



MICHAŁ KOWALCZYK
UNIwersytet Łódzki

PRAWDA JAKO NARZĘDZIE TRANSGRESJI. PAREZJA¹
A POSTAWA NOWOCZESNOŚCI W FILOZOFII
MICHELA FOUCAULTA²

Wizja Oświecenia, którą Michel Foucault przedstawił w eseju *Czym jest Oświecenie?* (Foucault 2000, s. 276 – 293) może wydawać się czytelnikowi kłopotliwa i niejasna z co najmniej kilku powodów. Jednym z nich może być fakt, że zamysł Foucaulta ma przede wszystkim charakter polemiczny. Foucault odnosi się krytycznie do różnych koncepcji Oświecenia - do których badacz filozofii Zachodu może być przyzwyczajony - proponując własny, odmienny model. Dodatkową trudność może stanowić sposób, w jaki Foucault odnosi się do słynnego tekstu Immanuela Kanta o Oświeceniu (Kant 2012, s. 47 – 53). Autor *Nadzorować i karać* rozpoczyna swoje rozważania na temat Oświecenia od przywołania i analizy koncepcji Kanta, która stanowi dla niego swoisty punkt wyjścia dla opisanego własnego stanowiska. Zabieg, którego podejmuje się Foucault, nie polega jednak ani na bezpośrednim odrzuceniu poglądów Kanta, ani na ich afirmacji i próbie - szeroko rozumianego - rozwinięcia czy udoskonalenia ich. Operacja Foucaulta na

¹ Greckiego rzeczownika „παρησία” będę używał w niniejszym tekście w spolszczonej postaci widocznej wyżej, mając świadomość, że polski czytelnik może być do takiej formy przyzwyczajony za sprawą przekładów dzieł Michela Foucaulta poczynionych przez Michała Herera (Zob. Foucault 2018, s. 61; Foucault 2016, s. 392).

² Niniejszy artykuł został opracowany na podstawie mojej pracy licencjackiej *Oświecenie według Michela Foucaulta - uwagi w sprawie koncepcji etosu nowoczesności* napisanej pod promotorstwem dr Marcina Marii Bogusławskiego, obronionej 13.07.2018 w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. Większość fragmentów widocznych w artykule zaczerpnąłem z owej pracy, zmieniając je nieznacznie ze względu na wymogi formalne obecnego tekstu.

tekście Kanta jest wyjątkowo osobliwa. U czytelnika zaznajomionego z klasycznymi ideami oświeceniowymi - i ich historią - może sprawiać ona wrażenie wręcz pewnego rodzaju „nadużycia”. Niniejszy artykuł jest próbą rekonstrukcji najważniejszych elementów³ koncepcji Oświecenia wyłożonej przez Foucaulta w wymienionym wyżej tekście. Zamierzam wskazać co uważam za jej zarówno mocną jak i słabą stronę i zastanowić się, jaką perspektywę narzuca ona na całokształt dzieła Foucaulta. Zamierzam także omówić fragmenty badań Foucaulta nad pojęciem parezji w filozofii i kulturze starożytnej. Będę argumentował za tym, że obydwa wymienione zagadnienia - Foucaultowskie Oświecenie i parezję - łączy specyficzna relacja, która pozwala wpisać je w jednolity projekt filozoficzny.

Zacznę od wspomnianej już kwestii przywołania i analizy zamysłu Kanta. Foucault dostrzega w tekście *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?* jeden wątek, który stanie się fundamentalny dla zbudowania jego własnej koncepcji. Nie jest to jednak żaden z tych najczęściej kojarzonych z tekstem Kanta, takich jak pełna autonomizacja rozumu czy publiczny i osobisty użytek z tegoż (Kant 2012, s. 47 – 49). Tym, co Foucault uważa za wyjątkowo istotne w owym tekście, jest sposób, w który Kant problematyzuje ówczesną dla niego teraźniejszość. Jak pisze na ten temat Urszula Zbrzeźniak:

W „Czym jest Oświecenie?” Kant przedstawiony został jako filozof, który do filozofii zachodniej wprowadził nieobecne w niej do tej pory pytanie o dzień dzisiejszy (Zbrzeźniak 2010, s. 178).

Niewątpliwie jest to słuszne spostrzeżenie. Kant diagnozuje, że epoka, w której przyszło mu żyć nie jest – jeszcze - epoką oświeconą, a jedynie epoką Oświecenia⁴ (Kant 2012, s. 51). Problematyzuje on zatem

³ Nie uważam za konieczne dokonywać w niniejszym tekście szczegółowej analizy tekstu Foucaulta. Polski czytelnik może znaleźć bardziej wyczerpujące rekonstrukcje m.in. w książkach o Foucaultcie Andrzeja Kapusty (Kapusta 2002, s. 137 – 139) i Urszuli Zbrzeźniak (Zbrzeźniak 2010, s. 175 – 189).

⁴ W tłumaczeniu tekstu Foucaulta, którego używam, wyraz „Oświecenie” pisany jest dużą literą, w tekście Kanta zaś, małą. By nie wprowadzać czytelnika w zakłopotanie,

konkretny moment historyczny w kontekście celu, ku któremu dalsze dzieje winny podążać. Podział użycia rozumu na publiczny i osobisty ma umożliwić z kolei osiągnięcie tego celu⁵.

Foucault przejmuje od Kanta wyżej zarysowany model krytycznego namysłu nad terażniejszością. Stwierdza, że w tekście autora *Krytyki czystego rozumu* można odnaleźć zarys pewnej postawy, którą określa jako „postawę nowoczesności” (Foucault 2000, s. 282). Chcąc ją - na razie wstępnie i ogólnie - scharakteryzować Foucault przywołuje pisma Baudelaire’a, dla którego nowoczesność to przede wszystkim wola „heroizowania” terażniejszości (Foucault 2000, s. 283), połączona z jednostkowym dążeniem do kreacji samego siebie, przybierania aktywnej postawy w stosunku do chwili trwającej po to, by ją przekształcić, ale zarazem zachować jako niezniszczoną. Jak pisze o tym sam Foucault:

dla postawy nowoczesnej wysoka wartość terażniejszości jest nierozzerwalnie związana z wytężonym usiłowaniem wyobrażenia jej sobie, ujrzenia jej inną niż jest oraz przekształcenia jej w taki sposób, by nie zniszczyć, lecz uchwycić to, czym jest. Baudelaire’owska nowoczesność jest ćwiczeniem, w którym najwyższa uwaga zwrócona ku temu, co rzeczywiste, ściiera się z praktykowaniem wolności, która zarazem uznaje je i zakłóca (Foucault 2000, s. 285).

