

## *Przemysław Suchanecki*

### Od woli wiedzy do troski o siebie. Filozofia podmiotu Michela Foucaulta w latach 1976–1982

#### From the Will of Knowledge to the Care-of-the-Self. Michel Foucault's Philosophy of the Subject 1976–1982

#### Streszczenie

Niniejszy artykuł jest próbą prześledzenia drogi francuskiego filozofa Michela Foucaulta od inspirowanych jeszcze strukturalizmem, ale już odchodzących od niego, rozważań z *Woli wiedzy*, pierwszego tomu cyklu *Historia seksualności*, aż po zagadnienie troski o siebie. Pojęcie troski o siebie traktuje się tutaj jako zagadnienie kulminacyjne dla całej drogi filozoficznej Foucaulta, a jednocześnie jako najdojrzalszy jej wyraz, co próbuje się dowieść w toku artykułu. Dojrzałość oznacza tutaj tyle, że według owego projektu podmiot nie jest już postrzegany wyłącznie jako bierny wytwór gier sił wiedzy i władzy, tak jak było to prezentowane w dziełach Foucaulta z lat 60. i 70., ale dzięki własnym, skierowanym na samego siebie, działaniom, tak zwanym praktykom Siebie, potrafi on sam siebie stworzyć na nowo, w pewnym oderwaniu od zniewalających zewnętrznych wpływów. Kontekstem i kontrastem dla troski o siebie jest koncepcja poznania siebie, czysto intelektualny punkt widzenia, na rzecz którego – według Foucaulta – zrezygnowano na wiele wieków z filozoficznego badania troski o siebie. Częścią celu niniejszej pracy jest również wykazanie, że koncepcja troski o siebie pojawiła się na drodze pewnej pojęciowej ewolucji, w której jedne pojęcia, zmieniając stopniowo swoje znaczenie, przenikały w inne, aby znaleźć się w punkcie, gdzie konieczne było odwołanie się do greckiego pojęcia *epimeleia heautou*, oznaczającego właśnie troskę o siebie. Bezpośrednimi źródłami, które analizował Foucault, były z kolei prace filozofów stoickich i epikurejskich

z I i II w.n.e., jak również Platoński dialog *Alkibiades*. Aby udowodnić wyżej tezę posłużono się metodą close-readingu wybranych fragmentów z prac książkowych i transkrypcji wykładów Foucaulta z lat 1976–1982. Cel pracy został w dużym stopniu osiągnięty – wykazano, że Foucault, dzięki zbadaniu różnorodnych stoickich i epikurejskich praktyk Siebie, pokazał, że gry wiedzy i władzy nie są z konieczności jedynym sposobem, w jaki może być kształtowany podmiot. Dzięki koncepcji troski o siebie Foucault zakreślił o wiele szerszy margines wolności podmiotu, niż było to w jego poprzednich pracach.

Słowa kluczowe: Michel Foucault, troska o siebie, podmiot, władza

### Summary

The following article is an exploration of the intellectual journey of the French philosopher Michel Foucault in its latest period, from the *Will to Knowledge*, first book of the *History of Sexuality*, up to the later idea of care-of-the-self. The idea of the care-of-the-self is treated here as the culmination of Foucault's philosophy, as well as its most mature expression. Maturity here means that, according to this concept, the subject is not perceived as the passive outcome of games played between the forces of knowledge and power, as it was presented in the writings of Foucault from the 1960s and 1970s, but, thanks to his own actions, directed at himself, so called practices of the Self, the subject is able to create itself, in separation from the outside influences that bind him. In the context and in contrast to the idea of the care of self is the idea of self-knowledge, a solely intellectual perspective, for which – according to Foucault – the care of the self was abandoned by philosophers for many centuries. A part of the goal of this study is to demonstrate that the concept of the care of the self was introduced through a conceptual evolution, in which certain ideas, gradually changing their meanings, morphed into other ideas, to arrive at the point where the ancient Greek idea of *epimeleia heautou*, care of the self, was necessary to be introduced. The principal sources for Foucault's analyses were the writings of Stoics and Epicureans from the 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> centuries A.D., as well as the Plato's dialogue *The First Alcibiades*. A method of close-reading of the published works of Foucault and the transcripts of his lectures from a period of 1976 to 1982 was used to prove the above mentioned argument. The central goal of this thesis was largely accomplished – it has been demonstrated that Foucault, by examining various Stoic and Epicurean practices of the

Self, showed that the subject is not determined to be formed solely as a result of the games of knowledge and power. Thanks to the concept of care of the self, Foucault had drawn a much larger margin of freedom for the individual, than he did in his earlier works.

Słowa kluczowe: Michel Foucault, care-of-the-self, subject, power

Niniejszy artykuł jest próbą prześledzenia i uporządkowania skomplikowanej sieci wątków w późnej filozofii podmiotowości Michela Foucaulta – sieci, która prowadzi od pojęcia woli wiedzy, przez rządzenie innymi za pomocą prawdy, aż po wieńczącą dzieło francuskiego filozofa koncepcję troski o siebie. Szczególny nacisk położony jest na tę ostatnią, aby wykazać, że Foucault zmierzał do pojęcia troski o siebie w drodze stopniowej ewolucji pojęciowej, co najmniej od roku 1976, i odnalazł je jako sposób na rozwiązanie problemu wiedzy-władzy, ustroju, który w *Nadzorować i karać* ukazany został jako skrajnie uciskający i właściwie wytwarzający podmiot przy jego bierności. Od *Woli wiedzy* zagadnienie „powstawania” podmiotu staje się coraz bardziej zniuansowane.

W owej ewolucji wyróżniono trzy punkty orientacyjne. Pierwszy – wola wiedzy – z tej pozycji podmiot jest postrzegany w sieci spojrzenia i pisma, ale dochodzi do dyskursywnego zwielokrotnienia punktów odniesienia, zarówno dla ośrodków władzy-wiedzy, jak i dla podmiotu, a tym samym do zdynamizowania samego podmiotu. Drugi – rządzenie żywymi za pomocą prawdy – opisany w *Woli wiedzy* obowiązek wyznania przekształca się w zrytualizowane wyznanie prawdy, które staje się kluczowym (i jednym z ostatnich) elementem jeszcze wiążącym podmiot z zewnętrzną władzą. Trzeci – troska o siebie – sięgnięcie po dzieła stoików i epikurejczyków z I–II w. n.e. umożliwia Foucaultowi spojrzenie na podmiot, który na drodze działań skierowanych na samego siebie jest w stanie stworzyć siebie na nowo; działania te nazywane są praktykami bądź technikami Siebie, a styl życia, który zakłada skierowanie uwagi na samego siebie, nosi miano kultury Siebie bądź estetyki egzystencji.

Aby zrekonstruować i uporządkować wspomnianą sieć, wykorzystano tekst *Woli wiedzy*, a w następnej kolejności tomy wykładów z *Collège de France* z lat 1979–1982: *Rządzenie żywymi*, *Podmiotowość i prawda* oraz *Hermeneutyka podmiotu*, jak również zbiór wykładów z Uniwersytetu w Louvain pod wspólną nazwą *Zło czynić, mówić prawdę*. Brak w tym zestawieniu kolejnych, po *Woli wiedzy*, tomów *Historii seksualności* jest podyktowany obserwacją, że wątki, które zostały skompilowane w pośpiechu przez Foucaulta na potrzeby *Użytku z przyjemności* i *Troski o sobie* czy zrekonstruowane przez badaczy po jego śmierci z rękopisów i notatek (*Wyznania ciała*), są o wiele lepiej opracowane i o wiele przejrzystej przedstawione w wykładach z *Collège de France* i w transkrypcjach innych wykładów wygłaszanych przez Foucaulta w owym czasie.

### 1. Wola wiedzy

W roku 1976 ukazuje się *Wola wiedzy* – pierwsze z całego cyklu planowanych przez Foucaulta studiów o cielesności i wytwarzaniu podmiotowości, zatytułowanego ostatecznie *Historia seksualności*. Obecnie istniejący korpus stanowią trzy tomy: *Wola wiedzy*, *Użytek z przyjemności* i *Troska o sobie*, a tom czwarty – *Wyznania ciała*, wydany w 2018 roku – został odtworzony z przez badaczy manuskryptów. W pierwotnym zamyśle francuskiego filozofa praca miała obejmować sześć tomów. Ten zamysł nie doszedł jednak do skutku, częściowo z powodu radykalnej zmiany wyjściowej optyki, ale przede wszystkim z powodu nagłej śmierci Foucaulta.

*Wola wiedzy* to książka specyficzna i odstająca nie tylko na tle poprzedniego dorobku Foucaulta. Także jej pozycja jako pierwszego tomu całego cyklu, traktującego w zamierzeniu o sposobach ujarzmiania podmiotu poprzez wpływy wywierane na jego ciało, jest osobiwa. Mamy bowiem do czynienia z dziełem, relatywnie rzecz biorąc, niezbyt obszernym, które jest po części kontynuacją i pewnego rodzaju rozwinięciem zagadnień poruszanych

choćby w *Nadzorować i karać*, po części zaś wyznacza punkt wyjścia, ścieżkę w stronę zupełnie nowej wizji podmiotowości: estetyki egzystencji. Co więcej, ta szkicowość i hipotetyczność książki, zaprojektowanie jej jako zbioru kwestii do rozwinięcia – wszystkie te aspekty były całkowicie świadomym zamiarem filozofa. W rozmowie opublikowanej po wydaniu *Woli wiedzy*, w roku 1977, w piśmie „Ornicar?” Foucault stwierdza:

Do tej pory tak bardzo przeciążalem moje teksty – nie szczędziłem żadnego cytatu, żadnego odwołania – że przez długi czas nie wywoływały rezonansu. Stąd wziął się pomysł książki-projektu, podobnej do szwajcarskiego sera, z dziurami do wypełnienia. Nie chciałem powiedzieć: „oto, co myślę”, ponieważ nie jestem jeszcze zbyt pewien tego, co przedstawiam. Chciałem jednak przekonać się, czy – i w jakiej mierze – taka wypowiedź jest możliwa, a to stanowi ryzykowną strategię<sup>1</sup>.

Co autor *Historii szaleństwa* próbuje udowodnić w *Woli wiedzy*? Jaki jest punkt wyjścia dla rozważań?

Jak zostaliśmy do tego przyzwyczajeni przez *Słowa i rzeczy* (analiza obrazu *Panny dworskiej* Velázqueza) czy *Nadzorować i karać* (drobiazgowy i dosadny opis kaźni „królobójcy” Damiensa), Foucault rozpoczyna książkę od naszkicowania sugestywnego i przemawiającego do wyobraźni pejzażu. W przypadku *Woli wiedzy* tym „pejzażem” jest seksualność epoki wiktoriańskiej, opisana w celowo przerysowany sposób jako „powstrzymywana, niema, obłudna”, jako coś, co „długo znosiliśmy i po dziś dzień jeszcze znosimy”<sup>2</sup>. Foucault gra tutaj z potoczną wizją pewnego wycinka nowożytnej historii seksualności. Można się również domyślać, że w ten sposób bawi się i dokonuje rodzaju mistyfikacji,

<sup>1</sup> M. Foucault, *Gry i zabawy Michela Foucaulta*, przeł. M. Madej i A. Serafin, „Kronos” 2010, nr 3, s. 198.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1–2, przeł. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020, s. 13.

jeśli chodzi o zwyczajowe wyobrażenie początków psychoanalizy, którego elementami są: ciężki, zamglony Wiedeń i Zygmunt Freud, który przynosi pochodnię seksualnego oświecenia.

W tym sugestywnym obrazie szczególnie ważna i powracająca wydaje się „niemota”, zakaz mówienia o seksie, który, jak można przypuszczać, panował wśród XIX-wiecznej burżuazji niepodzielnie. Istotny zdaje się również krótki akapit na samym początku wstępu do *Woli wiedzy*, gdzie Foucault cofa się na moment do wieku XVII, który cechowała „poufała pobłażliwość” wobec nieprzyzwoitości, brak „skrępowania i zgorszenia” wobec cielesności, „jawne akty transgresji”<sup>3</sup>. Obraz, w którym zniewolenie ciała miesza się z wizją wolności cielesnej ekspresji. Na tym etapie wszystko wygląda chaotycznie, ale powoli wyłaniają się pewne komponenty, które nadadzą strukturę dalszym poszukiwaniom.

Jeśli seksualność jest w tym czasie uciskana i przemilczana, to gdzie jest dla niej miejsce w wiktoriańskim mieście? A dokładniej: jeśli jedyną legalną formą, jedynym legalnym urządzeniem seksualności jest małżeństwo, to w jakiej pozycji stawia to jej nieunormowane przejawy? Otóż miejsce dla nich jest – oba te miejsca wymienia Foucault jednym tchem obok siebie – w domu publicznym i na kozetce psychoanalityka<sup>4</sup>. Tam porządek burżuazyjny, kapitalistyczny model wymiany dóbr i usług jest w stanie ogarnąć i poradzić sobie w sposób niepowodujący społecznych i moralnych szkód z uciskaną, a co za tym idzie, kipiącą seksualnością. Taka forma ujmowania władzy nad ciałem zwraca uwagę na dwa istotne tropy, dwie z kilku dziedzin wiedzy, w które Foucault ubierze swoją opowieść o seksualności. Chodzi mianowicie o analizę ekonomiczną i o analizę z punktu widzenia nauk humanistycznych, do których należy psychologia. Człowiek jako istota pracująca, zarówno podlegająca, jak i napędzająca mechanizmy wymiany dóbr i usług, a także człowiek jako istota mówiąca, przekazująca wiedzę, ale i egzekwująca dzielenie

<sup>3</sup> Tamże, s. 13.

<sup>4</sup> Tamże, s. 14.

się prawdą od innych osób. Ten sposób widzenia istoty ludzkiej przypomina nie tylko podział znany ze *Słów i rzeczy* (człowiek jako istota żyjąca, pracująca i mówiąca), ale również ujmowanie stosunków władzy, jakie można prześledzić już w *Historii szaleństwa* – człowiek jako istota zdolna do zarządzania innymi istotami ludzkimi, wymagająca od nich mówienia, w szczególności mówienia nakierowanego na treści, które mogą być przedmiotem wiedzy o mówiącym podmiocie. Z kolei zagadnienie normatywności jednego rodzaju związku i nienormatywności innych ich rodzajów stanie się bardzo istotną ramą teoretyczną dla prowadzonego przez Foucaulta w roku 1981 cyklu wykładów w *Collège de France* pod nazwą *Podmiotowość i prawda*.

