

# Wojciech Ryczek

---

## Libertas dicendi : z genealogii pojęcia parezji

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (135), 95-116

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

# Dociekania

## Wojciech RYCZEK

### *Libertas dicendi. Z genealogii pojęcia parezji*

quid enim minus figuratum quam vera libertas?  
(cóż bowiem jest mniej figuratywne od prawdziwej wolności?)  
Kwintylian *Kształcenie mówcy* IX 2, 27<sup>1</sup>

[...] trzeba wypowiadać słowa takie, jakie są; trzeba je wypowiadać  
aż do momentu kiedy mnie odnajdą, kiedy to one mnie wypowiedzą.  
Michel Foucault *Porządek dyskursu*<sup>2</sup>

*Fearless speech*<sup>3</sup> – *libellus aureus nec minus* – niewielka książeczka wydana przez Josepha Pearsona w 2001 roku, będąca zapisem wykładów Michela Foucaulta, jakie

---

<sup>1</sup> *The Institutio oratoria of Quintilian*, ed. H.E. Butler, t. 3, Harvard UP, Harvard 1976, s. 388. Tłumaczenia obcojęzycznych cytatów pochodzą od autora tekstu. Użycie innego tłumaczenia zostanie odnotowane w przypisie.

<sup>2</sup> M. Foucault *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 5. Tekst ten stanowi poszerzoną wersję wykładu wygłoszonego przez Foucaulta 2 grudnia 1970 z okazji objęcia katedry historii systemów myśli w Collège de France. Interesująco z retorycznego punktu widzenia przedstawia się wstęp – rodzaj antywstępu – tego wystąpienia, poświęconego dyskursowi i jego strukturom, który stanowi ironiczną wariację na temat lęku przed rozpoczęciem mówienia. Niepokojem związanego z „wejściem” w dyskurs nie może skutecznie zniwelować retoryka *exordium* ani instytucja. Stąd wydane na pastwę niespełnienia pragnienie, by „wśliznąć się bezszelestnie” w wykład i by „zostać objętym przez mowę”.

<sup>3</sup> M. Foucault *Fearless speech*, ed. J. Pearson, Semiotext(e), Los Angeles 2001. Przy każdym cytacie z tego wydania podaję w nawiasie numer strony.

wyłosił po angielsku w październiku w 1983 roku na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley w ramach seminarium poświęconego próbie deskryptywnego uchwycenia różnorodnych relacji między dyskursem a prawdą (*Discourse and Truth*), sytuuje się niejako na marginesie filozoficznego dorobku autora *Les mots et les choses*. Pojawia się poniewczasie i w dodatku poważnie spóźniona, gdyż kanon dzieł Foucaulta zdążył się już ostatecznie uformować, skryształizować wokół dobrze znanych czytelnikom tytułów. W procesie tym istotną rolę odegrał sam wykładowca Collège de France, który identyfikował wprawdzie kategorię autora z figurą dyskursu, wytworem językowej mediatyzacji rzeczywistości<sup>4</sup>, ale jednocześnie dokładał wielu starań, by opieczetować wydawane pod swoim nazwiskiem teksty łatwo rozpoznawalną sygnaturą stylu, by nadać im wyraziste cechy niepowtarzalnego idiomu stylistycznego. Filozofia to w dużej mierze sposób pisania, *la manière d'écrire*, który wiąże się za każdym razem z konstruowaniem słownika pojęciowego na użytek prowadzonych analiz, wyrażonego dzięki określonej frazeologii. Przebywając w czerwcu 1984 roku w klinice Salpêtrière, tak szczegółowo opisanej w rozprawie doktorskiej *Histoire de la folie*, Foucault niestrudzenie pracował nad korektą dwóch mających ukazać się lada dzień tomów *L'Usage des plaisirs* i *Le Souci de soi*, jak gdyby przeczuwając, że pozostało mu już niewiele czasu i że „surowa przemoc rzeczy”<sup>5</sup>, którą wcześniej łączył z tragiczną śmiercią Rolanda Barthes'a pod kołami ciężarówki na rue des Écoles (26 marca 1980), dosięgnie także i jego.

*Fearless speech* pozostaje interesującym świadectwem filozoficznych poszukiwań Foucaulta, które zmierzają w kierunku wykroczenia poza krąg analizowanych dotychczas idei. Transgresję tę zrodziło ożywiająca całe pisarstwo filozoficzne twórcy archeologii nauk humanistycznych pragnienie myślenia inaczej (*penser autrement*), które przywraca świeżość spojrzenia i perspektywiczność oglądu. Stąd pojawia się w twórczości Foucaulta wizja historii uwolnionej od ciężkiego brzemienia historyczności (krytyka historiozofii Hegla odczytanej przez Kojeve'a)<sup>6</sup> i koncepcja ge-

<sup>4</sup> Por. M. Foucault *Kim jest autor?*, przeł. M.P. Markowski, w: tegoż *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wyb. i oprac. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1999, s. 199-219. Zob. również interesującą interpretację koncepcji Foucaulta, jaka wyszła spod pióra G. Agambena *Autor jako gest*, w: tegoż *Profanacje*, przekł. i wstęp M. Kwatерko, PIW, Warszawa 2006, s. 78-92.

<sup>5</sup> D. Eribon *Michel Foucault. Biografia*, przeł. J. Levin, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005, s. 118-119.

<sup>6</sup> O krytyce teleologicznie zorientowanej historii w myśli Foucaulta por. V. Descombes *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wyd. Spacja, Warszawa 1997, s. 131-139; M.P. Markowski *Nietzsche, genealogia, Foucault*, w: tegoż *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 1997, s. 239-249. Zob. także J. Topolski *Między strukturalizmem a historyzmem: Michel Foucault i jego filozofia historii*, w: tegoż *Marxizm i historia*, Warszawa 1977, s. 276-307; J. Topolski *Świat myśli Michela Foucaulta: wypędzenie autora z dyskursu (narracji)*, w: tegoż *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Oficyna Wyd. Rytm, Warszawa 1996, s. 38-58; J. Topolski *Ta „pusta” kategoria zmiany: człowiek i historia w koncepcji Michela*

neologii poszerzona o rzeczy pozbawione jak dotąd dziejów, jak na przykład szaleństwo czy seksualność (rewizja projektu genealogii Nietzschego)<sup>7</sup>. Nic tak nie paraliżuje dyskursu intelektu uzurpującego sobie prawo do tworzenia pojęciowych reprezentacji rzeczywistości, jak mowa szaleńca czy język niczym nieskrępowanego pragnienia erotycznego. Renowator i krytyczny interpretator pojęciowego dziedzictwa strukturalizmu, niestrudzony archeolog dyskursów, odsłaniający ukryte mechanizmy ich działania i demaskujący wzajemne powiązania rozmaitych praktyk dyskursywnych z władzą, udzielający głosu wykluczonym, odsuniętym na margines i skazanym na milczenie, czyni przedmiotem swego namysłu greckie pojęcie parezji (παρηρσία), by na nowo postawić pytanie o warunki możliwości wszelkiej aktywności językowej w sferze prywatnej i przestrzeni publicznej<sup>8</sup>.

Praktyka swobodnego i szczerego mówienia, która na kartach *Fearless speech* zostaje jedynie zarysowana, stanowi charakterystyczny przypadek odniesienia do samego siebie (*rapport à soi*), który zapowiada projekt etyki spod znaku *le souci de soi*. W lutym 1984 roku Foucault powrócił do problematyki parezji w wykładach w Collège de France, które dotyczyły „odwagi prawdy” (*le courage de la vérité*)<sup>9</sup> i jej związków z „troską o siebie” (*epimeleia heautou*). Analizując ostatnie słowa Sokratesa<sup>10</sup>, wypowiedziane do

---

Foucaulta, w: „Nie pytajcie mnie, kim jestem...”. *Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Wyd. IF UAM, Poznań 1996, s. 183-198.

