

negatywny, bo nawrócenie jest „od” grzechu; występuje w niej stopniowe dojrzwianie do zmiany swojego życia, dojrzwianie rozumu i woli do uznania siebie za grzesznika i do walki z grzechem. Druga faza na ogół uznawana jest za właściwe nawrócenie. Ma charakter pozytywny – nawrócenie „do” wypełniania życiowych zadań zgodnie z wolą Bożą.

Zatrzymanie czasu a anamneza

Problem nawrócenia najbardziej filozoficznie przedstawia Blaise Pascal, znany jako wielki polemista z zakonem jezuitów. Jest przeciwnikiem lekceważenia aspektu łaski jako koniecznej do zbawienia. Jego *Zakład* to jeden z najbardziej ironicznymi gestów w problematyzacji religii; autor posługuje się matematyką, a ściślej, rachunkiem prawdopodobieństwa. To jedyny naukowiec, a zarazem ironiczny dowód na istnienie Boga, ponieważ Pascal – matematyk rozpracowuje Boga arytmetycznie. Pisze o zawieszeniu człowieka między nieskończonością a nicością jako wymiarami rzeczywistości, a dodatkowo umieszcza go w polu następnym dwóch nieskończoności: nieskończoności wiedzy i nieskończoności wielkości (ta druga jest bardziej dotykalna). Odwieczny błąd filozofów polegał na tym, że próbowali zafałszować nieskończoność wielkości poprzez próby dotarcia do granicy na poziomie najmniejszych cząstek rzeczywistości. Zakładali, że granica jest gdzieś pomiędzy różnymi światami, które stanowią całości (odrębne struktury). Jeśli znajdziemy tę granicę (na przykład nazwiemy), natychmiast ulegniemy złudzeniu, że możemy ją przekroczyć, wyjść w jakieś zewnętrzne.

Ironicznym gestem Pascala jest przede wszystkim zastosowanie paradygmatu teorii prawdopodobieństwa do rozważań na temat życia wiecznego. Sam autor nadał im tytuł *Nieskończoność – nicość*. Punkt wyjścia stanowi dla niego matematyczne pojęcie nieskończoności, która jest naturalnym przedłużeniem skończonego wymiaru. Wychodząc z założenia, że „jedność dodana do nieskończoności nie pomnaża jej ani o włos, tak jak stopa dodana do nieskończonej miary”², Pascal mniema, iż „skończoność unicestwia się w obliczu nieskończoności”³. Największą trudność dla badacza rzeczywistości stanowi balansowanie pomiędzy dwoma ekscesami: wykluczeniem rozumu jako bezradnego wobec kwestii naprawdę istotnych i zdaniem się tylko na rozum, pozwalający nam mimo wszystko ujmować

² B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Pax, Warszawa 2002, s. 196 (451).

³ Tamże.

świat w sposób „prawidłowy”⁴. Chodzi o to, że aby o czymś myśleć, trzeba już to rozumieć, ogarniać – podkreśla badacz Pascala, Bourdieu. Paradoxa Pascaliańskiego doświadczenia nieskończoności można wyrazić formułą *par la pensée, je le comprends*. Na szali mamy pojęcie naszego skończonego życia, które pojmujemy, czyli niewielki ciężar kilkudziesięciu najwyżej lat, a po drugiej stronie mamy nieskończoność, której nie pojmujemy. Waga drugiej strony jest na tyle wielka, że nawet jeżeli nie istnieje nieskończoność, to samo jej wyobrażenie przeważa nad znikomością czasowego życia ludzkiego. Ironia Pascaliańska wydaje się tutaj mało subtelna, ale to tylko pozór.

Filozofię egzystencjalistów, zajmujących się ludzkim doświadczeniem życia w kontekście śmierci, czyli końca, charakteryzuje drugi wyznacznik: ironia – śmierć jako podstawowe wydarzenie egzystencjalne, ironia jako postawa dystansu do życia.

Nawrócenie nie ma nic wspólnego z wiedzą, choć może zostać potem ubrane w wiedzę. I jak egzystencjalizm pojawia się na tle filozofii, która próbuje zdominować kulturę, czyli stać się wiedzą pewną, tak chrześcijaństwo pojawia się na tle duchowego zapotrzebowania na prawdę. Kierkegaard jest przeciwnikiem Hegla, który w swojej próżności chce raz na zawsze ustanowić rolę filozofii i filozofa jako najwyższą w kulturze. Pisząc o tym, że filozofia, religia i sztuka tworzą kulturę, tak zwanego ducha absolutnego, stwierdza też rozłączność tych dziedzin. Wszystkie trzy są potrzebne, ale ostatecznie duch absolutny to bezosobowy Rozum Filozofii. Bo jeżeli rozum jest osobowy, to zdaniem Hegla jest automatycznie ograniczony. Rozum jednostkowy nie może osiągnąć poziomu ogólnej samowiedzy, czyli totalnej wolności, jaką osiąga najpierw Rozum Ogólny, a potem Absolutny – prosta podstawa duchowości, w której samowiedza staje się samoistna:

Ten czynny rozum świadomy jest naprzód siebie tylko jako jednostki, a jako jednostka musi postulować i wytwarzać swoją rzeczywistość w tym, co inne; następnie jednak, kiedy jej świadomość wznosi się do ogólności, jednostka staje się rozumem ogólnym i jest świadoma siebie jako rozumu, jako czegoś, co samo w sobie i dla siebie zostało już uznane; w swojej czystej świadomości jednoczy w sobie wszelką samowiedzę; jest prostą istotą duchową, która dzięki temu, że jest zarazem czymś, co zostaje uświadomione, stanowi tę realną substancję, do której wracają wszystkie poprzednie formy, jako do swej podstawy, tak iż formy te wobec swej duchowej istoty są tylko poszczególnymi momentami jej stawania się,

⁴ Por. P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

momentami, które odrywają się wprawdzie od niej i przybierają własną postać, faktycznie jednak posiadają istnienie i rzeczywistość tylko jako podtrzymywane przez tę podstawę, a swoją prawdę tylko o tyle, o ile tkwią w niej i w niej pozostają⁵.

Hegel czci rozum, a dalej: jednostkę tego rozumu świadomą, uprawiającą autorefleksję. To w zupełności wystarcza, aby nazwać ją istotą duchową, nie potrzeba jej czegoś takiego jak nawrócenie. Nawrócenie jako pojęcie zostaje wyrzucone poza nawias nowożytnej refleksji filozoficznej.

Śmierć Sokratesa nie była dla Greków tragedią, bo Sokrates nie chciał ustawić się w pozycji ofiary, jak podają dokumenty na temat najśłynniejszego procesu w dziejach. Bohater tragiczny, jak zauważa Kierkegaard, mimo że nie lęka się śmierci, uznaje jej prawomocność, „[t]ymczasem Sokrates niczego nie przyjmuje i ostrze swej ironii kieruje przeciwko państwu, które wydał na niego wyrok, mniema, iż jest w stanie go ukarać⁶. Niemożność myślenia Zła równa jest dziś niemożności wyobrażenia śmierci⁷, jak diagnozuje współczesność Jean Baudrillard. Odkąd człowiek zatracił perspektywę wieczności, nastąpił powszechny uwiąd myślenia, przestaliśmy przede wszystkim myśleć o swoim końcu. Tragedia w starożytności czyniła nieszczęście czymś zewnętrznym, z czym trzeba walczyć. Współczesny zamiennik tragedii – dramat, jako „coś mniej” niż tragedia, uwewnętrznia nieszczęście, a jednocześnie powszechną bierną niezgodę na nie.

Stosunek do samego siebie jest zawsze podwójnie zapośredniczony – przez innych: inni referują nam wiedzę o sobie, potwierdzają przyjętą tożsamość lub ją odrzucają. „Jak widać, udawanie wiedzy, gdy jest się świadomym swej niewiedzy, może być równie ironiczne jak udawanie niewiedzy, gdy jest się świadomym swej wiedzy⁸. Ironia przejawia się jako sprzeczność wobec ideału mędrca i mądrości. W filozofii nie chodzi o ironię zredukowaną do zabiegu językowego, gdy co innego się myśli, a co innego mówi, ale o całościową postawę wobec możliwości wypowiedzenia prawdy. Ironię różnie się definiuje, ale zawsze chodzi w niej o trwałe przemieszczenie, przeszczepienie sensu z jakiegoś pola na inne, na przykład z pola religii w pole filozofii. Ironia zawsze nie tyle ma coś odwrotnego na myśli niż to, co jest wypowiedzane, ile raczej wskazuje na niedoskonałość języka, a zarazem na prawdę o ludzkiej egzystencji.

⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 257.

⁶ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii...*, s. 264.

⁷ Por. J. Baudrillard, *Pakt...*

⁸ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii...*, s. 244.

Ratzinger i Pascal zwracają uwagę na specyficznie ludzkie doświadczenie przeżywania czasu, które wiąże się z pamięcią. Nie chodzi tu o pojemność pamięci, co jest najważniejsze w pracy komputera, a o świadomość czasu, kumulującego się w doświadczeniu teraźniejszości, przy czym doświadczenie to nie musi dotyczyć „tu i teraz”, lecz stopnia rzeczywistości doświadczenia. W kontekście prawdy o zmartwychwstaniu Joseph Ratzinger pisze: „Wieczność rozpoczęta nie jest wiecznością; kto żył w określonym czasie i umiera w określonym momencie, nie przechodzi przez to po prostu ze stanu »czasu« w stan »wieczności«, bezczasowości⁹. Świadomość ludzka buduje dodatkową, własną czasowość, obok zewnętrznej, fizycznej. Ludzie połączeni są dzięki zanurzeniu w czasie, „sieć powiązań międzyludzkich jest też siecią powiązań międzyczasowych¹⁰. Czas ludzki jest czasem pamięci jako koncentracja na relacjach, nawet oderwany od ciała nie staje się „wiecznością”, człowiek nie jest czystym duchem, jego kondycja domaga się zmartwychwstania, a konieczność ta rozgrywa się między winą i miłością. „Jeżeli wina oznacza uwiązanie do czasu, to na odwrót miłość w swej wolności otwiera się na czas. Jej istotą jest przecież bycie dla drugich¹¹. Człowiek kochający nie może być szczęśliwy, jeśli ukochany nie jest po śmierci po tej samej stronie wieczności.

Pascal, twórca rachunku prawdopodobieństwa, tworzy dowód na istnienie Boga polegający na „zatrzymaniu czasu” i podjęciu decyzji o jego istnieniu w czasie. Nie można dowodu czytać ani naiwnie, ani też nie można uwierzyć Pascalowi na słowo, że bezpośrednio wyraża jakąś rzeczywistość czy matematyczną proporcję. Gdyby to była tylko zachęta do wiary, to nie byłoby w *Zakładzie* nic z naukowego geniusza, za jakiego uchodził Pascal.

W starożytnej *metanoi* „poznanie nie jest oddzielone od rozpoznania¹². Odnalezienie sensu jest jego przypomnieniem, *anamnezą*, ma charakter bierny. W chrześcijaństwie nawrócenie to reorganizacja pamięci, połączona „z ciężącym na duszy obowiązkiem mówienia, czym ona sama jest¹³, dwubiegunowość wiary i wyznania¹⁴, jak dwubiegunowość rozumu i woli.

Hannah Arendt, studiując Epikteta, zwraca uwagę, że „początkiem filozofii jest »świadomość [*synaisthesis*] własnej słabości w odniesieniu

⁹ J. Ratzinger, *Śmierć...*, s. 167.

¹⁰ Tamże, s. 169.

¹¹ Tamże, s. 173.

¹² M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 155.

¹³ Tamże, s. 157.

¹⁴ Por. tamże.

do rzeczy koniecznych»¹⁵. Tak zwane wrodzone pojmowanie rzeczy jest filozoficzną fikcją służącą do ustanowienia standardów i norm, aby uczyć ludzi, jak używać władz zmysłowych i umysłowych. Już Epiktet pokazuje przepaść pomiędzy tym, co ludzie mówią, czego nauczają a ich postępowaniem, ponieważ najważniejszą ludzką władzą, która „ma ową zdolność rozkazywania, jest nie rozum, ale wola”¹⁶. Rozum uczy rozróżniać rzeczy, zwłaszcza te, które zależą od człowieka, od niezależnych od niego. Siła woli ujawnia się w „suwerennej decyzji, by troszczyć się wyłącznie o rzeczy, które leżą w ludzkiej mocy, te zaś znajdują się wyłącznie we wnętrzu człowieka”¹⁷. Ponieważ człowiek jest bezsilny w realnym świecie, posiada dwie władze: rozumu i woli, które pozwalają mu odtwarzać to, co zewnętrzne, we wnętrzu jego „ja”. Człowiek ma możliwość odmówić zgody na rzeczywistość. Wola jest ściśle związana z czasem, a rozum z wiedzą.

W Platonskiej *metanoi* kluczową rolę odgrywa wiedza, a więc rozum. Wydaje się, że Platon nie zrozumiał Sokratejskiej ironii wyrażonej najkrócej w zdaniu *wiem, że nic nie wiem*. Zdanie to wartościuje trzy rodzaje wiedzy. Platon uznaje, że nie można osiągnąć cnoty bez wiedzy, i ma częściowo rację – tu da się znaleźć jakiś punkt wspólny chrześcijaństwa z Platonskim oświeceniem, zwłaszcza związanym z metaforą jaskini. Ale podobieństwo jest na poziomie obrazu, nawet nie przedstawienia, czyli jest dosyć powierzchowne. Nawrócenie dotyczy tylko religii, bo tu pojęciem – osią nie jest wiedza czy jej brak ani cnota czy jej brak, ale grzech i wspólnota z Bogiem (*communio*). Groźba z Księgi Rodzaju (Rdz 3, 3) mówi o powiązaniu grzechu ze śmiercią, ponieważ Bóg wie, że jeżeli ludzie zechcą złamać zakaz, będzie to równoznaczne z pragnieniem pełnej autonomii, a człowiek sam sobie życia nie zawdzięcza. Człowiek sam, bez Boga i bliźniego, będzie żył w sprzeczności z samym sobą. „Zasadnicze odniesienie do prawdy, do Boga, wykluczające niebyt, pozostaje i trwa, choć człowiek je neguje lub o nim nie pamięta”¹⁸. Człowiek przed nawróceniem „nie czuje” grzechu jako demontażu wspólnoty i z Bogiem, i z człowiekiem. Nawrócenie to przywrócenie na właściwy tor odbudowy tej wspólnoty, to nie tyle jest praca nad wiecznością, ile zanegowanie „wagi”, na którą ironicznie wskazuje Pascal: tu masz doczesne, krótkotrwałe, przemijające szczęście, tam pozaczasową niewiadomą. Nie można tego zestawić w czasie, trzeba

¹⁵ H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 117.

¹⁶ Tamże, s. 118.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ J. Ratzinger, *Śmierć...*, s. 146.

zanegować czas. Ratzinger wskazuje na praktyczny wymiar nauki o bezczasowej wieczności: uczy ona odniesienia do zupełnie innego życia niż to dyktowane przez naturę. „Chrześcijańska doktryna o życiu wiecznym staje się tutaj znowu nauką najzupełniej praktyczną”¹⁹. Nieśmiertelność jest darem dla stworzenia; stworzenie może ten dar odrzucić, ale wtedy zostaje mu tylko nieszczęście niespełnienia w naturze, ponieważ natura nie daje nam żadnych odniesień poza tymi, które daje zwierzętom.

Religia a filozofia (definitywne rozstanie)

„Oczywistość stanowi więc najlepszy dowód na to, że nie potrzeba żadnego reżimu prawdy”²⁰. Jeżeli mówimy o reżimie prawdy, znaczy to, że wykluczyliśmy prawdę jako cel, cel musi być inny²¹, stwierdza Foucault. Nie jest nim wiedza. Religia i rozum, owszem, komponują się, lecz nie na tej samej płaszczyźnie ważności, czyli na poziomie wiedzy, „[n]ie jest prawdą, aby prawda przymuszała jedynie samą swą prawdziwością”²². Zdaniem Ratzingera Nietzsche inauguruje w filozofii mesjanizm ateistyczny oparty na niemożliwej syntezie religii i rozumu. Mesjanizm ateistyczny (oświecenie poprzez wiedzę) stanowi dziś specyficzną mieszankę marksizmu i technokracji, opartą na „mocy planowania i niemocy religii”²³, przede wszystkim chrześcijaństwo czyni kulturowo zbędnym.

