

ustanowiono regułę życia klasztornego. „Trzeba było jednak także, by spoza Europy przybył do niej germański system prawny, ujmujący karę jako rodzaj wykupu”⁴.

Cierpienie a talenty

Kara i odkupienie winy stały się w chrześcijaństwie pierwszych wieków jednością. Kara przestała być karą za konkretny grzech, a odkupienie winy zaczęło dotyczyć nawet świętych. Przeważnie święci (czyli ci, którzy za takich pośmiertnie, a więc po zakończeniu życia, zaczęli być uważani) mieli problemy z odnalezieniem się w ziemskiej wspólnotie Kościoła⁵. Nawrócenie wiąże się ze zniesieniem cierpienia, nie znoszeniem go, lecz zniesieniem, odmową nadania mu sensu poza samym „doświadczeniem krzyża” na przykład jako współcierpienia, współodczuwania, pokuty, dobrowolnej ofiary. Cierpienie w chrześcijaństwie, jeżeli nie przemienia się lub jeżeli nie może być przemienione w cnotę cierpliwości, jest doświadczeniem negatywnym. Nawet Hiob w Starym Testamencie wyznacza kres swojemu cierpieniu, jego cierpliwość ma granice, „wytrwale odrzuca on pogląd, iż jego cierpienie może mieć jakiś sens – czy to jako kara za jego grzechy, czy też jako sąd nad jego wiarą”⁶. Hiob jest cierpliwy, dopóki cierpi fizycznie i psychicznie. Zostaje ogołocony z wszystkiego, lecz pozostawiony sam sobie cierpi godnie, wypowiadając słowa „Bóg dał, Bóg wziął” (Hi 1, 21), po czym milknie na nieokreślony czas. Jego milczenie kończy się jednak, gdy pojawiają się przyjaciele, którzy próbują racjonalizować to, co mu się przytrafiło. Przypowieść o Hiobie jest starotestamentową walką z racjonalizacją grzechu. We współczesnej wersji owa racjonalizacja przybiera charakter naturalizacji, często jest sprowadzeniem grzechu na poziom natury, na przykład w argumentie, że popęd domaga się ujęcia. Hiob dopomina się u Boga o działanie ponad naturą. Cierpienie nie narusza jego tożsamości;

⁴ Tamże, s. 201.

⁵ Do jednego z ostatnich wspomnianych sług Bożych, którego proces beatyfikacyjny toczy się obecnie, zalicza się Dolindo Ruotolo (1882 – 1970) – włoski ksiądz oraz tercjarz franciszkański z Neapolu. W latach 1907 – 1937 jako podejrzany o herezję niejednokrotnie stał przed Świętym Oficjum, był poddawany badaniom psychiatrycznym i zawieszany w obowiązkach kapłana. Zawieszenia te, włącznie z zakazem odprawiania mszy świętej, trwały dwadzieścia lat.

⁶ S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Branta, Bydgoszcz – Warszawa – Wrocław 2006, s. 165.

stan zgody na los jest możliwy, dopóki bohater wiary trwa w milczeniu przed Bogiem. Kończy się w momencie pojawienia się fałszywych przyjaciół. Hiob oczywiście nie potrzebuje nawrócenia, ale jego próba pokazuje, czym nawrócenie może być w swej istocie. „Dyskurs o Bogu i złu nie może pomijać krzyku, który człowiek kieruje do Boga, być może zresztą okazując w ten sposób większą ufność niż ten, kto nazbyt szybko chce stłumić jego skargę”⁷.

Foucault, kończąc wykład dziewiąty, mówi o niebezpieczeństwach fałszywej pokory⁸. Pokora ascety – jak ją nazywa, czyli kogoś, kto, wydawałoby się, sprawuje pewien rytuał, jakąś formę samoograniczenia, ale manifestuje też status ascety jako zwalzonego grzechu – może stanowić niebezpieczeństwo duchowe; według Nietzschego jest ono źródłowe w chrześcijaństwie. Człowiek religijny zdaniem autora *Antychrześcijanina* samooszukuje się podwójnie, przez zapośredniczenie swojego członkostwa w Kościele i swojej tożsamości: nie tylko należy do Kościoła, ale go strukturalnie stanowi, staje się jego wiecznym, nieusuwalnym elementem. Nietzsche, chcąc uciec przed błędnym kołem kultury Zachodu, w wielkiej części zbudowanej na chrześcijaństwie, sam wpada w coś w rodzaju błędnego koła, o którym pisze Pierre Klossowski:

Czy więc jasność umysłu – (co oznacza *myśl całkowitej niezgodności* między tym, co rzekome, przyjęte, a ukrytą realnością) – nie jest dla Nietzschego przeciwieństwem życia, inercją mocy? Czy tym, co pozwala gatunkowi ludzkiemu przetrwać, nie jest właśnie nie-prawda, *błąd*? Czy nie jest tak, że *nieświadomość tego samego „fizjologicznego uwarunkowania”* odpowiada pewnym warunkom istnienia nieodzownym temu zwierzęcemu gatunkowi? Czy stale tego nie twierdził? Czyż wszak nie oświadczał z nie mniejszą mocą, że *dopiero wiedząc, iż nie jesteśmy wolni, przezwyciężymy nasze niewolnictwo? Że jako czyste mechanizmy, czyste automaty, zyskujemy na spontaniczności, wiedząc o tym?*⁹

Uciekając przed błędnym kołem systemów społecznych, współczesny człowiek wpada w błędne koło cynizmu, który Žižek i Sloterdijk definiują jako samoograniczoną świadomość: „wiedzą o tym, ale to robią”¹⁰. Świa-

⁷ A. Gesché, *Zło*, s. 17.

⁸ Por. M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 222.

⁹ P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 103.

¹⁰ Przykład takiego cynizmu podaje Žižek w kontekście wydarzeń w Kolonii w 2016 roku: „Dlatego też naiwne próby oświecenia imigrantów (wy tłumaczenia im, że nasze seksualne obyczaje się różnią, że w przestrzeni publicznej uśmiechnięta kobieta w minispód-

domy błąd – na tym polega cynizm i grzech. Wielu cynizm pozwala przetrwać w przekonaniu o nieistnieniu Boga. Paradoks polega na tym, że na podobnych mechanizmach polega zerwanie z grzechem i nawrócenie, na wolnym akcie samoograniczenia świadomości, ale wynika z niego skrajnie inna postawa: wiedzieć o tym, ale tego nie robić. Zarówno w grzechu, jak i w walce z grzechem odkrywamy ten sam rodzaj automatyzmu, mechaniczności, dyscypliny, ale różnica dotyczy świadomości.

Dlatego paradoksalnie można zestawić Nietzscheański paradoks wiecznego powrotu z chrześcijańską doktryną woli (zwłaszcza w kwestii uwolnienia od grzechu), zinterpretowaną przez Foucaulta czytającego wczesne teksty chrześcijaństwa. Błąd czy grzech jest zasadniczy dla wolności chrześcijanina, pod warunkiem że został uświadomiony. Nawet ewangeliczną przypowieść o talentach można w ten sposób zinterpretować:

Talenty dzielą się na mniej i bardziej cenne. Jeżeli ci coś wychodzi, udało ci się – to na pewno talent, ale jeśli ci nic nie wychodzi – to drogocenniejszy dar. Niepowodzenia to bezcenne skarby dane ci w życiu, właśnie niepowodzenia. Bóg kiedyś zapyta cię, tak jak ten ewangeliczny pan, który wrócił z podróży i zażądał rachunku od swoich sług, jak wykorzystałeś swoje życiowe porażki, które On dawał ci jako szansę, jako talent. [...] Musisz zacząć inaczej patrzeć na swoje życie, musisz patrzeć na nie oczyma wiary. Dopiero wtedy dostrzeżesz to nieustanne Boże obdarowywanie cię, dostrzeżesz, że całe twoje życie jest jakby kompleksem ukrytych szans nieustannej wewnętrznej przemiany. Poznasz, że wszystko jest łaską. Bóg, udzielając ci łask trudnych, niekiedy jakby wciska ci swój dar do rąk, a ty bronisz się, nie chcesz go przyjąć. Tymczasem łaski trudne to najcenniejsze talenty twojego życia. Jest ich nieraz tak wiele, bo Bóg chce, abyś miał czym obracać¹¹.

Ewangeliczna starożytna waluta o dużej wartości – talent – utożsamiona została z uzdolnieniem. Ktoś, kto ma talent, szybko się danej umiejętności uczy i osiąga w niej nieprzeciętne rezultaty¹². Zestawiając takie rozu-

niczne nie wysła automatycznie zaproszenia do seksu itd.) to przykłady zapierającej dech w piersiach głupoty – oni to wiedzą i właśnie dlatego to robią. Są w pełni świadomi, że to, co robią, jest sprzeczne z dominującą u nas kulturą, a robią to właśnie dlatego, by zranić naszą wrażliwość. Nasze zadanie polega na tym, by zmienić tę postawę zazdrości i mściwej agresji, a nie uczyć ich czegoś, co już dobrze wiedzą”. <http://krytykapolityczna.pl/swiat/zizek-o-kolonii-to-obsceniczna-wersja-karnawalu/> [dostęp: 2 października 2017].

¹¹ Ks. T. Dajczer, *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2015, ss. 19 – 20.

¹² Gdy dawniej myślałam o tej ewangelicznej przypowieści, nasuwał mi się obraz Mozarta jako tego, który miał jeden wielki talent. Było to spowodowane prawdopodobnie przedstawieniem tegoż geniusza przez Miloša Formana w filmie *Amadeusz* z 1984 roku.

mienie talentu z ewangeliczną inwestycją Boga w człowieka, widzimy, że w tej drugiej nie chodzi o ponadprzeciętne, wrodzone zdolności, które posiadli nieliczni, lecz o każdą określoność naszej jednostkowości; może nią być cierpienie, porażka, niezdolność, którą można pokonać, przetworzyć w atut. Wszystko, czemu mówimy „tak” jako części nas, losu, co zakłada walkę z wadą lub rozwój cnoty (czasami może to być ta sama praca), może się stać pomnażanym talentem. W ten sposób wieczny powrót Nietzschego i chrześcijańska doktryna wolności łączą się w kategorii powtórzenia Kierkegaarda.

Dla Nietzschego, Sokrates – najmądrzejszy z ludzi, najwspanialszy z geniuszy – był człowiekiem upadłym *par excellence*. Odczuwając lęk przed Absurdem, który przed nim odkryto, poszukiwał [...] otuchy i zbawienia w granicach racjonalnej myśli. Wiemy, że dla Kierkegaarda, Sokrates był najbardziej godnym uwagi fenomenem aż do czasów chrześcijaństwa. Lecz dla niego Sokrates był także grzesznikiem *par excellence*, ponieważ był niezrównanym geniuszem, tj. człowiekiem, który „odkrył” wiedzę i ulokował wszystkie swoje nadzieje w wiedzy, którą ujawnił. Wiedza była dla niego jedynym źródłem zarówno prawdy, jak i dobra. Wiedza pokazała mu naturalne granice i limity możliwości; dobro było sztuką odnajdowania największego błogosławieństwa w ograniczeniach wyznaczonych przez wiedzę¹³.

Sokrates posiadał talent wiedzy, ale wiedza była dla niego jedynym źródłem wartości, ograniczyła go i doprowadziła do jego śmierci. Dlatego według Kierkegaarda nie można powiedzieć, że Sokrates umarł za prawdę. Umarł za wiedzę, za wolność myślenia za ledwie.

Gdy ma się tak określony talent, trudno pomnażać cokolwiek innego. Tytułowy Amadeusz oczywiście nie zakopuje swojego geniuszu, dzielnie odpiera niedogodności życiowe, jednak wystarczy wyobrazić sobie, że wszystkie dzieła Mozarta ulegają zniszczeniu lub przejęciu przez innego autora – jaka pamięć pozostałaby po nim? Film Formana stanowi arcydzieło z dwóch równorzędnych powodów, przy czym oba wynikają z zapożyczeń reżysera od innych. Jest doskonale ilustrowany muzyką samego Mozarta i przedstawia fikcyjną intrygę między dwoma muzykami epoki (Mozart – Salieri), którą opisuje w swojej sztuce Peter Shaffer, a wcześniej Aleksander Puszkina. Mozart i Salieri to w wersji Puszkina i Nikołaja Rimskiego-Korsakowa jednoaktowa opera w dwóch odsłonach, której prapremiera miała miejsce prawie wiek wcześniej niż film Formana, w 1898 roku w Moskwie. Treść sztuki oparta jest na tak zwanej miejskiej legendzie dotyczącej śmierci genialnego kompozytora. Mówi ona o tym, że Mozart został otruty przez zazdrosnego o jego talent rywala Antonio Salieriego i dlatego zmarł przedwcześnie, i możemy się tylko domyślać, ile dzieł tegoż geniusza świat jeszcze by zyskał.

¹³ L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, w: tegoż, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna oraz Początki i końce*, przeł. J.A. Prokopski i J. Chmielewski, Hachette Polska, Warszawa – Kielce 2009, s. 210.

Posłuszeństwo a inne ograniczenia

Wróćmy do podstawowego dla chrześcijanina statusu grzesznika. Zanim klasztorni adeptci osiągną wiarę, która potrafi czerpać nawet z niepowodzeń i cierpień, muszą nauczyć się posłuszeństwa. Status grzesznika dany jest po to, aby nauczyć się czerpać z niepowodzeń i cierpień. I może z tego powodu najwięksi święci nie mają łatwego życia pośród mniej doskonałych członków Kościoła, którzy często sprawują nad nimi władzę¹⁴. Zdaniem Foucaulta, czytającego Świętego Cypriana i innych wczesnych autorów, to największe zadanie chrześcijanina: pozostać w Kościele i nie dać się mu „upaństwowić”.

Kościół jest zbudowany na ofierze, ale nie staje się ofiarą sam w sobie jako złożony z niedoskonałych członków, grzeszników. Stanowi Ciało Chrystusa, który już poniósł ofiarę za członków wspólnoty, jakkolwiek ten język niewierzącemu może się wydawać absurdalny. Wniosek jest jeden – jedność Kościoła to Chrystus, nie same jego członki, na przykład niedoskonali czy nawet źli kapłani. Oczywiście taka koncepcja nie może tłumaczyć nikogo z prywatnej niedoskonałości, jednak daje nadzieję na wyrwanie z niej rzeczywiście nie własną mocą¹⁵. Stąd „przemoc nawrócenia” – nie jest ono wynikiem postanowienia, silnej woli, oświecenia nawet (czasem nawrócenie łączy się z tymczasową ślepotą), lecz określeniem swej przynależności i konkretnej roli we wspólnocie. Nie można być biernym członkiem wspólnoty Kościoła lub członkiem, który ma prywatną wizję jej rozwoju. Judasze wymagają egzorcyzmu. Pozostali mają tylko nakaz postu i zakaz nadmiernego dbania o ciało. „Pytanie dotyczy więc tego, co się faktycznie zdarzyło, jaki miało ciężar i jakie grzechy nie podlegają odpuszczeniu”¹⁶. Do którego momentu grzesznik może być przywrócony wspólnocie, a od którego już nie? Grzesznik jest wspólnotowo zaplątany w swój grzech, jak w 12 krokach, musi sam rozwikłać zagadkę tego węzła, ale towarzyszy mu ktoś, kto przeszedł tę drogę. W kierownictwie duchowym występuje coś takiego jak „procedura rekomendacyjna”¹⁷, bo istnieje świadomość wspólnej odpowiedzialności. Z drugiej strony, każdego grzesznika należy rozpatrywać indywidualnie, biorąc zawsze pod uwa-

¹⁴ Patrz przytoczony wcześniej przykład o Dolindy.

¹⁵ Stąd absurdalne w tej ewangelicznej perspektywie jest myślenie „Chrystus – tak, Kościół – nie”.

¹⁶ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 205.

¹⁷ Tamże, s. 206.

gę wszystkie okoliczności czynu. O przyjęciu grzesznika z powrotem na łono Kościoła decyduje wspólnota na czele z biskupem, chociaż zawsze pozostaje wątpliwość, czy jest to decyzja zgodna z wolą Bożą. Chrześcijaństwo dorosłych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa dotyczy szczególnego świadectwa z odnalezienia się we wspólnocie Kościoła i odnalezienia własnej prawdy o zajmowanym przez siebie miejscu. Tu znów trzeba być ostrożnym, przestrzega Foucault, bo dają o sobie znać zagrożenia hierarchicznej struktury Kościoła. Status grzesznika to świadomość, że dobry jest tylko Bóg, dlatego kierownik duchowy nie może czuć się lepszy niż penitent wyznający grzechy.

