Wyznanie stało się na Zachodzie jedną z najwyżej cenionych technik produkowania prawdy. My zaś staliśmy się od tej pory społeczeństwem zeznającym. Szybko rozprzestrzeniły się wpływy wyznania: w sądownictwie, medycynie, pedagogice, stosunkach rodzinnych, miłosnych związkach, w codziennym życiu i przy najbardziej uroczystych okazjach; wyznajemy zbrodnie, grzechy, myśli i pragnienia, przeszłości i sny [...] z rozkoszą, ale i udręką, samym sobie czynimy wyznania dla innych niepojęte, i powstają z tego książki.

Michel Foucault[1]

Zarówno książki Foucaulta, jak i zmagania, w które się angażował, były „w jakiejś mierze fragmentami autobiografii"[2]. Francuski filozof wskazywał na to także w wywiadach udzielonych w Louvain[3]. Posuwał się nawet do stwierdzenia, że zgłębiane przez niego tematy były zawsze wyrazem jego „własnych problemów z szaleństwem, więzieniem, seksualnością"[4]. I dodawał: „skupiałem się na tym, co było we mnie swego rodzaju przechodzeniem, nakładaniem się, łącznością między działaniem praktycznym a pracą teoretyka czy historyka, jakiej się [...] oddawałem"[5]. Z jednej strony

Spróbujemy też zrozumieć wypływające z nich wnioski. Uczynimy to, poruszając się po trzech płaszczyznach.

Pierwsza umieszcza wykłady z Louvain w serii tekstów poświęconych sprawiedliwości w sprawach karnych (Foucault mówił w tym kontekście o „represji" w 1971 roku i „technikach dominacji" w 1982 roku). Bardziej ogólnie wpisuje ona proponowane tu przez filozofa analizy w obręb drugiej z „trzech możliwych obszarów genealogii"[14] – „historycznej ontologii nas samych w naszych relacjach do pola władzy"[15]. Wyznanie jest tu pojmowane jako środek do produkcji prawdy w ramach prawa. Oprócz samego wyznania badania obejmują „całą technologię prawdy, którą praktyka naukowa i dyskurs filozoficzny krok po kroku dyskwalifikowały, przykrywały i przepędzały"[16]. Celem Foucaulta jest pokazanie, jak „prawda-próba w porządku wydarzenia"[17] przybiera postać „prawdy-orzeczenia w porządku wiedzy"[18].

Druga stanowi potwierdzenie tego, co Foucault określił w *Woli wiedzy* mianem wyczerpania się hipotezy represji. *Zło czynić, mówić prawdę* mieści się w cyklu zagadnień dotyczących technik siebie i łagodnej formy rządzenia, a więc na styku drugiego i trzeciego obszaru genealogii, definiowanego jako „historyczna ontologia naszych sposobów odnoszenia się do moralności"[19]. Stawką jest tu zbadanie, jak samo upodmiotowienie produkuje u*jar*zmienie obok represji i poza nią. Tak samo jako *aphrodisia* w *Subjectivité et vérité*, wyznanie jest „płaszczyzną refrakcji"[20], począwszy od której, historyczne warunki stosunku do siebie są badane ze względu na cztery aspekty: „substancję etyczną", „sposób u*jar*zmienia", „praktykę siebie", „*telos*"[21].

Trzecia płaszczyzna odnajduje w *Zło czynić, mówić prawdę* dalszy ciąg pracy nad problematyką filozoficzną

razem z Gauche prolétarienne (Lewica proletariacka, GP) i w ramach Groupe d'information sur les prisons (Grupa informacyjna na temat więzień, GIP) – nie po to jednak, by wyjaśniać dzieło poprzez życie, ale by – nie ulegając pokusie biograficznej totalizacji – dostrzec to, czego wymaga, zgodnie z jego rozumieniem, etyka krytycznej filozofii.

OKOLICZNOŚCI

Okoliczności to przede wszystkim stłumienie ruchów studenckich z 1968 roku. W Tunezji, gdzie wówczas wykładał, demonstracje były surowo karane – dziesiątki aktywistów zostało aresztowanych. Foucault ukrywał studentów poszukiwanych przez policję i pomagał w komunikacji z adwokatami tym, którzy zostali już zatrzymani. Po procesie, jaki ich spotkał, domagał się od oddziałów francuskiej służby zagranicznej, by nie pozostawały wobec tego obojętne[27]. We Francji, dokąd wrócił po wydarzeniach maja, zakazano w czerwcu 1968 roku działalności dwunastu organizacjom pozaparlamentarnej lewicy. W 1970 roku zaczęła zaciskać się pętla wokół GP, organizacji maoistowskiej, której przewodził Benny Lévy[28], gromadzącej aktywistów wywodzących się głównie z l'Union des jeunesses communistes marxistes -léninistes (Związek Młodych Marksowsko-Leninowskich Komunistów) oraz Mouvement du 22-Mars (Ruch 22 Marca). W lutym z powodu wybuchu metanu zginęło szesnastu górników w miejscowości Fouquières-lez-Lens na północy Francji; tuż potem koktajlami Mołotowa obrzucono biura kierownictwa kopalni. Uwięziono w związku z tym dziewięciu aktywistów GP oraz redaktorów gazety „La cause

odpowiedzialność za dopuszczenie do śmierci szesnastu górników[38]. W swojej argumentacji powoływał się na raport sporządzony przez współpracujących z organizacją lekarzy i studentów inżynierii. Po trzecie, walczono o przyznanie aresztowanym statusu więźniów politycznych. *Intra muros* zatrzymani aktywiści prowadzili strajk głodowy, chcąc wywalczyć prawo do zgromadzeń, dostępu do prasy i komunikacji ze swoją organizacją[39] oraz by potępić stosowane represje. *Extra muros* l'Organisation des prisonniers politiques (OPP, Organizacja więźniów politycznych), oddział GP kierowany przez Serge'a July'ego i Benny'ego Lévy'ego, obrała za cel „uczynienie z ich procesu trybuny politycznej zgodnie z tradycją leninowską"[40].

Kolejna kluczowa okoliczność to fakt, że Daniel Defert, członek GP, a z inicjatywy Jacques'a Rancière'a[41] także OPP, zaprosił Foucaulta do zorganizowania komisji badawczej podobnej do tej z Lens, ale koncentrującej się na warunkach panujących w zakładach penitencjarnych[42]. Zaangażowanie Foucaulta okazało się totalne – inne jednakże od tego, jakiego oczekiwała GP. Od samego początku połączył on dwie perspektywy: teoretyczną i praktyczną, umieszczając problem represji w relacji do zaślepienia. Maszerując w trakcie wydarzeń maja 1968 roku tuż obok więzień, protestujący zupełnie ich nie zauważali[43], a skonfrontowani z represją, zaczęli optować za taką formą działania, które pozostawiało w cieniu innych osadzonych. Czy ich zachowanie było przejawem fałszywej świadomości intelektualistów, pochwyconych w pułapkę dyskursu kryminologicznego, pomimo ich żarliwego pragnienia, by uosabiać „sumienie i elokwencję"[44], by mówić „prawdę tym, którzy dotychczas jej nie dostrzegali, a także występowa[ć] w imieniu tych, którym zabroniono

że nie jest masom do niczego potrzebny, bo te są nie tylko doskonale uświadomione, nie mają złudzeń, ale także posiadają większą wiedzę od samego intelektualisty, a do tego potrafią wyrażać swoje poglądy. Istnieje jednak system władzy, który blokuje i unieważnia ten dyskurs oraz będącą jego efektem wiedzę"[53]. I dodał: „Co więcej, sami intelektualiści stanowią ogniwa tego systemu [systemu władzy – przyp. M.B.], bo charakteryzuje ich idea odpowiedzialności za świadomość i dyskurs stanowi jego część"[54]. Z tej analizy wynikają dwa obowiązki, które zdawały się determinować formy jego zaangażowania u boku członków GP i OPP.