Ostateczny kształt przyjmują te tendencje w logice historii u Hegla i planowaniu historii u Marksa. Perspektywy, którymi fascynuje marksizm, mają swą genezę w tej chybionej syntezie religii i rozumu. Planowanie obejmuje cele nieproporcjonalne do możliwości planowania. Stąd chybiony staje się i cel, i planowanie²⁴.

Nietzsche w *Antychrześcijańskim* uznaje chrześcijaństwo za religię niemożliwą, zbyt wymagającą, skupiającą się tylko na tych, którzy odeszli od ideału (Chrystusa). Jego zdaniem chrześcijaństwo nie ma już żadnej mocy, nie tworzy twórczej wizji świata, od początku nastawione jest na bliski koniec. Chrześcijanin, zdaniem Ratzingera, powinien odrzucić dosłowne

¹⁹ Tamże.

²⁰ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 112.

²¹ Por. tamże.

²² Tamże.

²³ J. Ratzinger, *Śmierć...*, s. 194.

²⁴ Tamże.

czytanie znaków końca świata i odnoszenie ich do konkretnego czasu, co nie jest równoznaczne z brakiem planowania. Nawrócenie, owszem, wymaga zawieszenia indywidualnych planów na życie, ale nie żywi przekonania, że skoro świat osiągnie kiedyś doskonałość, jednostka się w nim nie liczy. Takie myślenie wypacza zdaniem Ratzingera antropologiczną prawdę, że zbawienie człowieka to wydobywanie jednostkowej prawdy. Gdyby nie wiązało się ono ze zwrotem ku jednostce i jednostkowym problemom w wyznawaniu prawdy, zbawienie byłoby Heglowską utopią końca dziejów. „Zaplanowane zbawienie jest zbawieniem obozów koncentracyjnych, jest końcem człowieczeństwa”²⁵. I chociaż nawrócenie wymaga ustawienia się poza czasem (jak w Pascaliańskim *Zakładzie*), a więc również poza własną wolą, nie znaczy to, że trzeba ją zanegować, zanim się ona ujawni, jak sugeruje Nietzsche, odczytując chrześcijaństwo jako słabość woli. Chociaż Nietzsche nie neguje poszczególnych wybitnych świętych jednostek, którym chrześcijaństwo „nie szkodzi”, asceza owych świętych wynika jego zdaniem z pragmatyzmu ich woli, a nie z podporządkowania się woli Bożej:

Wiadomo, czym są te trzy błyskotliwe słowa ideału ascetycznego: ubóstwo, pokora, czystość; przypatrzcie się jeszcze raz z bliska życiu wszystkich wielkich, rodzajnych, wynalazczych duchów – odnajdziecie tam zawsze wszystkie trzy do pewnego stopnia. [...] Przy tym jest zgoła możliwym, że ich dominująca duchowość musiała wpróżd wodze nałożyć niepohamowanej i drażliwej dumie lub krnąbrnej zmysłowości, albo że dość trudno jej było sercem i ręką podtrzymywać swą wolę „pustyni” przeciw skłonności do zbytku i największego wyszukania, jak przeciw marnotrawnej szczodrości. Lecz czyniła to właśnie jako instynkt dominujący, który żądania swe przeprowadzał przed wszystkimi innymi instynktami i czyni to jeszcze; gdyby tego nie czyniła, nie byłaby właśnie dominującą. Nie ma więc w tym nic z „cnoty”²⁶.

Nietzscheańska pustynia silnych samotnych duchów przypomina życie świętych chrześcijańskich, tym bardziej gdy jesteśmy świadomi, że świętość, mimo powszechnego wezwania do niej, jest zjawiskiem rzadkim. W osiągnięciu wyżyn życia duchowego przeszkadza przede wszystkim wola prawdy, która przeciwstawia się zdaniem Nietzschego woli mocy. Jest jakiś problem nieuniknionego napięcia między tymi dwoma rodzajami woli. Kto tego napięcia nie widzi, tego życie duchowe jest zagrożone. Według Nietzschego większość chrześcijan owego napięcia nie dostrzega. Frederick William Faber, XIX-wieczny angielski duchowny, opisuje je jako pod-

²⁵ Tamże.

²⁶ F. Nietzsche, *Z genealogii...*, s. 84.

stawową trudność chrześcijaństwa i nazywa samozakłamanie, czyli po nietzscheańsku mówiąc, jest to problem z wolą prawdy, która wytraca swą moc. Dlatego życie duchowe wymaga dyskrekcji. Faber nie lęka się, że droga do prawdy jest łatwa i że polega tylko na wyrzeczeniu się własnej woli; podkreśla niebezpieczeństwo zwłaszcza naśladowstwa i komentowania czynów innych i własnych: „Człowiek rzadko kiedy komentuje swe czyny lub wyjaśnia swe pobudki bez popadania w fałsz”²⁷. Nawet asceza w wielu przypadkach podsycza tylko próżność, która jest grzechem tak powszechnym, ponieważ „rośnie niemalże razem ze wzrostem łaski”²⁸. Najlepszym lekarstwem na samozakłamanie, które hamuje *aleturgię*, jest ironia, ponieważ tylko w niej można osiągnąć dystans do siebie i swoich wypowiedzi, znaleźć lustro odbijające wykreowany fałsz i się w nim przejrzeć. Ironia wyraża prostotę motywów, jest podejrzliwa w stosunku do przedstawień.

W przedstawieniach leży problem niemożności zsyntetyzowania filozofii z religią, a zwłaszcza z chrześcijaństwem. Hegel marzy o oczyszczeniu filozofii z przedstawień. Religia dla Hegla jest razem ze sztuką całkowicie przynależna Wyobrażeniowemu; sztuka jest wyobrażeniowa, religia opiera się na przedstawieniu (tak zwana prawda objawiona); dopiero filozofia jest w stanie uchwycić prawdę w najczystszy, symboliczny aspekt, prawdę nie do odparcia. Platońskie oświecenie uzyskuje w filozofii Hegla swój najbardziej radykalny obraz. Oświecona jednostka już nie wraca do jaskini, gdzie spotka się z niezrozumieniem. Na szczęście Platon odczytywany w duchu egzystencjalnym, według tak zwanych niepisanych nauk, trwający w kontemplacji starogreckich pojęć, ukazuje pewne doświadczenie, nieprzekazywalne w formie wiedzy, lecz raczej ciągłego procesu oświecania.

Wprawdzie Kartezjusz „udowadnia” istnienie Boga, lecz zarazem tym właśnie gestem wyrzuca go z pola zainteresowań filozofii. „Na gruncie logiki reżim prawdy zostaje utożsamiony z jej autoindeksacją”²⁹ – stwierdza Foucault. To robi Kartezjusz – upraszcza ideę Boga, bazując na tak zwanym dowodzie ontologicznym Świętego Anzelm: jeżeli jestem w stanie pomyśleć Boga, to on musi istnieć, bo Bóg bez istnienia nie byłby Bogiem, więc jeśli myślę Boga jako nieistniejącego, to to nie może być Bóg, a jeśli myślę o Bogu jako o Bogu, to podstawowym fenomenem, któ-

²⁷ F.W. Faber, *O samozakłamaniu*, przeł. A. Ploch, Duc in Altum, Warszawa 2016, ss. 33 – 34.

²⁸ Tamże, s. 96.

²⁹ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 114.

ry rozpoznają, jest to, że on w sposób konieczny istnieje. Idea Boga jako doskonała likwiduje u Kartezjusza fenomen wiary, wymusza na rozumie coś w rodzaju naturalnej, rozumnej religijności. Tworzy się w ten sposób błędne koło, w które wikłają się zarówno filozofia, jak i religia. Kartezjusz, czyniąc z Boga ideę kompletną, czyni z niego fenomen nieużyteczny zarówno religijnie (wiara to wiedza), jak i filozoficznie. Kant sformułuje na tej podstawie prawo idei jako negatywnej podstawy sądów. „Bóg istnieje” i „Bóg nie istnieje” to równoprawne tezy, ale nie sądy. Tez rozumu jest na szczęście niewiele. Dotyczą t one rzech idei: Boga, świata i duszy, czyli trzech całości: absolutnej – duchowej, materialnej i psychicznej. Ponieważ w Bogu nie ma różnicy między istnieniem a istotą (jak stwierdza Tomasz z Akwinu) – w Biblii sam Bóg się tak przedstawia: *Jestem, który jestem* (Wj 3, 14) – nie można między tymi jakościami ustanowić żadnego wynikania. Kartezjusz ma inne intencje: chce zredukować prawdę religii do prawdy samej w sobie, a tymczasem powoduje, że triumfuje deizm. Filozofowie zaczęli pisać o Bogu, ale nie było już w ich opisach żadnego wydarzenia. Bóg umarł – ostatecznie kwituje tę sytuację Nietzsche – co najwyżej stał się pewną formą wiedzy.

Filozofia działa na materiale podmiotu poznającego, którego próbuje wyłowić ze złudzeń materialnego świata. Sztuka działa na materiale zmysłowym, wrywa ze świata rzeczy stworzone i kreuje je na nowo. Odbiorcy nie szukają w sztuce prawdy – chcą się nią inspirować, żeby szukać prawdy w swoim życiu. Najbardziej znany tekst o kiczu, o sztuce złej, Hermana Brocha, opiera się na sformułowaniu postulatu sztuki dobrej, nie pięknej. Sztuka osiąga piękno nie w sposób bezpośredni. Jeżeli artysta dąży do piękna, jest twórcą kiczu, nie arcydzieła czy chociażby dzieła. Nieudolnie naśladuje boski kreacjonizm. Mottem artysty powinno być: *pracuj dobrze, dobrze wykonuj swoją robotę, a piękno spadnie ci w dłoń, gdy szczęśliwie ukończysz swe dzieło*³⁰. Jeżeli ktoś chce mówić prawdę, niech raczej zostanie filozofem. Artysta czyni z piękna środek przekazu, tak jak z prawdy czyni środek przekazu filozofia, a paradoks odkryty przez Foucaulta brzmi: do prawdy najpewniejsza droga wiedzie przez religię, i to konkretną religię, chrześcijaństwo. Religia nie lokuje prawdy w wiedzy, jak filozofia. Bezpośrednia lokalizacja trzech wartości: dobra, prawdy, piękna w trzech dziedzinach ducha absolutnego: religii, filozofii, sztuce czyni je nieużytecznymi. Gdy na przykład piękno próbujemy uczynić formą sztuki, grozi nam

³⁰ Por. H. Broch, *Kilka uwag o kiczu i inne eseje*, przeł. D. Borkowska, J. Garewicz i R. Turczyn, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 113.

błędna ocena artystycznej wartości tegoż dzieła. Broch pisze, że bezpośredniość w odbiorze sztuki grozi postawą kiczową. Wina za powszechność tej postawy leży nie tylko po stronie twórcy, lecz również odbiorcy. Świat stracił formę.

Jeśli więc ująć pojęcie „formy” dostatecznie szeroko, to celem każdego ludzkiego działania będzie formowanie jakiegoś przedmiotu, a rezultatem każdego ludzkiego działania będzie spoczywający w przestrzeni, uformowany przedmiot. [...] Dawna współzależność pomiędzy „dobrym” i „pięknym” staje się logicznie znacząca dopiero przy zastosowaniu ogólnego pojęcia wartości, które łączy nie siebie (z wyjątkiem pewnego obszaru wartości) obie te kategorie; z drugiej zaś strony, pojęcie wartości jako takie uznać można za zadowalająco logicznie ukonstytuowane dopiero w tym dwojakim aspekcie, dopiero w tym dynamiczno-statystycznym rozdarciu na etyczne wytwarzanie wartości i wartość jako rezultat estetyczny³¹.

Broch ustawia wartości dobro – piękno w dynamiczno-statycznym (i statystycznym) układzie: gdy jedna z nich jest dynamiczna, druga staje się efektem. Podobnie jest z prawdą jako efektem filozofii i dynamiką religii. Jeżeli to rozdarcie nie zostaje uświadomione twórcy przekazu, przekaz cierpi na brak ironii, co skutkuje przerostem jakiejś dziedziny, tematu, pojęcia i tak dalej, przerostem formy. Kicz zostaje porównany przez Brocha do nowotworu. Nowotwór to nie choroba, która przychodzi z zewnątrz, lecz nadmierny rozrost jakiejś tkanki funkcjonującej w całym organizmie. Kiedy zaczyna ona się przemieniać w nowotwór? Gdy traci swoją funkcję podporządkowania i zaczyna żyć niejako dla siebie, staje się narcystyczna. Podobnie działa kicz: oferuje nam tak dużo, że nie chcemy nic innego poza przedstawieniowością tegoż, zatrzymujemy się jakby w trzeciej warstwie odbioru wyróżnionej przez Romana Ingardena: warstwie przedstawieniowej. Co ciekawe, dla Brocha kicz nie zawiera się w samym (nieudanym) dziele, tylko w pragnieniu kiczu. Postawę kiczową należy uznać za powszechną i szukać najłżejszych jej śladów u siebie. Twórca kiczu nie ponosi całej winy za kicz, to kultura popularna niszczy kulturę, generując potrzebę rozrywki w miejsce pragnienia piękna. Podobne efekty bezpośredniości można obserwować w religiach czy systemach filozoficznych, gdy religia próbuje wprost odpowiedzieć na pragnienie dobra, a filozofia na pragnienie prawdy.

³¹ Tamże, s. 129.

Widmo humanizmu a naród wybrany

Filozofia uzasadnia powiązania reżimu prawdy z reżimami prawno-politycznymi, szczególnie poprzez reżim wiedzy³². W wywiadzie z lat sześćdziesiątych Michel Foucault stwierdza, że jeżeli chcemy mówić o człowieku, bo tak sugerowałoby pojęcie humanizmu, to, oczywiście, używamy pewnych pojęć: życie, śmierć, szczęście, dobrobyt, zagrożenie, wszystko to, co związane z egzystencją człowieka, natomiast nie jesteśmy w stanie według niego sformułować żadnej nauki na ten temat. Humanizm nie jest nauką, jest frazesem służącym podkreśleniu wagi jakichś badań czy nawet samych spostrzeżeń. Nie ma badań na przykład na temat szczęścia – pisze Foucault. W badaniach nad czynnikami szczęścia nie znajdziemy często związku rzeczywistych okoliczności życiowych i poczucia szczęścia. Okazuje się na przykład, że ludzie chorzy nie mają mniejszego poczucia szczęścia niż ludzie zdrowi czy ludzie bogaci nie mają większego w stosunku do biednych i tak dalej. Wniosek jest następujący: poczucie szczęścia nie zależy od okoliczności zewnętrznych³³.

Czego dotyczy więc humanizm? Jest to racjonalne dążenie do szczęścia ludzkiego. Rozum Ogólny Hegla wyraża się przede wszystkim w pozaczasowej etyczności, czyli w całkowicie oderwanym od zmiennej rzeczywistości Prawie, substancji etycznej obyczajowości tak zwanego narodu, przestaje dotykać jednostki.

Pojęcie urzeczywistnienia samowiednego rozumu osiąga faktycznie swoją pełną realność w życiu narodu; polega ono na tym, że rozum ogląda w samoistności drugiej jednostki swoją całkowitą z nią jedność albo, inaczej mówiąc, na tym, że druga jednostka zastana przeze mnie jako wolna rzecz (*freie Dingheit*), stanowiąca negatywność mnie samego, staje się dla mnie przedmiotem jako mój byt dla samego (*mein Fürmichsein*). [...] Te istoty samodzielne w swoim absolutnym bycie dla siebie rozplywają się w prostej samoistnej substancji, nie tylko same w sobie, ale także dla siebie samych. Są one świadome tego, iż samodzielnymi istotami jednostkowymi są dzięki temu, że poświęcają swoją jednostkowość i że substancja ogólna jest ich duszą i ich istotą, tak samo jak ogólność ta ze swej strony jest ich dziełem jako jednostek, czyli dziełem przez nie wytworzonym³⁴.

³² Por. M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 118 – 119.

³³ Por. *Złudzenia, które pozwalają żyć. Szkice ze społecznej psychologii osobowości*, red. M. Kofta i T. Szusterowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, ss. 258 – 259.

