

Cezary Rudnicki

Parezja – o miejscu ujawniania prawdy w polityce

Na pytanie, co jest w człowieku najpiękniejsze,
odpowiedział: szczerość w mówieniu (*parrësia*).
Diogenes Laertios o Diogenesie z Synopy

W eseju *O istocie prawdy* Martin Heidegger wskazuje na konieczność uwzględnienia w rozważaniach czegoś, co można określić mianem miejsca albo wręcz przestrzeni prawdy. Poddaje krytyce wszystkie te ujęcia prawdy, które można zbiorczo określić mianem językowo-świadomościowych, to znaczy takie, które utrzymują, że prawda przynależy wypowiedzi (innymi słowy: dotyczy sądu) i ewentualnie pewnemu *intellectus* formułującemu owe wypowiedzi. Tego rodzaju koncepcje, z perspektywy Heideggera, niejako zatrzymują się w pół drogi, nie pytają bowiem o same warunki możliwości tego, by jakiś sąd mógł w ogóle **odnosić się do** jakiegoś stanu rzeczy (jakiegoś bytu). Aby taki proces zachodził, konieczna jest nie tylko pewna aktywność podmiotu poznającego, ale przede wszystkim pewna „właściwość” samej poznawanej rzeczy (bytu): jej udostępnianie się, widoczność, jawność. To jednak wciąż nie wszystko, samo owo spotkanie między podmiotem (czy

Cezary Rudnicki – doktorant w Zakładzie Historii Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie przygotowuje rozprawę poświęconą etyce Siebie. Redaktor i współzałożyciel Machiny Myśli (<http://machinamysli.org/>) – portalu internetowego popularyzującego filozofię. Jest filozoficznym „systemowcem”, który nie cierpi specjalizacji – z tego powodu praktykuje naukowy „chaos”, czyli wielokierunkowe stawianie się. Obecnie zajmuje się koncepcjami Fryderyka Nietzschego i Edwarda Abramowskiego.

raczej *Dasein*) a rzeczą „dokonuje się wewnątrz Otwartego [*Offenen*], którego otwartość nie jest dopiero tworzona przez przedstawianie, lecz jako **obszar odnoszenia** [*als ein Bezugsbereich*] jest jedynie każdorazowo zajmowana i przejmowana”¹. Otwarte jest ową przestrzenią prawdy, w której byt musi się znaleźć, aby móc się jawić, aby móc się stać dostępny dla podmiotu (czy to poznającego, czy też kalkulującego, działającego itp.).

Owo Otwarte nie jest jednak przestrzenią neutralną. Ma ono zawsze swoje określone „jak”, to znaczy różne struktury, które określają, **jak** widziany będzie byt. Heidegger wiąże owo „jak” z dziejami Bycia (czy też: Istnienia, jak proponuje Wawrzyniec Rymkiewicz²), którego kolejne epoki określają sposób, w jaki jawi się nam byt. W niniejszym tekście chciałbym przeanalizować pewną specyficzną, polityczną przestrzeń prawdy ze względu na jej „jak”, na jej strukturę. Moje rozważania o prawdzie nie będą zatem miały charakteru epistemologicznego, ale ontologiczny, uprawiany przy tym w duchu szeroko pojmowanego transcendentalizmu, czyli pytania o warunki możliwości. Będą mnie interesowały prawdziwościowe („aletheiczne”) warunki sprawowania władzy oraz stojące po stronie władzy warunki prawdy, czyli relacja między prawdą a polityką, między prawdą a rządzeniem ludźmi. Punktem odniesienia będą dla mnie analizy przeprowadzane przez francuskiego heideggerystę – Michela Foucaulta³.

¹ M. Heidegger, *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek, w: *idem, Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, s. 72, podkreślenie moje. Korzystam również z wydania niemieckiego: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 9: *Wegmarken*, red. F.W. von Hermann, Verlag Klostermann, Frankfurt am Main 1976.

² W. Rymkiewicz, *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015, m.in. s. 250 oraz 327–328. Należy jednak zaznaczyć, iż w ostatnim rozdziale książki kwestia przekładu terminu *das Sein* została sproblematyzo-

wana.

³ O ogromnym wpływie, jaki wywarł nań Heidegger, Foucault mówił w ostatnim udzielonym przed śmiercią wywiadzie: M. Foucault, *The Return of Morality*, w: *idem, Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977–1984*, tłum. A. Sheridan i in., Routledge, London – New York 1990, s. 250. Polskie tłumaczenie tego wywiadu jest niekompletne i zawiera wiele błędów terminologicznych. *Idem: Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michelelem Foucaultem (1926–1984)*, tłum. E. Radziwiłłowa, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10.

