

## Rozdział V

### Praktyki reżimu prawdy – blokowanie *aleturgii*

W wykładzie piątym Foucault natrafia na egzystencjalny fenomen samoblokującej się prawdy jako wykraczającej poza jednostkowe wyznaczenie, a z drugiej strony nim ograniczonej. Autor paradygmatu wiedza – władza zaczyna widzieć na jego tle istotę prawdy. Badać chrześcijaństwo pod kątem reżimu prawdy – taki cel stawia sobie Foucault od wykładu piątego.

W kolejnych wykładach chodziłoby więc o to, by badać chrześcijaństwo, a w każdym razie pewne bardzo szczególne aspekty chrześcijaństwa – badać owe aspekty, jak wyjaśniałem Państwu ostatnio, nie w kategoriach ideologii, lecz pod kątem tego, co proponuję określać mianem reżimów prawdy<sup>1</sup>.

Reżim prawdy zmusza jednostki do aktów prawdy i określa formę tych aktów, określa zobowiązanie zarówno do pojmowania, jak i ujawniania prawdy. Prawda to nie tylko coś, co się ujawnia, ale też obliuguje – w tym sensie stanowi reżim. Reżim prawdy bez wyznania, czyli bez odniesienia prawdy do jednostki, do samej siebie, stanowi sprzeczność samą w sobie. Tę sprzeczność ujmuje też Lacanowski dyskurs Analityka, który mimo że należy do czterech podstawowych, nie działa sam w sobie, jak pozostałe, bez zestawienia z inną formą dyskursu, wymaga słuchania i stanowi jedyną twórczą dekonstrukcję dyskursu Mistrza, klasycznego ujęcia relacji wiedza – władza.

<sup>1</sup> M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 109.

## Redukcja wiedzy – prawda dla nikogo

Współcześnie nie można już pozytywnie rozegrać wiedzy – władzy, trudno przeciwstawić dyskursowi Mistrza dyskurs Analityka, ponieważ teorie (systemy prawdy) straciły swojego jednostkowego autora, ale też nie pozwalają się łączyć myślicielom w kolektywy myślowe, więc również nie wyzwalają kolektywnych krytyk, zwłaszcza teorie humanistyczne. Proces redukcji wiedzy następuje za szybko, aby wiedza mogła wzrastać w kierunku zmiany paradygmatu, zostaje nam „czysta wiedza” (towar – informacja, opis) lub „czysta władza” (przemoc kapitału). Lacanowski dyskurs Kapitalisty, który stanowi ostatnią formułę przemiany wiedzy w społeczeństwie, nie ściera się z innymi dyskursami, ale „podkręca” reżim prawdy do absurdu. W *Narodzinach biopolityki* reżim prawdy jest zdefiniowany przez Foucaulta prosto, jako samoograniczenie systemu dla osiągnięcia spójności. Od XVIII wieku, mówi Foucault, rządzenie zostaje poddane nowemu reżimowi prawdy, dotyczącemu samych granic rządzenia, jednak to samoograniczenie (w prawdzie), które skutecznie pozbywa się ducha absolutnego, kultury, wartości staje się spójnością zamkniętą w sobie, dla jednostki – schizofreniczną. Efekt jest taki, że dziś nikt nie chce rządzić, co nie znaczy, że nie chce czerpać przywilejów z rządzenia.

Systemowy reżim prawdy to „zasada samoograniczenia rządów”<sup>2</sup>. Zasada ta, reżim prawdy, obowiązuje obecnie we wszystkich systemach zarządzania (szaleństwem, chorobą, przestępczością, seksualnością), „tworzy urządzenie wiedzy – władzy”<sup>3</sup> od momentu „narodzin owej niesymetrycznej zbitki polityki i ekonomii”<sup>4</sup>. Polityka i ekonomia podporządkowują wiedzę zasadzie redukcji (do zera)<sup>5</sup>. Właśnie tę zbitkę polityki i ekonomii Lacan nazywa dyskursem Kapitalisty.

Foucault w wykładzie piątym *Rządzenia żywymi* odnosi reżim prawdy do pierwszych wieków chrześcijaństwa, w których wyznanie nie jest samą wiedzą (na przykład o Chrystusie), ale aktem, zawierającym w sobie wiedzę i wolę i wymagającym konfesji. Konfesja to wyznanie całkowicie obejmujące akt woli jednostki zdolnej ofiarować życie, zapłacić życiem za prawdę. Na początku jednak należy wytłumaczyć pojęcie reżimu, które Foucault stosuje

<sup>2</sup> M. Foucault, *Narodziny...*, s. 42.

<sup>3</sup> Tamże, s. 43.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> W przypadku wiedzy uniwersyteckiej ideałem byłoby pisać wysoko punktowane krótkie artykuły, które dawałyby natychmiastowy wgląd w wartość pracy intelektualisty.

często, ale nie w polskim znaczeniu przypisanym temu słowu, skojarzonym z terrorem i rewolucją. W języku francuskim *un régime* to ograniczenie lub autoograniczenie<sup>6</sup>. Prawda wymaga reżimu, aby umożliwić ponawialny wybór, na przykład wybór informacji pod kątem celu. Obecnie prawda wydaje się działać poza wolitywnym powtórzeniem, jest samym systemem (reżimem) prawdy, który nie służy nikomu. Peter Ludwig Berger w swojej ironicznej pochwałę kapitalizmu, w *Rewolucji kapitalistycznej*, zwraca uwagę, że kapitalizm domaga się uzupełnienia demokracją, i dopiero ten związek tworzy kapitalizm z ludzką twarzą, ale system (zarówno kapitalizm, jak i demokracja) zaczyna żyć „dla siebie”, związki systemu utożsamianego z niewolnictwem (kapitalizm) i utożsamianego z wolnością (demokracja) stają się coraz bardziej formalne, deklaratywne. Można by uznać, że deklaratywność to charakterystyczna cecha społeczeństwa współczesnego. Definicja deklaratywności mówi, że jest to cecha orzeczenia sądu, w którym stwierdzony zostaje niezależny od orzeczenia określony stan faktyczny lub prawny. Jest ona przeciwieństwem konstytucyjności. W tym sensie proponowany przez Marksa system – przeciwny kapitalizmowi – okazuje się czysto deklaratywny. Berger pisze, że marksizm oparty jest na błędzie „*pars pro toto*, to znaczy przypisuje kapitalizmowi wiele cech właściwych każdemu nowoczesnemu społeczeństwu”<sup>7</sup>.

Inaczej mówiąc, reżim prawdy w kapitalizmie działa bezbłędnie, ale prawda nie jest już interesująca dla jednostki. Tak zwane prawdy naukowe nie rozwiązują problemów społecznych, co najwyżej usprawniają funkcjonowanie jakiegoś fragmentu społeczeństwa. Może wynika to z tego, że kapitalizm nie ma siły mitotwórczej<sup>8</sup>, w przeciwieństwie do socjalizmu, jak diagnozuje Berger; jest oparty tylko na procesie usprawniania, i temu procesowi poddaje również edukację.

Foucault analizuje pod kątem reżimu prawdy Kartezjańskie *myślę, więc jestem*, poświęcając najwięcej uwagi łącznikowi „więc”. Nawet prawdy naukowe budują na interpretacji faktów, nie stanowią prawdy samej w sobie, owo „więc” to już wniosek, a nie tylko łącznik, tak jak sugeruje Kartezjusz w swoim słynnym zdaniu stanowiącym podstawę nowożytnej racjonalności. Kartezjusz chce, żeby zdanie to było prawdą najbardziej oczywistą, natomiast spójnik „więc” (*ergo*) raczej ogranicza prawdę, sugerując funkcję „ja” jako ustosunkowanie się do faktów i samego siebie. O tej funkcji pisze

<sup>6</sup> Być na diecie w języku francuskim to *être au régime*. Słowo *un régime* określa porządek, narzucenie sobie dyscypliny; w tym znaczeniu niekoniecznie jest pojęciem pejoratywnym.

<sup>7</sup> P.L. Berger, *Rewolucja...*, s. 98.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 326.



też Søren Kierkegaard w *Chorobie na śmierć*, nazywając ją jaźnią (stosunkiem do samego siebie), czyli umiejętnością samoograniczenia własnej osobowości. Osobowość „ja” zanurzona jest w jaźni (nie-ja). Dopiero wiara w coś poza „ja” daje możliwość wypowiedzenia „więc”. Ustosunkowując się do czegoś poza mną, stają się jakiś, jako „jakiś” mogę wypowiedzieć „więc”. Jestem jakiś, więc...

Pod każdym rozumowaniem kryje się właśnie owa afirmacja albo profesja, która polega na mówieniu: jeśli to prawda, ulegam temu; jest to prawda, a więc temu ulegam; to prawda, a więc jest to dla mnie czymś wiążącym. Owo „więc” z „jest to prawda, a więc temu ulegam; to prawda, a więc jest to dla mnie czymś wiążącym”, owo „więc” nie jest jednak „więc” logicznym, nie może się ono wspierać na żadnej oczywistości. Daleko mu też do jednoznaczności. [...] W tym „więc”, które łączy „jest to prawda” i „ulegam temu”, które daje prawdzie prawo mówienia: jesteś zmuszony mnie zaakceptować, ponieważ jestem prawdą – w tym „więc”, tym „jesteś zmuszony”, „musisz”, „powinieneś ulec” jest coś, co nie wynika z samej tylko prawdy, ani z jej struktury, ani z jej treści<sup>9</sup>.

