

Ks. Antoni Siemianowski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Michela Foucaulta „myślenie inaczej” o podmiocie i o prawdzie

Michel Foucault's "Thinking Differently" of the Subject and Truth

Wprowadzenie

Książka Michela Foucaulta *Hermeneutyka podmiotu*¹ to zbiór wykładów, które jej autor wygłosił w Collège de France w 1982 r., a które – już po śmierci Foucaulta – zrekonstruował Frédéric Gros na podstawie nagrań magnetofonowych i notatek autora. Wykłady składające się na książkę powstawały mniej więcej w tym samym czasie, co wcześniej przełożona na język polski *Historia seksualności* (1995) i inne książki. Obie książki są w pewnym sensie poświęcone – jak podkreśla Gros – nowemu sposobowi problematyzowania seksualności. W *Hermeneutyce podmiotu* ten nowy sposób problematyzowania został wyartykułowany językiem tradycji filozoficznej i podstawowymi pojęciami epistemologii, jakimi m.in. są podmiot, poznanie, prawda. Sam tytuł *Hermeneutyka podmiotu* budzi nie tylko zainteresowanie, ale i zdumienie. Czyżby Foucault, znany jako autor lapidarnej nihilistycznej formuły *śmierć człowieka*, szukał teraz podmiotu i prawdy?

Aby właściwie zrozumieć Foucaultowską hermeneutykę podmiotu i prawdy – a także związany z tym nowy sposób problematyzowania seksualności – na wstępie przytoczę kilka dłuższych wypowiedzi Frédérica Grosa, autora obszernego posłowania, które wprowadza czytelnika w Foucaultowski sposób uprawiania filozofii. Gros m.in. pisze, że wykłady Foucaulta miały *status ambiwalentny, wręcz paradoksalny i stąd właśnie czerpią całą swą osobliwość. W poprzednim roku (w ramach kursu z roku akademickiego 1980/1981, poświęconego „Podmiotowości i prawdzie”) Foucault przedstawił swoim słuchaczom najważniejsze rezultaty swych badań nad doświadczeniem*

¹ M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Warszawa 2012.

przyjemności w grecko-rzymskim antyku, a dokładniej nad reżimami medycznymi wyznaczającymi pewną miarę dla aktów seksualnych, nad zawłaszczeniem całej prawomocnej rozkoszy przez parę małżeńską oraz ukonstytuowaniem się miłości heteroseksualnej jako jedyne go możliwego miejsca dla wzajemnego przyzwolenia i spokojnej prawdy przyjemności [podkr. – A.S.]. Wszystkie te analizy dotyczą pewnej wyróżnionej epoki, a mianowicie pierwszych dwóch wieków naszej ery i znajdują swój pełny wyraz... w „Historii seksualności” (s. 563). I jeszcze jeden cytat naświetlający filozoficzny kontekst wykładów Foucaulta: *Czym więc jest dzisiaj filozofia, działalność filozoficzna, jeśli nie krytyczną pracą myśli nad sobą. Czyż zamiast uprawomocnić wiedzę, którą już posiadamy, nie polega ona na badaniu, jak i na ile jesteśmy w stanie myśleć inaczej?* [podkr. – A.S.]. (...) I właśnie tu decydującego znaczenia nabierają wykłady z 1982 roku, umiejscowione w samym sercu przekształceń Foucaultowskiej problematyki, jego pojęciowej rewolucji.

I dalej jeszcze tekst Grosa: *W roku 1980 Foucault prowadzi zajęcia poświęcone chrześcijańskim praktykom wyznania (i zatytułowane „Rządzenie istotami żywymi”), do których wprowadzenie stanowi długa analiza „Króla Edypa” Sofoklesa. Cykl ten stanowi pierwsze odchylenie od zasadniczej linii dzieła, znajdujemy tu bowiem – po raz pierwszy jasno wyartykułowany i skonceptualizowany – projekt historii „aktów prawdy”, w sensie uregulowanych procedur, które ustanawiają związek podmiotu z prawdą, owych zrytualizowanych aktów, dzięki którym jakiś podmiot może ustalić swe odniesienie do jakiejś prawdy. Badania te opierają się więc na tekstach pierwszych Ojców Kościoła... (s. 565).*

Nasuwa się pytanie, czy *Hermeneutykę podmiotu* można potraktować – zgodnie z intencjami Foucaulta – jako swego rodzaju syntezę jego wiedzy nie tylko o seksualności, ale i o człowieku jako podmiocie, o prawdzie, co więcej, o życiu duchowym człowieka. Lektura studium Foucaulta o podmiocie rodzi szereg dalszych pytań. Co odkrywcze go Foucault wnosi do problematyki człowieka jako podmiotu? Co swymi analizami wyświeśla? Czy odsłania istotę podmiotu? Czy przewycięża nihilistyczną „śmierć człowieka”? I czy wyświeśla także istotę ludzkiej seksualności, jej moralne aspekty? Otóż przyznać muszę, że przy końcu lektury tak obszernego dzieła (przeszło 600 stron) na temat hermeneutyki podmiotu i jego związku z prawdą w dziejach kultury europejskiej nasuwa się podejrzenie, że chyba Michel Foucault – jako filozof-miłośnik mądrości – nie traktuje