Sam Foucault pisze nie tyle o Otwartym, ile raczej o widzialnościach, o formach świetlistości. Odpowiednikiem Heideggerowskiego Otwartego byłoby w myśli Foucaulta pewne miejsce widzialności, pewna oświetlana przestrzeń. Określa ona swoje „jak” nie tyle w stosunku do kolejnych epok Bycia/Istnienia, ile raczej w relacji do kolejnych „epok” Władzy, a właściwie – różnorodnych urządzeń (fr. *dispositif*) władzy. Autor *Nadzorować i karać* poświęcił wiele uwagi aparaturze, „która sprawia, że techniki umożliwiające widzenie indukują skutki zamierzone przez władzę, z drugiej zaś strony środki przymusu zapewniają pełną widoczność tych, wobec których są stosowane”⁴. Wedle Foucaulta zachodzi zatem pewne sprzężenie zwrotne między widzialnością i władzą albo między wiedzą i władzą, jako że widzialność, obok wypowiedzi, stanowi jeden ze strukturalnych elementów wiedzy (termin, którym Foucault początkowo posługuje się chętniej niż terminem „prawda”).

Władza–wiedza

Docieramy tu do rodzącej tyle nieporozumień formuły „władza–wiedza”. W jednym z wywiadów Foucault powiada, że nigdy nie twierdził iż władza = wiedza, że gdyby tak uważał, to nie spędziłby dwudziestu lat na badaniu subtelnych i złożonych relacji między władzą a wiedzą⁵. Formuła władza–wiedza nie wyraża ani tożsamości tych dziedzin, ani całkowitego determinowania jednej przez drugą, ale wzajemne ich na siebie oddziaływanie. Przy czym jednak władza gra tu rolę o tyle istotną, iż zakreśla dla wiedzy warunki poprzez wyznaczanie obszaru widzialności. Jako przykład niech posłuży tworzenie wiedzy o życiu jednostek. W ramach tej relacji władzy, którą Foucault określa mianem suwerenności,

⁴ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 168.

⁵ Niestety, nie udało mi się ponownie zlokalizować tej wypowiedzi Foucaulta, jednak autor wielokrotnie stara się sprostować tę kwestię. Zob. np. M. Foucault, *Etyka troski o siebie jako praktyka wolności*, w: *idem, Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. K.M. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2013, s. 232–234.

światło pada właśnie na suwerena, władcę – to on sytuuje się w przestrzeni widzialności. Toteż wiedza dotyczy właśnie jego. „Bycie oglądanym, obserwowanym, relacjonowanym w szczegółach, śledzonym dzień po dniu przez nieprzerwane pisanie stanowiło przywilej. Kronika żywota, opowieść o kolejach losu, historiografia spisywana za życia stanowiły część rytuałów ziemskiej potęgi”⁶. Jednym z efektów wyłonienia się nowego typu relacji władzy, to znaczy relacji dyscyplinarnych, jest przekierowanie strumienia światła i inne „wykrojenie” obszaru widzialności. Od teraz oświetlone jest zwykle indywiduum, toteż jego dotyczy wiedza. Nie ma ona jednak już postaci kroniki opisującej koronacje, stoczone bitwy i zawarte sojusze. Zamiast tego przybiera formę szczegółowej dokumentacji administracyjnej, takiej jak karta pacjenta, dzienniczek ucznia, kartoteka policyjna itp. Tego rodzaju wiedza o życiu jednostki w mniejszym stopniu skupia się na tym, co przynosi chwałę, a w większym na różnego rodzaju odstępstwach od normy – jej archetypicznymi postaciami nie są król ani heros, ale raczej dziecko, szaleniec, skazaniec lub chory. Bynajmniej nie oznacza to, że relacje władzy determinują treść wiedzy, ale jedynie to, że ustalają kierunek „strumienia światła”. Wyznaczają to, co widoczne oraz to, co nie jest jawne, na przykład w relacjach władzy typu suwerennego poza obszarem widzialności sytuuje się masa ludzka oraz zwyczajne indywiduum, natomiast w relacjach władzy typu dyscyplinarnego – poza tym obszarem mieszczą się sami rządzący. Trzeba przy tym wyraźnie zaznaczyć, że sama wiedza nie stanowi tu składnika biernego, ona również działa – zwrotnie – na relacje władzy. Na przykład dzięki szczegółowej dokumentacji będącej efektem relacji władzy typu dyscyplinarnego mogły powstać takie nauki jak statystyka i demografia. Te zaś pozwoliły dostrzec pewne globalne zależności, dzięki którym władza zyskała narzędzia kontroli populacji, takie jak przymusowe szczepienia czy sposób zarządzania niedoborem żywności⁷.

⁶ M. Foucault, *Nadzorować...*, s. 186.

⁷ Zob. M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 23–101.