Z „więc” wynika „musisz”, „muszę”, nakaz rozumienia czegoś w ten, a nie inny sposób. Chociaż jaźń nie ma żadnych cech, spełnia rolę bufora, przestrzeni dystansu między człowiekiem a tym, co na zewnątrz, spełnia rolę „więc”. W Kartezjańskim *cogito ergo sum* „więc” kształtuje świadomość jako relację: *ego* – jaźń – istnienie. Foucault inaczej formułuje kwestię jaźni niż Kierkegaard, ale jest mu bliżej do Kierkegarda niż do Kartezjusza. Można odnieść jego rozważania o prawdzie do *Choroby na śmierć* duńskiego egzystencjalisty, zwłaszcza do opisu rozpacz jako pewnego stanu odniesienia skończoności życia ludzkiego do czegoś poza nim. Między *ego* i istnieniem da się wyróżnić niestabilny stan jaźni, który może przyprawić o rozpacz.

W wypowiedaniu prawdy nie ma neutralności, której pragnie nauka. Tak zwana prawda naukowa wymaga spełnienia warunków neutralności i warunków obiektywności – wtedy można mówić o autonomii nauki<sup>10</sup>. Naczelnym zadaniem nauki jest więc zdobywanie wiedzy, nie prawdy; korzyść wynika tu z wiedzy, której neutralność polega na możliwości jej wykorzystania.

[P]oznawcza wartość twierdzenia czy teorii naukowej jest całkowicie niezależna od tego, czy odpowiada ona czy nie żywotnym interesom jej twórcy, ekonomicz-

<sup>9</sup> M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 113.

<sup>10</sup> Por. E. Agazzi, *Dobro, zło i nauka. Etyczny wymiar działalności naukowo-technicznej*, przeł. E. Kaluszyńska, Oficyna Akademicka, Warszawa 1997, s. 35.

nym zyskom przedsiębiorstw lub organizacji finansujących badania itp. Najbardziej nobliwe cele nie byłyby w stanie zachować obiektywnie słabego twierdzenia naukowego, wysuniętego po to, aby je chronić, tak jak najbardziej wstydlive interesy nie byłyby zdolne zniszczyć obiektywnej wartości odkryć naukowych, które mogłyby być osiągnięte przy próbach ich zaspokojenia. Ze względu na to pierwsze znaczenie można więc powiedzieć, że nauka jako działalność nie może być neutralna, zaś jako wiedza – jest i musi być taka<sup>11</sup>.

Dopóki istnieje nauka, wiedza jako fenomen kulturowy nigdy nie ulegnie redukcji, ale to, co może jej ulec, to przejście od obiektywności wiedzy do jej wykorzystania, zwłaszcza w kontekście prawdy i jednostkowego odniesienia do niej.

## Rozpacz – korzeń grzechu

„Zdrowy” stosunek do samego siebie jest zakłócony tym, że zawsze siebie albo nie doceniamy, albo przeceniamy. Podmiot ma zawsze prawdę o sobie przed sobą i ma możliwość ruchu (ucieczki albo przekroczenia prawdy). Graf pragnienia przedstawiony przez Lacana w *Seminarium V* o formowaniu nieświadomego opisuje stan dystansu do *ego* nie jako rozpacz, lecz pozytywną siłę kastracji w odniesieniu do kompleksu Edypa, gdzie rozdzielone zostaną *Jouissance* (rozkosz i jednocześnie superego – nakaz odkrycia zasady przyjemności: *jouis sensé!*, odniesienie do matki), *Castration* (zasada rzeczywistości, oddanie się pod panowanie porządku symbolicznego, *Imię Ojca*), *Signifiant* (znaczące, symboliczne) i *Voix* (głos, ale też rada, właściwy ogląd, dziecko)<sup>12</sup>. Punkty na grafie pragnienia odpowiadają czterem miejscom dyskursu. I chociaż nigdzie Lacan nie odnosi bezpośrednio struktury grafu pragnienia do struktury dyskursu, myślę, że można je na siebie nałożyć i nie będzie to nadużycie:

agent – <i>Jouissance</i>	inny – <i>Castration</i>
prawda – <i>Signifiant</i>	produkcja – <i>Voix</i>

Źródło: opracowanie własne.

<sup>11</sup> Tamże, s. 36.

<sup>12</sup> Por. J. Lacan, *Séminaire livre V, Les formations de l'inconscient*, Éditions du Seuil, Paris 1998, s. 511.

Agent w wyjściowym miejscu dyskursu to powód uruchomienia dyskursu, a także cel zasady przyjemności: rozkosz, roztopienie się w niej podmiotu lub zasady rzeczywistości: samoograniczenie w imię przynależności do jakiejś wspólnoty. Inny (po drugiej stronie dyskursu, w miejscu mówiącego) zawsze dokonuje pewnej symbolicznej kastracji, nie odtworzy w całości tego „co” i „jak” jest mówione.

Jeśli weźmiemy pod uwagę Nowy Testament, stanowisko diabła względem człowieka po zmartwychwstaniu Chrystusa zasadniczo się zmienia, zmienia się również rozumienie grzechu.

[W] Apokalipsie św. Jana (12) oskarżyciel – przyjmując obowiązujące dziś standardy – zostaje zmuszony do milczenia w sposób niezgodny z obowiązującą konwencją. Archanioł Michał wyrzuca go po prostu z trybunału. Odtąd szatan może jeszcze prześladować chrześcijan na ziemi, ale nie może ich już oskarżać przed Bogiem.

Można by zapytać: Dlaczego szatan został strącony, skoro reprezentując stan prawny, miał przecież zawsze „rację”? [...]

Archanioł Michał walczy o miłość, nie o nieskazitelną prawość. Ale pamiętajmy, że z drugiej strony diabeł w roli oskarżyciela posiadał pozycję zasadniczo godną szacunku. Jako oskarżający przed Bogiem nie był zły i podły<sup>13</sup>.

Podłość szatana po zrzuceniu go na ziemię polega na zabijaniu; z oskarżyciela staje się zabójcą (J 8, 44)<sup>14</sup>, jeżeli nie może zabić ciała, zabija ducha – tym jest stan rozpacz. Według Kierkegaarda rozpacz to korzeń grzechu, próba ucieczki od „musisz” wiary. „Grzechem jest: rozpaczliwie nie chcieć być sobą w obliczu Boga albo rozpaczliwie chcieć być sobą w obliczu Boga”<sup>15</sup>. Co zrobić z doświadczeniem rozpacz? Niektórzy (z podszeptu diabła) „potęgują” rozpacz, czyli rozstępują między tym, kim są czy byli, a tym, kim chcą być.

Kastracja symboliczna to pozytywny przejaw dojrzałego wejścia w język, ze świadomością, jak działa to narzędzie. Kastrację w znaczeniu psychoanalitycznym można także tłumaczyć jako *émasculation* (po polsku zniewieścienie). Bardzo ważna w ruchu dyskursu jest zdaniem Lacana możliwość rozhisteryzowania mówiącego (ustawienia go w pozycji kobiecej), który dopiero wtedy mówi jako „ja”, poddaje się wymogom relacji. Słynne zdanie Lacana *kobieta nie istnieje* mówi o jej relacyjności: kobieta

<sup>13</sup> K. Berger, *Po co jest diabeł?*, przeł. S. Wolski, W drodze, Poznań 2007, s. 56.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 87.

<sup>15</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Zysk i S-ka, Warszawa 1995, s. 77.

nie istnieje jako „jeden”, co nie znaczy oczywiście, że mężczyzna istnieje jako jeden, ale na pewno łatwiej mu trwać w złudzeniu „jedności”. Kobieta u Lacana ma więcej wspólnego z Wyobrażeniowym niż z płcią. Jest jeszcze jedno określenie na kobietę, które jest często nadinterpretowane: ewangeliczna niewiasta. Łączy ono Wyobrażeniowe na temat kobiety z Symbolicznym jej funkcji rodzicielskiej. Można to odnieść do ewangelicznych wypowiedzi Jezusa, który niewiastą nazywa swoją matkę w dwóch szczególnych momentach: w Kanie Galilejskiej i pod krzyżem.

Gdy w trakcie uczty zabrakło wina, Maryja, zawsze zatroskana o innych, jako pierwsza zauważyła to i jako pierwsza szukała wyjścia z kłopotliwej sytuacji. Powiedziała po prostu do Jezusa: „Nie mają już wina”. A nasz Pan Jej odpowiedział: „Czyż to Moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja?” (J 2, 4). „Czyż to Moja sprawa, Niewiasto?” Nie nazwał Jej „Matką”, lecz „Niewiastą” – to samo miano miała otrzymać trzy lata później<sup>16</sup>.

Fulton Sheen ukazuje, jak ewangeliczne określenie „niewiasta” rozszerza macierzyństwo Maryi na całą ludzkość (pod krzyżem): jest to macierzyństwo ponadnaturalne, z wyboru. Kobieta istnieje jako rodzicielka, w relacji. Kobiecość to podstawa ludzkości.

Jeżeli nie jesteśmy chrześcijanami, tajemnicę tak ujętej kobiecości (rodzącej prawdę) przybliży nam Sokrates, dla którego filozofia to szczególnie rodzaj położnictwa. Kobieta jest w całości zanurzona w czasie, ale to też rodzi rozpacz, ponieważ człowieczeństwo nie wyczerpuje się w czasie.

Skoro nie ma człowieka świadomego, który nie podlegałby rozpacz w jakimś stopniu, to nie chodzi o to, aby się jej pozbyć, lecz z nią współpracować. Rozpacz dotyczy doświadczenia grzechu i prowokuje ujawnienie się prawdy. Kartezjuszowi wystarcza zanurzenie „ja” w czasie, prosta świadomość istnienia. Dlatego to na Kierkegaarda, a nie na Kartezjusza powołują się badacze psychiki. Autor *Choroby na śmierć* zainaugurował pojęciem jaźni badania nad nieświadomością. Jaźń to obszar, który pozwala odnieść naszą jednostkową skończoność nie do nieskończoności, lecz do wieczności, do poza-czasu. Można to ująć krótko: w jednostkowej realizacji reżimu prawdy bardziej liczy się przestrzeganie prawa (tu i teraz rozciąga się na wieczność) niż raj i nagrody (w nieznannej, nieokreślonej przyszłości). Jak próbują wiarę przedstawić różnej maści krytycy, jest to wiara interesowna (nagrodą jest raj) lub wierzący nie jest bohaterem (nie ma czegoś takie-

<sup>16</sup> F.J. Sheen, *Kalwaria i Msza Święta*, przeł. I. Parowicz, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2017, s. 45.



go jak ryzyko wiary, o którym pisze Pascal w *Zakładzie*). Egzystencjaliści (Pascal, Kierkegaard) przedstawiają bohatera wiary jako człowieka wątpliwego, jednak poddanego nakazom wiary. Reżim prawdy nakazuje mu całkowicie zrezygnować z wypracowania własnej interpretacji Boskiego nakazu, dramatycznie rozrywa związek wiedza – władza na korzyść Boskiej władzy.