DWA OBOWIĄZKI INTELEKTUALISTY

Po pierwsze, obowiązek negatywny (a aktywny w tym znaczeniu, że wymaga powstrzymania się). Negatywny sens bierze się z zakazu – Foucault mówi: rola intelektualisty „nie może dziś polegać na wyrażaniu stłumionej prawdy zbiorowości"[55]. W grę nie wchodzą więc ani trybunały ludowe, ani komisje badawcze. Aktywny sens: należy zaś walczyć, żeby te i ci, którzy wiedzą już, że „świadomość to forma wiedzy"[56], mogli również zająć miejsce „świadomości jako podstawy subiektywności, podmiotowości"[57] i wykonywać ich władzę informacji. 8 lutego 1971 roku podczas konferencji prasowej zorganizowanej na rzecz uwięzionych aktywistów trwających w strajku głodowym Foucault odczytał i rozdał *Manifest* Groupe d'information sur les prisons (GIP – akronim ten, wspomina Daniel Defert, przywołuje ten należący do GP, „z tą jotą różnicy, którą wprowadzić musieli intelektualiści"[58]). Maoiści zawiązali przymierze z renomowanymi intelektualistami; GIP

I jak – w obliczu tych nakładów i tej ślepoty – wyjaśniać, jakie sposoby mówienia i pisania wynaleźć, żeby skutecznie przemienić praktykę teoretyczną, ponieważ to w nią właśnie mierzy krytyka? Stawka była wysoka, bo mimo że ta przemiana wymaga pewnej formy wyrzeczenia się siebie, samo to wyrzeczenie nie wystarczy. Foucaultowi nie chodziło o rozwiązanie psychoanalityczne, ale o wielkie i wymagające kłębowisko spraw politycznych i etycznych, teoretycznych i praktycznych.

Pierwszy cykl wykładów w Collège de France, odbywający się od 9 grudnia 1970 do 17 marca 1971 roku, możliwy jest do odczytania jako zaszyfrowany dialog z GP. Postawiony w nim problem to wola wiedzy, a właściwie podwójny problem woli prawdy – „centralnego epizodu"[66] historii woli wiedzy w naszej cywilizacji, oraz wykluczenia podmiotu pragnienia – wykluczenia, które w dyskursie filozoficznym i naukowym wydaje się warunkiem prawdy. Foucault zapowiedział, że przebada dyskurs filozoficzny, praktyki praprawne, prawne i język poetycki. Rozpoczął, wysuwając twierdzenie, że tym, co od Arystotelesa określa filozofię, jest wyparcie „pytania sofistycznego lub sokratejsko-sofistycznego: »dlaczego pragniemy wiedzieć«"[67]; wyparcie aktualizujące się w twierdzeniu, „które rości sobie prawo do uporządkowania bytu na wzór prawdy"[68]. Foucault opisywał więc, w jaki sposób prawo i prawda były w antycznej Grecji powiązane wpierw w formie binarnego dowodu (poprzez wypowiedzi o wyraźnie performatywnym charakterze, formułowane w trakcie rytualnych pojedynków), a następnie pod postacią potrójnej konstatacji (poprzez wypowiedzi czysto opisowe, pojawiające się w ramach rytuałów, które zastępują – lub zdają się zastępować – *agon* jurysdykcją). W końcu, komentując *Króla*

inne, pojedyncze, przypadkowe w teraźniejszości: to pomniejszenie, ujęcie szerokie (*zoom out*), przeciwstawiające się iluzji konieczności. W wymiarze praktycznym „badania nietolerancji" są poprzedzane i kontynuowane poprzez badania teoretyczne o charakterze archeologicznym i genealogicznym. Widzimy więzienia, nie widząc ich, tolerujemy nietolerowalne, akceptujemy nieakceptowane – chodzi o to, by z „faktu udzielania akceptacji" wznieść się na poziom „systemu dopuszczalności, analizowanego z punktu widzenia gry wiedzy-władzy" – „poziomu bardzo zbliżonego do *archeologii*"[71]. Trzeba też rozchwiać oczywistości, na podstawie których nietolerowalne staje się, po obróbce, tolerowane – pokazać, że „niezależnie od oślepiającej siły mechanizmów władzy i wypracowanych uzasadnień"[72] tej akceptowalności nie sankcjonuje „żadne pierwotne prawo"[73] – to poziom *genealogii*.

„Instytucja więzienia – mówił Foucault w marcu 1971 roku – to dla wielu góra lodowa. Widoczna część stanowi uzasadnienie: są przestępcy, więc potrzebujemy więzień. Ważniejsza i straszniejsza jest część ukryta: więzienie to instrument represji społecznej. [...] Oto dane, które dają do myślenia: 40% więźniów to zatrzymani w sprawach, w których nie zapadł jeszcze wyrok, około 16% to imigranci"[74]. Na pytanie, zadane w sierpniu 1971 roku, na temat projektów prowadzonych w Collège de France, Foucault odpowiedział: „Problem, który interesuje mnie od dłuższego czasu, to system karny. Bez wątpienia więc podczas dwudziestu siedmiu lat, jakie zostały mi do przepracowania w Collège de France, poświęcę mu serię wykładów. Nie mówię, że spędzę tych dwadzieścia siedem lat wyłącznie na tym, ale kilka na pewno. Wspólnie z przyjaciółmi [...] utworzyliśmy pewnego

zależnej, interesownej", wytworzonej przez „grę wstępnej falsyfikacji, stale odnawianej, ustanawiającej rozróżnienie na to, co prawdziwe i fałszywe"[80]. Ale czy wymiar sprawiedliwości nie jest jednym ze sposobów produkowania prawdy (w nietzscheańskim sensie)? Podobną uwagę sformułował podczas debaty z maoistami na temat sprawiedliwości ludowej, stwierdzając, że sędziowie, będąc neutralnymi wobec zaangażowanych w konflikt stron, podejmują decyzje „na podstawie pewnej miary prawdy i pewnej liczby wyobrażeń o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe"[81], po procedurze – jak dochodzenie lub badanie – która przeznaczona jest do „dowiedzenia »prawdy« lub uzyskania »wyznania«"[82]. Praktyki prawne mają władzę przekształcania siły w prawo i poczucia krzywdy odnośnie do przemocy policyjnej w akceptację dla dowodu karnego – w świadomości sędziego zamieniają często iluzję w konieczność. Jeśli rzeczywiście tak jest, oznacza to, że w ramach procedury sądowej dokonuje się wytworzenie prawdy. Aby więc walczyć przeciwko bierności i ślepocie, trzeba wyprzeć mechanizmy wywołujące ten efekt.

W drugim roku pracy w Collège de France, w trakcie kursu *Théories et institutions pénales*, Foucault studiował sposób, w jaki rozrastało się dochodzenie, i analizował formy kontroli społecznej, jakie rozwinęły się od XVI wieku, dając początek badaniu. Wykłady te wpisały się w sam środek projektu zarysowanego w *Leçons sur la volonté de savoir*, który wychodząc od „matrycy prawno-politycznej", polegać miał na „prześledzeniu formowania się pewnych typów wiedzy, zrodzonych z tej matrycy i służącej im za wsparcie"[83]. Ten sam zamiar podjęty był także w 1973 roku w wykładach *La vérité et les formes juridiques*. Foucault sugerował w nich, że

środowiskowe lub dziedziczne"[87]. A także pojawiają się nowe postacie: lekarze, psychiatrzy, kryminolodzy i sami delikwenci... Jeśli represja uchodzi niezauważona, dzieje się tak dlatego, że prawda przestępcy stanowi zasłonę wzorowaną na podobieństwo nauki; łagodność karna to zasłona zasłony utkana na podobieństwo prawa[88]. Sądy i więzienia to fabryki podstępu, gdzie fakty są bez przerwy przerabiane w prawdę, a zatrzymane jednostki ludzkie w przestępców. Instytucje te zajmuje tłum praktyków i teoretyków posiadających wiedzę uchodzącą za prawdziwą i władzę uchodzącą za prawą. Nie zawsze zwodzą ich podstępy, które produkują, ale zmuszeni są, aby o nich zapomnieć, jeśli preferują nie wiedzieć, że z nich biorą się korzyści, jakich doznają choćby w formie wynagrodzeń.