Postawę nowoczesności można skrótowo opisać jako transgresyjną praktykę, która zmusza jednostkę by podjęła wysiłek „kształtowania samego siebie” (Foucault 2000, s. 285). Wysiłek ten będzie z konieczności zawsze osadzony w aktualnej dla jednostki terażniejszości. Praktyka ta musi być więc odpowiednio dostosowana do owego „pola”,

będę używał tego wyrazu pisanego tylko dużą literą, dokładnie zaznaczając o czyją myśl chodzi mi w danym momencie.

⁵ Kant twierdzi, że „publiczność tylko powoli może osiągnąć stan Oświecenia” (Kant 2012, s. 48). Ideału całkowicie autonomicznego użycia rozumu nie można narzucić publiczności *ad hoc*. Paradoksalnie spowoduje to popadnięcie z jednej formy dogmatyzmu w inną. Nie doprowadzi to do „prawdziwej reformy sposobu myślenia” (Kant 2012, s. 48). By owa reforma nastąpiła, oświecenie publiczności musi przybrać formę procesu. By ten się zrealizował z kolei publiczność musi być wolna do publicznego użytku z rozumu (oprócz osobistego) i poprzez niego móc wpływać na zastaną terażniejszość (Kant 2012, s. 48 – 50).

na którym będzie się dokonywać. Samo przekraczanie jest nierozzerwalnie związane z tym, co należy przekroczyć⁶.

Foucault twierdzi, że tego rodzaju sposób dociekań jest bardzo silnie „zakorzeniony” w Oświeceniu (Foucault 2000, s. 286). Warto raz jeszcze oddać mu głos by uzasadnić to stwierdzenie i przedstawić - już bardziej ściśle - Foucaultowskie rozumienie Oświecenia:

(...) próbowałem pokazać, że nić łącząca nas z Oświeceniem nie polega na wierności doktrynalnym elementom, lecz raczej na nieustannym reaktywowaniu pewnej postawy, tzn. filozoficznego *ethos*, który można opisać jako permanentną krytykę naszego historycznego bytu (Foucault 2000, s. 286).

Określenie „permanentna krytyka naszego historycznego bytu” jest wyjątkowo istotne. W pewien sposób zawiera się w nim istota tego, co Foucault określił jako postawę nowoczesności. „Permanentność” wskazuje na to, że zadanie, którego się podejmujemy chcąc realizować ów „filozoficzny *ethos*” będzie przedsięwzięciem „wciąż podejmowanym na nowo”, mając do tego charakter „eksperymentalny” (Foucault 2000, s. 290). „Krytyczność” tego przedsięwzięcia to z kolei znowu odwołanie do filozofii Kanta, jednakże już spoza samego tekstu o Oświeceniu. Krytyka, jak pisze Foucault, polega na „analizie i refleksji dotyczącej granic” (Foucault 2000, s. 289). W przypadku postawy nowoczesności nie chodzi już jednakże o określenie granic możliwego użytku z rozumu, które, gdy już odkryte, nie powinny być przekraczane. Foucault proponuje odnieść

⁶ Postawa nowoczesności jest przede wszystkim sytuowaniem się na „granicach tego, czym jesteśmy” (Zob. Foucault 2000, s. 289) i pytaniem o możliwość ich przekroczenia. W tym sensie ma ona charakter transgresyjny. Warto zatrzymać się tutaj na chwilę i przywołać inny tekst Foucaulta, w całości poświęcony zagadnieniu transgresji (Foucault 1999, s. 47 – 66). Zostaje tam wysunięta teza, jakoby od czasu kulturowej i filozoficznej „śmierci Boga”, jesteśmy niejako „skazani” na sytuowanie naszej egzystencji na jej granicach. Jak pisze sam Foucault: „śmierć Boga nie przywraca nas ograniczonemu i pozytywnemu światu, lecz światu, który znajduje rozwiązanie w doświadczaniu granic, stając się i odstając od siebie w przekraczającym go zbytku” (Foucault 1999, s. 50). Pojawia się tam także wątek nierozzerwalnego związku między granicą i jej przekroczeniem, które zawdzięczają sobie „wzajemne osadzenie w bycie” (Foucault 1999, s. 51).

kategorię krytyki, jako pytania o granice, do naszego sposobu istnienia – tego, co „mówimy, myślimy i robimy” (Foucault 2000, s. 289) – w taki sposób, by ukazać „newralgiczne punkty” naszej egzystencji, które będą mogły zostać przekroczone. Krytyka stawia przed nami pytanie: „jaką część tego, co dane jest nam jako uniwersalne, konieczne, obowiązujące stanowi to, co pojedyncze, przygodne, arbitralnie ograniczone?” (Foucault 2000, s. 289). By odpowiedzieć na to pytanie konieczne będzie określenie czegoś, co Foucault nazywa „historyczną ontologią nas samych”. Musimy dokonać historycznego badania, którego celem będzie odszukanie w przeszłości zdarzeń, które „doprowadziły nas do ustanowienia siebie i rozpoznania siebie jako podmiotów tego, co robimy, myślimy, mówimy” (Foucault 2000, s. 289). Metoda, którą będziemy się przy tym badaniu posługiwać, będzie archeologiczna i genealogiczna. Tylko w ten sposób będziemy mogli

(...) doszukiwać się w przygodności, która uczyniła nas tym, czym jesteśmy, możliwości tego, że kiedyś nie będziemy żyć, działać czy myśleć, tak jak żyjemy, działamy czy myślimy obecnie (Foucault 2000, s. 289).