Religia także odnosi się do narodu, chrześcijaństwo to również religia narodu wybranego, z tym że rozszerza się pojęcie narodu poza nację, w kierunku *logos*. Jednostkowość jest dla Hegla tym, co należy poświęcić na drodze *metanoi* w kierunku Rozumu, Prawa i Ducha. Jednostkowość to tylko to, co naturalne (*Naturwesen*) w ogólnym środowisku (*Medium*) zanurzonym w potęgde narodu. Dlatego najlepiej jednostkowość poświęca się w pracy dla drugich³⁵. Praca zdaniem Hegla to czyste działanie, praca poświęcenia jednostkowości, która korzysta z rozwoju samowiedzy w fenomenie Rozumu Ogólnego. Objawia się to zaufaniem do państwa realizującego fenomen etyczności.

Przynależność do ludu wybranego wydawała się Izraelitom „paszportem do uczestniczenia w prawdziwym ludzie Bożym. W celu wyprowadzenia nowego »Izraela« z istniejącego systemu trzeba uczynić nowy początek³⁶ w nawróceniu, do którego nawoływał Jan Chrzciciel. Prorocy powtarzali, „że prawdziwy lud Boży wyłoni się dzięki Bożej mocy z klęski pozornie ostatecznej. Będzie to jakby zmartwychwstanie kości ludzi umarłych³⁷. Izrael ogarnięty permanentnym kryzysem umiera, ale ma paradoksalną mesjańską nadzieję na powstanie do nowego życia i wyłonienie z siebie prawdziwego ludu Bożego. Chrystus gromadzi załazek tego ludu – grupę centralną dwunastu apostołów. „Wydaje się oczywiste, że Jezus sam wyznaczył tę ilość, a miała ona – niemal na pewno – symbolizować lud izraelski z jego tradycyjnym podziałem na dwanaście plemion³⁸. Już w tak małej wspólnotce pojawia się ambicja i rywalizacja o władzę, stąd Chrystus wciąż musi pouczać swoich najbliższych, że w nowym ludzie Bożym nie na tym ma polegać władza kierownicza. Ma to być służba okupiona krzyżem. Jezus chce, aby nowy lud brał udział w drodze krzyżowej przeciwko złu, w tym przeciwko złu władzy.

Wielkość wymagań stawianych owym Dwunastu jako załazkowi nowej społeczności ukazała się w pełni wtedy, gdy Jezus postanowił zaprowadzić ich do Jerozolimy, gdzie opozycja zdążyła już okrzepnąć w ośrodkach władzy. Nie ulega wątpliwości, że idąc tam, wkładał głowę w paszczę lwa. Ci, którzy mu towarzyszyli, na pewno nie mieli żadnych co do tego złudzeń³⁹.

³⁵ Por. tamże, ss. 259 – 260.

³⁶ Ch.H. Dodd, *Założyciel chrześcijaństwa*, przeł. Z. Kubiak, znaki czasu, Paris 1978, s. 99.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 102.

³⁹ Tamże, s. 104.

Widmo humanizmu zostaje ukrzyżowane z Chrystusem. „»Branie krzyża« to nie tylko metafora. Krzyżowanie było u Rzymian sprawnym sposobem uśmiercania buntowników⁴⁰. Śmierć na krzyżu to nie po prostu jeden ze sposobów pozbawienia życia.

Egzystencjalizm, chcąc być przede wszystkim humanizmem, w centrum refleksji stawia nie tyle problem szczęścia, ile odwieczny problem śmierci. Egzystencjalizm zawsze jest filozofią autokrytyczną, dowartościowuje pozostałe dziedziny ducha absolutnego poza filozofią: albo religię (Pascal, Kierkegaard), albo sztukę (Nietzsche). Pomysł Hegla, żeby te trzy dziedziny uczynić podstawowymi dla kultury, człowieka i humanizmu, jest aktualny do dziś, ale przetrwał w postaci widma – widma humanizmu. Starożytna triada wartości: prawda, piękno, dobro (i związane z nią dziedziny ducha, odpowiednio: filozofia, sztuka i religia) i trzy Kantowskie idee: duszy, świata i Boga zredukowały się obecnie do haseł politycznych, a polityka wyklucza mechanizm ironii, ponieważ jest on przeciwny nawykom, jakie próbuje się zakorzenić w populacji.

Nasze życie złożone jest z nawyków. Żyjemy tak, jakbyśmy mieli żyć wiecznie, i ponieważ to jest dobre, bo życie w nieustannej trwodze o życie jest zabójcze, zarówno fizycznie, jak i duchowo. Okazuje się, że i w życiu duchowym potrzebna jest ironia. Tego świadomy jest Pascal. Nawrócenie to tylko pierwszy krok, a potem trzeba utrzymać napięcie – między wiedzą i wiarą, między życiem a wiecznością i tak dalej. W tym sensie nawrócenie chrześcijańskie to zupełnie inny proces niż Platonskie wychodzenie z jaskini. To nagłe wydarzenie i w języku polskim jest w nie wpisana kategoria daru. Nawrócić się to zobaczyć obrzydliwość grzechu. Paweł Apostoł w miejscu grzechu ustawia Chrystusa: „On to dla nas grzechem uczynił tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21). Chrystus został wywyższony na krzyżu jak zbrodniarz. Krzyż to widoczny znak grzechu. Nawrócenie w chrześcijaństwie zawsze wiąże się z odniesieniem do tego znaku i wydarzenia. Rozpoczyna się od tego, o czym pisze Blaise Pascal w *Zakładzie*. Rodzi się pragnienie sensownego życia, którego nie zniszczy doświadczenie. Wiara przychodzi z zewnątrz, ale paradoks polega na tym, że najpierw musi dokonać się wewnętrzne nawrócenie, a potem pojawia się wiara. Nie odwrotnie. Nawrócenie najłatwiej jest pokazać przez doświadczenie grzechu, ale Pascal proponuje coś bardziej podstawowego, co ma zapoczątkować wyrabianie w sobie dobrych nawyków. Coś, dzie-

⁴⁰ Tamże, s. 105.

ki czemu nie poddamy się rutynie dnia codziennego, która jest życiem zwierzęcia, lecz poddamy się rutynie rytuału, która mówi o wieczności naszego życia.

Skończoność – nieskończoność – wieczność

Tytuł *Zakładu*: *Nieskończoność – nicość* sugeruje, że musimy znaleźć trzeci element układanki. Przeciwnością nieskończoności nie jest bowiem nic, lecz skończoność. Gdyby Pascaliański zakład rzeczywiście był prosty do wytłumaczenia, jak niektóre podręczniki to sugerują, działałby jak prosta waga: na jednej szali kładziemy nasze życie, które unicestwia się w obliczu nieskończoności, a na drugiej nieskończoność, czyli to samo, co wieczność. Jednak nieskończoność to nie wieczność – o tym mówi *Zakład*.

Ale tutaj jest nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego do wygrania, szansa wygranej przeciw skończonej ilości szans straty i to, co stawiasz, jest skończone. Wybór jest jasny: wszędzie, gdzie jest nieskończoność i gdzie nie ma nieskończonej ilości szans straty przeciw szansie zysku, nie można się wahać, trzeba stawiać wszystko. Tak więc kiedy się jest zmuszonym grać, trzeba być obranym z rozumu, aby zachować życie raczej, niż rzucić je na hazard dla nieskończonego zysku, równie prawdopodobnego jak utrata nicości.

Na nic bowiem nie zda się mówić, że niepewne jest, czy wygramy, a pewne, że ryzykujemy; i że nieskończona odległość, jaka jest między *pewnością* tego, co się naraża, a *niepewnością* tego, co się wygra, równa skończone dobro, które się na pewno naraża, z nieskończonością, która jest niepewna. Tak nie jest: tak samo każdy gracz ryzykuje *pewne* dla wygranej *niepewnej* , a wszelako ryzykuje *pewną* skończonością, aby wybrać *niepewną* skończoność, i nie grzeszy w tym przeciw rozumowi. Nie ma nieskończonej odległości między ową *pewnością* tego, co się naraża, a *niepewnością* zysku; to fałsz. Jest, to prawda, nieskończoność między *pewnością* wygrania a *pewnością* przegrania⁴¹.

Nieskończoność życia pomnożona przez nieskończoność szczęśliwości to wieczność, doświadczenie bezczasowe – to można według Pascala wygrać. To, co stawiasz na szali, to tylko skończone życie w czasie. Nie ma sensu mówienie o ryzyku, gdy nie ma przełożenia: jednostkowe cielesne życie w czasie i wieczny sens życia ludzkiego (kultury). Nie ma tu ani skończonej, ani nieskończonej odległości między dwoma biegunami wagi, więc nie ryzykuje się nic, człowiek jest w całości po stronie bezczasowego sensu.

⁴¹ B. Pascal, *Zakład*, w: tegoż, *Myśli*, s. 199 (451).

Rozróżnienie: skończoność – nieskończoność (rajski czas) – wieczność (sens) jest więc kluczowe dla zrozumienia stosunku chrześcijaństwa do prawdy. Jeżeli wieczność byłaby tym samym co nieskończoność, czymś bez końca, nikt by jej nie pragnął. Doświadczenie sensu jest zawsze zlokalizowane w „tu i teraz”, w ten sposób pokonuje śmierć, „tu i teraz” zostaje rozciągnięte w nieskończoność. Śmierć jako fakt fizyczny nic nie dodaje: ani do nieskończoności, ani do skończoności, do poczucia sensu, do którego próbuje przekonać Pascal. Wie on, że wiara jest sprzeczna z rozumem. Nie tak, jak chce Kartezjusz, gdy uzasadnia ideę Boga: wszyscy będą musieli przyjąć, że Bóg musi istnieć, ponieważ Boga bez istnienia nie można pojąć. Rozum może wszystko pojąć sam w sobie, bo ma liczbę. Nawet nieskończoność jest liczbą, i skończoność jest jak najbardziej liczbą, więc to, do czego nas przekonuje Pascal, to życie bez martwienia się o codzienność skończoności, zwłaszcza w zupełnie innym wymiarze. Nawrócenie wyznacza inną perspektywę niż wieczna nagroda. Nawrócenie jest otwarciem nowej perspektywy już w „tu i teraz”. Roztropny rządca z Ewangelii stwierdza „kopać nie mogę, żebrać się wstydzę” (Łk 16, 3), doświadcza ograniczenia, a jednocześnie czuje się wyzwolony do zupełnie innego działania. Wzywa do siebie dłużników zarządcy i umarza im długi. Wie, że zostanie zwolniony z pracy, ale dłużnicy zarządcy przyjmą go, gdy stanie się bezrobotny. Pracuje dalej nieuczciwie, ale już z inną motywacją, nie bezpośrednio dla siebie. Oczywiście pochwała takiego zachowania wynika tylko stąd, że chodzi o jednego konkretnego Pana – Boga i dotyczy przesłania: „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie!” (Mt 10, 8).

Swój *Zakład* Pascal pisze w formie dialogu. Można zadawać pytania, przede wszystkim o to, czy nie da się znaleźć jakiegoś sposobu podpatrzenia kart w tej grze, czyli o możliwość zabezpieczenia. „Tak, ale ja mam ręce związane, usta nieme, każą mi się zakładać, a nie mam swobody. Nie chcę mi sfolgować, a mam taką naturę, że nie umiem wierzyć. Co mam czynić?”⁴² Nie umiem wierzyć – taka jest egzystencjalna sytuacja człowieka wierzącego. Wierzący to nie ktoś, kto umie wierzyć, ale ten, kto chce wierzyć, bo zobaczył sens takiej postawy. Pierwsze, co musi zrobić, to poskromić namiętności i jednocześnie iść drogą poprzedników:

Chcesz iść ku wierze, ale nie znasz drogi. Chcesz się uleczyć z niedowiarstwa i żądasz leku, dowiaduj się u tych, którzy byli spętani jak ty, a którzy teraz zakładają się o wszystko, co mają. To ludzie znający drogę, którą chciałbyś iść, a wyleczeni

⁴² Tamże, s. 200 (451).

z choroby, z której ty chciałbyś się uleczyć. Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli, to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy i tak dalej. Na naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary i ogłupi cię⁴³.

To jest stan nawrócenia, nie ma nic wspólnego ze starożytną *mentanoią*, raczej z ogłupieniem, które przekierowuje aktywność – na przykład na życie rytuałem (sakramentami). Pascal ironicznie wskazuje na wieczną nagrodę za skończone życie, które jest niczym w obliczu nieskończoności. Chodzi natomiast o różnicę między nieskończonością a wiecznością, która nie daje się zmierzyć, bo dotyczy nie tyle czasu, ile wartości, czyli przeżywania życia w perspektywie sensu. Ironicznym gestem Pascala jest zastosowanie paradygmatu teorii prawdopodobieństwa do rozważań na temat życia wiecznego. Jeśli aby o czymś myśleć, trzeba to najpierw rozumieć czy ogarnąć, to nawrócenie musi być jak gdyby przed wiarą. Rozróżniamy ludzi ze względu na stosunek do Boga na: niewierzących, wierzących praktykujących i wierzących niepraktykujących. Znamy te trzy postawy. Jeżeli zrozumieliśmy *Zakład* Pascala, to nie możemy już używać tego rozróżnienia. Nie ma wierzących, są dwa rodzaje niewierzących: niepraktykujący i ci, którzy „założyli się”, czyli niewierzący praktykujący. Pascal namawia do ryzyka bycia praktykującym chrześcijaninem. Pytanie o nawrócenie tak naprawdę jest pytaniem o motywację do wiary. Wierzącym się bywa, stan permanentny to raczej brak wiary, a najpewniej jakaś forma bałwochwaltwa. Ponieważ wiara jest łaską, dana jest z zewnątrz, nie można jej sobie wypracować – choć można wypracować dla innych, co jest wielkim paradoksem wiary. Modlitwa o wiarę dla innych przysparza wiary również modlącemu się, a ryzyko praktykowania przy wątpliwościach to stan chrześcijańskiej mądrości.

Hybris grzechu

Na *hybris* grzechu lekarstwem jest coś w rodzaju ironii – w późniejszych wykładach Foucault analizuje pojęcie *parezji*, odwołując się do *Iona* (stanowiącego w kontekście drogi prawdy odwrotność Edypa), jest to ironiczna praktyka prawdomówności, ludzkie prawo i ryzyko, sposób sprawowania władzy poprzez mówienie prawdy⁴⁴, a zwłaszcza wyznanie winy

⁴³ Tamże, ss. 200 – 201 (451).

⁴⁴ Por. M. Foucault, *Rządzenie sobą...*, s. 170.

obciążającej sumienie⁴⁵, odkrycie, co jest źródłem winy, a nie tylko ujawnienie grzesznego czynu. *Parezja* ucina *hybris* winy. Też jest nadmiarowa, ale nadchodzi z zewnątrz, bo grzeszność jest sprawą wewnętrzną. Bohater walczący o prawdę łączy w sobie nieodwracalne skutki decyzji innych i wprowadza z nich uniwersalne rozumowanie – prawo.

Jedna z wielkich różnic między *Ionem* a *Królem Edypem* dotyczy stosunku, w jakim pozostają tu *aletheia* i *pathos* (prawda i pasja albo namiętność). W przypadku tego drugiego to sam Edyp postanawia samodzielnie, używając swej władzy, dochodzić do prawdy. A gdy ją wreszcie znajduje, pada pod ciosem przeznaczenia, całe jego życie zaczyna się jawić jako *pathos* (cierpienie, pasja). W *Ionie*, przeciwnie, widzimy właśnie szereg postaci, które stają naprzeciw siebie i którymi kierują namiętności. Prawda rodzi się między nimi, lecz bez wielkiego udziału ich woli, niejako ze zderzenia, w błysku owych namiętności, prowadząc ostatecznie do wyciszenia tych ostatnich⁴⁶.