Hipotetyczność XIX-wiecznego ucisku seksualności podkreślana jest na poziomie językowym przez zwroty typu „może”, „jakoby” czy „mówi się, że...”, poprzedzające kolejne elementy tego ujęcia. Zwroty implikujące zarówno niepewność co do jego prawdziwości i jasności, jak i zamiar bliskiego spojrzenia oraz zweryfikowania go. Należy bowiem pamiętać o momencie historycznym, z którego Foucault patrzy na te zagadnienia, o jego teraźniejszości. Jesteśmy w połowie lat 70., świeżo po hucznie obwieszczonej rewolucji seksualnej lat 60. Seks, jak się wydaje, jest na ustach wszystkich, mówi się o nim otwarcie i bez „wiktoriańskiego” skrzępowania. Foucault dostrzega to, porównuje z historycznym represyjnym spojrzeniem na seksualność, które wciąż jest zapisane w potocznym rozumieniu jako immanentna cecha instytucji władzy, i widzi dysonans. Skąd wzięło się stwierdzenie o odwiecznej represji seksu? Z drugiej strony, skąd wzięło się przeświadczenie, że rewolucja seksualna jest wyzwoleniem dla ciała? I czy aby na pewno to przeświadczenie jest prawdziwe? A może wpisuje się ono w mechanizm represji, z którym pozornie walczy?

Foucault formułuje te wątpliwości pod postacią hipotezy represji. Co zakłada owa hipoteza? Skonstruowana jest ona z trzech zasadniczych kwestii: „Po pierwsze: czy represja seksu jest na pewno historycznie oczywista? (...) Po drugie: czy mechanika

władzy, a zwłaszcza jej postać realizowana w naszym społeczeństwie, na pewno z samej istoty należy do rzędu represji? (...) Po trzecie wreszcie: czy krytyczny dyskurs zorientowany na represję zamyka drogę mechanizmowi władzy, który dotychczas funkcjonował bez sprzeciwu, czy może wpleciony jest w tę samą historyczną siatkę co zjawisko, jakie demaskuje (i niewątpliwie deformuje) pod nazwą «represji»?<sup>5</sup> Pytania te celują, jak objaśnia dalej Foucault, w wypowiedzi dotyczące seksu – co mówiło się historycznie o samych przyjemnościach? Co mówiły o nich podmioty doświadczające? Co mówiła o nich władza, która próbowała i wciąż próbuje tymi pragnieniami i praktykami zarządzać? Wszystko to układa się w wielką sieć dyskursywną, którą Foucault stara się ogarnąć spojrzeniem z góry i ustalić „metapogląd” na temat poglądów o seksualności. Jednocześnie ujęcie tego „metapoglądu” komplikuje fakt, że Foucault nie jest zainteresowany jedynie spojrzeniem z lotu ptaka. Tytułowa wola wiedzy to podskórny mechanizm, fundament, który napędza grę władzy i wiedzy. Aby ten mechanizm ująć i opisać – a jak twierdzi Foucault, trzeba to zrobić – nie wystarczy wznieść się ponad ogół stwierdzeń o seksie i wnioskować na tej podstawie, co z nich wynika. Poprzestaniemy wtedy na pozycji naukowca, który próbuje zarządzać danymi. Należy także zajrzeć w głąb, w tę niewidoczną gołym okiem grę, w wyniku której istota seksualności jawi się jako wciąż umykająca i nieuchwytna<sup>6</sup>.

W takim ujęciu zakaz nie jest, a przynajmniej nie powinien być, wiodącym punktem widzenia warunkującym ogląd seksualności. Jest on zaledwie elementem bardziej skomplikowanej rozgrywki, której zasady i konsekwencje należy przeanalizować.

Autor *Nadzorować i karać* wyróżnia dwa mechanizmy, dwie wiodące zasady rządzące wspomnianą grą wiedzy i władzy względem seksu. To zasada obowiązku mówienia i zasada implantacji perwersji. W świetle późniejszych badań Foucaulta,

<sup>5</sup> Tamże, s. 18.

<sup>6</sup> Tamże, s. 19.



zagadnień, które będą go szczególnie interesowały na początku lat 80., wydaje się, że szczególną uwagę należy zwrócić na pierwszy z komponentów.

Co Foucault mówi zatem o obowiązku mówienia? Analiza podąży tutaj kilkoma torami. Z jednej perspektywy mamy tezę o represji względem zwyczajnych rozmów o seksie między ludźmi, dodajmy: ludźmi ze sfery mieszczańskiej, burżuazji. Początek tej mieszczańskiej cenzury codziennej mowy francuski filozof datuje na wiek XVII<sup>7</sup>. Drugi punkt widzenia: instytucja kościelnej spowiedzi, której reforma nastąpiła również w XVII w. Spowiedź to w końcu wymóg mówienia, ale także wymóg nieustannej rejestracji własnych myśli i rachunku sumienia w okresie przygotowania do spowiedzi świętej. Poprzez rachunek sumienia i spowiedź seks i ciało zostały uchwycone w dyskursywnym potrzasku, w sieci opisu, która oplata i uciska ich swobodę. XVII-wieczna reforma sakramentu pokuty rozszerzyła na ogół społeczeństwa dociekliwe, a zarazem zawoalowane sposoby zdobywania wiedzy o grzechach wiernych, które do tej pory właściwe były dla ascetycznych mnichów. W tej zatajonej, a jednocześnie obowiązkowej i zinstytucjonalizowanej formie przejawia się obowiązek mówienia o seksie. Podrażnione w ten sposób ciało i podsycona rozkosz znalazły inne dyskursywne ujście: Foucault mówi w tym kontekście o literaturze „skandalicznej”, której być może najwybitniejszym przejawem są dzieła Markiza de Sade, ale również całe tomy sprośnych powieści, dramatów, wierszyków czy prywatnych dzienników, często publikowanych anonimowo.

Jak już wspomniano, mówienie o seksie trzeba nie tylko skanalizować, ale i zrobić to tak, żeby zarówno nie szkodziło społeczeństwu, jak i by przysparzało mu korzyści. W tym celu trzeba zaprząć pewne mechanizmy, których źródło tkwi w racjonalizmie i interesie władzy, nie zaś wyłącznie w utrzymaniu porządku moralnego.

<sup>7</sup> Tamże, s. 21.

Jednym z takich mechanizmów jest dla Foucaulta pojęcie dobra publicznego<sup>8</sup>. Pod tym kątem wprowadzone zostaje na przykład pojęcie populacji jako efektu naukowych badań nad zachowaniami seksualnymi i ich bezpośrednimi efektami w postaci urodzeń. Foucault porusza także temat seksualności nieletnich, ponieważ sprawiała niemały problem przy zarządzaniu szkołami i internatami, które projektowano tak, by zapewniać efektywny nadzór nauczycieli nad uczniami, a także uczniów nad sobą nawzajem. Taki sposób projektowania przestrzeni do życia dla uczniów miał na celu wytworzenie kontrolującej „sieci spojrzeń”, o której mówił Foucault w *Nadzorować i karać*. Zarówno badania demograficzne zachowań seksualnych, rozpostarcie sieci dyskursywnych na całe społeczeństwa, jak i dyskurs pedagogiczny, który zajmował się badaniem dorastającej młodzieży, sprzyjały zwiększeniu liczby dyskursów na temat seksualności. To z kolei oznaczało, że trzeba było zmusić do pracy coraz więcej dziedzin naukowych, aby tę wielość racjonalnie ogarnąć. Nie tylko demografia czy pedagogika, ale również medycyna, psychiatria, sądownictwo karne czy kontrola społeczna – wszystkie te dziedziny od XVIII w. zaprzęgnięto do racjonalnego zarządzania seksualnością. Jednocześnie całe to zadanie zbierania wiedzy o seksualności i zarządzania nią jest napędzane przez strach – strach przed zapomnieniem o seksie, przed zostawieniem go samemu sobie, przed wyzwoleniem instynktów, które może zakłócić, czy wręcz obalić *status quo*. Podobny strach napędza oddolnie – zdaniem Foucaulta – samo mówienie o seksie, potrzebę seksualnej konfessji; Foucault mówi wprost „powszechnej dyskursywnej nadpobudliwości” względem seksu, panującej w Europie od początku XVIII w.<sup>9</sup>

Na podstawie powyższych rozważań można stwierdzić, że seksualność, tak jak ją widział Foucault, była dyskursywizowana (to

<sup>8</sup> Tamże, s. 25.

<sup>9</sup> Tamże, s. 32.

znaczy – przekształcana w dyskurs) na różne sposoby. Nie istnieje – z perspektywy historycznej – jeden monolityczny dyskurs na temat seksu. Jest ich wiele i można je podzielić na co najmniej dwie grupy: na dyskursy motywowane moralnie i dyskursy kierujące się racjonalnością władzy. Inny wiodący wniosek jest taki, że seks jako tajemnica, coś, o czym nie należy mówić, to wymysł instytucjonalnych władz, które w rzeczywistości zachęcały do mówienia o seksie i tworzyły coraz więcej dyskursywnych urzędzeń, mających na celu rejestrację i badanie, racjonalne i moralne usidlanie głosów na temat ciała.

Drugą zasadą utajonej gry wiedzy i władzy w kwestii seksu jest zasada implantacji perwersji<sup>10</sup>. Foucault nie poświęca temu zagadnieniu wiele miejsca, jego najważniejsze założenia zatem zostaną omówione tylko pokrótce. Jako że przez stulecia, co najmniej od czasu ukonstytuowania się rzymskiego prawa cywilnego, jedyną w pełni legalną i uregulowaną formą związku intymnego było heteroseksualne małżeństwo; osoby tworzące takie związki nie były, zdaniem Foucaulta, przymuszane do mówienia na temat swoich seksualnych zwyczajów, dawano im duży instytucjonalny zakres prywatności. Inaczej zaś było z osobami niebędącymi w związku małżeńskim, których status matrymonialny był nieuregulowany, z tymi, którzy i tak byli już pod nadzorem instytucji karnych czy medycznych z innych powodów niż sam seks. Poprzez opowieści, które wydobył z ludzi dyskurs naukowy, świat dowiedział się o różnych pokątnych zachowaniach seksualnych i quasi-seksualnych, o których inaczej mógłby nie usłyszeć. Wydobywanie tych głosów odbywa się na drodze skomplikowanej gry. Kontroluje się rozkosz cielesną, jednocześnie podsycając ją i zachęcając do wyrażania prawdy na swój temat (choć słowo „prawda” w tym kontekście pojawia się w *Woli wiedzy* sporadycznie – stanie się kluczowe w myśli Foucaulta nieco później). To podsycanie, ciągle „ocieranie się” wzroku i wyobraźni o ciało badanego, sam proces wydobywania wiedzy na temat

<sup>10</sup> Tamże, s. 34.

seksu – zakładają na poły erotyczną relację między badającym a badanym<sup>11</sup>. Proces ten nazywa Foucault implantacją perwersji, co w pewien sposób sugeruje, że działanie nakierowane na wydobycie wiedzy jest nacechowane podstępem. Badanemu „podkłada się” poprzez podsycenie objaw perwersji, który ten mniej lub bardziej świadomie wyraża, a wtedy nauka może triumfalnie obwieścić, że mamy do czynienia z jednostką perwersyjną.

Analiza obu tych zasad gry kończy się wnioskiem, że społeczeństwa przemysłowe dalekie były od jednowymiarowej represji seksu, rozumianej jako ruch z góry (od władzy) na dół (ku jednostkom podległym). Pewnego rodzaju represja to tylko wstęp do subtelnej gry racjonalności, wyobraźni, spojrzenia i głosu, której rzeczywistą stawką było całkowite ujawnienie seksualności, wynalezienie różnorodnych kanałów jej ujścia, przy jednoczesnym zachowaniu pozorów, że wciąż jest utajona.

Skoro zasady gry prowadzonej wokół seksualności i jej ogólna stawka są już jasne i zrozumiałe, należy zadać pytanie: do czego ona ostatecznie prowadzi? Jakiego rodzaju wiedza jest rezultatem owej gry? I pytanie być może najbardziej kluczowe dla uchwylenia nowoczesnej woli wiedzy: czy zawsze tak było? Czy śledząc tok historycznego rozwoju dyskursu na temat seksualności zawsze można znaleźć przejawy opisanej wyżej gry, czy może był kiedyś czas, gdy prawdę seksu poznawano w inny sposób?

Aby przybliżyć się do odpowiedzi na te pytania, Foucault dzieli sposoby uzyskiwania prawdy na temat seksu na dwa rodzaje, nazywając je „procedurami produkcji prawdy”<sup>12</sup>. Pierwsza z tych procedur to *ars erotica*, sztuka kochania. Historycznie procedury *ars erotica* były znane, stosowane i rozpowszechniane w antycznym Rzymie, a także w krajach zarówno Bliskiego, jak i Dalekiego Wschodu. Według nich prawdę o seksie uzyskuje się na drodze cielesnego doświadczenia rozkoszy, a samą przyjemność seksualną traktuje jak praktykę, która tylko bazuje na

<sup>11</sup> Tamże, s. 40.

<sup>12</sup> Tamże, s. 48.

określonym zasobie wiedzy, ale nie został ustalony i zrytualizowany żaden wymóg regularnego wypowiedania tejże wiedzy. Wręcz przeciwnie, stosujące się do tej sztuki jednostki mają świadomość jej dużej mocy oddziałującej nie tylko na ciało, ale i na psychikę, duszę człowieka, a praktyki składające się na *ars erotica* są otoczone nimbem tajemnicy. Utrzymywanie owych praktyk w tajemnicy nie ma jednak nacechowania moralnego – nie są one sekretne z powodu obawy przed mnożeniem się grzechu na świecie. Wzgląd jest tutaj czysto utylitarny – chodzi o ostrożność wynikającą z wysokiej efektywności praktyk i ewentualną obawę przed ich nieroztropnym użyciem. Ta bliska ciału, wynikająca z praktycznego doświadczenia i z zastosowania określonych technik metoda „produkcji prawdy” jest zdecydowanie faworyzowana przez autora *Nadzorować i karać*. Należy, jak się wydaje, zapamiętać fragmenty, gdzie Foucault porusza temat sztuki kochania i sposób, w jaki się o nich wypowiada, ponieważ echa tych zdań z trzeciej części *Woli wiedzy* odnajdziemy na początku lat 80. w kursach z *Collège de France: Podmiotowość i prawda* oraz *Hermeneutyka podmiotu*, w ostatnich tomach *Historii seksualności* i w koncepcji troski o siebie, kluczowej dla ostatniego okresu twórczości filozofa.