Warto zatrzymać się tutaj na chwilę. Konstatacja Foucaulta, jakoby budowanie historycznej ontologii nas samych odbywać się miało za pośrednictwem metody archeologicznej i genealogicznej może prowadzić do interesujących konsekwencji w kontekście perspektywy, z jakiej należałoby spojrzeć na całokształt jego dzieła intelektualnego. Spuścizna po Foucaultcie często bywa tematyzowana przez badaczy na gruncie owej dychotomii metodologicznej, wyodrębniając jednocześnie dwa odpowiadające jej okresy (archeologiczny i genealogiczny). Jest to dobrze widoczne chociażby w pracy monograficznej Małgorzaty Kowalskiej, gdzie odnotowuje ona, że

książki Foucaulta mają dwóch głównych bohaterów: dyskurs i władzę, którym odpowiadają dwa rodzaje analizy, lub dwie metody, zwane przez myśliciela odpowiednio *archeologią* i *genealogią* (Kowalska 2002, s. 193).

Jeśli faktycznie chcielibyśmy w ten sposób określić całość dzieła Foucaulta – chociaż niewątpliwie jest to w pewnej mierze uproszczenie⁷ – to omawiany tu tekst o Oświeceniu pokazuje czemu pozostałe badania autora *Woli wiedzy* mogą służyć. Postawa nowoczesności wpisuje archeologię i genealogię w jednolity projekt, który za zadanie ma określenie punktów „możliwego wykroczenia” (Foucault 2000, s. 289) poza sferę konstytuującą nasz aktualny byt. Archeologia i genealogia nie mogą więc zatem być traktowane jako dwie zewnętrzne, niezależne od siebie metody badań. Patrząc na nie z perspektywy Foucaultowskiego Oświecenia ukazują się one jako wyraźnie komplementarne, będące wobec siebie jak awers i rewers monety (Bogusławski 2008, s. 74). Perspektywa, którą tekst o Oświeceniu narzuca na pozostałe dzieła Foucaulta jest interesująca z jeszcze jednego powodu. Foucault bardzo często postrzegany był i jest nadal jako myśliciel sytuujący jednostkę w bardzo pesymistycznej kondycji. Według tego odczytania jednostki „uwikłane są w potężne mechanizmy władzy-wiedzy, są przez nie produkowane i pozostają bezbronne wobec oplatających je sieci władzy” (Zbrzeźniak 2010, s. 184). Za tak pesymistyczne rozumienie podmiotu krytykował autora *Woli wiedzy* między innymi Marshall Berman stwierdzając, że „w największej pogardzie ma Foucault tych, którzy wyobrażają sobie, że nowoczesna ludzkość może być wolna” (Berman 2006, s. 42). Koncepcja postawy nowoczesności Foucaulta wychodzi naprzeciw takim interpretacjom jego dzieła i wymaga ich ponownego przemyślenia⁸.

⁷ Sama autorka stwierdza w tym samym miejscu, że taka dychotomiczna tematykacja dzieła Foucaulta jest problematyczna. Jako kontrprzykład do takiego podejścia można przywołać inne koncepcje, wedle których badacze dostrzegają raczej jednolitość filozofii Foucaulta, jej ciągły charakter. Przykładowo, Marcin Bogusławski twierdzi, że dzieło Foucaulta zawsze miało – nawiązując do słów Kowalskiej – „jednego bohatera”, a mianowicie „podmiot *resp.* genealogię podmiotu” (Bogusławski 2008, s. 76). Urszula Zbrzeźniak w przywoływanej już książce wskazuje, że samemu Foucaultowi zależało, żeby jego dzieło było postrzegane jako jednolity projekt (Zbrzeźniak 2012, s. 8). Ona sama argumentuje zaś za taką perspektywą poszukując ciągłości między pierwszym tomem *Historii seksualności* a pozostałymi (Zbrzeźniak 2010, s. 130).

⁸ Trzeba w tym wypadku zaznaczyć, że książka Bermana, do której się odwołuję, ukazała się w 1982 roku, więc autor nie mógł jeszcze wtedy znać późnych prac Foucaulta, do których tekst o Oświeceniu się zalicza. Alain Touraine w książce *Myśleć inaczej* twierdzi coś zgoła przeciwnego niż Berman. Touraine widzi Foucaulta raczej

Należy jeszcze zwrócić uwagę na konotacje, z którymi zdaniem Foucaulta nie należy powiązywać, czy też utożsamiać Oświecenia. Opisując „nić łączącą nas z Oświeceniem” jako *ethos* nowoczesności⁹ Foucault argumentuje za porzuceniem dylematu, który nazywa „szantażem Oświecenia” (Foucault 2000, s. 290). W perspektywie postawy nowoczesności opowiadanie się za lub przeciw Oświeceniu nie jest uzasadnione. Przywołałem wcześniej fragment tekstu, w którym Foucault odżegnuje się od traktowania Oświecenia jako „wierności doktrynalnym elementom”. Dalej pisze on, że jako istoty ukształtowane przez historycznie rozumianą epokę Oświecenia nie powinniśmy wciąż odwoływać się do jego „zasadniczego rdzenia racjonalności”. Musimy odrzucić coś, co można by nazwać „esencjalizmem Oświecenia”, jego „rdzeń”, a w zamian pytać o aktualność autonomii naszej podmiotowości (Foucault 2000, s. 287). Rezygnując z niezmiennego, ahistorycznego „substratu” Oświecenia rzeczywiście znika konieczność opowiadania się zarówno afirmacyjnie jak i konfrontacyjnie wobec niego. Tak można by postąpić w przypadku samej koncepcji Kanta, która na takowym „racjonalnym rdzeniu” się opiera. Można ją albo w całości przyjąć lub odrzucić, nawołując do zupełnie odwrotnych, „kontroświeceniowych” idei (Siemek 2012, s. 263). Chociaż tekst nie odnosi się do tego bezpośrednio, można doszukiwać się tutaj polemiki ze znanym stanowiskiem Maxa Horkheimera i Theodora Adorno z *Dialektyki oświecenia* (Horkheimer, Adorno 1994). Przedstawiając Oświecenie jako u swoich podstaw doktrynę aporetyczną¹⁰ i „totalitarną” (Horkheimer, Adorno 1994, s. 22) autorzy wikłają się w „szantaż Oświecenia”. Oświecenie jawi się w ich pracy jako idea, którą należy odrzucić,

jako krytyka refleksji, o którą oskarżał go Berman (Touraine 2011, s. 110 – 113) Warto wspomnieć „na marginesie”, że wizja nowoczesności Bermana przedstawiona w tej samej książce posiada wiele cech wspólnych z omawianym tu zamysłem Foucaulta (Zob. Bielik-Robson 2006, s. X – XII). Omówienie podobieństw i różnic obydwu koncepcji wykraczałoby już jednak poza ramy obecnej pracy.