To, co się tyczy widzialności, obowiązuje również w przypadku drugiej ze składowych wiedzy, czyli wypowiedzi (na przykład prawo karne zakreśla pole powiedzianego, choć nie samą jego treść). Musimy bowiem pamiętać, że Foucault nie jest fenomenologiem, ale wręcz należy widzieć w jego dziele gwałtowny atak wymierzony w fenomenologię (ostatecznie również w tę jej specyficzną odmianę, którą prezentuje Heidegger)⁸. Nie istnieje dla niego nagie doświadczenie, bezpośrednio jawiący się, widzialny byt, który należałoby wyłącznie „jeden do jednego” opisać, wypowiedzieć. Nie istnieje nie tylko ze względu na wspomniane sprzężenie między wiedzą a władzą, ale także z powodu złożonej natury samej wiedzy, która jest konstytuowana przez dwa heterogeniczne porządki czy też dwie formy: widzenie i mówienie. Wedle interpretacji Gilles’a Deleuze’a każda z tych form ma swoje przedmioty i swoje podmioty, toteż nie zachodzi fenomenologiczna jedność przedmiotu i jedność podmiotu. Tworzony jest raczej – i tu swoją rolę odgrywają relacje władzy – pewien splot między tymi dwiema formami bycia-wiedzy⁹. Ponadto każda z nich ma właściwą sobie przestrzeń, odpowiednio: miejsce widzialności oraz pole powiedzianego – również spletające się ze sobą. W tym ujęciu właściwą przestrzenią wiedzy, czy też prawdy, nie byłoby ani Otwarte, ani miejsce widzialności, ale właśnie ów **splot miejsca widzialności i pola powiedzianego**. Analizując właściwą polityce przestrzeń prawdy, trzeba zatem uwzględnić oba te aspekty.

Rządzenie za pomocą prawdy

W czasie wykładów wygłoszonych w 1980 roku w Collège de France Foucault wyjaśniał, że koncepcja władzy-wiedzy została

⁸ Ten aspekt dzieła Foucaulta trafnie wydobywa Gilles Deleuze w: *idem, Foucault*, tłum. M. Gusin, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2004. Od niego też zapożyczam takie sformułowania jak „widzialności”, „formy świetlistości” oraz „pole powiedzianego”.

⁹ Zob. *ibidem*, s. 139–140.

wypracowana w ramach polemiki i w celu przewyciężenia słabości pojęcia ideologii panującej. Zarazem stwierdził, że jego własne, konstruowane przez lata, pojęcia wiedzy oraz władzy stały się niewystarczające. W związku z tym w ich miejsce pragnął wypracować pojęcie **rządzenia ludźmi za pomocą prawdy**¹⁰.

Jednym z najłatwiejszych do wskazania przykładów relacji między rządzeniem i prawdą jest relacja między duszpasterstwem a spowiedzią. Specyfika władzy duszpasterskiej polega na indywidualnym zarządzaniu każdą z owieczek, na prowadzeniu jej do zbawienia – owo rządzenie jest jednak możliwe tylko pod tym warunkiem, że owieczka ujawnia pasterzowi prawdę o sobie, o swoich najbardziej skrytych pragnieniach i poruszeniach duszy. Jest to przy tym jeden z przykładów sytuacji, w której mówienie prawdy zarazem podporządkowuje jednostkę wpływowi tego, komu ona ją ujawnia. Ale relacja może być również odwrotna: ten, kto zajmuje pozycję dominującą jest zarazem tym, kto mówi prawdę. Tyle że będzie to **werydykcja** (mówienie-prawdy, fr. *dire-vrai*) dokonująca się wedle odmiennego modusu: ujawnia się już nie wewnętrzną prawdę indywidualną, ale ponadosobową prawdę reguł instytucjonalnych oraz prawa. To przypadek urzędnika albo polityka powołującego się na istniejące przepisy po to, aby nałożyć sankcje na osobę sobie podległą. Jest to być może jeden z najczęściej stosowanych w polityce modusów mówienia-prawdy; innym jest propaganda czy – bardziej neutralnie – pozyskiwanie elektoratu. Chociaż opiera się ona przede wszystkim na różnego rodzaju technikach retorycznych czy wręcz erystycznych, to jednak, oprócz nielicznych przypadków, odwołuje się do pewnej prawdy, do jakiegoś momentu ujawnienia (na przykład opozycja pozyskuje elektorat wskazując na nieprawidłowości, jakich dopuszcza się partia rządząca). W tym przypadku mówienie-prawdy również dokonuje się z pozycji dominującej. Zwykle politykę kojarzymy

¹⁰ Zob. M. Foucault: *Rządzenie żywymi*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 21–41. Pisałem nieco na ten temat w swojej recenzji *Rządzenia żywymi*. Zob. C. Rudnicki, *Michel Foucault „Rządzenie żywymi” – recenzja*, <http://machinamysli.org/michel-foucault-rzadzenie-zywymi-recenzja/> (dostęp: lipiec 2017).