Jako drugi sposób wydobywania prawdy o seksie wyszczególniona jest tak zwana *scientia sexualis*, nauka o seksie. Ten rodzaj dyskursu, jak twierdzi autor, właściwy jest wyłącznie „naszej”, czyli zachodniej, cywilizacji, której zarazem brakuje pełnowartościowej *artis eroticae*. Główną zasadą, na której opiera się owa procedura, jest – przedstawiony wyżej jako element hipotezy represji – obowiązek mówienia, wyznawania prawdy o seksie. Pierwotnie, po Soborze Laterańskim w 1215 r., ukonstytuowana jako instytucja spowiedzi świętej, stopniowo rozprzestrzeniała się i „zarażała” inne dziedziny ludzkiej aktywności, wraz z rozwojem nauki i piśmiennictwa. Wówczas to „człowiek Zachodu stał się zwierzęciem wyznającym”, stwierdza autor *Słów i rzeczy*<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Tamże, s. 49.

Jak na etapie *Woli wiedzy* Foucault definiuje wyznanie? Pisze, że „wyznanie jest rytuałem dyskursywnym, w którym podmiot ( *sujet*) mówiący zbieżny jest z przedmiotem ( *sujet*) wypowiedzi”<sup>14</sup>. Po pierwsze zaś wyznanie to rytuał, czyli pewna ustalona forma czynności symbolicznych. Po drugie, jest ono rytuałem dyskursywnym, czyli ustaloną formą mówienia symbolicznego. W dalszej części definicji dostrzec można z łatwością echo gry słownej, którą zastosował Foucault w *Nadzorować i karać* pod postacią terminu *asujetissement* (tłumaczonego przez Tadeusza Komendanta jako *ujarzmienie*), została ona tu jednak przeformułowana na potrzeby nowych hipotez. W języku francuskim tym samym słowem  *sujet* określa się bowiem jednostkę, podmiot, który wykonuje jakąś czynność, w tym wypadku wyznaje, jak również temat wypowiedzi, to, o czym się mówi, w domyśle: wypowiedzaną przez podmiot prawdę. Oba te elementy – jednostka mówiąca i przedmiot jej wypowiedzi – zostają ze sobą zrównane. Do tej definicji Foucault dołącza kolejne składniki: wyznanie potrzebuje kogoś, kto je wyegzekwuje – konkretnej osoby albo samego autorytetu instytucji czy reguły; jego prawda jest tym mocniejsza, im większy wysiłek włożył wyznający, aby ją wypowiedzieć; wyznanie powinno przemienić wewnętrznie osobę, która je wypowiada – przemiana ta jednak warunkowana jest terminami religijnymi (Foucault wymienia zbawienie, odkupienie, oczyszczenie, odpuszczenie win, uwolnienie).

Ta złożona definicja wyznania jest bardzo dobrym przykładem splątania dotychczasowych problemów poruszanych przez Foucaulta z zagadnieniami, które dopiero planował zbadać. Mamy tu bowiem wspomnianą grę ze słowem  *sujet*. Zasadnicza różnica jest taka, że nie jest już ono „ujarzmione”, ale spotyka się z drugim, „bliźniaczym”  *sujet*, które oznacza jego własną prawdę. Podmiot mówiący przegląda się i poznaje siebie w lustrze własnego wyznania. Wyznanie to wciąż jest wymuszone rytualnością i autorytetem instytucji, jednak wydaje się, że Foucault

<sup>14</sup> Tamże, s. 51.

usiłuje nieco złagodzić swój pogląd na sytuację podmiotu pod wpływem tej instytucjonalnej dominacji. Wciąż pozostaje ona dojmująca, ale teraz jest elementem drażniącej rozgrywki, a nie panoptyczną presją czy psychiatrycznym kaftanem. Dwa kolejne elementy definicji to wysiłek i przemiana. Wysiłek należy włożyć w przezwyciężenie wewnętrznych ograniczeń i uwolnienie prawdy, która tkwi w wyznaniu, a im większy wysiłek zostanie w to włożony, im więcej przeszkód zostanie pokonanych, tym „prawdziwsza” staje się prawda „wyprodukowana” na drodze wyznania. Przemiana zaś to „zysk” dla podmiotu, który dokonuje wyznania swojej prawdy. Za kilka lat, przedstawiając model hellenistyczny troski o siebie, Foucault wyróżni wewnętrzną przemianę podmiotu jako główną cechę prawdziwej troski o siebie. Różnica między tymi przedstawieniami przemiany jest jednak zasadnicza. W *Woli wiedzy* bowiem przemiana ta jest definiowana terminami przejętymi ze słownika moralności chrześcijańskiej, zakładającej grzeszność i winę podmiotu, wyznanie prawdy jest wymuszone przez nacisk zewnętrznego autorytetu i nacechowane bólem oraz dramatyzmem wysiłku – nie ma ona zatem zbyt wiele wspólnego z duchową przemianą będącą wynikiem stosowania praktyk Siebie.

Cel *scientia sexualis*? Można go zdefiniować w co najmniej dwóch aspektach. Z jednej strony, nauka o seksie jest elementem wspomnianej wcześniej gry w represję i wyznanie, a jej finalnym osiągnięciem, jak już wiemy z *Nadzorować i karać*, jest wiedza o podmiocie, ale również sam podmiot jako taki, poprzez tę wiedzę niejako zorganizowany. W przypadku wiedzy o seksie rezultatem procesu produkcji prawdy również są podmiot i wiedza o nim, ale wiedza specyficznego rodzaju, układająca się w całość, w urządzenie, które Foucault nazywa właśnie seksualnością. Patrząc historycznie, można też ów cel określić w relacji do *artis eroticae*. Foucault określa ruch, jaki nastąpił w historii między *artis eroticae* a *scientia sexualis* jako ruch zerwania<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Tamże, s. 55.

Sztuka kochania i składające się na nią techniki rozkoszy były pierwotną tradycją, od której trzeba było się odłączyć i którą trzeba było obalić. Trzeba było z tą tradycją zerwać, aby zacząć produkować prawdę w inny sposób, czyli na kanwie instytucji spowiedzi świętej, więc tu technika produkcji prawdy rozprze-strzeniła się do nauk i zorganizowała sposób tworzenia się kolejnych dziedzin wiedzy.

Jeśli *scientia sexualis* jest zupełnym przeciwieństwem *artis eroticae*, jak twierdzi Foucault, to czy na pewno nie da się wyróżnić żadnych punktów stykowych, podobieństw między tymi dziedzinami? Na tak postawioną wątpliwość odpowiedź Foucaulta będzie, co ciekawe, przecząca, ale silnie nacechowana sarkazmem<sup>16</sup>. To znaczy: tak, istnieją podobieństwa między nauką o seksie i tradycją sztuki kochania. *Scientia sexualis* pod postacią instytucji spowiedzi posługuje się, przykładowo, technikami intensyfikacji rozkoszy, choćby wyobrażonej, specyficzną formą kierowania wyobrażeniami indagowanej osoby, manipuluje się uczuciem wstydu, podsycając je i ganiąc jednocześnie, a techniki te z kolei prowadzą do takich zjawisk jak nawiedzenie czy uświęcona ekstaza, co jest formą rozkoszy uznaną przez chrześcijański kanon moralny. Jest to wysublimowana forma przyjemności, ale sposób jej osiągnięcia nacechowany jest podstępem i z tej racji Foucault ocenia ją negatywnie – przyjemność ze zdobywania wiedzy poprzez nakłanianie kogoś do wyznawania własnej prawdy na temat seksu. Jest to „przyjemność” kogoś, kto prowadząc cyrk, zniewala egzotyczne zwierzęta i pokazuje je za opłatą, wykonujące skomplikowane sztuczki; krótko mówiąc: „przyjemność” płynąca ze zniewalania kogoś innego i z prezentowania tej niewoli świata. Stąd Foucault używa ledwo zakamuflowanego sarkazmu, zbliżając do siebie przyjemność będącą przedmiotem sztuki kochania i „przyjemność” płynącą z egzekwowania wiedzy przez ośrodki autorytetu.

<sup>16</sup> Tamże, s. 57–58.



Te wszystkie spostrzeżenia i dyskretnie powiązania między sposobami produkcji prawdy o seksie komplikują tylko możliwe sposoby odpowiedzi na pytania składające się na Foucaultowską hipotezę represji. Aby spróbować, mimo to, zbliżyć się do nakreślenia metodologii przyszłego działania, Foucault konkluduje rozważania snute do tej pory w następujący sposób:

W każdym razie hipoteza, że nasze społeczeństwo sprawuje nad seksem władzę represyjną z racji ekonomicznych, wydaje się nazbyt wątpliwe, kiedy zdajemy sobie sprawę z całego szeregu wzmocnień i intensyfikacji widocznych już przy pobieżnym oglądzie; rozprzestrzenienia dyskursów, i to dyskursów starannie wpisanych w wymogi władzy; utrwalenia seksualnej różnorodności i stworzenia urzędów zdolnych nie tylko różnorodność tę wyodrębnić, ale też powołać, rozbudzić, zogniskować na niej uwagę, dyskurs i rozkosz; żądania produkcji wyznań i wywiedzenia stąd systemu prawomocnej wiedzy oraz ekonomii wielorakich przyjemności. W znacznie większym stopniu niż o negatywny mechanizm wykluczenia i odmowy chodzi o uruchomienie subtelnej sieci dyskursów, wiedzy, rozkoszy i władzy; nie chodzi o uporczywe spychanie dzikiego seksu w mroczne i niedostępne regiony, lecz, przeciwnie, o procesy rozsiewania go na powierzchni rzeczy i ciał, zachęcania, ujawniania, zmuszania do mówienia, zaszczepiania w rzeczywistości, nakazywania prawdomówności: całe widzialne migotanie seksu wywołane wielością dyskursów, zawziętością władzy oraz grą wiedzy i rozkoszy<sup>17</sup>.

Zauważmy, że w toku tego podsumowania kilkakrotnie natknąć się można na znaczące sformułowania o charakterze ekonomicznym. O pewnego rodzaju zysku z zarządzania przyjemnością, czy braniu jej „w rachubę”, Foucault wspominał do tej pory na

<sup>17</sup> Tamże, s. 58–59.

kartach *Woli wiedzy* sporadycznie, choć, jak się wydaje, w pełni świadomie. W powyższej konkluzji pojawia się już jednak konkretna sekwencja pojęć nacechowanych ekonomicznie, rynkowo, czy wręcz handlowo. Występują tu bowiem: rozprzestrzenienie, utrwalenie różnorodności, urządzenie, ogniskowanie uwagi, żądanie produkcji, uruchomienie sieci, rozsiewanie. Nie wszystkie wyliczone pojęcia, wzięte osobno, od razu narzucają się jako powiązane z ekonomią, ale jeśli spojrzeć na nie w kontekście kierunku, jaki obiera Foucault w swoich dociekaniach, powiązanie to staje się bardziej dostrzegalne. Dodatkową komplikacją jest fakt, że na wstępie do powyższej konkluzji Foucault traktuje stwierdzenie o represji z pobudek ekonomicznych jako ufundowane na „wątplych” podstawach, po czym przechodzi do wyliczania ekonomicznych aspektów tego innego, osobliwego rodzaju represji.

Mimo wspomnianej problematyczności i rozlicznych komplikacji tego zagadnienia dwa wyraźne wnioski wydają się tutaj obecne. Po pierwsze, jeżeli represja seksu faktycznie istnieje, jej ruch nie zachodzi po osi wertykalnej (w kierunku z góry na dół), ale wzdłuż osi horyzontalnej, w różnych kierunkach na powierzchni „rzeczy i ciał”, jako element rozgrywki napędzanej przez „zawziętość” władzy. Po drugie, ważny jest w zacytowanych zdaniach dynamizujący aspekt tej swoistej represji. Nie chodzi bowiem o to, aby seks zamknąć, zniewolić w sensie unieruchomienia go, zamrożenia w miejscu. Chodzi o coś dokładnie przeciwnego: o pobudzenie go do ruchu za pomocą mowy. Stąd słowa takie jak rozprzestrzenienie, rozsiewanie, migotanie – pojęcia nacechowane dynamicznie. Tak rozumiana represja nie jest zamykająca, lecz kanalizująca – seks ma wyznaczone ścieżki, po których może się poruszać, ale nie może z nich zbaczać. Skoro występują tu ruch, jego regulacja i dobra, które temu ruchowi podlegają, to w zasadzie mamy wszystko, czego potrzeba do zaistnienia ekonomii. Zostaje tym samym zakreślony nowy rodzaj patrzenia na stosunki władzy, który Foucault opisze bardziej szczegółowo w kolejnej części *Woli wiedzy*. To specyficzne

spojrzenie otworzy nowy rozdział w poszukiwaniach Foucaulta i określi ich kierunek na następne kilka lat.

## 2. Rządzenie żywymi za pomocą prawdy

W czwartej części *Woli wiedzy*, zatytułowanej *Urządzenie seksualności*, Foucault wprowadza pojęcie tytułowego urządzenia. Opiera je na kolejnych, coraz bardziej szczegółowych hipotezach dotyczących stosunków władzy i seksu. Metoda, zgodnie z którą budowane są kolejne hipotezy, może zostać określona jako metoda negatywna. Mianowicie Foucault w pierwszej kolejności wskazuje sposoby, za pomocą których *nie* powinno się opisywać wyżej wymienionych stosunków, na jakich założeniach *nie* powinno się opierać dalszych badań nad tymi stosunkami itd. W poniżej cytowanym fragmencie Foucault próbuje ustalić swój obecny pogląd na stosunki władzy:

Obrawszy ten kierunek, możemy wysunąć wiele hipotez:

- że władza nie jest czymś, co się zdobywa, wydziera lub dzieli, czymś, co się trzyma w garści lub wypuszcza; władza działa poczynając od niezliczonych punktów, jest grą nieegalitarnych i zmiennych stosunków;
- że stosunki władzy nie sytuują się na zewnątrz relacji innego typu (procesów ekonomicznych, relacji poznawczych, stosunków seksualnych, lecz są wobec nich immanentne; (...) stosunki władzy nie stanowią nadbudowy pełniącej po prostu funkcję prohibicji lub dozwolenia; tam, gdzie występują, pełnią po prostu funkcję bezpośrednio wytwórczą;
- że władza pochodzi z dołu, to znaczy, że u źródeł relacji władzy nie istnieje, niczym ogólna matryca, binarna, powszechna opozycja panujących i poddanych, która to dwoistość odbijałaby się echem od góry do dołu, sięgając coraz to większych grup, wreszcie zaś samych podwalin mechanizmu społecznego. Trzeba raczej przypuszczać, że wielorakie stosunki siły wykształcające się i działające w aparatach produkcyjnych,

rodzinach, zamkniętych grupach czy instytucjach służą za podstawę rozległym efektom rozwarstwienia przenikającego całe społeczeństwo<sup>18</sup>.