⁹ Wyrażenie „*ethos* nowoczesności” odnosi się do tego samego pojęcia co postawa nowoczesności. Sam Foucault nie używa w swoim tekście pierwszego określenia. Mówi jedynie o „filozoficznym *ethos*”. Określenia „*ethos* nowoczesności” używam w tym przypadku za Andrzejem Kapustą (Kapusta 2002, s. 137 – 139), który używał go w swojej książce o Foucaultcie.

¹⁰ Zob. Siemek 2012, s. 260 – 261.

posiadająca – ostatecznie – wyłącznie destrukcyjny charakter. Tego rodzaju postrzegania Oświecenia Foucault stara się właśnie uniknąć¹¹.

Foucault przestrzega też przed utożsamianiem Oświecenia z jakkolwiek rozumianym humanizmem (Foucault 2000, s. 287 – 288). Humanizm jako idea zbyt „elastyczna, różnorodna i niespójna” stoi w opozycji w stosunku do Oświecenia, służąc jednocześnie do „zabarwiania i usprawiedliwiania koncepcji człowieka, do których zmuszony jest [on] się odwoływać” (Foucault 2000, 288). Można powiedzieć, że utożsamiając Oświecenie i humanizm na nowo popadlibyśmy we wspomniany wyżej esencjalizm, którego Foucault chce uniknąć.

Praktyka w obrębie *ethosu* nowoczesności musi także stronić od wszelkich form „radykalizmu i globalizmu” (Foucault 2000, s. 290). Odrzucenie radykalizmu oznacza odcięcie Oświecenia od wszelkich idei postulujących stworzenie zupełnie innego obrazu społeczeństwa, kultury, świata, który miałby się opierać na „ucieczce od systemu aktualności” (Foucault 2000, s. 290). Odrzucenie globalizmu z kolei odbiera tej praktyce prawo do uniwersalności jej prawomocnego użycia. Foucault podsumowuje ten wątek bardzo zwięźle i – jak sądzę – trafnie stwierdzając, że tego rodzaju myślenie „doprowadziło w zasadzie jedynie do nawrotu najbardziej niebezpiecznych tradycji” (Foucault 2000, s. 290).

Rezygnując z radykalizmu i globalizmu nie skazujemy jednak zdaniem Foucaulta postawy nowoczesności na „przygodność i pozbawienie ładu” (Foucault 2000, s. 291). Praktyka oparta na „sytuowaniu się na granicach” musi operować na konkretnych, „lokalnych” obszarach społecznych czy kulturowych, z uwzględnieniem właściwego im usytuowania czasowo-przestrzennego (Foucault 2000, s. 292). Foucault przyznaje, że nigdy nie będziemy w stanie w sposób całkowity i wyczerpujący określić determinantów kształtujących daną teraźniejszość w ramach historycznej ontologii nas samych (Foucault

¹¹ Warto przywołać w tym miejscu rozważania Agnes Heller, która twierdzi, że pojmowanie Oświecenia jako destrukcyjnej, dekadencjonalnej siły, która zawsze „skończyć się musi w gułagu” jest tylko „jedną z gałęzi na drzewie Oświecenia” (Heller 2012, s. 133 – 134). Według niej traktowanie teorii pokroju Horkheimera i Adorno jako jedynych możliwych, wykluczających podejścia alternatywne jest niesłuszne. Dowodząc tego Heller powołuje się także na tekst Foucaulta o Oświeceniu (Heller 2012, s. 133).

2000, s. 290). Nie oznacza to jednak, że sprawcze przekraczanie granic nie jest możliwe. Wręcz przeciwnie, Foucault właśnie w owych „lokalnych” przestrzeniach dostrzega szanse na faktyczne działanie nadające „formę rozgorączkowanemu oczekiwaniu wolności” (Foucault 2000, s. 293).

Łatwo nasuwa się w tym momencie pytanie, na czym dokładnie praktyka *ethosu* nowoczesności miałyby polegać? Trzeba tutaj od razu zauważyć, że Foucault nie daje na to pytanie do końca jasnej i wyczerpującej odpowiedzi (Zob. Zbrzeźniak 2010, s. 187). W samym tekście znajdujemy dość ogólne wskazówki, czy też sugestie, co do obszarów, na których owa transgresyjna praktyka mogłaby operować. Foucault wymienia np. „relacje kontroli nad rzeczami, relacje oddziaływania na innych, relacje z samym sobą” oraz stosunki „pomiędzy rozumem a szaleństwem, chorobą a zdrowiem, występkiem i prawem, problem miejsca nadawanego stosunkom seksualnym” (Foucault 2000, s. 291 – 292). Szczątkowość opisu może oczywiście wynikać z wyżej wspomnianej niechęci Foucaulta do „radikalizmu i globalizmu” i ze wskazań, że praktyka postawy nowoczesności musi być z faktu własnych ograniczeń eksperymentalna i „ograniczona, zdeterminowana, a więc wciąż podejmowana na nowo” (Foucault 2000, s. 290).

Tę ograniczoność i niesprecyzowanie praktyki w obrębie *ethosu* nowoczesności można postrzegać jako generalną wadę koncepcji Foucaulta. Należy pamiętać jednak, że jest to cena, którą przychodzi zapłacić za nieuciekanie się do – zawsze niebezpiecznych – radykalnych wizji nowego świata roszcujących sobie pretensje do uniwersalnego obowiązywania. W takim świetle Foucaultowska wizja Oświecenia jawi się jako zadanie wyjątkowo trudne do (z)realizowania, ale jednocześnie warte trudu, którego następcza.

