

MAREK DRWIĘGA

(Kraków)

O ODWADZE MÓWIENIA PRAWDY.

Michel Foucault o pojęciu *parrêsia*: polityczny i etyczny wymiar zagadnienia

Wstęp

Punktem odniesienia dla naszych rozważań będzie ostatni okres twórczości Michela Foucault. Odnaleźć tam można wiele interesujących i godnych zastanowienia zagadnień. Jedno z nich łączy się z problematyką skupioną wokół pojęcia *parrêsia*. Jak wyłania się ta problematyka i jaką odgrywa rolę? Co łączy ją z kwestią podmiotu i jego działania? By na te i podobne pytania odpowiedzieć, należy najpierw pokrótce zarysować najogólniejszy kontekst, w jakim się pojawia. Przypomnijmy, że specyfika podejścia francuskiego filozofa do badanych zagadnień polega na tym, że traktuje rozważane przez siebie zjawiska jako będące z natury czymś historycznym i stara się przedstawić ich genealogię. Genealogia oraz związane z nią archeologia oraz problematykacja są jednymi z kluczowych pojęć, jakimi posługuje się Foucault. Kryje się za tym przekonanie mówiące, że jesteśmy bytami historycznymi i jako tacy podlegamy przemianom, transformacjom i przekształceniom mającym istotny wpływ na to, jak postrzegamy świat, innych ludzi i samych siebie, jak działamy w świecie, wobec innych i nas samych. To właśnie genealogia i archeologia mają ujawnić złożone procesy i przemiany, jakie leżą u podstaw naszego sposobu myślenia o świecie, innych ludziach oraz nas samych. Więcej, mają one pokazać, jak konstytuujemy się w tych relacjach. Poddając swoją myśl systematyzacji Foucault uważa, że istnieją trzy dziedziny możliwej genealogii¹.

¹ *On the Genealogy of Ethics: an Overview of Work in Progress* [w:] H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Second

Najpierw istnieje historyczna ontologia nas samych w naszej relacji do prawdy. Pozwala ona nam ukonstytuować się w podmioty poznania, następnie istnieje historyczna ontologia nas samych w naszych relacjach do obszaru władzy. Konstytuujemy się tutaj w podmioty, które działają na innych i podlegają działaniu. Wreszcie, istnieje historyczna ontologia naszych relacji do moralności, która pozwala nam ukonstytuować się w podmioty etyczne. A więc, wiedza, władza i etyka stanowią trzy osie genealogii. Należy wszakże dodać, że są to wyodrębnione dla jasności analizy punkty odniesienia, w rzeczywistości wszystkie one przenikają się wzajemnie i na siebie oddziałują. Ponadto, pośród nich pojawia się też wiele rozróżnień, o czym za chwilę się przekonamy. Niemniej jednak, uwzględniając powyższy podział można patrzeć na całą twórczość francuskiego myśliciela. I tak wszystkie trzy osie obecne były w jego *Historii szaleństwa*, z kolei oś prawdy została w szczególności sposób uwypuklona w *Narodzinach kliniki*, *Słowach i rzeczach* oraz *Archeologii wiedzy*. Gdy mowa o osi władzy, to została ona opisana w *Nadzorować i karać*, *Trzeba bronić społeczeństwa* oraz *Woli wiedzy*, która jest pierwszym tomem *Historii seksualności*. Oś etyczna, stanowi przedmiot analiz przedstawionych w dwóch ostatnich tomach *Historii seksualności*² t. II *Użytek z przyjemności*, t. III *Troska o siebie*, w *Hermeneutyce podmiotu*³ oraz w dwóch ostatnich wykładach z Collège de France zatytułowanych: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982–1983*⁴ oraz *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres-II. Cours au Collège de France. 1984*⁵.

Edition, The University of Chicago Press, Chicago 1983, s. 229–252. W wydaniu francuskim M. Foucault wprowadził pewną ilość modyfikacji zob. *M. Foucault: un parcours philosophique*, Gallimard, Paris 1984, s. 322–346 w *Dits et écrits t. II*, s. 1428–1450. M. Foucault, *Dits et écrits 1954–1988*, t. I–II, Edition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Quarto Gallimard Paris 2001.

² M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, wstępem opatrzył T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 1995. T. II *Użytek z przyjemności* (dalej: t. II U.P.), t. III *Troska o siebie* t. III.

³ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982*, Edition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par F. Gros, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, Paris, 2001 (dalej: H.P.).

⁴ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard/Seuil, Paris 2008 (dalej: GS).

⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres- II*, Gallimard/Seuil, Paris 2009 (dalej: CV).

Na wszystkich tych etapach rozwoju obecna była problematyka podmiotowości. Jeden z jej istotnych aspektów dotyczył relacji prawda-podmiot. Foucault w swoich działach rozpatrywał tę relację w – jak sam to ujął – tradycyjny sposób, czyli analizując różnego typu dyskursy mówiące o podmiocie, na temat podmiotu. Zgodnie z tym podejściem w *Historii szaleństwa* starał się opisać prawdę podmiotu „szalonego”, w *Nadzorować i karać* podmiotu podległego nadzorowi i karaniu, z kolei w *Słowach i rzeczach* usiłował przedstawić sposób konstytuowania się podmiotu wiedzy, podmiotu mówiącego, pracującego i żyjącego. Ale kwestię relacji prawda – podmiot ujmować można w nieco inny sposób, niż analizując dyskursy mówiące o podmiocie. Ten inny niż analiza epistemologiczna sposób ujęcia wspomnianej relacji dotyczy podmiotu, który jest zdolny do powiedzenia prawdy o sobie samym. A zatem w tym podejściu chodzi o analizę pewnego rodzaju aktu, poprzez który podmiot mówiąc prawdę manifestuje siebie, reprezentuje siebie i który jednocześnie jest rozpoznany, uznawany przez innych jako mówiący prawdę⁶. Ten rodzaj analizy w przeciwieństwie do analizy struktur epistemologicznych Foucault określa mianem „badań form alethurgicznych” (CV, s. 5). Określenie „alethurgiczny” pochodzi od fikcyjnego i ukutego przez francuskiego filozofa słowa *alethourgia* oznaczającego ujawnianie się, manifestowanie się prawdy. Istnieje zatem różnica między epistemologiczną analizą dyskursów na temat podmiotu, a dyskursem prawdomówności, czyli takim, w którym podmiot zdolny jest do powiedzenia prawdy o sobie samym. Może się to dokonywać w postaci pewnych kulturowo uznanych form takich na przykład jak: wyznanie, spowiedź, sprawdzanie sumienia, ale też wypowiedzi wobec psychoanalitka lub psychiatry. Tego typu akty można dostrzec także w obrębie prawa karnego – jest tak w przypadku zeznania – oraz w dziedzinie seksualności, gdzie najbardziej intymne doświadczenia podmiotu zostają wypowiedziane, a którymi w swoich analizach zajmował się francuski filozof. Kluczowe pytanie tutaj dotyczy mówienia prawdy, manifestowania się prawdy w wypowiedziach podmiotu, a wraz z tym pytanie o warunki i sposoby jej wypowiedzania.

W kulturze antycznej, greckiej i rzymskiej, zasada mówienia prawdy o sobie odgrywała istotną rolę. W jakim kontekście da się zasadę prawdomówności umieścić i jakie są jej główne cechy? Przede wszystkim, szeroki kontekst, w którym umieścić można problematykę prawdomówności, tworzy zasada troski o siebie, gr. *epimeleia heautou*.

⁶ Zob. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., s. 4.