W żywocie św. Ambrożego autorstwa Paulina z Noli czytamy, że ten pierwszy, gdy ktoś wyznawał mu swoje grzechy, płakał razem z grzesznikiem i „nie mówił o tym z nikim poza samym Panem, u którego wstawał się za nim”. Jest to, jak mówi biograf św. Ambrożego, „dobry przykład dla innych kapłanów, którzy powinni być raczej orędownikami niż [publicznymi] oskarżycielami”¹⁸.

Status grzesznika ma w miarę łagodnie (nie licząc nawrócenia) przechodzić w status pokutnika, w pokutę, gdzie można wyróżnić dalsze procedury – taką naukę z Tertuliana wyciąga Foucault: *confessio* w formie ustnej, zewnętrzny warunek wstępny, i manifestacja dramatu przyjętego statusu¹⁹. Historia rytuałów pokutnych mówi o skupieniu kultury zachodniej (nie tylko chrześcijańskiej) „na problemie praktyki dyskursywnej i form prawnych – w grę wchodzi tu właśnie prawo i dyskurs, a więc także rozmaite relacje między prawdą a podmiotowością”²⁰. Procedury pokutne wysuwają na pierwszy plan raz podmiot, raz prawo, ostatnia – prawdę. W pierwszej procedurze penitent nawiązuje z kierownikiem duchowym relację zobowiązania.

Foucault odwołuje się tu do Edypa, gdy ten przybywa do Kreona w pierwszej fazie pokuty, oślepiony i upokorzony, i na Kreonie spoczywa teraz obowiązek zajęcia się nim. „Starożytna suplika rozgrywa się jako przeniesienie zobowiązania poprzez manifestację nieszczęścia”²¹. W chrześcijaństwie to zobowiązanie wygląda zupełnie inaczej, ponieważ tu na pierwszy plan wysuwa się nie grzech, a status grzesznika. Grzesznik przedstawia siebie – koncentruje się nie na swoim grzechu, a na niewłaściwej drodze,

¹⁸ Tamże, s. 211.

¹⁹ Por. tamże, s. 218.

²⁰ Tamże, s. 219.

²¹ Tamże.

jaką podążał i wciąż podąża mimo stale podejmowanych prób przekierowania z drogi martwych na drogę żywych. Jest to podobna procedura do tej opisanej przez Sofoklesa w *Antygonie*. Antyгона nie uważa się ani za lepszą, ani za gorszą od władcy i też każdego innego człowieka. Jest dumna z tego, że podejmuje pokutę, a nie że jest, kim jest. To pokuta włącza ją w pełni w rodziną i ludzką wspólnotę.

ANTYGONA

[...] Grobie, mój nowy domu i łożnico,
Podziemny schronie zamknięty na wieki!
Idę do ciebie w ślad za najbliższymi –
Jakże wieloma już gośćmi Hadesu.
Najmłodsza z wszystkich, a najmniej szczęśliwa,
Bo mi nie dano nacieszyć się życiem.
A jednak mimo wszystko idę ufnie,
Wierząc, że ojciec, matka i mój brat
Przyjmą mnie tam jak kogoś najdroższego,
Skoro ich wszystkich własnymi rękami
Obmyłam i ubrałam, i uczciłam,
Lejąc ofiary na ich świeże groby.
[...] [Bo nie zrobiłabym tego wbrew miastu
Nawet dla własnych dzieci i dla męża,
Gdybym straciła ich; a to dlatego,
Że męża można mieć jeszcze innego
I inne dzieci z nim, natomiast brata,
Kiedy oboje rodzice nie żyją,
Mieć już nie można, więc mieć go nie będę.
Oto dlaczego tak cię wyróżniłam.]²²

Antyгона przyjmuje status grzesznika, opowiadając o swoich zewnętrznych ograniczeniach (prawo krwi), a zarazem znajdując w nich możliwość wyrażenia ufności w dobrą śmierć, która w jej przypadku jest jedynym sensem życia.

Posłuszeństwo, gdy zostaje przyjęte, nie stanowi ograniczenia. Antyгона jest posłuszna swojemu przeznaczeniu; ukazuje inne możliwości życiowe (mąż, dzieci), ale nie po to, by rozpaczać, że została ich pozbawiona, lecz aby podkreślić wybór swojej drogi życiowej jako zachowującej dobre imię rodziny, poświęcającej życie dla prawdy.

²² Sofokles, *Antyгона*, ss. 288 – 289 (891 – 913).

Procedury przejścia (świadectwo)

Tak jak psychoanaliza freudowska zbudowana była na *Królu Edypie* Sofoklesa, lacanowska zbudowana jest na *Antygonie*.

Antyгона jest najbardziej artystyczną i autorską historią Sofoklesa. Tłumacz *Trylogii Tebańskiej* przytacza krążące wówczas wersje mitu dotyczące Antygony i stwierdza:

Te i tym podobne dane nie pozwalają jednak ustalić, jakie wersje mitu i w jakiej formie krążyły za czasów Sofoklesa ani które z nich poeta znał i do których mógł nawiązywać. Stąd też pole do przypuszczeń, że jego rola w tym wypadku jest znacznie większa niż w wypadku innych tragedii: że wykracza poza ramy literackiego opracowania tematu i polega na jego współtworzeniu. Istnieją przesłanki, że zarówno postać Antygony (takiej, jaką dziś znamy), jak i centralny konflikt tragedii w dużej mierze są wynalazkiem samego Sofoklesa. Inaczej mówiąc, że jest on tu autorem, który nie tyle utrwała i „kanonizuje” mityczną historię, co ją po prostu kreuje²³.

Kreacja Sofoklesa pozwala przedstawić postać wykraczającą poza starożytny ideał jedności życia doczesnego i wiecznego. Antyгона wypełnia symboliczne pęknięcie (lub cięcie) między jednym a drugim, ale nie za pomocą wiedzy, tylko za pomocą świadectwa. Świadectwo łączy psychoanalizę i religię, z tym, że w pierwszej dotyczy przejścia na poziom analityka (procedura *passe*), a w drugiej odnosi się do reżimu wyznania. Procedura przejścia zakłada rytuał podobny do drogi Antygony na śmierć. Los jest określony przez przodków, którzy w znakomitej większości nie żyją, nie można dotrzeć do ich świadectwa. „Również i pozycję analityka cechuje cisza, czy też – jak moglibyśmy powiedzieć – wejście w identyfikację z pozycją milczącego umarłego²⁴. Analityk, nawet jeśli mówi, robi to z pozycji umarłego, kogoś, z kim nie mamy realnego kontaktu, mamy tylko (i aż) symboliczny. „Analityk mówi z miejsca przypisanego mu w przeniesieniu, niezależnie od tego, czy o tym wie, czy nie. Dlaczego zawsze wybieranych jest dwóch świadków przechodzącego?”²⁵ – tak o procedurze psychoanalizy pisze Stuart Schneiderman. Przejść na stronę analityka, zostać analitykiem można tylko z pozycji umarłego, gdy wypowiadamy słowa w kontekście

²³ A. Libera, *Wprowadzenie do Antygony*, w: Sofokles, *Trylogia Tebańska*, s. 236.

²⁴ S. Schneiderman, *Jacques Lacan...*, s. 77.

²⁵ Tamże.

śmierci, końca, bezczasu, gdy brakuje czasu, gdy słowa są na wagę złota, choć mogą wydawać się nic nieznaczące. W języku, zwłaszcza w rejestrze Symbolicznego, nie ma nic zbędnego, nie ma milczenia, nie ma nawet najogólniejszego medium – czasu. Refleksja nad śmiercią pozwala Lacanowi sformułować koncepcję krótkich seansów, za to czas analizy w całości wcale się przez to nie skraca. Psychoanaliza w wersji Lacana ma wprowadzać cięcia w ciągłości naszego życia, przerwy tam, gdzie się ich nie spodziewamy. Tylko tak można zadać pytanie o sens, gdy spotyka nas coś niespodziewanego. Analityk lacanowski często skanduje (wyłania, podkreśla) tak drobne znaczące w dyskursie, aż możemy zrozumieć najbardziej subtelne różnice w całym systemie Symbolicznego, aż dojdziemy do tajemniczego „przejścia” (*passé*) i z analizanta staniemy się analitykiem.

Istotą tej procedury najprościej jest uchwycić, jeśli ocenimy ją w świetle czegoś, o czym mówi religia. Jak sądzę, groza *passé* stanie się dla nas zrozumiała, jeśli procedurę tę potraktujemy jako psychoanalityczną wersję sądu ostatecznego z tą niewielką różnicą, iż implikacją *passé* jest wyrzeczenie się „życia wiecznego”. *Passé* nie oferuje nagrody, lecz odpowiedzialność. Ta wersja sądu ostatecznego nie we wszystkich swoich formach odpowiada temu, co dzieje się w Niebie, ale podobieństwa są wystarczające, bym mógł przekazać swoją myśl. Gdy nadchodzi czas sądu ostatecznego, sądzony nie ma już możliwości dyskusowania swojego przypadku, nie może racjonalizować swoich słów i czynów, sposobu, w jaki przeżył własne życie²⁶

– pisze Schneiderman. Zrozumieć różnice w Symbolicznym to od-ideologizować język. W Symbolicznym nie ma idei (te znajdują się pomiędzy trzema rejestrami: S – I – R), są tylko znaczące (należące do systemu wiedzy S₂). Czym różni się analizant czekający na sąd *passé* od chrześcijanina czekającego na sąd ostateczny? W dziedzinie Symbolicznego niczym. Obaj tracą „mowę”, czyli orientację w Symbolicznym jako podmioty władające językiem, ale zyskują do niego dostęp z pozycji „trzeciego”, jak tę pozycję zmiany określa Kazimierz Dąbrowski, znany ze swojej koncepcji dezintegracji pozytywnej. Czynnikiem „trzeci” to element świadomego wyboru wartości w psychicznym środowisku wewnętrznym, umożliwiający wielopoziomą analizę środowiska wewnętrznego i zewnętrznego. Podmiot pewne właściwości i tendencje struktury psychicznej potwierdza, inne odrzuca; podobnie traktuje wpływy otoczenia. Pozycja jednostki uwzględniająca „czynnik trzeci” bezpośrednio wiąże się z poczuciem winy, od którego

²⁶ Tamże, ss. 77 – 78.

psychoanaliza próbuje współczesnego człowieka uwolnić. „Liczne szkoły psychologiczne i psychiatryczne (szczególnie psychoanalityczne) uważały, że poczucie winy jest objawem psychopatologicznym”²⁷. Zdaniem Dąbrowskiego to stanowisko niesłuszne, poczucie winy to bowiem konieczny dynamizm rozwoju. Dynamizm poczucia winy sprzyja zdaniem Dąbrowskiego wypracowywaniu wewnętrznej struktury jednostki i chociaż najczęściej objawia się nieprzystosowaniem do dawnego trybu postępowania i życiowych okoliczności, daje szansę ich realnej zmiany, wyraża postawę krytycyzmu wobec siebie, dalej – samokontroli, co sprzyja obiektywnej ocenie całego środowiska społecznego, w którym przebywa przechodzący dezintegrację. Czynnikiem ten częściowo zależny jest od rozwoju innych cech człowieka, zwłaszcza tak zwanych wyższych, ale przede wszystkim poddany woli.

Pojawienie się i rozwój „czynnika trzeciego” są w pewnym stopniu zależne od uzdolnień odziedziczonych i od doświadczeń w środowisku wewnętrznym, ale równocześnie staje się on niezależny od tych czynników przez świadome odkrywanie własnej złożoności, przez definiowanie siebie samego i determinowanie rozwoju własnej osobowości²⁸.

Co ciekawego zauważa Dąbrowski, a co pomija psychoanaliza, „czynnik trzeci” przejawia się w swojej wstępnej fazie już w dzieciństwie, we względnej niezależności dziecka od otoczenia i w osobniczym, częściowo niezależnym od wychowania wzroście wrażliwości na zło²⁹. Dlatego mamy „stać się jak dzieci”, wrażliwi na zło, jak mówi Ewangelia: „Zaprawdę, powiadam wam: Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejście do królestwa niebieskiego” (Mt 18, 3). Chrześcijanin przyjmujący status grzesznika inaczej ogniskuje swoją uwagę: już nie na samym grzechu, tylko na polu jego oddziaływania, na tak zwanym Realnym, na konsekwencjach grzechu.

Koncepcja realnego implikuje anihilację podmiotu. Kiedy Grecy nazywali wiatr i morza imionami bogów, rozumieli, iż rzeczy stają się realne nie poprzez świadomość lub percepcję, nie poprzez podmiot, ale tylko poprzez strukturę porządku symbolicznego. Podmiot może czynić z realnego jedynie obiekty, świadomość może czynić z realnego jedynie zjawiska³⁰.

²⁷ K. Dąbrowski, *Dezintegracja...*, s. 40.

²⁸ Tamże, s. 43.

²⁹ Por. tamże, s. 44.

³⁰ S. Schneiderman, *Jacques Lacan...*, s. 84.

Realne tworzy pustą płaszczyznę dla sensu, dlatego Lacan opisuje je jako doświadczenie śmierci, zagrożenie podmiotowości. Realne zawsze się wymyka, to wielki brak wpisany w naszą egzystencję. Dla chrześcijanina jest on związany z tęsknotą za Bogiem, dla ateisty z zasadą przekraczania siebie, zasadą przejścia (*passing*). Status grzesznika i psychoanalityczne *passee* obala zaufanie do „ja”. Dodatkowo w psychoanalizie psychoanalityk staje się bogiem, którego należy obalić. Jest to być może tak wielki i wielo-
poziomowy wysiłek, że na żadnego innego boga nie ma już miejsca. Jednak grozi to tym, że analizowany sam stanie się bogiem. „Kandydat poddający się procedurze *passee* pokazać ma nie tyle, że potrafi przemawiać we własnej osobie, lecz że potrafi mówić poprzez innych, z innego miejsca”³¹, jakby poza czasem i zwykłą relacją między dwoma „ja”, w której to relacji zawsze pojawi się władza. Analiza kończy się, gdy analizant wyczerpuje wszelkie cele, jakim służył analityk.

Status religii wyznaczył Freud jako status złudzenia, którego należy się pozbyć, odrzucić na którymś etapie rozwoju, nie pozbywając się przy okazji płynącej z niego nauki.

Gdy rozpoznaliśmy doktryny religijne jako złudzenia, powstaje od razu następne pytanie, czy inne wysoko przez nas cenione zasoby kulturowe też nie mają podobnej natury. Czy więc nie powinniśmy określić mianem złudzeń naszych instytucji państwowych, czy relacje między płciami w naszej kulturze nie są zmaczone przez jakieś złudzenie erotyczne lub przez więcej takich złudzeń? Skoro bowiem już raz wezbrała w nas podejrzliwość, nie cofniemy się też przed zapytaniem, czy nasze przekonanie, że dzięki zastosowaniu w pracy naukowej obserwacji i rozumowania możemy się czegoś dowiedzieć o rzeczywistości zewnętrznej, ma jakieś solidniejsze uzasadnienie?³²

Freud radzi odrzucić religię, lecz zachować kulturę. Procedura przejścia w psychoanalizie opiera się na potraktowaniu wyznania jako jednorazowego (*passee*) aktu, a nie jako reżimu prowadzącego do prawdy i jej świadectwa.

Pokora – uwolnienie od mitów

W chwili ukończenia psychoanalizy analityk jest po prostu odrzucony, analizant przechodzi obok niego (*passee*). Zagadka zostaje rozwiązana. Na początku psychoanalizy zagadka analizanta dotyczy analityka, jest on

³¹ Tamże, s. 87.

³² S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: tegoż, *Kultura...*, s. 173.

w nią ściśle wmieszany. „Przeniesienie – jak mówił Freud – to związek miłosny”³³, który trzeba przekształcić, aby uwolnić się od analityka.

Związek miłosny z Chrystusem także wymaga przekształcenia, również w kierunku uwolnienia się od mitu Chrystusa. Chrześcijańskie *passee* nawrócenia wymaga zrozumienia podwójnego sensu śmierci: jako końca i jako grzechu.