Sam tekst o Oświeceniu nie dostarcza więc konkretnych instrukcji co do sposobów transgresji historycznej ontologii nas samych. Stanowi on pod tym względem raczej generalną ramę, metodologiczną formę, która będzie mogła nadać kształt konkretnym działaniom¹². Czy takiego

¹² Ta kwestia zarysowała się wyraźnie podczas dyskusji na seminarium licencjackim, w którym uczestniczyłem w roku akademickim 2017/2018. Za podkreślenie wagi owego zagadnienia pragnę podziękować dr Dawidowi Misztalowi.

rodzaju działania możemy odnaleźć w innych tekstach Foucaulta? Jeśli tak, to czy faktycznie dają się one umieścić w obszarze jego wizji Oświecenia? Będę argumentował dalej za twierdzącą odpowiedzią na powyższe pytania. By to uczynić muszę przejść już do kolejnego zagadnienia, którego przedstawienie sygnalizowałem na początku artykułu, tj. pojęcia parezji w badaniach Foucaulta.

Parezja jest jedną z tzw. przez Foucaulta „technik siebie”, które określić można jako specyficzne praktyki, których jednostka podejmuje się by ustanowić rodzaj swoistej relacji z sobą samym. W *Technikach siebie* czytamy, że są to praktyki, które umożliwić mają

(...) jednostkom dokonywać, za pomocą własnych środków bądź przy pomocy innych, pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie bycia, operacji, których celem jest przekształcenie siebie tak, by osiągnąć pewien stan szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości czy nieśmiertelności (Foucault 2000, s. 249).

W *Historii seksualności* z kolei Foucault pisze o „pracy etycznej”, która na celu ma „uzgodnienie własnego postępowania z określoną regułą¹³” i przemianę „siebie w podmiot moralny swego zachowania” (Foucault 1995, s. 166) i dalej o zamiarze pisania historii „proponowanych modeli, które służą wprowadzaniu i rozwojowi stosunku jednostki do siebie, refleksji nad sobą, poznaniu, badaniu, rozszyfrowywaniu samego siebie, przekształceniom, które trzeba będzie wykonać na sobie” (Foucault 1995, s. 168). Mówiąc krótko, są to praktyki, które jednostka dokonuje na sobie samej celem ustanowienia siebie jako w pewien sposób określonego podmiotu¹⁴.

Czym w takim razie jest praktyka parezji jako techniki siebie? Etymologicznie termin parezja oznacza „powiedzieć wszystko”, czy też

¹³ W kwestii reguł, w obrębie których ta praktyka musi się poruszać zob. wcześniej (Foucault 1995, s. 164 – 166).

¹⁴ W wykładach z Louvain z 1981 roku Foucault posługuje się terminem „technologie podmiotu”. Nazywa tak „techniki, za pomocą których jednostka – czy to sama z siebie, czy też przy pomocy lub pod kierunkiem kogoś innego – zostaje doprowadzona do tego, że ulega przemianie i zmienia swój stosunek do siebie” (Foucault 2018a, s. 38 – 39).

„mówienie wszystkiego¹⁵” (Foucault 1999a, s. 2). Jest to niczym nie zmałowane wypowiedzenie prawdy. Osobą używającą parezji jest ktoś, kto „całkowicie otwiera poprzez dyskurs swoje serce i umysł dla innych ludzi” (Foucault 1999a, s. 2). Nie chodzi jednak o wypowiedzenie prawdy jakiegokolwiek – np. swego rodzaju „banalnej” – i w zupełnie dowolny sposób. Parezja polega na wypowiedzeniu prawdy, która w szczególny sposób zobowiązuje do siebie podmiot, mogąc narazić go na różnego rodzaju niebezpieczeństwo. Foucault stwierdza, że „ostatecznie parezjaści to ci, którzy godzą się umrzeć za to, że powiedzieli prawdę” (Foucault 2018, s. 76). Omówię teraz dwa przykłady użycia parezji, które przedstawił w swoich badaniach Foucault. Następnie wskażę na powiązania między nimi a koncepcją *ethosu* nowoczesności i wytłumaczę, dlaczego zdecydowałem się przywołać akurat tę technikę siebie w owym kontekście.

Do problematyki parezji Foucault niejednokrotnie w swoich pracach powracał, tematyzując ją na różnorodne sposoby¹⁶. W *Rządzeniu sobą i innymi* mówi nawet o możliwości uprawiania historii filozofii, która nie opierałaby się ani na poszukiwaniu „radikalnego źródła w czymś na kształt zapomnienia” ani „rozwoju jakiejś racjonalności”, lecz „ruchu i redystrybucji parezji” (Foucault 2018, s. 362). Widać więc, że studia nad parezją miały dla Foucaulta dużą wagę. W tym samym dziele przedstawia on interesujący nas teraz sposób jej zastosowania. Foucault opisuje ją tamże jako „dyskurs, w którym słaby, pomimo swej słabości, ryzykuje wyrzucając silnemu niesprawiedliwość, jakiej ten się dopuścił” (Foucault 2018, s. 152).

¹⁵ Termin bywa tłumaczony na bardzo różnorodne sposoby na różne języki (Foucault 1999a, s. 2). Bartłomiej Błesznowski np. proponuje tłumaczyć ten termin jako „prawdomówność” (Błesznowski 2016, s. 230). Owa propozycja translatorska jest jednakże o tyle nieadekwatna, że utożsamia parezję z pewną cechą charakteru. Parezja zaś, jak postaram się dalej wykazać, jest raczej pewną umiejętnością, sprawnością. Ze względu na duże trudności translatorskie związane z tym terminem będę używał go w nieprzetłumaczonej formie. Za wskazanie problemów z tłumaczeniem parezji jako prawdomówności dziękuję uczestnikom 13-ego Zlotu Filozoficznego, którzy podczas dyskusji panelowej ujawnili je przede mną.

¹⁶ Wątek parezji powraca chociażby w wielu wykładach. Zob. (Foucault 2012, s. 360), (Foucault 1999a), (Foucault 2018, s. 61).

(...) mamy możnego, który dopuścił się występku; występki oznacza krzywdę kogoś słabego, kto nie posiada żadnej władzy, nie dysponuje żadnymi środkami odwetu, nie może podjąć realnej walki i się zemścić (...). Co mu pozostaje? Tylko jedno: zabrać głos i – podejmując ryzyko – powstać przeciw temu, kto wyrządził mu krzywdę (Foucault 2018, s. 152 - 153).