Przypomnijmy, że zasada ta, którą Foucault analizował w II i III tomie *Historii seksualności* oraz *Hermeneutyce podmiotu*, jest związana z kulturą bycia sobą (*le soi*), z różnymi praktykami ogniskującymi się wokół bycia sobą. Właśnie w kontekście analizy troski o siebie po raz pierwszy, i nie tylko jako wzmianka, pojawia się pojęcie *parrésia* oraz problematyka mówienia prawdy⁷. Zostało ono gruntownie przeanalizowane w dwóch ostatnich latach życia francuskiego filozofa. Choć teksty, na których opierał się Foucault, są historyczne, to jednak jego analizy zachowują ważność także dzisiaj i dlatego warto im się bliżej i dokładniej przyjrzeć.

ROZRÓŻNIENIE POJĘCIA *PARRÉSIA*

Przechodząc do właściwych rozważań zapytajmy: co dokładnie oznacza pojęcie *parrésia* i z czym się łączy? Przede wszystkim analizy *parrési*, prawdomówności i *parrésiastes*, tego, kto mówi prawdę w kulturze bycia sobą w starożytności greckiej i rzymskiej można ujmować genealogicznie, to znaczy jako coś w rodzaju prehistorii dla różnego rodzaju praktyk, które powstały i rozwinęły się później. Można je zatem umieścić wokół takich par, jak: spowiednik/spowiadający się, kierownik sumienia/osoba kierowana, psychiatra/chory, pacjent/psychoanalityk itd. Pojęcie *parrésia*⁸ oznacza w języku greckim powiedzieć wszystko, mówić szczerze, powiedzieć całą prawdę. Ma ono swoje znaczenie negatywne, w tym sensie, że powiedzieć wszystko oznacza mówić nieważne co, a więc wszystko, co tylko może przyjść do głowy, nawet największe głupstwa i niedorzeczności. Do tego znaczenia m.in. nawiążą krytycy złego ustroju demokratycznego, na przykład Platon i Isokrates. Ale rzecz jasna istnieje także pozytywne znaczenie tego ter-

⁷ Zob. *L'Herméneutique du sujet*, op.cit., seminarium z 10 marca 1982, s. 355–393. Co ciekawe, Foucault charakteryzuje na początku pojęcie *parrésia* jako postawę etyczną i jednocześnie odwołuje się do procedury technicznej w dyskursie mistrza, przedstawiając jednocześnie przeciwników mówienia prawdy, czyli pochlebców i retorów. Pojawia się w związku z rolą drugiego, w intersubiektywnym kontekście. W ćwiczeniach kształtujących bycie sobą drugi odgrywa kluczową rolę.

⁸ Foucault w swoich rozważaniach poświęconych pojęciu *parrésia* w *Le gouvernement de soi et des autres* wyszedł od analizy tego pojęcia w tragedii greckiej, przede wszystkim biorąc za punkt odniesienia tragedie Eurypidesa, wśród nich szczególnie dokładnie przeanalizował tragedię *Ion*. Zob. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., s. 71–156, by następnie skupić się głównie na wymiarze historyczno-politycznym tego pojęcia. Tutaj szczególną rolę odegrał Tukidydes i jego *Wojna peloponeska* oraz teksty retorów i filozofów.

minu polegające na powiedzeniu bez żadnych ozdób, zasłon, retorycznych ornamentów całej prawdy. Jak widać, praktyka mówienia prawdy przeciwstawia się tu retoryce. Podczas gdy w przypadku *parrêsi* ustanawia się mocną więź między tym, co się myśli i tym, co się mówi, to w przypadku retoryki można mówić co innego, niż się faktycznie myśli. Ponadto, gdy chodzi o retorykę, to jej celem jest ustanowienie relacji władzy, panowania nad tym, do kogo adresuje się słowa. Gdy mowa o *parrêsi* jest inaczej. Tutaj to, co się myśli i mówi wywołuje efekt na osobie, osobach, do których się zwracamy. W tym sensie mówiący prawdę ryzykuje nawet, i to nierzadko, zerwanie więzi z tymi, do których się zwraca. Chodzi tu o powiedzenie całej prawdy, niczego przy tym nie ukrywając, nawet jeśli to może spowodować bolesne skutki. W tym punkcie należy jeszcze dodać, że dla mówiącego prawda nie tylko stanowi jego osobisty pogląd, ale ponadto, jeśli tak można powiedzieć, łączy go ona ze sobą, obliguje do czegoś. Jeszcze jeden element wart jest podkreślenia. Związek mówiącego prawdę z tym, co mówi, nie tylko wyraża głębokiego przekonania mówiącego, ale z jej głoszeniem związany jest także element ryzyka, szczególnie w relacji do osoby, wobec której prawda zostaje wypowiediana. W tym sensie *parrêsia* implikuje pewną formę odwagi. Należy także zaznaczyć, że *parrêsia* pojmowana jako mówienie prawdy jest czymś innym, niż praktyka związana z jakimś zawodem czy sztuką, *technê*.

Foucault wyróżnia kilka podstawowych sposobów mówienia prawdy w starożytności, wśród których mieści się także *parrêsia*⁹. Pierwszy z nich wiąże się z tym, co mówi prorok. Oczywiście prorok mówi prawdę, ale nie mówi on we własnym imieniu, jest głosem innego, przekazuje słowo Boga. To, co mówi, często przybiera postać niejasną, wymaga ona późniejszej interpretacji i skupia się on przede wszystkim na przyszłości. *Parrêsiastes* z kolei w odróżnieniu od proroka nie mówi w sposób tajemniczy, wyraża się w jasny sposób, nie potrzebuje interpretacji. Wobec tego, do kogo się zwraca wymaga jednak odwagi przyjęcia całej prawdy, którą głosi. Drugi z dyskursów prawdziwościowych łączy się z osobą mędrca, którego wzorem dla Foucault jest postać Heraklita. Mówi on prawdę wtedy, kiedy tego chce, w przeciwieństwie do *parrêsiastes* a wyraża się w sposób enigmatyczny, jego obowiązkiem jest mówienia o bycie i naturze rzeczy, o ich wiecznej naturze. Z kolei *parrêsiastes* mówi prawdę dotyczącą jednostek i sytuacji, z którymi rzeczywiście ma do czynienia. Trzeci rodzaj dyskursu

⁹ Zob. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., s. 16–26.

prawdziwościowego dotyczy nauczycieli i mistrzów pewnych umiejętności i zawodów. Tacy ludzie, jak: lekarze, muzycy, dowódcy wojska, nauczyciele gimnastyki itd. często przywoływani w dialogach Platona, posiadają pewną wiedzę określaną jako *technē*, sztuka. Nauczyli się jej, mogą mówić o tym, co z nią związane, a więc rzeczy prawdziwe, i przekazywać ją innym. W przeważającej większości sytuacji jednak nie podejmą oni żadnego ryzyka, kiedy uczą i mówią o właściwej dla ich dziedziny sprawach. *Parrēsiastes* przeciwnie, ryzykuje wypowiadając prawdę. Tym samym reprezentuje on pewien *ethos*, który jest nieodłącznie związany z jego postawą. Warto też na marginesie dodać, że te cztery sposoby mówienia prawdy w starożytności mogą łączyć się ze sobą. Osoba Sokratesa i jego postawa jest tego dobrym przykładem.

