia pewne wymogi, wewnątrz wspólnoty mogą zadziałać reguły chroniące ją przed konfliktem prywatnych interesów uczestników dyskursu.

⁵⁸ Por. J.C. Milner, *Dzieło...*

⁵⁹ Por. A. Doda-Wyszyńska, *Lacanowskie upodmiotowienie, czyli o Miłości raz jeszcze*, w: *French theory*, red. E. Domańska, M. Loba, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.

⁶⁰ Por. M. Zirk-Sadowski, *Pojęcie...*, s. 65.

Dominacja dyskursu Kapitalisty

Wszystkie podstawowe odmiany dyskursu dotyczą zagadki związków z prawdą albo podmiotu, albo wiedzy, albo pragnienia. Lacan sugeruje, że w drugiej połowie XX wieku zaczyna powszechnie dominować inna forma dyskursu, niezwiązana już z prawdą, wymykająca się ustanowionej topologii. Jest to szczególna „wariacja” dyskursu Mistrza – dyskurs Kapitalisty⁶¹. Wszystkie przekształcenia podstawowych czterech dyskursów są niestabilne i nietrwałe, a zarazem doskonale działają, gdy zostaną obudowane strukturą instytucjonalną, społeczną lub nawet tylko psychiczną (na przykład odmianą nietrwałej dyskursywnej struktury psychicznej jest dyskurs Anoreksji). Te niestabilne dyskursy, przetworzone z form podstawowych (Mistrza – dyskursu autorytetu, Uniwersytetu – dyskursu wiedzy, Histerycznego – dyskursu podmiotu pragnącego, Analityka – dyskursu języka samego), usuwają zagadkę prawdy, zakrywają ją obiektami, które mają określoną cenę lub status, i z tego powodu zaburzają równowagę między niedostępnością wiedzy a pragnieniem jej posiadania, dodatkowo zaburzają i tak niedoskonały obieg sensu, stawiając na drodze tego obiegu różnego rodzaju obiekty cząstkowe.

W podstawowych strukturach dyskursu według Lacana, które są za ledwie cztery, możemy rozegrać problem z podstawowymi kategoriami Foucaulta dotyczącymi wiedzy i władzy. Dyskurs Mistrza jest odpowiednikiem struktury władzy, Uniwersytetu (Akademicki) – odpowiednikiem dominacji wiedzy, Histeryczny – dominacji pragnienia, a Analityka – wyznania. Podmiot pragnienia zawsze jest oddzielony od wiedzy, dlatego symbolizuje go przekreślone \$ (przekreślona wiedza, od francuskiego *la savoir, la science, la sagesse*, ale też od *le sujet* – podmiot). Wiedza występuje pod postacią czynników S_1 (pierwotna, źródłowa, obiektywna prawda) i S_2 (wtórna, informacja, zapis, kontekst), i pewnego naddatku znaczenia w dyskursie – obiektu pragnienia (tak zwanego obiektu małe a, czegoś, co wymyka się usymbolizowaniu), który też stanowi pewien rodzaj, fragment wiedzy, coś, co nie pasuje do dyskursu, a często go psuje. Podmiot występujący jako czynnik w dyskursie jest podmiotem przekreślonym, bo jego

⁶¹ Por. J. Lacan, *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> [dostęp: 10 kwietnia 2018].

pragnienie określa luka w dostępie do wiedzy umożliwiającej zaspokojenie tegoż pragnienia.

Dyskurs Analityka, w psychoanalizie uprzywilejowany, ma w miejscu prawdy wiedzę (S_2) o niemożliwości wypowiedzenia prawdy przez podmiot pragnienia. Podmiot stanowi tylko relację znaczących, ustanawia się w każdej chwili na nowo, podczas mówienia, dlatego może być rozgrywającym wiedzę; w dyskursie Mistrza i Uniwersytetu nie jest. Psychoanaliza opisuje mit prawdy jako narcystyczne złudzenie podmiotu, prawdy możliwej do osiągnięcia (jest to wiara w bezpośrednie spotkanie S_1 , S_2 i \$ w prawdziwej wiedzy – S). Prawda jako obiekt poszukiwań jest podstawową aktywnością myślenia⁶², ale to, co odkrywamy podczas mówienia, to nie prawda, lecz co najwyżej „resztką” w porządku symbolicznym (nadmiarowy, niedający się oznaczyć obiekt małe a). Sytuacja psychoanalityczna jest ufundowana na miłości do prawdy, jak powie Lacan, czyli na rozpoznaniu, że wszystko inne jest iluzją⁶³, że wiedzę rozgrywa władza, a władza jest rozgrywana przez wiedzę. Prawda to efekt uboczny rytuału lub kultu.