Do tego zestawu prac wykłady *Zło czynić, mówić prawdę* wnoszą w 1981 roku wkład poświęcony wyznaniu – zagadnieniu uznanemu za istotne już w 1972 roku[89]. Temat intrygował więc Foucaulta od dawna. W 1975 roku wyraził zdziwienie, że w większości systemów prawnych „to, co mówimy przeciwko samemu sobie, stanowi dowód"[90]. Nie jest wszak trudne do wyobrażenia, „że ktoś szuka sposobu, by obciążyć siebie po to, by uwolnić od zarzutów kogoś innego lub samego siebie od jakiejś innej winy"[91]. Poza tym zaś tortury i inne techniki pozwalają otrzymać wyznanie niezgodne z rzeczywistością[92]. Część zagadnień z Louvain stanowi echo kwestii podjętych w *Leçons sur la volonté de savoir*. Jeśli zgodność z rzeczywistością nie jest w wyznaniu warunkiem prawdy, dlaczego jest traktowana za prawdę i komu to służy? To problemy połączone z referencyjnością języka oraz funkcją wyznania w sprawiedliwości. Inne z kolei zagadnienia stanowią przedłużenie *Nadzorować i karać*.

zaangażowania przeciw systemowi karnemu – krytyczna filozofia Foucaulta wiązała ze sobą politykę i etykę.

2. WIEDZA I JEJ PODMIOT

A zatem wyznanie – jaką pełni ono funkcję w dziele Foucaulta? Krótka odpowiedź brzmiałaby tak: wyznacza styk między punktami, które w tekście *Podmiot i władza* określił mianem drugiej i trzeciej części swojej pracy, a więc między studiowaniem „uprzedmiotowienia podmiotu w [...] »praktykach dyskryminacyjnych«"[96] (procesie, który zmienia podmioty w przedmioty) oraz upodmiotowieniem, czyli tym, „jak stworzenia ludzkie same siebie przekształcają w podmioty"[97]. Wynika z tego konieczność badania relacji między dwiema seriami. Do pierwszej należą: przedmiot, podziały[98], techniki dominacji. Do drugiej: podmiot, jego podział, techniki siebie. Innymi słowy, powiedzielibyśmy, że chodzi o badanie u*j*arzmienia jako tego, co zachodzi z jednej strony pod wpływem obiektywnego modelowania, a z drugiej – jako efekt subiektywnych poprawek: chodzi o uchwycenie tego dokładnie w tym miejscu, gdzie z racji podwojenia zniewolenie staje się dobrowolne. Celem jest otwarcie przejścia prowadzącego od powabu poprawek do konieczności porzucenia siebie, od uległości do przemyślanego nieposłuszeństwa, od służebności do jej rozmyślnego braku.

WYMAGAJĄCE ZADANIE

Powiązać przedmiot i podmiot (lub, bardziej dokładnie, sproblematyzować ich powiązanie w wiedzy, przebadać

idee"[107], to „doskonale ideologiczny układ"[108] i że ten sposób ułożenia wyobrażonego odniesienia jednostek do ich warunków egzystencji to ideologiczny stygmat na podmiocie wiedzy (co z Althussera można wywnioskować). Mówienie o ideologii zakłada, że uprzednio w stosunku do wiedzy istnieją podmiot i przedmiot oraz oddzielająca je zasłona, którą można usunąć; a również że obok fałszywej świadomości możliwa jest inna, którą praca otwiera na prawdę, praca, jaką autoryzowaliby ci, którzy zostali wynajęci do jej dostarczania. Foucault chciał pokazać, że „warunki polityczne i ekonomiczne egzystencji nie stanowią zasłony lub przeszkody dla podmiotu wiedzy, są zaś tym, poprzez co podmiot wiedzy się tworzy, a wraz z nim relacje prawdy"[109]. To oczywiście nawiązanie do Nietzschego: poza prawdą, chodzi o historię podmiotu, który zakłada dyskurs naukowy, o skonstruowanie genealogii wydarzenia, jakim jest świadomość, o odsłonięcie historyczności (przeciw Althusserowi, który – tak samo jak Freud w stosunku do nieświadomości – zakładał, że ideologia jest wieczna, przez co „między tymi dwoma ujęciami istnieje organiczna więź"[110]) tego, co stwarza i dzieli podmiot, co sprawia, że o jednym on pamięta, a o innym zapomina, że pewnych rzeczy jest świadomy, innych nie.

Na tym grząskim terenie Foucault z wolna postępuje. W wykładzie *Leçon sur Nietzsche* stwierdził: „U korzeni wiedzy nie ma świadomości"[111]. Jest wola mocy skierowana na obiekt „pod postacią substancji, poznawalnej esencji, natury lub stworzenia"[112]; wola, którą przejawia podmiot (ten „system deformacji i perspektyw"[113], ta „zasada dominacji"[114], otrzymujący od obiektu „znak swojej tożsamości i realności"[115]), jest punktem początkowym. Oczywiście

„wszystko to, co
ydy"[116], „wszystkie
akąkolwiek prze-
że w obrębie wie-
kowana wolnością
przemocą. Z kolei
dał: „w przemocy
substancjalnego
tywność poznaw-
vijać"[118]. Stosunek
ndowania tej ak-
em"[119] i „pierwszą
j pochodnych jak
podmiot konsty-

radycyjnym pod-
źne narcystyczne
aniem Foucaulta,
e, mówiąc o cio-
y. Sposób, w jaki
ób, w jaki identy-
ami postrzegają
rzyjęcia dla inte-
ąż „idea odpowie-
zaakceptować, że
y do rangi zaled-
zy-władzy, którą
i – podobnie jak
ci, nie dziwi, że
ężem Foucaulta
terminologiczna

precyzja. Bardzo wcześnie zaczął on dbać o „ustalenie słownika"[125]: „poznanie" odnosi się do wspaniałego „systemu, który pozwala z góry nadać pragnieniu i wiedzy jednolitość, wzajemną przynależność i naturalność"[126], „wiedza" do tego, co trzeba „wyrwać ze środka poznania, aby ponownie odnaleźć obiekt jakiejś woli, cel pragnienia, instrument dominacji, stawkę zmagań"[127]. Jednak terminologiczna precyzja, mimo że jest konieczna, to za mało – trzeba nie tylko mówić, ale też robić: wyrwać z poznania ślad agonu między wolą mocy i obiektem, który się jej poddaje. Aby postawić pytanie o podmiot, Foucault wraca do jednego z tematów omawianych w trakcie *Leçons sur la volonté de savoir* – mianowicie do „prawdy-próby", posiadającej strukturę binarną, i „prawdy-orzeczenia", mającej strukturę potrójną.

W 1974 roku Foucault pisał: „Przez długi czas, a w znacznej części także dzisiaj, medycyna, psychiatria, sądownictwo i kryminologia pozostawały ograniczone manifestacją prawdy w postaci norm wiedzy i wytwarzaniem prawdy w formie dochodzenia – ta druga zawsze usiłowała ukryć się za pierwszą i zdobyć dzięki niej uzasadnienie"[128]. Wychodząc od przykładu zaczerpniętego z psychiatrii, pokazał, w jaki sposób funkcja wytwarzania prawdy rozrosła się w XIX wieku, czyniąc ze szpitala psychiatrycznego nie tylko „miejsce diagnostyki i klasyfikacji", ale także „walki, pole instytucjonalne, stanowiące przedmiot zwycięstwa i uległości"[129]. Następnie na deski teatru wprowadzony zostaje przez Foucaulta doktor Jean-Martin Charcot. Przykład sławnego mistrza ze szpitala w Salpêtrière pozwala zobaczyć, jak „na żądanie medycznej władzy-wiedzy"[130] fenomeny, takie jak na przykład niemrawość lub odrętwienie były produkowane i przyczyniały się do tego, by uczynić

(niezależnie od jego modalności: *cogito*, podmiot reprezentacji, świadomość), przeniesienie przeradza się w opór.