Grzeszność jest nadmiarem rozpaczliwej zaślaniającej prawdy, skoro według Kierkegaarda ciągłość rozpaczliwych wynika z woli bycia albo niebycia sobą w obliczu Boga. Trzeba przerwać tę ciągłość. Ta definicja grzechu wydaje się czasem zbyt duchowa⁴⁷ – ironizuje Kierkegaard – ale grzech jest właśnie określonością ducha, nie mówi tylko o czynach, morderstwach, kradzieży, rozpuszczeniu i tak dalej, bo jeżeli mówimy jedynie o pospolitych grzechach lub grzesznych czynach, łatwo zapominamy, że chociaż wszystko jest w porządku, całe życie może być jednym grzechem⁴⁸, odejściem od prawdy. Taka definicja grzechu obejmuje każdą formę odstępstwa od wiary, zgodnie ze słowami Świętego Pawła: „Wszystko bowiem, co się czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem” (Rz 14, 23). Przeciwnieństwem grzechu nie jest cnota, lecz wiara – zauważa Kierkegaard. Grzech jest rozpaczą, sprzeciwem wobec lub opóźnieniem wiary. Grzech jest przede wszystkim określonym stanem ducha. Kierkegaard twierdzi, że taka definicja ma charakter algebraiczny⁴⁹, zgodnie ze znaczeniem słowa algebra, jakim jest skracanie działań. W skrupulanctwie wyliczania grzechów jako poszczególnych czynów można pominąć grzech najważniejszy. I jak algebra z nauki o rozwiązywaniu równań przekształciła się w naukę o działaniach na literach, a dalszy etap w jej rozwoju to badanie własności działań w całkowitym oderwaniu

⁴⁵ Por. tamże, s. 171.

⁴⁶ Tamże, ss. 132 – 133.

⁴⁷ Por. S. Kierkegaard, *Choroba...*, s. 77.

⁴⁸ Por. tamże, ss. 77 – 78.

⁴⁹ Por. tamże, s. 78.

od rodzaju obiektów, na których są one określone, tak duchowość powinna być ujmowana jako badanie właściwości czynów, a nie ich redukcja do uczynków dobrych i złych według z góry przyjętych wartości.

Grzech jest wzmocnioną rozpaczą, rodzajem powtórzenia decyzji „bycia jakimś”. Akcent leży na słowach „przed Bogiem”, co czyni grzech dialektycznie, etycznie, religijnie tym, co prawnicy nazywają czynem „kwalifikowanym”⁵⁰.

Najbardziej dialektyczne pograniczne rozpaczliwych i grzechu oraz nawrócenia i dobrej woli reprezentuje zdaniem Kierkegaarda typ estetyczny, nadmiarowy, ale częściej upada on w pierwszą skrajność, w *hybris* cierpienia. Na przykład poeta nakierowany religijnie pokłada nadzieję w wieczności, myśląc, że uwolni go ona od cierpienia, a w doczesności – aczkolwiek cierpi nad tym – nie może upokorzyć się w wierze. Dopóki trwa w napięciu, jest dla niego szansa⁵¹. Typ estetyczny Kierkegaard wyjątkowo dobrze zna, prawdopodobnie sam siebie do niego zalicza. Dopóki trwa napięcie rozpaczliwych, wina się nie utrwała.

U Nietschego, który reprezentuje typ estetyczny (bliżej mu prawdopodobnie do artysty niż filozofa), próba konfrontacji z platońską *metanoią* wygląda skrajnie inaczej niż w chrześcijaństwie: jest przewartościowaniem wszystkich wartości w obrębie jednostkowej woli, według moralności poza dobrem i złem. Odpowiedzią ateisty na pragnienie prawdy jest doktryna wiecznego powrotu, negująca wydarzenia typu śmierć Chrystusa na krzyżu. „Fatalny los ewangelii rozstrzygnął się ze śmiercią – zawisł na »krzyżu«”⁵² – stwierdza Nietzsche, określając Chrystusa jedynym prawdziwym chrześcijaninem. Całe *continuum* to zemsta za zabójstwo Mistrza⁵³ oparta na kłamstwie o nieśmiertelności duszy, które „niszczy wszelki rozum, wszelką naturę w instynkcie”⁵⁴.

Judea I wieku po Chrystusie była w stanie patologicznym – rozdarta walkami politycznymi i religijnymi i przeżarta nienawiścią do Rzymu. Sytuacja pogarszała się aż do wybuchu powstania w roku 66 po Chrystusie. Jego skutkiem był upadek społeczeństwa żydowskiego jako politycznej całości. Jezus podczas swojego nauczania nie wysuwał żadnego programu politycznego czy reformy religijnej, nawet odżegnywał się od reformowa-

⁵⁰ Tamże, s. 73.

⁵¹ Por. tamże, ss. 73 – 74.

⁵² F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowiński, Nomos, Kraków 1996, s. 76.

⁵³ Por. tamże, s. 77.

⁵⁴ Tamże, s. 80.

nia istniejącego systemu. Nie to było przedmiotem jego misji, lecz posłannictwo Jana Chrzciciela, nawoływanie do nawrócenia⁵⁵, czyli podjęcia radykalnego wysiłku woli, aby poddać się Bogu.

Radykalny wysiłek woli jest często jednorazowy (nawrócenie); dopiero przekucie tego aktu na praktykę w codzienności zapewnia zerwanie struktury grzechu. Pascal miał bardzo silne jednorazowe doświadczenie wiary. Zaszył w podszewce kamizelki notatkę z datą i krótkim opisem słynnej nocy z 23 na 24 listopada 1654 roku. Miał wtedy mistyczne doświadczenie trwające około dwóch godzin, od 22.30 do około 0.30, doświadczenie pewności, że istnieje Bóg, które tak zapisał około pierwszej w nocy, po odzyskaniu świadomości: „Ogień. Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych. Pewność. Pewność. Uczucie. Radość. Pokój”. Nie powiadomił nikogo o „pamiętce”, więc zrobił ją najprawdopodobniej dla siebie – może potrzebował jakiegoś materialnego znaku dla utwierdzenia doświadczenia innej rzeczywistości. Odkryto ją dopiero po jego śmierci.

Ironię Pascala wyróżnia charakterystyczna dla ironii „subiektywna wolność, niespętana żadnymi wcześniejszymi okolicznościami, dysponująca w każdej chwili *możliwością nowego początku*”⁵⁶. Jak zbudować początek, jeśli wszystko jest kontekstem i wszystko jest zastane? Trzeba dokonać przerwania. Może ono być gestem symbolicznym, jakim u Pascala jest zaszywanie „pamiętki” w ubraniu.

Utrwalone doświadczenie wiary może przerodzić się w iluzję bezgrzeszności, najpowszechniejszą iluzję naszych czasów, gdy coraz trudniej zrozumieć nie tylko ideę grzeszności, ale sam fenomen wiary.

Opowieść o Grzechu Pierworodnym należy do najczęściej wyszydzanych przez „ateistycznych prostaczków” i libertynów. Według, jak się zdaje, Woltera, miała ona świadczyć o tym, że „Bóg bardziej się troszczy o swoje jabłka niż o swoje dzieci”⁵⁷.

Grzech pierworodny to podstawa wiary dla chrześcijanina. Zawiera w sobie tłumaczenie idei *hybris* jako „usiłowanie zawłaszczenia sobie przez Człowieka czegoś z atrybutów i władz Boga”⁵⁸. Idea *hybris* nie jest związana z płodnością, jak sugerują niektóre interpretacje Księgi Rodzaju, mimo że

⁵⁵ Por. Ch.H. Dodd, *Założyciel...*, ss. 97 – 98.

⁵⁶ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii...*, s. 246.

⁵⁷ H. Eilstein, *Uwagi ateisty o micie Ukrzyżowania*, Humaniora, Poznań 1997, s. 50.

⁵⁸ Tamże, s. 51.

„pierwszym czynem prarodzców po »spożyciu zakazanego owocu« (czegokolwiek jest ono symbolem) jest akt seksualnej skromności”⁵⁹. *Hybris* grzechu pierworodnego jest wyborem życia bez Boga, poza Bogiem. Grzech, jeżeli nie nastąpi natychmiastowe zadośćuczynienie za występki, zawsze potwierdza wybór pewnego stylu życia, nie jest tylko chwilową słabością, lecz uznaniem jej za codzienność, z którą się przecież nie walczy. Gdybyśmy pamiętali nauki Arystotelesa, wiedzielibyśmy, że grzech to niedomiar cnoty, który lubi się pogłębiać. Pycha to na przykład niedomiar odwagi i nadmiar lęku przed prawdą na temat swojej grzeszności, samozakłamanie.

Illusio wolności

Grzech utrwała się w naszych czasach w strukturach życia społecznego, ponieważ wyrzuciliśmy dziedziny ducha absolutnego na margines kultury. Być może dokonało się to z powodu odwrotu od wiary w wartość cierpienia, jak ten syndrom kultury definiuje Leszek Kołakowski. Uzyskujemy coraz lepsze wyniki w redukcji cierpienia ludzkich (zwłaszcza związanych z bólem fizycznym, ale też z problemami społecznymi, do których załatwiania wyznaczane są coraz liczniejsze instytucje), ale ta racjonalnie urządzona codzienność bez bólu i niedogodności zdejmuje z jednostki odpowiedzialność za własne życie i, tym samym, za całą społeczność. Całość urządzeń życia kolektywnego przedstawia się dziś jako „rodzaj gigantycznego systemu opieki społecznej”⁶⁰. Wprawdzie jesteśmy zobowiązani do sprawnego wypełniania zadań związanych ze społeczną rolą i wyuczonym zawodem, ale jeśli się zaniedbamy, istnieją instytucje powołane do tego, by chronić nas przed upadkiem i jego konsekwencjami. Za tymi procesami ubezpieczenia od wszelkich błędów i nieszczęść podąża zanik profesji, które prócz specjalizacji uchodziły kiedyś za powołanie, jak zawody lekarza, pielęgniarki, pedagoga, artysty, nawet wojskowego. Upowszechnione zostaje przekonanie, że ludzie zdolni są skutecznie zawiadywać wielkimi procesami przemian, na przykład makroekonomicznymi, technologicznymi, a jednocześnie jest ono skojarzone z poczuciem bezradności pojedynczego osobnika wobec decyzji dnia codziennego. W instytucjach pożytku społecznego (szpitalach, szkołach, kościołach), gdzie dominuje biurokracja, tak zwana szybka interwencja staje się coraz mniej możliwa. W pogoni za skutecznością jedne procedury zachowań zamieniane są na inne, równie

⁵⁹ Tamże, s. 53.

⁶⁰ L. Kołakowski, *Obecność...*, s. 99.

nieskuteczne, ale jakimś cudem mit wolności jest uporczywie przez te procedury podtrzymywany przy życiu.

Nieprzypadkowo Pierre Bourdieu bierze sobie za patrona rozważań nad własną teorią o utrwalonej postawie życiowej (*habitus*) Pascala, który zaleca wyrzeczenie się wolności w skończoności. Tytuł książki *Medytacje pascaliańskie* sugeruje odniesienie do brakującego elementu dyskusji między Pascalem (*Mysli*) i Kartezjuszem (*Medytacje*), dyskusji o roli rozumu w procesie egzystencjalnym jednostki ludzkiej. Nietrudno też odszukać w tytule Bourdieu nawiązanie do *Medytacji kartezjańskich* Husserla, o których Roman Ingarden pisze, że chodzi w nich o przedstawienie procesu poznania bez możliwości uchwycenia jego sensu:

Musielibyśmy wrócić wtedy do stanowiska zawartego w *Ideach* i uznać czyste Ja za sam tylko pusty punkt źródłowy (*Quellpunkt*) aktów, co z pewnością nie da się utrzymać. Dlatego jedynym możliwym wyjściem wydaje mi się ewentualność [...], która opiera się na przyjęciu w przeżyciach momentu samoodniesienia (*Durchlebens*). Byłoby rzeczą bardzo ważną ostro odgraniczyć od siebie „właściwości habitualne” i tzw. „dyspozycje psychiczne”, z drugiej zaś strony odróżnić je również od „właściwości charakteru” i ujawnić pewne zachodzące między nimi stosunki⁶¹.

Fenomenologia próbuje uniezależnić się od doświadczenia czasu, które tak wyraźnie różnicuje Pascal na ziemskie i pozaziemskie. W ironicznym *Zakładzie* dopiero wieczność określa podmiotowość jako zaangażowanie w grę, nawet doczesną, na ziemi.

Pytania współczesnych filozofów dotyczą umiejscowienia wolności w strukturze podmiotowości. Dla Bourdieu znajduje się ona gdzieś pomiędzy uwewnętrznionym *habitusem* a zewnętrznym polem gry, ale może być całkowicie zakryta przez *illusio* stawek w grze. Cztery najważniejsze kategorie Pierre'a Bourdieu to pole, *habitus*, gra i *illusio*. Pole to względnie autonomiczny obszar relacji rządzących jakimś fragmentem społecznej rzeczywistości; charakteryzuje się swoistą logiką, która decyduje o rodzaju stawki, o jaką się gra, oraz o wyborze najważniejszych kapitałów w grze. Polami są: gospodarka, nauka, sztuka, polityka, sport, szkoła, religia, muzyka, moda i tak dalej. I chociaż nie wszystkie pola są jednakowo autonomiczne i wyraźnie wyodrębnione, wszystkie są wobec siebie homologiczne i podlegają tym samym, ogólnym prawom walki o władzę. Granice pól są ruchome, ponieważ zawsze są przedmiotem walk. *Habitus* to możliwość

⁶¹ R. Ingarden, *Uwagi krytyczne*, w: E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 277.

aktywizowania kapitału kulturowego, potocznie określana jako „praktyczne mistrzostwo”, „sztuka życia”. *Habitus* skłania do tworzenia warunków życia podobnych do tych, które pierwotnie go uformowały, czyli stanowi rodzaj adaptacji reprodukcyjnej. Zdolność do przekształcania różnych form kapitału i ich akumulacji jest przedmiotem gry. Gra toczy się o możliwość przekształcania kapitału, bo tylko jego przekształcanie pozwala go pomnażać. Mamy różne rodzaje kapitału: kulturowy (umiejętności, zwyczaje, informacja), ekonomiczny (dobra materialne), społeczny (relacje w społeczeństwie), symboliczny (umiejętność wykorzystywania symboli do uprawomocniania pozostałych rodzajów kapitału). Wysokość tego ostatniego określa szansę na przeżycie w społeczeństwie. Każda z form kapitału może przybrać charakter kapitału symbolicznego, czyli szansy na wygraną lub chociażby szansy na przetrwanie w dominującej kulturze. W obrębie *habitusu* wykształca się *illusio*, coś w rodzaju celu naszego działania; jest ono przeważnie wyborem dominującego dla gracza kapitału (na przykład ekonomicznego lub kulturowego) i stanowi *epoché* złudy wspólnego świata, umożliwia ruch pojedynczego gracza.

Teoria logiki praktycznego działania Bourdieu to dialektyczny model wiedzy, która przechodzi od subiektywności do obiektywności. Obiektywność najczęściej oznacza zinternalizowanie *illusio* danego pola. *Illusio* ma naturę dialektyczną w stosunku do pola, na którym występuje. Przemoc symboliczna korzysta z *illusio*, aby się ukryć, ma być przyjęta bezdyskusyjnie, jako naturalny wymóg pola, w którym chcemy pozostać lub osiągnąć wysoką pozycję. Najważniejszy dla sprawnego działania przemocy symbolicznej jest wymiar „milczącej zgody” wszystkich w obrębie pola co do rangi kapitału, który tworzą i wymieniają. W takim przypadku wcieloną formę struktury dominacji ukazuje się jako relację naturalną. Wcieleniem znaturalizowanych klasyfikacji są cechy określone według binarnego kodu: wysoki/niski, męski/żeński, biały/czarny. Oczywiście konstrukcje społeczne zostają uchwycone w sztywną siatkę pojęciową, która wyznacza pole gry i *illusio* stawki, jaką warto w to pole inwestować. Graniczne doświadczenie wykluczenia z pola umożliwia zyskanie dystansu do *illusio*. Najczęściej jest to negatywne doświadczenie zwątpienia, ale dla ludzi kreatywnych może to być pozytywna ironia (pozytywna wolność) wykorzystana do budowy innego pola gry, ponieważ *illusio* jest nieredukowalne⁶². Przede wszystkim jest ono poważnym traktowaniem stawek w grze, co Bourdieu pokazuje na przykładzie *Zakładu* Pascala.

⁶² Por. P. Bourdieu, *Medytacje...*, s. 145.

[I]llusio jest równoznaczny z poważnym traktowaniem (niekiedy tak bardzo, że i w tym przypadku czyni się z tego sprawę życia i śmierci) stawek powstałych wskutek logiki samej gry i sprawiających, że jest ona czymś poważnym, jeżeli nawet stawki te mogą być niezrozumiałe lub wydawać się „bezinteresowne” czy „dobrowolne” tym, których nazywa się niekiedy „profanami”, lub tym, którzy zaangażowali się w inne pola (przy czym niezależność różnych pól nie oznacza braku komunikacji między nimi)⁶³.