Może się wydawać, że mamy tu do czynienia ze zjawiskiem opisanym już dawno temu przez Pascala, gdy radził niewierzącym, którzy chcieli uwierzyć, ale nie mogli się zdecydować na skok w wiarę: „Uklęknij, módl się, działaj, jakbyś wierzył, a wiara przyjdzie sama”. Albo jak dziś ujmują to Anonimowi Alkoholicy: „Udawaj, że się udaje, aż się uda!” [Fake it until you make it!]⁶⁴

– stwierdza Slavoj Žižek, analizując Lacana. Prawda według Pascala dotyczy raczej wiary, która tym różni się od wiedzy, że ustanawia relację we wspólnocie wierzących, a nie jest wiedzą o czymś. Žižek od zakładu Pascala przechodzi do metody wychodzenia z alkoholizmu, czyli do metody 12 kroków⁶⁵. Ta metoda uwalniania od nałogu jest skuteczna wyłącznie przy założeniu istoty wyższej niż człowiek i wymaga rytuału. Jeżeli spełniony jest tylko jeden warunek: samo założenie Boga lub sam rytuał, metoda przestaje działać.

⁶² Por. S. de Mijolla-Mellor, *Vérité ou fantasmes de vérité*, w: *Métapsychologie et philosophie*, par F. Pasche, P. Fedida, Les Belles Lettres, Paris 1985, s. 135.

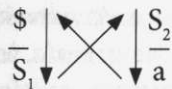
⁶³ Por. tamże, s. 136.

⁶⁴ S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Kutyła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 45. Por. N. Luhmann, *Systemy...*

⁶⁵ Metoda 12 kroków jest ważna dla zrozumienia aleturgii; nawiązania do niej będą się w książce jeszcze pojawiać.

Upadek kultury jako dziedzin ducha absolutnego opisuje struktura dyskursu Kapitalisty Lacana. Struktura ta redukuje wiedzę, nie pozwala na jej hermeneutyczny ruch. Dyskurs Kapitalisty – wersja dyskursu dominująca od drugiej połowy XX wieku – poprzez „skręcenie” dyskursu Mistrza staje się jego odwrotnością. Jedyne zapis Lacana na temat dyskursu Kapitalisty, jaki znamy, pochodzi z konferencji w Mediolanie (1972 rok) i wygląda tak:

Lacanowski dyskurs Kapitalisty



Źródło: M. Darmon, *Essais sur la Topologie lacanienne. Le Discours Psychoanalytique*. Dyskurs Kapitalisty to „skręcony Mistrz”⁶⁶.

Żaden „mistrz” (przywódca) nie może zebrać nadmiaru (nadwyżki) rozkoszy lub znaczenia, który powstaje w miejscu produkcji tychże. Dyskurs Kapitalisty powstaje w pewnym momencie historii, dokładnie nie wiadomo w jakim; jego powstanie ma związek z systemem gospodarczym kapitalizmu, lecz niebezpośredni i nierównoległy. Kapitalizm jako system gospodarczy rozwija się w Europie Zachodniej od XVI wieku, ale systemy wymiany (protokapitalistyczne) rozwijały się już w starożytności. Kapitalizm jako taki od starszych systemów gospodarowania odróżnia sposób wykorzystania nadwyżek produkcji, jakimi są akumulacja kapitału i inwestowanie, a w efekcie czerpanie zysku (nadwyżki) z produkcji dóbr i ich wymiany. Produkcja przekształca się z nieokreślonego *plus-de-jour* (nadwyżka znaczenia i rozkoszy) w „wartość dodatkową” przyłączoną do kapitału, a niemożność skonsumowania S_1 – ideału – zostaje pokonana w ten sposób, że to zwykły konsument zdaje się zyskiwać wpływ na to, co oferuje rynek. To złudzenie osiąga wymiary powszechności dopiero w drugiej połowie XX wieku. S_1 dyskursu Mistrza, z którego dyskurs Kapitalisty się wywodzi, staje się jego ukrytą i wiecznie niedosięzną, lecz bardzo produktywną prawdą, a podmiot konsumpcji \$ (pragnący) wychodzi na scenę, na pierwszy plan. Trzeba zaspokoić pragnienie podmiotu, już nie trzeba zaspokajać Mistrza, przywódcy, właściciela środków produkcji uwagą, pracą i staraniem (konsekwentnie, powoli), ale trzeba produ-