poważnie swego studium. Wprawdzie deklaruje, że uprawia filozofię jako *krytykę myśli nad sobą*, lecz jego krytyka ogranicza się do przedstawiania coraz to innych *dyskursywizacji* na jeden temat: *jak i na ile jesteśmy w stanie myśleć inaczej* o podmiocie, o prawdzie. Przyznać trzeba, że jego *myślenie inaczej* o podmiocie i o prawdzie wydaje się dla Foucaulta sprawą najważniejszą. Jednak wiele wskazuje na to, że w tak uprawianej działalności filozoficznej – nastawionej przede wszystkim na *myśleć inaczej* – nie jest studium prawdy o podmiocie, lecz tylko sztuką interpretacji tekstów. Bo dla Foucaulta jedynie ważny wydaje się nowy *projekt historii aktów prawdy... Owych zrytualizowanych aktów, dzięki którym jakiś podmiot może ustalić swe odniesienie do jakiejś prawdy* (s. 565). Jego analizy – subtelne i zarazem błyskotliwe – różnych słów i terminów bardziej przypominają erudycyjne konstrukcje pojęciowe aniżeli rzetelny krytyczny namysł filozoficzny nad słowami, które przecież kryją w sobie jakąś prawdę o podmiocie. Z tego też powodu *Hermeneutyka podmiotu* – podobnie jak wspomniana *Historia seksualności* – nie są książkami łatwymi w odbiorze, zwłaszcza dla filozofa, który swoje rzemiosło traktuje właśnie jako poszukiwanie prawdy, tzn. jako próbę *zobaczenia jak się rzeczy mają*, a nie tylko jako sztukę *myślenia inaczej*.

Foucaultowskie punkty wyjścia dla „myślenia inaczej” o podmiocie i o prawdzie

1. Zostawmy jednak na uboczu wszelkie wątpliwości, a przyjrzyjmy się bardziej szczegółowo różnym *dyskursywizacjom* Foucaulta, jakie tworzy na temat *relacji między podmiotem a prawdą*. Być może w ich kontekście da się ustalić jego rozumienie zarówno samej prawdy, jak i prawdy o podmiocie; w ogóle sens jego filozoficznego *myślenia inaczej* o podmiocie, o prawdzie, o człowieku, o seksualności, o normach związanych z płciowością.

Swoje dociekania Foucault rozpoczyna od analizy starożytnej formuły: *troska o samego siebie – epimelea heautou*. Zastanawia się, co ta formuła znaczy i czego dotyczy. Według Foucaulta: *Epimelea heautou to troska o samego siebie, to zajmowanie się sobą, pielęgnowanie siebie itd. Powiedzą Państwo zapewne, że jest to zabieg nieco paradoksalny i sztuczny, opierać badania nad relacjami między podmiotem a prawdą na pojęciu, któremu historia filozofii jak dotąd nie przyznawała szczególnego znaczenia. Tym bardziej paradoksalny i sztuczny, że przecież od dawna każdy wie, kiedy mówi i powtarza, że*

kwestia podmiotu (kwestia poznania podmiotu i jego poznania przez samego siebie) została w punkcie wyjścia postawiona inaczej, w postaci zupełnie innego przepisu – słynnego delfickiego zalecenia „gnothi seauton” (poznaj samego siebie). Tę formułę – poznaj samego siebie – gnothi seauton – Foucault uważa za formułę założycielską, jeśli idzie o kwestię stosunku podmiotu do prawdy... (s. 22). Czyż bowiem można być spełnionym człowiekiem i dobrym obywatelem bez prawdy o sobie? Tak by się wydawało.

Lecz aby w punkcie wyjścia dobrze zrozumieć związek podmiotu z prawdą, warto przytoczyć inny jeszcze, dłuższy tekst Foucaulta ilustrujący owo *myślenie inaczej*: *W związku z owym „poznaj samego siebie” chciałbym zrobić pierwszą, bardzo prostą uwagę... Czytali państwo znany tekst... w którym Epiktet powiada, iż zalecenie gnothi seauton wryto w samym sercu ludzkości. I rzeczywiście zostało umieszczone w miejscu będącym jednym z ośrodków życia greckiego, a przez to i życia całej ludzkości, miało jednak z pewnością sens całkiem inny niż „poznaj samego siebie” w rozumieniu filozoficznym. Formuła ta nie zalecała poznania samego siebie ani jako podstawy moralności, ani jako zasady odnoszenia się do bogów. Interpretowano ją bardzo różnie (s. 23).*

Powołując się na filologów pierwszej połowy XX w., Foucault uważa, że formuła *gnothi seauton* nie była wcale zasadą poznania samego siebie, lecz jedynie wyrażała ogólne wezwanie do skromności, coś w rodzaju „nic ponad miarę”. Przypominała człowiekowi, że jest tylko śmiertelnikiem, a nie bogiem. W związku z tym, rozwijając już teraz swoją koncepcję troski o siebie, Foucault pisze: *Niezależnie od sensu, jaki rzeczywiście nadawano na gruncie kultu Apollina owemu delfickiemu zaleceniu „poznaj samego siebie”, pozostaje, jak sądzę, faktem, że w filozofii, w myśli filozoficznej gnothi seauton pojawia się w związku z Sokratesem... W paru tekstach, do których będziemy musieli wrócić, zasada „poznaj samego siebie” zostaje raczej podporządkowana zaleceniu troski o siebie. Gnothi seauton (poznaj samego siebie) dość wyraźnie pojawia się tam w szerszym kontekście epimelei heautou (troski o samego siebie), jako jedna z form, jedna z konsekwencji, rodzaj konkretnego, dokładnego, szczególnego zastosowania ogólnej reguły: powinieneś zajmować się sobą samym i troszczyć się o siebie, nie wolno ci zapominać o sobie (s. 24–25).* Foucault – z ustalonego przez siebie znaczenia – wyprowadza wniosek, że dla starożytnych Greków sprawą najważniejszą była właśnie troska o siebie. I tę myśl podtrzymuje i dalej rozwija już jako własne *myślenie inaczej* o człowieku, a w konsekwencji o całym jego