Żaden stosunek między skończonością a nieskończonością, który lokuje te dwie jakości w czasie, nie będzie zadowalający. Nie umiemy żyć poza czasem, więc dramat nieskończoności (nieograniczonego czasu) jest podobny dla wierzącego i niewierzącego: trudno pragnąć czegoś niewyobraźnego.

W metodzie 12 kroków bardzo ważne jest uświadomienie sobie korzyści, jakie daje nałóg (kroki 6 – 7), trzeba je sobie bardzo wyraźnie uzmysłowić<sup>17</sup>. Zawsze są jakieś korzyści z braku, nieszczęścia, słabości (w psychologii to tak zwane korzyści z choroby), chociażby to, że można wejść w rolę ofiary i z tej pozycji tyranizować bliskich. Pozbycie się jakiegoś ciężaru zawsze niesie ze sobą obowiązki. We współczesnym świecie dominuje mit szczęścia bez obowiązków. Program chrześcijańskiego ruchu odnowy jest jednym z pierwszych źródeł metody 12 kroków. Jako kolejne

<sup>17</sup> Metoda 12 kroków to system wzajemnie powiązanych etapów dyskursu, zbiór zaleceń dla osoby uzależnionej, członka grupy samopomocowej, które systematycznie stosowane i wymieniane z innymi uczestnikami wspólnoty AA mają pomóc wyzwolić się z uzależnienia. Program został wypracowany przez Anonimowych Alkoholików, a następnie zaadaptowany przez inne wspólnoty leczące uzależnienia. W każdej z takich wspólnot, ze względu na jej główny cel, zmienia się brzmienie pierwszego kroku – miejsce alkoholu zastępuje inne uzależnienie, ale reszta pozostaje bez zmian. Krok 1. to przyznanie, że staliśmy się bezsilni wobec używki, że przestaliśmy kierować własnym życiem; 2.: uwierzyliśmy, że Siła większa od nas samych może nam pomóc w oglądzie sytuacji, „przywrócić nam zdrowy rozsądek”; 3.: postanawiamy powierzyć naszą wolę i nasze życie opiece Boga, jakkolwiek Go pojmujemy; 4.: robimy gruntowny i odważny obrachunek moralny; 5.: wyznajemy Bogu, sobie i drugiemu człowiekowi nasze błędy; 6.: stajemy się całkowicie gotowi, aby Bóg uwolnił nas od błędów i wad; 7.: zwracamy się do Boga w pokorze, aby usunął nasze braki; 8.: robimy listę wszystkich osób, które skrzywdziliśmy, i jesteśmy gotowi zadośćuczynić im wszystkim; 9.: zadośćuczyniliśmy osobiście wszystkim, wobec których było to możliwe, z wyjątkiem tych przypadków, gdy zraniłoby to ich, nas lub innych; 10.: wchodzimy na nieskończoną drogę poprawy: nadal prowadzimy obrachunek moralny, przyznajemy się do popełnianych błędów; 11.: dążymy poprzez modlitwę i medytację do coraz doskonalszej więzi z Bogiem, jakkolwiek Go pojmujemy, prosząc o poznanie Jego woli wobec nas oraz o siłę do jej spełnienia; 12. krok to przebudzenie duchowe i niesienie posłania innym uzależnionym oraz stosowanie tych zasad we wszystkich naszych poczynaniach. (Por. programy AA).

wymienia się poglądy Carla Gustava Junga i pragmatyzm Williama Jamesa. Amerykański psycholog Burrhus Frederic Skinner sformułował tak zwaną humanistyczną wersję 12 kroków (bez Boga), ale nie jest ona tak znana (i skuteczna), jak pierwotna. Poprzez wpisanie winy w tożsamość osoby spętanej nałogiem oryginalna metoda 12 kroków pozwala poddać się reżimowi prawdy (samoograniczenie systemu), ale podstawową praktyką jest wyznanie (kroki 1 – 7).

Wyznanie jako wpisanie winy w tożsamość jest zabezpieczeniem przed rozpętanem rozpaczki.

Przekonaliśmy się już, że w im większym stopniu Bóg doświadczany jest jako ustawodawca, tym silniejsza percepcja strony przeciwnej, diabła, jako antyustawodawcy. I właśnie z powodu tej inteligencji jest on logicznie postrzegany jako swego rodzaju osoba. Zgodnie z oceną Biblii głównym orężem diabła jest zdrowy, ludzki rozsądek, który jest wprawdzie krótkowzroczny, ale zarazem fascynujący. [...]

Zdaje się on w ogóle nie być złym czy podłym, bazuje raczej, używając eufemizmów, na zwykłych ludzkich potrzebach<sup>18</sup>.

Reżim wyznania to układ odpornościowy prawdy, zabezpieczenie przed egoizmem, zwłaszcza egoizmem rozpaczki sprawiającej, że grzech stanowi dno, od którego już nie można się odbić. Działając przeciw rozpaczce, trzeba wyostrzyć samoświadomość, zwłaszcza braków, bo włożona w nie praca może przynieść zadziwiające efekty.

## Wieczność i wolność

Najwyższy stopień rozpaczki Kierkegaard porównuje do rozpaczki szatana, ale dzięki temu, że – w odróżnieniu od zbuntowanego ducha – człowiek żyje w czasie, może zmienić kierunek woli. Szatan nie może tego zrobić, bo poza czasem jego decyzje są ostateczne. Najwyższy stopień rozpaczki to uznanie swoich decyzji za ostateczne, przywiązanie do swojego „ja”, jakiegokolwiek by ono było. Kierkegaard mówi o najbardziej powszechnej rozpaczce ze względu na skończoność – to rozpacz prosta, ludzka, bo życie ludzkie jest stosunkowo krótkie, w nim chcielibyśmy zawrzeć wszystko, co się da. Rozpacz skończoności ze względu na brak nieskończoności to brak odniesienia do nieskończoności, próba upchania wszystkich wartości w jed-

<sup>18</sup> K. Berger, *Po co...*, s. 152.

nostkowe życie. Zgodnie ze współczesnym podejściem to wymiana wszelkich wartości na kategorię szczęścia. Mamy olbrzymią ofertę świata i żeby skonsumować maksymalnie dużo, przesuwamy się akcent z wartości na afekty, duże przeżycia<sup>19</sup>, trzeba coś przeżyć, żeby poczuć życie, siebie w życiu. Rozpacz nieskończoności jest odwrotnością opisanej wcześniej, jest częsta, ale raczej już nie powszechna, ma tyle wspólnego z rozpaczą skończoności, że pochodzi z poczucia braku perspektywy. Na przykład ktoś za dużo myśli o sprawach duchowych i nie widzi, że zbawienie przekłada się na codzienność, na decyzje podejmowane w codzienności. Potem Kierkegaard rozważa rozpacz ze względu na kategorię możliwości i konieczności. Ludzie pętają się albo możliwościami, bo wydaje im się, że wszystko jest możliwe (syndrom młodości), albo koniecznością (skrupulanci, perfekcyjniści; na tym poziomie najbardziej daje o sobie znać pycha). Rozpacz możliwości dotyczy najczęściej pragnienia młodości, kiedy nie znamy życiowych ograniczeń, jesteśmy zdrowi, sprawni, wydaje się, że do wszystkiego możemy dojść, wszystko zdobyć, wszystkiego się nauczyć. Rozpacz konieczności dotyczy ideału „ja”, może wynikać z rozpoznania swoich ograniczeń. Współczesny świat oferuje zaspokojenie nieograniczonych pragnień; rozpowszechnione są na przykład kursy, które uczą skomplikowanych rzeczy w krótkim czasie. Rozpacz konieczności ma też swój wymiar nie mniej demoniczny, gdy dotyczy ludzi z zamkniętą perspektywą, na przykład starszych lub chorych. Ci, którzy twierdzą, że starość jest straszna, niekoniecznie cierpią tylko z powodu fizycznych dolegliwości, lecz często z powodu zamkniętych możliwości, przytłoczenia niezrealizowanymi marzeniami.