kować wciąż nowe obiekty pragnienia (najlepiej szybko, niespodziewanie), bo „przekreślony podmiot” zaczął nie tylko uczestniczyć w procesie produkcji zysku, lecz czerpać z niej dodatkową satysfakcję, a zwłaszcza czerpać ją z elementu zaskoczenia. Podmiot ze względu na odsunięcie S_1 w nieświadomość daje się niestety zaspokoić „byłe czym”. Miejsce produkcji, gdzie pojawia się obiekt a, jest utożsamiane z miejscem prawdy. W tym dyskursie nie jest ono już chronione, podkreśla Darmon, wszystkie cztery wierzchołki bowiem zasilają się wzajemnie. Strzałki z obu miejsc świadomych (mówiącego i innego) biegną w dół. Denuncjacja prawdy powoduje wzmocnienie procesu produkcji obiektów rozkoszy (wartości dodatkowej). Jest ona w kapitalizmie nieograniczona, co wspierają dzisiaj struktury uniwersyteckie nastawione na gromadzenie wiedzy, a nie jej problematyzowanie.

W dyskursie Kapitalisty odzyskujemy powiązanie między podmiotem (\$) i obiektem pragnienia, „nadmiar rozkoszy” (*plus-de-jour*) zostaje skwantyfikowany, oszacowany. „Mistrz” jest wciąż podejrzewany i zmuszany do tłumaczenia się przed podmiotem występującym w miejscu agenta. Podmiot występujący jako czynnik w dyskursie jest przekreślony (w swoim pragnieniu skazany na porażkę), a jeżeli występuje dodatkowo w miejscu świadomego „ja”, jest jakby przekreślony podwójnie. Takie podwojenie przekreślenia występuje też w dyskursie Historycznym, gdzie cała wiedza przechodzi na miejsce drugiego (innego); występuje tu największe wyłączenie wiedzy z podmiotu, ale dyskurs Historyczny jest jednym z czterech podstawowych rodzajów więzi społecznej, czyli może się przekształcać w inne formy dyskursu, w inne rodzaje zależności. Dlatego można odnieść go do dyskursu sztuki, w którym bardziej liczy się przedstawienie wiedzy niż wiedza, tak jak dyskurs Akademicki można odnieść do filozofii, a Mistrza do religii. W Historycznym można dotrzeć do obiektu pragnienia (a) – jest on prawdą tego dyskursu, a wiedza o nim (S_2) napędza tę dziedzinę kultury. Jest to jedyny dyskurs, w którym można odtworzyć obiekt pragnienia, bo leży on w miejscu prawdy i po stronie podmiotu. Podmiot pozytywnie rozhisteryzowany musi tylko zrozumieć, że nie dociera się do pragnienia poprzez innego (Mistrza S_1), który posiada wiedzę na nasz temat (S_2). Również podwojenie podmiotu występuje w dyskursie Kapitalisty, ale w tym dyskursie część wiedzy (S_1 – znaczący Mistrza) znajduje się po stronie mówiącego „ja”, które nie utożsamia się z nią. To powoduje ciągłą reprodukcję sensu, nieustającą reinterpretację. Już nie chodzi o nowy sens, lecz o wypowiedanie go we wciąż nowym języku, mnożenie narracji.

⁶⁶ Por. M. Darmon, *Essais sur la Topologie lacanienne. Le Discours Psychoanalytique*, Editions de l'Association Freudienne, Paris 1990, ss. 341 – 345.

Dwa rodzaje wiedzy

Jeszcze raz powtórzę, upraszczając: w antagonizmie ideału i praktyki wiedza zostaje rozbita w koncepcji dyskursu Lacana na dwa podstawowe elementy: S_1 (ideał – źródło) i S_2 (informacja – praktyka). Nieświadomość jako funkcja ustanawiania braku dostępu do pełnej wiedzy separuje dwa jej rodzaje niedające się na siebie przełożyć; są one rozgrywane politycznie. Jeżeli posiadamy jakąś informację (S_2), wystarczy odnieść ją do innej wizji, projektu, planu (S_1), aby na przykład podważyć jej znaczenie. Jeżeli posiadamy jakąś wizję, ideę (S_1), wystarczy znaleźć niepasującą do niej informację (S_2), aby podważyć jej sensowność.