- 7 Por. M. Foucault *Nietzsche, genealogia, historia*, w: tegoż *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przekł. i wstęp D. Leszczyński, L. Rasiński, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 113-135.
- 8 „Moim zamiarem nie było uporanie się z problemem prawdy, ale z kwestią osoby mówiącej prawdę czy z mówieniem prawdy jako aktywnością: kto może mówić prawdę, odnośnie czego, z jakimi konsekwencjami oraz związkami z władzą. Wraz z zagadnieniem ważności mówienia prawdy, posiadania wiedzy na temat tego, kto ją może mówić i dlaczego powinniśmy to robić, mamy podstawy czegoś, co możemy nazywać tradycją «krytyczną» na Zachodzie” (s. 5).
- 9 Por. T. Komendant *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Wyd. Spacja, Warszawa 1994, s. 210-215.
- 10 Komentując zakończenie dialogu *Fedon* – enigmatyczne słowa umierającego Sokratesa: „Kritonie, jesteśmy winni Asklepiosowi koguta. Nie zapomnij spłacić tego długu”, przeł. R. Legutko, 118 a – Foucault odwoływał się do wcześniejszych analiz tego fragmentu przeprowadzonych przez jego przyjaciela Georges Dumézila w tekście *Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, zamieszczonym w książce *Le Moine en gris dedans Varennes*. Asystentka Foucaulta w Collège de France, Éliane Allo, poprosiła Dumézila, by odniósł się do interpretacji wysuniętej przez autora *Les mots et les choses* podczas rozmowy, jaką przeprowadziła z nim w czerwcu 1985 roku, zob. É. Allo *Les dernières paroles du philosophe. Dialogue entre Georges Dumézil et Michel Foucault à propos de souci de l'âme*, „Actes de la recherche en sciences sociales” 61 (1986), s. 83-88; M. Foucault *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, sous la direction de F. Ewald, A. Fontana, par F. Gros, Gallimard-Seuil, Paris 2009. Por. D. Eribon *Michel Foucault...*, s. 413.

uczniów tuż przed sięgnięciem po kielich z cykuta<sup>11</sup>, wskazywał na istnienie ściślego powiązania między szczerością w mówieniu prawdy a samopoznaniem. Nauczyciel Platona stawał się tutaj wzorem perezjasty, ideałem filozofa, który wierność swoim przekonaniom i głoszonym publicznie poglądom jest gotowy okupić największą ofiarą i poświęceniem. Relacja perezji i śmierci staje się o wiele bardziej skomplikowana, gdy zostanie odniesiona do troski o samego siebie. Problematyka ta została zaledwie naszkicowana w wykładach z marca 1984 roku. Dwa lata później próbowała ją przynajmniej w zarysie przedstawić Éliane Allo w tekście, który opatrzyła znamennym tytułem *Les dernières paroles du philosophe*, przeprowadzając tym samym czytelną paralelę między filozofem z Aten a wykładowcą historii systemów myśli z Paryża. Omawiając interpretację Foucaulta dotyczącą wybranych fragmentów z dialogów Platona, ukazujących okoliczności śmierci Sokratesa, pisała:

Analizując *Obronę Sokratesa*, a następnie *Fedona*, Michel Foucault przeciwstawia w czasie swego ostatniego wykładu praktykę mówienia prawdy w sferze polityki z odwagą prawdy w porządku etycznym. Cykl śmierci Sokratesa rozpoczyna się wraz z przypomnieniem ryzyka zapomnienia o samym sobie. To przypomnienie jest obecne w ciągu całego cyklu aż do ostatniego słowa Sokratesa „nie zapomnijcie”. Prawda o sobie i zapomnienie o sobie wyznaczają linię podziału między sposobem mówienia prawdy w filozofii a praktyką prawdomówności na polu polityki. Dzięki ostrzeżeniu przed reżimem politycznej prawdomówności głos dajmoniona przypomina Sokratesowi, by „strzegł się przed śmiercią”, nie dlatego, że śmierć jest złem, którego należy unikać, ale dlatego, że Sokrates nie będzie miał po śmierci dobroczynnego odniesienia (*un rapport*) do samego siebie i Ateńczyków. Boska interwencja w *Obronie Sokratesa* wprowadza zatem rozdział między perezją polityczną a pracą filozofii (*la tâche philosophique*), która stanowi misję pozytywną. Praca ta jest realizacją określonego sposobu mówienia prawdy, różniącego się całkowicie od tych, które mogą mieć miejsce na scenie politycznej. Głos dajmoniona oznacza dla Michela Foucaulta wprowadzenie pewnego sposobu mówienia prawdy, różniącego się od tego politycznego, który odwraca Sokrates. Ten inny sposób prawdomówności jest tym filozoficznym: nie będziesz Solonem, ale musisz być Sokratesem. W tej postaci perezja jest ważniejsza niż możliwość życia czy śmierci Sokratesa. W rezultacie jest to przywrócenie prawdziwego stosunku do samego siebie; sposobu mówienia prawdy, który prowadzi do troski o siebie; praktykowania formy perezji, która jest warta ryzyka śmierci.<sup>12</sup>

Szczególnego rodzaju troska o samego siebie, będąca troską o zachowanie swego istnienia, która odróżnia praktykę mówienia prawdy w filozofii od prawdomówności na gruncie polityki, ustanawia ambiwalentny stosunek mówiącego do śmierci. Jawi się ona jako realne niebezpieczeństwo przedwczesnego zakończenia misji perezjasty, która posiada dobroczynny wpływ zarówno na niego samego, jak i na in-

---

<sup>11</sup> Por. słowa, którymi Sokrates zakończył słynną *oratio pro domo sua*: „Teraz jednak pora już, byśmy odeszli – ja po to, by umrzeć, wy po to, by żyć. Kto z nas udaje się ku lepszemu przeznaczeniu jest niewiadomą dla wszystkich z wyjątkiem boga” (*Apol.* 42 a), cyt. za: Platon *Obrona Sokratesa*, przekł. i komentarz R. Legutko, Kraków 2003, s. 87.

<sup>12</sup> É. Allo *Les dernières paroles du philosophe...*, s. 83-84.

nych ludzi, z którymi się spotyka. Parezja pozostaje bowiem dla praktykującego mówienie prawdy skutecznym sposobem etycznego samodoskonalenia, zaś dla jego otoczenia może się stać źródłem krytycznego i twórczego niepokoju oraz intelektualnego poruszenia w statycznych i zakrzepłych procedurach społeczno-kulturowego wytwarzania sensu. Z drugiej strony, nieustannie unosząca się nad działalnością parezjasty groźba pozbawienia go życia prowadzi do uwiarygodnienia tej aktywności, jak i samej parezji, której praktykowanie okazuje się warte ryzyka śmierci. Troska o siebie prowadzi zatem do intensyfikacji doświadczenia istnienia, będącego wynikiem ciągłego konfrontowania egzystencji z jej radykalnym zaprzeczeniem. Jedynie samoświadome dzięki intelektualnej pracy filozofa bycie-wobec-śmierci tworzy podstawy dla parezji, która przywraca zdaniem Foucaulta właściwe odniesienie do samego siebie. To właśnie w sposobie mówienia zaznacza się cienka i płynna granica między prawdomównością filozofa i polityka.

Powtórzmy raz jeszcze: nie będziesz Solonem, ale musisz być Sokratesem. Słowom parezjasty można albo dać posłuch i im uwierzyć, a więc uznać ich prawdziwość, albo stanowczo je odrzucić, traktując jako wymysł godzący w zaślepioną ludzką świadomość i uporządkowaną – zdawałoby się – rzeczywistość. To ciernista droga, którą w samotności przemierza prorok, mędrzec i filozof-parezjasta<sup>13</sup>. Prawda, którą wszyscy trzej z wiarą przyjęli i którą pragną podzielić się z innymi, rzadko oświeśla ciemności nocy. Wzywa, ale w zamian nie składa żadnej obietnicy. Niczego nie gwarantuje. Głos dajmoniona wciąż przypomina Sokratesowi, by liczył się z niebezpieczeństwem śmierci, jakie ściąga na siebie swym nauczaniem. Aletyczna, a zatem zmierzająca do wspólnego odkrycia prawdy, ironia Sokratesa jest takim sposobem mówienia, który szczególnie naraża życie parezjasty na niebezpieczeństwo, nawet wtedy, gdy swoją działalność prowadzi on na granicy sfery publicznej i prywatnej, agory i własnego domostwa. Sokrates przez cały czas swej pedagogicznej aktywności na ulicach Aten, przypominającej pracę położnej asystującej przy narodzinach prawdziwego sądu, bierze pod uwagę wszelkie negatywne konsekwencje, jakie niesie ona ze sobą, co sprawia, że dobrowolnie wybiera drogę filozofowania jako systematycznego praktykowania prawdomówności. Jego postawa podczas procesu przed sądem ateńskiej polis, gdy władza demokratycznej wspólnoty usiłuje ingerować w sferę wolnej myśli filozofa, stanowi naturalne przedłużenie zobowiązania wobec siebie, a tym samym wobec prawdy. To właśnie dlatego Sokrates dobrowolnie wychodzi naprzeciw śmierci, o której nie może jednoznacznie orzec, że jest zła lub dobra, gdyż jak dotąd skutecznie pozostawała poza polem jego bezpośredniego doświadczenia.