Według Kierkegarda, aby dobrze zlokalizować rozpacz, czyli źródło grzechu, trzeba skrzyżować te dwie dychotomie: skończoność – nieskończoność, możliwość – konieczność. Ostatecznie Kierkegaard wyróżnia trzy rodzaje rozpaczycy zawierające w sobie perspektywę skończoności, nieskończoności, możliwości, konieczności. Rozpacz dotycząca większości ludzi, nieświadoma swojego „ja”, powszechna nie wie, że jest rozpaczą. Nie ma wiele wspólnego z depresją, to pewien stan „naturalny”. Jeżeli człowiek zafalał ofercie świata konsumpcyjnego, to w ogóle nie dociera do niego, że jest w stanie rozpaczycy. To rozpacz w obrębie zaspokajania potrzeb: co zjeść, jak się ubrać, z kim się spotkać, gdzie wyjechać na wakacje – stan, z którym niewiele da się zrobić. Drugi poziom rozpaczycy, z powodu niechcenia bycia sobą, to mieszanka możliwości i nieskończoności. Reprezentują ją ci, któ-

<sup>19</sup> Trzeba dziś skoczyć na bungee, ze spadochronem... Obserwujemy zadziwiający rozwój sportów ekstremalnych w ostatnich czasach, ich powszechność i dostępność.

rym wydaje się, że wychodzą ze stanu samozadowolenia, bo chcą czegoś więcej, ale owo „więcej” nie musi odnosić się do transcendencji – pojawia się tu zindywidualizowane pragnienie bez zgody na poddanie się symbolicznej kastracji, czyli kompleksu Edypa w całej pełni (najczęściej neuroza). To dlatego Kierkegaard jest ulubionym filozofem psychoanalityków; uczy, że pragnienia nigdy nie można wyrazić, a skoro nie można wyrazić, nigdy nie można go też zaspokoić. Jeżeli wyrazimy pragnienie, to automatycznie przestanie ono być pragnieniem, zmienia się albo lokalizacja obiektu pragnienia (*Voix*), albo jego znaczenie (*Signifiant*). Rozpacz słabości wydaje się łatwiejsza do pokonania. Cierpią na nią przeważnie zakochani i kobiety – pisze Kierkegaard. Gdy jesteśmy zakochani, pytamy osobę, którą kochamy, a która, być może, nas nie kocha, dlaczego tak jest – chcemy wiedzieć, co robimy źle, co mamy w sobie zmienić, żeby zostać pokochanym. Pojawia się perspektywa zmiany, chcemy się autentycznie dla kogoś zmienić. Rozpacz z powodu pragnienia niebycia sobą to rozpacz słabości, bo przywiązanie do „ja” stanowi punkt nieświadomy. Skoro bycie lub niebycie sobą jest dla nas kłopotliwe, to znaczy, że „ja” stanowi punkt odniesienia, mamy jakieś wyobrażenie siebie, do którego jesteśmy przywiązani<sup>20</sup>.

W programie 12 kroków najważniejsze jest tak zwane odbicie się od dna: zdanie sobie sprawy z tego, jak nisko upadliśmy (kroki 1 – 3), jak bardzo oddaliliśmy się od ideału lub po prostu od „ja”. Wersja humanistyczna Skinnera metody 12 kroków jest odpowiedzią na niemożność doprowadzenia większości ludzi do tego stopnia rozpaczycy – niewiele osób jest w stanie przyjąć, że mało znaczy, czyli pozytywnie rozwiązać kompleks Edypa (*Castration*).

Nie chcąc być sobą w obliczu Boga to zmarnować swoje talenty. Talenty to nie tylko pozytywne predyspozycje, ale wszystkie rzeczy czy cechy osobowości, z którymi możemy coś zrobić. Mogą to być cechy uznane za wady, które w odpowiednim czasie i miejscu spowodują rozwiązanie kompleksu i uwolnienie od nieskończoności (nigdy niespełnionego) pragnienia, którą symbolicznie można przedstawić jako odpowiedź na logiczną zagadkę o wszechmogącym Bogu: czy Bóg mógłby stworzyć kamień, którego nie zdołałby unieść? Paradoksalność najwyższego stopnia rozpaczycy i zarazem buntu polega na tym, że zarówno chcemy, jak i nie chcemy być sobą, rodzi się struktura dyskursu odniesiona do *Wielkiego Innego* (reprezentowanego w teorii dyskursów Lacana przez  $S_1$ ).

<sup>20</sup> Por. S. Kierkegaard, *Choroba...*



Kierkegaard przywołuje filozofię stoików – tych, którzy ćwiczyli się w niewzruszoności wobec sytuacji życiowych. Nie byli oni obojętni wobec świata, lecz dobrze tolerowali cierpienie, życiowe niedogodności. Uczyli się cierpliwości. Wobec jakich cierpień, trudów życia możemy być cierpliwi? Ból trudny do zniesienia to granica cierpienia. W stanie silnego bólu nie jesteśmy w stanie dokonywać wyborów, jedyne pragnienie to ustanie bólu. Sytuacje ekstremalne, jak te opisane w literaturze i filmie (na przykład przez George'a Orwella w *Roku 1984* czy w *Wyborze Zofii* Williama Styrona), niepodlegające moralnej ocenie, to sytuacje, w których jedyną możliwość wyboru stanowi określenie swojego stosunku do wolności wyboru. Kierkegaard porównuje rozpacz ostatniego stadium do sytuacji szatana, który jako anioł światłości, Lucyfer, stworzony jako najdoskonalszy z aniołów, ale nie na tyle doskonały, by być Bogiem, mimo wszystko nie chce pochodzić od Boga. Przekładając rzecz na rozróżnienie Ericha Fromma na wolność do i wolność od, należy stwierdzić, że szatan wybiera nieskończoną wolność od. Jednak Frommowska antynomia wydaje się za ciasna wobec wyborów egzystencjalnych. Brakuje tu „wolności samej w sobie”. Wolność zapośredniczona to wolność do, ale wolność od również taka się wydaje, bo odnosi się do ograniczeń stworzonego świata, odrzuca je. Szatan wybiera nie tyle brak ograniczeń, co „wolność samą w sobie”, i dlatego jest ojcem kłamstwa. Największe jego kłamstwo dotyczy wolności jako najbardziej pożądanej współcześnie wartości. Ewangeliczna przypowieść o talentach mówi o wielkiej interesowności Boga w rozdawaniu dóbr. Bóg krytykuje postępowanie tego, kto dostał talent i go zakopał. Mówi, że przyszedł zebrać plon, nawet chce go zebrać tam, gdzie nie posiał (por. Mt 25, 14 – 30). Figura szatana doskonale wpisuje się w zamknięty w sobie reżim prawdy, dlatego szatan jest logiczny, bezinteresowny w dawaniu nawet dóbr, ale uwolnione od celu dobro nie przetrwa, ulega zniszczeniu, i jeszcze użytkownika pociąga za sobą.

## Szatańska pokusa

Odpowiedzią na Boskie pragnienie miłości, zwłaszcza skierowanej do tak marnej postaci jak człowiek, jest szatańska zazdrość. Czego szatan zazdrości człowiekowi? Przecież nie jego skończoności, ciała i niedoskonałości. Zazdrościć może jedynie wspólnoty z Bogiem, którą ten osiąga nie w pojedynkę. Człowiek, w przeciwieństwie do aniołów, jak twierdzi Akwinata, stanowi gatunek. Cieleśny Syn Boży, Chrystus, musi współdziałać

z innymi, aby zrealizować mesjańską misję. Szatan próbuje go od tego odwieść w kuszeniu na pustyni. Pokusy na pustyni są ambiwalentne – pisze Stanisław Wszolek. Zło, które pociąga pokusa, nie musi być w niej zawarte, ponieważ zło często pojawia się w przebraniu jakiegoś dobra. Pokusa „rzadko uderza w rzecz zakazaną bezpośrednio”<sup>21</sup>. Szatan nie nakłania Jezusa do bezpośredniego sprzeciwu wobec Boga, lecz wydaje się go nakłaniać do tego, co dla wszystkich korzystne. Dopiero w ostatniej, trzeciej fazie kuszenia widzimy, że szatan wzywa Syna do zignorowania Ojca, do okazania swojej własnej mocy. Egzegeci, jak przypomina Wszolek, „nazywają kuszenie Jezusa »pokusą mesjańską«. Polegała ona na narzucaniu się ludziom siłą i cudami”<sup>22</sup>. Jezus wybiera drogę cierpienia i upokorzenia, odrzuca pewne wyobrażenia na temat Boga, zakorzenione w dotychczasowych systemach religijnych.

Pierwsza faza pokusy na pustyni jest prosta, to tak zwana pokusa chleba: „Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz, żeby te kamienie stały się chlebem” (Mt 4, 3). Za tą pokusą stoi podstawowa potrzeba przeżycia<sup>23</sup>. Nie chodzi tylko o chleb, ale o wszystko, co jest człowiekowi niezbędne do przeżycia. Niebezpieczeństwo pokusy zawiera się w absolutyzowaniu doczesności. Odpowiedź Chrystusa brzmi: „Nie samym chlebem żyje człowiek [...]” (Mt 4, 4) – do przeżycia potrzebne jest Słowo Boże. Kolejnym etapem kuszenia jest pokusa znaczenia, typowo ludzkie pragnienie władzy. Odrzucenie pokusy chleba objawia Boskie pochodzenie Jezusa, kusiciel musi zmienić taktykę; cytując Księgę Psalmów, twierdzi, że Syn Boży wymaga specjalnej, nadprzyrodzonej ochrony.

Odpowiedział mu Jezus: „Ale jest napisane także: »Nie będziesz wystawiał na próbę Pana, Boga swego?«. Czy zabrakło Mu ufności? Wiemy, że przyjdzie w Jego życiu taki moment, kiedy znowu stanie nad przepaścią i rzuci się w dół, wypowiadając słowa: „Ojczy, w ręce Twoje powierzam ducha mego” (Łk 23, 46). Na krzyżu nastąpiła pełna realizacja Psalmu 90. Lecz teraz Jezus odrzuca pokusę i związany z nią podstęp. Dokonując skoku, z pewnością w jakiś sposób dowiódłby prawdy słów Psalmu 90, ale za złudną cenę podporządkowania sobie Boga<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> S. Wszolek, *Kto ma, temu będzie dodane... Śledztwo w sprawie Opatrzności*, Dom Wydawniczy „Rafael”, Kraków 2003, s. 79.

<sup>22</sup> Tamże, s. 80.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 81.

<sup>24</sup> Tamże, s. 90.