OPORNOŚĆ

Przyznać, że kryzys sprawiedliwości karnej czy też kryminologii i psychiatrii (tych „dyscyplin", które wyspecjalizowały się w *crimen* i *discrimen*) „kwestionuje ich granice i niepewności w polu wiedzy"[134], to dla filozofa rzecz stosunkowo łatwa. Zaakceptować, że te kryzysy kwestionują „poznanie, kształt wiedzy, normę »podmiot-przedmiot«"[135], to już inna, bez wątpienia trudniejsza, sprawa. Należy przejść więc od przedmiotów, jakie te „dyscypliny" wyodrębniają, do podzielonego podmiotu! Podać w wątpliwość jedność podmiotu filozofii i nauki; w samym podmiocie wiedzy uwypuklić pragnienie, które go przekracza; pokazać – na nowo, ponieważ był to już zamysł towarzyszący *Leçons sur la volonté de savoir* – że jeśli w tradycji filozoficznej i w dyskursie naukowym „podmiot pragnienia i podmiot poznania stanowią jedno"[136], to dlatego że „pragnienie zostaje skutecznie usunięte"[137]... Dla parezjasty (Foucault praktykował *parresia*, zanim zaczął używać tego słowa) wyzwanie jest trudne: uwidocznić podmiot i jego rozłam, ich niewidoczność i niewidoczność ich niewidoczności. Nie mniej trudne (to reguła gry w odwagę prawdy) jest jednak wyzwanie rzucone tym, którzy zdecydowali się go słuchać: przystać na zadawanie pytań odnośnie do tego, co chronione przez tak wielu obrońców, zgodzić się, by zakwestionować ich rozkosze.

Foucault podjął te tematy w pierwszym tomie *Historii seksualności*, opublikowanym zaledwie rok po *Nadzorować*

do prawdy-próby, Foucault zatrzymuje się na temacie odmowy widzenia i słyszenia, odmowy, która „jednak [...] – i na tym zapewne polega istota rzeczy – dotyczyła właśnie tego, co ujawniono i co koniecznie usiłowano sformułować"[144]. Znów pojawia się tu Charcot, który umieszczając ręce, a potem koniec laski na jajnikach pacjentki G., wywołuje wedle swej woli pojawianie się i ustępowanie histerycznych napadów. Niemniej doktor sprawia, że G. usuwa się, kiedy chora „domaga się [...] laski-seksu w słowach pozbawionych wszelkiej metafory"[145]. Operacja ta tworzy dwie nowe serie złożone w nowy sposób z dawnych motywów. Serię prawdy-orzeczenia, podmiotu wiedzy i tej „potężnej woli wiedzy, która stworzyła na Zachodzie instytucję dyskursu naukowego"[146]; serię prawdy-próby, podmiotu pragnienia i tej „upartej woli niewiedzy", która podwaja dyskurs naukowy niczym rękawiczka, gromadząc „odwieczne wierzenia" i „systematyczne zaślepienia"[147]. Pierwsza seria jest reprezentowana przez znaczące: „biologia" i „reprodukcja", a druga przez: „medycyna" i „seks".

Foucault jednak nie ogranicza się do tego, by pokazać, że Charcot nie chce wiedzieć niczego o pragnieniu. W medycynie, którą mistrz z Salpêtrière z pasją uprawiał, to seks – Freud widział to wyraźnie – był zagadnieniem. Tym niemniej znał on dobrze sprawy biologii i reprodukcji – na swój sposób odnosił się do nich w swoich manipulacjach (swoją laskę położył w końcu na jajnikach G.). Czy metafora wskazuje tu, że rozróżnione na końcu analizy serie muszą być – jak w jego praktyce – nałożone na siebie? Między Charcot i G. zachodzi relacja poznania; ale dwa terminy, które to poznanie wprowadza w relację, mogłyby zostać zapisane jako po / P i pr / O lub, lepiej, Mpr / Ppo oraz Kpr

gwarancję dla podmiotu poznania zwiedzionego przez pragnienie stanowi ten nieprzytomny – jednostka, jaką obierze on za dany mu obiekt poznania, która została zwiedziona przez pragnienie odrębne od podmiotu, ale które się mu podporządkuje. Lekcja czwarta: jeśli mistrz z Salpêtrière nie posiada innej gwarancji niż ta ucieleśniona w histeryczce („relacje władzy przechodzą przez wnętrze ciała"[149]), jeśli w celu posiadania tej gwarancji staje się on zależny od niej, to G. – dając mu do zobaczenia i do poznania to, co chce on dzięki niej zobaczyć i poznać – staje się wspólnikiem władzy, która mając za motyw i środek wiedzę, odciska się na niej. Prawdziwie i rzeczywiście.

Czy jest to subiektywne ujęcie? Nie, ponieważ nie chodzi tu ani o wybór, ani o decyzję podjętą przez indywidualny podmiot. Tak, ponieważ scenę napędza pragnienie pacjentki histeryczki. Dla Foucaulta to za mało, by mówić o dobrowolnym zniewoleniu, ale wystarczająco, by użyć słowa „uległość"[150] i przywołać „odpowiedzialność"[151] przyjętą i zaakceptowaną. Między dwiema stronami opowiadanej sceny relacja dominacji dokonuje się przez produkcję tożsamości, którą Charcot przypisuje G.; warunkiem jej aktualizacji jest zatwierdzenie przez G. tożsamości, która jest jej przypisana[152]. Kolejna lekcja – piąta: zaobserwować, że Charcot otrzymuje ciało histeryczne „w pełnej okazałości"[153], to znaczy „przy pełnej wiedzy i całkowitej ignorancji"[154], i że ani on, ani G. nie wiedzą, jak to się dzieje: władza dosięga ciała, zanim zostaje uwewnętrzniona przez świadomość. Stosunki sił nie muszą być przekazywane przez reprezentacje, by osiągnąć skuteczność[155]. Lub jeszcze – lekcja szósta – zauważyć, że w szpitalach w drugiej połowie XIX wieku, kiedy dały o sobie znać „eksplozje histerii"[156], pojawiły się

władzy – Foucault wywnioskuje konieczność oddania się „badani[u] gier prawdy w relacji jednostki do siebie i ustanawiania samego siebie jako podmiotu"[160]. *Historia seksualności* jest także historią podmiotu.

POLITYKA I ETYKA

Wraz z analizami stawiającymi w centrum *scientia sexualis* *Wola wiedzy* zaproponowała nowe podejście do zagadnienia władzy. Represja ma heurystyczną zaletę „ujawniania społecznych brzegów, które określają wyparcie"[161], ale w przeważającej części wdrożony na Zachodzie mechanizm władzy nie działa według tego wzoru. Dostrzec to pozwala seksualność ulokowana na złączeniu anatomopolitycznej władzy nad ciałem i biopolityki populacji. Widzimy dzięki niej, że władza dokonuje się przez pewien zakaz, ale także dzięki nakazowi mówienia. A dokładniej, zapośredniczona jest przez nakaz do mówienia nam i do mówienia innemu naszej „prawdy" – lub prawdy o naszym pragnieniu, lub tego, co w rytuale badania zostało jako takie ukonstytuowane; i do mówienia nam, żeby stworzyć na podmiotach, jakimi jesteśmy, zwrotny efekt, który może być z nas wydobyty i zamknięty w więzieniu tożsamości, jaka jest nam przypisana. Rozprawiamy z pasją, że jesteśmy represjonowani, ale – tak samo jak represja – rządzi też nami prawda. Pojawia się w związku z tym konieczność dokonania dalszego kroku w analityce władzy, który pozwoli pochwycić jej funkcjonowanie poza „systemem Suwerena-Prawa"[162]; konieczność zastąpienia modelu prawnego modelem strategicznym. Nie znaczy to, że represja nie istnieje ani że nie należy się jej przeciwstawiać. Ale to, że z jednej strony mechanizmy

Sotto voce: możliwe jest też, że Foucault dyskutował także z Lacanem. Wiemy, że w trakcie wystąpienia wygłaszanego w 1969 roku badał on problem, przy którym posłużył się formułą zaczerpniętą od Becketta („A co to za różnica, kto mówi, rzekł ktoś, co to za różnica, kto"[168]) – mianowicie funkcję autora[169]. Foucault wskazał, że rozwijanie tej analizy pozwoliłoby być może wprowadzić „typologię dyskursów"[170] i „raz jeszcze podjąć problem suwerenności podmiotu"[171], a w konsekwencji „pozbawić podmiot roli fundamentu i źródła i analizować go jako zmienną i złożoną funkcję dyskursu"[172]. Zasugerował przy tej okazji postawienie następujących pytań: „jak, w jakich warunkach i za pomocą jakich form coś takiego jak podmiot może pojawić się w porządku dyskursu? Jakie miejsce może on zająć w każdym rodzaju dyskursu, jakie funkcje spełnić i jakim regułom powinien się podporządkować?"[173]. Wiemy również, że Lacan, który słuchał wystąpienia Foucaulta[174], umieścił w swoich seminariach w roku akademickim 1969–1970 w relacji do siebie nie podmiot pragnienia i podmiot wiedzy, nie podmiot i obiekt wiedzy – nie Mpr / Ppo i Kpr / Opo, ale agenta (działającego) / prawdę i innego / produkcję, cztery miejsca zajęte przez cztery pojęcia (S1, znaczące-mistrza; S2, wiedza; $, podmiot; *a*, więcej-(nie)-rozkoszy – *plus-de-jouir*). Zachodząca na okrągło wymiana terminów określa strukturę czterech dyskursów (mistrza, histeryka, uniwersyteckiego, psychoanalitycznego), która zdaje sprawę z form u*jar*zmiania, ze sposobów stosunku podmiotu do swojego pragnienia.