raczej z kłamstwem, manipulacją czy właśnie tajemnicą, tym, co się dzieje za zamkniętymi drzwiami – tych elementów oczywiście nie sposób pominąć. Nie należy jednak zapominać o specyficznym politycznym mówieniu-prawdy, być może nawet przede wszystkim **rządzi się za pomocą prawdy.**

Warto wyraźnie zaznaczyć, że nie mamy tu do czynienia z próbą wypracowania jakiegoś zupełnie nowego pojęcia, ale z przebudową pojęcia już istniejącego. Foucault, jak gdyby chcąc upewnić w tym odbiorcę, ponownie wprowadził – pod koniec wykładu z 16 stycznia 1980 roku – kategorie widzenia oraz mówienia, których przez długi czas nie wykorzystywał w tak bezpośredni sposób. Za ich pomocą przeanalizował tragedię *Król Edyp* Sofoklesa, ze względu na przedstawiony w niej boski oraz niewolniczy sposób wydobywania prawdy. Oba te sposoby łączą w sobie spojrzenie i dyskurs, choć wedle odmiennych modusów:

Bóg czy prorok nie muszą być obecni przy wydarzeniu, by móc wypowiedzieć prawdę na jego temat. Bóg widzi wszystko (ponieważ sam jest światłem), a jego mowa jest zawsze werydyczna, tzn. jednocześnie coś wypowiada i obwieszcza, mówi o czymś i sprawia, że to coś się wydarza – widzenie i mówienie tworzą jego wiedzę. Inaczej jest w przypadku niewolnika: jest on tym, który bezradnie przygląda się spektaklowi narzuconemu z zewnątrz, jest jedynie widzem – liczy się jego obecność. To na tej obecności i jego tożsamości, jako świadka opiera się jego mówienie prawdy. W wyniku dwóch różnych „przebiegów” widzenia i mówienia otrzymujemy tu dwie różne modalności wiedzy, a właściwie – dwa różne typy aleturgii¹¹.

Chciałbym teraz przywołać kilka roboczych uwag pochodzących od Foucaulta. Sformułował on je w wywiadzie udzielonym w czerwcu 1976 roku, a więc między opublikowaniem książki *Nadzorować i karać* a wspomnianym wyżej wykładem. Miały one zakreślić kierunek jego przyszłych badań:

¹¹ C. Rudnicki, *Michel Foucault...* . Mianem „aleturgii” Foucault określa „zespół możliwych werbalnych lub niewerbalnych procedur, za pomocą których wydobywamy na światło dzienne to, co – w opozycji do fałszu, tego, co ukryte, niewypowiadalne, nieprzewidywalne, zapomniane – uznajemy za prawdę”. M. Foucault, *Rządzenie...*, s. 27.

- przez „prawdę” rozumieć należy zbiór uporządkowanych procedur produkcji, regulacji, dystrybucji, cyrkulacji i funkcjonowania wypowiedzi;
- „prawda” związana jest kolidującą z systemami władzy, które ją wytwarzają i podtrzymują, oraz z efektami władzy, które ona z kolei wytwarza i które ją odnawiają [...]
- zasadniczym problemem politycznym dla intelektualisty nie jest krytykowanie treści ideologicznych występujących w nauce ani starania o to, by praktyce naukowej towarzyszyła słuszna ideologia. Chodzi natomiast o to, by wiedzieć, czy możliwe jest ustanowienie nowej polityki prawdy. Problemem nie jest zatem zmiana „świadomości” ludzi lub tego, co mają w głowach, lecz właśnie reżim polityczny, ekonomiczny oraz instytucjonalny wytwarzania prawdy;
- nie chodzi o uwolnienie prawdy od wszelkich systemów władzy – co byłoby mrzonką, ponieważ sama prawda jest władzą – lecz o oddzielenie władzy prawdy od form hegemonii (społecznych, ekonomicznych, kulturalnych), wewnątrz których tymczasem ona funkcjonuje¹².

Problem zajmujący Foucaulta dotyczył zatem ustanowienia nowego sposobu produkcji prawdy. Nie chodzi tu o wskazanie nowej treści, która miałaby odtąd obowiązywać, ale o przeformułowanie samych procedur, do jakich sięgają ci, którzy mówią prawdę. Tym samym wracamy tu do kwestii przestrzeni prawdy: chodzi o inne jej ustrukturyzowanie, o inne – można by powiedzieć – skierowanie strumienia światła. Już nie na suwerena i jego ponadosobowe prawo, już nie na przeciętne indywiduum i jego tresowaną normalność, już nie na populację oraz jej manipulowalne regularności.