Człowiek pragnie umrzeć dla śmierci. Właśnie ten podwójny sens śmierci jako stanu grzesznika i jako woli, by umrzeć dla grzechu, to właśnie ten podwójny sens uobecnia się w rytuale *exomologesis*, w całym zbiorze charakterystycznych dla *exomologesis* praktyk³⁴.

Rytuał *exomologesis* to trzecia procedura prawdy, obok *confessio* wyznania i zewnętrznego warunku wstępnego (chrzest); *egzomologeza* to manifestacja dramatu przyjętego statusu według Foucaulta, udratyzowanie dramatu, metastruktura reżimu wyznania, poznanie miary grzechu. *Egzomologeza* to podanie się jako grzesznik do publicznej wiadomości, uczynienie publicznym faktu bycia grzesznikiem³⁵.

Exomologesis określała wyznawanie grzechów przez nawracającego się brata po odbytych okresie pokuty, czyli stanowiła wyznanie grzechów połączone z dziękczynieniem za dar wiary. Wyznanie win łagodnie przechodziło w wyznanie wiary w Chrystusa miłosiernego, w *penthos* – święty smutek, który był tak naprawdę doznaniem radości przekraczającej możliwości jej wyrażenia. Akt ekspresji, jaki stanowi *exomologesis*, nie polega na przeniesieniu jak w psychoanalizie ani na wytworzeniu zobowiązania, wyblaganie jakichś szczególnych łask. „Nie chodzi tu o przeniesienie zobowiązania, lecz o ujawnienie tego, czym się jest, i jednocześnie wymazanie tego”³⁶. *Exomologesis* wynika z pokory, w kwestii wiedzy jest antygnostycka.

Dobrym przedstawieniem statusu grzesznika dokonującego *exomologesis* jest ewangeliczna przypowieść o kobiecie kananejskiej. Zdaniem Wszółka Chrystus wzywa w niej grzesznika do pewnego karkołomnego skoku, „do przejścia od wiary do wiary”³⁷. Status grzesznika to przejście od reżimu prawdy (o nas) do reżimu wyznania (o Bogu), czyli od wiary do pokory – cnoty cnót.

³³ S. Schneiderman, *Jacques Lacan...*, s. 91.

³⁴ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 222.

³⁵ Por. M. Foucault, *Zło czynić...*, s. 143.

³⁶ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 222.

³⁷ S. Wszółek, *Kto ma...*, s. 126.

Lacanowska interpretacja psychoanalizy ukazuje ją jako zatrzymującą w reżimie prawdy i uświadomionego samoograniczenia się. Efekt psychoanalizy z punktu widzenia chrześcijaństwa to „uparty grzesznik”, ktoś, kto nie ujmuje siebie w kategoriach grzeszności.

Kobieta kananejska dla Żydów jest poganką, ale wierzy w Chrystusa Mesjasza. Ma wielką wiarę, a mimo to wiara ta wymaga oczyszczenia – pisze Wszolek. Jako zdesperowana matka chorego dziecka jest gotowa na wszystko, ale Jezus boleśnie wypróbował jej oddanie. Z początku, gdy woła o litość i cud uzdrowienia, Jezus nie odzywa się ani słowem, ale „milczenie jest uprzywilejowaną odpowiedzią Boga w dialogu ze swoim ludem”³⁸. Bóg, jak dobry ojciec, nie spełnia zachcianek dziecka, chyba że dziecko udowodni ojcu, że jego pragnienie jest mocne, czyli wykracza poza obiekt pożądania. Kobieta kananejska szuka protekcji u uczniów Jezusa, a oni wstawiają się za nią. Słowa: „Odpraw ją, bo krzyczy za nami” (Mt 15, 23) należy raczej interpretować: „Zrób, o co prosi, w przeciwnym razie będzie się nam naprzykrzać”³⁹. Ale Jezus wciąż milczy, a gdy przemawia, nie mówi do kobiety, lecz do zebranych, a jego słowa są okrutne: „Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom” (Mt 15, 26). Wszolek zaznacza podobieństwo wypowiedzi do tej z Kany Galiilejskiej do Matki na weselu („Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto?” (J 2, 4). Gdy kobieta kananejska, niezrażona tym, co słyszy, upada na ziemię przed Jezusem i błaga: „Tak, Panie, lecz i szczenięta jedzą z okruszyn, które spadają ze stołu ich panów” (Mt 15, 27), Jezus natychmiast spełnia jej prośbę – w momencie, gdy zaufanie, nadzieja grzesznika osiąga najwyższy punkt. Wniosek z tego wydarzenia jest następujący: status grzesznika nie może być stanem, który opisuje Nietzsche; grzesznik nie jest biernym dekadentem niepotrafiącym podjąć działania ze względu na wahania moralne.

Zupełnie uszło mojej uwadze, z jakiegoż to względu miałbym być „grzeszny”. Podobnie brak mi niezawodnego kryterium w kwestii wyrzutów sumienia: sądząc po opiniach, jakie się słyszy na ten temat, wyrzuty sumienia nie wydają mi się czymś szacownym... Od żadnego postępu bym się nie odcinał *post factum*, zły efekt końcowy, następstwa wolałbym zasadniczo wyłączyć poza problem wartości. Przez zły efekt końcowy zbyt łatwo traci się właściwe spojrzenie na swe czyny: wyrzuty sumienia wydają mi się swego rodzaju „złowrogim spojrzeniem”. Coś, co chybiło, tym bardziej cenić, ponieważ chybiło – już raczej taka zasada należy do mojej moralności⁴⁰

³⁸ Tamże, s. 127.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Ecce...*, s. 47.

– pisze Nietzsche. Dla propagatora „woli mocy” moralność należy do woli, ale jest poza dobrem i złem. Nie zakłada ponownego upadku, więc również dalszego oświecenia. Granica między Hegłowskim panem a niewolnikiem jest dla Nietzschego nieprzekraczalna. Tym gorzej dla pana – moglibyśmy odpowiedzieć, bo przez brak lęku przed śmiercią pozostanie on mało świadomy. Występując przeciwko upokorzeniu spowodowanym świadomością grzechu, Nietzsche pozbawia się możliwości dojścia do prawdy, która wykracza poza jednostkową wolę.

Celem kryzysu wiary jest uwolnienie od uprzedzeń związanych z własnymi ocenkami, uczuciami i przesądami. To, co w Kananejce dokonało się w ciągu kilku minut, co ewangelista zawiera w kilku liniach, nam zwyczajnie pochłania wiele lat, czasem całe życie, zwłaszcza jeżeli należymy do dość licznej grupy ludzi, którzy czują, że im się coś należy, że Bóg jest im coś dłużny⁴¹.

Co ważne, pokora nie jest cnotą w znaczeniu sprawności. Nietzsche tłumaczy to na różne sposoby i z tym zgadzają się chrześcijanie. Pokora to raczej stan wiary. „Pokorny jest ten, kto nie sądzi, że jest pokorny”⁴², za bycie wierzącym nic się nie należy. Status grzesznika wyraża stan pokory. „Pokorni nie fałszują rzeczywistości, nie przypisują sobie tego, co Bogu się należy”⁴³. Judasz nie nauczył się pokory, więc również nie zyskał wiary, mimo że był świadkiem życia i cudów Jezusa jak pozostali apostołowie. Piotr jest wzorem pokory, bo trzykrotnie potrafi podnieść się z upadku; Judasz nie daje sobie żadnej szansy.

Jeszcze jeden wątek trzeba tu podkreślić: pokora uwalnia od mitów w wierności tradycji, tworzącej ciągłość pamięci wydarzeń niezwykłych. *Exomologesis* czyni z wyznawcy prawdy wiarygodnego świadka, a nie konsumenta mitów.

Katharsis poza dobrem i złem

Po stu z górą latach Foucault w *Rządzeniu żywymi* robi coś odwrotnego niż Nietzsche w *Poza dobrem i złem*. Mimo że „poza dobrem i złem” to motto Nietzschego, dopiero Foucault pokazuje, na czym polega przewartościowanie wszystkich wartości. Wartości nie są, nie powinny być, zdaniem obu myślicieli, zewnętrzne.

⁴¹ S. Wszolek, *Kto ma...*, s. 129.

⁴² Tamże, s. 140.

⁴³ Tamże, s. 141.

Filozofia, religia, sztuka – to dusza kultury, to, co leży w jej wnętrzu i może być źródłem konfliktu wartości. Nietzsche z pozycji filozofii krytykuje najbardziej religię jako siedlisko pozoru, broniąc sztuki, zwłaszcza sztuki w antycznym wymiarze, która umożliwiła doświadczenie najbardziej ludzkie, arcyłudzkie. Mówiąc językiem Nietzschego, tragedia za pomocą *katharsis* dawała wgląd w życie.

Piękno nie należy do sztuki; sztuka wewnątrz siebie tworzy dobro, a piękno jest jej skutkiem ubocznym, więc czymś zewnętrznym. To nie tylko formalne przesunięcia w obrębie wartości, lecz zmiana sposobu patrzenia na wartości. Dobro to nie są tylko czyny, lecz dobrem jest również doświadczenie *katharsis*. Sztuka kiedyś miała za zadanie otwierać na doświadczenie oświecenia, podmiot poznawał rzeczywistość w sposób pełny, bardziej pełny, niż gdyby opierał się tylko na własnych doświadczeniach. Wystawienie wydarzeń na scenę, przelanie na papier, ujęcie w obraz umożliwia zatrzymanie i odtworzenie doświadczenia. Odwrotny jest psychologiczny efekt traumy, rozumiany jako niemożność zapośredniczenia wydarzenia w pamięciowych obrazach i przepracowania go. Doświadczenie związane z traumą niemożliwe jest do przeżycia w czasie samego wydarzenia, więc trzeba potem je powtarzać w nadziei pozbycia się go. Trzeba na przykład o nim śnić, trzeba odczuwać to, co zostało w trakcie doświadczenia zamrożone, odsunięte, odłączone. Człowiek w najstraszniejszych momentach „wyłącza się” psychicznie, żeby przetrwać, żeby przeżyć. Wyłączenie okupuje potem powtarzalnością przeżycia, musi odtworzyć wydarzenie, żeby się od niego uwolnić.

Zwłaszcza muzykę uważa Nietzsche za zdolną do uruchomienia tragiczności, ponieważ starożytna tragedia wywodzi się z muzyki. Muzyka nie zatrzymuje się na tym, co przedstawione, zobrazowane, lecz stwarza przestrzeń wyzwolenia od ograniczeń „ja”. Doniosłość roli chóru w starożytnej tragedii nie ogranicza się tylko do wypowiedzianych przez niego słów, lecz stanowi muzyczną harmonię między ludźmi.

Walka ducha muzyki o obrazowe i mityczne objawienie, wzmagająca się od zarażenia liryki aż po tragedię attycką, nagle ustaje, właśnie po dopiero wywalczonym bujnym rozkwicie, i jakby znika z powierzchni sztuki helleńskiej: podczas gdy dionizyjski pogląd na świat, zrodzony z tej walki, nadal żyje w misteriach, i w najcudowniejszych metamorfozach i zwyrodnieniach nie przestaje przyciągać do siebie poważniejszych natur. Czy ze swej mistycznej głębi nie wybije się kiedyś ponownie jako sztuka?⁴⁴

⁴⁴ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1a, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 119.

Od początku istnienia kultury obserwujemy zdaniem Nietzschego walkę „między teoretycznym poglądem na świat i tragicznym poglądem na świat”⁴⁵, w tragedii *katharsis* wygrywa nad teorią. Tę wygraną niszczy nie kto inny, jak Sokrates promujący „uniwersalną siłę leczniczą wiedzy”⁴⁶. Odtąd nowoczesny świat pracuje „w służbie nauki człowieka teoretycznego, którego praobrazem i prajcem jest Sokrates”⁴⁷. Ideałem kultury staje się wiedza z naśladownictwem na czele, z nietwórczym powtórzeniem, aż po Foucaultiański paradygmat wiedzy – władzy.

[N]awet nasze sztuki poetyckie musiały się rozwinąć z uczonego naśladownictwa, a na podstawie głównego efektu, rymu, poznajemy jeszcze, że nasza poetycka forma powstała dzięki sztucznym eksperymentom z językiem nieswójskim, z językiem uczonym. Jak niezrozumiały musiałby jawić się autentycznemu Grekowi Faust, zroszonym sam w sobie, nowoczesny człowiek kulturalny, Faust bez satysfakcji gnający przez wszystkie fakultety, z pędu do wiedzy oddany magii i diabłu, Faust, którego gwoli tylko porównania postawiliśmy obok Sokratesa, by poznać, że człowiek nowoczesny zaczyna przeczuwać granice sokratejskiej rozkoszy poznawania i że z odległej pustki morskiej tęskni za brzegiem⁴⁸.

Sztuka buduje zapośredniczenia wartości. Również chrześcijaństwo temu służy, tu już nie działa zasada graniczna oko za oko, mechanizmy wyrównywania strat. Chrześcijańska pokuta to nie odwrócenie skutków grzechu w rzeczywistości. Nie można wymazać traumy zła, nawet jeśli nie zostawiło ono fizycznych skutków, ale traumę można zastąpić *katharsis*. Skoro sztuka ma tak dobroczynną moc, należy ją uwolnić od zakazów moralnych – takie rozumienie sztuki wypromował romantyzm, wolność artysty nie ma tu granic. Dziś wiemy, że wolnościowe ujęcia czegokolwiek natychmiast ulegają upolitycznieniu. Z ujęciem wolnej od ograniczeń sztuki polemizuje antyromantyczny Kierkegaard, zwłaszcza broniąc swojej kategorii powtórzenia przed trywializacją i zredukowaniem jej do zwykłego mechanizmu natury. „[P]ociągające w powtórzeniu nie jest ono samo, »lecz to, co ludzie z nim zrobią«”⁴⁹ – podkreśla. Jeżeli powtórzenie nie prowadzi do „powtórzenia własnej indywidualności w wyższej potędze”⁵⁰, nie jest nic warte.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 122.

⁴⁸ Tamże, ss. 122 – 123.

⁴⁹ S. Kierkegaard, *List otwarty Constantina Constantynusa do Pana Profesora Heiberga, kawalera orderu Dannebrog*, w: tegoż, *Powtórzenie...*, s. 211.

⁵⁰ Tamże, s. 212.

„Ostatnim razem próbowałem państwu pokazać, że problem chrześcijaństwa i pokuty dotyczył tego, czy akt, który zbawia, pozwala przejść od śmierci do życia, może zostać powtórzony”⁵¹ – pisze Foucault, podkreślając wagę powtórzenia w rozwoju duchowym. Jeżeli osiągnęliśmy wolność od grzechu, to czy potrzebujemy bez końca do tego wracać? Dlaczego spowiadamy się wciąż z tego samego? To ważne pytania z punktu widzenia teologicznego. Dlatego myśliciele chrześcijańscy z pierwszych wieków w centrum sporów o praktykowanie religii stawiają instytucję kierownika duchowego. Jego głównym zadaniem jest przepracowywanie powtórzenia. Instytucja kierownika duchowego w rozeznawaniu poruszeń życia duchowego daleko wykracza poza późniejsze spory o kształt spowiedzi między protestantami a katolikami (protestanci uznają, że wystarczy ogólne wyznanie wiary, katolicy uważają, że niezbędny w praktykowaniu religii jest konfesjonał).

Czynić pokutę to zająć pewne miejsce w porządku symbolicznym. *Egzomologeza* zakłada istnienie kierownika duchowego, który nie będzie tolerancyjny dla grzechu, jak psychoanalityk nie powinien być tolerancyjny dla narcystycznego *ego*, lecz prowadzić do *katharsis* rozeznania, do „trzęsienia pojęć”⁵², jak ten stan walki z przerostem wiedzy nazywa Nietzsche. „Czy życie panować ma nad poznaniem, nad nauką – czy poznanie nad życiem? Która z dwóch potęg jest wyższa i ważniejsza?” – pyta autor *Narodzin tragedii*. Oczywiście życie powinno zawsze wygrać w tej walce, lecz „choroba historii”⁵³ zakłamuje tę relację. Pozytywna ahistoryczność jako twórcza zdolność zapominania przyjęła dziś nazwę tolerancji – to jedno z najmodniejszych pojęć kultury, które zaciemnia obraz trudnych wymogów chrześcijaństwa. Grzechu bowiem nie można tolerować. Słowo tolerancja pochodzi z łacińskiego *tolerantia* tłumaczonego na „cierpliwa wytrwałość”, od czasownika *tolerare* – „wytrzymywać”, „znosić”, „ścierpieć”, ale również „popierać” i „podtrzymywać”. Sugeruje to błędny przekład pojęcia na współczesne „akceptować” od *acceptatio* – przyjmowanie, uznanie czegoś, aprobata, potwierdzenie czegoś, pogodzenie się z czymś. Status grzesznika to nie akceptacja grzechu, co najwyżej znoszenie, przetrzymywanie upadków, podnoszenie się z nich, a *katharsis* – poznanie poza dobrem i złem. *Katharsis* może być bazą dla rozpoznania problemu woli.