W tekście zatytułowanym *Techniki siebie* Foucault śledzi kierunki ewolucji idei troski o siebie, wskazując na znaczącą zmianę, jaka zaszła w jej rozumieniu i praktykowaniu jeszcze w czasie formacji kulturowej zwanej starożytnością:

U Platona tematy kontemplacji siebie i troski o siebie są dialektycznie powiązane dzięki dialogowi. W czasach cesarstwa natomiast mamy do czynienia z tematami, z jednej stro-

<sup>13</sup> Por. G. Agamben *Nagość*, przeł. K. Żabokolicki, Wyd. W.A.B., Warszawa 2009, s. 6-7.

## Dociekania

ny, obowiązku słuchania prawdy, z drugiej zaś – obserwowania i słuchania siebie po to, by wydobyć tkwiącą wewnątrz prawdę. Różnica między tymi dwoma okresami jest jedną z wielkich oznak zaniku struktury dialektycznej.<sup>14</sup>

Dialektyka w swym źródłowym (etymologicznym) sensie nieustannie odsyła nas do dialogu, traktowanego przez Platona zarówno jako niemal uniwersalne narzędzie ludzkiego poznania, jak i specyficzny gatunek dyskursu filozoficznego, który choć zamknięty w utrwalonych przy pomocy pisma słowach, naśladuje swobodną wymianę zdań, stając się literackim echem żywej mowy. W uporządkowany świat filozoficznych pojęć i kategorii wkrada się retoryka, a wraz z nią żywioł figuratywności, skutecznie rozmywający postulowaną i apriorycznie zakładaną przez myślicieli transparentność znaczenia. Zanik struktury dialektycznej, a tym samym dialogicznej, upatruje Foucault w zmianie stosunku do źródeł prawdziwości danego sądu. O ile w przypadku dialogu pozostawała ona przedmiotem tymczasowej negocjacji, o tyle w późniejszej tradycji filozoficznej stawała się domeną zamkniętego traktatu. W stosunkowo krótkim czasie, albowiem wraz z pojawieniem się Arystotelesa, nastąpiło przejście od aktywnego odkrywania prawdziwości danego twierdzenia poprzez swoistą dialektykę dialogu, w pełni angażującego wszystkich uczestników dyskusji, do rewelacji prawdy o rzeczywistości poprzez tekst, w którym dany filozof, mniej lub bardziej systematycznie, wykladał twierdzenia uznane za prawdziwe i przytaczał wspierające je argumenty. W okresie cesarstwa, a właściwie w czasach Seneki, który swym piórem tchnął ożywcze powietrze ducha w myśl greckich stoików, na równych prawach funkcjonują już dwie dyrektywy aletologiczne. Pierwsza z nich zaleca uważne przysłuchiwanie się prowadzonym przez filozofów wykładom, druga zaś zachęca do filozoficznej introspekcji, zagłębiania się w samego siebie w celu ujawnienia tkwiącej w człowieku prawdy. W obu przypadkach jest ona czymś, w co należy się z uwagą wsłuchiwać.

Gilles Deleuze, jeden z pierwszych i wnikliwych czytelników dzieł Foucaulta, komentując zakończenie *Les mots et les choses*, pisał:

Krótko mówiąc, związek sił komponujących z zewnątrz stale zmienia skomponowaną formę, zmienia w inne związki, wedle nowych kompozycji. To, że człowiek jest figurą nakreśloną na piasku między przyplływem a odpływem morza, rozumiane musi być dosłownie: to kompozycja, która pojawia się między dwiema innymi – klasycystycznej przeszłości, która nie zważała na nią, oraz pewnej przyszłości, która nigdy już jej nie pozna. Nie na miejscu jest ani radowanie się tym, ani oplakiwanie tego.<sup>15</sup>

Figura człowieka, a zatem jego pewne wyobrażenie i przedstawienie, wydana na pastwę fal wzburzonego morza. To obraz, który zamyka „archeologię nauk huma-

<sup>14</sup> M. Foucault *Techniki siebie*, w: tegoż *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przekł. i wstęp D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa 2000, s. 261.

<sup>15</sup> G. Deleuze *Foucault*, przeł. M. Gusin, Wyd. Naukowe Dolnośląskiej SWE TWP we Wrocławiu, Wrocław 2004, s. 116.

nistycznych”. Foucault nie stroi się jednak w szaty proroka wieszczącego bliski kres rodzaju ludzkiego. Obca jest mu zarówno poetyka profetycznej wizji, jak i spowijająca ją aura wzniosłości i sztucznego patosu. Śmierci człowieka, będącej naturalną konsekwencją śmierci Boga, ogłoszonej przez Nietzschego, nie można jednak rozumieć dosłownie w odróżnieniu od figury opisanej przez Deleuze’a. Wskazuje ona bowiem na wyczerpanie się obowiązującej dotychczas narracji antropologicznej, która uczyniła człowieka przedmiotem wiedzy, obdzierając go z tego, co swoiście ludzkie i nieredukowalne do pojęć analizy filozoficznej. To miejsce przejścia przypominające w swej ulotności chwilę terażniejszą, zawieszoną między dwiema nicotściami – przeszłości, której już nie ma, i przyszłości, która jeszcze nie nadeszła. Jest to wreszcie kompozycja, a więc układ powiązanych ze sobą elementów, która nie przetrwa próby czasu, stając się przez to miejscem nieciągłości dyskursu. Głęboki kryzys strukturalizmu, którego Foucault był wcześniej spadkobiercą i uważnym interpretatorem, zmusza do poszukiwania nowego sposobu mówienia o człowieku. Jeśli dana kompozycja – dajmy na to językowo-pojęciowa – pozostaje równocześnie tworzona przez wzajemne oddziaływanie wnętrza i zewnątrz, to w wykładach poświęconych prawdomówności Foucault starał się zwrócić uwagę na miejsce zetknięcia się obu nieprzystających do siebie porządków, by w ten sposób przynajmniej przez krótką chwilę pozwolić wreszcie przemówić człowiekowi. Interesujący to projekt, nawet jeśli wszelka próba całkowitego wyzwolenia jednostki ludzkiej spod władzy wszechobecnego i ekspansywnego dyskursu pozostanie na zawsze domeną teoretycznoliterackiej fikcji. Poszerzenie autonomii człowieka w ramach funkcjonujących praktyk sensotwórczych poprzez gwarancję wolności mówienia z konieczności musi wystarczyć.

W wykładzie z 10 października 1983 roku (dał on początek pierwszemu rozdziałowi książeczki *Fearless speech*)<sup>16</sup>, w którym Foucault zarysował genealogię pojęcia parezji i w wielkim skrócie ukazał główne kierunki jego semantycznej ewolucji, problematyka mówienia prawdy została przedstawiona na płaszczyźnie trzech powiązanych ze sobą siecią wzajemnych zależności praktyk wytwarzania sensu, a mianowicie retoryki, filozofii i polityki. Pragnę zachować ten porządek dyskursu zaproponowany przez autora w rekonstrukcji pojęciowego rodowodu parezji. Zanim jednak do niego przejdę, przedstawię kilka uwag ogólnych i metodologicznych w związku z rozróżnieniem w obrębie tradycyjnej historii myśli filozoficznej, jakie postuluje przeprowadzić Foucault:

Podkreślam wreszcie tę kwestię [znaczenie pojęcia parezja – przyp. W.R.] z następującego powodu metodologicznego. Chciałbym przeprowadzić rozróżnienie między historią idei a historią myśli. Historyk idei stara się przez większość czasu ustalić, kiedy pojawia się określone pojęcie, a moment ten identyfikuje najczęściej z pojawieniem się nowego słowa.

<sup>16</sup> Kolejne wykłady dotyczyły: pojęcia parezji w wybranych tragediach Eurypidesa (31 października i 7 listopada 1983), związku wolności mówienia z kryzysem instytucji demokratycznych (14 listopada 1983) i wreszcie udziału parezji w trosce o siebie (21 i 30 listopada 1983).