Parezja

Rodzajem werydykcji, mówienia-prawdy, które szczególnie interesowało Foucaulta w ostatnich latach jego życia była parezja (gr. *parrēsia*). W najbardziej dosłownym przekładzie parezja znaczy „mówić wszystko”; oznacza szczerłość oraz wolność mówienia, swobodne mówienie. Parezja ma zastosowanie etyczne oraz poli-

¹² M. Foucault, *Polityczna funkcja intelektualisty*, w: *idem, Kim pan jest...*, s. 245–246.

tyczne – pominię omówienie tego pierwszego. Parezji politycznej używa mówca przemawiający przed zgromadzeniem obywateli, cynik zaczepiający mieszkańców miasta czy doradca zwracający się do księcia. Wspólną cechą wszystkich tych sposobów mówienia prawdy jest to, że nie wypowiada się jej z pozycji uprzywilejowanej, ale z pozycji podporządkowanej. Co za tym idzie, parezja polityczna wymaga odwagi – mówiący zawsze może ponieść konsekwencje swojej szczerości. W antyku oznaczało to, że mógł zostać wygnany z miasta lub nawet zabity. Mimo to, mimo istnienia dla mówiącego zagrożenia, parezja może się odbywać jedynie w ramach pewnej „gry”, w której odpowiednią postawę przyjmuje nie tylko ten, kto mówi, ale także ten, kto słucha. Aby parezja była możliwa, potrzeba bowiem takiego słuchającego, który rozpozna, że parezjasta kieruje doń dyskurs oparty na prawdzie oraz który ową prawdę (nieważne, jak przykrą i bolesną) zaakceptuje. Owa akceptacja nie unieważnia jednak warunku drugiego, to znaczy zagrożenia. To ostatnie funkcjonuje raczej jako pewien punkt graniczny: słuchający nie jest już w stanie dłużej znieść szczerości mówiącego i zrywa parezjastyczną grę, dokonując na parezjaście zemsty. Toteż jeśli nawet istnieją warunki do mówienia i słuchania, to zagrożenie nigdy nie zostaje całkowicie usunięte.

Warto jeszcze wskazać różnicę między parezją a dwoma innymi typami wypowiedzi: wypowiedzią naukową oraz performatywem. Wypowiedź naukowa czy, szerzej, wiedza – taka, jaką Foucault badał w tak zwanym okresie archeologicznym – sformułowana jest zgodnie z obowiązującymi regułami dyskursu (na przykład wymaga podporządkowania się pewnej metodzie, w naukach ścisłych: przeprowadzenia dowodu lub wykonania eksperymentu, w naukach humanistycznych: powołania się na autorytet lub pracy w archiwach). Natomiast za pomocą parezji wypowiada się prawdę, która nie ma charakteru tak rozumianej wiedzy: jest to prawda wymykająca się regułom dyskursu, mająca raczej na celu zaburzenie tych reguł. Ponadto nie jest ona wypowiedzana z wnętrza jakiejś *episteme* czy choćby tradycji, ale jest prawdą jednostkową,

znajdującą oparcie i poświadczenie wyłącznie w tym lub tej, która ją wypowiada (o czym w dalszej części).

Z drugiej strony parezję należy odróżnić od performatywu (ang. *performative utterance*, co czasem jest oddawane jako „wypowiedź performatywna” bądź „wypowiedź wykonawcza”), czyli wypowiedzi wywołującej skutki (jak na przykład „ogłaszam was mężem i żoną” padającego z ust urzędnika stanu cywilnego). Sama parezja również ma pewną moc sprawczą, Foucault jednak wyraźnie odróżnia ją od tego rodzaju wypowiedzi, które analizowali między innymi John L. Austin czy John Searle. „W pewnym sensie jest ona [parezja – CR] zatem przeciwieństwem performatywu, w którym wypowiedzenie czegoś wzbudza i wywołuje – w funkcji ogólnego kodu i pola instytucjonalnego, w którym wygłaszana jest wypowiedź performatywna – całkowicie określone zdarzenie”¹³. W odróżnieniu od tego parezja, niezależnie od charakteru sytuacji (która może być nawet *quasi*-instytucjonalna), powoduje wprowadzenie albo wręcz wdarcie się prawdziwego dyskursu, który **otwiera** tę sytuację i wywołuje nieznane następstwa. Parezja nie wyzwala skodyfikowanego i z góry określonego efektu, ale produkuje wydarzenie, które tworzy swego rodzaju pęknięcie. Ma ona charakter **zdarzeniowy**: nawet jeśli dokonuje się w ramach jakiejś instytucji (na przykład zgromadzenia obywateli), to polega na zaburzeniu jej reguł. Zadaniem parezji jest wprowadzenie różnicy, doprowadzenie do jakiejś zmiany, zerwanie ze *status quo*. Właśnie dlatego wiąże się ona ze stałym zagrożeniem. Jeśli scharakteryzować performatyw jak najbardziej abstrakcyjnie – poprzez lokucję, illokucję oraz prelokucję, czyli poprzez trzy czynności, które się wykonuje za jego pomocą – to należałoby stwierdzić, że parezja jest takim rodzajem performatywu, który jest pozbawiony prelokucji¹⁴. Parezjasta wypowiada znaczące zdanie (lokucja), które ma pewną moc wywołania czegoś (illokucja), ale zarazem to coś nie jest z góry określone (brak prelokucji).