Ta duchowa pokusa nadprzyrodzonej ochrony, zauważa Wszolek, jest eksploatowana na wszystkich poziomach rozpacz, jak powiedziałby Kierkegaard. Daje o sobie znać, gdy ludzie tracą poczucie bycia istotami duchowymi, im bardziej redukują swoje pragnienia do potrzeb animalnych, ale dotyka też ludzi rozwiniętych duchowo, gdy popadają w obłudę. Bóg jest wtedy człowiekowi potrzebny jako jego satelita, uzasadnienie takiego, a nie innego postępowania; rodzi się wiara bez wątpliwości, czyli fanatyzm. Pokusa uderzająca w życie duchowe jest trudniejsza do rozeznania niż doczesna. Newralgicznym punktem wiary w Boga może być stosunek do cudów. Nie należy ani w nie wierzyć, ani ich przeceniać. Wszolek zwraca uwagę na współcześnie popularny i niebezpieczny nurt „leczenia wiarą”<sup>25</sup>. Prośba o uzdrowienie nie może być naleganiem albo rezygnacją z dostępnych metod leczenia. Nie jest to wiara, lecz próba posłużenia się Bogiem, odmowa przejścia duchowej próby.

Trzecim etapem kuszenia Jezusa na pustyni jest pokusa władzy totalnej, godząca w pierwsze przykazanie. To pokusa obalenia Boga i religii. Gdy zebrany pod pałacem Piłata tłum wybiera Barabasa, prawdopodobnie uczestnika ruchu oporu przeciwko Rzymianom, lud dokonuje wyboru Antychrysta („Bar-Abba” znaczy „syn ojca”), który rządzi przemocą. Trzecia pokusa odwraca role Boga i człowieka. Człowiek chce sam od początku do końca tworzyć własny plan swojego życia. Wszolek przywołuje czasy pierwszych chrześcijan, kiedy pokusie władzy ulegali ci, którzy absolutnie się z nią nie kojarzą.

Otóż kiedy prześladowanie to się skończyło, w kartagińskiej gminie chrześcijańskiej znalazły się obok siebie trzy grupy ludzi: *fideles*, czyli wierni, którzy prześladowanie przetrwali w ukryciu, *lapsi*, czyli upadli-odstępcy, którzy nie wytrzymali tortur i odstąpili od wiary, a następnie pokutowali za grzech zaparcia, i w końcu *martyres*, czyli męczennicy, którzy mężnie znieśli tortury i przeżyli prześladowanie. Niestety, jak zaświadcza Komodian, wzajemne współżycie tych grup nie układało się najlepiej. [...] Męczennicy, jak wszyscy, podlegają pokusie znaczenia i władzy<sup>26</sup>.

Można twierdzić, że wiara (religijna), która doprowadza do wyznania (podstawowej praktyki reżimu prawdy), to jedyny fenomen, który może rozluźnić niebezpieczeństwo reżimu prawdy ściśle wiążącego wiedzę z władzą.

<sup>25</sup> Tamże, s. 92.

<sup>26</sup> Tamże, s. 99.

To, że człowiek nie może działać sam, jest jego słabością, ale w Bożkiej perspektywie – siłą. Tego szatan najbardziej człowiekowi zazdrości i dlatego w raju nie kusi bezpośrednio Adama, tylko Ewę. Wie, że Adam jest na tyle słaby, że nie doceni „naturalnej” relacji z drugim człowiekiem i będzie próbował zrzucić winę na swoją połówkę. Człowiek zostaje stworzony tak naprawdę w momencie, gdy pojawia się płęć: Adam ma się z kim porównać i rozwiązuje mu się język (Por. Rdz 2, 21). Kiedy Adam rezygnuje z myślenia o całości, kiedy chce sam pozostać bez winy, nietknięty błędnym osądem sytuacji, wypowiada oskarżenie Boga: „Kobieta, którą postawiłeś przy mnie, zwiodła mnie i zjadłem” (Rdz 3, 12). Bóg zostaje postawiony w klinchu, Adam wnosi pretensję, że nie został stworzony jako równy Bogu, jako drugi (pojedynczy) Bóg. Taki jest bunt ostatniej fazy rozpacz według Kierkegarda. Często używa się w niej słów „nigdy sobie tego nie wybaczę”.

I właśnie z tych słów można się dialektycznie przekonać, co jest słuszne. On nigdy sobie tego nie wybaczy, ale jeżeli Bóg mu to wybaczy, to i on łaskawie wybaczy sobie samemu. Nie, on rozpacza z powodu grzechu i właśnie im bardziej szaleje w namiętnych słowach, przez które (choć wcale nie o tym myśli) charakteryzuje siebie, twierdząc, że „nigdy tego sobie nie wybaczy”, zezwala sobie na grzeszenie (gdyż to powiedzenie jest raczej przeciwieństwem żalu za grzechy, bo żal prosi Boga o przebaczenie)<sup>27</sup>.

Rozpacz buntu, najsilniejsza, najbliższa całkowitemu odwróceniu się od Boga, jest też najbliższa nawróceniu, jeśli uświadomimy sobie czasowość naszej egzystencji. Szatan jest poza czasem, jego wybory są wieczne, nasze nie.

## Cierpliwość – czas i przestrzeń reżimu prawdy

Rozpacz pogrąża człowieka w grzechu. W rozpacz buntu chce on przeciwstawić się pokusie sam i wykreować siebie równego Bogu. Rozpacz ta wzdraga się przed wdzięcznością i przebaczeniem. Tu leży moment, którego nie może w chrześcijaństwie pojąć Nietzsche: Bóg czasami dopuszcza, aby wierzący upadał i grzeszył; wtedy jako stworzenie upokorzone, podległe prawdziwemu dobru, może przewyższyć identyczność z samym sobą.

<sup>27</sup> S. Kierkegaard, *Choroba...*, s. 105.



Im lepszy jest człowiek, tym boleśniejszy staje się każdy poszczególny grzech i tym jest niebezpieczniej dla niego, jeżeli popełni błąd przy obieraniu kierunku, niebezpieczna tu nawet odrobina niecierpliwości<sup>28</sup>.

Cierpliwość to podstawa jednostkowego reżimu prawdy, umożliwiająca jej stopniowe wyłonienie. Przykazania *Dekalogu* sformułowane są w formie obietnic; w tym kontekście łatwiej zrozumieć zasadę poza Kościołem nie ma zbawienia<sup>29</sup>: do zbawienia nie dochodzi się samemu; Kościół jako wspólnota, Mistyczne Ciało Chrystusa czyni z jedności siłę<sup>30</sup> zdolną zbawić, sam się człowiek nie zbawi.

Za najważniejsze odkrycie metody 12 kroków jako skutecznej walki z uzależnieniem można uznać zasadę dzielenia się prawdą: dopóki nie podzielisz się doświadczeniem upadku, dopóki nie znajdziesz osoby, którą też uratujesz, metoda się nie utrwali, nie zadziała, nie uratujesz nawet siebie samego. Podstawowym reżimem prawdy dla pojedynczego człowieka jest świadomość własnych ograniczeń, ale samotna praca nad ich pokonywaniem może dla prawdy być zabójcza. Przy czym dotykamy tu niezwykle drażliwego i ciekawego zjawiska. Współcześnie mylona jest szczerść z ekshibicjonizmem: pierwsza dotyczy komunikacji i języka, drugi – odreagowania emocji i, najczęściej, ciała. Publiczne mówienie o swoich kompleksach nie uwalnia od nich.

Na energetycznej mocy kompleksu opiera się teoria Carla Gustava Junga. Kompleksy to węzły energetyczne w podświadomości, które powodują, że coś niewłaściwie działa, ale jeżeli sobie uświadomimy problem, niejako rozwiążemy węzeł, uwolnimy energię do działania i możemy zrobić więcej niż ci, którzy kompleksów nie mają. To wymaga jednak przede wszystkim cierpliwości, która współcześnie jest coraz rzadszą cnotą, jak coraz rzadszym dobrem jest tak zwany czas wolny. Autoograniczenie to uświadomione ograniczenie, które wyzwala możliwość pracy nad sobą w coraz szerszym polu wolności. Mówienie o węźle lub dzielenie się pracą nad jego

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Aksjomat *extra Ecclesiam salus nulla* pochodzi z połowy III wieku. Sformułował go Święty Cyprian, biskup Kartaginy. Określono w ten sposób warunki zbawienia jako wiarę i przyjęcie chrztu (por. Mk 16, 16; 1 Tm 2, 4).

<sup>30</sup> Oczywiście przy okazji tego sformułowania zaraz pojawia się zarzut złych kapłanów i niezdrowych struktur kościelnych, ale zdaniem wierzących w sakramentalną moc Kościoła Chrystus działa mimo niedoskonałości stworzenia, aczkolwiek nie jest to usprawiedliwieniem zła w Kościele, które trzeba niszczyć również po ludzku.

rozwiązywaniem wszem wobec niszczy specyfikę wyznania, raczej wtapia węzeł w szersze tło nieświadomości, niż go rozwiązuje.

Ostatnie zdanie z *Choroby na śmierć* Kierkegaarda brzmi: „Łącząc się z sobą i utwierdzając wolę bycia sobą, jaźń opiera się przejrzycie na mocy, która ją założyła, która to formuła jest znowu, jak się często wspominało, ostateczną definicją wiary”<sup>31</sup>. Wiara to nie przeniesienie punktu zainteresowania w zaświaty, bo można wtedy uzyskać szatańską perspektywę samotnego ducha jako uwiecznionej jednostki, a nie jako wspólnoty. Wiara to uczynienie z siebie narzędzia prawdy. Praktyka prawdy naukowej to również ustosunkowywanie faktów wzajemnie do siebie i do podmiotu tę prawdę wypowiadającego. Fakty się nie wyłaniają, prawda nie wyłania się ze świata, prawda naukowa również ma strukturę „więc”, stanowi jakiś wniosek, interpretację faktu.