## Dociekania

Jako historyk myśli próbuję jednak zrobić coś innego. Staram się analizować sposób, w jaki instytucje, praktyki, obyczaje i zachowanie stają się problemem dla ludzi, którzy zachowują się w charakterystyczny sposób, posiadają określonego rodzaju obyczaje, zajmują się określonymi rodzajami praktyk i którzy są zatrudnieni w specyficznych typach instytucji. Historia idei obejmuje analizę pojęcia od jego narodzin z uwzględnieniem jego rozwoju i odniesienia do innych idei, które tworzą dla niego kontekst. Historia myśli jest analizą sposobu, w jaki nieproblematiczne pole doświadczenia albo układ praktyk, które przyjęliśmy z całą pewnością i które były znane i „bezgłębne”, poza wszelką dyskusją, stają się problemem, wzniesając dyskusję i debatę, wzbudzają nowe reakcje i wywołują kryzys w spokojnym uprzednio zachowaniu, obyczajach, praktykach i instytucjach. Historia myśli rozumiana w ten sposób jest historią tego, w jaki sposób ludzie zaczynają się czemuś pozwierać, w jaki sposób stają się zaniepokojeni tym lub tamtym, na przykład szaleństwem, przestępstwem, płcią, samymi sobą, czy też prawdą. (s. 74)

Historyk idei podejmuje w swych badaniach żmudną pracę archiwisty i kartografa dyskursu. Ustala teksty źródłowe, przeprowadza ich krytykę, ocenia wiarygodność i reprezentatywność zgromadzonych materiałów, starannie odnotowuje pojawienie się kluczowych pojęć, dokładnie je opisuje i klasyfikuje, a wreszcie z uwagą i nabożnym skupieniem szkicuje pojęciowe siatki oraz tworzy skomplikowane mapy pojęć i słów-kluczy, w których przy pomocy odrobiny talentu literackiego pomieściłby niejeden z możliwych światów. Następnie porównuje te wykresy ze sobą i wtórnie ekstrapoluje na dany wycinek rzeczywistości historycznej, by zaprowadzić wewnętrzną koherencję między stanem faktycznym a jego opisem, sporządzonym na podstawie zrekonstruowanego archiwum. Wraz z sową Minerwy wylatującą zawsze o zmierzchu pojawia się poniewczasie. Na spotkanie z duchem dziejów, traktowanym przezeń jako wątpliwa figura procesu historycznego, przybywa poważnie spóźniony. Posiada jednak świadomość, że jego aktywność rozpoczyna się dopiero *post factum*. Historyk idei jest pochłonięty drobiazgowym odtwarzaniem przeszłości danego pojęcia, śledzeniem jego przeobrażeń spowodowanych upływem czasu, a także poszukiwaniem dla niego właściwego kontekstu pojęciowego, warunkującego rozumienie analizowanej idei w poszczególnych epokach historycznych. Nieustannie zatem rekonstruuje i rekontekstualizuje. Pojawienie się nowego pojęcia pozostaje dla historyka idei faktem dyskursywnym, a więc zarówno niejako zdarzeniem w obrębie języka, jak i określonym sposobem mówienia o nim. Niezwykle rzadko łączy się ono z wprowadzeniem nowego słowa. O wiele częściej towarzyszy mu (re)interpretacja czy też rekontekstualizacja danego pojęcia, które w znaczący sposób zmienia odtąd swój zakres semantyczny.

Historyk myśli nieco manifestacyjnie deklaruje rezygnację z tropienia wszelkich przeobrażeń pojęć. Postuluje bowiem przekroczenie tradycyjnej analizy dyskursu w kierunku badań nad tym wszystkim, co stoi u jego podstaw, poczynając od ludzkich zachowań, obyczajów, przyzwyczajzeń, a kończąc na praktykach i instytucjach społecznych. Bardzo często odwołuje się do ustaleń swego poprzednika, które traktuje jako punkt wyjścia dla dalszych badań. Jeśli historyk idei przestaje na szczegółowej deskrypcji danego pojęcia w porządku diachronicznym, to historyk myśli tworzy jego ujęcia synchroniczne w wybranych epokach

historycznych, usiłując wskazać genezę opisywanej idei i przedstawić jej tło społeczno-kulturowe. To swoiście rozumiany genetyzm przekształcony strukturalnie na potrzeby wyjaśniania tego, co warunkuje dyskurs, umożliwia jego funkcjonowanie i – co przede wszystkim – nadaje mu moc obowiązywania. Analizowane pojęcie, wokół którego koncentrowała się cała uwaga i badawcze skupienie historyka idei, zostaje tutaj odsunięte na plan dalszy. Jest bowiem jedynie migotliwym refleksem dynamiki wewnątrzdyskursywnych napięć i ciągłych fluktuacji. Historyk myśli przybiera postać lekarza klinicysty, który na podstawie zewnętrznych symptomów i wywiadu chorobowego próbuje rozpoznać odpowiedzialną za zły stan psychofizyczny pacjenta jednostkę nozologiczną. Naśladując zatem medyka także i on interpretuje znaki, by odsłonić sens ukryty, zmieniając niepostrzeżenie chorego w przedmiot spojrzenia medycznego. Starannie bada dyskurs w fazie krytycznej, gdy to, co dotychczas było w nim nieproblematyczne, stało się nagle ogniskiem zapalnym i miejscem drażliwym, wzbudzając niemal powszechny niepokój. Kategoria dyskursu, niejednoznaczna i spowita tajemniczością, a mimo to zajmująca centralną pozycję w filozofii Foucaulta<sup>17</sup>, przekraczająca zarówno język, jak i mowę, dopuszcza możliwość opisywania rozmaitych i często heterogenicznych formacji dyskursywnych nie tylko poprzez grę znaczonego i znaczącego, lecz także poprzez odsłonięcie mechanizmów regulacji i delimitacji samego aktu mówienia. Ten drugi wariant realizuje w swej aktywności analitycznej historyk myśli, wydobywając tę sferę znaczeń, którą w obowiązującym dyskursie pozbawiono głosu i skazano na milczenie. Praktyka historiograficzna Foucaulta, pełniącemu przez wiele lat obowiązki wykładowcy historii systemów myśli, dowodzi, że narracja tego typu ciągle oscyluje między archeologią a genealogią, pozostając cały czas rozpiętą między deskrypcją dyskursywnego faktu a jego genetyczną eksplikacją.

Przedstawienie dziejów pojęcia parezji w starożytności podczas pierwszego wykładu w Berkeley, postawione wówczas pytania oraz zarysowane interpretacje, a także nawiązania do problematyki prawdomówności w późniejszej twórczości autora *La naissance de la clinique*, wprowadzające temat troski o siebie i odwagi prawdy, układają się w miarę spójną, choć rozproszoną i niejednorodną stylistycznie, opowieść o dość mglistym wówczas znaczeniowo terminie parezja, pisaną z dużą konsekwencją i świadomością metodologiczną z perspektywy historii myśli. Tam gdzie opis, nawet najbardziej drobiazgowy i szczegółowy, przestaje po prostu wystarczać, pojawia się potrzeba twórczej interpretacji, przywracającej dynamikę zatraconą przez statyczną deskrypcję danej konfiguracji pojęciowej. Zamkniętą w sztywnych pojęciach ideę trzeba ponownie ożywić poprzez ukazanie jej jako efektu aktywnego starcia różnorodnych formacji dyskursywnych. Na samym początku pierwszego wykładu Foucault – jak sam twierdzi – chciałby „przedstawić ogólny *aperçu* na temat znaczenia słowa parezja i ewolucji jego rozumienia w kulturze grecko-rzymskiej” (s. 12).

<sup>17</sup> Zob. M. Foucault *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, J. Topolski, PIW, Warszawa 1977, s. 27-44.