¹³ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982–1983)*, Gallimard, Paris 2008, s. 61.

¹⁴ Te uwagi zawdzięczam Mikołajowi Ratajczakowi.

Foucault idzie jednak dalej i wskazuje na jeszcze dwie istotne różnice między parezją a performatywem. Dla autora *Nadzorować i karać* większe znaczenie, niż trzy wspomniane czynności, ma **kontekst instytucjonalny**, w którym wypowiedane są performatywy (odwołuje się on nie tylko do silnie zinstytucjonalizowanych wypowiedzi typu „ogłaszam was mężem i żoną” albo „uznaje posiedzenie za otwarte”, ale także do takich formuł jak „przepraszam”, które również wymagają dobrze zdefiniowanej sytuacji oraz pociągają za sobą pewien zestaw rytuałów). W przypadku performatywu to właśnie ów, szeroko rozumiany, kontekst instytucjonalny – a w tym status jednostki oraz sytuacja, w której się ona znajduje – precyzyjnie określają, co może i co musi ona powiedzieć. Na przykład aby móc wywołać skutki za pomocą takiego performatywu jak „uważam posiedzenie za otwarte”, jednostka musi mieć status przewodniczącego posiedzenia. W przypadku parezji posiadanie określonego statusu nie jest ani konieczne, ani istotne. Liczy się natomiast wolność oraz to, że mówienie ma charakter indywidualny. Aby wypowiedzenie prawdy można było uznać za parezję, nie może mu towarzyszyć żadnego rodzaju przymus, jednostka sama musi się zdecydować na podjęcie ryzyka¹⁵. „I o tyle też, w samym sercu *parrêsia* nie odnajdujemy społecznego, instytucjonalnego statusu podmiotu – odnajdujemy jego odwagę”¹⁶. Znaczenie mają tu zatem nie cechy zewnętrzne podmiotu wypowiedzenia, ale jego postawa.

Trzecia różnica wreszcie dotyczy relacji między osobą, która formułuje wypowiedź a samą wypowiedzią oraz aktem wypowiedzenia. Chociaż performatyw wymaga od jednostki posiadania określonego statusu, to nie wymaga żadnego osobistego odniesienia do tego, co mówi. Przewodniczący otwierający posiedzenie może być nim znudzony lub zasnąć w jego trakcie, a kapłan wypowiadający słowa „ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha Świę-

¹⁵ Warto zauważyć, że ów związek między prawdą a wolnością – choć inaczej problematyzowany – był rozważany również przez Heideggera w przywoływanym już eseju *O istocie prawdy*.

¹⁶ M. Foucault, *Le gouvernement...*, s. 63.

tego” może być w głębi duszy – by sięgnąć po bardziej skrajny przypadek – ateistą; w obu przypadkach **nie** wpłynie to na sam efekt wypowiedzi (odpowiednio: otwarcie posiedzenia lub udzielenie chrztu i wynikające z tego ostatniego umożliwienie przyjmowania pozostałych sakramentów). Natomiast **w przypadku parezji ten brak osobistego odniesienia nie jest możliwy**, ponieważ między wypowiadającym a wypowiedzeniem zachodzi dwojaka relacja. Foucault mówi tu wręcz o pakcie, który jednostka zawiera sama ze sobą. Na pierwszym poziomie podmiot wiąże się z tym, co wypowiedział: akceptuje sformułowane twierdzenie oraz uznaje jego treść za prawdziwą. Na drugim poziomie wiąże się z samym aktem wypowiedzenia: „Ja jestem tym, który powiedział tę prawdę; dlatego też zwiążuję siebie z aktem wypowiedzenia i biorę na siebie ryzyko wszelkich jego konsekwencji”¹⁷. Aby dana wypowiedź była parezją, musi nie tylko mieć moc wywoływania pewnych, nieokreślonych *a priori* efektów, musi również być afirmowana przez podmiot wypowiedzenia w odniesieniu zarówno do treści, jak i do samego aktu oraz jego konsekwencji.