Nic nie może być uchwycone w psychoanalizie inaczej, jak mówi Lacan, niż w sposób symboliczny, ale na poziomie wypowiadającego, pojedynczego, ograniczonego swoim doświadczeniem podmiotu ($\$$). Nawet jeżeli tym, co symbolizowane, jest tak zwane Realne⁶⁷, czyli najbardziej popędowa, animalna strona naszego doświadczenia (a), wypowiedziane staje się symbolicznym kapitałem, czyli wiedzą, którą można przetwarzać. Podczas psychoanalizy (czyli zwłaszcza w dyskursie Analityka) ma miejsce symbolizacja Realnego (nieświadomości, pragnień, tego, co najtrudniej usymbolizować) – tylko tak rozwiązuje się symptom pacjenta (czyli problem powodujący psychiczne cierpienie). Realne to ukryty punkt, do którego można się zbliżyć, ale nigdy się go nie osiągnie, niejako „pępowina Symbolicznego”. Sytuację psychoanalizy buduje niedająca spokoju zagadka, którą pragniemy rozwiązać, zagadka zależności od innego i jego pragnienia. Wiedza daje dostęp do siebie (prawdę) w strukturze zagadki. Stosunek ideału do informacji (S_1/S_2) reprezentuje wiedzę, a stosunek podmiotu do obiektu pragnienia ($\$/a$) – władzę.

Podstawowym dyskursem, nie tylko w naszym kręgu cywilizacyjnym, jest dyskurs Mistrza. Symuluje on mądrość oświeconych jednostek. To na przykład Platoński mistrz, który wyszedł z jaskini i być może do niej nie powrócił, co Platon zalecał. W dyskursie tym podmiot ($\$$ w miejscu prawdy) jest ukryty, mówić ma sama prawda (S_1). Celem tego dyskursu, który zawsze dominuje nad jednostką, jest wtłoczenie wiedzy (S_2) w nieświadomo-

⁶⁷ Dla odróżnienia od potocznego zastosowania wyróżnionych przez Lacana trzech rejestrów w języku: Symboliczne – Wyobrażeniowe – Realne zapisują te pojęcia dużymi literami (por. przyp. 54).

meo innego (a). Dyskurs Mistrza symuluje dominację wiedzy (S_1/S_2) nad władzą ($\$/a$). Siła Mistrza ma wynikać z wiedzy.

Ewolucja dyskursu Mistrza doprowadziła do panowania w kulturze dyskursu Uniwersytetu (Akademickiego), który jest przede wszystkim strukturą wiedzy – władzy (S_2/a). Datuje się go od momentu powstania uniwersytetów (najstarszego rodzaju uczelni o charakterze nietechnicznym, autonomicznych, głoszących wolność nauki i nauczania), albo bardziej konkretnie od wynalazku druku (XV wiek), który umożliwił rozpowszechnienie wiedzy. Filozoficznie osadzenie myśli w dyskursie Uniwersytetu datuje się od Kartezjusza.

Na przykład, czy weźmiemy Kartezjusza, czy też filozofię empiryzmu, to co tak naprawdę zaszło w XVII wieku, jeśli nie takie oto zjawisko, że myślenie filozoficzne definitywnie wyrzekło się odwoływania do autorytetu tekstu? A kiedy mówię „autorytet tekstu”, nie myślę tylko o autorytecie tekstu objawionego, lecz o autorytecie *każdego* tekstu przekazanego przez zachodnią tradycję kulturalną; żaden z nich nie będzie odtąd cieszyć się na tyle wielkim autorytetem, by był zdolny narzucić swą własną prawdę. Myślenie filozoficzne – to sprawa oczywista tak u Kartezjusza, jak i u angielskich empirystów – powinno brać swój początek od samego siebie, czyli nie powinno się rozpoczynać od czegoś innego niż filozofia. W konsekwencji od razu jasno rysuje się zagadnienie prawdy siebie: myślenie filozoficzne, zamiast pytać o relacje między prawdą rozumu a prawdą tekstu, przeniesie ciężar na kwestię relacji między prawdą rozumu a prawdą siebie⁶⁸.

Mistrz naucza ustnie, zapis go niszczy. Dyskurs Uniwersytetu na różne sposoby niszczy, ukrywa mistrza, symuluje możliwość dotarcia do prawdy bez mistrza, są w nim odwrócone relacje wiedzy i władzy. Dyskurs Uniwersytetu symuluje obiektywizm: podmiot znajduje się w miejscu produkcji znaczenia, a obiekt pragnienia – w miejscu innego. Podmiot wiedzy (S_2) dominuje nad innym (a). Ta struktura wypiera pozostałe jako nieobiektywne; w powszechnej mentalności prawda zostaje utożsamiona z wiedzą, czego potwierdzeniem jest na przykład przekonanie, że to, co zostało zapisane, musi być prawdą.