## Dociekania

Zatem do początków parezji, a więc starożytnych Greków! Zrodziła się ona bowiem pod pogodnym niebem Hellady, w ateńskiej polis rozpościerającej swą władzę niemal nad całą Attyką. Słowo *παρηγοία* pojawia się po raz pierwszy w tragediach Eurypidesa. Pozostaje nieodłącznym atrybutem powołanego przezeń do istnienia bohatera tragicznego, który na scenie ujawnia poprzez swoją mowę sposób myślenia i postępowania wobec pozostałych postaci dramatu oraz widzów. Posiada ona wyjątkową wartość w świecie tragedii, dlatego, że mówienie zastępuje w nim często działanie bądź stanowi jego nieodzowny element, zwłaszcza wówczas, gdy rzeczywistość traci nagle swą semantyczną przejrzystość, sprowadzając na człowieka cierpienie i zmuszając do konfrontacji z samym sobą i innymi. Etymologicznie termin ten oznacza w dosłownym tłumaczeniu z języka greckiego tyle, co „powiedzieć wszystko”. Określa zatem raczej ideę regulatywną niż odsyła do faktycznego stanu rzeczy. Przypomnienie znaczenia pojęcia parezji stanowi dla Foucaulta punkt wyjścia dla rozbudowanej definicji kontekstowej, w której poszczególne odcienie semantyczne definiowanego terminu są wydobywane poprzez opisywanie kolejno związków swobody i otwartości mówienia jako specyficznej aktywności językowej ze szczerością, pojęciem prawdy, niebezpieczeństwem, krytycyzmem i obowiązkiem. Wszystkie z wymienionych kontekstów wyraźnie modyfikują i dookreślają znaczenie parezji:

Osoba, która posługuje się parezją, a więc parezjasta, jest kimś, kto mówi wszystko, co ma na myśli – niczego nie ukrywa, ale całkowicie otwiera poprzez swój dyskurs swe serce i umysł innym ludziom. Przyjmuje się, że w parezji mówca składa pełną i dokładną relację z tego, co ma na myśli i dlatego słuchacze mogą dokładnie zrozumieć, co sądzi dany mówca. Słowo parezja odnosi się wobec tego do typu relacji między mówiącym a komunikatem, który przekazuje. (s. 12)

Prawdomówność jako szczególnego rodzaju aktywność mowy stanowi za każdym razem przedmiot niepisanego kontraktu zawieranego przez mówiącego oraz wspólnotę, wobec której przemawia. Jego warunki nie podlegają negocjacjom i zdają się obowiązywać na mocy swej oczywistości. Parezjasta nie tylko ujawnia swe poglądy, ale decyduje się na próbę wypowiedzenia niemal wszystkiego, co ma na myśli, zaś słuchacze uznają jego wypowiedź za szczerą, otwartą i możliwie najwierniej odzwierciedlającą podzielane przez niego przekonania i wyznawane zasady. Za niemal oczywistą przyjmuje się tutaj korelację myśli i słowa, tymczasowo zawieszając w ten sposób przeświadczenie o niewspółmierności bytu i języka, głębokiej asymetrii między słowami i rzeczami. Ośrodkiem sytuacji parezjastycznej pozostaje zawsze prywatna relacja mówiącego do wypowiadanego wobec słuchaczy komunikatu. Analizując ten problem, Foucault odwołuje się do koncepcji aktów performatywnych, którą odpowiednio reinterpretuje, by mogła stać się przydatna w mówieniu o parezji:

Jeśli przeprowadzimy rozróżnienie między mówiącym podmiotem (podmiotem wypowiedzi) a podmiotem gramatycznym wygłoszonej kwestii, będziemy mogli powiedzieć, że istnieje również podmiot wypowiedzi, którą trzeba wygłosić (*enunciandum*), który od-

## Ryczek *Libertas dicendi*. Z genealogii pojęcia parezji

nosi się do przekonania lub poglądu, podzielanego przez mówcę. W parezji osoba mówiąca podkreśla fakt, że jest zarówno podmiotem wypowiedzi, jak i podmiotem tego, co powinno zostać wypowiedziane – że sama jest podmiotem dzielącym pogląd, do którego się odnosi. Ta swoista „aktywność mowy” (*speech activity*) wypowiedzi parezjastycznej przyjmuje zatem formę stwierdzenia: „Jestem osobą, która myśli tak a tak”. Używam określenia „aktywność mowy” zamiast „akt mowy” (*speech act*) Johna Searle’a, czy też „wypowiedź performatywna” (*performative utterance*) Johna Austina, aby odróżnić wypowiedź parezjastyczną i jej zobowiązania od zwykłych rodzajów zobowiązania, które pojawiają się pomiędzy daną osobą, a tym, co ona głosi. (s. 12-13)

Parezja jest aktywnością mowy, a więc nie może zostać zamknięta w samym akcie mówienia ani zwykłej wypowiedzi performatywnej, sytuującej się poza kryterium prawdziwości, ale posiada charakter procesualny, gdyż tworzy ją dopiero cała seria określonych praktyk wypowiedzeniowych. Jeśli u jej podstaw leży trudno uchwytna dla słuchacza relacja mówiącego i tworzonej przez niego wypowiedzi, to parezjasta powinien dołożyć wszelkich starań, by uwiarygodnić i uprawdopodobnić swą aktywność językową. Stąd pojawia się tutaj dodatkowa kategoria opisu – podmiot wypowiedzi, którą trzeba dopiero wygłosić, czy też wyjawić (*enuncian-dum*). Odnosi się ona do niewysłowionych jeszcze myśli i poglądów mówiącego, które będzie on musiał przeprowadzić przez próg językowej artykulacji. Sprawić, by utożsamienie mówcy z podmiotem wypowiedzi, która dopiero cierpliwie oczekuje na zaistnienie w przestrzeni publicznej, stało się faktem. Innymi słowy: uczynić prywatny dyskurs miejscem odsłaniania tego, co dla danego człowieka istotne. Tak oto w skrócie przedstawia się warunek pomyślności misji parezjasty, ujmowany z perspektywy aktywności mowy. Nie wystarczy przyjąć podmiotowy punkt widzenia świata, ale powinien on jeszcze zostać wyraźnie zasygnalizowany w języku.

Skoro parezja jest przede wszystkim praktyką związaną ze słowem, i to w dodatku mówionym, to w dziedzinie języka trzeba poszukiwać możliwości na przynajmniej chwilowe zmniejszenie czy zniwelowanie rozstępu między obleczonymi w słowną szatę myślami a mówiącym podmiotem:

W przypadku parezji mówca sprawia, że fakt, iż to, o czym mówi, to jego *własne* poglądy, staje się w zauważalny sposób jasny i oczywisty. A czyni to dzięki unikaniu jakiegokolwiek rodzaju form retorycznych, które mogłyby przesłonić to, co myśli. Zamiast tego, parezjasta posługuje się najbardziej bezpośrednimi słowami i formami wyrażania, jakie może wynaleźć. Podczas gdy retoryka dostarcza mówcy technicznych narzędzi, aby pomóc mu zapanować nad umysłami słuchaczy – bez względu na poglądy teoretyków retoryki dotyczące tego, o czym mówi – to w parezji osoba, która się nią posługuje, oddziałuje na umysły innych ludzi przez pokazanie im możliwe jak najbardziej bezpośrednio tego, w co aktualnie wierzy. (s. 12)

Parezja stanowi szczególnie rodzaj aktywności językowej, a to oznacza, że wielokrotnie wchodzi w mniej lub bardziej niebezpieczne związki z retoryką. W kulturze – nie tylko literackiej – starożytnej Grecji szuka wymowy była tożsama z umiejętnością w pełni świadomego, gdyż po raz pierwszy opracowanego teoretycznie, posługiwania się słowem w celu osiągnięcia zamierzonego efektu, niez-

leżnie od tego, czy była nim starannie opracowana w każdym szczególe perswazja, czy epatowanie pospólstwa zręcznymi chwytami argumentacyjnymi i wyszukaną szatą językową wypowiedzi. Nad sztuką wymowy Greków i Rzymian swą opiekę roztaczał Hermes Logios (Merkury)<sup>18</sup>, posłaniec bóstw olimpijskich (Diaktoros) oraz bóg czuwający nad losem i pomyślnością wędrownych kupców i złodziei (Hodios). Jeśli istota parezji sprowadza się do ciągłego potwierdzania autentyczności wypowiadanych słów i eksponowania ich związku z poglądami mówiącego, to i ona sama staje się wytworem przyjętej uprzednio strategii retorycznej. Polega ona na próbie limitacji czy też eliminacji wszelkich form dyskursywnych, które swą organizacją językową i wieloznacnością mogą przesłonić sens przekazywanego przez parezjastę komunikatu. A zatem ograniczenie, a nawet – zazwyczaj jedynie deklaratywne – wyrzeczenie się retoryki, to sposób, w jaki próbuje on zaprowadzić w języku odpowiedniość między mówiącym a mową. Usiłuje on powiązać ze sobą te dwa porządki przy pomocy określonej strategii retorycznej. Posługiwanie się prostą i niewyszukaną frazeologią ma stać się tutaj gwarantem jego szczerości w mówieniu prawdy. W świecie naznaczonym retoryką i retorycznością nawet porzucenie słowa, a więc przejście na stronę milczenia, może zostać potraktowane jako jedna z wielu technik, zaczerpnięta z instrumentarium sztuki wymowy. Rozpruwając i zdzierając ozdobne, wielobarwne i wzorzyste zasłony języka, parezjasta tka i dzierga od nowa zasłony proste, jednobarwne i przezrocyste, choć rzeczy tylko niekiedy odsłaniają się w ich prześwicie.