Logika danego pola wymusza odpowiedni *habitus*, którego przemiany w obrębie gry są często niezauważalne. *Illusio* uzupełnia *habitus* jako świadomie wybraną postawę; przed jej fanatyzmem broni nas jedynie ironia, dystans do siebie i do gry, który osiąga się poprzez ryzykowną prawdziwość, „mówiący przez sam fakt mówienia prawdy otwiera przed sobą przestrzeń pewnego ryzyka”⁶⁴, ryzyka bycia uznanym za szaleńca.

Parezja to wolna odwaga, dzięki której ktoś wiąże się z samym sobą w akcie mówienia prawdy. Albo etyka prawdo-mówności, w jej wymiarze związanym z ryzykiem i wolnością. O tyle też, jeśli nadamy parezji taką właśnie, dość szeroką i ogólną definicję, można by, jak sądzę, tłumaczyć to słowo – dotąd przekładane jako „szczerłość” i stosowane w wąskim kontekście kierowania sumieniem – jako „werydyczność”⁶⁵.

Parezja jest nie tylko prawdą wypowiedaną zgodnie z procedurami *ale-turgii*, ale jest spójna z doświadczeniem, percepcją, ma cechę werydyczności, czyli trafnie odnosi się do świata. Pytanie brzmi, czy wypowiedający prawdę nie jest

ofiarą halucynacji lub iluzji. Według Williama Wainwrighta doświadczenie pełni funkcje poznawcze, gdy (a) posiada jakiś przedmiot, tzn. jest doświadczeniem czegoś (prawdziwego albo wyimaginowanego) oraz (b) jest związane z przekonaniem, że doświadczany przedmiot jest rzeczywisty oraz że to on prezentuje się w doświadczeniu. Powyższych warunków nie spełnia np. doświadczenie bólu albo głodu, nie można zatem mieć ich halucynacji⁶⁶.

⁶³ Tamże, s. 22.

⁶⁴ M. Foucault, *Rządzenie sobą...*, s. 85.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Ł. Borowiecki, P.J. Zięba, *Dysjunktywizm metafizyczny a kryterium werydyczności doświadczeń religijnych*, https://www.academia.edu/12241706/Dysjunktywizm_metafizyczny_a_kryterium_werydyczno%C5%9Bci_do%C5%9Bwiadcz%C5%84_religijnych_Metaphysical_Disjunctivism_and_the_Veridicality_Criterion_for_Religious_Experiences?auto=download [dostęp: 11 lipca 2018].

Prawda ma moc werydyczności, gdy wypowiadający ją żywi wątpliwości co do źródła jej pochodzenia, gdy nieustannie bada owo źródło. Kierkegaard stwierdza, że „prawdziwie ludzkie życie nie jest możliwe bez ironii. Ale jedynie opanowana ironia może wykonać ruch odwrotnie proporcjonalny do ruchu, w którym nieujarzmiona ironia oznajmia swe istnienie”⁶⁷. Ironia to umiejętność wyznaczania limitów: potrafi nadać wymiar skończony nieskończoności, wartościom, ustanawia granice między codziennością a transcendencją, kształtuje spójną postawę jednostki ludzkiej. Ale pod jednym warunkiem: że owa jednostka nie uczyni wolności samej w sobie wartością nadrzędną. Jest wtedy w kleszczach fantazmatu, który nie ma początku ani końca, nie wyznacza jednostkowej ramy dla społecznie znaczącego działania.

„[S]iła przymusu prawdy tkwi w niej samej”⁶⁸, ale ta siła nie tkwi w wolności. Wolność nie jest wartością sama w sobie, tak jak poznanie samo w sobie – stanowi ono co najwyżej paradygmat całkowicie bezinteresownego zła. Lucyfer, anioł światłości, wie o Bogu wszystko, a mimo to ustanawia się naprzeciw niego, nie podporządkowuje się stwórcy, odmawia sobie i jemu relacji wzajemności – miłości.

W wykładzie siódmym Foucault podkreśla, że chrześcijaństwo buduje swoją odrębność na odcięciu się od ruchów gnostyckich wywyższających poznanie, na którym koncentruje człowieka siła zła – uosobiony szatan.

⁶⁷ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii...*, s. 317.

⁶⁸ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 111.

Rozdział VIII

Determinizm zła i pokuta

W rozdziale ósmym *Rządzenia żywymi* Foucault zajmuje się możliwością powstania z upadku. Ironicznie przewartościowuje wszystkie wartości, sprowadzając je paradoksalnie na właściwy grunt – filozoficznej refleksji nad fenomenem chrześcijaństwa.

Możliwość podniesienia się z grzechu stawia pod znakiem zapytania pojęcie winy. Chrześcijaństwo nie wprowadza pojęcia winy, ale problem ponownego upadku w związku z prawdą. Pytanie podstawowe ósmego wykładu brzmi: „jaką rolę na gruncie teorii zbawienia, czyli teorii oświecenia i odkupienia otrzymywanego na mocy pierwszego chrztu, odgrywa owa powtórna pokuta albo, patrząc na to od innej strony, powtórny grzech?”¹. Chrześcijanie od początku przestali zdaniem Foucaulta (powszechnie dokonano się to około II wieku) postrzegać siebie jako doskonałych, a więc dzięki oświeceniu i pokucie niezdolnych do ponownego popadnięcia w grzech, mówiących zawsze tylko prawdę.

Chrześcijaństwo staje się świadomością trudności wyznania prawdy. Mimo że „chrzest ustanawia związek między podmiotowością i prawdą, i to ustanawia go raz na zawsze”², prawda jest raczej stanem gotowości mówienia prawdy niż faktem, sądem, prawdziwą opinią. Chrześcijanin, wkraczając na drogę prawdy, zamierza mówić tylko prawdę, lecz narażony jest na działanie złego ducha, który jest przede wszystkim kłamcą. Prawda to nie tylko właściwość sądów – wymaga zaangażowania i osobowej relacji, i to z samym Bogiem.

¹ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 179.

² Tamże, s. 181.

Problem ponownego upadku

Rytuały z przełomu I i II wieku związane były według Foucaulta z przywracaniem grzesznikom statusu chrześcijan i przynależności do Kościoła. Rytuały związane z pokutą wymagały wyznania grzechów, ale skupiania się nie na samych grzesznych czynach, a na odnowieniu stosunku do Boga i jego Kościoła.

Nawrócenie jest rewolucją, lecz aby jej efekt był trwały, wymaga podtrzymywania procesu ujawniania prawdy. Jak w metodzie 12 kroków – trzeba niejako opowiedzieć swoją historię bliskim, sobie, ale także Bogu. Bez odniesienia do zakrytego *Wielkiego Innego* (żeby użyć Lacanowskiego określenia) metoda leczenia uzależnień (a więc grzechu) nie przyniesie długotrwałych efektów. Metoda 12 kroków stanowi swoistą interpretację istoty grzechu, któremu trzeba zadośćuczynić. Można to robić na trzy różne sposoby, jak podkreśla Foucault. W „liście przypisywanym Klemensowi [...] czytamy: »Dobra jest zatem jałmużna jako pokuta za grzechy. Post jest lepszy od modlitwy, a jałmużna od jednego i drugiego«³. Pojawia się tu zatem trójca praktyk pokutnego zadośćuczynienia: modlitwa, post, jałmużna. W obrębie tych praktyk mamy jeszcze ich wartościowanie: największej łask przynosi jałmużna. Jest to praktyka, z którą dziś mamy największy problem; nauczeni inwestowania, dokonujemy może zbyt szybkich ocen, kto na nią zasługuje, a kto nie. Oczywiście, że zasada „lepsza wędka niż ryba” często się sprawdza, lecz równie często jest powodem znieczulicy na niedolę innego lub odwrotności, nieroztropnego wyciągania z tej niedoli.

Już od połowy II wieku chrześcijaństwo zмага się z problemem ponownego upadku. Co ciekawe, ta idea nie była obca innym kulturom i religiom, lecz sposoby radzenia sobie z tym zjawiskiem wyraźnie oddzieliły chrześcijaństwo od pozostałych nurtów religijnych. Jednorazowy upadek (na przykład ducha w ciało) pozwalał starożytnym sformułować pewną trwałą matrycę rozróżniania dobra i zła, na której opierał się system prawny. Człowiek, który poznał prawdę (oświecony), nie może upaść, ponieważ wraz z poznaniem prawdy dysponuje również poznaniem dobra, a oświecenie i doskonałość to jedno. Mędrzec to autorytet moralny. Stoicy twierdzą nawet, że oświecony nie może więcej czynić zła. Nie tylko zna prawo, ale przyswoił je w stopniu doskonałym, uwewnętrznił, zintegrował

³ Tamże, s. 185.

ze swoją naturą. Taki jest ideał, lecz ów ideał buduje również napięcie, równowagę wiedzy – władzy zakłóca sam Mistrz – pośrednik. Ideał mędrca jest poza zasięgiem zwykłej ludzkiej jednostki (S_1). Skoro jednak ideał nie może zostać wcielony w jednostkowy podmiot, „zawsze możliwy jest ponowny upadek”⁴, napięcie między doskonałością (prawa) i jednostkowym oświeceniem/zbawieniem na gruncie filozofii zostaje zredukowane do fikcji, na przykład w Platońskiej jaskini. Chrześcijaństwo natomiast próbuje na nowo, na zupełnie nowym gruncie „postawić problem nieodwracalności relacji między podmiotem i prawdą z jednej strony oraz powtarzalności grzechu z drugiej”⁵. Bo jeżeli wszystkie kultury oparte na racjonalizmie uznają nieodwracalny związek między podmiotem i prawdą, to po co mówić o grzechu? Chodzi tutaj o samą powtarzalność grzechu, na której gruncie trudno odnowić związek podmiotu z prawdą. A może sama możliwość odnawiania związku podmiotu z prawdą jest tym *novum*, które wprowadza chrześcijaństwo? Foucault formułuje w tym miejscu kontrowersyjną myśl: „Chrześcijaństwo miało wszak to szczęście, że zaznało prześladowań”⁶ – zaznacza jednak, że pojęcie szczęścia dotyczy tych, którzy wyrzekli się swojej wiary, a mimo wszystko mieli potem szansę powrócić na łono Kościoła. W drugiej połowie III wieku nadszedł czas wielkich prześladowań chrześcijan. Rosła ich liczba, ale jednocześnie rosła liczba tych, którzy upadli, wyrzekli się Chrystusa, ulegli nakazom władzy, a potem prosili o możliwość ponownego włączenia do Kościoła. Ci, którzy nie upadli, mieli wstać się za słabszymi.

Drugim czynnikiem, który mocno ukonstytuował odrębność kultury chrześcijańskiej, był według Foucaulta spór z gnozą, z wszystkimi ruchami głoszącymi „nieodwracalność relacji z prawdą”, a więc negującymi „możliwość ponownego upadku”⁷. Wybawienie osiągnięte przez wiedzę wydaje się osiągnięte raz na zawsze. Jeżeli podmiot ponownie upada, to znaczy, że nie osiągnął doskonałości. Co ciekawe, gnostycka idea zbawienia przez wiedzę zakładała odrzucenie systemu prawnego. Wiedza o świecie zewnętrznym, który nie jest doskonały (S_2), prowadzi do odrzucenia doskonałego prawa (S_1), ponieważ czysty system wyzwolenia, jaki proponują systemy gnostyckie, opiera się na założeniu, że świat (jako materialny) jest w całości złem. Chrześcijaństwo świata zewnętrznego

⁴ Tamże, s. 188.

⁵ Tamże, s. 191.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 192.

nie odrzuca. Foucault podkreśla, że nie jest ono systemem filozoficznym zadającym sobie pytania o status prawdy, lecz praktycznym systemem religijnym zdominowanym przez problem wyznawców (prawdy), w większości upadłych wyznawców. Chrześcijaństwo skupiło się na konkretnym zadaniu ratowania upadłych.

Często mówi się, że chrześcijaństwo zaszczerpiło kulturze grecko-rzymskiej nieznane jej wcześniej poczucie winy. Sądzę, że nie jest to ściśle, a to z bardzo prostego powodu. Otóż jeśli istniał świat, jeśli istniała cywilizacja, kultura, która znała, skodyfikowała, przemyślała, przeanalizowała coś takiego jak wina, wykroczenie i jego możliwe konsekwencje, to był to właśnie świat grecki i rzymski⁸.

Chrześcijaństwo nie koncentruje się na pojęciu winy, lecz na możliwości podniesienia się z ponownego upadku. Myślę, że refleksja Foucaulta nad chrześcijaństwem pierwszych wieków, eksponująca ten wątek, mogłaby być interesująca dla przemyślenia sukcesów i porażek interpretacji zła w kwestii resocjalizacji przestępców. Obserwowalny współcześnie determinizm zła podlega utrwaleniu w tożsamościowym zaabsorbowaniu pewnych praktyk (rozdzielamy coraz subtelniejsze przestępstwa i również przestępców), utożsamieniu się z nimi – to proces w kulturze zrozumiały tym bardziej, im bardziej zanika w niej pojęcie winy jako wspólnej (*logos*) i częściowo transcendentnej wobec jednostki.

„Świat grecko-rzymski to świat winy”⁹. Chrześcijaństwo jej nie przyniosło, ale otworzyło się na szerszy problem związany z pytaniem, dlaczego wina jest wciąż możliwa, gdy uzyskało się dostęp do prawdy. „Zostaje tu więc postawiony problem podwójnego zerwania. Nie chodzi o przynależność prawdy do podmiotu albo podmiotu do prawdy, lecz o dystans między nimi”¹⁰. Podmiot w chrześcijaństwie czuje się winny, jest winny, nie porównuje się z mniej czy bardziej winnymi – w ten sposób odnajduje odpowiedni dystans do prawdy, jako całkowicie winny wobec Boga. Dlatego chrześcijaństwo nie może prowadzić do czegoś w rodzaju powszechnego rozgrzeszenia, co obserwujemy współcześnie na gruncie instytucjonalnego Kościoła na skutek nacisków na niego środowisk żyjących niezgodnie z dotychczasowym wykładem nauk moralnych.

⁸ Tamże, s. 195.

⁹ Tamże, s. 197.

¹⁰ Tamże.

Oddalenie religii z pola kultury

Religia to twór kultury, w którym upowszechnione rytuały wymagają jednostkowego odnawiania. Fryderyk Nietzsche proponuje, by religię wyeliminować jako chorobę kultury, uwiad myslenia. Nie rozumie religii jako jednostkowego zmagania się z sobą w imię prawdy, raczej jako indywidualną słabość, która jemu jest obca. „Na przykład trudności religijnych nie znam z doświadczenia”¹¹.

U autora *Zmierzchu bożyszcz* odnajdujemy nie tylko krytykę religii samej w sobie, ale krytykę pewnego rozumienia religii jako „trwonienia siebie” na pławienie się w tematyce grzechu. Dla Nietzschego chrześcijaństwo jest upadkiem ducha. Foucault, najbardziej znany współczesny nietzscheanista, odczarowuje tę krytykę, można by powiedzieć, przy pomocy Kierkegaardowskiej kategorii powtórzenia: „Chrześcijaństwo myślało zatem o winie, ale niekoniecznie w kategoriach upadku. [...] Chrześcijaństwo myślało upadek *ponowny*”¹². Nietzsche przedstawia chrześcijaństwo jako chorobę woli, a Foucault ukazuje je, zdumiewając tym samego siebie, jako pracę nad wolą, w celu stworzenia wokół siebie wspólnoty (Kościoła) utrwalającej właściwe aspekty i efekty woli. Chrześcijaństwo pierwszych wieków koncentruje się na potrzebie pokuty; tak rozumiana pokuta jest czymś radykalnie nowym w filozofii. To nie nagłe nawrócenie, rewolucja duchowa, lecz dopiero pokuta jest najważniejszym aktem woli dla chrześcijanina. Wiąże się ona z przemyśleniem ponownego upadku, a więc również odnawianiem wiedzy o sobie i świecie zewnętrznym w kontekście świadomości grzeszności. Chrześcijanin niczego nie może być pewien. Pierwsi chrześcijanie chrzest przyjmowali w wieku dorosłym, świadomie, gdy mieli poznanie prawdy, jakiej wizji Boga się poddają, co się z tym wiąże, a mimo wszystko grzeszyli dalej. Nawrócenie nie wyzwala od grzechu, co najwyżej strukturyzuje grzech jako poddany woli. Grzech pierwotny ustami Adama można podsumować tak: zgrzeszyłem, i co mi zrobisz, Boże? Determinacja zła w grzechu pierwotnym polega na jego niszcycielskiej mocy – niszczy on każdą wspólnotę, z Bogiem i z człowiekiem. Bóg mógłby odpowiedzieć Adamowi: nic ci nie zrobię, zostajesz sam, jak chciałeś, to zrobił ci grzech. Tak zwany grzech lekki tym się różni od tak

¹¹ F. Nietzsche, *Ecce...*, s. 47.