⁵¹ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 199.

⁵² F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, w: tegoż, *Dzieła...*, s. 309.

⁵³ Tamże.

Problem woli

Orędownik, kierownik duchowy, postać, która wyłania się Foucaultowi z pism myślicieli chrześcijańskich pierwszych wieków, miał mieć szerszą perspektywę oglądu grzechu. Gdy mamy w sądzie obrońcę i oskarżyciela, przeważnie obrońca ma szerszą perspektywę, potrafi uzasadnić, dlaczego przestępca dokonał przestępstwa, znaleźć zewnętrzne przyczyny, które go do tego skłoniły, natomiast oskarżyciel skupia się na czynie. Kierownik duchowy nie może być tylko tolerancyjnym orędownikiem. Aby status grzesznika utrzymać płodnym dla wiary, kierownik duchowy, tłumacząc grzech, występując w roli obrońcy, pokazuje jednocześnie drogi wyjścia, inne możliwości życia, bez grzechu. Określenie statusu grzesznika nie skupia się na ukazywaniu konkretnych czynów, raczej na nakreśleniu struktury grzechu i błędów w dyskursie, w rozumieniu grzeszności. Orędownik potrafi pokazać status grzeszności. Nigdy nie jest tak, że element mniej znaczący (tak zwany grzech lekki) nie ma wpływu na element główny (grzech ciężki). Grzech to zawsze odstępstwo od wspólnoty i dlatego w Kościele pierwszych wieków już bardzo wcześnie pojawia się szansa powrotu dla tych, którzy jak Święty Piotr zdradzili Chrystusa. Bycie chrześcijaninem przedstawia powracający syn marnotrawny. Gotowość do poświęceń wzrasta z czasem. Jak w metodzie 12 kroków – ważna jest procedura rekomendacyjna, czyli praca orędowników, spowiedników, innych towarzyszy niedoli. Foucault podkreśla, że procedura rekomendacyjna w trzecim wieku

prowadziła wszak często do tego, że rekomendowano nie tylko samego odstępcę, lecz także całą jego rodzinę, wychodząc z założenia – skądinąd zgodnego z potocznymi i utrwalonymi w tamtej epoce wyobrażeniami na temat prawa – że istnieje coś takiego jak wspólna odpowiedzialność⁵⁴

za grzech. To też wydarza się w 12 krokach: metoda daje wgląd w całą strukturę społeczną nałogu, która nigdy nie jest jednoosobowa, jak opisuje ją psychologia gier. Ktoś bierze na siebie rolę ratownika, ktoś rolę ofiary, ktoś inny orędownika. Jeżeli rodzina jest mała, może być tak, że jedna osoba odgrywa kilka ról, a nawet je wszystkie. Wtedy sytuacja jest bardziej skomplikowana, a rozplątanie węzła nałogu, czy grzechu, trudniejsze. Walka z grzechem nie tyle zależy od siły woli, ile raczej od uwolnienia się od

⁵⁴ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 206.

ego – specyficznego wymiaru woli, która próbuje się zadowolić sama sobą. „[Ż]aden teolog czy filozof nie wychwalał »słodyczy« doświadczenia chcącego *ego*, tak jak filozofowie zwykli to czynić w stosunku do doświadczenia myślącego *ego*”⁵⁵ – zauważa Hannah Arendt, choć zaraz wylicza dwa ważne wyjątki: Duns Szkot i Nietzsche, którzy ujmują wolę jako rodzaj siły.

Wola jest rozdwojona na zadowolone z siebie *ego* i oceniające „ja”, a jeszcze dodatkowo na „chcenie” i „nie-chcenie”, które nie jest zwykłym brakiem woli. Już u Sokratesa znajdziemy odkrycie, że w człowieku odnajdziemy „dwóch-w-jednym. Dzisiaj nazwalibyśmy to »świadomością« (*consciousness*), ale pierwotnie dwaj-w-jednym byli pojmowani tak, jak dzisiaj rozumiemy sumienie (*conscience*)”⁵⁶. Apostoł Paweł odkrywa prawdę relacji między owymi dwoma w jednym – jest nią stan nieustannej walki, ale jest to zdrowa walka, obie części woli w walce stają się bardziej świadome: „Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: »Nie pożądaj«” (Rz 7, 7). Prawo pobudza pożądliwość. „Z przykazania tego czerpiąc podniecie, grzech wzbudził we mnie wszelkie pożądanie. Bo gdy nie ma Prawa, grzech jest w stanie śmierci” (Rz 7, 8). Przykazanie ukazuje (i ożywia, jak pisze Arendt) grzech. Ożywić grzech to przekuć go na działanie (status grzesznika, pokuta).

Apostoł Paweł odkrywa, że konflikt woli w człowieku może być uleczony jedynie przez łaskę niepodlegającą zasłudze, czyli nieuprzedzoną czynieniem dobra, i jest to całkowita nowość dla Żydów, do których sam Paweł się zalicza, wspominając w listach swą przeszłość faryzeusza trzymającego się litery prawa. Ale „[j]eżeli [...] usprawiedliwienie dokonuje się przez Prawo, to Chrystus umarł na darmo” (Ga 2, 21). Apostoł Paweł rozumiał, że życie chrześcijanina przekracza ludzkie możliwości; to samo zrozumiał Nietzsche, ale wyciągnął skrajnie odmienne wnioski. „Zrozumiawszy to, zdał sobie sprawę, że takie wypełnienie prawa nie leży w mocy człowieka. Człowiek znajduje się tu w sytuacji chcę-ale-nie-mogę”⁵⁷. Dlatego chrześcijanin nie może się oprzeć na swoich możliwościach i zaufaniu do woli. Nie pomoże mu żadna wola mocy, bo nawet wiecznego powrotu można chcieć i nie-chcieć jednocześnie – taka jest ludzka kondycja. Chrześcijaństwo przestaje wierzyć w siłę racjonalnej perswazji do czynienia dobra. Rantunkiem jest nawrócenie, czyli rozpoczęcie od nowa, w tej samej walce, ale z nadzieją na wygraną. Arendt stwierdza, że Paweł Apostoł skomplikował

⁵⁵ H. Arendt, *Wola*, s. 64.

⁵⁶ Tamże, s. 99.

⁵⁷ Tamże, s. 103.

problem rozdwojonej woli do tego stopnia, że na kilka wieków uniemożliwił rozwój chrześcijańskiej filozofii. Może to i dobrze, chrześcijaństwo to przecież praktyka religijna, nie filozofia.

Pierwszym filozofem woli nazywa Arendt Augustyna; był to „pierwszy filozof chrześcijański i, chciałoby się dodać, jedyny filozof, jakiego w ogóle mieli Rzymianie”⁵⁸. Był oni przekonani, że filozofia służy osiągnięciu szczęścia, a poczucie szczęścia zależy z kolei od stosunku do czasu. Kto panuje nad czasem, jest szczęśliwy. Augustyn wiąże te dwa doświadczenia, ale przez pewne zapośredniczenie czasu rozwiązuje zagadkę woli, unikając wyznawanej przez siebie wcześniej herezji manichejskiej mówiącej o dwóch antagonistycznych zasadach świata. Stwierdza, że istnieje jedno prawo, ale wola ma do niego dystans, bo „chcieć to nie zawsze móc”. I dlatego wola jest wolna, bo gdyby była przymuszona przez prawo (nawet rozdwojone) do wykonywania poleceń, do myślenia i pragnienia według prawa, wolna by nie była. Wolna wola jest wolna, bo czas nie należy do niej. Dowód wolności woli, podkreśla Arendt, odwołuje się u Augustyna „wyłącznie do istnienia w człowieku wewnętrznej władzy afirmacji i negacji”⁵⁹. Rozum nie kieruje wolą, jedynie rozeznaniem, co jest dobre, a co złe, co automatycznie nie wpływa na podążanie za tym woli, jak chcieli starożytni filozofowie. Wola to zdolność wyboru środków do celu, skoncentrowana na wyborze pomiędzy *velle* – chceniem i *nolle* – niechceniem. *Nolle* to nie jest nieobecność woli, jest tylko czymś mniej aktywnym i oddziałującym niż *velle*, ale stanowi taką samą władzę woli. W każdy akt woli uwikłane jest *velle* i *nolle*, dlatego „wola jest faktem, którego w jego czysto przygodnej rzeczywistości nie można wyjaśnić w kategoriach przyczynowości”⁶⁰. Augustyn interpretuje najbardziej bulwersujący aspekt Pawłowej nauki o łasce skupiony w twierdzeniu: „Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska” (Rz 5, 20). Wielu chciałoby czytać te słowa jako zachętę do grzechu, ale Augustyn w *Wyznaniach* tłumaczy, że nie chodzi o grzech chciany (zawiniony), lecz o konsekwencje grzesznej natury człowieka i jej rozszczepienia umysłowego, sprawiającego, że postrzega ona wszystko wyłącznie w wyniku następstwa rzeczy przeciwstawnych (dobro/zło, dzień/noc). Rozszczepienie natury ludzkiej pojawia się nie między duszą i ciałem, jak twierdzili starożytni i Paweł Apostoł, ale w samej woli, podkreśla Augustyn. Wola mówi sama do siebie, jest rozszczepiona, bo jest

⁵⁸ Tamże, s. 126.

⁵⁹ Tamże, s. 131.

⁶⁰ Tamże, s. 132.

wolna, jest i w czasie, i poza czasem, swoją siłą ciężenia znajduje (albo nie znajduje) w miłości, tutaj jej wewnętrzny opór się kończy. U Augustyna tym wewnętrznym przekształceniem woli jest przekształcenie w miłość – ona wytwarza stałość trwania, do wytworzenia takiej konstrukcji umysł nie jest zdolny. Wola dzięki miłości skupia się na teraźniejszości; to skupienie nadaje ciągłość doświadczeniu czasu, jest jedną z głównych funkcji woli, unifikatorem doświadczenia, dlatego tylko w miłości wola może wyjść zwycięsko z konfliktu wewnętrznego, z wewnętrznego rozdarcia *velle* i *nolle*. Tego rozdarcia nie ma w wiecznym Bogu, jednak człowiek, posiadający początek, musi sobie z tym jakoś (tymczasowo) poradzić. Indywidualność osoby ludzkiej przejawia się w woli, w jej rozdarciu naprawionym miłością.

Status grzesznika wpływa nie tylko na samego grzesznika, strukturyzuje jego wychodzenie z grzechu albo pogrążanie w nim, lecz na całą strukturę osobowych relacji, w których grzesznik się porusza. Wiara jest jak zaraza woli. Dlatego Foucault mówi, że metoda ujawniania się prawdy, właśnie *aleurgia* ma moc zmienić dyskurs, więź społeczną w coś trwałego. Adam z raju określa siebie jak Nietzsche: nie stworzyłeś mnie takiego jak siebie, Boże, więc jesteś winny temu, że zgrzeszyłem. W chrześcijaństwie jest odwrotnie: wszystko zawdzięczam Bogu, ale grzech jest całkowicie mój.

Rozdział X

Praca sumienia a codzienność

Foucault w dziesiątym wykładzie przygląda się praktykowaniu rachunku sumienia. Zauważa, że praktykę tę niekoniecznie trzeba łączyć z chrześcijaństwem; podobne praktyki występują w starożytnych szkołach filozoficznych, ale są inaczej opisywane. Analizuje pod tym kątem pitagorejczyków i stoików i odnajduje różnice między praktyką rachunku sumienia filozoficzną i chrześcijańską, by ostatecznie stwierdzić, że związane z nią upodmiotowienie człowieka Zachodu ma charakter chrześcijański, skupiający się na wspólnym (wspólnotowym) dochodzeniu do doskonałości.

Teza Foucaulta na temat sumienia, sformułowana w latach osiemdziesiątych XX wieku, dotyczy jego podwójnego kulturowego ujęcia: albo zakorzeniamy je (nie musimy być wierzący) w tradycji chrześcijańskiej, albo w grecko-rzymskiej. Foucault wskazuje na tę pierwszą; ja uważam, że dzisiaj, więc dwa pokolenia po wygłoszeniu *Rządzenia żywymi*, niestety wracamy do tego, co było kluczowe w pojęciu sumienia w tradycji grecko-rzymskiej, do jednostkowego dochodzenia do doskonałości, przy czym jest to doskonałość bez odniesienia do jakichś całości, molekularna, atletyczna (można powiedzieć za Sloterdijkem) zdolność w jakiejś dziedzinie. Chrześcijański rachunek sumienia jest molekularny w stosunku do intencji, ale dotyczy doskonałości jako harmonii między członkami wspólnoty, bada przede wszystkim napięcie między intencją a realizacją.

Rachunek sumienia a oczyszczenie

Wracając do modelu rachunku sumienia związanego z trwałym oczyszczeniem czy jednostkowym oświeceniem, warto zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo samozakłamania. Mit oczyszczenia opiera się na gnostyckim

micie wtajemniczenia przez wiedzę, zwłaszcza wiedzę „jak”. Dzisiaj istnieje niepisana zgoda na przekraczanie różnych progów wtajemniczenia, nie ma „wiedzowych” tabu, żadna wiedza nie hańbi. I chociaż w rejonie wiedzy działa to, co Pierre Bourdieu nazwał dystynkcją, gnostycki mit oczyszczenia pozwala osiągnąć złudny dystans do każdego rodzaju i sposobu poznania. Dodatkowo dystynkcja nadaje działaniom symbolicznym funkcję komunikatywną, którą ustanawia ściśle określony rytuał składający się z wielu symbolicznych działań. Następuje przede wszystkim ustanowienie stałej różnicy (dystynkcji) między tymi, których dotyczy rytuał, a tymi, którzy go nawet nie potrafią odczytać (jako rytuału właśnie). Rytuały społeczne (instytucjonalne, takie jak na przykład nadanie stopni naukowych) koncentrują uwagę obserwatora na samym „dokonaniu” przejścia, a nie, tak jak choćby praktyka rachunku sumienia, na procesie przejścia. „Bourdieu wyszczególnia następujące kategorie rytuałów: nadania, przejścia oraz instytucjonalne”¹; pozwalają one utrwalić *habitus* jako system trwałych dyspozycji funkcjonowania w zróżnicowanych strukturach społecznych, który odtwarza sam siebie. Jego interioryzacja „dokonuje się przez pamięciowe przyswojenie społecznej mądrości, która z kolei umacnia *etos*, i przez wychowanie ciała, które dostosowuje się do pewnych schematów zachowania”².

Filozofowie starożytni, tacy jak Seneka, propagują rachunek sumienia jako praktykę filozoficzną, której efektem ma być oczyszczenie z pragnień. Patrzymy, co nam się udało zrobić, czego się nie udało, zastanawiamy się, co warto poprawić, nad czym popracować. To oczyszczanie bardziej przypomina program treningu, zarówno fizycznego, jak i intelektualnego, ale starożytni nie rozdzielali tych aspektów, jak my to robimy obecnie. Dlatego chrześcijanin dziś żyje w strukturze schizofrenicznej, jak wskazuje na przykład Jacques Ellul. Jedną z niewielu praktyk pozwalającą według niego zapanować nad schizofrenią kulturową jest praktyka rachunku sumienia, coś więcej niż zapanowanie nad sprzecznymi *habitusami* wymagające przyjęcia dystansu do panującej ideologii. Rachunek sumienia mógłby być wyrazem specyficznie ujętego anarchizmu, jako poszukiwania przyczyny niedostosowania społecznego. Tak pojęty anarchizm, opisany przez Ellula nie jako zaangażowanie polityczne, lecz ironiczna orientacja mająca na uwadze to, że

¹ A.K. Choińska, *Rytuały świętowania w ujęciu Pierre’a Bourdieu*, „Kultura i Społeczeństwo” 4/2012, s. 29.