Autoindeksacja prawdy, czysty reżim prawdy ma absolutną moc przymuszania. Na gruncie logiki reżim prawdy zostaje utożsamiony z jej autoindeksacją w taki sposób, że sam reżim jako taki się nie pojawia. Tak przedstawia ten proces Kartezjusz. Dla niego „więc” to nie wniosek, tylko stwierdzenie faktu – prawdy. Prawda poddana reżimowi prawdy i niczemu więcej wskazuje sama na siebie, przestaje być ramą dla poznającego podmiotu i poznawanego przedmiotu. Prawda poddana reżimowi prawdy, ale również reżimowi wyznania wkłada między poznające „ja” i poznawany przedmiot trzeci element budujący strukturę relacji, które nie muszą być relacjami dychotomii wewnątrz – zewnątrz<sup>32</sup>. Dla chrześcijanina tym trzecim elementem, zakłócającym działanie reżimu prawdy, jest grzech. Grzech jest zawsze zerwaniem z dobrem, a ustosunkowanie do grzechu – rozpacz – może być zerwaniem podwójnym. Już struktura grzechu pierwotnego jest podwójnym zerwaniem i ustanawia dyskurs, czyli nową relacją zarówno między Bogiem a człowiekiem, jak i między ludźmi. Grzech pierwotny czyni z grzechu utrwaloną strukturę zachowania. Możemy sobie wyobrazić, że Adam nie zerwałby owocu, ale tłumaczyłby swoją pokusę w ten sam sposób: „Kobieta, którą postawiłeś przy mnie, zwiódła mnie i chciałem zerwać”. Grzech byłby ten sam. „Wszyscy tak robią” – to typowy dyskurs rozpacz. Mówi się na przykład o grzechu przeciwko Duchowi Świętemu, że jest to albo brak wiary w miłosierdzie, albo zbytne w nie zaufanie: kieru-

<sup>31</sup> S. Kierkegaard, *Choroba...*, s. 123.

<sup>32</sup> Przeciwwstawienie wewnątrz – zewnątrz ustanowił podstawową negatywną matrycą wszelkiej dychotomii Jacques Derrida.

je się myślą albo „Bóg mi na pewno nie wybaczy”, albo „Bóg mi na pewno wybaczy”. Odnosimy się do transcendencji (Boga) w czasie.

Forma czasu i przestrzeni kształtuje według Kanta naszą zmysłowość, myślenie, odbiór rzeczywistości. Mogąc liczyć, możemy porównywać rzeczy, idee, czyniąc niektóre ostatecznymi lub nieporównywalnymi (Bóg mi zawsze wybaczy / nigdy nie wybaczy), ustawiamy się w swojej jaźni w takiej pozycji, że należy się nam zbawienie albo potępienie, i Bogu nic do tego. Odwrotność rozpacz z buntowanej – rozpacz słabości – też może przyjąć perspektywę nieskończoną: zbytniego zaufania w miłosierdzie. Najczęściej to rozpacz nieświadoma istnienia życia duchowego, rodząca ułomną wizję Boga, może dobrotliwego staruszka, któremu wszystko jedno, co się z nami stanie – nie udało mu się stworzyć drugiego Boga, więc zadawała się człowiekiem zredukowanym do stałych animalnych, traktuje go jak nieporadne dziecko.

Foucault odkrywa chrześcijaństwo nie tyle jako religię, ile raczej jako egzystencjalną praktykę reżimu prawdy, czyli przede wszystkim odkłamywania siebie. Reżim chrześcijaństwa, które „od II wieku [...] narzucało jednostkom obowiązek ujawniania prawdy o sobie”<sup>33</sup>, to nie tylko ustalanie norm współżycia społecznego, lecz sprawozdanie, jak te ustalenia wpływają na relację człowieka z Bogiem, która normie nie podlega. Ochrzczoney zyskuje świadomość, że wiara to nie coś, co się wypracowuje, tak jak wiedzę. Wiara to coś skrajnie innego niż wiedza, świadomy wybór perspektywy życia. Pytanie, które może pojawić się zwłaszcza w kontekście chrztu: czy wiarę można wybrać świadomie? Apostołowie nawracali ludzi przeważnie w dojrzałym wieku, chrzest dotyczył dorosłych. Dziś chrzci się raczej dzieci. *O co prosicie Kościół Boży?* – pyta kapłan. *O wiarę* – odpowiadają w rycie tradycyjnym rodzice lub rodzice chrzestni. W prośbie tej zawarta jest konstatacja, że wiara to nie jest coś, do czego się samemu dochodzi, lecz dar wyproszony przez wspólnotę. Augustyn z Hippony jawi się jako ten, który namysłem filozoficznym dochodzi do wiary, tymczasem jego matka całe życie modliła się o wiarę dla niego. Czy więc wiara Augustyna to łaska (wymodlona przez matkę), czy wybór (efekt reżimu prawdy Augustyna)? Chrzest to deklaracja wspólnoty, podkreśla Foucault, której zależy na konkretnej jednostce przyprowadzanej, przynoszonej do chrztu. Czyli wiara to nie tyle jednostkowy stosunek do Boga, bo nie znamy Boga tak jak aniołowie, tylko jest to stosunek zapośredniczony przez tych, którym na nas zależy. Wiara jest łaską, nie wiedzą, nie jest to stan filozoficzny,

<sup>33</sup> M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 120.

jak chciał Kartezjusz, udowadniając konieczność istnienia Boga. Kartezjuszowi zależało na tym, żeby udowodnić realne istnienie Boga, w przeciwieństwie do idealnych figur matematycznych, które mogą pozostać tylko wewnątrz umysłu, w naszej wyobraźni. Wyobrażenie czegoś wystarczy, aby generować normy opisu wyobrażonej rzeczywistości. Natomiast Bóg, aby generować normy, musi istnieć realnie, ponieważ stanowi zbyt słaby konstrukt myślowy w porównaniu z trójkątem, nie ma w nim prostoty, jasności i wyrazności; jeżeli potraktujemy go jak konstrukt, zyskuje tę wyrazność, tylko gdy przypadkowe w każdym innym przypadku istnienie potraktujemy jak jego główną cechę. I Kartezjusz udowodnił Boga, w zawiły, choć logiczny sposób, operując tak zwanym dowodem ontologicznym Anzelm. Jeżeli jestem w stanie pomyśleć ideę Boga, to znaczy, że Bóg istnieje – Bóg bez istnienia nie byłby Bogiem. Jak twierdził Tomasz z Akwinu, tym różni się Bóg od stworzenia, że w Bogu nie ma różnicy między istnieniem a istotą, inaczej niż w przypadku stworzeń.

Dopiero na gruncie tej różnicy, nie między skończonością i nieskończonością, lecz między skończonością i wiecznością (bezczasem), możliwe jest kształtowanie cnoty cierpliwości.

## Wynalazek deizmu (przeciw Antygonie)

Kartezjusz, zapośredniczając scholastykę przez nowszy system pojęciowy, definiuje już nie teizm, a deizm, współczesną postawę religijną, jako reżim prawdy bez wyznania. Jest to deklaratywna wiara współczesnych: wierzę, ale nie należę do żadnego Kościoła, nie praktykuję, nie jestem wyznawcą; wiara w Boga, który nie ma wpływu na świat. Filozofia od czasów Kartezjusza przestaje mówić o Bogu. Zostaje już uwolniona od dylematu niemożności dania dowodu. Kant tłumaczy błąd Kartezjusza i ustala Boga w świecie idei, a o ideach nie można wydawać sądów, można jedynie stawiać tezy (Bóg istnieje) i antytezy (Bóg nie istnieje), które są równie prawdziwe. Idee u Kanta są tylko trzy: Bóg, dusza i świat. Sądy dotyczą prawd matematycznych i przyrodoznawczych, na przykład „ $3 + 5 = 8$ ” to sąd, który możemy weryfikować, możemy manipulować wiedzą w nim zawartą: „ $2 + 6 = 8$ ”. Natomiast idee powodują, że możemy głosić jakieś tezy, ale do każdej tezy można dołożyć antytezę, więc nie podlegają one weryfikacji, nie wynika z nich synteza. Nie ma żadnego reżimu prawdy dotyczącego idei, ponieważ idee są nieograniczone. Idee wymagają wiary, a nie wiedzy, i to właśnie znaczy, że Boga nie można udowodnić, można tylko prosić o łaskę



wiary, i to najlepiej dla kogoś innego. Bez takiej prośby szanse na wiarę są nieduże, ale to nie znaczy, że ich nie ma, bo „Wiatr wieje tam, gdzie chce” (J 3, 8).

Wiara jawi się jako coś dziedzicznego, dlatego jeszcze raz wróćmy do Antygony. Foucault już po czwartym wykładzie porzuca Edypa, bo wydaje mu się on niewystarczający, aby wyjaśnić fenomen prawdy. Może gdyby rozszerzył losy Edypa w stronę historii Antygony, nie musiałby dokonywać przeskoku z filozoficznej starożytnej koncepcji wiedzy do chrześcijańskiej koncepcji wiary. Reżim prawdy w *Antygonie* stanowi łagodne przejście między tymi dwoma fenomenami. Antygona w prostocie wyznania braku lęku, jak apostoł dobrej śmierci, przynagła Kreona do zabicia jej, jak Jezus przynaglał Judasza do zdrady podczas Ostatniej Wieczerzy. Zarówno Kreon, jak i Judasz tkwią w nieuleczalnym klinchu, nie widzą możliwości wyjścia poza swój osąd. Kreon mówi do Antygony: „Nikt poza tobą tak nie sądzi w Tebach”. Poczucie dostępu do prawdy niszczy reżim prawdy, prawda ma wymiar nieznośnego sprzeciwu sądu. Podobnie osądza sytuację Judasz, gdy obserwuje namaszczenie olejkami stóp Jezusa przez byłą cudzołożnicę. Nie widzi transcendentnego wymiaru sceny namaszczenia, lecz przelicza wartość towaru. Relacja o namaszczeniu Jezusa przekazana została we wszystkich Ewangeliach (Mk 14, 3 – 9; Mt 26, 6 – 13; Łk 7, 36 – 50; J 12, 1 – 11); kobieta wylewa na stopy Jezusa olejek wart 300 denarów. Bibliści podają, że była to wartość odpowiadająca dziesięciomiesięcznej pracy wykwalifikowanego robotnika. Na pewno nie tylko Judasz zastanawia się, czy nie lepiej byłoby sprzedać olejek, a dochód ze sprzedaży rozdać potrzebującym. Jan dodaje uwagę na temat Judasza: „Powiedział zaś to nie dlatego, jakoby dbał o biednych, ale ponieważ był złodziejem, i mając trzosa wykradał to, co składano” (J 12, 6). Chciwość reprezentowana przez Judasza i nieumiarkowanie reprezentowane przez Kreona (paradoksalnie objawiające się w analizach Foucaulta jako pejoratywnie rozumiany umiar) stają się nie tylko serią pojedynczych grzechów i błędów, lecz są odbierane przez samych winowajców jako ich największe zalety (Judasz zna się na wartości rzeczy, jest skarbnikiem wspólnoty, Kreon to zawodowy król), zrastają się z rolą, stąd nie ma tu możliwości nawrócenia.