Nietrudno też znaleźć nowożytnie i współczesne przykłady modalności mówienia prawdy na przykład w tych nurtach dyskursu filozoficznego, politycznego i naukowego, które jako analiza i krytyka ludzkiej kondycji wyznaczają granice ludzkiej skończoności, lub też jako krytyka wiedzy, przesądów ludzkich i dominujących instytucji politycznych odgrywają rolę związaną z pojęciem *parrēsia*. Ten rozległy obszar możliwych zastosowań analizy dyskursów prawdziwościowych pozostaje wciąż do zbadania. Sam Foucault skupił się na starożytności, a szczególnie na dwóch obszarach związanych z mówieniem prawdy, tj. na polityce i etyce. A jeszcze dokładniej rzecz ujmując, chodzi o prześledzenie dynamicznego przejścia od praktyki mówienia prawdy określanej w relacji do *polis*, instytucji politycznych, do innego typu prawdomówności, w którym określa go sposób bycia i działania jednostki jako podmiotu etycznego, gdzie kluczową rolę odgrywa *ethos*.

PARRĒSIA W DYSKURSIE POLITYCZNYM

Większa część *Le gouvernement de soi et des autres* poświęcona jest analizie pojęcia *parrēsia* w kontekście politycznym¹⁰. Co godne uwagi pojęcie *parrēsia* na początku pojawia się w użyciu wskazującym na prawo do mówienia, prawo do zabrania głosu publicznie, prawo do wyrażenia swego zdania w porządku publicznym. Ujawnia się tu pewna dramaturgia. Najpierw biorąc jako punkt odniesienia teksty Eurypi-

¹⁰ F. Gross omawiając sytuacji związaną z wykładami Foucaulta w Collège de France w 1983 roku przypomina, że Foucault w zasadzie poczynając od Eurypidea i idąc aż do Platona badał pojęcie *parrēsia* w kontekście politycznym, nawet jeśli w ostatnich wykładach z tego roku pojawił się nowy kontekst rozważań. Zob. F. Gross, *Situation du cours w Le gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, s. 352 i nast.

desa, głównie tragedię *Ion*, Foucault wskazuje, że *parrésia* okazuje się być prawem i przywilejem, który stanowi część życia dobrze urodzonego obywatela, dzięki czemu posiada on dostęp do życia politycznego. Życie to rozumiane jest jako możliwość wyrażania opinii i wpływania na zbiorowe decyzje¹¹. W tym manifestuje się, zdaniem francuskiego filozofa, wolna egzystencja wolnego obywatela, przy czym słowo wolny posiada tutaj sens pozytywny, to znaczy odnosi się do wolności, która „daje prawo do realizacji własnych przywilejów pośród innych, w relacji do innych i wobec innych” (CV, s. 34). Oczywiście ta praktyka cały czas łączy się z ryzykiem, które jej towarzyszy. Trzeba zaznaczyć, że użycie słowa *parrésia* posiada sens demokratyczny i odnosi się do demokracji ateńskiej. Ten kontekst jest dwuznaczny. Posiada pozytywne znaczenie, a więc mówić prawdę w obrębie demokratycznych praktyk oznacza we właściwy sposób korzystać z wolności, nawet jeśli to często łączy się z podjęciem ryzyka przed zgromadzeniem, przed innymi. Dobrą ilustracją takiego pojmowania wolności może być drugi punkt odniesienia, który stanowi dla Foucault postacią Peryklesa i jego mowy przedstawione przez Tukidydesa w *Wojnie peloponeskiej*. Perykles korzysta z praktykowania *parrési* wobec ludu ateńskiego, kiedy chodzi o wojnę ze Spartą. „Perykles – podkreśla francuski filozof – w tak dramatycznej sytuacji, będąc zagrożony przez Ateńczyków, robi teorię właściwego dostosowania demokracji i praktyki *parrési*, mówienia prawdy, praktyki, która znowu z konieczności implikuje wynoszenie się jednych ponad drugich” (GS, s. 164). *Parrésia* ugruntowuje więc demokrację, zaś demokracja jest miejscem praktykowania *parrési*. Należy też nadmienić, że tak pojmowana *parrésia* zakłada pewną instytucjonalną strukturę, to, co oddaje greckie słowo *isêgoria*, a więc prawo gwarantowane każdemu z obywateli do zabrania głosu. Zresztą sam Perykles zabiera głos po tym, jak inni skorzystali z tego prawa. Trzeba przy tym zawsze pamiętać, że nawet jeśli *parrésia* wpisuje się w egalitarną strukturę, to jednak implikuje wspomniane już wynoszenie się jednych ponad drugich. Perykles, jak to podkreśla Tukidydes, był pierwszym obywatelem Aten, *primus inter pares*. Jeszcze jeden element wart jest zaznaczenia. Praktykowanie *parrési* łączy się z agonem, z ciągłym sporem, gdzie bez przerwy doświadczają się niebezpieczeństw, jakie może i *de facto* wywołuje mówienie prawdy w obszarze polityki. Foucault przywołuje tu tragedię *Ion* i przykład zazdrości ludu, zazdrości większości, liczniejszych wobec tych, którzy są wyniesieni ponad nich.

¹¹ Zob. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., s. 59–156.

Parrêsia demokratyczna jest niebezpieczną praktyką, która wywołuje dwuznaczne skutki, dlatego też wobec niej, poczynając od Platona przez Isokratesa do Demostenesa, da się dostrzec krytyczne podejście. Foucault nazywa to kryzysem *parrêsi*, który zarysowuje się w literaturze filozoficznej i politycznej w IV wieku przed naszą erą. Rodzi się pytanie: w jaki sposób i dlaczego doszło do krytyki pojęcia *parrêsia* w ustroju demokratycznym, krytyki dokonanej między innymi przez takich filozofów, jak Platon i Arystoteles? Najogólniej rzecz ujmując, u podstaw krytyki leży przekonanie mówiące, że instytucje demokratyczne nie są zdolne do wyznaczenia faktycznego miejsca prawdomówności, ponieważ tym instytucjom czegoś brak. Czego im brak? Foucault nazywa to „rozróżnieniem etycznym” (*la différenciation éthique*) w wyniku czego demokracja okazuje się być miejscem, w którym *parrêsia* pojmowana jako mówienie prawdy, prawo wygłaszania swoich opinii oraz odwaga przeciwstawiania się poglądom innych staje się niemożliwa, a w niektórych przypadkach nawet niebezpieczna. By to wyraźnie zobaczyć, przyjrzyjmy się niektórym aspektom tej krytyki¹².

Pierwszy z nich wskazuje na to, że *parrêsia* w demokracji jest niebezpieczna dla miasta, dla *polis*, ponieważ jest wolnością daną wszystkim, a więc komukolwiek do wyrażania swoich opinii. Demokracja nie jest zatem miejscem, w którym *parrêsia*, mówienie prawdy dokonywałaby się jako obowiązek – przywilej. W tym miejscu można przywołać znany i często w tym kontekście cytowany fragment 557b z VIII księgi *Państwa* Platona, w którym mówi on o mieście pełnym wolności i prawa do szczerego wypowiedzania się, mieście odmalowanym pstrokatymi kolorami, mieście bez jednośc, w którym każdy wygłasza swoje opinie, podąża za swoimi własnymi decyzjami i rządzi się jak mu się podoba. Drugi rodzaj krytyki mówi, że *parrêsia* w demokracji jest nie tylko niebezpieczna dla miasta, dla *polis*, ale jest także niebezpieczna dla jednostki, która próbuje ją wcielić w życie. Tym razem niebezpieczeństwo związane z praktykowaniem *parrêsi* łączy się z tym, że osoba robiąca z niej użytek nie tylko ryzykuje, że nie zostanie uznana, usłyszana, odpowiednio uhonorowana, a nawet że zostanie za mówienie prawdy ukarana. Z jednej strony mielibyśmy tych, którzy mówią coś, by się podobać, mówią to, czego lud oczekuje i pragnie usłyszeć. Z drugiej ci, którzy usiłują mówić co jest dobre, a co złe, co sprawiedliwe a co niesprawiedliwe, i nie chodzi im o to, by się podobać, a mimo to nie są słuchani. Gorzej, wzbudzają oni negatywne reakcje, wściekłość.