Trzeba będzie porównać te cztery dyskursy z czteroma trybami prawdomówności zdefiniowanymi w *Le courage de la vérité*; w szczególności zaś trzeba będzie zobaczyć to, czego uczy nas o etyce psychoanalizy według Lacana

niezwykle uporczywa, bo właśnie przeciw takiej władzy ludzie walczyli, wierząc w możliwość zmiany stanu rzeczy"[182]. Na temat klas społecznych: „Zatem jaką rolę pełni klasa społeczna?"[183] – pytała ze zdziwieniem Cathrine Millot, a Foucault odpowiadał: „Stanowi to centrum problemu i zarazem niejasność mojego własnego dyskursu. Klasa dominująca nie jest abstrakcją, ale nie jest też czymś z góry zadanym"[184]. Temat podmiotu podnosił Jacques Alain-Miller: „Trudność pojawia się raczej w praktyce niż w teorii. Mowa jest o układzie sił, o walce. Pytanie: »Kto walczy i przeciw komu?«, nasuwa się z konieczności. W tym wypadku nie sposób uniknąć pytania o podmiot, a raczej o podmioty"[185]. Foucault odpowiada: „Z pewnością, i to właśnie mnie niepokoi. Nie wiem, jak z tego wybrnąć"[186], itd.

Zło czynić, mówić prawdę wraca do tego właśnie punktu. Wykłady podejmują w nowy sposób temat manifestowania się i produkcji prawdy: w porządku wiedzy wyznanie stanowi dowód; w porządku wydarzenia to próba. Pokazanie, że jurysdykcja stanowi przestrzeń, gdzie *agon* jest kontynuowany innymi środkami, to nie jedyny zamysł wykładów z Louvain. Pod maską neutralności, którą mają zwyczaj nosić ci, co wymuszają wyznawanie prawdy, wykłady pozwalają odkryć „formy i transformacje woli wiedzy – instynkt, namiętności okrutnie wyrafinowaną zaciekłość badacza, miernotę"[187]. Nawiasem mówiąc, wykłady przemieszczają kwestię u*jar*zmienia w pole systemu karnego. To tym, których dyscypliny badające *discrimen* i *crimen* biorą za obiekty, powierzona zostaje rola pokazania, jak jednostka konstytuuje się jako podmiot; to odnośnie do ich wypowiedzi stawiane jest pytanie o „rządzenie za pomocą prawdy"[188], co stanowi zarazem zagadnienie polityczne („jak jednostka

miały dwa teksty. Wykłady z Louvain stanowią kontynuację pytania, które dało tytuł wystąpieniu wygłoszonemu 27 maja 1978 roku (dokładnie osiem lat po rozwiązaniu GP): *Czym jest krytyka? (Krytyka i Aufklärung)*. Praca na kolejne lata została wówczas określona: w obliczu postępującego urządzania społeczeństwa i jednostek krytyka pełniłaby funkcję „sztuki bycia nie tak bardzo zarządzanym"[198], która „rozwija się jako kontrpropozycja lub raczej jako zarazem partner i przeciwnik sztuki zarządzania"[199]. Bardziej dokładnie zaś, odkąd proces urządzania koncentruje się na u*jar*zmianiu jednostek „poprzez mechanizmy władzy, które powołują się na prawdę"[200], w krytyce szło będzie o „sztukę dobrowolnego nieposłuszeństwa"[201] lub „rozmyślnej nieuległości"[202], sztukę, której funkcją będzie „odwrócenie u*jar*zmienia w grze, jaką można by nazwać [...] polityką prawdy"[203]. Lub o to, że nie ma dobrowolnego nieposłuszeństwa bez porzucenia siebie; i nie ma porzucenia siebie bez badania tych interfejsów między rządem i jednostkami[204], którymi w społeczeństwie są podmiot i *ethoi*.

Trzy uściślenia. Po pierwsze, jak zauważa Foucault, definicja, jaką nadał on krytyce, wcale nie odbiega od tej, jaką w artykule pt. *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?* posłużył się Kant w 1784 roku w odniesieniu do *Aufklärung*. W tekście tym Foucault dostrzegł „zarys czegoś, co możemy nazwać postawą nowoczesności"[205]. Podczas gdy krytyka jest dla Kanta pytaniem postawionym wiedzy („czy wiesz, gdzie są granice tego, co możesz wiedzieć?"[206]), *Aufklärung* to apel do odwagi: odwagi wyjścia ze stanu zawinionej niedojrzałości, w którym znajduje się ludzkość, stanu charakteryzującego się niezdolnością do zrobienia użytku ze swego rozumu bez poddania się komuś innemu[207],

niedostatku rozumu, a w każdym razie nadmiaru władzy"[216]. I „poprzez dające się słyszeć powtarzanie o opozycji między ideologiami przemocy i prawdziwą teorią naukową społeczeństwa, proletariatu i historii odnaleźliśmy siebie wraz z dwiema formami władzy, które przypominały siebie niczym dwa bracia: faszyzmem i stalinizmem"[217].

Po trzecie, kwestia *Aufklärung* była najczęściej podnoszona w kategoriach wiedzy oraz tego, czym stało się poznanie wraz z nastaniem nowoczesnej postaci wiedzy. W tej perspektywie „od Kanta i przez Kanta"[218] być krytycznym to zastanawiać się, „jaką fałszywą ideę poznania ono samo wytworzyło, na jakie nadużycia zostało ono wystawione i, w konsekwencji, z jaką dominacją zostało ono powiązane"[219] – a stąd „badania co do zasadności historycznych sposobów poznania"[220]. Foucault ze swej strony chce wejść w zagadnienie *Aufklärung* poprzez problem władzy (szukał, jak powiedział w roku 1980, „innego rodzaju filozofii krytycznej. Ale już nie takiej filozofii krytycznej, która zmierza do określenia warunków i granic poznania, jakie możemy mieć o przedmiocie"[221]). Badania zasadności zastępuje on „badaniami wydarzeniowości"[222]. Rozciągają się one na całość elementów, w obrębie których możliwe jest odnalezienie połączeń między wiedzą (procedury i rezultaty poznania akceptowalne w ramach dyscypliny w tym momencie) i władzą („mechanizmy skłonne wywoływać zachowanie lub mowę"[223]). Analiza musi być jednocześnie genealogiczna, archeologiczna i strategiczna[224] – te trzy poziomy są niezbędne, aby odzyskać warunki akceptowalności pojedynczości, w jakich „zrozumiałość zostaje ustanowiona poprzez wskazanie interakcji i strategii, w ramach których się one integrują"[225].

nienaukowe, racjonalne i irracjonalne"[234]. Foucault zaś starał się mówić o wiedzy w taki sposób, by wyjść poza te rozróżnienia i skierować naszą uwagę w stronę praktyk, które są dla tych podziałów konstytutywne czy też są konstytutywne dla dziedzin przedmiotowych, gdzie dystynkcje te mogą wywoływać swoje efekty[235]. Po drugie, analizy ideologiczne ignorują mechanizmy u*jar*zmienia. Foucault z kolei, mówiąc o władzy, usiłował zastąpić analizę dominujących wyobrażeń badaniem technik i procedur, poprzez które władza jest skutecznie sprawowana[236]. Widać więc, że wypracował wcześniej stanowisko odnośnie do wiedzy i władzy. W *Rządzeniu żywymi* dokonało się zaś przesunięcie dotyczące podmiotu. Foucault odwrócił pytanie filozoficzno-polityczne: bada nie to, co „podmiot, który dobrowolnie akceptuje więzy prawdy w ramach relacji poznawczej [...], może powiedzieć na temat władzy, która u*jar*zmia go na siłę, co może powiedzieć przeciw niej lub na jej obronę"[237], ale to, „jakie światło rzuca systematyczne, dobrowolne, teoretyczne i praktyczne zakwestionowanie władzy na podmiot poznania i na jego niedobrowolny związek z prawdą, dzięki któremu podmiot ten funkcjonuje"[238].