Parezjasta

Już kilkakrotnie został zasygnalizowany związek między parezją a tym, który się nią posługuje, czyli parezjastą. Specyfiką tego rodzaju wypowiedzenia prawdy jest bowiem nie tylko sam typ aktu mówienia, ale także określony modus bycia tego, kto mówi. Przede wszystkim – wspomniana przeze mnie – odwaga. Ponadto niezbędne są mu pewne przymioty, które pozwolą na odróżnienie go od osób posługujących się innymi rodzajami mówienia, zwłaszcza od pochlebcy czy demagoga. Ci ostatni mogą bowiem zajmować dokładnie tę samą pozycję co parezjasta – to znaczy pozycję podporządkowaną, niedominującą – a jednak produkują dyskurs,

¹⁷ *Ibidem*, s. 62.

który Foucault określa czasem mianem „złej parezji” albo „fałszywego mówienia-prawdy”. Jest to typ mowy, jakim posługują się ci, którzy, stanawszy w obliczu rządzących, nie są gotowi na szczerość, nie są gotowi zaryzykować powiedzenia prawdy ani wziąć na siebie konsekwencji, jakie mogą z tego wyniknąć. Parezjasta musi zatem zapewnić sobie określone warunki **widoczności**, które pozwolą na odróżnienie go od innych mówiących.

Ze względu na to, że jedną z głównych cech parezji jest wymykanie się porządkowi instytucjonalnemu, niemożliwe jest zagwarantowanie sobie widoczności za pomocą mechanizmów funkcjonujących w owych instytucjach. Parezja wymaga również, jak było kilkakrotnie stwierdzone, usytuowania na pozycji niedominującej; parezjasta nie ma kontroli nad tym, gdzie pada światło – nie jest suwerenem, który znajduje się w centrum widzialności. Jedyne, czym dysponuje, jest on sam, jego własna egzystencja. Musi zatem zapewnić sobie widzialność poprzez odpowiednie kształtowanie swojego życia. Docieramy tu do bogatej i złożonej problematyki estetyki egzystencji albo troski o siebie. Ponieważ jej omówienie przekracza ramy niniejszego tekstu, ograniczę się jedynie do wskazania kilku tropów.

Ostatnie dwa lata swoich wykładów w Collège de France Michel Foucault poświęcił historii parezji. Jedną z kwestii, jaką ujawniają jej dzieje są następujące po sobie modyfikacje związku między mówieniem-prawdy a życiem jednostki. Początkowo, w czasach Peryklesa, posługiwanie się parezją było związane z tradycją oraz pochodzeniem (przynależnością do starego rodu szlacheckiego, zwłaszcza rodu związanego z uprawą ziemi). Postaci takie jak Eurypides czy Izokrates wiązały pojawienie się złej parezji i upadek demokracji z zanikiem owego wymogu oraz uczynieniem prawa do przemawiania prawem konstytucjonalnym, w efekcie czego wpływ na politykę mógł mieć każdy, również ten, kto był obywatelem dopiero od niedawna. Foucault stara się pokazać, że jedynie na pozór mamy tu do czynienia z koncepcją elitarystyczną. Tradycja oraz szlachetne pochodzenie umożliwiały jednostce odebranie

odpowiedniego wychowania, wykształcenie takiego etosu, który poświadczał wypowiedane słowa. Uczynienie z prawa do przemawiania prawa konstytucjonalnego wynikało z zapoznania tego warunku i niejako uznania, że o mówieniu prawdy decydują rozstrzygnięcia jurydyczne¹⁸.

Kolejny etap tej historii wiąże się z postacią Sokratesa oraz jego następcami. Od tego momentu parezja autoryzowana jest już nie przez pochodzenie (i odebrane niegdyś wychowanie), ale przez (konsekwentnie prowadzony) sposób życia, którym daje się dowody swojej mowie. Konieczne jest życie, które manifestuje takie cnoty jak odwaga czy mądrość; życie, które harmonizuje z sformułowanym dyskursem. Prowadzenie tego rodzaju życia wymaga stosowania konkretnych technik egzystencji, które pozwalają na obróbkę własnego *bios*. Foucault przypisuje Sokratesowi to szczególne znaczenie, ponieważ uważa, że to właśnie u tego greckiego filozofa dochodzi do powiązania ze sobą dwóch, o wiele starszych wątków kultury greckiej: parezji oraz estetyki egzystencji. Od teraz traktowanie życia jako materiału pracy estetycznej nie ma już na celu uczynienia egzystencji godną zapamiętania ze względu na jej piękno, ale wykształcenie takiego etosu, który będzie poświadczał wypowiedane słowa¹⁹.

Wreszcie trzeci etap, czy przypadek, wiąże się z cynikami. Można stwierdzić, że radykalizują oni rozwiązanie Sokratesa: chodzi tu już nie tylko o harmonię, ale o bezpośrednie połączenie sposobu życia i mówienia-prawdy. Foucault stara się pokazać, że cynicyzm charakteryzuje się ekstremalnie precyzyjną i skodyfikowaną, a dzięki temu łatwo rozpoznawalną formą zachowania. Można by powiedzieć: cynik dzierży kij i używa parezji. Cynicyzm jest poświęceniem życia mówieniu prawdy.