¹² Zob. M. Foucault, *Le courage de la vérité. op. cit.*, s. 36 i nast.

Krótko mówiąc, mówienie prawdy wystawia ich na zemstę lub karę. Na myśl w tym wypadku przychodzi natychmiast postać Sokratesa i to, co w jego usta wkłada Platon w *Obronie*. Zatem praktykujący *parrêsia* jest wystawiony na niebezpieczeństwo. Widać tutaj, że znaczenie pojęcia *parrêsia* staje się dwuznaczne. Z jednej strony prawo do mówienia prawdy dla każdego, by mówił co tylko chce jest niebezpieczne. Z drugiej istnieje dobra *parrêsia* dla odważnych, którzy wspaniałomyślnie mówią prawdę, nawet wiedząc, że nie podoba się słuchającym jej. Jest ona jednak niebezpieczna dla jednostki i nie ma dla niej miejsca w demokracji.

Foucault, rozważając starożytne argumenty przeciwko niemożności pogodzenia *parrêsi* i demokracji, sięga do wielu autorów, na przykład do Isokratesa i Demostenesa, odwołuje się także do anonimowej broszury pochodzenia arystokratycznego *O ustroju politycznym Aten*, gdzie na początku odnajdujemy pozytywne uwagi o *parrêsi*, by następnie dostrzec tam radykalną krytykę. Rekonstruując za francuskim filozofem ten sposób myślenia można powiedzieć, że po to, by miasto (*polis*) mogło istnieć, niezbędna jest prawda. Ale prawda nie może być głoszona w obszarze polityki określonej przez obojętność pośród ludzi. Innymi słowy, prawdę można mówić tylko w obszarze politycznym zorganizowanym wokół rozróżnienia na liczniejszych i mniej licznych, rozróżnienie to odnosi się także do różnicy etycznej na lepszych i gorszych. Z tego powodu mówienie prawdy nie może mieć miejsca w grze demokratycznej, ponieważ demokracja nie może uznawać i przyznać miejsce podziałowi etycznemu, w oparciu o który tylko mówienie prawdy jest możliwe.

Nie wystarczy – zauważa Foucault – zatem powiedzieć [...], że z wolnością słowa daną wszystkim łączy się ryzyko pomieszania prawdy i fałszu, faworyzowania pochlebców i wystawiania na osobiste niebezpieczeństwo tych, którzy mówią. To wszystko prawda, lecz jest to tylko skutek bardziej fundamentalnej, strukturalnej niemożliwości. [...] Sama forma demokracji podporządkowując lepsze gorszemu, odwracając porządek wartości, ustanawiając ten nieporządek i go utrzymując w tym kierunku sama nie pozostawia miejsca na mówienie prawdy (CV, s. 44).

W oparciu o powyższe sformułowania można lepiej zrozumieć to, co Foucault określa „odwróceniem platońskim” i „arystotelesowskim wahaniem”. W pierwszym przypadku, śledząc analizy tekstów Platona, można dojść do przekonania mówiącego, że jeśli nadaje się wartość mówieniu prawdy, opierając się na wyborze etycznym, który charakteryzuje filozofa, to demokracja musi zostać potępiona. Jest tak, ponieważ istnieje wybór: albo demokracja, albo mówienie prawdy. Zatem

„odwrócenie platońskie” oznacza, że uznając krytykę demokracji jako ustroju, w którym nie ma miejsca na mówienie prawdy, oraz przyjmując, że wartość mówienia prawdy to zasada określająca strukturę polityczną, konstytucję, formę rządów, słowem to, co Grecy określali słowem *politeia*, musimy dojść do wniosku, że demokrację należy potępić. „Odwrócenie platońskie” ostatecznie pokazuje, że aby forma rządów była dobra trzeba, by opierała się na dyskursie prawdziwościowym, a to pociąga za sobą potępienie demokracji. „Arystotelesowskie wahanie” z kolei wywodzi się z analizy ustrojów politycznych, w której każdy typ rządzenia: monarchia, arystokracja czy rządy większości zasadniczo może prowadzić w dwóch kierunkach. Albo bierze pod uwagę interes własny, albo dobro miasta, *polis*. Arystoteles, zauważa Foucault, kwestionuje zasadę, zgodnie z którą najliczniejsi są jednocześnie najgorsi. Najliczniejsi mogą być wprawdzie najbiedniejszymi, ale nie muszą z konieczności być najgorszymi. Kim są w takim razie najlepsi? Czy nie można być dobrym obywatelem nie będąc jednocześnie dobrym człowiekiem? Odpowiedź Arystotelesa, jak wiadomo, jest złożona. W każdym razie rozróżnia on relację między dwoma tymi cnotami w przypadku kogoś, kto jest rządzonym i kogoś, kto jest rządzącym. W odróżnieniu od Platona Arystoteles nie twierdzi, że miasto, *polis*, może być ufundowane tylko w oparciu o dyskurs prawdziwościowy i w tej mierze, w jakiej jest ufundowane na mówieniu prawdy wyklucza ustrój demokratyczny. Jednakże jego stanowisko dotyczące mówienia prawdy i demokracji nie jest, jak sądzi Foucault, ani jasne, ani definitywne. Niemniej, kiedy wraz z Arystotelesem francuski filozof usiłuje uzasadnić reguły i rządy demokracji oraz jej relację do mówienia prawdy i moralnego postępowania, to dochodzi do stwierdzenia, że „demokracja może przyznać doskonałości moralnej tylko jedno miejsce, miejsce oznaczające wyłączenie samej demokracji. Jeśli istnieje ktoś cnotliwy, demokracja powinna zniknąć, a ludzie powinni podporządkować się temu cnotliwemu człowiekowi, człowiekowi doskonałości etycznej jak jakiemuś królowi” (CV, s. 51). W konsekwencji analiza pojęcia *parrêsi* demokratycznej doprowadza do problemu ethosu i rozróżnienia etycznego. Sama zaś *parrêsia* w demokracji traktowana jest w specyficzny sposób. Demokracja nie jest uprzywilejowanym miejscem dla *parrêsi*, przeciwnie – jest miejscem, gdzie mówienie prawdy jest najtrudniejsze.

W porządku politycznym istnieje jeszcze inny typ relacji między mówieniem prawdy a rządzeniem. Nie chodzi w nim już o *parrêsię* demokratyczną, o słowa zaadresowane do zgromadzenia, do grupy ludzi

przez jednostkę, np. taką jak Perykles, która pragnie, by zwyciężyła jej koncepcja dotycząca wspólnej polityki, interesu ogólnego, lecz o relację między Księciem a doradcą, o słowa mówione osobiście, które filozof, doradca zwraca bezpośrednio do duszy władcy, chcąc by kierował sam sobą, nie zaś ulegał podszeptom pochlebców. Podobnie jak w przypadku relacji wobec zgromadzenia, tak i tutaj w przypadku *parrêsi* autokratycznej istnieją niebezpieczeństwa związane z mówieniem prawdy. Władca może okazać się tyranem, który nie akceptuje wypowiedzianej prawdy, ponieważ chce robić, co mu się podoba. Ta negatywna ocena związana z władzą tyrana była stale podkreślana w myśli greckiej. Łączy się z nią rzecz jasna trudność. Mówienie prawdy w przypadku tyranii, jak i złej formy demokracji, z trudem znajduje miejsce dla siebie. Niemniej jednak w relacji władca-mówiący prawdę jest miejsce dla *parrêsi*. Ten wątek Foucault podejmuje w kilku miejscach¹³.