Nieco wcześniej Foucault, mówiąc o postulowanej metodzie dalszych badań, stwierdza, że analiza skupiająca się na problemie władzy jako jednym z komponentów „nie powinna postulować, w charakterze danych wyjściowych, ani suwerenności państwa, ani formy prawa czy globalnej jedności panowania: są to raczej tylko jej postaci docelowe”<sup>19</sup>. I jeszcze jeden fragment „negatywny”: „Powracając do seksu i dyskursów o jego prawdzie, nie zastanawiamy się więc, jak i dlaczego w danej strukturze państwowej władza musi koniecznie wprowadzać wiedzę w tym przedmiocie. Ani jakiej całościowej dominacji służyła ujawniana od XVIII wieku troska o produkowanie o seksie prawdziwego dyskursu. Ani też, jakie prawo stanowiło o prawidłowości seksualnego zachowania, a zarazem o słuszności odnoszonych doń wypowiedzi”<sup>20</sup>.

W przytoczonych fragmentach metodologicznych widzimy swoisty warsztatowy i niemal spontaniczny sposób dochodzenia filozofa do stwierdzeń pozytywnych. Styl ten został zapewne wypracowany już w ciągu kilku poprzednich lat pracy naukowej i przedstawiania jej rezultatów w formie wykładów w *Collège de France*. Obecnie można dostrzec i prześledzić owo połączenie pracy nad kolejnymi książkami i pracy wykładowcy, ponieważ wykłady Foucaulta z *Collège de France* są dostępne w formie książkowych transkrypcji. Jednak szerokie grono czytelników w roku 1976, ci, którzy na obleganych wówczas kursach Foucaulta nie byli obecni, musieli być cokolwiek zaskoczeni taką warsztatową, projektową i swobodniejszą w wyrazie formą pracy filozoficznej.

<sup>18</sup> Tamże, s. 72.

<sup>19</sup> Tamże, s. 71.

<sup>20</sup> Tamże, s. 74.

Obok hipotez negatywnych, tych, które należy pominąć w toku pracy badawczej, autor *Narodzin kliniki* wysuwa szereg hipotez pozytywnych. Hipotezy te mają na celu modyfikację utartego oglądu władzy, panującego w dyskursie naukowym i potocznym od około XIX w. Wyróżnione zostają cztery reguły: reguła immanencji, ciągłych zmian, podwójnego uwarunkowania i taktycznej poliwalencji dyskursów.

Reguła immanencji stanowi, że porządek naukowy i porządek władzy ściśle ze sobą współpracują, jeśli chodzi o wydobywanie prawdy seksu i badanie jej, a przede wszystkim: oba te porządki są ze sobą sprzężone i nie można ich rozpatrywać oddzielnie, jeden zależy od drugiego. Możemy to jednak dostrzec na poziomie szczegółowych, czy też – jak określa je Foucault – „lokalnych” stosunków władzy, na przykład między księdzem-sповідnikiem a wiernym u spowiedzi. To właśnie te mikro-stosunki powinny służyć za przykład w przyszłych analizach, dopiero bowiem na ich fundamencie opierają się bardziej złożone stosunki władzy<sup>21</sup>.

Reguła ciągłych zmian mówi o tym, że dualizm rządzący-rządzony i konkretne przyporządkowania członów tych dualizmów w różnych stosunkach społecznych są płynne. Nie sposób uzyskać uniwersalnej i niezmiennej odpowiedzi na pytanie, kto na danej płaszczyźnie społecznej rządzi, a kto podlega władzy. Nie sposób, ponieważ wraz z rozwojem narzędzi naukowych i wraz z pojawieniem się kolejnych osób specjalizujących się w nowych dziedzinach wiedzy owe płaszczyzny społeczne i stosunki władzy w nich panujące same ulegają przesunięciom. Foucault podaje w tym aspekcie przykład trojakiemu stosunkowi między rodzicami, chorym dzieckiem a lekarzem – zanim rozwinęła się psychiatria, lekarz kontaktował się wyłącznie z rodzicami i na podstawie rozmowy z nimi dobierał środki lecznicze. Gdy psychiatria się rozwinęła i zaczęto badać również dzieci, zauważono, że „mają głos”, i zwrócono im go. Wówczas lekarze

<sup>21</sup> Tamże, s. 75.

zaczęli rozmawiać z nimi, a to rodzice stali się podejrzanymi o niewłaściwy przekaz czy zaniedbania wobec dziecka. Dokołało się tym samym przesunięcie między płaszczyznami stosunków władzy. Według reguły ciągłych zmian stosunki władzy i wiedzy nie są ustalonymi kodami, które trzeba tylko odczytać, ale pewnymi wzorami dla dalszych zmian struktury, „matrycami przekształceń”<sup>22</sup>.

Reguła podwójnego uwarunkowania bazuje na pojęciach strategii i taktyki, które wprowadził Foucault do swoich badań w połowie lat 70. Jak objaśnia *The Cambridge Foucault Lexicon*:

„Strategie” i „taktyki” to koncepcje wywodzące się z ogólnego podejścia Foucaulta do władzy jako praktyki, nie zaś instytucji czy rodzaju stosunku. O ile władza jest rozumiana przez Foucaulta jako „wielorakie stosunki siły”<sup>23</sup>, gdzie jeden zespół działań modyfikuje inny, o tyle każdy ogólny sposób pojmowania władzy musi być zakotwiczony w partykularnych stosunkach władzy. Foucault może zacząć badać sposób, w jaki te poszczególne przypadki są skoordynowane z innymi stosunkami władzy i jak tworzą urządzenie, dopiero wtedy, gdy zdamy sobie sprawę z tych partykularnych stosunków. W dziełach Foucaulta pojęcie „taktyki” będzie nawiązywać do lokalnych stosunków władzy, podczas gdy „strategia” będzie oznaczać sposób koordynacji tych poszczególnych przypadków<sup>24</sup>.

W kontekście tych pojęć reguła podwójnego uwarunkowania mówić będzie o tym, że strategie i taktyki władzy są od siebie zależne, ale nie w sensie ustanawiania wzoru dla swojej treści symbolicznej („Rodzina nie odtwarza społeczeństwa ani ono jej

<sup>22</sup> Tamże, s. 76.

<sup>23</sup> Tamże, s. 72.

<sup>24</sup> *Strategies (and Tactics)*, [w:] L. Lawlor, J. Nale, *The Cambridge Foucault Lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 486. Tłum. – P.S.

nie imituje”) czy w sensie tworzenia poziomu „mikro” i „makro”. Chodzi tu raczej o pewnego rodzaju złożenie strategii z części składowych, jakimi są taktyki. Strategia jest formą zarządzania poszczególnymi taktykami władzy, które jednocześnie stanowią bazę, punkty zakotwiczenia dla ogólnej strategii władzy<sup>25</sup>.

Reguła taktycznej poliwalencji dyskursów stanowi, że stosunków władzy nie należy wartościować w sposób dualistyczny. Zasada ta odnosi się zarówno do porządku taktyk, jak i do porządku ogólnych strategii. Taktyczna poliwalencja oznacza nie tylko to, że nie da się taktykom przyporządkować jednego, uniwersalnego znaczenia czy jednej, uniwersalnej wartości. Oznacza to również, że w zależności od kontekstu taktyki można przypisać do różnych, również wykluczających się, strategii. Także w ramach jednej strategii władzy mogą być pomieszczone wykluczające się wzajemnie taktyki.

Tak sformułowane podejście do władzy różni się znacząco od poglądu prezentowanego choćby w *Nadzorować i karać*. Tam bowiem modelem było urządzenie panoptyczne, które zakładało zarówno skrajne ograniczenie ruchu dla podwładnych, jak i ograniczoną liczbę patrzących. W obecnie projektowanym modelu zależności są pomnożone, znacznie bardziej skomplikowane, a jednocześnie zdynamizowane. Wciąż funkcjonują tu zarówno siatka spojrzeń, jak i siatka pisma. Zmiana polega na tym, że liczba badanych jednostek, liczba badających i liczba ośrodków władzy, które sprawują pieczę nad badaniami, niepomiernie się zwiększa, gdy chodzi o wiedzę o seksie i ciele. Poszerzają się również funkcja i znaczenie wyznania, które nie jest już wyłącznie egzaminacyjnym przekazaniem posiadanej wiedzy, ale wypowiedzeniem najgłębszej prawdy podmiotu i wrzuceniem go w skomplikowaną sieć zależności, a tym samym – puszczaniem go w ruch.

Jak konkretnie należy rozumieć wspomniane pojęcia strategii i taktyk w odniesieniu do seksualności? Strategie to pewnego

<sup>25</sup> M. Foucault, *Historia seksualności...*, t. 1–2, s. 76–77.

rodzaju wzory postępowania, na podstawie których tworzy się określone urządzenia, to znaczy systemy reguł kierujących daną grupą tworzących je partykularnych zachowań. W odniesieniu do seksualności Foucault wymienia cztery takie strategie: histeryzacja kobiecego ciała, pedagogizacja dziecięcego seksu, socjalizacja zachowań prokreacyjnych i psychiatryzacja przyjemności perwersyjnych<sup>26</sup>. Dwie pierwsze strategie bazują na znanych już schematach podsycaenia i implantacji seksualnej rozkoszy, odpowiednio u kobiet podejrzewanych o historię seksualną i u dorastających dzieci. Strategia socjalizacji bazuje na założeniu, że seksualność sumy jednostek kreuje dobro ogółu społeczeństwa, a to poprzez funkcję prokreacyjną seksualności. Tu zatem podsycaenie polegać będzie na promowaniu dzieciństwa za pomocą mechanizmów ekonomicznych, politycznych i medycznych. Celem strategii psychiatryzacji jest zaklasyfikowanie i unormowanie zachowań seksualnych, które mniej lub bardziej wyraźnie odstają od ogólnie przyjętej normy, znanej pod postacią małżeństwa.

W wyniku stosowania tych strategii od ok. XVIII w. zachodzi zjawisko produkcji seksualności. Taki wytwór definiuje Foucault jako „historyczne urządzenie (...), olbrzymia sieć na powierzchni, gdzie stymulacja ciał, nasilenie przyjemności, zachęta do mówienia, metody poznawcze, wzmocnienie kontroli i oporów zazębiają się wzajemnie podług miar właściwych kilku wielkim strategiom władzy i wiedzy”<sup>27</sup>. Do XVIII w. stosunki seksualne regulowało i normowało urządzenie związku, ustanawiające małżeństwo i inne formy prawnych relacji rodzinnych (pokrewieństwo, dziedziczenie itd.). Od XVIII w. rozwój nauk medycznych, psychiatrii i pedagogiki przyczynił się do powstania nowego urządzenia seksualności – zespołu reguł normujących różnorodnie i rozsiane po całym organizmie społecznym stosunki seksualne.

Urządzenie seksualności zajęło miejsce obok urządzenia związkowomałżeńskiego. Nie zaszło prosto rozumiane przejście

<sup>26</sup> Tamże, s. 79–80.

<sup>27</sup> Tamże, s. 80–81.



nowego urządzenia przez stare. Foucault stwierdza, że jeśli chodzi o sposób zajęcia miejsca, to urządzenie seksualności ukształtowało się „wokół” urządzenia związku. Nowoczesne urządzenie seksualności, tak jak rozumiano je w wieku XVIII, pochodzi w prostej linii od chrześcijańskich praktyk, o których Foucault wspominał już wcześniej na prawach hipotezy. W kolejnych dziełach i cyklach wykładów będzie badał je dogłębnie i wysnuwał z ich istnienia i historycznego rozwoju wiele kluczowych wniosków na temat podmiotowości człowieka Zachodu. Chodzi o praktyki spowiedzi, pokuty, rachunku sumienia i duchowego przewodnictwa. Mówiąc o spowiedzi i następującej w jej rezultacie pokucie stwierdza się, że to seks był głównym napędem relacji spowiednika i pokutnika<sup>28</sup>. Seksualna tożsamość wiernego stanowiła fundament dla pracy strategii, które dopiero poprzez instytucję spowiedzi stały się możliwe. Stopniowo nowo powstałe urządzenie seksualności zaczęło coraz większą uwagę skupiać na rodzinie, którą do tej pory jedynie otaczało. Zaczęto na przykład badać rodziny pod kątem podejrzeń o kazirodztwo, szczególnie na obszarach wiejskich, gdzie wiele osób było stłoczonych w ciasnej przestrzeni. Urządzenie seksualności zaczęło wkraczać do domeny, którą do tej pory zajmowało urządzenie związku.

Na tym należy zakończyć analizę hipotez i twierdzeń składających się na *Wolę wiedzy*. Poniżej przytoczony zostanie zestaw nowych pojęć, które się w tym dziele pojawiły, a które będą wyznaczać drogę badawczą Foucaulta w całym ostatnim okresie jego twórczości.

*Wolę wiedzy* rozpoczyna sformułowanie hipotezy obowiązku mówienia, kluczowej dla kształtującej się w owym okresie nowej filozofii podmiotu Michela Foucaulta. W następnych latach przeradza się ona bowiem w pojęcie wyznania, ściśle połączonego z pojęciem prawdy, które również, w swoistym rozumieniu, stanie się niezwykle istotne.

<sup>28</sup> Tamże, s. 82.

Pojęcia techniki i technologii – na etapie *Woli wiedzy* ich znaczenie zbliża się do znaczenia taktyk i strategii (nie twierdzi się tym samym, że to pojęcia tożsame). Są to określone działania, będące elementem gry władzy i wiedzy i jej właśnie służą. Techniki i technologie w *Woli wiedzy* służą efektywnemu działaniu urzędnika seksualności<sup>29</sup>. W późniejszym okresie pojęcie technik zmieni swoją asocjacje poprzez dodanie do nich pojęcia Siebie. Techniki będą od tej pory stosowane przez jednostkę na samej sobie po to, by jej podmiotowość mogła zaistnieć na drodze duchowej przemiany. Odnotować należy jednak istotny i niezaprzeczalny fakt, że pojęcia te pojawiają się w myśli Foucaulta już w roku 1976, w pierwszym tomie *Historii seksualności*, choć w zgoła innym znaczeniu niż kilka lat później.