To właśnie nowy element, jaki wprowadził Foucault w pytaniu o *Aufklärung* przez władzę, zaproponowany w *Qu'est-ce que la critique?*. Polega on bardziej na postawie niż na założonej tezie – nie jest jednak ona tym samym co *epoche* sceptyków[239], ale – ironicznie – pewnym rodzajem politycznej odmiany metodycznego wątpienia, na podstawie którego Kartezjusz wydedukował istnienie podmiotu świadomego i myślącego, że myśli; wątpienia, którego formułą będzie, że żadna władza „nie jest czymś oczywistym ani nieuchronnym i że w związku z tym żadna władza nie zasługuje

wytwarzających określone efekty"[247]; aktów, które są obowiązkami prawdy i stanowią „część, jaka przypada podmiotowi w procedurach aleturgicznych"[248]. Znaczenie pojęcia „reżim wiedzy" uchwycić zaś można poprzez powiązanie i nałożenie na siebie reżimu prawdy i reżimu polityczno-prawnego. Prawda ustanawia między epistemologią i polityką relację, w której podmiot (w podwójnym znaczeniu słowa *sujet*) pełni funkcję węzła: „poddan[ego] w relacji władzy" i „podmiot[u] w procesie poznania"[249].

Pojęcia te będą zaangażowane w to, co Foucault określił mianem „(an)archeologii wiedzy" – w zadanie, które polegać ma nie „na badaniu globalnej sieci relacji między władzą polityczną a wiedzą czy poznaniem naukowym"[250], ale na badaniu, jak różne reżimy prawdy przymuszają jednostki do formułowania określonych aktów prawdy i łączą „akty ujawniania prawdy i właściwe im procedury z podmiotami dokonującymi owych aktów lub będącymi ich świadkami bądź przedmiotami"[251]. Taka perspektywa „wyklucza absolutny rozdział między tym, co naukowe, a tym, co ideologiczne"[252] – nie w tym sensie, że jedno stanowi odzwierciedlenie drugiego, ale w uznaniu faktu, „że każdy taki reżim, niezależnie od tego, czy jest naukowy, czy nie, zawiera w sobie specyficzne formy mniej lub bardziej przymusowego powiązania aktu ujawniania prawdy z podmiotem, który dokonuje tego aktu"[253]. Zupełnie jak wiedza, która „stanowi ostatecznie jedynie pewną formę aleturgii"[254]; nauka – różne gry prawdy, które to słowo opisuje – „to tylko jedna z możliwych form, poprzez które manifestuje się prawda"[255]. To, co w przypadku wiedzy jest specyficzne, to fakt, że „władza prawdy ukształtowana jest tak, że to sama prawda wywiera przymus"[256]. Podmiot dyskursu nauki jest

prawdy nie sprowadza się tylko do politycznych i społecznych użytków z wiedzy. W naszym reżimie wiedzy (tak jak zresztą w innych) sprawowanie władzy dokonuje się przez autoaleturgię: prawda, jaka się w nich manifestuje, jest konstytutywna dla podmiotów, które wiążą się z nią poprzez wyznanie; aktualizuje się ona w tożsamościach, które – potencjalnie – stanowią również uchwyt dający możliwość zarządzania nimi.

OD TECHNIK DOMINACJI DO TECHNIK SIEBIE

Jaka jest więc stawka zajęć prowadzonych przez Foucaulta na przełomie lat 1980 i 1981? Przy pierwszym podejściu *About the Beginning of the Self* i *Zło czynić, mówić prawdę* zdają się otwierać przejście prowadzące od technik dominacji do technik siebie. Postępując za Habermasem, Foucault wyróżnił w Dartmouth trzy typy technik: produkcji, znaczenia i dominacji. Powiedział wówczas, że kiedy badał szpital psychiatryczny i więzienie, „kładł zbyt duży nacisk na techniki dominacji"[263], i dodawał: „Władza składa się ze złożonych relacji – angażują one zespół racjonalnych technik, a ich skuteczność zależy od subtelnej integracji technologii przymusu i technologii siebie"[264]. W Louvain wyjaśniał w wywiadach, że chciał analizować „rządzenie [...] rozumiane jako zespół relacji władzy i technik, które pozwalają tym relacjom władzy działać", dodając jednocześnie, że nie sądzi, iż „to rządzenie przyjmuje z konieczności formę zamknięcia, nadzoru i kontroli"[265]. Odnośnie do dyscypliny mówił, że jest to z pewnością „bardzo spójna technika, której model – z uwzględnieniem pewnych adaptacji – odnajdujemy

konsekwencjach dla tworzenia się podmiotu. Scena, która otwiera wykłady amerykańskie, przeciwstawia już nie Charcota i jego pacjenta G., ale Leureta i leczonego przez niego mężczyznę o inicjale A., traktowanego uderzeniami zimnej wody z prysznica, by przyznał się do szaleństwa. Foucault dostrzega w tym „przykład dziwnych i złożonych relacji rozwiniętych w naszych społeczeństwach między jednostką, dyskursem, prawdą i przymusem"[274]. Interesujące są dla niego: „punkt, gdzie techniki dominacji jednych jednostek nad innymi zostają odwołane w procesie, poprzez który jednostka działa na samą siebie"[275], oraz, odwrotnie, „punkty, w których techniki siebie zostają zintegrowane w struktury przymusu i dominacji"[276]. Stawka jest zarazem filozoficzna i polityczna: badając historię praktyk, które dały początek nowożytnej idei siebie (*self*), Foucault usiłuje wyjść poza filozofię podmiotu. Mówi: „Myślę, że ten, kto chce analizować genealogię podmiotu w cywilizacji zachodniej, musi wziąć pod uwagę nie tylko techniki dominacji, ale także techniki siebie. To znaczy, że musi wziąć pod uwagę interakcje zachodzące między tymi dwoma typami technik"[277].

Podobne otwarcie i nastawienie widzimy w wykładach z Louvain – Foucault bada w nich powiązanie technik dominacji i technik siebie, a także scalenie technologii podmiotu i reżimów prawdomówności[278]. Praktyka karna staje się jasna, gdy zostaje umieszczona w kontekście technologii rządzenia[279]. *Nadzorować i karać* stanowiło zestawienie systemu karnego oraz praktyk karnych takich jak techniki i procedury dyscyplinarne. *Zło czynić, mówić prawdę* to z kolei porównanie wyznania z innymi procedurami, „które zmierzały do tego, by związać jednostkę z wypowiedzeniem prawdy"[280], zwłaszcza w „praktykach religijnych"[281].

podziały zastosowane przez Borgesa w „pewnej encyklopedii chińskiej" wykorzystanej na początku *Słów i rzeczy*. To „parodystyczne i błazeńskie"[290] spożytkowanie historii, które odpowiada jej genealogowi. Tak jak Nietzsche, Foucault organizuje „karnawał czasu, w którym maski będą się wciąż pojawiać na nowo"[291]. To zerwanie zarówno z historykami, którzy badają procesy społeczne i przypisują społeczeństwu rolę podmiotów[292], jak i z filozofami, preferującymi „podmiot bez historii"[293].

OD WYZNANIA DO PAREZJI

Celem tego przedsięwzięcia (tego „ukartowanego karnawału"[294]) było strącenie z piedestału suwerennego podmiotu. W tym sensie *Zło czynić, mówić prawdę* na wiele sposobów zapowiada *Le courage de la vérité*. Foucault poddaje analizie liczne formy aleturgii, „rytualn[e] procedur[y] służąc[e] wydobyciu na jaw [...] tego, co prawdziwe"[295]. Badając wyznanie, odkrywa pewne strukturalne cechy, na podstawie których zdefiniuje później pojęcie *parresia* (analizując relację między mówcą i słuchaczem, ustala, co wyznanie i *parresia* mają wspólnego[296], a przyglądając się relacji między mówcą i wypowiedzią, szuka tego, co je odróżnia). Bierze pod lupę prawdomówność wieszcza, mędrca i człowieka *techne* – formy mówienia prawdy, które przeciwstawia prawdomówności parezjastycznej. Wyróżnia różne wersje „postaci nieprzerwanie obecnych jako niezastąpiony partner i pełniących niezbędną pomocniczą funkcję w obowiązku mówienia prawdy o samym sobie"[297], które porównywać będzie z parezjastą. Rozjaśnia efekty struktury relacji

udaje się do Diona z Syrakuz, aby przedstawić mu swoją opinię[304].