duchowym doświadczeniu. W toku dalszych *dyskursywizacji* konstruuje własne rozumienie podmiotowości, twierdząc, że coś takiego jak *podmiot jest biernym wytworem technik panowania*. Pisz: *Pytanie postawione przez Sokratesa jest dużo bardziej precyzyjne, dużo trudniejsze i ciekawsze. Mówi on: powinieneś zajmować się samym sobą, czym jest jednak owo samym sobą (...), którym masz się zająć? Problem nie dotyczy więc natury człowieka, tylko tego, co my, dzisiaj – w tekście greckim słowo to się wszak nie pojawia – nazywamy podmiotem. Czym jest ów podmiot, ów punkt, ku któremu zwraca się to refleksyjne i przemyślane działanie, działanie, w którym jednostka zwraca się do samej Siebie. Czym jest owo Siebie? To pierwsza kwestia. Druga kwestia, którą też trzeba będzie jakoś rozwiązać: w jaki sposób owa troska o Siebie, jeśli rozwinie się ją, jak należy, jeśli potraktuje się ją poważnie, może doprowadzić nas (...) do celu, który chce osiągnąć, czyli do poznania techné potrzebnej do rządzenia innymi* [podkr. – A.S.], *opanowania sztuki niezbędnej do dobrego rządzenia* (s. 55). Z tego niedwuznacznie wynika, że troska o samego siebie to przede wszystkim sprawa opanowania owej *techné potrzebnej do rządzenia innymi*, a nie poznanie samego siebie jako podmiotu, jako osobowego *ja*.

Nic przeto dziwnego, że dla tak rozumianego podmiotu – według Foucaulta nastawionego nie na poznanie siebie, ale na opanowanie *techné* potrzebnej do rządzenia drugimi – ważniejsze od poznania, a tym bardziej od samopoznania własnej istoty, czyli poznania siebie w funkcji bycia podmiotem – stały się różne przejawy zachowań i działań jako przejaw troski o siebie. Dla podmiotu bowiem nie jest wcale najważniejsze to, co on *wie* o sobie (czyli w jakim stopniu świadomy jest własnej istoty), lecz to, *co może osiągnąć własną techniką* panowania, *jak może i jak powinien panować nad sobą* w kierowaniu drugimi; za pomocą *jakich ćwiczeń* może osiągnąć suwerenne panowanie nad sobą, a ostatecznie ocalić siebie, co Foucault nazwie samozbawieniem.

Na temat owego samozbawienia (które jest dziełem człowieka) Foucault rozwija następujący dyskurs: *O tyle też „zbawić samego siebie” może oznaczać uniknięcie bycia zdominowanym, zniewolenia, przymusu, który nam grozi, i odzyskiwanie praw, odzyskiwanie praw wolności i niezależności. „Zbawić się” w znaczeniu: utrzymać się w stanie, którego nic, żadne wydarzenie rozgrywające się wokół Siebie, nie mogą naruszyć, tak jak zachowuje się, zbawia wino. I wreszcie „zbawić się” oznacza również zyskać dostęp do dóbr, których się wcześniej nie miało, korzystać z dobrodziejstw, które wyświadcza*

się niejako samemu sobie, których samemu się jest sprawcą. (...) Człowiek zbawia się bez udziału dramatycznego wydarzenia ani jakiegokolwiek innego operatora. Zbawienie siebie to aktywność rozciągająca się na całe życie, którego jedynym operatorem pozostaje sam podmiot. I jeśli aktywność ta ostatecznie prowadzi do pewnego efektu końcowego, będącego jej celem, to efekt ów polega na byciu odpornym, właśnie dzięki zbawieniu, na nieszczęścia i trudności, na wszystko, co może wniknąć w duszę za sprawą rozmaitych wypadków, zewnętrznych wydarzeń itd. W chwili gdy człowiek osiąga ów kres, cel zbawienia, nie potrzebuje już niczego ani nikogo prócz siebie. (...) Człowiek zbawia się dla samego siebie, po to, by dotrzeć właśnie do siebie. W tym – powiedzmy: hellenistycznym i rzymskim rozumieniu zbawienia, rozumieniu zakorzenionym w hellenistycznej i rzymskiej filozofii, Siebie jest zarazem jego sprawcą, przedmiotem i celem (s. 187–188). Znaczyłoby to zatem, że człowiek, według Foucaulta, zbawia samego siebie, gdy własną mocą tak zwierza się w siebie, tak się opanowuje i zaprawia w samowładności, iż osiąga pełnię bycia sobą (jak dobre wino w procesie dojrzewania osiąga właściwą sobie jakość!). Oczywiście tak rozumiane zbawienie na pewno pozostaje w radykalnym przeciwieństwie do religijnego rozumienia zbawienia, a już na pewno w przeciwieństwie do zbawienia chrześcijańskiego. Ale już w tym miejscu trzeba postawić pytanie, czy takie samozbawienie jest w ogóle możliwe? Foucault taką możliwość przyjmuje. Píše bowiem: (...) w tekstach stoickich, o których tu mówię, dokonuje się swoisty renesans idei pokrewieństwa między duszą a boskością (...) w medytacji stoickiej boskość pojawia się raczej po stronie samego podmiotu, w użytku czynionym z owej zdolności, która swobodnie dysponuje innymi zdolnościami. To właśnie w tym ujawnia się moje pokrewieństwo z Bogiem. Wszystko to jest może trochę zawikłane, istnieje jednak tekst Epikteta, który wyjaśnia nam, o co tu chodzi, jak dzięki samej epimeleia heautou i badaniu siebie zawiązuje się owo pokrewieństwo duszy z tym, co boskie. Epiktet mówi tak: „A podobnie jak Zeus żyje dla samego siebie, spoczywa w sobie samym, rozważa swe własne rządy i snuje myśli godne jego samego, tak samo i my winniśmy mieć siłę po temu, żebyśmy i rozmawiali ze sobą i nie potrzebowali innych i nie byli zakłopotani o to, na jakich rozrywkach czas spędzić. Winniśmy ogarnąć myślą boskie rządy nad światem i nasz własny stosunek do otoczenia... I jeszcze jedno zdanie z dyskursywizacji Foucaulta: Otóż (Zeus) jest po prostu tym bytem, który nie robi nic innego poza zajmowaniem się samym sobą. To epimeleia heautou niejako w stanie czystym, całkowicie zamknięta