Pojęcia urzędnika, biowładzy, biopolityki – od początku lat 70. Foucault zajmował się zagadnieniami prawnymi, ustrojowymi, politycznymi, a nawet konfliktami wojennymi. Wyniki tych badań przynosił głównie na grunt kolejnych cykli wykładów w *Collège de France*, jednak, rzecz jasna, przenikały one również do treści wydawanych przez niego książek, jak rozważania o rozwoju prawa karnego w *Nadzorować i karać* czy ostatnie dwa rozdziały *Woli wiedzy*, traktujące kolejno o pojęciu urzędnika seksualności i o tak zwanym prawie do śmierci i władzy nad życiem. O pojęciu urzędnika w kontekście seksualności powiedziano już wyżej, natomiast do objaśnienia pozostaje pojęcie władzy nad życiem. Pojęcie to Foucault stosuje zamiennie z pojęciami biowładzy czy biopolityki. Władza nad życiem, władza nad ciałem – są to ogólne określenia tego wszystkiego, co Foucault opisuje w *Nadzorować i karać* oraz *Woli wiedzy* jako techniki dyscypliny, karania, ujarzmięcia, wydobywania wiedzy o seksie, pobudzania dzietności – wszystkie te działania, które władza i wiedza stosują, aby włączyć żywe ciała ludzkie w grę, którą rozgrywają. Ponadto warto wspomnieć o dość oczywistym, ale ważnym fakcie, z którego

<sup>29</sup> Tamże, s. 86.

Foucault doskonale zdawał sobie sprawę. Mianowicie zaistnienie takiej formy biowładzy, jaką opisuje francuski filozof, nie byłoby możliwe bez rozwoju systemu kapitalistycznego i „wtłoczenia ciał w aparat wytwórczy”<sup>30</sup>. Pojęcie biowładzy zostaje zdefiniowane w bardziej precyzyjny sposób na początku cyklu wykładów z roku akademickiego 1977/1978 zatytułowanym *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*. Tutaj określa się biowładzę jako zespół „zjawisk i mechanizmów prowadzących do tego, że pewne zasadnicze cechy biologiczne gatunku ludzkiego mogły zostać włączone w obszar polityki, stając się przedmiotem pewnych politycznych strategii, pewnej ogólnej strategii władzy”<sup>31</sup>.

Dla rozwijanego w niniejszym tekście tematu nowej podmiotowości, której spełnioną formą jest projekt troski o siebie, pojęcie biowładzy będzie istotne wyłącznie na styku zagadnień rządzenia ludźmi, pojęcia prawdy i pojęcia wyznania. O tym, co dzieje się pomiędzy tymi pojęciami, Foucault mówić będzie w kilku obszernych cyklach wykładów z przełomu lat 70. i 80., między innymi *Rządzenie żywymi, Podmiotowość i prawda oraz Zło czynić, mówić prawdę*.

Pierwsza rzecz, jaką trzeba sobie uświadomić, aby uporządkować relacje między tymi terminami, to to, że okres historyczny analizowany przez Foucaulta jako wzorcowy dla urządzenia seksualności, okres źródłowy dla jego historii, to wiek XIII, czas, w którym odbył się Sobór Laterański, reformujący instytucję spowiedzi. Od roku 1215, kiedy to odbył się Sobór, aż do dzisiaj każdego chrześcijanina (obecnie: każdego rzymskiego katolika) obowiązuje spowiedź przynajmniej raz do roku.

Jakie zmiany w życie duchowe i moralne ludzi Zachodu wprowadza ta reforma? Jak kwestia grzechu i oczyszczenia rozwiązywana była we wcześniejszych okresach chrześcijaństwa

<sup>30</sup> Tamże, s. 102–103.

<sup>31</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2010, s. 23.

i w antycznych dziejach Zachodu? Na te i inne pytania Foucault próbuje znaleźć własną odpowiedź w cyklu wykładów w *Collège de France* z początku roku 1980, wygłoszonych pod wspólnym tytułem *Rządzenie żywymi*.

Punkt wyjścia nie zostaje od pierwszego wykładu określony w oczywisty sposób jako reforma instytucji spowiedzi, jak mógłby sugerować poprzedzający wywód. Należy najpierw zakreślić pewien historyczny kontekst, w którym owa instytucja się znajduje, kontekst złożonej ewolucji owego splotu władzy, prawdy i wyznania. Aby ten splot określić i zdefiniować, Foucault tworzy pojęcie aleturgii, wywodząc je z greckiego przymiotnika *alethourgos*, czyli *mówiący prawdę*. Ową aleturgię Foucault definiuje jako „zespół możliwych, werbalnych bądź niewerbalnych procedur, za pomocą których wydobywamy na światło dzienne to, co – w opozycji do fałszu, tego, co ukryte, niewypowiadalne, nieprzewidywalne, zapomniane – uznajemy za prawdę”<sup>32</sup>. Chodzi zatem o z góry określone procedury czy rytuały, które mają na celu wydobyć prawdę na zewnątrz. Procedury te, zdaniem Foucaulta, są nieodzowne dla sprawowania władzy: „hegemonia oznacza po prostu przewodzenie innym, prowadzenie ich i wpływanie na ich prowadzenie się – powiedziałbym, że żadna hegemonia najprawdopodobniej nie może obejść się bez aleturgii”<sup>33</sup>. Podobne stwierdzenia o immanentnym, nierozdzielalnym powiązaniu rządzenia ludźmi z procedurami wydobywania z nich prawdy padają w toku omawianych wykładów wielokrotnie.

Trzeba dodać, że perspektywa ta pojawia się w ramach nowego rodzaju patrzenia na władzę. Foucault w okresie prowadzenia kursu postuluje dokonanie przesunięcia od „wyświechtanego” duetu pojęciowego wiedzy-władzy w stronę innego pojęcia – rządzenia za pomocą prawdy. Co by to miało oznaczać?

<sup>32</sup> M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2014, s. 27.

<sup>33</sup> Tamże, s. 27.

Foucault dostrzega, że para pojęć – którą zresztą sam stworzył – nie jest już w stanie opisać świata władzy z uwzględnieniem wszystkich rezultatów badań, jakie przeprowadził w ciągu poprzednich kilku lat. Punktem wyjścia tych badań były najpierw od początku lat 70. analizy ustroju prawnego, które stopniowo ewoluowały w stronę problemów związanych z ustrojami krajów zachodnich, w szczególności Wielkiej Brytanii, Stanów Zjednoczonych i Niemiec. Foucault, zwłaszcza w cyklu wykładów pt. *Narodziny biopolityki* z roku 1979, analizował różne rodzaje urządzeń państwowych opartych na specyficznych formach liberalizmu, które pojawiły się w wyżej wspomnianych trzech krajach zachodnich. Rok wcześniej w wykładach z cyklu *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja* autor *Woli wiedzy* wybrał się jeszcze dalej w przeszłość, do XVII w. Poszukiwał w tym okresie ideologicznych składników, które mogłyby posłużyć do konstrukcji ogólnego pojęcia racji stanu. W owych poszukiwaniach posługiwał się przykładem traktatów historycznych o racjonalnym urządzeniu miasta jako przestrzeni władzy, a za nim i całego państwa. Pojęcie racji stanu, którego powstanie Foucault wiąże z postacią Giovanniego Botero, zakłada, że władza musi kierować się takimi zasadami, takim rodzajem prawdy, które są najbardziej korzystne dla dalszego jej sprawowania, a jednocześnie w konieczny sposób oparte na logice i racjonalności.

Pojęcie racji stanu jest jednak wyłącznie elementem czy historycznym rozdziałem w trwającej dłużej i obejmującej pięć etapów grze między sztuką rządzenia a prawdą.

Pierwszy z nich to właśnie etap zdominowany przez „zasadę Botero”, zasadę racji stanu. Stanowi ona, że „nie może być mowy o rządzeniu, jeśli rządzący nie odnoszą swych działań, wyborów i decyzji do zasobu prawdziwej wiedzy, do racjonalnie ugruntowanych zasad albo do ścisłego poznania”<sup>34</sup>. To w tej koncepcji Foucault widzi pierwszy istotny przejaw ideowego połączenia

<sup>34</sup> Tamże, s. 34.

pojęcia rządu z pojęciem prawdy, połączenia o nierozzerwalnym charakterze.

Drugi etap jest powiązany z ideologią fizjokratyczną. Foucault nazywa dominującą na tym etapie zasadę nazwiskiem François Quesnaya. Fizjokratyzm, tak jak prezentuje go Foucault, głosił, że ściśle poznanie rzeczywistości i zasad nią rządzących wystarczy w zupełności do dobrego i efektywnego rządzenia państwem. Co więcej, gdy zasady te się pozna, rządzenie stanie się o wiele mniej wymagające, bo rozstrzygnięcia problemów będą niejako same „podsuwane” przez poznawaną rzeczywistość, a praca rządzących będzie polegała tylko na odczytaniu i zaaplikowaniu tych zasad w praktyce. Rzetelne poznanie prawdy jest zatem wystarczającym warunkiem, by zwolnić rządzących od wielu obowiązków związanych z rządzeniem. Foucault uznaje ten projekt za „utopijny”, choć istotny dla zachodniej myśli politycznej.

Kolejna koncepcja rządu za pomocą prawdy to koncepcja Saint-Simona. Idea technokratyczna, której był prekursorem, zakładała, że nie należy już rządzić ludźmi, ci bowiem potrafią rządzić sobą sami. Czasy współczesne wymagają rządu rzeczami za pomocą specjalistycznej wiedzy administracyjnej. Tej zaś mieliby dostarczyć przedsiębiorcy i przemysłowcy – państwo natomiast miałoby być zarządzane na wzór fabryki czy manufaktury, gdzie stosuje się tylko kilka określonych zasad, a ludzie sami wiedzą, co mają robić. W tym przypadku prawda ma charakter zdolności administracyjnej, umiejętności zarządzania rzeczami, zjawiskami i ludzkimi talentami<sup>35</sup>.

Czwartą z kolei ideę owej relacji stworzyła Róża Luksemburg. Socjalistyczna teoretyczka i aktywistka głosiła hipotezę, która rozmontowuje poprzedzające ją zasady wiążące władzę z prawdą. Wręcz przeciwnie, Luksemburg uważała, że gdyby wyposażyć jednostki w wiedzę na temat prawdziwych mechanizmów funkcjonowania społeczeństwa i działania władzy, ta

<sup>35</sup> Tamże, s. 35–36.

ostatnia byłaby już niemożliwa do sprawowania, a masy powstałyby przeciw niej.

Podobny mechanizm owej relacji zakłada Aleksander Sołżenicyn w ostatniej przytaczanej przez Foucaulta koncepcji. Jednak wnioski są zupełnie inne. Według autora *Archipelagu Gułag* uniwersalna wiedza na temat mechanizmów działania władzy nie prowadzi do rewolucji w krajach despotycznych. Wręcz przeciwnie, fakt, że wszyscy znają nagą i okrutną prawdę, demobilizuje masy i sprawia, że są posłuszniejsze terrorowi, w dodatku zjawisko to umacnia się tym bardziej, im większa część społeczeństwa zna prawdę<sup>36</sup>.

Każdą z owych koncepcji relacji rządzenia i prawdy charakteryzuje immanentny charakter relacji między dwoma pojęciami, czy to pozytywnie, nierozzerwalnie jak u Botero czy Saint-Simona, czy to w sposób z konieczności rozsadzający tę relację, jak to ma miejsce w koncepcji Luksemburg. Foucault ma jednocześnie głęboką świadomość, że u fundamentów każdej z tych koncepcji leży przeświadczenie o ich wyjątkowości, które jest przeświadczeniem fałszywym. Wyjątkowość ta miałaby wynikać z faktu, że brane są tu pod uwagę nowożytnie pojęcia państwa i społeczeństwa i to w odniesieniu do tejże współczesności mówi się o relacjach rządzenia i prawdy. Autor *Historii szaleństwa* będzie starał się wykazać, że związek ten znacznie wyprzedza pojawienie się idei społeczeństwa czy państwa w nowożytnym sensie. W tym celu cofnie się do czasów antycznych i dokona nowej analizy mitu o Edypie, aby tam odnaleźć źródła odwiecznego rytuału aleturgii.

Dramat Sofoklesa jest dla Foucault historią o poszukiwaniu prawdy, o grze z umykającą prawdą. Jest to tekst, w którym pojawia się bardzo wyraźnie problem manifestacji prawdy poprzez jej wypowiedzenie przez jednostkę. W dodatku owa manifestacja dzieli się tu na dwa rodzaje. Z jednej strony jest to wypowiedzenie prawdy pochodzącej z objawienia, czyli ukazanej poprzez kontakt

<sup>36</sup> Tamże, s. 36–37.

z bogami – do niej ma dostęp wieszcz Tejrezjasz. Z drugiej strony manifestuje się prawda, której źródło to doświadczenie zmysłowe, dane pochodzące ze wzroku czy słuchu. Taki jej rodzaj jest w *Królu Edypie* zmanifestowany na sali sądowej<sup>37</sup>. W związku z tym drugim rodzajem prawdy, prawdą pochodzącą z doświadczenia empirycznego, Foucault wysuwa problem wiedzy, która przemienia podmiot ją poznający. Od momentu poznania prawdy podmiot zmienia się z niewiedzącego w obdarzony wiedzą. To bardzo ważny moment, ponieważ stanowi zapowiedź tego, co będzie nurtowało Foucaulta w starogreckim, w szczególności sokratejsko-platońskim, rozumieniu pojęcia troski o siebie<sup>38</sup>. Warto jeszcze podkreślić ostatni z wniosków, jakie wyciąga Foucault z *Króla Edypa*. Edyp, który odkrywa prawdę o zabójstwie ojca i poślubieniu matki, wylupia sobie oczy i opuszcza Teby, wyzwalając tym samym miasto. Wyjście prawdy na jaw powoduje pożądany efekt samo w sobie, „a problem kary znika z porządku dziennego”<sup>39</sup>. Prawda przynosi wolność, „aleturgia, manifestacja prawdy, skutkuje czymś dużo więcej niż poznaniem”<sup>40</sup>.