Związki retoryki z parezją są jednak o wiele głębsze. Była ona bowiem rozpatrywana przez wielu starożytnych teoretyków wymowy – na czele z Kwintylianiem – w kategoriach jednej z podstawowych figur retorycznych. Przywołajmy *in extenso* fragment z jego znanego podręcznika *Institutio oratoria*, który następnie niezwykle pobieżnie komentuje Foucault:

Quae vero sunt augendis affectibus accommodatae figurae constant maxime simulatione. Namque et irasci nos et gaudere et timere et admirari et dolere et indignari et optare quaeque sunt similia his fingimus... Quod exclamationem quidam vocant ponuntque inter figuras orationis. Haec quotiens vera sunt, non sunt in ea forma, de qua nunc loquimur; adsimulata et arte composita procul dubio schemata sunt existimanda. Quod idem dictum sit de oratione libera, quam Cornificius licentiam vocat, Graeci *παρρησίαν*. Quid enim minus figuratum quam vera libertas?<sup>19</sup>

[Figury zaś, które są odpowiednie do wzmacniania uczuć opierają się najczęściej na udawaniu. Albowiem udajemy, że się gniewamy, cieszymy, boimy, dziwimy, martwimy, oburzamy, życzymy sobie czegoś i tym podobne rzeczy... Niektórzy nazywają to wykrzyknieniem i umieszczają między figurami wysłowienia. Ilekroć są one prawdziwe, to nie przynależą do tego rodzaju, o którym teraz mówimy – udawane i utworzone zgodnie ze sztuką trzeba bez wątplenia uznać za figury. To samo trzeba powiedzieć o mowie swo-

18 Por. N.O. Brown *Hermes the Thief. The Evolution of a Myth*, II ed., Vintage Books, New York 1969, s. 14-16.

19 *The Institutio oratoria of Quintilian...*, s. 388.

## Ryczek *Libertas dicendi*. Z genealogii pojęcia parezji

body, którą Kornificjusz nazywa licencją, zaś Grecy parezją (παρησία). Cóż bowiem jest mniej figuratywne od prawdziwej wolności?]

W traktacie, uchodzącym za systematyczne podsumowanie wiedzy na temat antycznej sztuki przemawiania, Kwintyliian wiele miejsca poświęcił wykładowi reguł elokucji, przybierającemu postać wyliczenia i próby scharakteryzowania poszczególnych figur słów i myśli. Omawiając środki językowe służące wzbudzeniu i intensyfikowaniu emocjonalnego oddziaływania na audytorium, rzymski teoretyk retoryki zwrócił uwagę na udawanie (*simulatio*)<sup>20</sup> przez mówcę uczuć, które zbliża ze sobą akt przemawiania i grę aktorską. Jeśli w tym decydującym o skuteczności mowy momencie orator przekroczy granicę stosowności, zakreśloną przez reguły retorycznej pronuncjacji, to niepostrzeżenie zmieni się w histriona, antyparezjastę, który mówi to, czego sam nie myśli. Udziela bowiem jedynie głosu i gestu odgrywanej przez siebie na scenie postaci dramatycznej. Aby dane wyrażenie językowe można było określić mianem figury retorycznej związanej z bezpośrednim oddziaływaniem na słuchaczy, to w ujęciu Kwintyliana powinno ono jednocześnie spełniać dwa powiązane ze sobą koniunkcyjnie warunki, a mianowicie opierać się na symulacji, wprowadzającej element kontrolowanego zwodzenia i nieszczerości, a także pozostawać w zgodzie z regułami sztuki wymowy. U podstaw myślenia Kwintyliana o figuratywności leży wobec tego opozycja natura – sztuka, dająca się rozpiszać na serię uszczegółowionych przeciwstawień typu: prawda – fałsz, istota – pozór, pierwotne – wtórne, bezpośrednie – zapośredniczone. Eksklamacja stanowi formę paradygmatyczną dla figur retorycznych, które posiadają związek z oddziaływaniem na emocje audytorium. Związek między słowem i afektem, chociaż uwikłany w konwencję i głęboko asymetryczny, ujawnia się tutaj najwyraźniej. Dzięki umiejętnemu operowaniu intonacją i akcentem, na których opiera się figura zwana wykrzyknieniem, mówca w najpełniejszy sposób ukazuje swe emocjonalne zaangażowanie w akt przemawiania. Dość klarowną na pierwszy rzut oka sytuację komplikuje sam Kwintyliian, wprowadzając mglistą i niewyraźną kategorię takich językowych zachowań mówcy, które z powodu swej naturalności i spontaniczności nie mogą zostać uznane za figury. Uchylają bowiem pierwszy z wymienionych powyżej warunków figuratywności, który odsyła nas do zamierzonego przez mówiącego udawania. Te formy językowe nie przestają być jednak realizacjami określonych reguł retorycznej inwencji, dyspozycji, elokucji czy wreszcie pronuncjacji. Posiadają w sobie zatem element artystycznego opracowania, który niejako tylnymi drzwiami wprowadza obcą naturalności mówienia sztuczność. Dochodzi wówczas do powstania sytuacji, którą można by nazwać mianem „prawdziwej symulacji” albo udawania wytwarzającego efekt prawdziwości, polegający na wywołaniu wrażenia spontaniczności oratorskiego wystąpienia, które zdaje się tymczasowo pozostawać poza jakimikolwiek regulacjami sztuki wymowy. Słowa płyną z ust mówcy szerokim strumieniem, odbijając w sobie przejrzy-

<sup>20</sup> Por. D. Colclough *Freedom of Speech in Early Stuart England*, Cambridge UP, Cambridge 2005, s. 34-35.

stość myśli i niemal wszelkie poruszenia woli. Tę pełną wewnętrzną ambiwalencję charakterystykę wykrzyknienia przenosi Kwintyliian na figurę zwaną licencją, określaną również jako mowa swobodna (*oratio libera*), a więc uwolniona od nakazu bezwzględnej posłuszeństwa przepisom retoryki. Tak rozumiana parezja staje się tutaj równoznaczna z ekspresją wolności mówcy, która pozostaje być może jedną z nielicznych rzeczy znakomicie obywających się bez figuratywności.

W nieco redukcjonistycznej, gdyż nakładającej na sztukę wymowy liczne ograniczenia, a jednocześnie niezwykle pragmatycznej retoryce francuskiego humanisty z XVI wieku Pierre'a de la Ramée i jego bliskiego współpracownika Omara Talona licencja stanowi odmianę eksklamacji<sup>21</sup>. W identyczny sposób interpretuje przywołany powyżej fragment z podręcznika Kwintyliana Foucault:

Ten rodzaj naturalnego wykrzyknienia nazywa on „mową swobodną” (*libera oratione*), która, jak powiada, „przez Kornificjusza była nazywana licencją (*licentia*), a przez Greków parezją”. Jest ona wobec tego rodzajem „figury” między figurami retorycznymi, ale z taką cechą charakterystyczną, że pozostaje poza wszelkimi figurami, dopóki jest całkowicie naturalna. Parezja jest zerowym stopniem tych figur retorycznych, które intensyfikują emocje audytorium. (s. 21)

Parezja traktowana jako jedna z figur wystąpienia posiada specyficzny status. Rozpostarta między naturalnością a właściwą retorycznej elokucji sztucznością, przynależy do sztuki wymowy tylko wtedy, gdy spontaniczność mówienia zostanie okiełznana przez sztywne reguły retoryki. Pozbawiają ją one pierwotnej żywiołowości, oferując w zamian utarte, a przez to z łatwością rozpoznawalne przez słuchaczy formuły językowe typu: „Niech mi będzie wolno o tym powiedzieć otwarcie” czy „Nie mogę już dłużej milczeć i dlatego muszę przemówić”. A zatem parezja ujawniona w języku, a przez to mniej lub bardziej dosłownie nazwana, pozostaje niewątpliwie jedną z figur retorycznych. Licencja, nawet jeśli zostanie ograniczona do naturalnego wykrzyknienia (podania czegoś do publicznej wiadomości), przechowuje w sobie dwa powiązane ze sobą znaczenia. Odnosi się bowiem zarówno do wolności (swobody) mówienia, jak i specjalnego rodzaju prerogatywy (uprawnienia czy zezwolenia) do tego, by zabrać głos i podzielić się z daną wspólnotą swoimi przemyśleniami i poglądami. Śmiałość, bezkompromisowość i odwaga to przymioty, które się z nią naturalnie łączą. Parezja zatem, posiadająca charakter figury i nie-figury w zależności od trudno uchwytnej stopnia artystycznego przetworzenia, może stać się zerowym stopniem figuratywności odnoszącej się do oddziaływania na emocje audytorium. Tworzy bowiem odpowiednie miejsce dla zaistnienia tego rodzaju figur i zapowiada ich pojawienie się w trakcie wygłaszania mowy.