w sobie samej i niezależna od niczego innego. Oto co charakteryzuje żywioł boskości. Czym jest Zeus? Istotą, która żyje dla samej siebie... Boskość polega właśnie na takim byciu z sobą samym (s. 443–444). Jeśli samozbawienie człowieka polega na tym, ażeby *być z sobą samym* i *żyć dla siebie*, to swego rodzaju zwarcie i zamknięcie się w sobie samym byłoby celem człowieka. Czy jednak człowiek jest tak ukonstytuowany – czy taka jest jego natura – że własną mocą może się tak koncentrować w sobie i tak się zamknąć, iż w tymże akcie samozamknięcia osiągałby stan najwyższej szczęśliwości? Ale i to zakładałoby, jako warunek konieczny, nie tylko podmiot i jego trwałość, ale nawet w pewnym sensie jego nieprzemijalność.

2. A jak Foucault rozumie prawdę? Wychodzi od stwierdzenia, że *cała problematyka prawdy jako pewnej, powiedzmy, gry prowadzi właśnie do tego rodzaju dyskursu*. Ale jaki to może być dyskurs o prawdzie przy założeniu, że przeznaczeniem podmiotu jest zamknięcie się w sobie samym, a prawda jest grą? Bo Foucaultowi chodzi o prawdę pojętą właśnie jako *gra* czy jako immanentna *praktyka* (aktywność) podmiotu. Lecz z kim podmiot zamknięty w sobie samym może prowadzić grę? Sam ze sobą? Z byciem w całości? Czy może zajmuje się poznawaniem samego siebie lub własnymi myślami? Czy w wyniku tej gry mogłoby dojść do ukształtowania się jakiegoś czystego oglądu – jakiejś intuicji – obiektywnych stanów rzeczy (w fenomenologicznym rozumieniu)? W dyskursie o prawdzie Foucault stawia jeszcze inne pytanie: *Na czym polega stosunek podmiotu do prawdy? Czym jest podmiot prawdy, podmiot mówiący prawdę?* I odpowiada (zakładam, że na serio): *Podmiot nie jest zdolny do prawdy, chyba że wykona, przeprowadzi na sobie samym serię operacji i przekształceń, które uczynią go do niej zdolnym* (s. 191–192). W tym kontekście trzeba zatem zapytać, o jakie operacje może tu chodzić? Ponadto Foucault mówi o jakiejś *przemianie pojęcia prawdy*, wiążącej się z koniecznością *przekształcenia się podmiotu*. Być może, iż Foucaultowi chodzi o takie rozumienie prawdy, która pozostaje wyłącznie w związku z praktycznym przekształcaniem się podmiotu w jego trosce o siebie, ze sposobieniem się podmiotu do pracy nad sobą? Jedno według Foucaulta jest pewne: temu właśnie jest podporządkowane poznanie. Zatem poznanie nie może być *ogłądaniem* (czystą *theoria* w starożytnym greckim rozumieniu), jak się rzeczy mają. Poznanie nie zmierza także do osiągnięcia obiektywnej wiedzy o rzeczach; poznanie tylko *służy* podmiotowi w jego ciągłym przekształcaniu się i dlatego jest ściśle związane z *technikami*, jakie ustanawiają relacje między podmiotem a jego różnymi operacjami. Celem tych operacji

jest pogłębianie (udoskonalanie?) życia podmiotowego; swego rodzaju *auto* czy *trans-subiektywizacja* podmiotu (s. 217 n.). Tak można by to rozumieć, skoro podmiot, pokrewny z boskością, żyje sam dla siebie. Ale to także zakłada trwałość i nieprzemijalność podmiotu.