Dyskurs Analityka jest kolejnym krokiem w ewolucji dyskursu Mistrza, jest najbardziej milczący. Pozwala narodzić się wiedzy u innego (S_1). Takim dyskursem posługują się na przykład Sokrates i psychoanalityk lacanowski, wszyscy, którzy nie mają gotowej wiedzy (S_2 znajduje się w miejscu prawdy, czyli w roli służebnej wobec wiedzy – informacji), ale decydują się zaczy-

⁶⁸ M. Foucault, *Zło czynić...*, s. 204.

nać od wysłuchania innego nawet za cenę jego niezrozumienia („nadwyżka” a w miejscu agenta).

Dyskurs Histeryczny jest ostatnim krokiem w ewolucji dyskursu Mistrza. Nie cieszy się społecznym uznaniem, bo jest jednostkowy, mówi w nim jednostkowy podmiot kierujący się pragnieniem. Podmiot ukrywa pragnienie (prawdę o sobie – a), wypowiada się z pozycji \$, której nie jest świadomy. Celem tego dyskursu jest znalezienie mistrza, który rozwiąże zagadkę S_1/S_2 , któremu można będzie się podporządkować. Inny stanowi dla podmiotu odzyskane lustro wiedzy.

Myślę, że uaktualnienie przedstawień zawartych w *Rządzeniu żywymi*, Antygony w miejscu Edypa, aktualnych doktrynalnych problemów chrześcijaństwa w miejscu rozważań Ojców Kościoła z pierwszych wieków ukaże, jak przesunięcia w obrębie wiedzy i rozumienia prawdy rozchwiały kulturę, oddaliły wiedzę od wartości. Obecnie wolność jest jedyną wartością, którą się analizuje, ale też najbardziej upolitycznioną. Błędnie jest odczytywana jako wartość, a jest tylko (albo aż) podstawą tychże, warunkiem początkowym. Dzisiaj ludzie, myśląc, że są wolni, dobrowolnie poddają się sterowaniu przez systemy społeczne. To nie wolność bowiem wyzwala, lecz prawda i jej konsekwencje. Wolność od (według rozróżnienia Ericha Fromma) zdominowała wolność do, która odnosiła się do realizacji wartości. Wolność od według konstruktystów to wolność systemów, które kierują się swoją wewnętrzną logiką, bez odniesienia do zewnętrznego celu. Zarządzanie martwymi (pozbawionymi głosu) opanowuje funkcjonowanie współczesnego człowieka, czyni z niego antyindywiduum.

Punktem odniesienia dla tej publikacji oprócz *Rządzenia żywymi* jest także mój cykl wykładów w semestrze letnim 2017 roku na UAM w Poznaniu zatytułowanych *Egzystencjalne pytania w społeczeństwie posttraumatycznym*. Moje rozważania dotyczyć będą roli filozofa i chrześcijanina w owym społeczeństwie. Foucault skupiał się na pierwszych wiekach chrześcijaństwa, ja skupię się na dalszych, aż do XXI stulecia. W przedstawieniu wniosków posłużę się przede wszystkim mitem Antygony zinterpretowanym przez Sofoklesa, który oczywiście należy do mitu Edypa, jest jego częścią, ale odwołuje się do innego bohatera, bardziej współczesnego. Edyp nie jest zniewolony wiedzą – Antygona już tak, dlatego rezygnuje z życia.

Rozdziały w mojej książce odpowiadają rozdziałom w *Rządzeniu żywymi*, które stanowiły wykłady, więc były opisane nie przez tytuły, a streszczenia. Tu tytuły zostały nadane. Tytuł całości rozważań *Zarządzanie mar-*

twymi. *Ironia eschatologii* przesuwa akcent badania kultury współczesnej z przedstawienia mitu Edypa na przedstawienie mitu Antygony, jego córki, której najważniejszą misją było zarządzanie pochówkiem brata. Sugeruje również, że najłatwiej rządzić „martwymi” duszami, czyli organizmami kierowanymi emocjami i popędami, gdy jednostka zostaje oderwana od źródła (źródłowych tekstów i tak dalej) i od wspólnoty, zostaje zredukowana do stałych animalnych.