Wolność mówienia, którą niemal automatycznie identyfikuje się z parezją, pochodzi z autonomicznej decyzji mówcy. Decyduje się on na wygłoszenie mowy przed zgromadzeniem, a zabranie głosu traktuje jako swą powinność moralną.

<sup>21</sup> Por. P. Mack *Ramus and Ramism. Rhetoric and Dialectic*, w: *Ramus, Pedagogy and the Liberal Arts. Ramism in Britain and the Wider World*, ed. S.J. Reid, E.A. Wilson, Ashgate Ltd., Farnham 2011, s. 10-12.

Zakładana w tym przypadku szczerść mówienia wchodzi w pełną wewnętrzną napięć relację z retoryką:

Opozycja parezja – retoryka pojawia się także w *Fajdroście*, gdzie, jak wiecie, główny problem nie dotyczy istoty opozycji między mową a pismem, ale wiąże się z różnicą między logosem, który mówi prawdę a logosem, który tej prawdy nie może powiedzieć. Ta opozycja między parezją a retoryką, która została tak wyraźnie ustanowiona w czwartym wieku przed Chrystusem w pismach Platona, będzie trwać przez wieki w tradycji filozoficznej. Na przykład u Seneki, można odnaleźć pogląd, wedle którego rozmowy z samym sobą są najlepszym środkiem do szczerego mówienia prawdy, jeśli tylko możliwe jest w tego typu konwersacjach wyzbycie się potrzeby figur retorycznych i ozdób. Nawet w trakcie drugiego wieku po Chrystusie kulturowa opozycja między retoryką a filozofią jest wciąż wyraźna i ważna. (s. 20-21)

Foucault proponuje nowy sposób lektury *Fajdroś*, który uwzględni problematykę parezji. Ten dość dobrze znany dialog Platona, poświęcony niemal w całości retoryce i miłości (albowiem Eros terminuje w szkole Hermesa), był najczęściej odczytywany przez pryzmat opozycji między mową a pismem<sup>22</sup>, wzniesionej na kruchych fundamentach zapisanego, a więc utrwalonego przy pomocy liter tekstu niejako wbrew filozoficznym preferencjom jej autora (słynna interpretacja Jacques'a Derridy<sup>23</sup>). Opozycji tej Foucault przeciwstawia kolejną, będącą w gruncie rzeczy pochodną tej wspomnianej powyżej, a która sprowadza się do zestawienia ze sobą dwóch logosów (wypowiedzi, wnioskowań, dyskursów), z których pierwszy, aletyczny, wypowiada prawdę, drugi zaś, retoryczny, nie może tego uczynić, gdyż pozostaje pochłonięty coraz nowymi grammi językowymi. Od sztuki wymowy i licencji jako jednej z figur wystąpienia przechodzimy niepostrzeżenie do znacznie bardziej nacechowanego znaczeniowo i utrwalonego przez Platona w kulturze Zachodu przeciwstawienia retoryki i filozofii. W *Fajdroście* opozycja ta zostaje złagodzona przez poddanie umiejętności przemawiania kontroli dialektyki, która odkrywa prawdę poprzez ujawnienie relacji między analizowanymi pojęciami. Tymczasowemu zawieszeniu ulega w tym przypadku kwestia figuratywności języka. Formalizacja logiczna ze zmiennym szczęściem próbuje zapanować nad jego polisemantycznością i niedookreślonością. Uchodząca za jednowymiarową zna-

---

<sup>22</sup> Warto zaznaczyć, że Platon posługuje się tutaj (274 b – 278 e) techniką narracyjną, którą można by nazwać strategią podwójnego cytatu albo cytatu w cytacie. Oto bowiem jesteśmy świadkami dialogu (cytat pierwszy) Sokratesa z Fajdrosem („Jaśniejącym”, „Promeniującym”), w trakcie którego przytacza on zasłyszany niegdyś mit o egipskim królu Tamuzie i bogu Theucie, pragnącym podarować faraonowi cudowny wynalazek pisma (cytat drugi). Podobny chwyt stosuje Platon w *Uczcie*, gdy podczas biesiady Sokrates opowiada o swojej rozmowie z Diotymą na temat istoty miłości („najświętszych tajemnic Erosa”). Strategia ta wzmacnia efekt dialogiczności i polifoniczności. Por. K. Tuszyńska-Maciejewska *Platon a retoryka: od krytyki do modelu*, Wyd. UAM, Poznań 1996, s. 122-125.

<sup>23</sup> Por. J. Derrida *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski, w: tegoż *Pismo filozofii*, wybrał i przedmową opatrzył B. Banasiak, Inter Esse, Kraków 1993, s. 43-69.



czeniowo kategoria staje naprzeciw wieloznacznej figury do nierównego pojedynku. Opozycja ugruntowana w tradycji filozoficznej przez Platona wciąż jednak zachowuje moc swego obowiązywania i dlatego niemal każdy miłośnik mądrości będzie musiał wyrzekać się retoryki i odcinać od niej, wielokrotnie dowodząc wówczas dużej sprawności w posługiwaniu się jej regułami. Dokładnie ten sam gest powtarza parezjasta. Jeśli parezja jest przede wszystkim aktywnością mowy, to w języku należy poszukiwać środków uwierzytelnienia działalności przemawiającego. Na gruncie retoryki możliwe są tutaj dwie strategie językowe. Mówca deklaruje rezygnację z posługiwania się figurami retorycznymi (co posiada wyraźnie ograniczoną moc perswazji) albo dokłada wszelkich starań, by zneutralizować uznawaną za immanentną językowi figuratywność poprzez jej ujawnienie. Ta retoryczna demystyfikacja wiąże się najczęściej z powołaniem do istnienia metadyskursu, którego rozgałęzienia szczerze oplatają dany tekst, niemal na każdym kroku odsłaniając wszelkie znaczące odkształcenia semantyczne, dające początek rozmaitym figurom wysłowienia. Parezja jako jeden ze środków retorycznej elokucji zwraca swe krytyczne ostrze przeciw językowi (a jednocześnie przeciw samej sobie) i wpisanej weń retoryczności, umożliwiających jej zaistnienie. Będąc sposobem ustanawiania korelacji między porządkiem dyskursu (logos) a etosem (ethos) mówcy, parezja w całości przynależy do retoryki szczerości<sup>24</sup>, która za każdym razem sprawia, że autentyczna otwartość i swoboda mówienia zostaje poddana w trakcie językowej artykulacji ograniczeniom ze strony sztuki wymowy. Dziełem licencji parezjasty – a *licentia* to w języku łacińskim zarówno parezja, jak i wolność, władza oraz zezwolenie – będzie odtąd neutralizacja i naturalizacja reguł retoryki, by uwolnić słowa od ciężaru artystycznej obróbki.

Za sprawą Sokratesa, Platona, a także Seneki, odnowiciela greckiej myśli stoickiej, parezja zaistniała w filozofii postrzeganej jako sztuka życia, a więc umiejętność, której można się z czasem nauczyć. Michel de Montaigne, upatrujący w retorycznej organizacji eseju jedyną szansę na częściowe i przynajmniej tymczasowe zmniejszenie dystansu między piszącym a tekstem (podkreślając w ten sposób konstytutywną dla eseju otwartość mówienia), w swoich uwagach na temat edukacji młodych chłopców łączył szczerość z postawą krytyczną:

Que sa conscience et sa vertu reluisent en son parler, et n'ayent que la raison pour conduite. Qu'on luy face entendre, que de confesser la faute qu'il decouvra en son propre discours, encore qu'elle ne soit apperceue que par luy, c'est un effet de jugement et de sincerité, qui sont les principales parties qu'il cherche. Que l'opiniatrer et contester, sont qualitez communes: plus apparentes aux plus basses ames. Que se r'advise et se corriger, abandonner un mauvais party, sur le cours de son ardeur, ce sont qualitez rares, fortes, et philosophiques.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Por. *The Rhetoric of Sincerity*, ed. E. van Alphen, M. Bal, C. Smith, Stanford University Press, Stanford 2009, s. 1-5.