² Tamże.

anarchiści są wrogo nastawieni do wszystkich religii (a chrześcijaństwo jest z całą pewnością zaklasyfikowane do tej kategorii) i że pobożni chrześcijanie mają wstręt do anarchizmu, źródła nieładu i negacji ustanowionej władzy³,

pozwala badać grzech współczesnymi metodami pracy mentalnej, które kładą nacisk bardziej na wolę kształtującą nawyki niż na trwałe odniesienie do wartości.

Anarchizm poza dobrem i złem, uwolniony od politycznego wyzwalańia słabszych, proponuje przede wszystkim Nietzsche, aby móc przemyśleć siebie poza dyskursem i zakorzenił podmiot bezpośrednio w woli mocy:

Tam, gdzie znajdowałem życie, tam znajdowałem wolę mocy, nawet w woli sługi znalazłem wolę bycia panem.

Ażeby silniejszemu służyło słabsze, do tego nakłania słabszych wola, która chce panować nad jeszcze słabszym; tej rozkoszy nie może sobie odmówić.

I jak mniejsze oddaje się większemu, aby rozkoszować się i mieć w mocy najmniejsze – tak i największe oddaje się i gwoli mocy naraża życie.

[...] A kto musi być stwórcą w dobrym i złym – zaprawdę, ten musi być najpierw burzycielem i rozbić wartości.

Tak oto najwyższe zło mieści się w najwyższym dobru; ono zaś jest twórcze.

Ale mówmy tylko o tym, najmędrsi, czy to jest jedno złe. Gorsze jest milczenie; wszystkie przemilczane prawdy stają się jadłowite.

I niechże rozbije się wszystko, co o nasze prawdy rozbić się może! Niejeden dom jest jeszcze do zbudowania! –

To rzekł Zaratustra⁴.

Zaratustra (a właściwie Zaratusztra, po angielsku Zoroaster) jest postacią historyczną; ten perski kapłan i prorok żył około 1000 roku przed naszą erą. Był przede wszystkim twórcą jednej z najstarszych religii mono-teistycznych (zaratusztrianizmu). Jedyny dokument na temat Zaratusztry to najstarsza część Awesty-Gaty, hymny pochwalne na cześć Zaratusztry, najprawdopodobniej napisane przez niego samego. Kiedy miał 30 lat, spłynęło na niego objawienie. Zobaczył świetlistą istotę, która sama nazywała się Dobra Myśl. Istota ta zaprowadziła go przed oblicze boga (Pana Dobra), a ten objawił mu zasady nowej religii, której nie chcieli zaakceptować rodacy Zaratusztry. Musiał on zbiec do innego królestwa, gdzie wprowadził zaratusztrianizm. *To rzekł Zaratustra* to najbardziej osobista książka Nietzschego. Opisuje tam swoje „nawrócenie”, w którym przeszkadzają mu ataki

³ J. Ellul, *Anarchia...*, s. 5.

⁴ F. Nietzsche, *To rzekł...*, ss. 150 – 151.

choroby. W czasie kiedy pisze *Zaratustrę*, pogłębiają się bóle głowy, które czasami trwają miesiącami. To powoduje, że rezygnuje z posady na uniwersytecie w Bazylei i szuka dla siebie innego miejsca. Pojawia się w nim pragnienie „wielkiego zdrowia”, aby jednocześnie być zdrowym, oświeconym i wolnym. Myślę, że pragnienie „wielkiego zdrowia” jest bardzo współczesne. Obecnie coraz więcej wiemy o ciele, o jego funkcjonowaniu, zaczynamy być dumni z faktu, że umiemy o nie dbać. Metody osiągania życiowego sukcesu podkreślają wagę zapisu. W walce o szeroko pojęte zdrowie życiowe, fizyczne i duchowe mamy notować wszystkie pobudzenia, zjedzone produkty, ilość wypitej wody, także wszystkie odstępstwa od reżimu. Wielu ma dziś „świętą księgę”, trochę taką jak *Zaratustra* lub *Ecce homo* Nietzschego. To styl nowoczesnej duchowości. Zapisanie czyni jednak nasze myśli całkowicie czytelnymi dla diabła, który inaczej nie ma do nich dostępu. Chrześcijański rachunek sumienia to nie skrupulatność zapisu, nie skrupulatne oczyszczenie, lecz mozolna sublimacja poruszeń pragnienia w kierunku miłości Boga do człowieka, uświadamianie sobie jej.

„Wielkie zdrowie” to dla Nietzschego przede wszystkim wolność od cielesności, która potrafi być dokuczliwa; to boska przemiana, uczynienie z siebie punktu odniesienia, tym Nietzsche – artysta różni się od religijnego chrześcijanina. Nietzsche ma ambiwalentny stosunek do cierpienia: z jednej strony je wychwala, twierdząc, że bez cierpienia nie ma sztuki, z drugiej widzi, jak koncentruje go ono na niedoskonałości świata. Nietzsche chce zrozumieć *Zaratustrę*, boga – narcyza, sam pragnie się nim stać.

Rachunek sumienia kojarzy się z czymś przykrym, dlatego wymaga nabrania dystansu do *ego*, do tego, jak siebie widzę, inaczej stanie się praktyką bezmyślnego, skrupulanckiego samoupokarzania się. Tadeusz Dajczer pisze, że humor, który ośmiela się nazwać nawet „egzorcyzmem”⁵, może być tu największą pomocą.

„Cnota” humoru pozwoli ci zwalczyć truciznę smutku, którą szatan usiłuje wsączyć do twojej duszy, a usuwając troskę o siebie, umożliwi ci życie płynącą z wiary radością. [...] „Cnota” humoru, ustawienie czy też zobaczenie świata w kategoriach absurdu stanowi zabieg religijny, który może mieć wartość egzorcyzmu⁶.

Kpina z szatana może być skutecznym odrzuceniem pokusy – konkluduje Dajczer. Przede wszystkim chodzi o walkę z „ja”. Cnota humoru pozwala zobaczyć „ja” we właściwej perspektywie, nie pozbawiając rado-

⁵ Ks. T. Dajczer, *Rozważania...*, s. 85.

⁶ Tamże.

ści życia doczesnego. Cnota ta „wymaga niekiedy heroizmu”⁷, ponieważ oczyszczenie z egoizmu często potrzebuje dostrzeżenia grzechu w czymś, co uważaliśmy za swoją największą zaletę czy osiągnięcie.

Źródłem połączenia szczegółowego ustnego wyjawienia grzechu i badania samego siebie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa nie są ani procedury chrztu, ani pokutne, lecz instytucja klasztoru, na co zwraca uwagę Foucault, przyglądając się tej strukturze w ostatnich wykładach *Rządzenia żywymi*. Klasztor to wspólnota. Techniki wypróbowywania duszy i ujawniania prawdy o sobie samym istniały przed epoką chrześcijańską, ale różnicę w stosunku do chrześcijaństwa czyni brak ich upodmiotowienia, brak wcześniej przyjętej autodyscypliny związanej przede wszystkim z kierownictwem duchowym. Praca jednostki nad samą sobą nie może się odbywać bez wspólnotowego zapośredniczenia.

Typy kulturotwórcze

Czy Nietzsche był raczej artystą, czy filozofem? Twierdził, że są tylko dwa typy człowieka: silny i słaby. Jest jeszcze nadczłowiek, ale zanim Nietzsche zaczął operować kategorią nadczłowieka obdarzonego wielkim zdrowiem, pisał o silnych i słabych. Pozbycie się wszelkiej słabości wyłącza boga w człowieku. Myślę, że Nietzsche, pisząc *Zaratustrę*, liczył na cud uzdrowienia, cud na miarę ewangeliczną ustania bólu głowy i uzyskania możliwości prawdziwego zacerpnięcia świeżego górskiego powietrza, co wyzwoli go z oscylacji między poczuciem bycia silnym i słabym jednocześnie. Kierkegaard opisuje z kolei trzy typy kulturotwórcze – może dlatego, że walczy z Heglem, a dla Hegla filozofia, religia i sztuka to podstawowe dziedziny kultury, więc Kierkegaard tworzy ich egzystencjalne odpowiedniki: etyczny, religijny i estetyczny. Typem silnym nie może być zdaniem Kierkegaarda typ etyczny, czyli ten, kto rozmyśla o dobru, ponieważ nie jest on w stanie pokonać dystansu między filozofią i religią, pozostanie przy rozmyślaniu o wartościach, a nie przy ich tworzeniu. Typ estetyczny słaby będzie próbować czerpać ze sztuki przede wszystkim przyjemność, nie zmianę, będzie nieczuły na *katharsis*. Typ estetyczny może być nie tylko słaby, może być również silny, artysta może być prawdziwym artystą i może być „twórcą” kiczu, jak w refleksji Hermanna Brocha, bezpośrednio dążącym do piękna, nastawionym na efekt. Piękno, przypomnijmy wniosek

⁷ Tamże, s. 86.

Brocha, to skutek uboczny sztuki, nie jej cel. Religijny typ także może być albo silny, albo słaby w typologii Kierkegaarda. Nietzsche, inaczej, w religii widzi tylko słabość, typ religijny jego zdaniem wykorzystuje swój status przynależności do Kościoła, nie wynika z niego jednostkowa odpowiedzialność, tylko resentyment i porównywanie się z innymi.

Uporządkujmy rozróżnienia Kierkegaarda i Nietzschego. Kierkegaard wyróżnia za Heglem (artysta, filozof, święty) trzy typy kulturotwórcze, które na różne sposoby bronią się przed ideologią: estetyczny, etyczny, religijny, Nietzsche tylko dwa: silny, słaby. I jak Hegel na czele typów kulturotwórczych ustanawia filozofa, tak Kierkegaard świętego, jednocześnie pokazując, że typ etyczny (filozof) to typ słaby. Istotna różnica między poglądami Nietzschego i Hegla, według Stanisława Łojka, opiera się na odmiennej ocenie roli, jaką może odegrać społeczeństwo w realizowaniu wpływającego z istoty człowieka celu. Postulaty społeczne są zawsze polityczne, koncepcja dobra wspólnego zawsze godzi w dobro jednostki. Według Hegla i Nietzschego tutaj właśnie tkwi przyczyna kryzysu instytucji społecznych, które – pozbawione ugruntowania w rzeczywistym celu człowieka – z czasem tracą swoje uprawomocnienie. W Grecji stoimy jeszcze według Hegla na gruncie etyczności, ale powoli staje się ona obyczajem i przyzwyczajeniem i traci możliwość spajania społeczności. Pisząc o rozpadzie greckiego miasta-państwa, Hegel wskazuje na znaczenie osoby Sokratesa. Wraz z nim pojawia się nowy typ człowieka, który nie potrafi już utożsamiać się z życiem publicznym. Paradoks polega na tym, że sama możliwość wolności mogła się pojawić jedynie dzięki wywieranemu przez państwo przymusowi uspołecznienia⁸. Poczucie wolności rodzi się jako odpowiedź na zniewolenie.

Na przymus uspołecznienia można odpowiedzieć w różnoraki sposób, zdaniem Nietzschego albo z pozycji silnego, albo słabego. Gdy utworzymy kombinację typów Nietzschego i Kierkegaarda, pojawi się bardziej rozbudowana typologia twórców kultury:

1. estetyczny – słaby (filozof 3),
2. etyczny – słaby (filozof 2),
3. „ironiczny” – typ graniczny (filozof 1),
4. estetyczny – silny (artysta),
5. religijny – silny (święty).

I dodatkowo – typy „podszywające się” pod typy kulturotwórcze, czyli w typologii Kierkegaarda typy „niemożliwe”:

⁸ Por. S. Łojek, *Hegel i Nietzsche. Wobec problemu polityczności*, FNP, Warszawa 2002, ss. 183 – 189.

6. „etyczny” – silny (typ filozofa propagowany przez Nietzschego),

7. „religijny” – słaby (asceta krytykowany przez Nietzschego)⁹.

Kłopoty z interpretacją Nietzschego mogą wynikać ze zbyt silnej dialektycznej opozycji silny – słaby. Kierkegaard, przez wprowadzenie typu trzeciego, uwalnia swoją typologię od antagonizującej dialektyki. Możemy oscylować między siłą i słabością, zajmując się trzema dziedzinami ducha absolutnego: zagadnieniami filozofii, religii, sztuki. Tylko w filozofii nie osiągniemy siły jako cnoty zmieniającej świat – możemy co najwyżej zachęcić do jej uprawiania, co czyni Foucault, opisując chrześcijaństwo.

Mamy idealny model typu silnego – religijny – święty bohater wiary, a nawet dwa takie typy, bo artysta również może być typem silnym. Artysta u Nietzschego jest silny, zwłaszcza ten, który ma dostęp do tragedii, a tragiczne poznanie jest „matką sztuki”¹⁰, potrafi z pozoru uczynić najwyższe doświadczenie. Tak jak z wiary takie doświadczenie potrafi uczynić typ religijny. Filozof nie może być silny, bo zajmuje się etyką, czyli badaniem systemów myślowych, z których można wyprowadzać zasady moralne. Teorie etyczne albo stanowią próbę udowodnienia słuszności powszechnych nakazów moralnych, albo stoją wobec nich w opozycji. Najbardziej znanym etykiem pozostaje Sokrates – ofiara własnego systemu.

Nawet etyka dla Kierkegaarda musi stać się z dialektycznej ironiczna, czyli tragiczna. Zwłaszcza że „w pełni ironiczny” (to znaczy nieumiejscowiony, jak Sokrates), ale w ten sposób znoszący swoją ironię, może być tylko filozof jako typ graniczny (filozof 1), rozmyślający o woli. Po ironiście pozostaje jedynie wydarzenie, a sam ironista znika, ponosi ofiarę za swoją ironię. Praca sumienia chrześcijanina także jest ironiczna, powtarzalna, niszczy grzech, a nie grzesznika, stąd grzech odradza się dla niezaangażowanego obserwatora w tej samej postaci. Grzesznik natomiast widzi różnicę. Codzienna praca nad grzechem przynosi zaskakujące owoce, na przykład w postaci pokory.

Filozof ironiczny (1) jest podwójnie ironiczny: zrywa przedstawienią narrację i jest ironiczny życiowo, jako dystansujący się wobec własnego życia. Sokrates, gdy jest interpretowany jako święty, jest typem silnym, gdy jako filozof ironiczny (1) – może być typem słabym (*decadent* Nietzschego), a gdy jako filozof idealista (Platon) – jest typem filozofa 2: etycznym – słabym. Współcześnie następuje redukcja typologii Kierkegaarda,

⁹ Por. A. Doda, *Ironia i ofiara*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007.

¹⁰ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, wyb. i przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 2004, 1869 – 1871, 40, s. 185.

zwłaszcza redukcja świętego i artysty. Eliminacja „typów nieudanych” (jak nazywał „słabych” Nietzsche) paradoksalnie musi prowadzić do eliminacji również tych „udanych”.

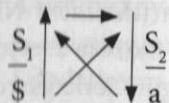
W społeczeństwie wstydu, już nie winy, nie ma miejsca na artystę i świętego.

Proces upodmiotowienia (odejścia od pojęcia winy)

Wina upodmiotawia, wstyd nie, ponieważ wstyd jest uczuciem tożsamościowym. Wstyd należy przepracować, lecz dotyczy on tylko *ego*, pozostawia w kręgu odniesienia do ciała i Wyobrażeniowego, nie uruchamia duchowej kategorii powtórzenia.

Typ silny nie boi się powtórzenia i myślę, że ta Kierkegaardowska kategoria dobrze komponuje się z „wiecznym powrotem” Nietzschego. Właśnie na płaszczyźnie religijnej kategoria powtórzenia i wiecznego powrotu odpowiada upodmiotowieniu, paradoksalnie, mimo że Nietzsche uważa ludzi religijnych za niezdolnych do pragnienia tego samego i do powrotu tego samego. Kierkegaard pokazuje, że silni pragną powtórzenia, Foucault wskazuje na praktykę rachunku sumienia, gdzie można jak gdyby ponownie odczuwać skutki grzechu, zobaczyć swój status w obliczu Boga. Można dostrzec to, czego nie mógł dostrzec Adam w raju, prawdziwe owoce poznania dobra i zła, czyli jego skutki. Adam nie odbiera pytania Boga o swoje położenie („Gdzie jesteś?”, Rdz 3, 9) podmiotowo. Lokalizuje siebie w konkretnym miejscu w przestrzeni i podaje bezpośredni powód ucieczki: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” (Rdz 3, 10). Powód dysonansów tej wypowiedzi, typowo ludzkiej wypowiedzi uczuciowej, trzeba zobaczyć w samej strukturze dyskursu. Księga Rodzaju prezentuje klasyczny dyskurs Boga – Mistrza. Podmiotem mówiącym jest Bóg, którego Adam traktuje jak żadnego konkretnego wiedzy (S_2).