W obszernych analizach – czy raczej w *dyskursywizacjach* osnutych wokół tekstów starożytnych filozofów – Foucault omawia różne praktyki i ćwiczenia (techniki), jakie starożytni filozofowie sami stosowali i jakie zalecali stosować swym uczniom w drodze do samozbawienia. Poczynając od nurtu sokratejsko-platońskiego, poprzez cyników, epikurejczyków, a nade wszystko poprzez przedstawicieli takich stoików, jak Marek Aureliusz, Epiktet, Seneka czy Plutarch i wielu mniej znanych – Foucault omawia m.in. nawrócenie się i metanoię, medytację i ascezę, rachunek sumienia oraz ustosunkowanie do dóbr posiadanych, do drugich i do władzy, ale i do własnej młodości i starości, do chorób i nieszczęść (*praemeditatio malorum*), a także do śmierci. Te wszystkie ćwiczenia Foucault traktuje jako szeroko rozumiane *duchowe doświadczenie* człowieka, który w myśleniu zatroskanym o siebie odkrywa w sobie samym swe boskie życie, swe pokrewieństwo z boskością. Jest to życie radykalnie inne niż życie zwierzęce. Człowiek nawet gdy rozmyśla o własnej śmierci, ocenia samego siebie, a zatem panuje nad sobą. *Ćwiczenie polegające na myśleniu o śmierci jest tylko sposobem ujęcia własnego życia w owym przecinającym spojrzeniu, które pozwala uchwycić wartość chwili teraźniejszej, albo na zatoczeniu wielkiego kręgu przypomnienia, w którym całe życie podlega swoistej totalizacji i ujawnia to, czym rzeczywiście jest. Myśl o śmierci dokonuje osądu teraźniejszości i waloryzuje przeszłość, nie jest w żadnym razie myśleniem o czasie przyszłym, lecz myśleniem mnie samego jako umierającego* (s. 464). Myśląc w ten sposób o śmierci, podmiot owego myślenia nie oczekuje już niczego. Bo według Foucaulta człowiek starożytny nie myślał o przyszłości: (...) *Greki nie patrzy w przyszłość, lecz w przeszłość... wkracza w przyszłość odwrócony do niej plecami... zalecenie, że nie należy się zajmować przyszłością, stanowi podstawowy element praktyki Siebie* (s. 450).

Podobnie ma się sprawa z rachunkiem sumienia. Praktyka rachunku sumienia była znana filozofom od dawna jako tzw. reguła pitagorejska. Według Foucaulta nie jest to jednak „rozliczanie” się z moralnym dobrem i złem własnego postępowania. Rachunek sumienia jest jedynie *oczyszczeniem myśli przed snem, nie zaś osądzeniem własnych czynków. Nie chodzi tu o wywoływanie czegoś w rodzaju wyrzutów sumienia* (s. 465). A jest tak dlatego, że filozof rozliczał się ze

swych uczynków wyłącznie przed własnym trybunałem, trybunałem własnej boskości, jaką dostrzegał w sobie samym, a nie ponad sobą. Według Seneki wieczorny rachunek sumienia jest swego rodzaju bilansem, podsumowaniem działań, które zostały zaplanowane albo przewidziane o poranku. *Oczywiście Seneka mówi, że jest sędzią i że zasiada w swym własnym trybunale, w którym gra jednocześnie rolę sędziego i oskarżonego. (...) Jest to więc przede wszystkim próba reaktywacji podstawowych zasad działania, celów, które należy mieć przed oczyma, oraz środków, jakich należy użyć, by zrealizować swe bezpośrednio cele* (s. 467).

Wróćmy teraz do pytań, które w tym kontekście stawia Foucault o podmiot i jego związek z prawdą: *W jakim miejscu jestem jako etyczny podmiot prawdy? W jakiej mierze, do jakiego stopnia jestem rzeczywiście tożsamy sam ze sobą jako podmiot prawdy i podmiot działania? (...) Jak daleko zaszedłem w owej pracy, będącej (...) jedną z podstawowych czynności ascetycznych na gruncie tej formy myśli? Jak daleko zaszedłem w pracy nad samym sobą jako podmiotem etycznym prawdy? Jak daleko udało mi się posunąć naprzód proces prowadzący do nałożenia się na siebie, pełnej zgodności, we mnie samym, podmiotu poznania prawdy i podmiotu właściwego działania?* (s. 468–469). Tak, to prawda, rachunek sumienia starożytni praktykowali jedynie po to, aby móc dysponować prawdziwymi dyskursami, które pozwalają postępować w sposób właściwy, racjonalny, albowiem filozofia to przygotowywanie się do zajęcia postawy polegającej na traktowaniu całego życia jako próby, ale bez zastanawiania się nad strukturą i przeznaczeniem naszej podmiotowości.

Cała troska o Siebie – jej podstawowe czynności, takie jak poznanie i myślenie, nawrócenie, decyzje i twórcze panowanie nad sobą i nad światem – nie są *przeżyciami* podmiotu (w fenomenologicznym rozumieniu) jako ich pierwotnego bytowego źródła. Są to zdarzenia, skutki refleksji. W ich podejmowaniu – w całej praktyce troski o Siebie – podmiotu nie widać (jako obserwowalnej danej). Co prawda Foucault tego wyraźnie nie mówi; nie mówi także, że spostrzegalne są jedynie czynności. Zakłada tylko, że czynności w jakiś sposób zachodzą – jako akty refleksji – a jako takie są w człowieku przejawem jego boskiej mocy. Ich celem jest zawsze *autarkeia* – bycie panem sobie samemu. Mocą tej *autarkei* człowiek może być panem sobie samemu nawet w obliczu śmierci, gdy przyjmuje ją jako konieczne wydarzenie. Ale i tu znowu nasuwa się pytanie: jak to jest możliwe, że akty refleksji konstytuują coś, co jest bytowo – jako *autarkeia* – mocniejsze od nich samych?