¹² M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 196.

zwanego grzechu ciężkiego, że pierwszy łączy się z nieustannym wyrzekaniem się grzechu. Dyskursywna struktura grzechu zwykłego mogłaby wyglądać następująco: zgrzeszyłem i muszę posprzątać, grzech lekki „zdarza się”, na przykład w afekcie, a grzech ciężki wymaga zgody woli. Chrześcijaństwo, które myślało ponowny upadek, a więc codzienne postępowanie z grzechem, jest przeciwne greckiej i gnostyckiej koncepcji oczyszczenia i nieznośne dla Nietzschego, wielbiciela starożytności.

Nieodwracalna relacja wiedzy i nawrócenia nie gwarantuje chrześcijaninowi wolności od grzechu, tak jak ma ją gwarantować oświecenie w gnostycyzmie. W chrześcijaństwie nawrócenie nie jest jednorazowym oświeceniem, wymaga nieustającej świadomości, i to świadomości grzechu. Najświętszy człowiek ma największą świadomość grzechu, bo ma najwrażliwsze sumienie. Według Nietzschego świadomość grzechu to resentment, upadek w nieistotne drobiazgi, koncentracja na fakcie grzechu, na uczynkach, na szczegółach. Tymczasem Foucault sięga dalej: grzech w świadomości chrześcijańskiej zawsze jest powiązany z pokutą, która wykracza poza drobiazgi, szczegóły, małość grzechu. Musimy odpokutować nie sam czyn, który może mieć paradoksalnie nawet i dobre skutki, tak jak paradoksalnie dobre skutki miała śmierć Chrystusa, który jak gdyby poddał się złu. Cierpiętnictwo to według Nietzschego wielka słabość chrześcijaństwa, poddawanie się złu, nadstawianie drugiego policzka. Ale dla chrześcijanina cierpienie nie jest celem. Nawet jeżeli rzeczywiście nadstawia drugi policzek, celem nie jest upokarzanie się, lecz demonstracja duchowej siły. Podmiot nie jest zależny od rzeczy zewnętrznych, jak wysiłek, trud, cierpienie. Sam Nietzsche pisze przecież o chybionych uczynkach, z których można się uczyć. Tak właśnie ma wyglądać praktyka chrześcijaństwa.

Foucault pokazuje, że prawda nie jest główną domeną filozofii, lecz religii, więc dobro – siłą rzeczy – przesunięte zostaje na stronę sztuki, wiecznej w doczesnym czasie. „Bywaj! Ty żyjesz, a ja już od dawna / Czuję się martwa, więc służę umarłym”¹³ – mówi Antygona do siostry, Ismeny, gdy ta próbuje podzielić jej los. Tragedia opowiada o perspektywie poza czasem, ahistorycznej, służy pamięci o umarłych, prawdzie uwiecznionej, będącej daleko od doczesnych dylematów. Bohaterowie tragedii, jak Zaratustra, mówią z pozycji Mistrza (S₁).

U Hermanna Brocha w *Uwagach o kiczu* odnajdujemy twierdzenie, że prawdziwy artysta przetwarza słowa i obrazy, aby tworzyć dobrą sztukę, a nie piękną. Bohater tragiczny wprost odnosi się do dobra: „A miłość

¹³ Sofokles, *Antygona*, s. 272 (559 – 560).

zmarłych dłużej trwa niż żywych: / Po wieczne czasy”¹⁴ – znowu zabiera głos Antygona, ukazując pozaczasową determinację sztuki życia. Chodzi jej o dobro wiecznotrwałe (miłość zmarłych). Piękno w sztuce to ostatecznie tylko efekt. Jeżeli stanowi cel artysty, grozi mu efekciarstwo, upadek w kicz, czyli przynależność do antysystemu sztuki¹⁵.

Nie można wprost dążyć do wartości, które automatycznie kojarzą się z trzema podstawowymi dziedzinami kultury: dobro – religia, sztuka – piękno, filozofia – prawda. W ósmym wykładzie *Rządzenia żywymi* Foucault pokazuje, że prawda najbardziej bezpośrednio należy do religii i to tylko na gruncie chrześcijaństwa, ponieważ w innych religiach nie ma tak dużego nacisku na *communio* (wspólnotę). Na przykład buddyzm też mówi, że warunkiem prawdy nie jest rzeczywistość, lecz podmiot, który świadomie siebie konstruuje, a świadomie siebie konstruować można tylko w obliczu śmierci. Śmierć dla buddysty nie jest jednak tak radykalnym cięciem jak dla chrześcijanina, raczej łagodną przemianą, kręgiem wcieleń, wiecznym powrotem. Prawda o człowieku wyrażona wprost przez Martina Heideggera brzmi: jesteśmy byciem ku śmierci, *Da-Sein*. Mamy mało czasu, a śmierć jest jego końcem. Lacan za pomocą tej prawdy i mitu Antygony rewolucjonizuje psychoanalizę. Spostrzegając, że człowiek mówi prawdę dopiero w obliczu końca, skraca seans psychoanalityczny do minimum, jakby do ostatniej minuty przed śmiercią, do słów ostatnich.

Psychoanaliza z reguły trwa kilka do kilkunastu lat, Freudowska trwała znacznie krócej – zaznacza Stuart Schneiderman. Mimo wydłużania procesu analitycznego same sesje bywały u następcy Freuda, Lacana, bardzo krótkie, aby nie prowadziły do regresu, lecz do restrukturyzacji pamięci. „Użycie regresji ograniczał do czegoś, co nazywał odpamiętywaniem (*rememoration*), a co związane było z przypominaniem sobie przeżytych doświadczeń”¹⁶. Chodziło nie o cofanie się w czasie i przeżywanie doświadczeń traumatycznych, lecz o wydobywanie elementów znaczących, śladów pamięci, jakie doświadczenia pozostawiły w nieświadomości, a które blokowały świadome odnoszenie się do rzeczywistości.

Psychoanaliza według jej twórcy miała być czymś w rodzaju antyreligii, przynajmniej do czasu, gdy odkrywa on na nowo Mojżesza. Wcześniej pisał:

¹⁴ Tamże, s. 248 (75 – 76).

¹⁵ Por. H. Broch, *Kilka...*

¹⁶ S. Schneiderman, *Jacques Lacan. Śmierć intelektualnego bohatera*, przeł. Ł. Mokośiński, Wydawnictwo Andrzej Żórawski, Warszawa 2004, s. 143.

Żadna inna cecha nie znamionuje lepiej kultury niż szacunek i uprawianie wyższych aktywności psychicznych, osiągnięć intelektualnych, naukowych i artystycznych, przewodniej roli w życiu człowieka przyznawanej ideom. Wśród tych idei pierwsze miejsce zajmują systemy religijne, na których zawiła strukturę starałem się rzucić nieco światła w innym miejscu; obok nich znajdują się spekulacje filozoficzne i wreszcie to, co można by określić mianem formacji grupujących ideały ludzkie, a więc wyobrażenia ludzi co do możliwej do osiągnięcia doskonałości jednostki, narodu i całej ludzkości, a także wymogi, jakie powstają na gruncie takich wyobrażeń¹⁷.

Oddalenie religii z pola kultury ma się zdaniem Freuda dokonać na skutek oddalenia związanych z nią wyobrażeń. Na tej zasadzie podczas psychoanalizy przypominamy sobie dawne przeżycia, aby uwolnić się od nadmiernego balastu znaczenia, który zalega w nieświadomości, jak zalega chrześcijaństwo i wszelka religia zdaniem Freuda i Nietzschego w nieświadomości człowieka nowożytnego.

Tymczasem nauką wyciągniętą z psychoanalizy jest to, że wszystko, co zalega w nieświadomości, wymaga przywrócenia i przepracowania.

Bolączki etyki – piękno dla filozofii

Odpamiętywanie w psychoanalizie przypomina przedśmiertelny moment, gdy całe życie staje przed oczami. Wprowadzenie krótkich sesji przez Lacana wiąże się wprost ze znaczeniem dla niego mitu Antygony.

Zaproponowanym przez Lacana przykładem działania etycznego była postawa Antygony. Jeśli psychoanaliza dotyka kwestii etyki, wówczas ani Edyp, ani Hamlet, ani nawet Lear nie stanowią najlepszego przykładu tego rodzaju postępowania. W całej trylogii Sofoklesa Antygona prowadzi nas poza Edypa, a prawdopodobnie i poza Freuda. Stanowi jedną z możliwości wykroczenia poza Freuda bez zaprzeczania prawdzie jego wizji¹⁸.

Uwagi na temat Antygony pochodzą z seminarium *Léthique de la psychanalyse*. Etyka psychoanalizy jest boską etyką (choć oderwaną od Boga). „Postawa Antygony jest etyczna; pragnienie bogów czyni ona swoim własnym”¹⁹, dlatego jest w pełnym tego słowa znaczeniu bezinteresowna. Taki

¹⁷ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Aletheia, Warszawa 2013, ss. 53 – 54.

¹⁸ S. Schneiderman, *Jacques Lacan...*, s. 167.

¹⁹ Tamże.

powinien być analityk, nie bać się powtórzeń, tak jak Antygona nie boi się wciąż grzebać swojego brata i poddaje się tylko osądowi bogów. Pragnienie Antygony jest oczyszczone, ale jako takie jest pragnieniem śmierci. Antygona postępuje zgodnie z tym pragnieniem nie dlatego, że – jak utrzymuje Kreon – zakochana jest w śmierci, lecz dlatego, że postanowiła nie być już częścią ludzkiej społeczności, w której dominuje pragnienie władzy. Odbierając sobie życie, w sposób podmiotowy podkreśla, że o jej czynie nie zdecydowało *ego*. Antygona nie działa z rozpaczki lub wskutek depresji, nie popełnia samobójstwa dlatego, że nie potrafi poradzić sobie z utratą ukochanej osoby. Wręcz przeciwnie, dokładnie wie, co powinna uczynić dla ukochanego zmarłego, i robi to. Nie ucieka od odpowiedzialności. Jej akt nie jest też zemstą na Kreonie. Nie jest jej intencją, by Haimon odebrał sobie życie lub też by Kreon stracił wszystko, co dla niego ważne. Antygona nie kieruje się namiętnością, jak Kreon.

Etyka jest ponad namiętnością i ponad czasem. Dlatego nie można historii Antygony (tak jak i historii Adama – pierwszego człowieka) rozpatrywać w czasie. Nie jest sensowne zastanawiać się, co by się stało, gdyby się przed pewnymi czynami, a zwłaszcza słowami powstrzymali, gdyby inaczej rozegrali swój dyskurs. Dyskurs to zgodnie z określeniem Ferdynanda de Saussure'a „więź społeczna”, dlatego ostatecznie to, „co” mówimy, nie liczy się tak bardzo, „jak” to, co z tym wypowiedzianym zrobimy. Obecnie dyskurs zastąpił działanie, stąd popularność określenia każdego procesu nadawania znaczenia coraz mniej mówiącym słowem narracja. Dlatego trudno uchwycić nie tylko sens ponownego przemyślenia chrześcijaństwa, ale nawet sens ponownego przemyślenia psychoanalizy.

Analityk wydaje się biernym odbiorcą komunikatów, nie mówi „prawie” nic, milczy, co najwyżej skanduje, stawia znaki interpunkcyjne, przerywa. I jak postępowanie etyczne nie jest prawem dla wszystkich, tak analitykiem nie może zostać każdy, a analiza nie w każdym przypadku przyniesie oczekiwany rezultat. Czyn etyczny jest aktem jednorazowym i niepowtarzalnym. W jednym z przypisów do *Śmierci intelektualnego bohatera* Schneiderman tłumaczy to tak:

Wyjątkowość, poszczególna egzystowania podmiotu pociąga za sobą pojedynczość, jednorazowość aktu etycznego. Człowiek, przypadkiem znajdujący się w miejscu, w którym wybuchł pożar, ratuje dziecko. Pojedynczość tego aktu należy rozumieć jako niemożliwość skonstruowania takiej reguły postępowania (np. w drodze ustawy bądź uchwały sejmowej), która obligowałaby wszystkich obecnych w miejscu pożaru do rzucenia się na ratunek. Nie sposób bowiem nakazać ludziom jakiegokolwiek formy heroizmu. Co więcej, dla Lacana jest oczywiste, iż

w konfrontacji z moralnością – która wprowadza normy uniwersalne i powszechne, dotyczące wszystkich lub przynajmniej wszystkich w danej społeczności – etyka podmiotu okazuje się być nadrzędną²⁰.

Zabójstwo w obronie własnej to także przekroczenie normy „nie zabijaj”, jako czyn jednorazowy nie może zostać zapisane jako norma: zabijaj w obronie własnej. Podmiotowy etyczny akt jest zawsze ryzykowny jako nieskodyfikowany, nieobjęty prawem. Etyka nie może być nauką o moralności, bo dotyczy wydarzeń niecodziennych. W chwili dokonywania aktu etycznego nie można być pewnym jego słuszności. „Zasada etyczna może rozegrać się jako tragedia”²¹.

Foucault, z tych samych względów co Nietzsche, przyporządkowuje prawdę nie filozofii, nie sztuce, tak jak Nietzsche, lecz religii, i to określonej religii – chrześcijaństwu. Dobro według Hermanna Brocha, specjalisty od dobrej sztuki, zostaje przypisane sztuce, piękno pozostaje więc główną wartością dla filozofii. Piękno to kategoria niedoceniona przez samych filozofów, którzy rezerwują ją dla teorii estetycznych, dotyczących sposobów percepcji świata. Estetyka jest traktowana jako odnoga filozofii, często jako dziedzina, bez której refleksja epistemologiczna, a tym bardziej ontologiczna, potrafi się obejść. Piękno przydzielone historii sztuki nie dotyczy już zagadnień eschatologicznych. Estetyka (oparta na pięknie) to tylko (i aż! – jak powiedział Roman Ingarden) odróżnianie wartości artystycznych od estetycznych. Wartości estetyczne narzucane są na fikcyjny świat intencjonalnie, a więc estetyka zdaniem Ingardena to pochwała intencjonalności – podstawowy żywioł filozoficznego myślenia. Intencjonalność nakierowuje się na czystą możliwość, jest więc wolnym myśleniem, nieograniczonym ideologią i pojęciami. Estetyka Ingardena jest ontologią sztuki, niemalże w duchu Nietzschego. Tylko sztuka uzdalnia nas do aktów etycznych, ponieważ tylko sztuka tworzy przedmioty czysto intencjonalne.

Wybitni estetycy w którymś momencie ogólnej refleksji filozoficznej stwierdzają, że to jest właśnie sedno filozofii: piękno, harmonia. W nich ukryty jest sens. Bo filozofia, jeśli nie uchwyci harmonii, czyli istoty piękna, nie jest filozofią, lecz co najwyżej teorią czegoś, jest fragmentaryczna. Piękno to nie cecha zewnętrzna, która zawsze może przemienić się w zamknięty sztywnymi ramami kicz, to nie to, co nam się podoba, nie rzecz

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

gustu, lecz ponadczasowa konieczność. Filozofia potrafi uchwycić całość doświadczenia i dlatego wartość piękna powinna być jej najbliższa. Jacques Rancière pisze, że estetyka powinna wrócić do Kantowskiego ujęcia czasu i przestrzeni jako form zmysłowości, które kształtują myślenie. Filozofia potrafi „operować doświadczeniem”, nie tylko opisywać, co czujemy, co myślimy, lecz uchwycić doświadczenie w najbardziej abstrakcyjnych kategoriach, czyli formach zmysłowości, jakie podał Kant: czasie i przestrzeni. Tylko te formy odnoszą się do idei całości (Bóg, dusza, świat) i pozwalają je rozumowo ująć²².