Szczególny charakter zobowiązania i ryzyka wiążącego się z parezją jest w wyżej przytoczonym fragmencie dobrze widoczny. Foucault przedstawia parezję jako ostatnią możliwość ratunku dla człowieka doświadczającego niesprawiedliwości będąc w sytuacji „skrajnie nieegalitarnej” (Foucault 2018, s. 153). Gdy nie pozostaje mu nic innego, może on postawić sprawcę owej niesprawiedliwości przed prawdą czynu, którego ten drugi się dopuścił i liczyć, że przyczyni się to do przemiany zaistniałej sytuacji. Oczywiście, pokrzywdzona jednostka nie ma gwarancji, że skutek zastosowania parezji będzie dla niej korzystny. Wypowiedzenie prawdy o niesprawiedliwości może też obrócić się na jej niekorzyść. Stąd silne powiązanie parezji z ryzykiem i koniecznością wykazania się odwagą.

Foucault opisując wyżej zarysowany wątek nie poprzestaje jednak na tym. Wskazuje dalej, że taka postawa – tj. parezja słabszego wobec silniejszego – może pełnić także bardzo istotną funkcję polityczną. Foucault łączy w tym kontekście zastosowanie parezji z umiejętnością „rozumnego rządzenia”, którą winien posiadać władca (Foucault 2018, s. 154). By móc sprawować rządy prawidłowo będzie musiał on

Dysponować *logosem*, rozumem, umiejętnością mówienia i myślenia w sposób rozumny. Jednakże aby móc oprzeć na czymś i uprawomocnić swój dyskurs, będzie potrzebował także, w roli przewodnika i gwaranta, dyskursu innego, innego, który z konieczności będzie od niego słabszy i który ma podejmować ryzyko zwracania się do niego, mówienia mu, jeśli zajdzie taka potrzeba, że dopuścił się niesprawiedliwości. Dyskurs słabego ukazujący niesprawiedliwość silnego jest koniecznym warunkiem tego, by silny mógł rządzić ludźmi, posługując się dyskursem ludzkiego rozumu (Foucault 2018, s. 154 - 155).

Parezja nie służy więc jedynie samej jednostce, która doświadczyła niesprawiedliwości ze strony rządzącego, ale pozostaje też nieodzowna dla tego drugiego, jeśli ma być on władcą prawowitym. Jest to aspekt, który zdaje się szczególnie wyróżniać perezję na tle innych opisywanych przez Foucaulta technik siebie. Badając je najczęściej skupiał się on na ich działaniu w obrębie samego podmiotu. Techniki siebie miały przede wszystkim ustanowić szczególną relację podmiotu z sobą samym, sprawić, że przekroczy on pewien stan własnej egzystencji i nada jej konkretną „estetykę¹⁷” (Foucault 1995, s. 229). Jak pokazałem wyżej, parezja może mieć istotne zastosowanie społeczno-polityczne, jako obrona słabszego przed silniejszym i nieodłączny składnik rozumnego rządzenia. W kwestii konstytucji określonego stosunku jednostki do siebie samej także może ona znaleźć konkretne i istotne zastosowanie. W *Hermeneutyce podmiotu* Foucault mówi o perezji w kontekście relacji ustanawianej między podmiotem a prawdą. Twierdzi, że jednostka, która chce zbudować więź łączącą ją z „prawdziwym dyskursem”, którym będzie mogła „rozporządzać” i zawsze „mieć go pod ręką”, powinna milcząco wysłuchiwać słowa nauczyciela, który ten dyskurs już posiadał (Foucault 2012, s. 359). Jak sam Foucault o tym mówi:

Problem tego, co i jak mówić, zgodnie z jakimi regułami, technicznymi procedurami i zasadami natury etycznej, pojawia się w momencie gdy zwracamy się ku nauczycielowi, czyli temu, kto ma głosić słowo prawdy. I w gruncie rzeczy dopiero w związku z tym zagadnieniem, w samym jego centrum, napotykamy pojęcie (...) perezji. (...) By uczeń mógł rzeczywiście przyjąć prawdziwy dyskurs we właściwy sposób, we właściwym czasie i we właściwych okolicznościach, nauczyciel musi głosić ów dyskurs w ogólnej formie perezji (Foucault 2012, s. 360).

¹⁷ Widać to wyraźnie chociażby w *Hermeneutyce podmiotu*, gdzie Foucault analizuje rozważania Seneki nad stanem *stultitia*, tj. kondycją jednostki, która nie zaczęła się jeszcze „zajmować” samą sobą i tym samym musi dokonać wewnętrznej przemiany, transgresji swojej egzystencji, by „nakierować się na siebie” (Foucault 2012, s. 137 – 140). Dalej w tym samym tekście mowa jest o „nawróceniu się na Siebie”, technice stanowiącej wyjątkowo istotny punkt odniesienia dla egzystencji człowieka starożytnego (Foucault 2012, s. 244 – 246).

Posługiwanie się parezją przysługuje w tym wypadku nauczycielowi, który za zadanie ma „wyposażenie” ucznia w „prawdziwy dyskurs”. W ten sposób dokonać ma on przemiany, transgresji stanu ucznia sprzed milczącego przyjmowania owego dyskursu. Odtąd uczeń ma być podmiotem, który ten dyskurs „posiada”, „rozporządza nim”. Zadaniem nauczyciela jest więc w pewnym sensie „usamodzielnienie” ucznia. Głosi on prawdziwy dyskurs, by jego słuchacz wszedł w jego posiadanie i wraz z tym nie potrzebował już parezji nauczyciela¹⁸.

Powyższy opis nie wyczerpuje oczywiście zupełnie tematyki badań Foucaulta nad parezją. Są one dużo rozleglejsze. Dla potrzeb niniejszej pracy – jak się okaże – będzie on jednak wystarczający. Warto dokonać w tym miejscu krótkiego podsumowania charakterystyki parezji przedstawionej wyżej. Jawi się ona przede wszystkim jako praktyka mająca za cel transgresję, „przełamanie” pewnego stanu na rzecz innego. W pierwszym przypadku będzie to przełamanie stanu niesprawiedliwości, w którym jednostka znalazła się na skutek nieprawidłowego rządzenia osoby sprawującej nad nią władzę. W drugim dotyczyć będzie samego rządzącego i jego sposobu sprawowania rządów: parezja „poddanego” ma za zadanie nadać formę większej prawidłowości rządzeniu. W trzecim zaś transgresja ma nastąpić w samym podmiocie, który dzięki prawdzie kierowanej do niego przez nauczyciela staje się człowiekiem bardziej autonomicznym. Należy tutaj zadać pytanie, którego postawienie sygnalizowałem wcześniej, mianowicie, czy możliwe jest wpisanie praktyki parezji w ramy *ethosu* nowoczesności?