Troska o siebie w świecie chrześcijańskim

Wszystkie ascetyczne ćwiczenia – składające się na całokształt *techne*, czyli praktyki troski o siebie – wypracowane przez filozofów greckich i rzymskich w II i III w., stopniowo przejmowali chrześcijanie. Włączali je w swoje dociekania religijno-filozoficzne nad moralnym doskonaleniem, ale już w połączeniu z zasadami Ewangelii. Ojcowie Kościoła w ćwiczeniach tych dostrzegali pozytywne wartości. Powstaje pytanie, dlaczego Foucault o tej recepcji pojęć filozoficznych przez chrześcijan *myśli inaczej*? Skrupulatny badacz myśli starożytnej, jakim jest Foucault, nie dostrzegł, że u podstaw owego przenikania się filozofii, zwłaszcza stoickiej, z chrześcijańskim nauczaniem była właśnie prawda, ale pojęta nie jako gra, lecz – powiedzmy – jako intersubiektywna wartość myślenia i nauczania. O starożytnych filozofach – wszystkich orientacji – można powiedzieć, że w ich języku i pojęciach prześwitywała prawda odsłaniająca sens duchowego doświadczenia człowieka. Dlatego już na przełomie I i II w. św. Justyn sformułował zasadę: *A zatem wszystko, co w nich [w pismach pogańskich filozofów – A.S.] dobrego, to własność nas chrześcijan (Apologia)*. Teza Foucaulta, że w chrześcijańskim nauczaniu wszelkie praktyki ascetyczne filozofów utraciły swój ludzki sens – czy może raczej swój boski charakter jako twórcze czynności podmiotu – teza ta jest wielkim uproszczeniem, które zafałszowało jego interpretację Ojców Kościoła w II–IV w.; co więcej, w ogóle uniemożliwiło mu zrozumienie chrześcijańskiej idei zbawienia. Gdy bowiem chrześcijanie mówili o medytacji, o metanoi, o nawróceniu czy o rachunku sumienia, to – czerpiąc z przemyśleń pogańskich filozofów – czynności te traktowali jako pozytywny i zarazem niezbędny *trud człowieka* w moralnym doskonaleniu; dostrzegali w nim konieczny wysiłek w drodze do zbawienia. Ale samo zbawienie uznawali zawsze za dar, jaki człowiek zyskuje, gdy otwiera się na Chrystusa i Jego miłość, gdy wierzy w Chrystusa i Chrystusowi i gdy oddaje się Jego zbawczej miłości. Ćwiczeniom ascetycznym nie odmawiali znaczenia, ale nie widzieli w nich wyłącznie przejawu *autarkei* czy tylko samokrytycznych aktów kontroli i samooskarżania się człowieka, który wyrzekając się samego siebie, własnego zbawienia, szukał już poza sobą. Trudno też zgodzić się z Foucaultem, który uważa, że chrześcijańskie ćwiczenia ascetyczne przybierały charakter zrytualizowanych aktów, w których podmiot, przyznając się do win – zwłaszcza przed przełożonym – ustalał swe odniesienie do jakiejś prawdy zinstytucjonalizowanej; rezygnując z prawdy własnej,

wyznawał wiarę w prawdę transcendentną w stosunku do człowieka (por. przypisy 701 i 703). Tymczasem Foucault rezygnację z samego siebie – z własnej zdolności bycia sobą (i tym samym z własnego prawa do *auterkei*) – uważa za zasadniczą w nauczaniu chrześcijańskim. *Ascetyzm chrześcijański przyjmuje wszak podstawową zasadę wyrzeczenia się siebie jako istotnego warunku, który otwiera nam dostęp do nowego życia, do światła, prawdy i zbawienia. Człowiek nie może zostać zbawiony, jeśli nie wyrzeknie się samego siebie. Rezygnacja z siebie stanowi w każdym razie* [podkr. – A.S.], *jak sądzę, jedną z podstawowych osi ascetyzmu chrześcijańskiego* (s. 246).

W tym miejscu trudno się zgodzić z Foucaultem, że chrześcijanin, szukając zbawienia poza sobą – w Objawieniu i jego prawdach – wyrzeka się samego siebie i rezygnuje z własnej władzy nad sobą, całkowicie podporządkowując swoje życie jakimś rzekomo obiektywnym prawdom. Prawdą jest, że chrześcijaństwo torowało drogę do moralności zasad i prawa – Prawa Dekalogu i Ewangelii – ale to wcale nie znaczyło, że wyłącznie do moralności restrykcji i samoograniczenia, zwłaszcza w dziedzinie seksualnej. Foucault twierdzi, że *Chrześcijaństwo to religia bez własnej moralności, która wykorzystwała, przeszczepiła na swój grunt tamtą moralność jako punkt oparcia z początku jawnie zewnętrzny (Klemens z Aleksandrii), potem zaś stopniowo przyswajany, przepracowywany i obrabiany przez praktyki związane właśnie z egzegezą oraz z wyrzeczeniem się siebie. (...) Ów hellenistyczny model, skupiony na auto-finalizacji stosunku do siebie zrodził jednak moralność, którą przejęło, odziedziczyło, oswoiło i przepracowało chrześcijaństwo, by – wiążąc ją razem właśnie z egzegezą Siebie – uczynić z niej to, co niesłusznie nazywamy dziś moralnością chrześcijańską. Surowa moralność modelu hellenistycznego została przejęta i przepracowana przez techniki Siebie oparte na egzegezie i wyrzeczeniu się siebie właściwe dla modelu chrześcijańskiego* (s. 255). Foucault w ogóle nie dostrzega tego, że chrześcijaństwo jedynie formułowało swoje moralne nauczanie za pomocą pojęć zapożyczonych z filozofii pogańskiej. Dostrzegało bowiem to, co w niej prawdziwe i słuszne.

W trakcie wszystkich dyskursywizacji, jakie Foucault przeprowadzał, rozplynęło się gdzieś przede wszystkim samo pojęcie prawdy jako intersubiektywnej wartości myśli i mowy. Tak jakby podstawą pojednania się filozofii starożytnej i ewangelii nie było to, co prawdziwe i słuszne. *Myślenie inaczej* o prawdzie i o podmiocie nie pozwoliło Foucaultowi nie tylko dostrzec istotnej prawdy o podmiocie, ale nawet adekwatnie odczytać i skonstruować możliwie poprawne *pojmowanie podmiotu* w procesie historii.