Co sprawia, że *parrêsia* jest w tej relacji możliwa? Mówienie prawdy może znaleźć swoje miejsce wobec władcy, ponieważ władca posiada duszę, a ją można przekonywać, kształcić, zaś poprzez mówienie jej prawdy można wpajać duszy władcy *ethos*, który ma uczynić ją zdolną do słuchania prawdy i odpowiedniego do niej postępowania. Najbardziej dobitnym, choć ostatecznie nieudanym, przykładem tego typu relacji jest analizowana w wielu miejscach przez francuskiego filozofa historia Platona i władcy Syrakuz Dionizjosa. Oczywiście mówienie prawdy wobec władcy jest zawsze ryzykowne i może się skończyć źle, o czym świadczy siódmy *List* Platona, ale samo w sobie nie jest to niemożliwe. Więcej, Foucault sądzi, że list ten pokazuje, iż działanie filozofa to nie tylko *logos*, ale także *ergon*, mówienie prawdy ujawnia się tutaj jako realność. „Dowodem realności, jaką jest filozofia – podkreśla francuski myśliciel – nie jest jej skuteczność polityczna, lecz fakt, że umieszcza się ona w właściwej jej specyfice w obrębie obszaru polityki i rozgrywa swoją własną grę w relacji do polityki” (GS, s. 211). Co czyni możliwym mówienie prawdy wobec władcy? Jest to fakt, że sposób rządzenia miastem, *polis* zależy od *ethos* władcy pojmanego przez Foucault jako sposób, w jaki konstytuuje się on jako jednostka w pod-

¹³ Zob. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., Wykład z 26 stycznia 1983 oraz wątek związany z mówieniem prawdy i o niesprawiedliwości przez słabego wobec władcy w kontekście analizy *Iona* Eurypidesa, następnie cykl wykładów od 9, 16 do 23 lutego skupionych w znacznej mierze na analizach *Listów* Platona dotyczących jego relacji z władcą Syrakuz Dionizjosem.

miot moralny i fakt, że ten *ethos* tworzy się i określa przez mówienie prawdy zaadresowane do niego. Trzeba dodać, że *ethos* władcy ma się stać zasadą i podstawą jego sposobu rządzenia. Tym samym *ethos* jest czymś, co umożliwi praktykowanie *parrêsi* i tworzenie jej efektów w obszarze polityki, w obszarze rządzenia ludźmi. A właśnie brak miejsca dla takiego *ethos*'u w obrębie demokracji stanowi powód, dla którego nie ma tam miejsca dla *parrêsi*. W przypadku rządów autokratycznych inaczej, *ethos* pojawia się a wraz z nim miejsce dla *parrêsi*. Taki *ethos* odgrywa kluczową rolę, ponieważ jest miejscem połączenia mówienia prawdy i dobrego rządzenia, czy dokładniej osoby dobrze rządzącej. Krótko mówiąc, ta osoba musi być odpowiednio uformowana.

Biorąc pod uwagę to, co zostało dotychczas powiedziane, bez trudu dostrzec można ewolucję pojęcia *parrêsia*. Po pierwsze pojawia się ona w kontekście politycznym w dwóch odmianach jako demokratyczna oraz monarchiczna. Po drugie w swojej ewolucji nie jest już określana, tak jak u Eurypidesa, jako przywilej korzystania z wolności dostępny jedynie dla wybranych obywateli. Obecnie *parrêsia* przekształca się w pewnego rodzaju praktykę, której celem jest wywieranie efektów na duszę, *psychê* jednostki. Co ciekawe, następuje wyraźne przesunięcie akcentu z obszaru właściwego *polis* na dziedzinę dotyczącą *psychê*. Ponadto, celem *parrêsi* nie jest tylko, by tak rzec, kontekstowe działanie związane ze specjalną sytuacją, w której należy interweniować i przekonać współobywateli lub władcę do działania, po to, by uniknąć niebezpieczeństwa. Obecnie bardziej chodzi o właściwe uformowanie charakteru, o odpowiednie ukształtowanie sposobu bycia. Krótko mówiąc, w mówieniu prawdy chodzi o jednostkowy *ethos*, z którym związane jest formowanie się podmiotu. Rzecz jasna nie oznacza to, że kwestia *polis* znika. Raczej trzeba powiedzieć, że stanowi punkt odniesienia, niemniej jednak podstawą mówienia prawdy w obszarze polityki jest odpowiednio uformowany jednostkowy *ethos*. W konsekwencji, *aletheia*, *politeia* i *ethos* to trzy nieredukowalne do siebie bieguny, które pozostają we wzajemnej relacji. Foucault twierdzi nawet, że „od czasów Grecji aż do dzisiaj istnienie dyskursu filozoficznego polega na możliwości, czy raczej na konieczności tej gry: gdzie nigdy nie stawia się kwestii *alethei* bez jednoczesnego stawiania w związku z tą prawdą kwestii *politei* i *ethosu*. To samo dotyczy *politei* i *ethosu*” (CV, s. 63). Poczyniwszy powyższe założenia można przystąpić do rozważania kwestii *parrêsi* w obszarze etyki.

PARRĒSIA W Dyskursie Etycznym

Najlepszym przykładem mówienia prawdy w jej związku z etycznym postępowaniem jest osoba Sokratesa przedstawiona w dialogach Platona. W jaki sposób *parrêsia* ugruntowuje się w polu etyki? Widać to, gdy przyjrzymy się na przykład *Obronie Sokratesa* i *Fedonowi*. W swojej interpretacji Foucault zwraca się uwagę na fakt, że Sokrates jest tym, kto raczej woli ponieść śmierć niż wyrzec się mówienia prawdy. Nie mówi on jednak prawdy wobec zgromadzenia, lecz robi to w rozmowach z poszczególnymi osobami. Z przedstawionych w *Obronie* wypowiedzi wynika, że Sokrates nie zajmuje się polityką. Jest tak, ponieważ *daimonion*, jego wewnętrzny głos milczy i zabrania mu oddawać się polityce. Gdyby nie posłuchał, dawno temu by nie żył. Nie oznacza to, że Sokrates się bał. Przeciwnie, jest odważny i dał temu przykład. Po raz pierwszy, kiedy będąc prythanem sprzeciwił się skazaniu na śmierć dowódców, po raz drugi, gdy w czasie rządów Rady trzydziestu, autorytarnych rządów oligarchicznych, gdy Rada wyznaczyła czterech obywateli w celu aresztowania Leona z Salamiiny, który był niesłusznie oskarżony, Sokrates odmówił. Zatem to nie strach przed śmiercią zabraniał Sokratesowi zajmować się polityką. Gdyby się nią zajmował, dawno by nie żył, a tym samym nie mógłby realizować czegoś pozytywnego, nie mógłby wypełniać swojej misji powierzonej mu przez boga. Misja ta łączy się bezpośrednio z pewną formą mówienia prawdy i wymaga odwagi. Co jest celem takiej misji? Najprościej mówiąc, zajmowanie się innymi, budzenie ich, sprawianie, by nie zajmowali się sławą, zaszczytami i honorami, lecz samym sobą, to znaczy ich rozumem, prawdą i duszą (*phronesis, aletheia, psychē*). Ludzie powinni zajmować się samym sobą, zwracać się ku samemu sobie posługując się rozumem praktycznym, który umożliwia podejmowanie poprawnych decyzji i pozbycia się fałszywych poglądów, z czym łączy się kwestia prawdy, ale prawda to także odkrycie bytu, z którym jesteśmy spokrewnieni, a którym jest nasza dusza. Słowem, jeśli posiadamy rozum praktyczny (*phronesis*) i dobrze się nim posługujemy, to dlatego, że jesteśmy w pewnej relacji do prawdy (*aletheia*), która bytowo ugruntowana jest w duszy (*psychē*). Jak to ujmuje Foucault: „w oparciu o to *parrêsia* sytuuje się na osi etycznej. Ugruntowanie *ethosu*, który jest zasadą, w oparciu o którą będzie można określić zachowanie się jako racjonalne ze względu na sam byt duszy” (CV, s. 79/80). Sokrates w *Obronie* (29e) mówi, że jego celem jest zajmowanie się ludźmi, lecz nie chodzi tu o politykę. Idzie o takie zajmowanie