Co się dzieje, jeżeli wykluczmy którąś z podstawowych dziedzin kultury z refleksji na temat tejże – religię, sztukę albo filozofię? Anthony Giddens w swojej koncepcji socjologii wiedzy opisuje współczesny świat bez wartości, bez pytań egzystencjalnych. Kwestie stylu życia stają się dla nas ważniejsze niż kwestie egzystencjalne, a raczej te kwestie są przedstawiane jak egzystencjalne, odniesione do wartości transcendentnych: jak masz się odżywiać, by osiągnąć maksimum siły, jak ubierać, by zbliżyć się do odpowiedniej dla ciebie roli społecznej i tak dalej. Giddens pisze, że dzisiaj wybory dotyczące kwestii odżywiania, ubierania i podobne stają się dużo bardziej istotne, niż były kiedyś, budują tożsamość współczesnego człowieka. Powierzchny ogląd egzystencji powoduje, że piękno jest obecnie najbardziej niezrozumiałą kategorią, umieszczoną poza codziennym doświadczeniem, elitarną. Sztuka zatrzymuje nas w czasie, zamiast dawać nową perspektywę. Kontakt ze sztuką jest teraz instytucjonalnie zapośredniczony przez różnego rodzaju heterotopie. Futuryści słusznie bali się muzeów, wiedzieli, że stanowią one cmentarze sztuki. Miejsca, do których wchodzimy w celu kontaktu ze sztuką, są wyłączone z obiegu wartości. Owszem, przeważnie płacimy za bilet, ale wstęp do piękna nie kosztuje zbyt wiele. Sztuka powinna nas napadać, kontakt z pięknem jest albo bezpośredni, albo go nie ma. Współcześnie wszystko jest pozamykane – w odpowiednich do tego miejscach i określonych schematach. Religii, wiadomo, mamy doświadczać w kościołach, a najlepiej byłoby ją do tego stopnia sprywatyzować, żeby ludzie we własnych domach przeżywali przynależność do wspólnoty, nie musieliby płacić podatków na kościoły, galerie, szkoły. Heterotopie obywały się bez religii, sztuki, filozofii.

²² Por. A. Doda-Wyszyńska, *Inwazja ikonoklastów. Filozofia przedstawienia Jacques'a Rancière'a*, Wydawnictwo Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2012.

Kłamstwo – podstawowy efekt zła

Pokuta odbywa się poprzez wyznanie prawdy, ale dyskursywność prawdy wymaga zbudowania relacji z tym, do kogo mówimy. Znow zobrazować ten proces można efektywnością metody 12 kroków: pomogę ci, bo przeszedłem tę drogę, widzę swoje słabości, ale też znam mocne strony. Wiele kroków w metodzie wiąże się z przebaczeniem. Pokuta to przede wszystkim poświęcony czas. Jeżeli nie mamy kontaktu z pokrzywdzonym lub krzywdzicielem, jest jeszcze szczególnie czas modlitwy, w której bierzemy odpowiedzialność za grzech, nie tylko swój, przed Bogiem. Ideałem jest modlitwa jako czyste poświęcenie, gdy już o nic się nie prosi, niczego nie oczekuje, tylko trwa w obliczu Boga (wzorem Świętego Jana od Krzyża i innych mistyków), całkowite oczyszczenie z cynizmu, zarówno tego potocznie rozumianego jako negatywny pogląd na zawsze interesowną naturę ludzką, jak i historycznego, wynikającego ze starożytnej filozofii cynickiej, powstałej w V wieku przed naszą erą. Dla cyników starożytnych kluczem do dobrego życia było odrzucenie obowiązujących norm i wartości i bezpośrednie dążenie do cnoty. Tym się różni chrześcijanin od cynika: ironią wyrażającą się dystansem wobec siebie i losu, trwaniem grzesznika w obliczu Boga, dążeniem do prawdy. Foucault przytacza paradoks kłamcy jako potwierdzenie tego, że kłamstwo to cynizm.

Jest to paradoks związany z oddziaływaniem faktu wypowiedzenia czegoś na samą wypowiedź. Kreteński kłamca jest więc cynikiem, który nie może wypowiadać ani prawdy, ani fałszu. To samo dotyczy jednak również chrześcijanina, który ze swojej strony nie jest kłamcą, który jest prawdomówny w swej *exomologesis*, pokornie oznajmia natomiast: „jestem grzesznikiem”. Albo raczej: mówi on coś jednocześnie prawdziwego i fałszywego²³.

Skutek wyznania jest taki jak u Świętego Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). To w nim następuje oderwanie od grzechu. „Im bardziej ujawniam swój status grzesznika, tym mniej nim jestem”²⁴. Ten paradoks nie może pozostać tylko wysłowny, a nawet nie zawsze powinien być wysłowny, bo grozi to fałszywą pokorą albo cynizmem i godzi w sedno chrześcijańskiego ascetyzmu.

²³ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 222.

²⁴ Tamże.

Nietzsche marzy o czystej intencji (woli mocy), żeby intencja nie była reakcją na coś, żeby nie działała według schematu: bodziec – reakcja, ale żeby człowiek był zdolny sam z siebie do działań niemotywowanych resentmentem. Wola mocy sprawia, że mamy jasne, czyste intencje, pozwala na instynktowne czyny, słowa, w których nie szukamy drugiego dna. Metoda pokutna 12 kroków polega na czymś odwrotnym: docieramy do nieczystych intencji, ale wybaczymy je sobie, żeby wybaczyć również innym i prosić o wybaczenie.

W pewnym sensie jesteśmy odpowiedzialni przede wszystkim dlatego, że nie jesteśmy winni. Odpowiedzialność dyktowana wyłącznie poczuciem winy mogłaby być wąska i autodestrukcyjna. Być może nie można wyjść naprzeciw złu bez zdziwienia i zaskoczenia. Zgorszenia. Być może tutaj zawiera się przyszłość autentycznej i możliwej odpowiedzialności²⁵.

– pisze Adolphe Gesché. Obiektywizacja zła zawarta w światopoglądzie chrześcijańskim polega na tropieniu przede wszystkim nie motywacji zła, lecz śladów („Poznacie ich po ich owocach”, Mt 7, 16)²⁶. Gesché podkreśla, że „Bóg przede wszystkim nie może być poszukiwany przez człowieka jako pożyteczna technika przeciwko złu”²⁷. Człowiek religijny i jego Bóg mają pozostać niedostępnymi dla zła, ale nieobojętnymi. Raczej odgradzonymi od niego (zgodnie z formułą wyrzeczenia zła i sprawcy zła), niepotrafiącymi go pojąć. W swojej refleksji o złu Gesché stwierdza, że nie ma odpowiedniego języka, który pozwoliłby ująć jego istotę, tym bardziej że „wszelka obrona jest jakoś spokrewniona z oskarżeniem, gdyż w gruncie rzeczy przyjmuje jego logikę, czyli logikę procesu”²⁸. Zło jest zewnętrzne wobec świata, przychodzi spoza planu, jak nazywa problem nierozwiązywalności zła Gesché, odwołując się do „opowieści założycielskich”. Człowiek zawsze jest zaskoczony złem, dlatego adekwatnie można je nazywać jego Przeciwnikiem²⁹. Nie chodzi o wyzbywanie się poczucia winy, lecz raczej o zgodę na zgorszenie złem. Kłamstwem współczesnej kultury jest zakłamywanie (racjonalizacja) zła, przerzucenie go na przykład na naturę, czynienie zła czymś niezależnym od woli lub zrównywanie zła z nieszczęściem.

²⁵ A. Gesché, *Zło*, przeł. A. Kuryś, W drodze, Poznań 2009, s. 49.

²⁶ Por. A. Doda-Wyszyńska, *System zła*, „Studia Kulturoznawcze” 1/3/2013.

²⁷ A. Gesché, *Zło*, s. 87.

²⁸ Tamże, s. 16.

²⁹ Por. tamże, s. 47.

Rozpowszechniony zostaje pogląd, że prawda jest poza rozumem, że klóci się z racjonalnością.

Fałszywe jest uprzedzenie pewnych współczesnych myślicieli, według których rozum ludzki byłby blokowany dogmatami wiary. Jak wykazali wielcy mistrzowie tradycji katolickiej, jest dokładnie odwrotnie³⁰

– pisze Benedykt XVI. Fideizm jako wiara poza rozumem, wbrew rozumowi zawsze był i jest pokusą chrześcijaństwa, lecz nie tak należy zdaniem Ratzingera rozumieć zasadę *credo, quia absurdum* (wierzę, bo to absurdalne). Nie chodzi tu o absurd logiczny, lecz o tajemnicę. „Jeżeli rozum spoglądając na tajemnicę nic nie widzi, to dzieje się tak nie dlatego, jakoby w tajemnicy nie było światła, lecz ponieważ jest go zbyt wiele”³¹.

Kłamstwo odnosi się do paradygmatu wiedzy – władzy w sposób bezpośredni, jako podtrzymujące ich proporcjonalną zależność, dlatego złem największym jest utrwalenie bezsilności słabszych w dyskursach niesprawiedliwości. „[D]yskurs, w którym słaby, pomimo swej słabości, ryzykuje wyrzucając silnemu niesprawiedliwość, jakiej ten się dopuścił, nosi właśnie nazwę parezji”³² – twierdzi Foucault. Jest to procedura prawdy oparta na szczerości. Jedynie szczerość wydaje się stanowić odpór na zakłamanie współczesnej kultury, ale nie przebija się do samozwrotnych systemów.

Cynizm technokracji

Połączenie cynizmu i technokracji skutkuje całkowitą racjonalizacją zła. Racjonalne tłumaczenie zła rozwija samą metodę postępowania z niedogodnościami wynikającymi z kultury. Stanisław Wszolek określa to zjawisko w kategoriach „wszechmocy metody”, przypominając o wczesnym rozejściu się dróg nauki i teologii, które nastąpiło jeszcze przed powstaniem nauki nowożytnej. Ojcami metod badania rzeczywistości są tacy uczeni jak Platon, Arystoteles i Archimedes. Platon ufność pokłada w geometrii, Arystoteles – w doświadczeniu odniesionym do czterech rodzajów przyczyny (sprawczej, formalnej, materialnej i celowej), a w wyjaśnianiu przyczynowym matematyka wydaje się wtórna. Archimedes z kolei łączy matematykę i doświadczenie, ale „odwraca” metodę

³⁰ Benedykt XVI, *Siła wiary. Katechezy na Rok Wiary*, Alleluja, Kraków 2013, s. 64.

³¹ Tamże, s. 63.

³² M. Foucault, *Rządzenie sobą...*, s. 152.

Platona – najpierw obserwuje, potem modeluje zjawisko według miar (obliczeń)³³. Nauka nowożytna, według Wszolka, inspirującego się myślą Michała Hellera, odsunęła się od myślenia analogicznego, mimo pokazywania powiązań przyczynowych zjawisk, odeszła od rozważań przyczynowości w kategoriach Arystotelesa. Zainwestowaliśmy wspólnie w utopię przyszłości, decydującą rolę odgrywają technokraci i technokratyczny światopogląd. Konstrukcja światopoglądu technokratycznego opiera się, jak diagnozuje Joanna Kurczewska, na eliminacji lęków wyborów aksjologicznych. Technokraci są „dyktatorami jednej przyszłości”, przygotowują „miejsce, czas i sposób »ucieczki od wolności«, a więc od niepewności i różnorodności”³⁴. „Przyszła rzeczywistość jest dla technokraty wytworem redukcji ontologicznej”³⁵, zacierając opozycję kultura – natura, a pojęcie przyrody zaczyna być determinujące. Tworzy ona jedną i jednolitą rzeczywistość; w przyrodzie (ekologia) zostają przezwyciężone wszelkie antynomie między poszczególnymi elementami składowymi. Na skutek redukcji ontologicznych ład przyrody jest jedynym odniesieniem dla rzeczywistości. Przed technokratami stoją zadania puryfikacji, prowadzące do „wyzwolenia się z tradycji pluralizmu ontologicznego oraz epistemologicznego. Wszystko to świadczy, że redukcje są jeszcze jednym sposobem intelektualnej strategii »wywyższenia« przyszłości”³⁶.

Puryfikacja prowadzi do cynizmu. Współczesne rozumienie słowa cynizm jest efektem długiego namysłu filozoficznego nad stosunkiem człowieka do kultury. Mianem cynika zaczęto określać myślicieli podważających obowiązujące hierarchie wartości. W czasie powszechnego cynizmu, jak go określa Peter Sloterdijk, już nawet nie rozważamy stosunku człowieka do wartości, do władzy, ponieważ o choczko i całkowicie oddaliśmy się w ręce specjalistów od zarządzania nam życia. Tak zwani technokraci chętnie rezygnują z rozważań zagadnień władzy, bo mają władzę (środki na badania i środki na wprowadzanie nowych technologii), sugerują nawet, że władza może być czymś naturalnym, wynikającym z pracy dla dobra społecznego, jak w platońskim *Państwie*. Obwieszczają koniec władzy, bo kumuluje się ona w projektach przyszłości.

³³ Por. S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, ss. 41 – 43.

³⁴ J. Kurczewska, *Technokraci...*, s. 24.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 25.

Wbrew swym deklaracjom o bezstronności jednocześnie potępiają innych za zajmowanie się władzą polityczną i sami formułują opinie dość powszechnie i tradycyjnie uznane za polityczne. Zapowiadają upadek władzy, głoszą jej zbędność dla postępu ludzkości, a jednocześnie konstruują taką własną wizję przyszłości, która pokazuje i uzasadnia ich dążenia do samowładzy. Innymi słowy, twórcy światopoglądu równocześnie odrzucają władzę i pożądamy jej dla siebie³⁷.

Jest to najgorsza wersja cynizmu współczesnego, opisanego przez Petera Sloterdijka w *Krytyce cynicznego rozumu*. Badacz ten stwierdza, że XX wiek to dzieje bezczelności, oprócz struktur miejskich znaczącą rolę odgrywały tu karnawał, uniwersytety i bohema³⁸. Dzisiaj te elementy stapiają się w jedną całość, w ideę przyszłego szczęścia ludzkości. Oczywiście chodzi o szczęście konsumpcji. Szczęście to ma jednak wysoką cenę. Mimo że technokraci odrzucają model władzy fizycznej, a nawet władzę polityczną skoncentrowaną na organizacji państwa, zwłaszcza w kontekście własności, i uważają, że każde odniesienie do władzy jest fałszywe i szkodliwe, sami władzę reprezentują. Władza w postaci przymusu określonej racjonalności nigdy nie była tak nieznośna jak obecnie, „przymus racjonalności jest jeszcze bardziej dotkliwy i bardziej efektywny i uniwersalny aniżeli przymus fizyczny”³⁹. Technokraci epatują nieokreślonym dla odbiorcy pojęciem nauki, czynią z niej nieuchwytny autorytet, opierając się na pomysle Henriego de Saint-Simona rozdzielenia fenomenu władzy i sfery polityki i traktowaniu tej drugiej jako fenomenu społecznego, co prowadzi do „depersonalizacji stosunków władzy w społeczeństwie”⁴⁰. Kurczewska pisze o szczególnym terrorze intelektualnym dotyczącym racjonalnej przyszłości. Władzę ma zwłaszcza ten, kto posiadał kompetencje merytokratyczną, prognozowania i tworzenia „bezalternatywnych modeli”⁴¹ rzeczywistości, dotyczących skończonego czasu przyrody, który jest źródłem wartości społecznych. Dzisiejsze społeczeństwo powinien charakteryzować aktywizm społeczny koncentrujący się na ograniczonym czasie działania. Jednak „aktywizm technokraty cechuje się jednolitością i sztywnością form ekspresji”⁴², gdyż wskazuje jedną słuszną wizję przyszłości i jedną słuszną strategię prowadzącą do niej. Autodyscyplina jednej drogi bez odniesienia do

³⁷ Tamże, s. 90.

³⁸ P. Sloterdijk, *Krytyka...*, s. 135.

³⁹ J. Kurczewska, *Technokraci...*, s. 91.

⁴⁰ Tamże, s. 92.

⁴¹ Tamże, s. 19.

⁴² Tamże, s. 141.

transcendencji to także dobrze zakorzeniony rys współczesności, najlepiej chyba opisany przez Petera Sloterdijka w *Musisz życie swe odmienić* jako trening „tu i teraz” rozmaitych sprawności bez jakiegos zewnętrznego celu.