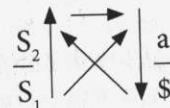
Lacanowski dyskurs Mistrza



Podmiot (posiadający prawdę $\$$) jest ukryty. Bóg jako wszechwiedzący wie, gdzie znajduje się Adam (S_2), ale pyta go o to (a). Celem dyskursu Mistrza w życiu społecznym jest wtłoczenie wiedzy (S_2) w nieświadome-

go innego (a), lecz w raju Adam ma jeszcze możliwość „wyprodukować” jako efekt dyskursu prawdziwą intencję swojego czynu (musiałby znaleźć się w dyskursie Histerycznym). Nie robi tego. Odpowiedzią na dyskurs Mistrza jest dyskurs Uniwersytetu, dyskurs wiedzy, Adam odpowiada jak nieznający Boga (Bóg nie musi zadawać pytań wiedzowych, bo wszystko wie), nie korzysta z możliwości „rozhisteryzowania”, jaką daje dyskurs Mistrza, z możliwości wypowiedzenia podmiotowej prawdy (sam chciałem być Mistrzem, ale uświadomiłem sobie, że to niemożliwe), odpowiada jak „typowy” podmiot obsesyjny, z pozycji wiedzy (w dyskursie Akademickim). Dyskurs wiedzy symuluje jednostkowe, obiektywne dochodzenie do prawdy ($\$/a$), w którym odwrócone są relacje wiedzy i władzy (wiedza ma dawać władzę). Adam wypowiada prawdę w znaczeniu starożytnym, jako zgodność myśli z rzeczywistością, o porządku stworzenia: zwiódła mnie mniej doskonała istota, ponieważ Bóg stworzył Boże istoty mniej od siebie doskonałe.

Lacanowski dyskurs Akademicki



„Niewiasta, którą postawiłeś [Ty, Boże – S_1] przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa [S_2 – uruchomiła ciąg przyczynowo-skutkowy] i zjadłem [zakazany owoc – a]” (por. Rdz 3, 12). Prawdą w tym zdaniu jest zerwanie relacji z Bogiem, uczynienie go zewnętrznym, doskonałym i niezaangażowanym Mistrzem, *Wielkim Innym*, który tylko czyha na upadek słabszego. Dyskurs Akademicki ustanawia proces upodmiotowienia poza codziennością: ten, kto mówi, relacjonuje wiedzę (S_2/S_1), podmiot pragnący ($a/\$$) jest dla niego obcy.

Rachunek sumienia przywraca podmiot codzienności; jeżeli tak się nie dzieje, nie jest sprawowany prawidłowo. Adam nie dokonuje aktu skruchy, podaje wiedzę o swoim czynie, dłaczego i jak go dokonał, wstydzi się za siebie, ukrywa swoją nagość, pozbawia się woli w dokonywaniu wyborów, więc również uniemożliwia akt przebłągalny – nie ma za co przepraszać.

Podstawowa teza chrześcijaństwa brzmi: człowiek jest grzeszny. Z tej tezy niejako automatycznie wynika inna: łaska Boska jest do zbawienia konieczna. Pojęcie rachunku sumienia w chrześcijaństwie pojawia się stosunkowo późno, jak odkrywa Foucault, który wyciąga też wniosek o znaczącej różnicy między sumieniem chrześcijańskim a pogańskim. Su-

mienie pogańskie wprost dąży do naprawy, nie potrzebuje zewnętrznej łaski, przebłagania za grzechy.

W *Musisz życie swe odmienić* Petera Sloterdijka na pierwszy plan wysuwa się współczesna kategoria treningu, którą po lekturze wykładów Foucaulta, wydaje się, można zestawzić z rachunkiem sumienia u starożytnych i u współczesnych. Trening dzisiaj, w czasach praktycznego ateizmu, zastąpił rachunek sumienia. Benedykt XVI krótko przed ustąpieniem z tronu Piotrowego pisze: „W naszych czasach pojawiło się zjawisko szczególnie niebezpieczne dla wiary: istnieje forma ateizmu, który określamy mianem »praktycznego«¹¹, który nie walczy z Kościołem, nie zaprzecza prawd wiary, ale uważa je za nieistotne dla życia codziennego. Zjawisko wiary, tak jak filozofii czy sztuki, zamknęliśmy w gettach tekstów, po które nikt już nie sięga. Włączenie codzienności bez dziedzin ducha Absolutnego w zakres kultury jest podstawą niwelowania dysonansów poznawczych, codzienność to metody zaspokajania podstawowych potrzeb oraz bilans zysków i strat. Chociaż rachunek sumienia w szkole pitagorejczyków czy stoików również polegał na tym, żeby robić – jak to dzisiaj nazwiemy – bilans zysków i strat, odnosił się do jakiejś *arete*.

W chrześcijaństwie chodzi o podkreślenie nierównowagi między grzechem a codziennością. I tutaj wracamy do Pascaliańskiego pomysłu: na jednej szali masz codzienność, czyli życie ludzkie, cielesne, doczesne, na drugiej wieczność. Nie chodzi tu bowiem o „wieczność” samą w sobie, bezczasowość, lecz o zbawienie, *arete*, stan sensu dla skończoności życia ludzkiego w codzienności.

Jeżeli znajdujemy czas na pracę sumienia w codzienności, to dlatego, że chrześcijaństwo próbuje ustawić te dwa aspekty na jednej płaszczyźnie, a filozofowie z pierwszych wieków i współcześni je rozłączają. Badając teksty filozoficzne i chrześcijańskie, Foucault zauważa, że w życiu klasztornym rozwijają się bardzo silne praktyki kontroli: rachunek sumienia wysławiany regularnie, w formie spowiedzi (nawet praktykowanej w dawnych wiekach o wiele rzadziej), utrzymuje codzienność we właściwej, dyskursywnej postaci. Klasztor zdominowany jest przez praktyki posłuszeństwa. To jedna z najważniejszych cnót, które są wymagane od duchownego składającego ślubu posłuszeństwa, a jednocześnie taktyka ciągłego upodmiotawiania.

¹¹ Benedykt XVI, *Siła wiary...*, s. 58.

Grzechy Kościoła

Dwa współczesne filmy dobrze naświetlają problem prawdy w Kościele dziś: serial *Młody papież* (reżyseria Paolo Sorrentino, 2016) i irlandzki film *Kalwaria* (reżyseria i scenariusz John Michael McDonagh, 2014). W obu filmach ważnym wątkiem jest praktyka spowiedzi. *Młody papież* opowiada fikcyjną historię 46-letniego Lenny’ego Belardo, który przyjął imię Piusa XIII, pierwszego amerykańskiego papieża w historii Kościoła. Podejrzewano, że szybko ustąpi z tronu Piotrowego, ponieważ w zgodnej opinii podzielonego na „lewo” i „prawo” Kolegium Kardynalskiego najmłodszy z kardynałów nie nadaje się na ten urząd i powinien być tego świadomy. Kościół katolicki, największa na świecie organizacja religijna, ukazany jest w serialu Sorrentino jako skłócony i żądny władzy. Młody papież celowo zamyka się w Watykanie, bo dostrzega to, co stało się z Kościołem, jak jest postrzegany zarówno z zewnątrz, jak i od wewnątrz. Łamanie tajemnicy spowiedzi w samym Watykanie jest w *Młodym papieżu* narzędziem władzy hierarchów, dlatego główny bohater się nie spowiada. Odmowa podstawowego dla chrześcijanina sakramentu stanowi ostatni bastion jego prywatnej wolności. Jest w stanie przeprowadzić reformę Kościoła właśnie dlatego, że się nie spowiada u swoich kolegów księży. Jakby uświadomił sobie to, o czym pisze Jean-François Lyotard w *Raporcie o stanie wiedzy ponowoczesnej*, że żyjemy w czasach bez tajemnic, i chociaż Lyotardowi chodzi głównie o tajemnice naukowe, możemy to zdanie poszerzyć. Jeśli nie ma bowiem tajemnic naukowych, to nie ma żadnych tajemnic. Zdaniem Lyotarda wiedza współczesna rozwija się poprzez nowe połączenia – jesteśmy w stanie odnaleźć prawidłowości, łącząc wiedzę, którą kiedyś nabyliśmy. Tymczasem na powierzchni panuje duchowy *new age*, czyli bardzo powierzchowne połączenia wiedzy, zwłaszcza w zakresie duchowości. Paolo Sorrentino, mistrz wielkiego kina, ukazuje w swoim serialu bardzo ciekawą postać, która ma i nie ma władzy, i jest tego świadoma; próbuje tę pozycję wykorzystać, aby przeprowadzić głęboką reformę Kościoła. Kto sądził, że Lenny Belardo (w tej roli świetny Jude Law), przyjmujący imię Piusa XIII, będzie tylko medialnym celebrytą, ten mylił się całkowicie. Przez młodego papieża przemawia złość samego Boga, zniecierpliwienie złem ludzi, ale przede wszystkim hipokryzją Kościoła.

Druga fikcyjna odsłona współczesnego Kościoła to *Kalwaria*, która świeci tym jaśniej na tle rok późniejszego Oscarowego filmu *Spotlight*

(2015, w reżyserii Toma McCarthy'ego), że nie musi uderzać bezpośrednio w Kościół, piętnując błędy duchownych. Tu kluczową dla fabuły spowiedź u księdza Jamesa widz słyszy jeszcze przed napisami początkowymi filmu. Jest to spowiedź – *katharsis*, zarówno dla słuchającego, jak i dla spowiadającego się. Głównym bohaterem filmu jest ksiądz (w tej roli doskonały Brendan Gleeson), który dowiaduje się podczas spowiedzi, że zostanie zabity. Ponieważ penitent jest ofiarą aktów pedofilii dokonywanych na nim przez innego księdza, w rewanżu za doznaną krzywdę planuje zabić niewinnego, dobrego księdza. Skrzywdzony jako niewinne dziecko teraz domaga się sprawiedliwości za zasłoną kratką konfesjonału. Ksiądz James nie rozpoznaje penitenta, choć musi to być ktoś z jego nielicznych parafian. W przypadku tak strasznej zbrodni, jaką jest pedofilia, według spowiadającego się wystarczającym rozwiązaniem jest nie zabójstwo winnego, zwłaszcza że złoczyńca już nie żyje, lecz tylko powtórzenie zbrodni na innym niewinnym, który należy do tego samego klanu (jest duchownym). Temat pedofilii w Kościele nie jest tu kluczowy, ale wyzwala całą serię najtrudniejszych pytań o wiarę, grzech, dobro, miłość, powołanie, współczesny świat. Oczywiście to nie główny bohater zadaje te pytania, lecz widz, oglądając, być może, ostatni tydzień jego życia.

Film Johna Michaela McDonagha mówi o wspólnocie ludzi, którzy nie wierzą w jakikolwiek świat poza tym, w którym żyją. Bóg umarł, dobrem jest tylko to, co można skonsumować, chociażby w paradoksalny sposób, jak pokazuje obrzydliwie bogaty Michael Fitzgerald, oddając mocz na XVI-wieczny obraz Hansa Holbeina Młodsze *Ambasadorowie*. Co ciekawe, ten renesansowy, bardzo ważny dla zrozumienia historii kultury obraz¹², jak przystało na arcydzieło, do dziś pozostaje nieodszyfrowany, ale w XX wieku litewski historyk sztuki Jurgis Baltrušaitis poddał analizie dziwną plamę na podłodze namalowaną na obrazie. Jako kształt oderwany od reszty kompozycji, pod odpowiednim kątem oglądu, okazuje się ona najsłynniejszą w malarstwie anamorfozą¹³ ludzkiej czaszki. Kalwaria to nie tylko miejsce śmierci Chrystusa, lecz właśnie wzgórze w kształcie czaszki, miejsce, gdzie spotykają się Miłość i śmierć. Najwyższy wyraz miłości to oddać za kogoś życie, a szczególnie oddać je za wroga, nie przyjaciela.

¹² Malarstwo renesansu wynajduje wszelkie rodzaje perspektywy (geometryczną, linearną, powietrzną).

¹³ Anamorfoza, zwana perspektywą dziwną, od gr. *anamórphōsis* – przekształcenie, to celowa deformacja obrazu, która ukazuje obraz właściwy (niezdeformowany) przez odbicie w lustrze lub spojrzenie pod odpowiednim kątem.

Kapłan jako przynależący do Kościoła nie będzie miał łatwiejszej drogi do zbawienia, a raczej trudniejszą, ale nie powinien być osądzany z zewnątrz. Święta Katarzyna ze Sieny tak ujmuje ten problem w słowach z prywatnego objawienia:

Jeśli spytasz Mnie, dlaczego grzech tych, co prześladują święty Kościół, jest cięższy niż wszystkie inne, i czemu mimo grzechów mych kapłanów nie chcę, by cześć dla nich się umniejszała, odpowiem: Bo wszelką cześć, jaką się im świadczy, oddaje się nie im, lecz Mnie, przez moc Krwi, którą im powierzyłem do rozdawania¹⁴.

Praca sumienia jest jakby w kontrze do codzienności, mimo że odbywa się w codzienności. Jest to dziś być może jedyna praktyka niewymagająca liturgii, która wyrwa nas z niszczącej sens codzienności. Codziennosc to stosunkowo nowe pojęcie, a sumienie – stare, związane z posłuszeństwem instancji etycznej, gdzie nie ma miejsca ani na miłość, ani na śmierć. Funkcjonuje nawet w starożytnych szkołach filozoficznych, w których nie musimy mieć kierownika duchowego, ale mamy pewne reguły, które – żeby należeć do szkoły – musimy przyjąć. „Szkoła filozoficzna uwzględniała wszystkie aspekty życia człowieka: jego sposób odżywiania się i ubierania, relacje seksualne, to, czy powinien się ożenić, czy też nie, oraz jego postawę polityczną”¹⁵.

Rachunek sumienia, który pojawia się już w starożytnych szkołach, grecki i rzymski, to proces namysłu nad sobą, wytwarzający określone efekty poznawcze, ale inne niż chrześcijański; „[z] tego punktu widzenia upodmiotowienie człowieka Zachodu ma charakter chrześcijański, nie grecko-rzymski”¹⁶.

Po co rachunek sumienia filozofowi? W stoickim rachunku sumienia w wydaniu Seneki nie chodzi o to, by człowiek stawał się sędzią samego siebie, by odpowiadał na swoje własne zarzuty, lecz raczej o to, by był zarządcą swojej osobowości. Jest to nie tyle sędzia skazujący za wykroczenie, ile administrator wytykający błędy w zarządzaniu życiem, a więc także wskazujący możliwość ich naprawy. Starożytny filozoficzny rachunek sumienia zdaje relację z wykorzystania czasu. Dzisiaj jest podobnie: rachunek sumienia (oczywiście nie jest tak nazywany poza religią) przybiera różne formy, przejawia się przez procedury zarządzania czasem, dotyczące codzien-

¹⁴ Święta Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli księga Boskiej Nauki*, przeł. L. Staff, W drodze, Poznań 2001, ss. 266 – 267.

¹⁵ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, s. 237.

¹⁶ Tamże, s. 239.

ności, która jest rozumiana jako pewna redukcja, skupienie, maksymalne wykorzystanie egzystencjału, czyli tego krótkiego czasu, który mamy. Bez odniesienia do wieczności i kultury.

Taktyki codzienności

W *Hermeneutyce podmiotu* Foucault twierdzi, że filozof pragnie starości, ale nie takiej, która go usidli z powodu niedomagań, lecz takiej, która da mu wreszcie czas nieobciążony zadaniami codzienności. Sam Foucault nie zbiera owoców starości, bo niedługo po wygłoszeniu tych wykładów umiera.