Jakie są różnice między tymi dwoma cyklami wykładów? W 1981 roku Foucault mówił o wyznaniu, że „nie jest [ono] zwykłą konstatacją, którą ktoś czyni na swój temat. Pociąga ono za sobą pewne zobowiązanie, ale zobowiązanie szczególne: nie obliguje ono do tego, by zrobić taką bądź inną rzecz, lecz pociąga za sobą zobowiązanie mówiącego do bycia tym, za kogo się podaje, a ściśle – dlatego że tym kimś jest"[305]. Niczym akt mowy (*speech act*)[306], wyznanie tworzy podmiot wyznający, który przyjmuje za własną wypowiedzianą prawdę i wiąże się z nią, niezależnie od tego, czy wyznał ją dobrowolnie i czy wyznanie to odpowiada rzeczywistości. *Parresia* to również pewnego rodzaju zobowiązanie, ale zakłada – by sparafrazować Foucaulta – że ten, kto mówi, zobowiązuje się, by wierzyć w to i myśleć to, co mówi, że wierzy i myśli, dokładnie dlatego, że w to wierzy i że tak myśli. Tak jak podmiot wyznający parezjasta „oznacza w pewien sposób samego siebie prawdą, którą wypowiada, wiąże się z tą prawdą i podporządkowuje się jej"[307]. Ale jeśli się z nią wiąże, to nie dlatego, że ją wypowiedział (również pod przymusem), ale ponieważ to „jego opinia, jego myśl, jego wiara"[308] i ponieważ zdecydował się świadczyć o niej, chociaż szczerość stwarza zagrożenie dla jego relacji ze słuchającym go audytorium lub dla jego życia. Ogólnie więc rzecz biorąc, wyznanie to dyskursywny rytuał, w którym ten, kto mówi, pokrywa się z podmiotem wypowiedzi, zaś w przypadku *parresia* mówca usiłuje pokryć się z podmiotem wypowiadającym.

W Louvain Foucault bada prawdomówność wieszcza, mędrca i człowieka *techne*. Odnośnie do wieszcza powie potem

Seneka i za nimi długi orszak specjalistów od *discrimen* i *crimen*, wyznających, kierujących sumieniami, inkwizytorów, sędziów i psychiatrów. Wszyscy oni biorą udział w jakiejś aleturgii, wszyscy oni są częścią jakiegoś rytuału, w trakcie którego jednostka konstytuuje się sama lub jest konstytuowana przez innych jako podmiot posiadający dyskurs prawdy odnośnie do samego siebie. Foucault zauważy w *Le courage de la vérité*, że, po pierwsze, ich status jest mniej lub bardziej zinstytucjonalizowany, oraz że, po drugie, praktykują oni różne sposoby mówienia prawdy[316]. Stąd bierze się efekt: różnorodność podmiotów konstytuowanych w grze prawdy. Pochwycony w grę, którą proponuje mu Tejrezjasz, Edyp nie jest niczym więcej niż igraszką losu – i temu próbuje się opierać. Ale w grze, jaką nakłada na pasterza, Edyp może rozpoznać w sobie – człowieku *techne* i *tekmerion*, zdolnym przejść „od tego, czego się nie wie, do tego, co się wie"[317] tylko za pomocą znaków, śladów i oznak[318] – podmiot zdecydowany – nie podmiot niewiedzy, ale zaślepienia, podmiot „nadmiernej wiary w wiedzę" i „niechcący nic wiedzieć": podmioty które, broniąc się, razem spełniły przepowiednię.

Parezjasta nie wyznaje więcej niż wieszcz, mędrzec czy człowiek *techne*. Jak oni mówi prawdę. Jednakże jego maniera mówienia prawdy czyni z niego bardzo szczególnego partnera wyznania oraz – już poza wyznaniem – towarzysza troski o siebie. W *Le courage de la vérité* Foucault powie, że jest on „tym innym, niezbędnym, aby mówić prawdę o sobie samym"[319], że pomaga ludziom „w ich zaślepieniu odnośnie tego, kim są [...] – nie wskutek struktury ontologicznej, ze względu na pewien moralny błąd, roztargnienie, rozproszenie powstałe w konsekwencji intencji, samozadowolenia,

podmioty, których tożsamość uwzględnia zarówno techniki dominacji, jak i techniki siebie). *Le courage de la vérité* koncentruje się z kolei na antycznych odmianach troski o siebie, skorelowanych z fenomenem *parresia*. Wszystko toczy się w sumie w ten sposób, jakby w 1981 roku Foucault badał formy rządzenia za pomocą prawdy, by w 1984 roku wydobyć warunki formalne tego, co nazywał odwagą prawdy. Jeśli tak jest, to rozumiemy już, dlaczego w tym *theatrum philosophicum*[323], jakim są jego wykłady, pierwszoplanową postacią w *Zło czynić, mówić prawdę* jest podmiot wyznający, a w *Le courage de la vérité* głównym bohaterem jest partner wyznania – a bardziej konkretnie: parezjasta (filozof krytyczny?).

W STRONĘ FILOZOFICZNEJ KLINIKI PODMIOTU

Należy na koniec zebrać rozrzucone w tym tekście tropy. Po pierwsze, pokazać, jak analiza autoaleturgii, do której przystąpił Foucault w *Zło czynić, mówić prawdę* i w wykładach, jakie ten kurs oplatają, pomaga w skonstruowaniu genealogii podmiotu zakładanego przez dyskurs nauki (Foucault wyjaśnił to w trakcie pierwszego wykładu z cyklu *Hermeneutyka podmiotu*[324]). Po drugie, uwydatnić, co odpowiada za siłę prawdy w naukowym reżimie prawdy, gdzie podmiot znika, choć luka między słowami i rzeczami zdaje się zszyta. Po trzecie, w momencie wzrostu popularności „polityki rzeczy"[325] i polityki tożsamości podkreślić należy nieodłącznie polityczny i etyczny kontekst postawionych tu problemów, przypominając pytania, które stawiał Foucault podczas przeprowadzanych z nim wywiadów: w jaki sposób faszyzm mógł „chwycić", jeśli „[o]jcowie

kim jesteśmy (prawda-orzeczenie), i otworzyli się na możliwość przekształcania siebie (prawda-próba)? Tak abyśmy – jak Menelaos w obliczu Antilochosa – podjęli wyzwanie uczynienia z siebie podmiotów odwagi prawdy?

Zadane w dziele Foucaulta pytanie o to, jak mówić, by nie tylko informować, ale także zmieniać, nie stanowiło już w latach osiemdziesiątych nowości. W trakcie wywiadu, którego udzielił w 1978 roku, tuż po wygłoszeniu referatu *Qu'est-ce que la Critique?*, mówił, że *Historia szaleństwa* była dla niego i wielu innych, którzy ją czytali i z niej korzystali, czymś, co zmieniło „stosunek (historyczny, teoretyczny, a także moralny i etyczny), jaki przejawiamy wobec szaleństwa, szaleńców, instytucji psychiatrycznych i samej prawdy dyskursu psychiatrycznego"[336]. Książka ta funkcjonuje, jego zdaniem, „o wiele bardziej jako doświadczenie niż jako stwierdzenie historycznej prawdy"[337]. Dodaje przy tym: „trzeba, aby to, co mówimy, było prawdą w kategoriach akademickich, historycznie weryfikowalną"[338], niemniej jednak „istota tkwi w tym, by znaleźć się nie tyle w serii twierdzeń prawdziwych i historycznie weryfikowalnych, ile raczej w doświadczeniu, które ta książka wyzwala. Doświadczenie to nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. Jest ono zawsze pewnego rodzaju fikcją – czymś, co zmyślamy na swój temat, co nie istniało wcześniej, ale co zdaje się istnieć po nim"[339]. Podobny komentarz pojawił się odnośnie do *Nadzorować i karać*: „w pewnym sensie – mówił – jest to książka czysto historyczna. Jednak ludzie, którzy ją polubili lub znienawidzili, doznali takich odczuć, ponieważ mieli wrażenie, że kwestionowała ona to, kim byli, świat im współczesny lub ich stosunek do tego świata w formie, w jakiej jest on powszechnie akceptowany"[340].