Na bazie tego, co już zostało powiedziane, kilka cech wspólnych praktyki parezji i postawy nowoczesności daje się uwidocznić stosunkowo wyraźnie. Przede wszystkim, zarówno jedno jak i drugie ma na celu dokonanie transgresji pewnego stanu. W przypadku *ethosu* nowoczesności tym stanem będzie historyczna ontologia nas samych. Parezja umożliwia z kolei przemianę w samym podmiocie, jego sytuacji społeczno-politycznej, bądź wreszcie sposobie rządzenia władcy. Sama

¹⁸ Rola nauczyciela, na którym spoczywa zadanie usamodzielnienia ucznia – upodmiotowienie go – pojawia się także w przypadku analizy rozważań Seneki nad możliwością opuszczenia stanu *stultitia* (Foucault 2012, s. 141).

„transgresyjność” obydwu modeli to jednak oczywiście za mało by próbować je ze sobą powiązać. Sposób i ukierunkowanie praktyki transgresji w przypadku parezji daje się jednak łatwo uzgodnić z postawą nowoczesności. Kwestia transgresyjnej pracy jednostki nad samą sobą jest według Foucaulta bardzo istotna w kontekście postawy nowoczesności, na co wskazywałem wcześniej. Jeśli zaś chodzi o określenie historycznej ontologii nas samych i możliwości jej przekroczenia, to pozostałe zastosowania parezji wydają się być elementem koniecznym by ową praktykę odpowiednio skutecznić. Bez możliwości wypowiedzenia prawdy o niepożądanym stanie rzeczy, w którym obecnie się znajdujemy, nie może być mowy o jego przemianie. Wymaga też ona odpowiedniej postawy nie tylko od tego, kto daną prawdę wygłasza, lecz także tego, do którego jest ona kierowana. Wyżej opisane zastosowanie parezji słabszego wobec silniejszego dobrze uwidacznia, że rządzący, jeśli ma sprawować rządy w sposób rozumny, musi być na tę niewygodną dla niego prawdę otwarty. Musi on wysłuchać głosów o niedogodnej sytuacji w jakiej znaleźli się ludzie od niego zależni i odpowiednio ustosunkować się do niej¹⁹. Postawa nowoczesności jako praktyka rozpoznawania i przekraczania granic nie jest możliwa w despotycznie urządzonym społeczeństwie. Może ona jednakże wyjść mu naprzeciw, wypowiadając prawdę o tym, co w nim jedynie „przygodne, arbitralnie ograniczone”, a nie „uniwersalne, konieczne, obowiązujące” (Foucault 2000, s. 289). Podjęte zostaje wtedy ryzyko, które otwiera jednakże przestrzeń dla choćby szansy na pewne sprawcze działanie.

W taki sposób prezentuje się parezja w badaniach Foucaulta w kontekście jego koncepcji *ethosu* nowoczesności. W tekście *Czym jest Oświecenie?* Foucault przedstawił formę, którą przybrać może działanie posiadające walor pozytywnej i konstruktywnej sprawczości. Parezję zaś Foucault przedstawił jako konkretną praktykę, która – jak pokazałem –

¹⁹ Warto zauważyć w tym miejscu, że podobną refleksję można odnaleźć także we wspomnianym już tekście Kanta o Oświeceniu. Publiczny użytek z rozumu, który cechować ma działalność oświecającej się ludności, także jest pewną formą „zasygnalizowania” władcy o nieprawidłowościach w obowiązującym systemie. Oświecony rządzący zaś także musi odpowiednio ustosunkować się do głosu publiczności. Musi zdawać sobie sprawę, że jego forma rządów nie może być uniwersalna i niezmienna. W przeciwnym wypadku każda forma rządów, nie dopuszczająca możliwości swojej własnej przemiany, będzie „bezwzględnie niedopuszczalna” (Kant 2012, s. 50 – 51).

daje się wpisać w tę formę. Parezja może umożliwić zarówno określenie historycznej ontologii nas samych²⁰ jak i jej przekroczenie.

Nie twierdzą tym samym, że teza ta dotyczy się wyłącznie parezji. Wspomniałem wcześniej, że badane przez Foucaulta techniki siebie są nacechowane transgresyjną sprawczością w kontekście przemiany, której jednostka dokonuje na sobie samej. Pod tym względem również wpisanie ich w obręb praktyki postawy nowoczesności byłoby możliwe. Zdecydowałem się jednakże omówić w tym kontekście zagadnienie parezji ze względu na szerszy zakres jej możliwego sprawstwa. Nie ogranicza się ona wyłącznie do pracy podmiotu nad sobą samym – ewentualnie jeszcze roli nauczyciela w tym procesie – ale wkracza w przestrzeń społeczno-polityczną, co dla postawy nowoczesności także jest niewątpliwie kwestią istotną.

Sprawą, która domagałaby się jeszcze rozpatrzenia, byłoby sprecyzowanie, w jaki dokładnie sposób praktyka parezji w kulturze i filozofii starożytnej – a przynajmniej taki jej obraz, który znajdujemy w badaniach Foucaulta – mogłaby zostać przeniesiona na grunt współczesności. W tym wypadku za wskazówkę może oczywiście posłużyć sama charakterystyka postawy nowoczesności. Parezja musiałaby zostać zaadaptowana do warunków konkretnych lokalności i stronić od jakichkolwiek form radykalizmu czy globalizmu. Szczegółowe rozstrzygnięcie tej problematyki wymaga już jednak oddzielnych, obszerniejszych badań nad dziełem Foucaulta i samą historyczną ontologią nas samych. Trzeba przy tym zaznaczyć, że owego zamysłu nie należy postrzegać w kategoriach jakkolwiek rozumianego „konserwatyizmu”, postulatu powrotu do dawnej, zapomnianej już obecnie formy praktyki. Badania nad starożytnymi technikami siebie stanowiły dla Foucaulta raczej rodzaj „inspiracji” dla ukazania punktów możliwego przekształcenia historycznej ontologii nas samych (Zbrzeźniak 2010, s. 133 i 175; Poterała 2011, s. 328).