Świadomość, że ma mało czasu, prześladowała go od początku pracy intelektualnej, a gdy na początku lat osiemdziesiątych zaczął odkrywać „technikę życia”, wielkie dzieło, jakie planował, zaczęło jakby żyć własnym życiem. Miał pisać o seksualności, a zdominowała go filozofia pierwszych wieków i chrześcijaństwo. W roku 1981/1982 jego wykłady dotyczyły hermeneutyki podmiotu. Wychodził od *Alkibiadesa* Platona, w którym pojawiają się trzy kwestie dotyczące stosunku troski o siebie do polityki, pedagogiki i samopoznania. Foucault zauważył, że na drodze od Platona do stoicyzmu zaszła ciekawa zmiana: Alkibiades zdał sobie sprawę z tego, że jeśli chce troszczyć się o innych, to musi przede wszystkim zająć się sobą. „»Człowiek powinien stać się dla siebie samego i w trakcie całej swej egzystencji własnym przedmiotem...«”¹⁷. Idąc tym tropem, Foucault też planował zająć się sobą: „»Co zrobię, gdy skończę pracę nad książkami? Wtedy przede wszystkim zatroszczę się o siebie« – odpowiedział w kwietniu 1983 roku”¹⁸.

Foucault widział w filozofii starożytnej „wyraźne zbliżenie między praktyką Siebie a medycyną”¹⁹, które pod koniec XX wieku przybrało bardzo konkretny wyraz medykalizacji codzienności. Widać ten związek nawet w języku – pojęcie *pathos* staje się terminem centralnym. U epikurejczyków i stoików *pathos* to „namiętność i choroba, co pociąga za sobą, rzecz jasna, całą serię analogii”²⁰. Poprzedzony *euemptosia* (*proclivitas*),

¹⁷ D. Eribon, *Michel Foucault. Biografia*, przeł. J. Levin, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005, s. 399.

¹⁸ Tamże, s. 406.

¹⁹ M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 110.

²⁰ Tamże.

czyli konstytucją zmierzającą ku chorobie, *pathos*, który Ciceron oddaje „po łacinie słowem *perturbatio*, Seneka zaś słowem *affectus*”²¹, jest czasem najbardziej zapełnionym pasją, zmiennością i nieprzewidywalnością. Po *pathosie* jako aktywnej chorobie przychodzi kolej na stan chroniczny lub kalectwo. Filozofia, jak medycyna, ma leczyć nie tylko chorobę, ale nawet stany uchodzące za nieuleczalne – chroniczne efekty choroby lub stany kalectwa. Ma przywracać pasję w pozytywnym tego słowa znaczeniu, dlatego filozofowie zasługują na miano terapeutów.

Filon czyni tu rozróżnienie na terapeutykę i sztukę lekarską – ta pierwsza oznacza czynność pielęgnacyjną w szerszym, bardziej duchowym i mniej bezpośrednio fizycznym sensie niż czynność lekarza, dla której rezerwuje przymiotnik *iatrike* (praktyka lekarska stosująca się do ciała). Ludzie ci nazywają się Terapeutami, ponieważ chcą pielęgnować duszę, tak jak lekarze dbają o ciało, a także dlatego że praktykują kult Bytu (*to on: therapeuosi to on*). Dbają o byt i o swoją duszę. Właśnie jednoczesność tych dwóch czynności, korelacja między dbaniem o byt a dbaniem o duszę, uprawnia ich do zwania się „Terapeutami”²².

Filozofowie to ci, którzy pozwalają zachować pasję w codzienności, utrzymując ją w granicach pozytywności *pathosu*. Michele de Certeau, krytycznie podchodzący do myśli Foucaulta, mniej znany francuski historyk związany ze *Szkołą Annales*, zauważył, że główną taktyką codzienności, która pozwala usensownić życie, jest pozytywna podwójna redukcja uruchamiająca procesy pamięciowe i wykorzystująca czas, którego przeważnie jest niewystarczająca ilość, gdy mamy do zrealizowania jakiś cel. Porządkowanie wiedzy najczęściej odbywa się drogą racjonalizacji – to pierwsza redukcja na taktycznej drodze wygrywania sensu w codzienności według Certeau; trzeba dokonać restrukturyzacji danych, a potem jeszcze drugiej restrukturyzacji związanej z faktem, że „czasu jest mało”.

Można zauważyć, że poczucie niewystarczającego czasu jest istotą chrześcijaństwa. Dzisiaj, gdy praca sumienia i codzienność, zamiast być połączone, całkowicie się rozeszły – codzienność kojarzy się z beczczasem, wyjściem poza czas, wolne chwile mają być zapełnione rozrywką – rachunek sumienia kojarzy się raczej z oderwanym od rzeczywistości rozpatrywaniem swoich czynów według skali abstrakcyjnego zła. Codzienność jest coraz mniej wiązana z jakąkolwiek formą pracy – to syndrom współczesności, w której funkcjonuje podział na tak zwany czas pracy i życie pry-

²¹ Tamże, s. 111.

²² Tamże, s. 112.

watne, którego powodzenie zależy od uwolnienia od pracy. Żeby uratować codzienność jako „wythnienie” od życia, od rzeczywistości, potrzebujemy wielu dodatkowych bodźców „wyjętych spod prawa”, a praca sumienia, związana z posłuszeństwem, skojarzona z gwałtem dokonywanym na woli, jest dziś rzadko praktykowana nawet przez wierzących.

Model taktyki w codzienności, jaki zarysował Certeau, ma być ratunkiem przed jej upadkiem w bezsens. Pierwsze miejsce w procesie taktycznym to uświadomienie sobie swoich ograniczeń („mniej sił”)²³. To miejsce początkowe, przez wielu doświadczających upływu czasu traktowane jako końcowe. Gdy człowiek doświadcza codzienności i czuje się bezsilny wobec upływu czasu, czy to wobec Boga, czy wobec losu, wobec choroby i tak dalej, może jednak przejść do drugiego etapu, może użyć „więcej pamięci”, skumulować swoje doświadczenie lub przyswoić sobie je z zewnątrz, od innych, z tekstów kultury i tak dalej. Foucault uważa, że w chrześcijaństwie jest to moment poddania się kierownictwu duchowemu, dobrowolnego oddania osobistej wolności, realizacja cnoty posłuszeństwa.

Zdaniem Nietzschego chrześcijaninowi pozostaje resentyment, czyli – w kategoriach Certeau – oscylacja między „mniej sił” i „więcej pamięci”, która nie pozwala nadać codzienności innej jakości. Resentyment dla Nietzschego to inaczej moralność niewolnicza wynikająca ze spostrzeżenia, że rzeczywistość nie spełnia naszych oczekiwań, więc oddalamy się od świata wartości. W umyśle ogarniętym resentymentem dominuje upór i reaktywność. Współczesna psychologia wprowadza pojęcie racjonalizacji: wartości i oceny (zwłaszcza moralne) stanowią rekompensatę jednostkowych ograniczeń²⁴.

„Rozpowszechniona jest dziś tendencja, by spychać wiarę do sfery prywatnej, co przeczy jej naturze”²⁵ – pisze Benedykt XVI w katechezie



Schemat taktyki według Certeau

Źródło: M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 84.

²⁴ Na przykład nie stać mnie na wysiłek pielgrzymki lub długiej modlitwy, więc oświadczam, że to przestarzałe formy kultu.

²⁵ Benedykt XVI, *Siła wiary...*, s. 49.

Wiara jest aktem eklezjalnym z 31 października 2012 roku. Wiara jest przede wszystkim zadaniem codzienności, dlatego Królestwo Boże przyrównane jest w Ewangelii do jarzyny (przypowieść o ziarnku gorczycy) czy do uprawnej ziemi, w której rolnik zakopał skarb (perłę). Aby odszukać i kupić ten skarb, trzeba umieć zaryzykować wszystkim innym. *Niosę wszystkich w modlitwie* – katechezę pod takim tytułem wygłasza papież Benedykt XVI 27 lutego 2013, rezygnując z papieskiego „urzędu”. Większość komentatorów podkreśla jego zmęczenie i starość. W kontekście poprzednich katechez zwraca uwagę zupełnie inny aspekt papieskiej codzienności: Benedykt XVI nie idzie na emeryturę jak każdy inny emeryt, lecz być może realizuje kolejny taktyczny krok według Certeau: „mniej czasu”. „Aby mówić o Bogu, trzeba Jemu uczynić miejsce, ufając, że to On działa w naszej słabości”²⁶ – powiedział we wcześniejszej katechezie na temat wiary. Całkowita rezygnacja z własnego czasu jest największym aktem pokory, który zostaje zracjonalizowany przez autora tych słów zmęczeniem, przy czym wcześniej deklarował on, że decyzja wiary nie podlega zmęczeniu, podjęta jest na zawsze, tak jak na zawsze pozostaje się papieżem: „»Zawsze« oznacza również »na zawsze« – nie można już powrócić do prywatności. Moja decyzja o rezygnacji z czynnego wypełniania posługi nie odwołuje tego”²⁷.

„Mniej czasu” to trzeci moment uświadomionej taktyki codzienności, po „mniej sił” i „więcej pamięci”. Jednostkowe życie jest krótkie wobec fenomenu kultury i pamięci kulturowej. „Mniej czasu” to nie tylko doświadczenie, że życie kiedyś się skończy, ale przede wszystkim odróżnienie od wspólnoty, wyjście poza bezpieczeństwo i przyzwyczajenie związane z przynależnością do niej, uzyskanie do niej odpowiedniego dystansu. Można tego zaznać, również pozostając we wspólnocie, jako radykalnej zmiany. Żadna wspólnota nie jest *constans*, zmienia się, czasem zupełnie. Młody papież (z serialu Sorrentiny) próbuje przemocą swojej funkcji zamknąć w przestrzeni budynku ciało zarządzające wspólnotą Kościoła (Watykan), żeby uratować Kościół jako bramę wąską do zbawienia, ale jednak bramę. Benedykt XVI idzie inną drogą, opuszcza ciało zarządzające, żeby pokazać prawdziwą władzę papieża, aby „nieść wszystkich w modlitwie”. Opuszcza codzienność, pozostając przy życiu.

²⁶ Tamże, s. 71.

²⁷ Tamże, s. 134.

Siła rytuału

Szczególnie ważna dla Certeau jest metafora chodzenia i wszystkie jej pokrewne: przemieszczania się, przesuwania, przenoszenia. Jego koncepcja taktyki pozwala ująć strategie społeczne jako mniej opresyjne, mniej niszczące jednostkowe plany i możliwości niż w ujęciu Foucaulta, z tym że Certeau wydaje się odnosić do publikacji Foucaulta z lat sześćdziesiątych i wczesnych siedemdziesiątych, słabo uwzględniając słynne wykłady (1971 – 1982, opublikowane odpowiednio później), których serię zainaugurował wykład z 2 grudnia 1970 roku. Autor stwierdza w nim, że rytuał to najbardziej zewnętrzna postać komunikacji; prawie pół wieku później wszelkie rytuały postrzegane są jak funkcjonalny dyskurs, który określa kwalifikacje i miejsce jednostki w wymianie wiedzy.

Skojarzenie dyskursu z rytuałem każe nam pozornie uwalniać się od niego, kierując zainteresowanie współczesnych nauk humanistycznych na zagadnienia narracji (mowy pozornie uwolnionej od ograniczeń dyskursu). Niepisane rytuały dyskursywne obejmują nie tylko słowa, wypowiedzi, ale także gesty, pozycję ciała, ton, okoliczności zewnętrzne. „Dyskursy religijne, prawne, terapeutyczne, a częściowo także polityczne nie dają się oddzielić od ustanowionego rytuału”²⁸. Zrozumieć komunikat to zrozumieć rytuał, który za nim stoi. Czasami są to rytuały bardzo subtelne, wymagające wtajemniczenia nie tyle społecznego, ile po prostu praktycznego. Codzienności się nie praktykuje, codzienność jest, taktyki radzenia sobie z codziennością to wydobywanie z niej sensu, a to odbywa się poprzez rytuały.

Obaj myśliciele – Foucault i Certeau – rozumieją przestrzeń dyskursu całkowicie performatywnie, jako wytwarzającą samą siebie, pozostającą aktorem równorzędnym do działającego w niej podmiotu, widzą jednak szansę podmiotu na odnalezienie własnej taktyki działania. Podstawową operacją użytkownika przestrzeni jest według Certeau przemieszczanie się tworzące znaczące różnice. Dla Foucaulta taką praktyką może być rachunek sumienia zaczerpnięty z chrześcijaństwa, nie ze starożytności. I jak Certeau daje nadzieję na odnalezienie się w „zapadającej się” do wewnątrz kulturze poprzez przemieszczanie się i herezję (aż do momentu osiągnięcia „większego skutku” – to ostatni moment taktyki, gdy dyskurs zaczyna działać na naszą korzyść), tak Foucault widzi taką nadzieję w świadomie

²⁸ M. Foucault, *Porządek...*, ss. 28 – 29.

przyjętym rytuale. W *Rządzeniu żywymi*, można by to ująć ironicznie, ateista Foucault ukazuje jezuitę Certeau specyfikę taktyki chrześcijańskiego rytuału, zarzuconą przez współczesnych: rachunek sumienia. Problem z tą praktyką współcześnie jest taki, że jest ona zupełnie niemedialna, a dziś rzeczywistość sensu zagarnięta jest przez media masowe, co najlepiej diagnozuje Niklas Luhmann. Wielu znanych ludzi dokonuje wprawdzie czegoś w rodzaju publicznych aktów spowiedzi, ale nie jest to ani spowiedź, ani rachunek sumienia propagowane przez chrześcijaństwo.

Jacques Lacan skupia się na fragmencie *Listu do Rzymian* Świętego Pawła, nazwanym *Uwolnienie od prawa*. Grzech, czerpiąc podjętą z przykazania, objawia swoją pierwotną strukturę: ludzkie pragnienie równości z Bogiem, które paradoksalnie może być spełnione w miłości do Ukrzyżowanego. Lacan odnotowuje upadek praktyki spowiedzi w kościołach katolickich we Francji w latach siedemdziesiątych. Psychoanaliza ma dać odpowiedź na ten upadek, ponieważ mimo spadku liczby wierzących w Boga nie spada zapotrzebowanie na wyspowiadanie się z efektów swojej pracy nad sobą, zwłaszcza wśród ludzi wykształconych i inteligentnych. Psychoanaliza ma paradoksalnie zakwitnąć na triumfie religii²⁹, mimo upadku praktykowania tejże.

Chrześcijaństwo obudowuje wyjściowy dyskurs Mistrza (władającego językiem) z obu stron, jakby był on połączeniem dyskursów Uniwersyteckiego i Analityka. Starotestamentowy dyskurs Mistrza nie utrwała się w chrześcijaństwie, zawsze słowa Boga Ojca filtrowane są przez przypowieści Syna. Odpowiednikiem tego chrześcijańskiego dyskursu może być starotestamentowa Księga Hioba, w której bohater wiary domaga się od Boga konkretnej odpowiedzi na zagadkę cierpienia:

Ziemio, nie zakryj mej krwi, by krzyk ukojenia nie zazał. Teraz mój Świadek jest w niebie, Ten, co mnie zna, jest wysoko. [Gdy] gardzą mną przyjaciele, zwracam się z płaczem do Boga, by rozsądził spór człowieka z Bogiem, jakby człowieka z człowiekiem. Jeszcze upłynie lat kilka, nim pójdę, skąd nie ma powrotu³⁰.

Któż zdoła utrwalić me słowa, potrafi je w księdze umieścić? Żelaznym rylcem, diamentem, na skale je wyryć na wieki? Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje, na ziemi wystąpi jako ostatni. Potem me szczątki skórą odzieje, i ciałem swym Boga zobaczę. To właśnie ja Go zobaczę, moje oczy ujrzą, nie kto inny; moje nerki już mdleją z tęsknoty³¹.

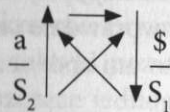
²⁹ Por. J. Lacan, *Triumf religii poprzedzony Mową do katolików*, przeł. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.

³⁰ Hi 16, 18 – 22.

³¹ Hi 19, 23 – 27.