Antygona wynosi problem rozeznania między dobrem i złem poza możliwości ludzkiej wiedzy i władzy, ale Kreon jej nie słyszy, podobnie jak Judasz nie słyszy Chrystusa. Kreon mówi do Antygony: „nikt poza tobą tak nie sądzi w Tebach”. Ona odpowiada: „ależ wszyscy tak sądzą, tyle że po cichu”. Kreon nie słyszy tej odpowiedzi, zakłada, że wypowiedział prawdę, więc kontynuuje: „nie wstyd ci myśleć inaczej niż oni?”. Odwołuje się do

jej wstydu, próbuje ją zawstydzić, lecz zawstydzić człowieka można tylko wtedy, gdy on nie wie, czym jest poczucie winy<sup>34</sup>.

Reżim prawdy wydaje się utrzymywać wiedzę z dala od polityki, ale dzisiaj jest on tylko polityką. Nawet Judith Butler w swojej interpretacji *Antygony* zaznacza, że nie można z niej zrobić typowej „przedstawicielki określonego typu polityki uprawianej przez feministki”<sup>35</sup>, ponieważ bohaterka nie stanowi wzorca do naśladowania jako zaplątana „w sieć kazirodzkiego dziedzictwa, które jednocześnie wyznacza jej wykluczające się wzajemnie pozycje w rodzinie”<sup>36</sup>. Butler zauważa, że ani Hegel, ani Lacan nie interpretują *Antygony* politycznie, podkreślając odmiennność środowiska rodzinnego od politycznego. Konflikt między rodziną a polityką mógłby odpowiadać rozróżnieniu Foucaulta: wiedza – władza. Prawda jest funkcją różnicującą te dwa człony. Jeżeli wychowujemy się w rodzinie, której reżim prawdy jest podporządkowany, nabywamy funkcjonalną wiedzę, potrafimy modyfikować strukturę dyskursu, czyli więzi społecznej, nie grozi nam fa-

#### <sup>34</sup> ANTYGONA

Czego chcesz jeszcze oprócz mojej śmierci?

KREON

Niczego. To wystarcza. W tym jest wszystko.

ANTYGONA

To czemu zwlekasz? Nie znosimy się:

Ja ciebie i twej mowy, a ty mnie.

A jednak nie ma większej chwały od tej,

Jaką przynosi pogrzebanie brata!

I wszyscy tu z pewnością by mnie wsparli,

Gdyby się tylko nie trzęśli ze strachu.

Niestety tylko ci, co dzierżą władzę,

Mówią i robią, co im się podoba.

KREON

Nikt poza tobą tak nie sądzi w Tebach.

ANTYGONA

Wszyscy tak sądzą, tyle że po cichu.

KREON

Nie wstyd ci myśleć inaczej niż oni?

ANTYGONA

Czcic bliskich zmarłych to powód do wstydu?

Sofokles, *Antygona*, ss. 268 – 269 (498 – 511).

<sup>35</sup> J. Butler, *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią*, przeł. M. Borowski i M. Sugiera, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 12.

<sup>36</sup> Tamże.

natyzm ani religijny, ani polityczny. Butler przypomina Lacanowską interpretację Antygony jako

figurę narodzin Symbolicznego, tej dziedziny praw i norm, które rządzą dostępem do języka i umożliwiają wyrażenie siebie. Taki typ regulacji dokonuje się właśnie za sprawą ustanowienia wybranych związków krwi jako norm symbolicznych. Trudno jednak powiedzieć, żeby normy symboliczne miały charakter ściśle społeczny. Tu właśnie Lacan odchodzi od wykładni Hegla, gdyż – by tak rzec – pewną wyidealizowaną koncepcję związków krwi ustanawia jako podstawę dla porządku kultury<sup>37</sup>.

Nie podzielam zdania Butler, że Lacan przedstawia wyidealizowaną koncepcję związków krwi, raczej tylko tych związków świadomą.

Symboliczne dla Lacana to relacja trójkowa, ale niekoniecznie sprowadzona do relacji mama – tata – dziecko. To, że „wszelka analizowalna relacja, to znaczy interpretowalna symbolicznie, jest zawsze wpisana w relację trójkową”<sup>38</sup>, nie znaczy, że chodzi tu o rodzinne role; raczej chodzi o odniesienie do transcendencji, którą już te podstawowe relacje rodzinne budują. Psychikę trzeba widzieć przez relację edypalną, ponieważ chodzi w niej o coś więcej niż związki rodzinne, które można opisać w relacjach bezpośrednich, dwójkowych, a „jakakolwiek relacja dwójkowa jest zawsze, mniej lub bardziej, naznaczona stylem wyobraźniowego”<sup>39</sup>.

Deizm jest relacją „dwójkową”; Bóg deistów to wyobraźniowo pomnożona ludzka moc. Ostatecznie to bóg niemocy, skoro tak zmęczył się tworem świata, że już nie ingeruje w swoje niedoskonałe dzieło, bóg bardzo współczesny, któremu człowiek pomaga za pomocą cudów techniki.

## Kulturowy narcyzm i anoreksja

Aby relacja zyskała walor symboliczny, potrzebna jest mediacja trzeciej postaci, przychodzącej z zewnątrz. Antygona mogłaby być taką postacią, lecz Kreon jej w ten sposób nie postrzega. Ustawia ją w relacji dwójkowej: ona i on – identycznie, jak w ewangelicznym wydarzeniu z kobietą obmywającą nogi Jezusowi, widzianemu przez Judasza. On dostrzega tylko kobietę i drogi olejek, a zatem jedynie dwójkową relację władzy: Jezus według

Judasza niewiedzący, kim jest kobieta – Judasz wiedzący, jaki lepszy użytek można zrobić z pieniędzy. Tylko dzięki relacji trójkowej, pisze Lacan, „stosunek do przedmiotu może być utrzymywany na pewien dystans”<sup>40</sup>. Judasz i Kreon nie potrafią wyjść poza relację dwójkową, relację władzy. Judasz interpretowany jest jako posiadający najwięcej wiedzy spośród apostołów, posiada również polityczną koncepcję, wie, jak powinna wyglądać misja Chrystusa, nie potrafi zdekonstruować swojej perspektywy. Zdrada Judasza jest często interpretowana nie jako chciwość, lecz jako próba zmuszenia Chrystusa do rozpoczęcia społecznej rewolucji<sup>41</sup>. Judasz traktuje siebie jako równego Jezusowi; pozostali apostołowie również czasami wpadają w tę pułapkę, lecz Judasz z niej nie wychodzi. Wyjście z niej wymaga bowiem przejścia przez stan trwogi.

Odkąd dochodzi trzeci – i wchodzi w związek narcystyczny – otwiera się możliwość mediacji realnej, głównie za pośrednictwem osoby, która dla podmiotu reprezentuje postać transcendentną, inaczej mówiąc, pewien obraz panowania, przez który jego pragnienie i tegoż spełnienie mogą realizować się symbolicznie. W tym momencie interweniuje inny rejestr, który jest albo rejestrem prawa, albo winy, wedle rejestru, w którym jest przeżywany<sup>42</sup>.

Rejestr prawa (dla starożytnych) i winy (dla chrześcijan) jest wejściem w Symboliczne, zgodą na kastrację, na rezygnację z dominacji zasady przyjemności narcystycznego „ja”, które kieruje się afektami, związanymi z „chcę”. Rejestr prawa (zatrzymanie reżimu prawdy) to symboliczne wyjście poza czas, „[m]amy tu naświetlone coś, co wydaje się tak niejasne, gdy czytamy to u Hegla, a mianowicie, że pojęcie to czas”<sup>43</sup>. Pojęcie dokonuje szczególnego zawieszenia czasu, robi coś dziwnego z naszą pamięcią, symbolizuje doświadczenie i umożliwia rozumienie rzeczywistości.

Antygonie zależy nie tylko na tym, by wspólnota rodzinna została uporzędkowana, żeby brat został pochowany (to działania symboliczne), ale też na tym, żeby każdy znalazł należną mu godność i miejsce w pamięci. Domaga się nie tylko godności ze względu na przynależność do rodziny, do której należy też Kreon, ale również współdziałania w obrębie władzy. To wyjątkowo trudna rodzina, po ujawnieniu tajemnicy Edypa, że był jed-

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Por. Ewangelia Judasza, na przykład tłum. i red. W. Myszor, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THP/ewangelia\\_judasza\\_04.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THP/ewangelia_judasza_04.html) [dostęp: 25 stycznia 2019].

<sup>42</sup> J. Lacan, *Imiona...*, s. 37.

<sup>43</sup> Tamże, s. 38.

<sup>37</sup> Tamże, s. 14.

<sup>38</sup> J. Lacan, *Imiona...*, s. 36.