Związki badań Foucaulta nad technikami siebie i jego koncepcją postawy nowoczesności nie są rozpatrywane przez badaczy jego myśli zbyt często. Na faktyczne istnienie takiego związku zwraca uwagę

²⁰ Użycie parezji jako praktyki pozwalającej określić aktualny stan, w którym się znajdujemy Foucault przedstawił m.in. w swoich analizach tragedii *Ion* Eurypidesa (Foucault 1999a, s. 12 – 28).

Zbrzeźniak stwierdzając, że Foucaultowskie rozumienie Oświecenia stanowi próbę przeniesienia starożytnego sposobu myślenia na grunt współczesny (Zbrzeźniak 2010, s. 175 – 176). Jednakże „z antycznego modelu zachowana zostaje jedynie ogólna idea ascezy rozumianej jako praca, którą należy wykonać na sobie, aby zmienić siebie” (Zbrzeźniak 2010, s. 177). Niewątpliwie jest to słuszne spostrzeżenie. *Ethos* nowoczesności może być rozpatrywany w sposób uzasadniony jako próba rewitalizacji praktycznego paradygmatu, który cechował starożytne techniki siebie. Próbowałem wyżej wykazać, że możemy potraktować ponad to ów *ethos* jako generalną wskazówkę co do tego, jak może wyglądać we współczesnym świecie sprawcze – transgresyjne – działanie i na jakich obszarach jest możliwa jego praktyka. Dodatkowo możliwe zastosowania parezji – jak i innych technik siebie – ukazują bardziej dookreślone działania, którym będziemy mogli nadać formę postawy nowoczesności. Zmaganie się z problemami terażniejszości to trudne zadanie pozostawione dla nas przez Foucaulta, który tak wnikliwie i „bezwzględnie” pisał jej historię²¹, przedstawiając nam obraz naszej historycznej ontologii. Teksty, takie jak *Czym jest Oświecenie?* czy badania poświęcone technikom siebie, pokazują, że oprócz samej historycznej ontologii Foucault usiłował pozostawić nam także narzędzia – choćby jeszcze niepewne i nie w pełni sprawne – dzięki którym staniemy się czynnym składnikiem terażniejszości. Używając słów Bermana, staniemy się podmiotami, a nie jedynie przedmiotami, „modernizacji” (Berman 2006, s. 2).

²¹ Zob. (Foucault 2009, s. 31).

BIBLIOGRAFIA

- Berman, M. (2006). „*Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*. Tłum. Marcin Szuster. Kraków: TaiWPN UNIVERSITAS.
- Bielik-Robson, A. (2006). *Życie i cała reszta: Marshalla Bermana marksizm romantyczny*. W: Berman, M. (2006). „*Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*. Tłum. Marcin Szuster. Kraków: TaiWPN UNIVERSITAS.
- Błesznowski, B. (2016). *Antyhumanistyczna teoria polityki w myśli Michela Foucaulta*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Bogusławski, M. (2008). *Michela Foucaulta uzasadnienie metafizyki władzy*. Pobrane z: marcinboguslawskii.manifo.com/downloads/get/9059387e77f27523b2d6b9b181fccbb. Dostęp: 22.02.2019.
- Foucault, M. (2000). *Czym jest Oświecenie?* W: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Tłum. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN SA, s. 276 – 293.
- Foucault, M. (1999a). *Discourse and truth: the problematization of parrhesia*. Pobrane z: <https://foucault.info/parrhesia/> Dostęp: 22.02.2019.
- Foucault, M. (1995). *Historia seksualności*. Tłum. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski.
- Foucault, M. (2012). *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981-1982*. Tłum. Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Foucault, M. (2009). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Tłum. Tadeusz Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Foucault, M. (2018). *Rządzenie sobą i innymi. Wykłady w Collège de France 1982-1983*. Tłum. Michał Herer. Warszawa: PWN.

- Foucault, M. (2000). *Techniki siebie*. W: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Tłum. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Foucault, M. (2018a). *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawiedliwości. Wykłady z Louvain, 1981*. Tłum. Andrzej Zawadzki. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Foucault, M. (1999). *Przedmowa do transgresji*. Tłum. Tadeusz Komendant. W: *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. Tłumaczenie zbiorowe. Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 47 – 66.
- Heller, A. (2012). *Eseje o nowoczesności*. Tłumaczenie zbiorowe. Toruń: Wydawnictwo naukowe UMK.
- Horkheimer, M. Adorno, T. (1994). *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Kant, I. (2012). *Odpowiedź na pytanie, czym jest oświecenie?* Tłum. Tomasz Kupś. W: *Dzieła zebrane. Pisma po roku 1781*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 45 – 53.
- Kapusta, A. (2002). *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kowalska, M. (2002). *Michel Foucault – teoretyk rozdarłej historii i krytyk władzy*. W: Kuderowicz, Z. (red.). (2002). *Myśli i ludzie. Filozofia XX wieku 2*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, s. 187 – 215.
- Poterąła, A. (2011). *Estetyzacja etyki: projekt Michela Foucaulta w polemice z dorobkiem Oświecenia*. „Humanistyka i przyrodoznawstwo”, nr 17, s. 321 – 330.
- Siemek, M. (2012). *Wykłady z filozofii nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Touraine, A. (2011). *Myśleć inaczej*. Tłum. Maciej Byliniak. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Zbrzeźniak, U. (2010). *Michel Foucault. Ku historycznej ontologii nas samych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

ABSTRACT

In the article I analyze the idea of the Enlightenment in Michel Foucault's philosophy. Also, I analyze a few possible practices of *parrhesia* which Foucault has been studying during his career. I try to show up the connections that in my opinion exist between these two issues. I describe the idea of *ethos* of modernity as the „methodological frame”, which can be analyzed as a kind of „clue” for the subjective action in modernity. *Parrhesia*, then, can be a specific action that we can practice as the *ethos* of modernity.

SŁOWA KLUCZOWE: Foucault, Kant, Oświecenie, techniki siebie, nowoczesność, parezja.