Działania technokratów bez względu na to, jak bardzo nastawione są na przyszłość, dotyczą rzeczywistości „tu i teraz”. Dlatego też aktywizm „wymaga” od technokratów: po pierwsze – rozszerzenia orientacji czasowej o teraźniejszość i co więcej – zogniskowania na niej uwagi; po drugie – koncentracji na relacji: my technokraci i nie-technokraci; po trzecie – koncentracji na różnorodności i sprzecznościach w obrazie świata; po czwarte – docenienia i dopuszczenia na plan pierwszy innego, nietechnokratycznego świata społecznego⁴³.

Najważniejszym polem interwencji jest gospodarka, lecz tu interwencje są bardzo proste, bo dotyczą porządku przyrody i sfery wytwarzania. Sfera wytwarzania dóbr (ujmowana jako siedlisko wartości pozytywnych, neutralnych, związanych z ludzkimi potrzebami i ich zaspokajaniem) jest wyraźnie oddzielona od sfery ich redystrybucji, utożsamionej z siedliskiem wartości negatywnych, politycznych. Tego rodzaju podział gospodarki zależy od odmiennych ocen procesów produkcji i procesów wymiany. Ten dysonans poznawczy wzmaga obecność czynnika ludzkiego, który jest najmniej przewidywalny z wszystkich innych wchodzących w skład przyrody; najlepiej byłoby go wyeliminować pod hasłem odciążenia od wysiłku i zastąpić nieomylną maszyną.

Sfera redystrybucji dóbr współcześnie pozbawiła znaczenia sferę produkcji – w polu gospodarki ważne są struktury organizacyjne wytwarzania dóbr i czynniki zwiększające ich skuteczność. Do zwiększenia skuteczności potrzebne jest uproszczenie zagadnień kulturowych. Technokraci posługują się więc kilkoma kliszami zapewniającymi skuteczność systemu, a spychającymi kulturę na dalszy plan. Kurczewska wymienia trzy najbardziej ogólne klisze: irracjonalizmu, religii i moralności. Można spróbować te klisze odnieść szerzej, do pozostałych, oprócz wymienionej religii, dziedzin kultury: filozofii i sztuki.

Pierwsza – najbardziej ogólna – to klisza irracjonalizmu. Dadzą się w niej pomieścić inne ważne klisze, takie jak religia, ideologia, moralność. Bez względu na rodzaj uszczegółowienia podważa się w niej rozum i czyni się z wiary, objawienia, intuicji fundamenty działania człowieka w świecie. Druga klisza to klisza religii. Najczęściej chodzi w niej o szeroko rozumiane chrześcijaństwo, które transcendencją uzasadnia ucieczkę od realnego życia. Kolejna klisza – moralności – doty-

⁴³ Tamże.

czy „wnętrza” jednostek i złożonych więzi między nimi. Przede wszystkim podkreśla tragizm życia ludzkiego, zmagania człowieka z Bogiem, z historią i innym człowiekiem⁴⁴.

W pierwszej kliszy, najogólniejszej, dotyczącej tropienia irracjonalizmu, dokonujemy puryfikacji wartości, których nie można przełożyć na narzędzia do poruszania się we współczesnym świecie. Trzecia klisza koncentruje nas na uprawnieniach, a nie obowiązkach wobec innych. Moralność obejmuje niejasne zagadnienia, więc należy ograniczyć jej zasięg do przedstawień mających słabe odniesienie do rzeczywistości, skoncentrować myśl etyczną na pseudoproblemach. Klisze służą do tego, żeby odrzucić refleksję, samą możliwość przemyślenia pól, których dotyczy refleksja, uczynienia tych pól dla refleksji niewidzialnymi, nieuchwytnymi. Technokracja jest prostą odpowiedzią na to, że dzisiaj wszystko można kupić, a technokraci potrafią sprzedać każdy towar. Paradoksy współczesnej technokratycznej samozwrotności eksponują splątanie indywidualizmu i instytucji.

Chrześcijanin jest dzisiaj w podwójnie trudnej sytuacji: jako praktyk (wyznanie) i poddany reżimowi prawdy (dogmat, instytucja).

Współczesne pole walki między dobrem a złem (czas)

Trudność bycia chrześcijaninem zawiera w sobie chociażby tak podstawowe zjawisko, jak dzisiejszy stosunek do czasu. Wszystkie działania trzeba obecnie podporządkowywać procedurom, których realizacja zajmuje określony czas. Takie ludzkie aktywności, jak twórczość, duchowość czy myślenie, też wymagają odznaczenia swoich efektów, które mogą być jako zarejestrowane, żeby twórczy podmiot mógł fizycznie przeżyć w brutalnym świecie, w którym rządy to realizacja biowładzy.

Anthony Giddens proponuje opis nowoczesności jako panowania systemów eksperckich eliminujących refleksyjność „ja” rozgrywającą się w kontekście wielokrotnego wyboru zapośredniczonego przez systemy abstrakcyjne⁴⁵. Systemy eksperckie wymagają odpowiedzi na „problem zaufania”. Współczesna kultura „szacowania ryzyka” nie ma nic wspólnego z rzeczywistym radzeniem sobie z zagrożeniami, raczej owo szacowanie polega na wykluczaniu problemów egzystencjalnych z pola zainteresowań jednostki, zasady moralne bowiem, których dotyka myśl egzysten-

cjalna, stoją w sprzeczności z koncepcją ryzyka i wykorzystania dynamiki kontroli⁴⁶. Determinizm, kontrola, dynamika – te pojęcia nie mają nam się już kojarzyć ze złem, tymczasem system zła niszczy to, co systemowe w dobru – symboliczne, hierarchiczne powiązania, systemy pokrewieństwa i tym podobne, to, co Rollo May ustanawia przeciwieństwem *dia-bolein* (siły rozłączności), *sym-bolein* (siłą łączenia)⁴⁷. *Sym-bolein* wymaga akumulacji tego, co symboliczne, często rozłączne, i uporządkowania go w strukturę, stąd *dia-bolein* wydaje się silniejsze – może działać punktowo, jego konsekwencja jest prosta. System zła jest systemem rozłączania, wśród systemów doskonałych semantycznie jest najbardziej zamknięty, pusty, zwrotny, co pozwoliło scholastykom wyciągnąć dość nieuprawniony wniosek, że zło nie istnieje. Skoro nawet szatan jest stworzeniem Bożym, więc jest dobry w swojej „naturze”, to jego działanie bywa zaledwie błędem w systemie dobra.

Doświadczenie dobroczynnych skutków konfliktu dobra ze złem wymaga cnoty cierpliwości, współcześnie nierozumianej, utożsamionej przez Nietzschego z pasywnością, bezruchem, resentymentem. Dla twórcy *Antychrześcijanina* cierpliwość moralna to nic innego jak cierpiętnictwo. Foucault widzi to inaczej – cała dynamika cierpienia objawia się jego zdaniem w formie (cierpliwej) pokuty ustanawiającej przejście między nawróceniem (na przykład chrztem) a prawdą. Przypomnijmy słowa Foucaulta z ósmego wykładu: „[c]hrześcijaństwo miało wszak to »szczęście«, że zaznało prześladowań”⁴⁸. Słowo „szczęście” ujęte jest w rękopiśmie w cudzysłów. Ta ironiczna opinia, zgodnie z którą samoświadomość chrześcijaństwa rodzi się dzięki trudnej sytuacji wyznania, jednoznacznie wskazuje na status prawdy. Prawda jest wartością wyższą niż ludzkie życie, dlatego to w chrześcijaństwie miała szansę na nowo się narodzić, pobudzić stan gotowości do poświęcenia życia, również jako czasu czy pragnienia, czy w lżejszej formie – przekonania o sobie. Prawda wymaga przeżycia cierpienia, rozwoju cnoty cierpliwości.

Zostaje tu więc postawiony problem podwójnego zerwania. Nie chodzi o przynależność prawdy do podmiotu albo podmiotu do prawdy, lecz o dystans między nimi. Nie chodzi o tożsamość podmiotu, lecz o zerwanie. Zerwanie, którego dokonuje podmiot pozostający w dystansie do prawdy – to właśnie z tym, jak sądzę,

⁴⁶ Por. tamże, ss. 176 – 199.

⁴⁷ Por. R. May, *Miłość i wola*, przeł. H. Datner-Śpiewak i P. Śpiewak, Rebis, Poznań 2011.

⁴⁸ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 191.

⁴⁴ Tamże, s. 212.

⁴⁵ Por. A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 8.

zmagaly się praktyki, instytucje, teorie i spekulacje chrześcijańskie, i właśnie na tym polega problem pokuty, pokuty następującej po chrzcie, czyli pokuty w wąskim, ścisłym sensie⁴⁹.

Problem podwójnego zerwania między prawdą i podmiotem określa pole walki dobra ze złem; zerwanie to następuje we fraktalnym czasie. Nie możemy osiągnąć czasu „zbawienia”, „tu i teraz” królestwa Bożego. To nie tylko problem niecierpliwości podmiotu pozostającego w dystansie do prawdy – podmiotu pokutującego, ale współczesne oddalenie od możliwości *aleurgii*, brak procedur wydobywania prawdy i oddzielania jej od fałszu.

Dzisiejszy człowiek nie widzi potrzeby nie tylko pokuty, ale też cierpliwości. Każde oczekiwanie wywołuje cierpienie. Dawniej cierpliwość miała być lekarstwem na cierpienie; cierpliwość obecnie wywołuje cierpienie, a nawet zostaje z nim utożsamiona. Media masowe podsycają irytację jako stan pożądany (przez co irytacja myłona jest z pasją), doprowadzają społeczeństwo posługujące się nimi do zapotrzebowania na natychmiastową gratyfikację. Jeżeli coś: znak, pojęcie, komunikat nie jest zrozumiałe od razu, bez wysiłku, jest traktowane jako zbędne, a nawet szkodliwe. „Realność mass mediów jest to realność obserwacji drugiego stopnia⁵⁰ – zauważa Luhmann. Dawniej instancjami obserwacji społeczeństwa byli kapłani, mędrzy, szlachetnie urodzeni i im podobni, dziś społeczeństwo powierza obserwację siebie systemowi mediów, decyduje się na obserwację w trybie obserwacji obserwowania. Mass media rejestrują komunikację i zdają sprawę z tej obserwacji, temu służą. To jest dziś zdaniem Luhmanna „kultura”. „Wyniki tych analiz można streścić w pojęciu »kultury«⁵¹. Kultura od XVIII wieku referuje i reprodukuje samą siebie, a obecnie robi to na masową skalę i w trybie natychmiastowym. Dzisiejsze występowanie obok siebie dwóch jej granic: kultur tradycyjnych i multikulturowości zabezpiecza ją samą przed zaangażowaniem w jakąś transcendencję, przed możliwością oglądu z dystansu zjawisk społecznych. Kultura „w sensie przekształcenia wszystkiego i każdego w znak dla kultury jest produktem i jednocześnie alibi dla mass mediów⁵². Zainscenizowane przez kulturę światy są całkowicie oddane dzięki mediom masowym do dyspozycji użytkowników.

⁴⁹ Tamże, s. 197.

⁵⁰ N. Luhmann, *Realność...*, s. 89.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

Powszechne zakłamanie nie jest już odczuwane jako zawinione, a prawda przestaje być pożądana.

Zmienił się współcześnie porządek dyskursu. „Dyskursy powinny być traktowane jako nieciągłe praktyki, które się przecinają, czasem zestawiają ze sobą, lecz także często wykluczają się bądź nic o sobie nie wiedzą⁵³. Kierują dyskursem, zdaniem Foucaulta, cztery zasady: „analizy zdarzenia, analizy serii, analizy regularności, analizy warunku możliwości⁵⁴, i chociaż stoją w opozycji do siebie: „zdarzenie do tworzenia, seria do jedności, regularność do oryginalności, a warunek możliwości do znaczenia⁵⁵, zdominowały tradycyjną historię idei, wyznaczyły jej swoistość i spoistość poprzez pojęcia znaczenia i oryginalności, zawsze poszukiwano zasadniczej osi dyskursu (S_1), aby nie pogubić się w opisach. Dzisiejsze rozproszenie podmiotu dyskursu (S) powoduje rozproszenie serii wiedzy (S_2); mamy do czynienia z wypowiedziami oderwanymi od całości, ogniskującymi zainteresowanie całych społeczeństw.

Taka nieciągłość uderza i unieważnia najmniejsze jedności, tradycyjnie uznane i najtrudniejsze do podważenia: chwilę i podmiot. Pod nimi i niezależnie od nich dostrzec trzeba, pomiędzy tymi nieciągłymi seriami relacji, nienależącymi do porządku następstwa (lub równoczesności) w jednej świadomości (lub wielu) – wypracowaną poza filozofiami podmiotu i czasu teorię nieciągłych systematyczności. Wreszcie, jeśli prawdą jest, że każda z tych dyskursywnych nieciągłych serii ma w jakichś granicach swoją regularność, z pewnością nie jest możliwe ustanowienie między nimi związków mechanicznej przyczynowości, idealnej konieczności. Trzeba zaakceptować przypadkowość jako kategorię powstawania zdarzeń. Jeszcze tutaj daje się wyczuć nieobecność teorii pozwalającej przemyśleć stosunek przypadku i myślenia⁵⁶.

Zło jest dzisiaj związane z dyskursem wskazującego na siebie przypadku, który ogniskuje uwagę i stanowi zamiennik prawdy. W dyskurs nie można ani wejść, ani świadomie z niego wyjść, poza sztucznymi sytuacjami: w chrześcijaństwie są to modlitwa czy spowiedź, psychoanaliza opracowała sytuację analizy jako specjalnej sytuacji, w której można usłyszeć, jak działa dyskurs. W dyskursie można co najwyżej próbować się odnaleźć. Tak chrześcijanin (i na jego ateistyczny wzór: analizant) walczy z *dia-bole-in* (rozdzielaniem wiedzy od podmiotu) dyskursu – przede wszystkim za

⁵³ M. Foucault, *Porządek...*, s. 38.

⁵⁴ Tamże, s. 39.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 42.

pomocą cierpliwości wobec tego, kto do nas mówi. „Inny jest gwarantem, ale nie jest Bogiem; jego gwarancja zostaje zredukowana do tego: gdyby nie można było utrzymywać, że istnieje Inny, wówczas to nie mówiliby. Otóż: to mówi”⁵⁷ – pisze uczeń Lacana, Jean-Claude Milner, i zaznacza, że *Inny* to nie Bóg.

Pozwolić wybrzmieć *Innemu* to pozwolić sobie na niezrozumienie *Innego*, to umieć czekać na efekt rozumienia, który można w procesie pracowania tego, co wypowiedziane, przyswoić jako swoją prawdę, czyli po prostu jako prawdę.

Pokuta wymaga przede wszystkim cierpliwości, która znosi determinizm zła, z jego „silną” racjonalnością, najczęściej działającą na skrót.

⁵⁷ J.C. Milner, *Dzieło...*, s. 128.

Rozdział IX

Status grzesznika

Foucault w wykładzie dziewiątym zajmuje się pokutą tak zwaną drugą, czyli ponawianą, po tym, jak pokuta pierwsza, czy główna, okazała się niewystarczająca w walce z grzechem. Zauważa, że chrześcijanie wciąż ponawiają pokutę, która nadaje ich wierze całościowy status.

Upadek ponowny, czyli nie pierwszy, to nie upadek w ogólności, którym filozofia zawsze się interesowała, ale upadek słabości, najbardziej ludzki. Upadek jako sięgnięcie dna, egzystencjalne doświadczenie graniczne, jak mówi Karl Jaspers, może być doświadczeniem dającym moc albo wiązać się z całkowitym jej zniknięciem, za to upadku ponownego można nawet nie zauważyć. Chodzi o subtelność powtórzenia jako podstawowego duchowego doświadczenia, o którym pisze Søren Kierkegaard. Foucault zaznacza, że

problem chrześcijańskiej pokuty dotyczył tego, czy akt, który zbawia, pozwala przejść od śmierci do życia, może zostać powtórzony. Ustanowienie tak zwanej pokuty kanonicznej było właśnie odpowiedzią na to, niezwykle ważne z teologicznego punktu widzenia, pytanie¹.

Mowa tu właściwie o „dyscyplinie pokutnej”², która buduje trwałą relację między podmiotem i prawdą. „Chodzi o nic innego jak tylko o podwójną jednorazowość”³; aby wypracować tę dziwną relację powtórzenia, wcześniej niespotykaną w żadnym wyznaniu ani szkole filozoficznej,

¹ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 199.

² Tamże, s. 200.

³ Tamże.