To „coś dużo więcej niż poznanie” to pojawienie się, przede wszystkim w samej myśli Foucaulta, nowej koncepcji podmiotowości. Na obecnym etapie rozwoju zakłada ona, że podmiotowość ujawnia się na drodze manifestacji osobistej prawdy na zewnątrz. To kluczowy moment w późnej myśli Foucaulta. W toku podsumowania obszernych rozważań na temat tragedii Edypa pada następujące pytanie: „w jaki sposób doszło w naszej kulturze do ustanowienia relacji między rządzeniem ludźmi, manifestacją prawdy w formie podmiotowości oraz zbawieniem dla wszystkich i dla każdego?”<sup>41</sup>. Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy powrócić do momentu, w którym poruszaliśmy temat

<sup>37</sup> Tamże, s. 65–66.

<sup>38</sup> Tamże, s. 75.

<sup>39</sup> Tamże, s. 91.

<sup>40</sup> Tamże, s. 92.

<sup>41</sup> Tamże.



Soboru Laterańskiego. Sobór pojawił się w XIII w. w tym momencie, gdy położono fundamenty pod zjawisko, nazwane w *Woli wiedzy* „urządzeniem seksualności”. W kursie *Rządzenie żywymi* optyka zmienia się i oddala od samego ciała, prawda przestaje być w koniecznym sensie prawdą ciała czy prawdą seksu, a zaczyna być prawdą, którą można pomyśleć jako wyabstrahowaną od fizyczności. W roku 1980 Foucault mówi o „chrześcijańskich reżimach prawdy” i to je właśnie zamierza badać. Szczególny nacisk położy na akty prawdy, wymagane przez chrześcijaństwo na równi z aktami wiary. Akt wiary to wyznanie prawdy pochodzącej z zewnątrz, którą jednostka musi przyjąć, aby mogło nastąpić w tym akcie jej upodmiotowienie jako wiernego, członka chrześcijańskiej wspólnoty. Akt prawdy polega z kolei na zaprezentowaniu wyników nieustającej introwersji, którą z konieczności przeprowadza każdy wierny, aby odkryć wszelkie tajemnice skrywane w swoim wnętrzu. Akt prawdy zakłada, że owa prawda znajduje się we wnętrzu jednostki i musi wyjść na jaw w drodze wyznania. Każdy z tych aktów konstytuuje osobny „reżim prawdy”, a oba razem wspierają chrześcijaństwo<sup>42</sup>.

Foucault, mimo podkreślania wagi Soboru Laterańskiego jako ważnego momentu dla historii podmiotowości zachodniej, uważa, że chrześcijaństwo od początku wiązało upodmiotowienie jednostki jako chrześcijanina z określonymi aktami prawdy. Takich aktów manifestacji prawdy wewnętrznej Foucault wymienia trzy rodzaje: chrzest, pokutę i kierowanie sumieniem<sup>43</sup>. W celu ich zgłębienia badacz bierze na warsztat między innymi pisma Tertuliana, chrześcijańskiego filozofa z II w.n.e.

Jak Foucault interpretuje akty prawdy i po co się nimi zajmuje? Dla francuskiego myśliciela ich sens tkwi przede wszystkim w tym, że są one praktykami – praktykami mającymi na celu oczyszczenie duszy, a w dalszej kolejności uzyskanie przez nią dostępu do prawdy. Szczególnie ważny jest tutaj aspekt praktyczny,

<sup>42</sup> Tamże, s. 102–103.

<sup>43</sup> Tamże, s. 120–121.

ponieważ to właśnie praktyczność, spełnianie czynów umożliwiają prawdziwą przemianę duchową, tak jak będzie ją rozumiał Foucault, rozważając zagadnienie praktyk Siebie. Na drodze dokonywania określonych aktów prawdy, takich jak przystąpienie do chrztu, tworzy się doświadczenie, które przemienia podmiot. Jest to empiryczna relacja z prawdą, poznanie, które zakłada spełnioną czynność podmiotu<sup>44</sup>.

Chrzest oczyszcza duszę, ale żeby do niego przystąpić, należy odbyć pokutę. Pokuta jest w języku greckim określana terminem *metanoia*. *Metanoia* to pojęcie oznaczające ruch, jaki wykonuje dusza w celu odwrócenia swojego wzroku od tego, co przyciągało ją dawniej, a od czego musi się oddalić, aby zbliżyć się do prawdy. Prawda z kolei oświeca duszę, co stanowi wynagrodzenie za wysiłek podjęty przez duszę wobec samej siebie<sup>45</sup>. Jest to więc, zasadniczo rzecz biorąc, przemiana duszy na drodze pewnego praktycznego zwrotu. Foucault o tej „pierwszej” pokucie mówi w *Wyznaniach ciała* następująco: „Pokuta, której wymaga się podczas chrztu – przynajmniej ta, którą opisuje się w czasach Ojców Apostolskich i Apologetów – nie wykazuje cech długofalowej dyscypliny, ćwiczenia siebie na sobie, ani samouświadamiania przez siebie”<sup>46</sup>. Pewien stopień zrozumienia prawdy dany jest zatem już w pierwszej chwili zwrotu ku sobie. Kiedy nastąpi pierwszy zwrot, który przygotowuje duszę do chrztu, trzeba, by ochrzczony chrześcijanin utrzymał tę postawę skierowania duszy na prawdę, postawę ciągłej pokuty. W tym drugim sensie pokuta jest rozumiana nie jako jednorazowa wolta, ale ciągłe nawracanie ku raz poznanej prawdzie, jako życie w prawdzie<sup>47</sup>. Prawda ta jednak nie jest prawdą odszukaną w głębi duszy, tak jak rozumieli ją neoplatonicy, ale prawdą wiary i Pisma, pozyskaną

<sup>44</sup> Tamże, s. 127–128.

<sup>45</sup> Tamże, s. 143–144.

<sup>46</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 4, *Wyznania ciała*, przeł. T. Stróżyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2019, s. 43–44.

<sup>47</sup> M. Foucault, *Rządzenie żywymi...*, s. 149.

z zewnątrz i niekształtującą duszy na jej własnych zasadach. Tę właśnie zmianę w koncepcji prawdy podmiotu Foucault krytykuje najbardziej. „Z jednej strony wierzyć w dogmaty, z drugiej – mówić, kim się jest. To właśnie owe dwa bieguny wiary i wyznania (...). To wokół ich gry będzie się tworzyć długa historia podmiotowości i prawdy na chrześcijańskim Zachodzie”<sup>48</sup>. Prawda pozostaje na zewnątrz podmiotu, który jest zobligowany do jej akceptacji. Prawda podmiotu, pozostająca w jego głębi, jest wytłumiona i rozrzedzona przez ciągły akt autointerpretacji, nakierowany tylko na aspekty, które przeczą tej zewnętrznej prawdzie, prawdzie wiary.

Kluczowy jako jeden z przejściowych momentów dla omawianej koncepcji podmiotowości wydaje się trzeci z wyszczególnionych aktów prawdy, czyli kierowanie sumieniem. Jest to akt, w którym jednostka ze swojej własnej woli, nieprzymuszonej przez żaden zewnętrzny czynnik – polityczny bądź prawny – podporządkowuje swoją wolę woli drugiej osoby. Celem takiej relacji kierowanego i kierującego jest „doskonałość albo spokój duszy, nieobecność namiętności, panowanie nad sobą albo szczęśliwość, czyli pewien stosunek do samego siebie” osoby kierowanej<sup>49</sup>. Celem praktyki kierowania jest zatem nawiązanie przez kierowanego relacji z samym sobą. Do tego celu potrzebna jest, nawiązana w pierwszej kolejności, relacja z osobą z zewnątrz, co – jak pokażą przyszłe badania Foucaulta – nie jest wynalazkiem chrześcijaństwa.

Pod wpływem owych rozważań w cyklu wykładów *Zło czynić, mówić prawdę*, realizowanym wiosną roku 1981, Foucault istotnie wzbogaca definicję wyznania. Określa je bowiem jako „akt słowny, którym jego podmiot potwierdza, kim jest, wiąże się z tą prawdą, ustawia się w stosunku zależności wobec kogoś

<sup>48</sup> Tamże, s. 157.

<sup>49</sup> Tamże, s. 234.

innego, a jednocześnie modyfikuje swój stosunek do samego siebie”<sup>50</sup>.

W kolejnej części zostanie zaprezentowane, jak wyszczególnienie owych aktów prawdy, umiejscowienie ich w nowej perspektywie i pomniejszenie kluczowego do tej pory znaczenia pojęć takich jak władza, wiedza, urządzenie, rządzenie czy kierowanie na rzecz kwestii przemiany duchowej podmiotu i jego prawdy zaowocowało koncepcją troski o siebie – najistotniejszą dla późnego dorobku Michela Foucaulta.

### 3. Troska o siebie

Do tej pory mówiono tu o seksualności, urządzeniach, strategiach czy kierowaniu po to, aby zdefiniować środowisko pojęciowe, w jakim dojrzewała późna filozofia podmiotowości Foucaulta. Aby wprowadzić do tej sekwencji pojęcie troski o siebie jako pewne zwieńczenie, punkt największej dojrzałości owej filozofii podmiotowości, należy nakreślić kontekst, w jakim pojęcie to pojawia się po raz pierwszy.

Między styczniem a kwietniem roku 1981 autor *Woli wiedzy* wygłasza w *Collège de France* cykl wykładów pod wspólnym tytułem *Podmiotowość i prawda*. W toku owego kursu porusza przede wszystkim tematykę kodyfikacji przyjemności seksualnej, określonej greckim terminem *aphrodisia*. Jest to zresztą kwestia znana również z drugiego tomu *Historii seksualności*, czyli *Użytku z przyjemności*. Rozwinięta zostaje teza o kluczowej roli małżeństwa jako wiodącego modelu urządzenia seksualności, teza występująca już w *Woli wiedzy*, ale nie tylko to – analizując bowiem teksty antycznych autorów greckich i rzymskich, Foucault dociera także do przykładów innej formy urządzenia cielesnego związku.

<sup>50</sup> M. Foucault, *Zło czynić, mówić prawdę. Wykłady z Louvain, 1981*, przeł. A. Zawadzki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019, s. 29.

Pokażny fragment wykładu ósmego poświęcony jest tekstowi Plutarcha *Erotikos*, którego głównym tematem jest porównanie związku kobiety i mężczyzny ze związkiem mężczyzny z chłopcem. Tekst skomponowany jest częściowo w formie dialogu, a jeden z jego bohaterów, Protogenes, stawia tezę o fundamentalnej naturalności związku kobiety i mężczyzny oraz o sprzeczności z naturą związku mężczyzny i chłopca. Jednym z aspektów naturalności związku heteroseksualnego jest odczuwalny cielesnie przez mężczyznę popęd (określany pojęciami *orexis* i *horme*) ku kobiecie, jak również cel tego popędu, to znaczy osiągnięcie cielesnej przyjemności. O tym, co umożliwia związek mężczyzny i chłopca, mówi się z kolei następująco:

Miłość do chłopca jest usprawiedliwiona, jest zgodna z własną esencją i prawdziwą naturą tylko wtedy, jak już podkreślałem, gdy szuka raczej cnoty niż przyjemności. Czyjej cnoty? Cnoty podmiotu, który kocha, ale także i zwłaszcza cnoty tego, który jest kochany. Następnie, aby przejść od miłości do chłopca do jego cnoty, kochanek będzie musiał poświęcić się różnym czynnościom dotyczącym chłopca, to znaczy nadzorowi, trosce, doглядaniu go, nawiązywaniu z nim więzi i tak dalej, co może przybrać formę pedagogiczną. W tej koncepcji troska o innego, fundamentalna w miłości do chłopców, określana jest jako *epimeleia*<sup>51</sup>.

Troska jest zatem w pierwszym rzędzie troską o innego. Pojawia się ona też w specyficznym układzie relacyjnym. U Plutarcha troska o innego jest komponentem wyłącznie w związku mężczyzny z chłopcem. Jako że taka relacja jest ułożona poza porządkiem naturalnym, poza porządkiem ciała i jego przyjemności, który jest domeną związku mężczyzny i kobiety, jego cel i spajająca go zasada pozostaje czysto moralna – jest nią cnota.

<sup>51</sup> M. Foucault, *Subjectivity and Truth. Lectures at the Collège de France, 1980–1981*, Macmillan Publishers Ltd., London 2017, s. 186. Tłum. P.S.

W relacji tej chodzi bowiem o ukształtowanie moralne młodego chłopca, aby był gotowy na stawienie czoła światu i dorosłemu życiu, które go czeka. W świecie greckim owa dorosłość wiązała się również z życiem politycznym, z udziałem we władzy. W powyższym fragmencie nie zostało to jednak jeszcze podkreślone.

Dodatkowym istotnym aspektem tego kielkującego w myśli Foucaulta pojęcia troski jest rozróżnienie na aktywnego dorosłego i pasywnego chłopca, pojawiające się w cyklu wykładów z roku 1981. Dorosły mężczyzna to w pełni ukształtowany podmiot, czynny, działający w świecie, obdarzony wiedzą, przede wszystkim tym rodzajem wiedzy, która płynie z doświadczenia. Chłopiec zaś nie jest pełnoprawnym podmiotem, nie ma jeszcze doświadczenia, które bierze się z życia w świecie, a przede wszystkim – nie zna siebie i nie wie, kim jest. Dorosły mężczyzna spełnia zatem rolę tego, który pokazuje chłopcu znaczenie odwagi, sprawiedliwości i innych zasad moralnych, nieodzownych dla pełnego życia społecznego, a także pomaga mu w odkrywaniu siebie samego i w kształtowaniu siebie jako podmiotu<sup>52</sup>.

Nie należy zapominać czy wypierać faktu, że charakter relacji mężczyzny i chłopca często przybierał charakter seksualny, co Grecy praktykowali, lecz nie zawsze moralnie akceptowali. Wchodziło zatem tutaj w grę także pragnienie seksualne, to samo pragnienie, które otwiera jednostkę na siebie samą. Jak mówi Foucault we wstępie do drugiego tomu *Historii seksualności*: „W sumie, aby zrozumieć, jak jednostka współczesna doświadcza samej siebie jako podmiotu seksualności, nieuchronnie należało wcześniej określić, co spowodowało, że człowiek Zachodu na przestrzeni wieków zaczął widzieć w sobie podmiot pragnienia”<sup>53</sup>. Uchwycenie ruchu pragnienia, które zwraca się także ku samemu podmiotowi odczuwającemu, jest nieodzowne dla nowego projektu podmiotowości Foucaulta i pozwala mówić o podmiocie w zupełnie inny sposób – już nie jako o twórcze

<sup>52</sup> Tamże, s. 92–93.