się nimi, by oni sami nauczyli się troszczyć o siebie, by ich dusze stawały się lepsze. *Epimeleia tes psyches*, troska o duszę to centralna kwestia. Zresztą w innych dialogach Platona, tj. w *Kritonie* i *Fedonie* temat troski także jest obecny. I właśnie ta misja, polegająca na troszczeniu się o siebie samego, zaprowadziła Sokratesa na śmierć. Trosce o siebie aż do końca towarzyszy odwaga mówienia prawdy.

To w związku z odwagą mówienia prawdy Foucault przywołuje inny dialog Platona *Laches*. Dialog ten w analizie francuskiego filozofa odgrywa ważną rolę. Jest tak, ponieważ *Laches* poświęcony jest odwadze. Stąd pojawia się pytanie: jaka etyczna relacja istnieje między odwagą a prawdą? Trzeba zaznaczyć, że kwestia moralnych warunków, które pozwalają podmiotowi uzyskać dostęp do prawdy i mówienie jej, jest centralną kwestią w tym dialogu. Przypomnijmy, że zwykle w tradycji myśli Zachodniej problematyka etyki prawdy pojawia się – by użyć zwrotu, jakim posługuje się Foucault – w formie zagadnienia czystości lub oczyszczenia podmiotu. Innymi słowy, chodzi o to, że od czasów pitagorejczyków aż do współczesności wielokrotnie i w różnej postaci zwracano uwagę na fakt, że aby uzyskać dostęp do prawdy, trzeba by podmiot dokonał pewnego rodzaju zerwania więzi ze światem zmysłowym, ze światem błędu, przyjemności, interesu itd., słowem z tym wszystkim, co w danej koncepcji stanowi w relacji do tego, co wiecznie prawdziwe i czyste, domenę nieczystości. Tak więc przejście do tego, co zmieszane, niejasne, ciemne do tego, co jasne, wyraźne, prawdziwe stanowi i wyznacza „trajektorię moralną”, w której, czy raczej poprzez którą, podmiot może się konstytuować jako podmiot zdolny do dostrzeżenia i mówienia prawdy.

Ale istnieje jeszcze inny aspekt tej problematyki, który dotyczy odwagi mówienia prawdy. Jeden z elementów tej problematyki etyki prawdy dostrzec można w dialogu *Laches*. Tekst ten w analizach Foucault odgrywa znaczącą rolę, szczególnie gdy porówna się go z innymi dialogami, które jak np. *Alkibiades* w rozważaniach francuskiego filozofa pełniły ważną i porządkującą z punktu widzenia ogólnej koncepcji rolę. W przypadku *Alkibiadesa* ogólna problematyka troski o siebie, *epimeleia heautou*, związana była ze sprawowaniem władzy i kwestii właściwej w tym celu edukacji oraz jej braków¹⁴. W konsekwencji, pytanie: co powinno być właściwym przedmiotem troski? – prowadzi do odpowiedzi: dusza. Jeśli tak to można dalej rozwijać tę problematykę pytając: czym jest dusza, jaka jest jej natura? itd. i pokazywać,

¹⁴ Zob. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., s. 33–40.

że dla duszy kontemplacja samej siebie oznacza rozpoznanie elementu boskiego, który z kolei umożliwia widzenie prawdy. Tutaj odkrywanie prawdy połączone jest z pytaniem o naturę duszy, o jej istnienie, o nieśmiertelność. Sprawa przedstawia się inaczej w przypadku dialogu *Laches*. Jego tematem jest zajmowanie się młodymi ludźmi, uczenie ich zajmowania się sobą, troską o siebie. Ale nie wskazuje się tutaj na duszę jako na główny cel troski o siebie. Celem jest nie dusza, lecz życie (*bios*), a dokładniej sposób życia. „Praktyka egzystencji” jak to określa francuski filozof stanowi podstawowy cel troski o siebie. Mieilibyśmy zatem do czynienia z dwoma sposobami pojmowania filozofii. Z jednej strony filozofia zachęcałaby ludzi do zajmowania się samymi sobą w taki sposób, by odkrywali w sobie metafizyczną rzeczywistość duszy, z drugiej strony filozofia byłaby próbą życia, egzystencją, w której wypracowuje się pewną formę i modalność życia. Te dwa aspekty aktywności filozofii zachodniej to: poznanie duszy i ontologia sobość (*soi*) z jednej strony, oraz próba życia, życia sobości (*soi*), które jest materią etyczną i przedmiotem sztuki. W tym drugim przypadku można także mówić o trosce o siebie jako o próbie weryfikującej życie.

Ten drugi wątek Foucault stara się rozwijać. Zwracając uwagę na różnicę, jaka istnieje między dwoma dialogami, francuski myśliciel usiłuje odnaleźć zgodnie ze swoim genealogicznym stylem myślenia ważny punkt historii tego, co nazywa estetyką egzystencji. Przy czym nie chodzi tylko o opis i analizę różnych form sztuki życia. Chodzi o to, że wraz z problematyką *parrêsi*, którą można na przykładzie Sokratesa dostrzec w dialogu *Laches*, następuje swoiste złączenie etyki i *parrêsi*, w tym sensie, że gdyby zapytać, co jest obszarem zastosowania właściwym dla mówienia prawdy, to odpowiedź brzmiałaby: jest nim życie, a dokładnie sposób życia. Ponadto, jeśli życie tego, kto mówi jest zgodne z tym, co mówi, co ma miejsce w przypadku Sokratesa, to jego *parrêsia* zyskuje na autentyczności przez to, że współbrzmi z życiem. Jak to sformułuje Foucault „szczerze mówienie wyartykułowuje się w oparciu o styl życia” (CV, s. 138). Zatem przedmiotem *parrêsi* u Sokratesa jest życie, sposób życia. Jeśli kwestionuje on sposób życia innych ludzi, co dokonuje się w sławnych dialogach, to robi to w tym celu, by poddawać je próbie i lepiej określać, co może być uznane za dobre, a co winno zostać odrzucone. W ten sposób, zdaniem francuskiego myśliciela, w porządku ludzkiej egzystencji, czy po prostu, w życiu tworzy się fundamentalne powiązanie troski o siebie, mówienia prawdy i etycznego rozróżnienia na to, co dobre i złe. Przedmiotem zaś *parrêsi* etycznej staje się życie i sposób życia. Sposób życia bywa przez Foucault

określany jako estetyka egzystencji. Twierdzi on, że życie w myśli greckiej przyjęło postać przedmiotu estetycznego, stając się przedmiotem przepracowania i percepcji estetycznej, innymi słowy życie stało się dziełem sztuki. Można więc w oparciu o taki punkt widzenia śledzić historię „stylistyki egzystencji”, historii życia jako możliwego piękna.