Czyni on formę egzystencji zasadniczym warunkiem mówienia-prawdy [*dire-vrai*]. Czyni on formę egzystencji redukcyjną praktyką, która ustąpi

¹⁸ Zob. *ibidem*, s. 165–167.

¹⁹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983–1984)*, Gallimard, Paris 2009, s. 113–143, 150–151.

miejsca mówieniu-prawdy. Na koniec, czyni on formę egzystencji sposobem uwidaczniania prawdy samej w czyichś czynach, czyimś ciele, w sposobie, w jaki ktoś się ubiera oraz w sposobie, w jaki się prowadzi i żyje. Mówiąc krótko, filozofia cynicka czyni życie, egzystencję, *bios* tym, co może być nazwane aleturgią, manifestacją prawdy²⁰.

Życie prowadzone przez cynika jest zarazem próbą w odniesieniu do prawdy oraz warunkiem możliwości i przestrzenią dla mówienia-prawdy, posługiwania się perezją.

Podsumowanie

Celem niniejszego tekstu było omówienie, na przykładzie perezji, wybranych warunków możliwości ujawniania się prawdy w polityce. Wychodząc od Heideggera, starałem się pokazać, że do manifestowania się prawdy konieczna jest przestrzeń rozumiana w maksymalnie abstrakcyjny sposób: nie jako pewna rozciągłość, ale jako zestaw relacji oraz możliwych do zajęcia pozycji. Następnie, wciąż podążając za Heideggerem, przyjąłem, że owa przestrzeń może być ustrukturyzowana w różnoraki sposób. Przykłady zaczerpnąłem już jednak z pism Foucaulta, od którego przejąłem również tezę o złożonej, heterogenicznej naturze owej przestrzeni. O ile Heidegger w eseju *O istocie prawdy* pozostaje jeszcze fenomenologiem (choć hermeneutycznym) i wiąże manifestację prawdy jedynie z pewnym miejscem widzialności, o tyle Foucault pokazuje, że nieodzowne jest splecenie owego miejsca z pewnym polem powiedzianego. Ponadto Foucault pokazuje istotny związek owej przestrzeni prawdy z relacjami władzy, na przykład z różnymi urządzeniami władzy, które zapewniają przedmiotom wiedzy widzialność oraz wyznaczają reguły wypowiedalności.

Szczególnym przypadkiem takiego powiązania między prawdą i relacjami władzy jest perezja. Jej wyróżniona rola polega na byciu praktyką oporu wobec istniejących urządzeń władzy. Parezja pro-

²⁰ *Ibidem*, s. 159 (wyróżnienie moje).

dukuje tego rodzaju oparty na **prawdzie** dyskurs polityczny, który wprowadza w istniejące relacje władzy pewnego rodzaju pęknięcie, otwierając je na nowe możliwości. Parezja ma na celu zerwanie ze *status quo* i przekształcenie pola politycznego. Ją również da się opisać za pomocą kategorii widzenia i mówienia oraz odpowiednio ustrukturyzowanej przestrzeni. W ramach tej ostatniej mówiącemu zostaje przyznana pozycja podporządkowana (podobnie jak to jest na przykład w praktyce spowiedzi), ale zarazem produkowany przez niego dyskurs ma na celu rozbicie mechanizmów dominacji (przeciwnie niż w spowiedzi, której efektem jest podległość wobec duszpasterza). W tej przestrzeni również widzialność przynależy temu, kto mówi. Zapewnia ją jednak nie samo usytuowanie w ramach relacji władzy, nie pewne mechanizmy instytucjonalne ani nie status i wszystkie związane z nim oznaki, lecz **sposób życia** jednostki. To stosowanie odpowiednich technik Siebie, pewna określona sztuka życia, praca w materiale, jakim jest własne *bios*, zapewniają jednostce widoczność. I nie jest to widoczność tego rodzaju, jaka przysługuje dziecku, choremu czy przestępcy – widoczność odstępstwa od normy – ale widoczna zgodność między prowadzonym życiem a wypowiedzaną prawdą. Życiem, które poświadcza słowom.

Parrhesia – the place where truth is revealed in politics

The purpose of this article is to analyse the relationship – conceptualised by Michel Foucault – between politics (in the sense of a political game, governing or applying techniques of power) and truth. Here truth is understood in ontological terms (related to the moment of disclosure, revelation) rather than in linguistic and epistemological terms (related to the act of judgement). By outlining some mutual relations between politics and truth, the author tries to show how politics/power determines truth and how truth affects politics. He is particularly interested in parrhesia, which is a form of truth that has emancipatory or even revolutionary potential, i.e. it introduces a difference into the relations of power functioning at a given moment.

Keywords: truth, parrhesia, power-knowledge, Michel Foucault, antiquity.