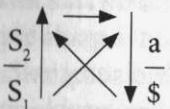
Drugi cytat przechodzi w dyskurs Analityka, najbardziej milczący z dyskursów [w punkcie wyjścia jest nie-wiedza (a), jego efektem ma być spotkanie z Mistrzem (S₁)]:

Lacanowski dyskurs Analityka



W pierwszym cytacie Hiob domaga się świadka swojego cierpienia, z którym będzie mógł mówić jak równy z równym. Prawdą tego dyskursu jest Podmiot (\$):

Lacanowski dyskurs Akademicki



Dyskurs Uniwersytetu (Akademicki), którym posługują się fałszywi przyjaciele Hioba, wspiera Mistrza (S₁), który zawiaduje wiedzą (S₂). Dyskurs ten „produkuje” Mistrza jako „jawnego” i „zwykłego”, bliskiego zwykłemu podmiotowi mówiącemu (\$). Hiob domaga się innego Mistrza niż ten, o którym mówią fałszywi przyjaciele.

Chrześcijaństwo, a szczególnie najbardziej hierarchiczne wyznanie – katolicyzm, wsparte jest dyskursem Mistrza, ale ma to być Mistrz, który nie wyzyskuje podmiotu, wzbudzając w nim poczucie winy. Poczucie winy ma uzdalniać do przekraczania siebie. Wiele przypowieści ewangelicznych mówi o fałszywej wiedzy (na przykład *List św. Jakuba*, zwłaszcza 3, 1-12). W miejscu tak zwanej produkcji pragnienia dyskursu Uniwersytetu powstaje Podmiot (\$), dlatego ten dyskurs nigdy nie zerwie z „wielką narracją” z pozycji bezosobowego Podmiotu. Z wielką narracją zrywa dyskurs Analityka, ale tylko w momencie milczenia analityka.

Jak działają te dwa dyskursy na polu katolicyzmu, czyli tego wyznania w chrześcijaństwie, które chce być „najbardziej” powszechne? Lacan powołuje się w analizie fenomenu religii katolickiej na postać Pawła Apostoła i lekturę *Totem i tabu* Freuda, gdzie opisana jest funkcja obiektu fobicznego, znajdująca się w wyobrażeniu wszystkowidzącego Ojca³². Tabu to „święty lęk”. Według Freuda współcześnie tworzenie tabu to nie kwestia kulturowa,

³² J. Lacan, *Triumpf...*, ss. 33 – 35.

lecz psychiczna (zależna oczywiście od kultury, ale bardziej zindywidualizowana), dlatego mówi on o „chorobie tabu” (jako nerwicy natręctw) lub wprost o neurozie kompulsywnej działającej na magicznej zasadzie podobieństwa. Różne rzeczy przypominają mi coś, co kiedyś powodowało lęk i dalej go poprzez podobieństwo powoduje. Z funkcji tabu Freud wywodzi genezę i istotę „sumienia” jako poczucia winy wynikającego z pogwałcenia tabu. Możemy mówić ogólnie o sumieniu powstającym na podstawie ambiwalentnych uczuć i bardziej szczegółowo – o sumieniu wewnętrznym postrzeganym jako sprzeciw wobec określonych, istniejących w nas pragnień. Różnica pomiędzy tabu a nerwicą kompulsywną polega na tym, że w tabu kara grozi temu, kto jest winien pogwałcenia prawa, a w neurozie pacjent obawia się, że kara może spaść na kogoś innego. Charakterystyczna dla neurozy jest też przewaga popędu seksualnego nad pragnieniem życia społecznego, dlatego neuroza kompulsywna to według Freuda karykatura religii. Odmienność poglądu na sumienie w psychoanalizie i w religii jest uderzająca. Sumienie religijne nie koncentruje nas na „przekroczeniach prawa”, lecz na osobie prawodawcy. Formuła „przeciwko Tobie zgrzeszyłem” nadaje funkcji tabu zupełnie inne znaczenie niż to pierwotne (magiczne), które przetrwało w różnych współczesnych formach „fascynacji złem” i oddalania jego skutków. Grzech jest złem dla grzeszącego, lecz może mieć dobre owoce dla wierzącego, nawet jego własny grzech. Dlatego można mówić o dwóch rodzajach winy: świadomej (przyjęcie, nazwanie, zrozumienie przestępstwa nie tyle wobec prawa, ile wobec Boga) i nieświadomej (opisanej przez Freuda w *Totem i tabu*). „Szczęśliwa wina” nie jest pochwałą winy, lecz pochwałą Boga, daje impuls do pracy nad sobą.

Kairos i metis – doświadczenie czasu

Schemat taktycznego działania jednostki, zapisany przez Certeau, jednostki, która próbuje „wygrać” swoje ograniczenia, swój niedostatek sił i ograniczony czas działania, okupiony jest ryzykiem zatrzymania na którymś etapie codzienności, zanim osiągniemy tak zwany większy skutek. Możliwość ruchu wyznacza doświadczenie *metis* (korzystnego momentu w dominującym, obiektywnym czasie kryzysu – *kairos*).

Miejsce taktyki jawi się w postaci zawsze gotowego miejsca innego³³, narzuconego przez system. Nie ma bowiem możliwości stworzenia cało-

³³ Por. M. de Certeau, *Wynaleźć...*, s. 37.

ściowego planu działania i ujarznienia przeciwnika w obiektywnie istniejącej przestrzeni. Paradoksalnie właśnie ów brak miejsca gwarantuje taktyce mobilność i wykorzystanie możliwości, jakie oferuje chwila (*kairos*). Taktyka jest wykorzystaniem braków, jakie „poszczególne koniunktury ujawniają w nadzorze władzy”³⁴, jest podstępem i sztuką słabego – pisze Certeau, uczy ze słabości czynić siłę. Tworzą ją trzy mechanizmy: pamięci, przesuwania się i kumulowania. „Mniej czasu” to bardzo ważne miejsce taktyczne, ale na schemacie Certeauwskim znajduje się dopiero na trzeciej pozycji; kumulują się tu możliwości jednostki, wyznaczona zostaje nowa perspektywa. Programy zmiany życia często uniemożliwiają nowy zestaw danych, ponieważ oferowana jest stanowczo zbyt mała ich liczba. Aby ukryć ten fakt, system cofa taktyczne działanie jednostek na pozycję „więcej pamięci”, komplikując procesy oceny wiedzy przez „specjalistów” z danej dziedziny, powoływane są różnego rodzaju komisje „wąskiego pasa kompetencji”, co ma umożliwić sprawiedliwą ocenę zestawu danych (S_2), lecz zupełnie pomija idealny aspekt wiedzy (S_1).

Metis stanowi według Certeau specyficznie używaną „pamięć”, z jednej strony nabytą, z drugiej zdolną do tworzenia przyszłości, wyznaczającą na osi czasu punkt odniesienia, otwierającą horyzonty niewynikające bezpośrednio ze skumulowanych doświadczeń. Taki punkt Certeau nazywa „sposobnością”. Pamięć przewiduje „rozliczne drogi przyszłości” przez łączenie uprzednich albo możliwych okoliczności. W ten sposób Certeau wskazuje na oszustwo strategii opartych na założeniu o „jedności czasu i przestrzeni” doświadczenia. „Dla *metis* liczy się właściwie bardziej nagromadzony czas, który jest dla niej korzystny, niż układ miejsc, który jest dla niej niekorzystny”³⁵. Pamięć pozostaje ukryta do chwili, aż ujawni się w korzystnym momencie. *Metis* to zdolność kumulowania doświadczeń, koncentrująca największą ilość wiedzy w najmniejszej jednostce czasu. Pośrednicząc w „przekształcaniach przestrzennych” wydarzeń, prowadzi do „twórczego zerwania” z utartym wykorzystywaniem wiedzy. Korzystny moment trzeba wyczuć, a wycucie poprzedzone jest ciężką pracą. Jeżeli nie ma pracy, mówienie o taktykach (zwłaszcza chrześcijańskich) może być przysłowiowym rzucaniem pereł przed wieprze. Zawsze istnieje ryzyko zawłaszczenia naszego doświadczenia (opartego na praktycznej wierze) przez system, który dokona obróbki danych na swoją modłę. Paradoksalnie

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 83.

właśnie ów brak miejsca „własnego” taktyki gwarantuje taktykowi mobilność i wykorzystanie czasu.

„Większy skutek” to ostatnia faza udanego procesu taktycznego, to odnalezienie „puste miejsce” (*metis* – wcielenie mądrości, jej umiejscowienie) dla kolejnego ruchu, nowego działania, przetworzenia tego, co zastane.

Znana para wiedza – władza przestaje dzisiaj funkcjonować. Lacanowski podmiot, rozumiany jako relacja znaczących, ustanawia się w każdej chwili na nowo, podczas mówienia, jest zawsze „przekreśloną wiedzą”, czyli związek wiedza – władza nie może podlegać kumulacji, zawsze stanowi nierównowagę.

Nie dość doceniono oryginalność ujęcia tej pary pojęć przez Jacques’a Lacana. W przeciwieństwie do Foucaulta, który bezustannie próbował je na różne sposoby połączyć (dowodząc, że wiedza nie jest neutralna, że sama w sobie stanowi narzędzie władzy i kontroli), Lacan upiera się przy ich rozdzieleniu. W dzisiejszych czasach możliwości, jakie daje władza, są bowiem niczym w porównaniu z dynamizmem rozwoju wiedzy³⁶.

Odpowiedzią na dominację codzienności nad kulturą nie jest jednak psychoanaliza, która, jak powie Lacan, nigdy nie zatrumfuje, co najwyżej przetrwa lub nie, lecz religia chrześcijańska (gdzie relacja między ojcami – Mistrzami zamienia się w drugiej połowie XX wieku w relację między synami)³⁷. Lacanowska *Mowa do katolików* zadaje pytanie o świadomość winy poza prawem, czyli rolę miłości jako spójnika systemu (w tym przypadku Kościoła). I chociaż sam Lacan nie wierzy w realność Kościoła, próbując pokazać wyższość etyki psychoanalizy bez Mistrza nad religią z osobowym Bogiem, odkrywa w katolicyzmie (opartym na tomizmie) pole prawdy jako powszechnej, na którym pragnienie (zawsze odniesione do Mistrza) może się w pełni objawić. Freud oczywiście zdaniem Lacana obala Mistrza (więc również religię), ukazując prawdę o samym pragnieniu, że jest ono strukturą języka, niczym więcej³⁸.

Ewolucja dyskursu Mistrza doprowadza do panowania w kulturze dyskursu Uniwersytetu³⁹, który jest przede wszystkim strukturą wiedzy, ukry-

³⁶ S. Žižek, *Między demokracją a boską przemocą*, w: *Co dalej z demokracją*, G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaïd, J.L. Nancy, W. Brown, J. Rancière, K. Ross, S. Žižek, przeł. M. Kowalska, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2012.

³⁷ Por. J. Lacan, *Triumf...*

³⁸ Por. tamże, s. 27.

³⁹ Od czasu zinstytucjonalizowania uniwersytetu do dziś.

wa mistrza i symuluje jednostkowe, obiektywne dochodzenie do prawdy, które daje władzę, chociażby nauczania. Są w nim odwrócone relacje wiedzy i władzy, ale nie są zanegowane jak w reżimie wyznania. Dyskurs to szczególnie *emploi* (użycie) języka, które nie koncentruje nas na zestawie znaczących, lecz na ich wewnętrznym oddziaływaniu:

Mówiąc ściśle, znaczenie o tyle tylko rodzi się z zestawu liter lub słów, o ile jawi się jako modyfikacja ich już przyjętego *emploi*. To implikuje po pierwsze, że wszelkie znaczenie, jakiego nabiera ów zestaw, uczestniczy w znaczeniach, z którymi już wcześniej był związany, jakkolwiek byłyby wzajemnie sobie obce rzeczywistości objęte tą reiteracją. To wymiar, który nazywam metonimią, a który z wszelkiego realizmu czyni poezję. To implikuje, z drugiej strony, że każde nowe znaczenie wyłania się wyłącznie z podstawienia jednego znaczenia za inne, co stanowi wymiar metafory, dzięki któremu rzeczywistość zyskuje ładunek poezji. Oto, co dzieje się na poziomie nieświadomego i co sprawia, że ma ono naturę dyskursu, o ile oczywiście pozwalamy sobie na to, by mianem dyskursu określać pewien użytek czyniony ze struktur mowy⁴⁰

– głosi Lacan. Wiedza raczej zagęszcza znaczenie, jest metaforą, a wyznanie raczej bliższe jest metonimii. W swojej *Mowie do katolików* Lacan stwierdza, że „już nic nie zostało z transcendentalnej estetyki – nic, dzięki czemu zawiązałyby się zgodność, choćby utracona, pomiędzy naszymi intuicjami a światem”⁴¹. Transcendentalna estetyka kantowska odwołuje się do dwóch form zmysłowości: czasu i przestrzeni – to dzięki nim wiążemy każdy materiał, nie tylko zmysłowy, ale przede wszystkim symboliczny. Prawda rodzi się zawsze w konkretnych czasie i przestrzeni. Czas wydaje się bliżej mechanizmu metafory (umożliwia cięcia), a przestrzeń – metonimii (umożliwia przesunięcia), oba mechanizmy spotykają się w „miejscu prawdy”. Ten dziwny punkt (nieustannej odbudowy świadomości, która zawsze jest cząstkowa) ulokowany jest w schemacie dyskursu Lacana w miejscu prawdy. To tam rodzi się efekt prawdy, jakby pod spodem tego, co jest mówione, i po stronie odbiorcy, nie nadawcy. Prawda jest efektem ubocznym dyskursu, często zaskoczeniem w stosunku do głównego motywu.

Przekroczenie Prawa, które opisuje dyskurs Uniwersytecki (wielbiący hierarchię w miejsce Mistrza), nie musi pociągać za sobą poczucia winy w stosunku do Mistrza, więc wina zostaje rozpuszczona w codzienności, staje się dysfunkcją systemu psychicznego, złą odpowiedzią na dyskomfort spowodowany faktem, że coś nie idzie po naszej myśli. Psychoanaliza zwal-

cza każdą hierarchię, zgodnie z powiedzeniem Freuda, że powstała po to, by uczynić człowieka zdolnym do miłości i pracy, ale miała też uwalniać od religii jako kłamliwego pomieszania dyskursów. Mechanizm świadomości jest jednak zawsze wtórny, rodzi się z opóźnieniem, pochodzi z błędu, niezrozumienia.

Reakcją na przybierające formy codzienne dyskursy (Mistrza – pouczający, Uniwersytetu – „obiektywny”, Histeryczny – „subiektywny”) jest dyskurs Analityka – niesamodzielny i uzupełniający, wyróżniony w sytuacji seansu psychoanalizy, gdzie ma mieć miejsce przede wszystkim symbolizacja nieświadomego, Realnego, bo tylko znacząc wyparte wspomnienia, można zrozumieć symptomy, które powodują cierpienie pacjenta. Interes analityka ma być „usymbolizowany” w konkretnej kwocie za seans i niczym poza tym. W miejscu prawdy dyskursu Analityka (które znajduje się po stronie tym razem aktywnego – mówiącego odbiorcy) produkowane są efekty prawdy dotyczące pragnienia odróżnialnego od wiedzy, wiary i przekonania.

Psychoanaliza i marksizm to dwie najlepiej znane opcje przeciwne chrześcijaństwu. Psychoanaliza też może stać się maszyną do rozwiązywania własnych zagadek. Przedstawiana jest jako metoda pozwalająca rozumieć głębokie procesy kultury, tymczasem „leczy” przede wszystkim dyskurs Histeryczny, a dwa pozostałe pozostawia nietknięte, sama – chcąc nie chcąc – wpisując się ostatecznie w dyskurs Mistrza. Walcząc z pracą nie chcąc – wpisując się ostatecznie w dyskurs Mistrza. Walcząc z pracą sumienia, zmierza do ideału, którym jest zostanie Analitykiem (S_1 poza sumieniem), lecz może być też zwykłym traceniem czasu na kozetce.

Sumienie i codzienność to w doświadczeniu (potocznym, religijnym, psychoanalitycznym) pojęcia przeciwstawne – taka może być konkluzja z dziesiątego wykładu Foucaulta *Rządzenie żywymi*, ale lekcja z chrześcijaństwa jest następująca: rachunek sumienia (forma pracy nad sobą) to najlepsza taktyka wyrwania z codzienności, uwolnienia od jej zabójczego *constans*, opisanego przez artystów, na przykład przez Franza Kafkę.

⁴⁰ J. Lacan, *Triumpf...*, s. 23.

⁴¹ Tamże, ss. 44 – 45.