Jest wiele historycznych przykładów, które odnieść można do ogólnego tematu stylistyki egzystencji, a więc do poszukiwania jakiegoś pięknego stylu życia w postaci prawdy i praktyki mówienia prawdy. Jednym z nich jest przykład starożytnych cyników, którzy stanowili przedmiot zainteresowania francuskiego filozofa¹⁵. Starożytni cynicy – zdaniem Foucault – wypracowali taką formę filozofii, w której specjalny sposób życia oraz mówienie prawdy są ze sobą związane. Ten związek można znaleźć w tekstach starożytnych autorów. Na przykład u Diogenesa Laertiosa w jego *Żywotach i poglądach sławnych filozofów*, gdzie opowiada on o Diogenesie cyniku, którego zapytano o to, co jest najpiękniejszą rzeczą dla ludzi, na co odpowiedział, że *parrêsia*, a więc mówienie prawdy. Inny przykład odnosi się do Epikteta, który w *Rozmowach* mówiąc o cynikach wyjaśnia, że ich rola polega na szpiegowaniu. Posługuje się on greckim słowem *kataskopos* oznaczającym zwiadowcę, szpiega, kogoś, kto wychodzi przed swoją armią, by zbadać co robi nieprzyjaciel. Zgodnie z tym porównaniem cynik jest traktowany jako zwiadowca ludzkości, ma coś sprawdzić, wyjaśnić, dlatego nie będzie miał schronienia, domu, ani ojczyzny. Jest kimś idącym przed ludźmi, by następnie wrócić i obwieścić prawdę niczego się nie bojąc. Ponadto to, w jaki sposób cynik żyje: z kijem, sakwą, w biedzie, żebrząc itd. jest w bezpośrednim związku z mówieniem prawdy. Jest tak, ponieważ aby móc powiedzieć prawdę, trzeba być wolnym od wszelkich przywiązań. W tym punkcie widać, jak sposób życia staje się warunkiem możliwości praktykowania *parrêsi*. Jest to także, na co zwraca uwagę Foucault, swoista rewolucja, gdyż redukuje się wszystkie bezużyteczne zobowiązania, wszystko to, co normalnie wszyscy akceptują po to, by można było ukazać prawdę. Tym samym sposób życia właściwy cynikom może być w relacji do prawdy rozumiany jako próba. W tej próbie dostrzec można rzeczy niezbędne dla życia ludzkiego, coś, co stanowi jego najbardziej pierwotną istotę. Tak więc cynicy uczynili z życia, z egzystencji sposób ujawniania się, ma-

¹⁵ Warto zauważyć, że znaczna część wykładów z 1984 roku poświęcona była analizie życia starożytnych cyników. Zob. M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, s. 152–289.

nifestowania się prawdy. Foucault przywołuje określenie odnoszące się do cynika *martyron des aletheias*, świadek prawdy, które oznacza, jak wyjaśnia:

[...] świadectwo, które jest dane, zamaniestowane, uczynione autentycznym przez egzystencję, formę życia w sensie najbardziej konkretnym i materialnym [...] danym przez i w ciele, w sposobie zachowania się, działania, reagowania oraz prowadzenia się. Samo ciało życia staje się widzialne i czytelne w stylu życia. Życia jako bezpośredniej, wybuchowej i dzikiej obecności prawdy. To właśnie ujawnia się w cynizmie (CV, s. 160).

Tak więc w interpretacji Foucault filozofia starożytnych cyników jawi się jako pewna forma praktykowania *parrêsi*, która znajduje swoje miejsce w samym życiu tego, kto powinien manifestować prawdę w formie swojej własnej egzystencji. Jeśli prawda manifestuje się w życiu, to oczywiście pytaniem, które nie tylko było centralne dla starożytnych cyników, było pytanie: czym jest prawdziwe życie, *alethês bios*?

Starożytni cynicy, podobnie jak m.in. Sokrates i Platon wcześniej, stawiali pytanie o prawdziwe życie, które dla nich wszystkich było ważne. Nie było to pytanie teoretyczne, w znaczeniu czysto spekulatywne, lecz powiązane z praktycznym sposobem życia. W przypadku cyników, szczególnie w okresie helleńsko-rzymskim, zdaniem Foucaulta, ich poglądy odgrywały rolę „rozbitego lustra dla starożytnej filozofii” (CV, s. 214). Oznacza to, że z jednej strony poglądy te tworzyły eklektyczny system, który zawierał dużo różnych, wspólnych wielu szkołom filozoficznym elementów, co czyniło go możliwym do zaakceptowania dla wszystkich. Z drugiej jednak, ten eklektyczny system posiadał „odwrotny skutek” z powodu dziwnej praktyki filozoficznej, która była właściwa starożytnym cynikom. Przez to nadali oni nową postać problemowi odwagi mówienia prawdy. Nie była to odwaga polityczna przed Zgromadzeniem lub władcą, nie była to też Sokratejska ironia, lecz odwaga mówienia prawdy, która przybrała postać skandalu, odnoszącego się bezpośrednio do sposobu życia, życia filozoficznego, do *bios philosophicos*. Tym sposobem starożytni cynicy wpisują się w tradycję, która uznaje, że filozofii nie można oddzielić od egzystencji filozoficznej, czy też że praktyka filozoficzna jest zawsze pewnego rodzaju ćwiczeniem życia¹⁶. W tym sensie filozofia różni się od nauki, nie jest ona tylko dyskursem, ale także pewnym sposobem życia. Foucault zwraca

¹⁶ Na podobne kwestie oprócz Foucault wielokrotnie zwracał uwagę także P. Hadot, który twierdził, że filozofia traktowana była w starożytności jako sposób życia. Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?* Przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

uwagę na fakt, że w filozofii Zachodniej miał miejsce proces, w którym kwestia życia filozoficznego jako stylu ulegała stopniowemu zaniedbaniu. Innymi słowy, relacja filozofii i praktyki filozoficznej coraz bardziej ulegała zaniedbaniu, zaś dyskurs filozoficzny coraz bardziej zaczął przybliżać się do modelu naukowego. „To zaniedbanie życia filozoficznego – podkreśla francuski myśliciel – uczyniło możliwym to, że dzisiaj relacja do prawdy może być oceniana i może manifestować się tylko w formie wiedzy naukowej” (CV, s. 218). W tej perspektywie starożytnie cynicy stawiają kwestię życia filozoficznego, *bios philosophos* w odmiennej od innych postaci, w postaci skandalu.

W jaki sposób starożytni cynicy ujmowali kwestię życia filozoficznego? Przede wszystkim z nielicznych fragmentów, jakie pozostały, a które mówią o cynikach, wynika, że filozofia była przygotowaniem do życia. To przygotowanie z kolei implikowało zajmowanie się sobą, przybierało ono jednak całkiem odmienną postać, ponieważ troska o siebie zawierała tylko niezbędne dla egzystencji rzeczy. Wszystko to przybliżało do stwierdzenia, że celem życia cyników było uczynienie życia zgodnym z zasadami, jakie uznawali za właściwe. Jedną z tych centralnych zasad stawiała kwestię życia w bardzo ostry sposób podkreślając, że życie, aby być prawdziwym, powinno być, jak to ujął Foucault, „innym życiem” (*une autre vie*), radykalnie innym, to znaczy zrywającym z tradycyjnymi formami życia. W tym punkcie starożytni cynicy różnią się w kwestii sztuki życia od innych szkół filozoficznych. Cztery elementy rzucają się tutaj szczególnie w oczy, a mianowicie, że jest to życie: nieukrywane, niezależne, prawe i suwerenne¹⁷.