zainteresowany illokucyjnymi i perlokucyjnymi aspektami języka. Tak samo też atakuje uprzywilejowaną pozycję, jaka przypadła w tradycji filozoficznej i dyskursie nauki zdaniom kategorycznym i apofantycznej grze prawdy. Jednakże dwie różnice warte są odnotowania. Po pierwsze, wykłady z Louvain analizują nie tylko słowne działanie (różne autoaleturgie). Rozpatrywane „z punktu widzenia [swej] pragmatyki"[344] mogą być – jak tragedie[345] – postrzegane jako *performance* i *alethurgie* – sfałdowanie czy też zdublowanie słowa, co nie pozostaje bez związku z „czwart[ą] form[ą] wykluczonego języka"[346], jaką Foucault opisał w 1964 roku w tekście pt. *Szaleństwo, nieobecność dzieła*. Po drugie, słowa z-działane i od-działane są w tym przypadku tożsamościami, poprzez które jesteśmy rządzeni. Bardziej precyzyjnie powiedzieć trzeba, że tym, co słowa mogą z-działać i od-działać, jest nasza identyfikacja z podmiotem – „takim, jaki jawi się on samemu sobie i jest rozpoznawany przez innych jako podmiot mówiący prawdę"[347] w aleturgii, którą stanowi wiedza. Jak mówić, aby od-działać, to jest rozwiązać konieczne połączenie między podmiotem i tożsamościami, które czyni on swoimi, które obiektywnie związą go w formie predykatu logicznego i subiektywnie poprzez „inwestowan[e] nakłady [*investissements*], zarówno ekonomiczne, jak i nieświadome"[348] oraz potencjalnie przez tysiąc i więcej form zainteresowania?

Wiemy, że według Althussera tym, co konstytuuje konkretne jednostki w podmiot (proces, w którym upatrywał on funkcji ideologii), jest interpelacja, w której się rozpoznajemy. Dystansując się od tego ujęcia i porzucając pojęcie ideologii, Foucault przepracowuje następujące pytanie: zakładając, że u*jar*zmienie byłoby efektem dyskursu i że

Parezjasta – twierdzi Foucault – nie zostawia tym, do których się zwraca, „trudnego zadania interpretacji"[353]. Trzeba jednak wiedzieć, jak nawigować między dystansem i interpretacją – jak „stawić się w szkole pozbawionej mistrza"[354] i „jednocześnie, stawiając się w szkole pozbawionej mistrza (*logos*)" być „tym, który prowadzi innych na drodze *logos*"[355]?

Foucault udzielił odpowiedzi już w 1971 roku, wracając do Nietzschego, do genealogii, do metodycznie zdywersyfikowanej serii historii, które są prawdziwe „w kategoriach prawdy akademickiej"[356], ale zostają opowiedziane na sposób fikcji. Seria to zespół elementów, których znaczenie jest funkcją – jak wiedzą wszyscy grający w karty – nie adekwatności między reprezentującym i reprezentowanym, znakiem i jego obiektywnym odniesieniem, słowem i rzeczą[357], ale innych elementów, z którym ten jest skojarzony, i systemu różnic, jaki zakłada gra[358]. Jeśli filozof trzyma się na dystans, nie mówi tym, do których się zwraca, co wypada myśleć. Jeśli bierze na siebie interpretację, daje im do myślenia, czyniąc ich widzami zabawy, którą organizuje. Zachęca, by przemyśleć, czym jest aktualna rzeczywistość dla innych – każda historia dostarcza informacji i przyciąga uwagę na momenty czy też relacje, które stają się w serii materią do porównania. A także by zastanowić się, czym jest ich własna aktualność – pod wpływem włożenia jej w serię proporcjonalna zawartość wykrusza się i obiektywne odniesienie opowiadanych historii zanika, podczas gdy gra pytań i przekształceń (przemieszczeń, podobieństw, inwersji) się rozpoczyna. Tworzą się przy tym instrumenty optyczne, które wpierw przypominają kalejdoskop, ale z czasem stają się w rękach widzów teleskopem, pozwalającym dostrzec im to z własnej aktualności, czego wcześniej nie byli w stanie zobaczyć[359].

oku w Louvain posta-
iają się w podwójnym
n są, poddają się wła-
nimi. Wykłady udzie-
ności o praprawnych
porów, o antycznych
nia i kierowania su-
exagoreusis, badania
ozwalają słuchaczom
wy pytań, które służą
tualności: substancja
ób ujarzmienia (przy-
ania siebie (przyczyna
kto mówi: kierownik
lominowany? Czy re-
ć Freuda – „czasowa
ówić prawdę to hete-
nym realnym miejscu
które są same w so-
epujące po sobie – jak
sceny, które – śmierć
„jego małe pudełka
i"[361]. Sceny, które jak
na tym, kto je ogląda,
gdzie nas nie ma (po-
dają się zobaczyć, to
), i odkryć siebie nie-
, ponieważ widzi się

ego w 1978 roku Fo-
critique?, że uczynił

z *Aufklärung* – uprawiania odwagi myślenia – „kluczowe zagadnienie"[363]; chodziło mu o to, by „wytwarzać za pomocą fikcji historię, która krzyżowałaby się z zagadnieniem relacji między strukturami racjonalności, artykułującymi prawdziwy dyskurs, i połączonymi z nimi mechanizmami u*jar*zmienia"[364]. Tym samym wiemy już, dlaczego określał on archeologię, genealogię i strategię nie jako „kolejno następujące po sobie poziomy [...], późniejsze rozwijane na podstawie wcześniejszych", ale jako „wymiary koniecznie symultanicznie prowadzonej analizy"[365]. Dla niego odważyć się myśleć oznacza zaangażować się w praktykę historyczno-filozoficzną, która, jak sugerował, nie ma nic wspólnego ani z historią filozofii, ani filozofią historii[366]. Utożsamiamy się z podmiotem zakładanym przez dyskurs, który czyni z prawdy swoją przyczynę materialną, formalną, sprawczą i celową[367]. Aby obalić tę identyfikację, trzeba „wytworzyć [naszą] własną historię"[368] – wnieść na deski *theatrum philosophicum*[369] serię utworów – serię serii[370] – która pokaże, jak prawda przekształciła się w *ethos*, a *ethos* w prawdę. *Zło czynić, mówić prawdę* to jeden z takich utworów.

To oczywiście spore wyzwanie. Jeśli Foucault czyni się partnerem wyznania, to takiego, w którym podmiot wyznający wyznaje (lub nie) przed samym sobą, w taki sposób, żeby nie było okazji do żadnego pochwycenia. Wszystkim, którzy go słuchają, powierza „zadanie moralne"[371] posiadania odwagi do zaakceptowania prawdy, która została im przez niego nie więcej niż w „połowie powiedziana"[372] (by nawiązać do pojęcia zaproponowanego przez Lacana w *L'envers de la psychanalyse* w 1970 roku). To prawdopodobnie powód, ze względu na który od *Leçons sur la volonté de savoir*, przez *Zło czynić, mówić prawdę*, do *Le gouvernement de soi et des autres*

ypa, podkreślając
strony „rekonsty-
ywana »podwójną
ypem jako symbo-
a: Edyp może „się
ił"[374], i w związku
edstawiane przez
wdy[375]).
niem zrobić, czy
aj[em] ciekawości
im uporem – nie
ić sobie wszystko,
jącej uciec od sa-
ąc – pozwalającej
ez które jesteśmy
interesowań, z ja-
e pozostaniemy
ię jednocześnie –
wiem mielibyśmy
wyższy znak, naj-
iczość w cyniczy-
yści suwerenność
trwanie"[378]. Jeśli
nacza analizę ak-
konstytuuje jako
j jako jej prawda,
wdy oznacza wy-
pozwoli mu uciec
zony[379].

Mateusz Burzyk

Przypisy