Przyznać jednak muszę, że książkę Foucaulta, mimo ogromnej zawilosci konstruowanych interpretacji, dłuższn w wywodach i trudności we właściwym odczytaniu tak podstawowych terminów, jak podmiot i prawda – czytałem z dużym zainteresowaniem. Lektura nie męczyła, wręcz przeciwnie, pobudzała do myślenia. W końcu chciałem przecież zobaczyć – ale już w fenomenologicznym rozumieniu tego terminu – ów *podmiot*, którego – jak mi się zdawało – Foucault namiętnie szukał w tekstach starożytnych filozofów, poczynając od Sokratesa i Platona, poprzez epikurejczyków, cyników i stoików oraz Ojców Kościoła, a przynajmniej o którym tyle mówił, co prawda zawsze *myśląc inaczej*, ale mówił. To zaciekawienie ożywiały w dodatku liczne skojarzenia autora i aluzje do filozofów współczesnych, błyskotliwe puenty, a przede wszystkim ciągle stawiane nowe pytania. Podejrzewam jednak, że u Foucaulta racją stawiania tych pytań – i to wszystkich pytań, a zatem także owego *problematyzowania prawdy i podmiotu* – było przede wszystkim dążenie do *myślenia inaczej*, a w efekcie także mówienia inaczej, nie zaś dążenie do *poznania prawdziwej istoty podmiotu i jego związku z prawdą*.

Na marginesie: wiele wskazuje na to, że Foucault pytania o *istotę czegoś* nie traktował poważnie. Co więcej, że o poszukiwaniu *istoty czegoś* (a tym bardziej *istoty podmiotu*) myślał to samo, co Voltaire: że jest to szukanie w ciemnym pokoju czarnego kota, którego i tak tam nie ma. Tymczasem jeśli przyjmujemy, że *podmiot jest biernym wytworem technik panowania*, że ustawicznie konstytuuje się w toku spełnianych aktów refleksji i że *podlega nieustannym zmianom*, to wtedy tym bardziej trzeba się pytać o jego status ontologiczny, bo w przeciwnym wypadku trudno w ogóle zrozumieć jego *genealogię i historyczność*. Oczywiście w tym kontekście nie ma sensu mówić o jakiejś transcendencji podmiotu czy trwałości *ego*². Niemniej pytania, skąd się podmiot bierze, a zwłaszcza dlaczego szuka prawdy dla siebie i o sobie oraz swego związku z nią – nie są pozbawione sensu i wagi. Bo czyż w ogóle byłoby sensowne jakieś poznanie samego siebie, gdyby tego Siebie (tak to słowo pisze sam Foucault) ostatecznie nie było? I jaki sens miałaby owa troska o Siebie? Cała kultura Siebie?

² Tadeusz Komendant we wstępie do *Historii seksualności* pisze: *Nienaruszonym pozostało zatem przekonanie, że podmiot nie jest czymś danym z góry, transcendensem, to efekt gry sił... Metafizyka Foucaulta pozostała nietzscheańska, nie ma w niej miejsca na podmiot transcendentny, wynalazek „Krytyki czystego rozumu”: otworzył się natomiast obszar pytań postawionych przez rozum praktyczny. Chodzi przecież o to, jak zdeterminować wolę (s. 8).*

Foucault bardzo często mówi o kulturze *Siebie*, ale co to wszystko znaczy w kontekście jego *myślenia inaczej*?

Wyrażone już na wstępie zwątpienia i nasuwające się ustawicznie podejrzenia żadną miarą nie przekreślają jednak wartości filologicznych analiz Foucaulta. Przyznać trzeba, że jego filologiczna erudycja jest godna podziwu. Foucault to klasyk w wielkim stylu, znawca starożytnej kultury greckiej i rzymskiej oraz wczesnochrześcijańskiej. I nie tylko; to wielki znawca kultury średniowiecznej i nowożytnej, a więc całego duchowego dziedzictwa Europy. Znawca i subtelny analityk problemów językowych, który umie nawiązywać do różnych autorów oraz do całego bogactwa nadbudowujących się nad tym wszystkim refleksji antropologicznych. W tej materii Foucaulta można uznać za niezrównanego mistrza. Mistrza, który umie odczytywać teksty w ich warstwie językowej i doszukiwać się w nich ukrytych związków, a przy tym stawia co chwila nowe pytania, którymi ciągle zaskakuje czytelnika. W błyskotliwych wywodach prowadzi uczone dyskursy, ukazuje ukryte znaczenia, wpływy i zależności, potrafi ukazać genealogie terminów i zmienność ich znaczeń – słowem wszystko problematyzuje. Niejednymi sformułowaniami nie tylko zaskakuje czytelnika, ale wprowadza w zdumienie, jak choćby słynnym odwróceniem starożytnej formuły, że „ciało stanowi więzienie duszy” – na formułę, że „dusza stanowi więzienie ciała”. Ale jeśli dusza jest więzieniem ciała, to znaczy, że według Foucaulta człowiek jest *tylko* ciałem i niczym więcej. Ciałem, które „produkuje” ducha jako swój pancierz czy koleczugę dla siebie. Takie właśnie rozumienie człowieka Foucault sugeruje, mówiąc, że *życie – bios* – jest własnością organizmów (s. 541). Trudno jednak cokolwiek przesądzać. Niemniej w jego niezliczonych *dyskursywizacjach* przejawia się całe bogactwo – i zarazem wszystkie meandry – tego, w czym Foucault widzi *podstawowe elementy nowoczesnej europejskiej moralności seksualnej* (s. 22); zwłaszcza tego jej nurtu, dla którego w seksualności najważniejsze jest *miejsce na wzajemne przyzwolenie i spokojną prawdę przyjemności* (s. 563). Analizy Foucaulta ciągle nasuwają wątpliwości, czy chodzi mu o człowieka jako rzeczywisty podmiot osobowy – pierwotne źródło aktów refleksji, czy tylko o błyskotliwą problematyzację podmiotu i o teoretyczne konstrukty. Uparcie nasuwa się myśl, żeby jego *hermeneutykę podmiotu* odczytywać jednak raczej jako *uczoną gadaninę* czy niekończącą się grę słów i pojęć, a nie jako filozoficzne dociekania nad istotą podmiotu i jego związkiem z prawdą.