Prawdziwe życie w wielu różnych stylach egzystencji starożytnych, co widać od Sokratesa przez Senekę do Epikteta, opierało się na regule mówiącej o nieukrywaniu niczego, żadnej swojej części, przez co nie może doprowadzić do tego, byśmy mieli się czegokolwiek wstydzić. W przypadku cyników przybiera jednak odmienną postać, ulegając przewartościowaniu i przyjmując postać skandalu. Dzieje się tak za sprawą swoistego udratycznienia samego życia. Życie ulega dramatyzacji w postaci jak najbardziej materialnej i codziennej. Na przykład w *Żywotach i poglądach sławnych filozofów* Diogenes Laertios opisuje życie Diogenesa cynika, który był bezdomny, nagi, żył w dużym mieście Koryncie. Życie jego wystawione było na widok publiczny. Dotyczyło to także jego śmierci, ponieważ zmarł przykryty płaszczem u bram Koryntu. Życie cynika, jak zauważa Foucault, pozbawione

¹⁷ Zob. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., s. 231 i nast.

było intymności, tajemniczości, cechowała je całkowita przejrzystość, mogło być obserwowane przez wszystkich i przez to właśnie nabiera ono cech radykalnie innych w porównaniu z tradycyjnymi sposobami życia. Było to także życie niezależne. Nie była to oczywiście cecha życia właściwa wyłącznie cynikom. Samowystarczalność jest bowiem tematem rozważań m.in. epikurejczyków i stoików, ale u cyników przyjmuje odmienną postać zgodnie z regułą zmiany wartości, jaką oni głosili. W tym przypadku ulega ona cielesnej, fizycznej dramatyzacji. Krótko mówiąc, życie materialne przyjmuje postać ubóstwa. Ubóstwo to jest rzeczywiste, ukazuje się w sposób aktywny, a wraz z nim ma miejsce swoista afirmacja brzydoty fizycznej oraz biedy. „W oparciu o zagadnienie życia niezależnego – podkreśla Foucault – i poprzez jego udratyzowanie w postaci biedy, niewolnictwa, żebractwa, adoksji, wyzbycia się honoru, dostrzegamy klasyczny temat i wyłonienie się prawdziwego życia, jako życia innego, skandalicznie innego” (CV, s. 242). Trzecia z cech, która odnosi się do prawego życia, pozostaje w związku ze znanym i rozpowszechnionym w starożytności życiem zgodnym z naturą. Ale tutaj, podobnie jak to miało miejsce wcześniej, skupienie się na naturze przyjmuje specyficzną postać. W tym przypadku dowartościowaniu w życiu starożytnych cyników podlega to, co zwierzęce w człowieku. Zwierzęcość staje się wzorem zachowania. Jest czymś danym nam przez naturę, zadaniem dla nas i jednocześnie skandalem dla innych. „*Bios philosophicos* jako życie prawe – podkreśla Foucault – jest zwierzęcością bytu ludzkiego stanowiące wezwanie, praktykowane jako ćwiczenie, i rzucone w twarz innym jako skandal” (CV, s. 245). Ostatni element to życie suwerenne. Jest to także tradycyjny temat filozofii starożytnej. W tym przypadku mamy do czynienia z właściwym starożytnym cynikiem postępowaniem. Ten tradycyjny temat suwerenności wobec siebie samego, jak i w stosunku do innych ulega w przypadku cyników dramatyzacji w postaci aroganckiej tezy mówiącej, że cynik jest królem, więcej – cynik jest jedynym królem. Stanowisko cyników ujawnia, co widać w rozmowie Diogenesa cynika z Aleksandrem, do jakiego stopnia władza królów jest niepewna i iluzoryczna, zależna od innych i niestała, w przeciwieństwie do cynika, który nie mając niczego jest panem swego życia. Suwerenność cynika daje możliwość życia szczęśliwego opartego na relacji wobec siebie samego, gdzie akceptuje się swoje przeznaczenie. Wymaga to jednak pewnej przemiany, innymi słowy, chodzi o to, że wszystko to, co związane z ciężarem egzystencji, z tym, co jest brakiem i frustruje, wszystko to zostało przemienione, odwrócone w pozytywnym postępowaniu

suwerennego podmiotu. Jak widać, właściwym dla starożytnych cyników postępowaniem było przyjęcie tradycyjnych wątków skupionych wokół prawdziwego życia i nadanie im poprzez charakterystyczną stylistykę nowej postaci, która prowadziłyby do innego sposobu życia.

Poprzez obraz i figurę króla nędzy cynik przedstawia raz jeszcze ideę innego życia w postaci życia, którego odmienność powinna prowadzić do zmiany świata. Inne życie dla innego świata, przez to cynizm stanowi matrycę, zarodek fundamentalnego doświadczenia etycznego dla Zachodu (CV, s. 264).

– zauważa francuski filozof. – W interpretacji Foucault starożytni cynicy stają się nie tylko przykładami pewnej stylistyki egzystencji, ale także „uniwersalnymi misjonarzami gatunku ludzkiego”, „funkcjonariuszami ludzkości w ogóle”, „funkcjonariuszami uniwersalności etycznej”¹⁸, którzy czuwają nad ludźmi, obserwują ich, pukają do ich drzwi, i przede wszystkim mówią im co jest dobre, a co jest złe. Przez to cynik staje się odpowiedzialny za ludzkość w ogóle.

We wszystkich tych praktykach dostrzec można niezbędną rolę, jaką odgrywa *parrêsia*. Prawda manifestuje się w i poprzez życie cynika. Istnieje zgodność między tym, co się mówi i jak się żyje. Jeśli więc starożytny cynik mówi, że nie należy kraść, to nie kradnie. Cynik w swoim życiu ma być widzialna statua prawdy, która staje się widoczna poprzez ciało, pozbawiona wszakże wszelkich zbędnych ozdób. Życie takie powinno zawierać także znajomość samego siebie, rozumianą dynamicznie. Co oznacza, że cynik winien zawsze być zdolny do właściwej oceny i gotów poddawać się próbom, czyli umieć omijać niektóre rzeczy i konfrontować się z sytuacjami, z których mógłby wyjść zwycięsko. Winien on być jak atleta przygotowujący się na olimpiadę, tj. walczyć z przywarami i złem, przewycięzać pokusy. Wymaga to stałego nadzoru nad sobą samym, ale także relacji wobec innych ludzi. Spojrzenie zwrócone w stronę innych także jest częścią praktykowania prawdy. Trzeba zajmować się innymi choć nie za dużo. Troska o innych łączy się z troską o siebie i ma na celu zmianę, zmianę zachowania się, postępowania, która przemienia ogólny obraz świata. W konsekwencji ostatecznym celem życia cynika jest pokazanie, że własną prawdę można osiągnąć za cenę zmiany. „Zmiana – powie Foucault – i całkowita odmienność w relacji, jaką mamy wobec siebie. W tym powrocie do samego siebie, w tej trosce o samego siebie znajduje się zasada przejścia do tego innego świata obiecanego przez cyników” (CV, s. 289).

¹⁸ Zob. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., s. 276–277.

ON THE COURAGE TO TELL THE TRUTH.
MICHEL FOUCAULT'S ANALYSIS OF THE CONCEPT OF *PARRÊSIA*:
ITS POLITICAL AND ETHICAL ASPECTS

Summary

In the article the author would like to call attention to the question of parrêsia analysed by the French philosopher Michel Foucault. In the late period of his philosophical career Foucault focused on morality and developed very interesting reflections. The author tries to follow the main topics from this period and attempts to explore the concept of parrêsia, telling the truth, and locates it in the context of philosophical investigations about politics and ethics understood as a process of constituting the self, as care for the self.

Marek Drwięga