<sup>53</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1–2..., s. 123.

powstałym w wyniku gier wiedzy i władzy, ale jako o niezależnym duchu, zdolnym do autorefleksji i autokreacji na drodze rozmaitych praktyk.

Zanim jednak przejdziemy do praktyk Siebie, pozostajmy jeszcze przy zagadnieniu relacji dojrzałego, czynnego mężczyzny-podmiotu i pasywnego, nieukształtowanego, podlegającego edukacji chłopca. Owa kwestia zostaje w pełni zintegrowana z pojęciem troski o siebie w roku 1982, gdy Foucault rozpoczyna w *Collège de France* kurs *Hermeneutyka podmiotu*. Zagadnienie kierowania moralnego i jego skutku, jakim jest nawrócenie, ów ruch duszy, która zwraca się ku sobie samej, pojawia się w myśli Foucaulta już w kursie *Rządzenie żywymi*, ale w zupełnie odmiennym kontekście chrześcijańskich praktyk charyzmatycznych i moralnych. Praktyki te miały na celu, jak się wkrótce przekonamy, zupełnie inną formę podmiotowości niż te stosowane w starożytnej Grecji i starożytnym Rzymie, szczególnie w pierwszych dwóch wiekach naszej ery. W rezultacie chrześcijańskie akty prawdy, czyli spowiedź i pokuta, służyły w rzeczywistości chrześcijańskiemu urządzeniu seksualności, które w XVIII–XIX w. przerodzi się w urządzenie „wiktoriańskie”, opisywane hiperbolicznie przez Foucaulta we wstępie do *Woli wiedzy*.

W *Hermeneutyce podmiotu* Foucault zamierza odpowiedzieć na pytanie, które pośrednio nurtowało go już wcześniej: „jaki rodzaj historii wiąże na Zachodzie te dwa elementy, które nie przynależą do praktyki, nie są przedmiotem analizy w stylu historii obyczajów, a mianowicie «podmiot» i «prawdę»”<sup>54</sup>. I odpowiada: historią tą jest historia pojęcia troski o siebie, do tej pory marginalizowanego i spychanego na dalszy plan na rzecz znacznie bardziej nośnego pojęcia poznania siebie.

Jak jednak ogólnie pojęta troska, *epimeleia*, charakteryzująca relację mężczyzny-podmiotu i chłopca-ucznia, przeraża się w troskę o siebie, *epimeleia heautou*? W celu uzyskania

<sup>54</sup> M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2012, s. 22.

odpowiedzi na to pytanie, Foucault rozpoczyna poszukiwania od dialogów platońskich, a konkretnie jednego z nich, najbardziej symptomatycznego, jak uważa, dla całej historii owego pojęcia aż do czasów współczesnych, mianowicie *Alkibiadesa*.

Dialog mówi o tytułowym Alkibiadesie, młodym mężczyźnie, który przestaje być chłopcem, a z racji wieku i coraz bardziej uporczywego odmawiania zalotów nie cieszy się już zainteresowaniem starszych adoratorów. Znajduje się w przejściowym momencie życia i powoli rodzi się w nim pragnienie rozpoczęcia życia politycznego, choć zupełnie nie czuje się do tego przygotowany. Właśnie wtedy przychodzi do niego Sokrates, który niegdyś również był adoratorem, a obecnie odwiedza go jako ostatni z nich, by porozmawiać z młodzieńcem. Alkibiades pochodzi z zamożnej i uprzywilejowanej rodziny, zatem z łatwością, gdyby tylko zechciał, mógłby skorzystać ze swojej pozycji i wpłynąć na losy *polis* oraz jej obywateli. Czuje jednak, że czegoś mu brakuje, że z jakiegoś powodu nie jest gotowy na faktyczne rządzenie innymi. Jest tak po części z winy nauczycieli, zarówno mężczyzn realnie występujących w tej roli, jak również potencjalnych nauczycieli, starszych mężczyzn obracających się wokół pięknego Alkibiadesa. Wszyscy oni zawiedli, czy to z powodu swojej niekompetencji, czy to ze względu na zwykłą chęć zaspokojenia powierzchownego pragnienia ciała oraz niechęć do występowania w roli nauczyciela i mentora wobec młodego człowieka<sup>55</sup>. Do tej pory widzimy zatem, że problem Alkibiadesa jest co najmniej trojakiej natury – politycznej, edukacyjnej i poznawczej. Politycznej, ponieważ jego pragnieniem jest zaangażowanie się w sprawy *polis*, wspólnoty, której jest częścią, i jak mogłoby się wydawać, ma z tytułu urodzenia w zamożnej rodzinie wszelkie warunki ku temu, by ten cel osiągnąć. Edukacyjnej, ponieważ czuje się zawiedziony przez ludzi, którzy powinni przekazać mu wiedzę o świecie i być dla niego wzorami postępowania. Poznawczej,

<sup>55</sup> Tamże, s. 53.



ponieważ w wyniku poczucia moralnego nieprzygotowania do realizacji swojego pragnienia Alkibiades czuje się zagubiony, nie wie, co właściwie ma robić, i nie wie do końca, kim jest.

To, czego brakuje Alkibiadesowi, zdefiniowane jest za pomocą pojęcia *techné* – umiejętności czy zespołu umiejętności, które pozwalają osiągnąć określony cel. W tym konkretnym przypadku chodzi o umiejętność rządzenia ludźmi. Tutaj właśnie pojawiają się zasadnicza kwestia i wymóg troski o siebie. Bowiem, jak twierdzi Sokrates, wzorem owego *techné* panowania nad ludźmi, polem, na którym ta umiejętność powinna się wykształcić, jest opanowanie samego siebie. W jaki sposób to opanowanie osiągnąć? Poprzez objęcie samego siebie troską. „Ja sam” przyszłego polityka powinno być polem doświadczalnym i przygotowawczym, bezpieczną, kontrolowaną przestrzenią, na której można nauczyć się rządzenia. Jak pokazaliśmy wyżej, „ja sam” nie jest punktem wyjścia tego procesu. W celu skierowania podmiotu na siebie samego potrzebna jest zewnętrzna pomoc nauczyciela, mentora, kogoś, kto poprzez relację pokaże podmiotowi, jak ma doglądać siebie samego. Niezbędne jest zewnętrzne kierownictwo, aby mogło zaistnieć kierownictwo wewnętrzne.

Dwie kwestie, którymi Sokrates i Alkibiades, a wraz z nimi Foucault, zajmują się w dalszej kolejności, brzmia następująco: czym jest „Siebie”, o które należy się troszczyć, i na czym właściwie polega troska o siebie?

Na drodze sokratejskiego „śledztwa”, serii charakterystycznych pytań, które Sokrates kieruje do Alkibiadesa, rozmówcy dochodzą do wniosku, że tym „Siebie”, „samym-sobą”, o które troszczy się podmiot wykonujący czynności troski, jest dusza<sup>56</sup>. Łącznikiem pojęciowym między pojęciem troski a pojęciem duszy jako przedmiotem troski jest tutaj pojęcie *chresis*<sup>57</sup>. *Chresis* to termin o co najmniej kilku znaczeniach, ale w zarysowanym

<sup>56</sup> Tamże, s. 69.

<sup>57</sup> Tamże, s. 72.

kontekście należy zawęzić wszystkie te znaczenia do jednego – znaczy on „posługiwać się”. Aby zatroszczyć się o duszę, należy się nią posługiwać, tak jak rzemieślnik posługuje się materiałem, w którego obróbce jest biegły.

W tym miejscu pojawia się drugie z podstawowych pytań omawianego dialogu Platona. Jak troszczyć się o siebie i co to właściwie znaczy? Jak wspomniano wyżej, punktem wyjścia jest pojęcie *chresis*, posługiwania się, konkretnie: posługiwania się duszą w celu troski o nią. Owo „posługiwanie się” zakłada zaangażowanie się podmiotu w szereg praktyk, takich jak wycofanie, skupienie duszy, próby wytrzymałości itd. – praktyk znanych Grekom współczesnym powstawaniu *Alkibiadesa* na drodze tradycji, szczególnie zaczerpniętej z pitagoreizmu. Wszystkie te praktyki są podporządkowane jednemu nadrzędnemu celowi – poznaniu samego siebie. Taki też jest ostatecznie cel całej troski o siebie. Tak sformułowany cel jest symptomatyczny dla platonizmu, którego epistemologiczna optyka, nastawienie na poznanie, prześwieca tutaj intensywnie. Nie powinno się przy tym stwierdzać, że pojęcie troski o siebie zostaje tu w jakiś sposób wyparte całkowicie przez ideę poznania samego siebie. Obie koncepcje w rozumieniu platońskim splatają się, pojawiają się obok siebie, mimo że jedna występuje niejako pod drugą, jest jej podporządkowana, a dokładniej: to troska o siebie podporządkowana jest poznaniu samego siebie. Ale troska o siebie, mimo to, wciąż oznacza zespół praktyk czy pewnego rodzaju posługiwanie się własną duszą<sup>58</sup>.

Mówiąc o poznaniu samego siebie, własnej duszy, musimy powrócić do idei nawrócenia, rozważanej wcześniej w kontekście praktyk kierowania. W tej platońskiej koncepcji troski również występuje bowiem swoista koncepcja nawrócenia. Jak zachodzi ten proces według Platona? Otóż w rezultacie wspomnianych wyżej tradycyjnych praktyk, takich jak skupienie duszy czy różnego rodzaju próby wytrzymałości, dusza zmienia kierunek

<sup>58</sup> Tamże, s. 79–81.

postrzegania i zaczyna widzieć zasadę własnego funkcjonowania, własnej natury. Podobnie jest z okiem, które odbijając się w tafli lustra, widzi samo siebie i wreszcie dostrzega, czym jest i jak działa. Z kolei dusza, która kieruje swój ogłód do wewnątrz, zaczyna postrzegać myśl. Zadając sobie pytanie, co stoi za myślą, dusza musi nieuchronnie stwierdzić, że to boski pierwiastek w niej samej jest odpowiedzialny za istnienie w niej myśli i wiedzy. To właśnie oznacza „poznanie samego siebie” w rozumieniu platońskim<sup>59</sup>.

Tak, na przykładzie dialogu *Alkibiades*, Foucault prezentuje pierwszy wyodrębniony przez siebie wielki model troski o siebie – pierwszy projekt tej koncepcji, który da się wyczytać z antycznych źródeł. Jest to model sokratejsko-platoński, model podporządkowujący zasadę troski o siebie, rozumianej jako zespół formujących praktyk, zasadzie poznania samego siebie, *gnothi seauton*.

Na model ten składa się splot różnorodnych problemów, o których wspomniano wyżej, ale które warto pokrótce podsumować. Aspekt relacyjny: troska o siebie nie może zaistnieć w próżni, jej świadomość wymaga relacji z innym, który zasygnalizuje jednostce, że wymagana jest w jej przypadku troska o siebie. W tym kontekście wyraźnie zarysowuje się również aspekt erotyczny: owszem, pojawia się i nawiązuje relacja, ale należy pamiętać, że w czasach platońskich owe relacje dorosłych mężczyzn z chłopcami miały wymiar w pierwszym rzędzie erotyczny, przybierając również, niejako przy okazji, formę pedagogiczną i kształtującą charakter, o czym wspominaliśmy wyżej w kontekście kursu *Podmiotowość i prawda*. Aspekt pedagogiczny: to działanie innego jest konieczne ze względu na podstawowe braki w podmiocie, który nie umie się o siebie zatroszczyć. Braki te biorą się z porażki systemu edukacji, który nie jest w stanie odgórnie zapewnić młodym ludziom nauczania w zakresie troski o siebie. Aspekt polityczny: świadomość tych braków w zakresie troski o siebie

<sup>59</sup> Tamże, s. 81–82.

pojawia się w momencie, gdy podmiot chce zacząć życie polityczne, chce uczestniczyć w rządzeniu *polis* i boleśnie uświadamia sobie, że nie jest gotowy na rządzenie innymi i wpływanie na ich losy, dopóki nie nauczy się rządzić samym sobą. Pojęcia rządzenia i kierowania są zatem istotnym kontekstem dla zaistnienia w filozofii zagadnienia troski o siebie. Wreszcie aspekt poznawczy: w modelu platońskim ostatecznym celem wszelkich praktyk składających się na troskę o samego siebie jest poznanie prawdy o sobie samym i to właśnie ta zasada – zasada zorientowana wokół intelektu, myśli, wiedzy, racjonalności – organizuje i podporządkowuje sobie wszystkie zabiegi troski.

Należy zaznaczyć, że Foucault niejednokrotnie i dobitnie podkreśla swój krytyczny stosunek do tego rodzaju patrzenia na troskę o siebie i sprzeciwia się podporządkowywaniu czynności i zabiegów troski czynnościom i zabiegom w dużej mierze intelektualnym, składającym się na poznanie siebie. Są to dwa różne rodzaje czynności i nie należy w ogóle starać się o podporządkowanie jednej z tych czynności drugiej<sup>60</sup>.

Aby wydobyć z głębin historii to, co właściwie należałoby rozumieć przez troskę o siebie, Foucault przeskakuje o kilka wieków do przodu względem czasów Platona, a konkretnie do I i II w. po Chrystusie. Wtedy to w świecie helleńskim i rzymskim pojawiły się szkoły filozoficzne, które wykształciły nowe sposoby patrzenia na pojęcie *epimeleia heautou*. Foucault podkreśla głównie rolę bogatej tradycji stoickiej – między innymi pism Seneki, Epikteta, Marka Aureliusza – jak również szkoły epikurejskiej. Koncepcję troski o siebie rozwinięto w tym okresie tak bardzo, dojrzała ona w formę tak rozbudowanego zespołu zaleceń, a jej implikacje sięgnęły tak głęboko, że Foucault postanowił nazwać owe dwa stulecia „złotym wiekiem” troski o siebie<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Tamże, s. 80–81.

<sup>61</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 3, *Troska o siebie*, przeł. T. Komentant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020, s. 35.