Zamiast zakończenia

Na usprawiedliwienie moich zmagañ z zawilósciami Foucaultowskiego myólenia o *podmiocie i o prawdzie* przytoczę dwa dlusze teksty Joanny Tokarskiej-Bakir, która w podobny sposób zmagala się z jego *Histori seksualnoóci*. W zakończeniu swego omówienia m.in. pisała: *Jest to lektura niełatwa, pełna niespełnionych obietnic i sprzecznoóci, ale fascynująca. Fascynująca dla tych, których Foucault przekona, że prawda ważniejsza bywa od pewnoóci, że niepewnoóć także może być wartoóci. A także dla tych, którzy, za jego namow, sklonni są podzieli wlos na czworo, odrniajc „seks”, ow nieuchwytn abstrakcj, której nikt nigdy nie widział w „stanie czystym” (tzw. „natura”), od „seksualnoóci”, to jest niezliczonych, kulturowo uwarunkowanych zachowa i stosunków społecznych, w których owa abstrakcja si ucieleónia. Seks a seksualnoóć, rozróżnienie proste jak u Kanta – z jednej strony niedocieczona „rzecz w sobie”, a z drugiej zaó mnogoóć fenomenów. I nawiązując do myóli samego Foucaulta, autorka swoje refleksje wokół problematyki jego książki tak kończy: *Foucault postawi pytania, na wikszoóć z nich nie da odpowiedzi, z niektórych zaó chyłkiem si wycofa. (...) W dyskursie filozoficznym – zawsze jest coó śmiesznego, kiedy chce z zewnątrz narzuci prawa innym, powiedzieć im, gdzie tkwi ich prawda i jak jej szuka, bd kiedy, w naiwnej pozytywnoóci, zamierza wytoczy im proces; jego wewnętrznym prawem jest natomiast docieka, co w jego wslnym myóleniu zmieni doówiadczenie, jakie uczyni z wiedzy, która jest mu obca. O Michelu Foucault można powiedzieć różne rzeczy, ale na pewno nie to, że by śmieszny*³.*

Tak, śmieszny na pewno nie jest. Swoje *dyskursywizacje* konstruuje z całą powag uczonego filologa. Ale czy z powag *mioónika mdroóci*? Czy jego *działalnoóć* filozoficzną – pojętą jako *myólenie inaczej* – można jeszcze uwaa za rzetelne poszukiwanie prawdy? Otóż z kimó, kto traktuje prawd jako *gr słów*, a podmiot uważa za *bierny wytwór technik panowania*, trudno w ogóle toczy sensowny dialog. Jego bskotliwe i zręczne problematyzowanie różnych tekstów starożytnych myólicieli niczego w nich nie odkrywa; co najwyżej służy konstrukcji „oryginalnych” interpretacji, które i tak niczego nie wyniaj.

³ „Gazeta Wyborcza” z 6 XII 1995 r., s. 12–13.

Summary

The Hermeneutics of the Subject, a vast volume of lectures by Michel Foucault, deals with the Socratic notion of “care of the soul” or, as the author himself has it, “the practice of care of the Self”. Foucault provides a detailed, sometimes highly meticulous, analysis of philosophical texts in the Platonic tradition, where the concept of “care of the self” adopted the form of “discovery of the self”; he then goes on to study writings by less popular philosophers of the Hellenistic and early Roman Empire periods. Furthermore, he also makes references to classics of the ancient world and of the beginnings of Christian metaphysics. While conducting those analyses – Foucault calls them “*discursification*” or “*thinking differently*” of philosophy – he does not so much attempt to *understand* the meaning embedded in those texts, as to *reconstruct* “the theory and practice of technology of the Self” included there, that is to make oneself a subject in various situations of contemporary knowledge and authority. Therefore, this is by no means – from the perspective of traditional and phenomenological philosophy – *discovering the essence of the personal subject*, but *shaping a theoretical construct* to denote oneself as *the subject of various forms of behaviour and activities*. In the process of “*thinking differently*” of traditional philosophical issues, the personal subject has ceased to exist as an ontic entity – one that thinks, asks questions and seeks the truth of oneself – but has simply vanished. A question arises, why didn’t Foucault notice the subject? The answer is, among others, 1. he treated philosophy itself as a mere act of *discursification* or *thinking differently*; 2. he had a preconception of the subject as a structure constituted in speech and social practice, and failed to regard it as a living personal subject that asks questions and seeks the truth for itself and communicates the truth to others in the community.

It is evident that in the process of *discursification* or *thinking differently of cognition and truth* Foucault never regarded the subject as an ontic reality, but only as a notional structure constituted in speech. And that is the true outcome of his “*thinking differently*” of the subject.

Ancient philosophers – Socrates, Plato and his followers, the Cynics, the Epicureans and the Stoics – perceived the human subject as an entity of distinct quality – as a *soul* – thus as a spiritual or material structure, and a living creature; however, an entity radically different in quality from all forms of animal life. Foucault lost that approach to the soul in philosophy, which is why he announced the “death of man”.