<sup>39</sup> Tamże.



nocześnie ojcem i bratem Antygony. Mimo wszystko Antygona poświęca swoje życie dla utrzymania rodzinnej wspólnoty, próbując wprowadzić prawo, rejestr Symbolicznego, tam, gdzie wcześniej była tylko władza (arbitralna decyzja Kreona o tym, kogo nazywać zdrajcą). Władza bez symbolu to przemoc. Symbol uwalnia od władzy, a nawet od czasu.

Można pokusić się o twierdzenie, że Antygona zdobywa władzę nad śmiercią. W tym sensie temat śmierci w *Antygonie* łączy się z tematyką chrztu w chrześcijaństwie. Wiara daje odniesienie do życia, którego śmierć nie przerywa. Pokuta to dalszy etap wyjawiania prawdy o kondycji „ja” w porządku symbolicznym. Warunkiem spowiedzi jest nie tylko wyznanie grzechów, ale rachunek sumienia<sup>44</sup>, pokuta, zadośćuczynienie, postanowienie poprawy. Pokuta to cały zestaw praktyk reżimu prawdy w ramach wyznaczonych przez chrzest włączający w strukturę wspólnoty Kościoła. Pokuta łączy wyznanie i wiarę, wymaga zgody na to, że jesteśmy od kogoś zależni. Sumienie to nie tylko stan wytężonej świadomości (zwłaszcza na grzechy i upadki), ale raczej zabezpieczenie przed skutkami rozpacz.

Reżim prawdy jest jak dieta (*un régime*) pojęciowa. Bez wyznania, które wprowadza w prawdę element czasu i nadaje „ja” wymiar pokutny, reżim prawdy może doprowadzić do „symbolicznej anoreksji”.

Nic oznacza odmowę obiektu służącą podtrzymaniu kastracji. Dlatego właśnie w przypadku anoreksji można powiedzieć, że podmiot je nic – nic będące formą oralnego pragnienia, będące pierwszym oralnym obiektem. Nic jest strażnikiem pragnienia, oznacza odmowę obiektu służącą utrzymaniu czyjegoś pragnienia<sup>45</sup>.

Jeżeli Symboliczne będzie jak w systemie kapitalistycznym, na jednym poziomie wymiany<sup>46</sup>, doprowadzi to język i zależne od niego systemy do całkowitej redukcji. Naszą odchudzoną ze znaczeń kulturę nazywa się czasami anorektyczną. Uczniowie Lacana (Riccardo Carrabino<sup>47</sup>), idąc dalej w tworzeniu dyskursów niemożliwych, jako wariacji podstawowych czte-

<sup>44</sup> Trzeba zwrócić uwagę na nieszczęsne tłumaczenie w języku polskim praktyki *examen conscientiae*, czyli badanie świadomości, skojarzonej ze słowem odnoszącym nas do księgowości. Wielu ludzi utożsamia praktykę rachunku sumienia przede wszystkim ze skrupulantem liczenia grzechów.

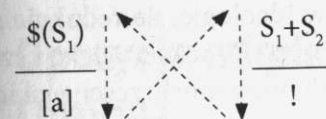
<sup>45</sup> M. Safouan, *Cztery...*, s. 84.

<sup>46</sup> W przypadku „ja” cielesnego byłoby to na przykład liczenie kalorii, liczenie w kilogramach i centymetrach utraty masy ciała i tak dalej.

<sup>47</sup> Z notatek własnych z seminarium Riccardo Carrabina nad seminarium Lacana *Lenvers*, Warszawa, czerwiec 2002.

rech dyskursów, zapisali również strukturę dyskursu Anoreksji. Dyskurs ten to odmowa uczestnictwa w dyskursie Kapitalisty.

Dyskurs Anoreksji (wariacja dyskursów niemożliwych)



Źródło: notatki własne z seminarium Riccardo Carrabina nad seminarium Lacana *Lenvers*, Warszawa, czerwiec 2002.

W miejscu produkcji znaczenia dyskursu Anoreksji znajduje się nic. Mamy tu jakby „pochłoniętego Mistrza”. Obiekt pragnienia (małe a) zostaje wyłączony z obiegu i jak w dyskursie Kapitalisty staje się obiektem zysku – czyli uprzywilejowanym przedmiotem, rzeczą, na której wszyscy mogą zarobić – tak w dyskursie Anorektycznym jest tajemną wiedzą podmiotu, niedostępnym czymś, położonym tak głęboko, że nawet anorektyczny podmiot nie ma do niego dostępu, do owego destrukcyjnego nic, które wyraża się w symptomach (nieprzyjmowaniu pokarmu, nieprzyjmowaniu znaczeń). Prawdą tego dyskursu jest obiekt pragnienia wzięty w nawias, gdyż nie może się wypowiedzieć w żaden sposób. Obiektem staje się w rezultacie nic, czyli to, co – zdaniem Carrabino<sup>48</sup> – pragnie spożyć anorektyczka (lub anorektyk). Obiekt a jako nic działa w miejscu prawdy jako znaczone i dlatego anorektyczka nie je.

Schematy dyskursów niemożliwych są odpowiedzią na samoblokujący się reżim prawdy. Poza tym, że obrazują usiłowanie odrzucenia wypowiedzenia pragnienia w znaczących, w wiedzy, zawieszają również ujawnianie się podmiotu (symbolizowanego przez \$) jako pragnącego, otwartego na świat „ja”. Jeśli potraktujemy dyskurs Anorektyczny nie tylko jako odpowiedź na osobiste problemy życiowe, ale jako rodzaj społecznej więzi – czyli odpowiedź na inny dominujący dyskurs, Kapitalisty – to okaże się, że jest to jakieś wyjście ze sprzeczności poprzez całkowitą odmowę „pracy” (przede wszystkim symbolicznej), i w efekcie śmierć (kultury). Anorektyczka pragnie bezpośredniego kontaktu z Mistrzem ( $S_1$ ), a więc pragnie śmierci. Anoreksję kojarzymy z głodzeniem się, które prowadzi do zaniku ciała, a to z kolei wiąże się z odmową uczestniczenia w świecie

<sup>48</sup> Tamże.

społecznym. Idealem byłoby wcale nie mieć ciała. Reżim prawdy, który dla dominujących dyskursów w kulturze jest prawdziwym terrorem, eliminuje przede wszystkim pragnące jednostki, z ich cielesnością. Reżim prawdy nieodniesiony do czegoś poza prawdą (do innych wartości) jest autodestrukcyjny. Jeżeli filozofia porusza się w reżimie prawdy, jaki kreśli dla niej Kartezjusz, nie tyle zamienia się w ideologię, ile redukuje się do niczego, do czystego *cogito*. Być może dlatego Foucault ucieka przed opresywnością reżimu prawdy do myślicieli wczesnochrześcijańskich, że pozwalają oni nakreślić drogi wyrwania się z tego reżimu, ale razem z prawdą, zachowując prawdę. Świadomość własnej niedoskonałości jest tu pozytywnym punktem wyjścia.

Człowiek rodzi się grzesznikiem, nie po prostu kimś, kto schodzi na drogę śmierci, by potem odnaleźć drogę życia, lecz kimś grzesznym już w chwili narodzin. Pierworodna skaza. Wydaje mi się, że na Zachodzie (nie znam innych cywilizacji, nie będę więc o nich mówił) zawsze istniały tylko trzy wielkie modele myśli moralnej: model dwóch dróg, model upadku i model skażenia<sup>49</sup>.

Tertulianowi, jak zauważa Foucault, udało się połączyć te trzy modele moralne, dzięki czemu rozważania nad jaźnią, świadomością, istotą człowieka w chrześcijaństwie nie muszą grozić upadkiem w otchłań nicości, jak grozi to koncepcjom, które te aspekty namysłu separują w imię jakiejś „jednej prawdy o naturze ludzkiej”<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 125.

<sup>50</sup> Foucault podaje dla przykładu nazwiska związane z „prawdą o naturze ludzkiej”: Mao, Marks i Stalin. Łączy je kolejno z modelami: dwóch dróg (Mao Tse-Tung), upadku (alienacji, Marks) i skażenia (Stalin oczyszczający naród). Por. tamże, s. 126.

## Rozdział VI

### Opozycja między lękiem a czystością (próba)

W szóstym wykładzie Foucault bada relację między oczyszczeniem duszy a dostępem do prawdy w sakramencie chrztu. Interesuje go zwłaszcza relacja aktu prawdy i ascezy. Czyta pod tym kątem pisma Tertuliana na temat chrztu, pokuty i oczyszczenia duszy w celu uzdolnienia jej do poznania prawdy. Tertulian zauważa, że czystość, którą proponuje chrześcijaństwo, i czystość (skutek oczyszczenia) proponowana przez filozofię to różne stany. Pojawia się kategoria próby, którą odnosi wprost do chrztu.

Łączność Foucaulta z Kierkegaardem najściślej ustanawia kategoria próby związanej z lękiem. U obu lęk jest wartościowany pozytywnie, jako naturalny stan człowieka uświadamiającego sobie swoją kondycję. Przeszkodą w zwycięskim przejściu próby jest źle rozumiana czystość, jako uwolnienie czy oderwanie od świata. W wykładzie szóstym Foucaulta dominują dwa tematy: lęk – podstawowa modalność stosunku podmiotu do samego siebie, coś jak jaźń u Kierkegarda; i drugi – próba.

### Wiara a miłość (konflikt)

Jaźń to metaświadomość, a lęk to metastrach. Tym się różni strach od lęku, że strach ma swój przedmiot – odczuwamy go wtedy, kiedy istnieje obiekt. Lęk jest bezprzedmiotowy, jest strachem uwewnętrznionym, tracimy obiekt, lecz, mimo wszystko, pozostaje świadomość rodząca niepewność, wątpliwości i wszystko to, co ogólnie wiąże się z ludzką kondycją. Lęk związany jest ze świadomością śmiertelności, i to nie tylko jako faktu fizycznego, ale też jako nieznamomości perspektywy: co dalej? To, co pojawia się u Kierkegarda w *Bojaźni i drzeniu*, to nie lęk przed śmiercią, lecz lęk