Z racji owego rozbudowania koncepcji, wielości autorów piszących na ten temat, a co za tym idzie – wielości pism, które traktują o trosce o siebie w nowym rozumieniu, nie sposób już ograniczyć się do jednego, flagowego dzieła, które – podobnie jak platoński *Alkibiades* – objaśniłoby syntetycznie założenia koncepcji. Z tej racji Foucault jest zmuszony rozbudować wykład helleńsko-rzymskiego modelu troski o siebie, analizując cały szereg dzieł stoików i epikurejczyków. W toku niniejszych rozważań należy jednak ograniczyć się do syntezy głównych założeń, tak, jak je widzi Foucault, i ich implikacji dla filozofii podmiotowości.

Jak podkreśla autor *Historii szaleństwa*, myśliciele helleńscy i rzymscy, rozwijając znaczenie pojęcia *epimeleia heautou*, obalili trzy główne warunki zaistnienia troski o siebie. Pierwszy warunek: do troski o siebie predysponowani są młodzi arystokraci, ci, którzy są również predysponowani do udziału w rządzeniu *polis*. Drugi warunek: troska o siebie jest koniecznym warunkiem rządzenia i ma służyć efektywnemu sprawowaniu władzy. Warunek trzeci: punktem dojścia i najwyższą formą troski o siebie jest poznanie siebie<sup>62</sup>. Obalenie tych trzech warunków przez filozofów pierwszych dwóch wieków naszej ery nie oznacza, że ów sposób patrzenia na troskę o siebie (szczególnie jeśli chodzi o warunek trzeci) zniknął całkowicie z horyzontu filozofii. O ciągłości linii intelektualizacji troski o siebie będziemy mówić w dalszej części niniejszej pracy.

W jaki sposób powyższe trzy warunki zostają przeformułowane przez stoików i epikurejczyków?

Jeśli chodzi o warunek pierwszy, zalecenie troski o siebie przestaje być już na poziomie deklaratywnym czymś dla uprzywilejowanych, dla tych, którzy mogą sobie na to pozwolić<sup>63</sup>. W praktyce jednak „fenomen ów dotyczył jedynie stosunkowo nielicznych grup społecznych, będących nosicielami kultury, dla których

<sup>62</sup> M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu...*, s. 94.

<sup>63</sup> Tamże.

*techné tou biou* mogła mieć sens i realność<sup>64</sup>. Foucault rozwija ten temat w *Hermeneutyce podmiotu*, zwracając uwagę, że pomimo deklaratywnej uniwersalności zasady troski o siebie faktyczne grono jej odbiorców i praktyków wciąż było dość wąskie. Troskę o siebie głoszone i praktykowane w niewielkich zamkniętych grupach o charakterze sektowym<sup>65</sup>. Grono odbiorców troski o siebie dywersyfikuje się pod względem wieku. Od czasu, gdy stoicy i epikurejczycy zaczęli opracowywać i propagować temat troski o siebie, stała się ona postawą zalecaną nie tylko młodym ludziom zaczynającym dorosłe życie, ale w dużej mierze także osobom dorosłym, a nawet w podeszłym wieku<sup>66</sup>. Jej deklaratywna uniwersalność polegała także na często powtarzanym w tekstach z tamtego okresu stwierdzeniu, że nawet niewolnik jest w stanie zatroszczyć się o siebie lepiej od człowieka wolnego i dobrze usytuowanego<sup>67</sup>. W tym miejscu ujawnia się zjawisko, które Foucault określa jako „grę między uniwersalnością wezwania a rzadkością zbawienia”<sup>68</sup>, która przeniknie do moralności wieków następnych.

Po drugie, od czasów helleńskich troska o siebie nie ma już służyć przygotowaniu do rządzenia *polis*, a staje się praktyką autoteliczną. Oznacza to, że celem praktyk Siebie staje się faktycznie „Siebie”. „Siebie” przestaje być środkiem do celu, czymś, z czego jedynie się korzysta, materiałem ćwiczebnym używanym w celu wejścia na arenę polityczną. Staje się tym samym właściwym i ostatecznym celem zabiegów troski, a dokładniej – jednocześnie przedmiotem i celem troski<sup>69</sup>.

Jeśli chodzi o warunek ostatni – troska musi być poznaniem siebie – zostaje on zmodyfikowany poprzez przesunięcie akcentu w stronę rozbudowanego systemu praktyk, które Foucault nazywa

<sup>64</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 3..., s. 35.

<sup>65</sup> M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu...*, s. 121–122.

<sup>66</sup> Tamże, s. 101.

<sup>67</sup> Tamże, s. 127.

<sup>68</sup> Tamże, s. 130.

<sup>69</sup> Tamże, s. 95.

praktykami Siebie. Nie oznacza to, że poznanie siebie zostaje zupełnie wypchnięte poza horyzont troski o siebie. Otrzymuje po prostu miejsce w szeregu innych sposobów troski o siebie, zostaje na równych prawach włączone do zespołu praktyk, które mają na celu właśnie Siebie. Spełnianie i udoskonalanie owych praktyk tworzy tak zwaną kulturę Siebie, zespół zaleceń, sposobów funkcjonowania i komunikowania się z samym sobą i innymi, które mają na celu dotarcie do samego siebie, odszukanie siebie i rekonstytucję podmiotu. Aby zdefiniować, z czego właściwie składa się owa kultura Siebie, Foucault przytacza zespół pojęć dla niej najistotniejszych.

W pierwszym rzędzie Foucault analizuje samo *epimeleisthai*, wydzielając z niego pierwotny człon *meletai*. *Meletai* to termin grecki oznaczający ćwiczenia, głównie wojskowe lub gimnastyczne, jak również ćwiczenie się w jakimś sposobie działania. *Epimeleisthai* zatem jest pojęciem o charakterze praktycznym, chodzi o pewien zespół działań, zabieganie o coś. W dziele *Ekonomik* Ksenofonta pojęcie to pojawia się w kontekście zabiegów rolnika czy właściciela ziemskiego, który dogląda i dba o swoją ziemię, wykonując pewne czynności wokół jej dobrostanu. W pojęciu *epimeleia* chodzi zatem o regularne, usystematyzowane działania o charakterze ćwiczebnym i troskliwym<sup>70</sup>.

W dalszej kolejności wskazuje się na grupę pojęć sugerujących znaczenie troski jako pewnego ruchu spojrzenia (*prosechein ton noun* – zwracać na siebie uwagę, *skepteon seauton* – badać samego siebie), ruchu egzystencjalnego (omawiana wcześniej *metanoia*) czy odnoszących się do nawiązywania relacji z samym sobą (cieszyć się sobą, znajdować zaspokojenie w sobie itd.)<sup>71</sup>. Wszystko to, cały wskazany zespół pojęć z różnorodnych dziedzin aktywności, udowadnia, że troska o siebie nie jest wyłącznie czynnością o charakterze mentalnym. Mentalna jest zaledwie część praktyk, które składają się na cały złożony system troski

<sup>70</sup> Tamże, s. 96.

<sup>71</sup> Tamże, s. 96–97.

o siebie, i nie sposób ograniczać tej ostatniej do kwestii poznania siebie. Tym samym troska o siebie staje się zakresowo równa całemu życiu, staje się sztuką życia (*techne tou biou*)<sup>72</sup>.

Jeśli chodzi o cel owych praktyk, tak jak rozumiano je wśród stoików, znamienny i bardzo istotny dla prezentowanego w niniejszym tekście znaczenia troski o siebie wydaje się fragment z listów Seneki do Lucyliusza, gdzie Seneka porusza dwie istotne kwestie. Pierwszy punkt: aspekt troski o siebie, powiązany z kształtowaniem fizycznym, w którym chodzi o korygowanie siebie i stawanie się w rezultacie „tym, czym człowiek miał się stać, lecz nigdy się nie stał”. Postulat ten zakłada przemianę podmiotu, ale w sposób, który zakłada jego odbudowę, stworzenie siebie na nowo w wyniku własnych działań. Punkt drugi: wspomniane tworzenie siebie na nowo i stawanie się czymś, czym się jeszcze nie było, zakłada mozolną pracę oduczania się wszystkiego tego, czego podmiot nauczył się w toku życia i co go kształtowało w taki sposób, że wymaga krytyki i zmiany<sup>73</sup>. Tworzywem do kształtowania siebie jest zatem nie tylko doświadczenie nabyte na drodze samych praktyk siebie, ale także – na zasadzie negatywnego zwrotu – wszystko to, co przydarzyło się człowiekowi do tej pory, od czego musi się odwrócić, aby znaleźć własną drogę, która nie została mu narzucona przy jego biernej postawie.

Owa bierna postawa określona zostaje przez Senekę jako *stultitia*. Jest to stan pewnego rozproszenia myśli, w którym tkwi podmiot, nie umiejąc podjąć żadnego konstruktywnego działania dla samego siebie czy dla innych i podążając tylko za dorażnymi bodźcami, bez świadomości jakiegokolwiek celu, który przyświecałby mu w dalszej perspektywie życiowej. Człowiek w stanie *stultitia* nazywany jest *stultus*. *Stultus* w rezultacie swojego egzystencjalnego rozproszenia i przypadkowości nie pragnie siebie jako celu swoich działań. Nie jest w stanie pragnąć, bo

<sup>72</sup> Tamże, s. 98.

<sup>73</sup> Tamże, s. 108.



ulega zdeterminowaniu, zarówno przez czynniki zewnętrzne, jak i przez wewnętrzne rozbicie<sup>74</sup>.

Wyjście ze stanu *stultitia* wymaga, według Seneki, pomocy innego, osoby z zewnątrz, która pokaże takiemu niedojrzałemu osobnikowi, że należy się o siebie zatroszczyć<sup>75</sup>. Zaznacza się tu zatem podobieństwo do relacji Sokratesa i Alkibiadesa. To założenie o konieczności pomocy z zewnątrz, aby rozpocząć relację siebie z sobą, będzie trwało przez wieki w różnych przeobrażeniach omawianej filozofii podmiotowości.

Jeśli chodzi o tematykę troski o siebie jako sztuki życia, jakich konkretnych dziedzin życia najczęściej tyczą się praktyczne zalecenia autorów stoickich i epikurejczyków, Foucault wymienia trzy takie dziedziny. Są to dietetyka, ekonomika i erotyka<sup>76</sup>.

Dietetyka odnosi się do troski o ciało w zakresie spożywanych posiłków, ale także w zakresie profilaktyki medycznej<sup>77</sup>. Na dietetykę składa się reżim ćwiczeń fizycznych, reżim *aphrodisia*, czyli przyjemności seksualnych, świadomość ograniczeń wynikających z wieku, ogólnie rzecz biorąc: uwaga poświęcana własnemu ciału. Wielokrotnie również w pismach z owego okresu pojawia się metaforyka medyczna w odniesieniu do filozofii. Filozof jest w tym ujęciu „lekarzem duszy”, a filozofia „lekarstwem”, „kuracją dla duszy” itd.<sup>78</sup>

Ekonomika dotyczy troski o gospodarstwo domowe, o najbliższe otoczenie, szereg praktycznych zabiegów w zakresie wygodnego, efektywnego życia we własnym domu. Wiązało się to ze sposobem życia warstw uprzywilejowanych, zamieszkujących majątki ziemskie na wsiach i to głównie dla nich pisane były poradniki na temat doglądania gospodarstwa, takie jak *Ekonomik* Ksenofonta.

<sup>74</sup> Tamże, s. 137–139.

<sup>75</sup> Tamże, s. 140.

<sup>76</sup> Tamże, s. 166.

<sup>77</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 3..., s. 42.

<sup>78</sup> Tamże, s. 43.

Erotyka to być może najbardziej złożony, a przynajmniej najbardziej rozwinięty przez Foucaulta zakres tematyczny troski o siebie. Mówi się tutaj zarówno o miłości małżeńskiej, jak i miłości do chłopców na przykładach wziętych z pism autorów starożytnych. Nie będziemy jednak rozwijać tego zagadnienia z dwóch powodów. Po pierwsze, częściowo omówiliśmy już najważniejsze dla naszej tezy rozróżnienia i wnioski pochodzące z cyklu wykładów *Podmiotowość i prawda*. Po drugie, uznajemy, że szczegółowe analizowanie reżimu *aphrodisia*, tak jak go widział Foucault, nie jest konieczne dla pełnego ujęcia naszej tezy. Ograniczamy się zatem tylko do krótkiego wspomnienia erotyki jako jednej z głównych dziedzin troski.

Jak widać, Michelowi Foucault udaje się, przynajmniej częściowo, opuścić w swojej filozofii podmiotowości gry wiedzy i władzy. Był to konieczny krok, ponieważ do tej pory podmiot ujmowany był przez Foucaulta jako powstający w wyniku owych gier bez żadnego swojego udziału. W *Historii szaleństwa* dyskurs implikował podmiotowi bunt przeciw rozumowi, według wizji przedstawionej w *Nadzorować i karać* podmiot tworzony był z czegokolwiek, co jest w stanie powiedzieć na swój temat na drodze przymusowego wyznania, w *Woli wiedzy* podmiot jest otoczony wieloma różnorodnymi sieciami, które nakładają się na siebie, wymagając od podmiotu, żeby wyznawał prawdę na swój temat, i tworzą mimo tej różnorodności zgrany i spójny system. Żadna z tych zniewalających wizji nie zakładała najmniejszego marginesu podmiotowej swobody. Dopiero dyskursywne cofnięcie się do czasów starożytnych wydobyło możliwość odnalezienia w historii filozofii takiej nici, której prześledzenie zwróciło podmiotowi należną mu wolność.

### Bibliografia

Foucault Michel, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2010.

- Foucault Michel, *Gry i zabawy Michela Foucaulta*, przeł. M. Madej, A. Serafin, „Kronos” 2010, nr 3.
- Foucault Michel, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2012.
- Foucault Michel, *Historia seksualności*, t. 1–2, przeł. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020.
- Foucault Michel, *Historia seksualności*, t. 3, *Troska o siebie*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020.
- Foucault Michel, *Historia seksualności*, t. 4, *Wyznania ciała*, przeł. T. Stróżyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2019.
- Foucault Michel, *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- Foucault Michel, *Rządzenie żywymi*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2014.
- Foucault Michel, *Subjectivity and Truth. Lectures at the Collège de France, 1980–1981*, Macmillan Publishers Ltd., London 2017.
- Foucault Michel, *Zło czynić, mówić prawdę. Wykłady z Louvain, 1981*, przeł. A. Zawadzki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018.
- Strategies (and Tactics)*, [w:] *The Cambridge Foucault Lexicon*, red. L. Lawlor, J. Nale, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

Przemysław Suchanecki  
Uniwersytet Jagielloński  
psuchanecki92@gmail.com