<sup>25</sup> M. Montaigne *Les Essais*, ed. P. Villey, t. 2, Paris 1965, s. 155. Por. R. Leushuis *Montaigne Parrhesiastes: Foucault's „Fearless Speech” and Truth-telling in the Essays*, w: *Montaigne after Theory. Theory after Montaigne*, ed. Z.A. Zalloua, University of

## Ryczek *Libertas dicendi*. Z genealogii pojęcia parezji

[Niech sumienie i cnota błyszczą w jego mowie, a za przewodnika ma jedynie rozsądek. Niech zrozumie, że przyznanie się do błędu, który odkryje we własnej wypowiedzi, nawet jeśli zostanie on zauważony tylko przez niego, to wynik rozsądku i szczerości, będących najważniejszymi rzeczami, których poszukuje. Że upieranie się i spieranie są pospolitymi przymiotami, najbardziej widocznymi w najniższych duszach ludzkich. Że poprawienie się, skorygowanie i porzucenie błędnego stanowiska w trakcie gorączkowej dyskusji to rzadkie, wielkie i filozoficzne przymioty.]

Uwagę Foucaulta zajmuje jednak Kartezjusz, właściwy fundator nowożytnej epistemologii i twórca mitu samoprzejrzystego dla siebie podmiotu, który gestem metodycznego wątpienia ustanawia supremację intelektu i rozumowania w obszarze filozoficznych dociekań. Kartezjańska teoria poznania pociąga za sobą zasadnicze zmiany w kwestii kryterium prawdziwości danego sądu:

Interesujące może się okazać porównanie greckiego rozumienia parezji z nowożytną (kartezjańską) koncepcją oczywistości. Od czasów Kartezjusza związek między przekonaniem a prawdą ustanawiany jest w pewnym oczywistym doświadczeniu intelektualnym. Tymczasem zdaniem starożytnych Greków ów związek pomiędzy przekonaniem a prawdą nie ma miejsca w doświadczeniu intelektualnym, ale w aktywności językowej, a mianowicie parezji. Oznacza to, że parezja w tym greckim znaczeniu, nie może już dłużej występować w ramach naszej nowożytnej epistemologii. (s. 14)

Jedynym sposobem ratunku przed zwodniczymi wrażeniami zmysłowymi, nieustannie grożąca człowiekowi możliwością popadnięcia w obłąd, snem rozmywającym i tak już mgliste kontury rzeczywistości, a wreszcie jedyną szansą na wyrwanie się z zakłętego kręgu przedstawień podsuwanych przez złośliwego demona, pozostaje zdaniem Kartezjusza skierowanie się ku temu, co jasne i wyraziste. Prostota jest tutaj poręką pewności, a niezbywalnym atrybutem prawdy staje się odtąd oczywistość, uchwycona w momencie intelektualnej naoczności, w którym idee (treści świadomości) związane z substancją myślącą są prawdziwe w sposób ewidentny. Mroczną noc wątpienia przesywa błyskawica pewności. Fakt istnienia podmiotu poznającego zjawia się przed Kartezjuszem z całą swą oczywistością, gdyż jako jedyny oparł się zaplanowanemu uprzednio wątpieniu. Według krytyki Husserla efektem kartezjańskiego eksperymentu myślowego pozostaje co najwyżej stwierdzenie faktu istnienia treści w obrębie świadomości, zaś proklamacja podmiotowej egzystencji jest zdecydowanie przedwczesna. Niemniej jednak Archimedesowy punkt filozofii został przynajmniej dla Kartezjusza odnaleziony. W rozumieniu greckich autorów, którzy posługiwali się pojęciem parezji, zawierała się ona w całości w aktywności językowej, będącej „miejszem wspólnym” zarówno jej zaistnienia, jak i artykulacji. Z niej brała ona swój początek i w niej się wyczerpywała. Ustanawiając podstawowe kryterium prawdy w postaci odpornej na wszelkie próby zakwestionowania oczywistości, Kartezjusz zmienia w diametralny sposób ramy

---

Washington Press, Seattle 2009, s. 100-121 oraz V. Krause *Confession ou Parrhesia? Foucault after Montaigne*, tamże, s. 142-160, R. Scholier *Montaigne and the Art of Free-Thinking*, Peter Lang Ltd, Oxford 2010, s. 113-134.

## Dociekania

nowożytnej epistemologii. Na plan dalszy odsuwa kwestię wystowienia sądu uznano go za prawdziwy, zamykając proces dochodzenia do prawdy w ramach podmiotowej immanencji. I chociaż mogłoby się wydawać, że oczywistość i pojęciowa transparentność tworzą naturalne środowisko dla parezjasty, to otwartość mówienia domaga się osoby, wobec której się mówi. Parezja to bowiem aktywność ekstrawertyczna, ukierunkowana na to, co zewnętrzne wobec dyskursu. W zupełnie inny sposób dochodzi w niej do ustanowienia związku między prawdą a danym przekonaniem:

Powinieniem zaznaczyć, że nie znalazłem nigdy żadnego tekstu w kulturze starożytnej Grecji, w którym parezjasta wydawałby się posiadać jakiegokolwiek wątpliwości w kwestii posiadania przez siebie na własność prawdy. Co więcej, jest to różnica pomiędzy problemem kartezjańskim a postawą parezjastyczną. Zanim Kartezjusz uzyska jasną i wyraźną oczywistość, w którą nie sposób wątpić, nie jest pewien, czy to, w co wierzy, jest rzeczywiście prawdziwe. Wydaje się jednak, że w greckiej koncepcji parezji nie ma problemu w kwestii dotarcia do prawdy, odkąd jest ono gwarantowane przez posiadanie określonych kwalifikacji moralnych – gdy ktoś nimi dysponuje, dowodzi to wówczas tego, że posiada on dostęp do prawdy i *vice versa*. „Parezjastyczna gra” zakłada, że parezjasta jest osobą, która posiada moralne kwalifikacje, jakie są wymagane po to, aby, po pierwsze, znać prawdę, a po drugie, aby przekazać ją innym. (s. 14-15)

Wszelkie wątpliwości dotyczące prawdy nie są w żaden sposób udziałem parezjasty. Zakłada się milcząco, że posiadane przez niego przymioty etyczne stanowią solidną gwarancję prawdziwości każdego z wypowiedzianych słów. To zupełnie inne – jakże odmienne od tego nowożytnego – rozumienie pojęcia prawdy. Zmianie ulega tutaj kryterium uznania danego sądu za prawdziwy, chociaż obie koncepcje wyraźnie akcentują aktywność podmiotu mówiącego w przypadku parezji i poznającego w kontekście filozoficznych poszukiwań Kartezjusza. Różnica zaznacza się z całą swą jasnością i wyrazistością w odniesieniu do oczywistości, ulegającej przesunięciu ze sfery etycznej, powiązanej z ideą filozofii jako *biotechné*, w obszar intelektualnego oglądu pojęć, podczas którego zapada werdykt w sprawie ich prawdziwości. W pierwszym przypadku oczywistość ta jest uwarunkowana wzajemną korelacją etosu i dyskursu parezjasty, w drugim zaś pozostaje ona ściśle uzależniona od kontekstu epistemologicznego, gdy dochodzi do uznania danej idei za prostą, jasną i na tyle wyraźną, by mogła w całości zostać uchwycona przez ludzki umysł. Nowożytna teoria poznania, zakładająca rozumienie filozofii jako *mathesis universalis* i przynosząca nowe kryterium prawdziwości (prawdziwe jest to, co oczywiste), nie sprzyja parezji, ale w żaden sposób nie przekreśla możliwości jej praktykowania. Paradoksalnie to właśnie wtedy parezjastyczna gra dopiero się rozpoczyna.

Parezja na gruncie polityki, a problem ten Foucault jedynie sygnalizuje, odsyła do niebezpieczeństwa, jakie nieustannie grozi temu, kto konsekwentnie mówi prawdę. Parezjasta wciąż musi się liczyć z możliwością utraty życia. Odwaga i zdecydowane odrzucenie konformizmu dodatkowo uwierzytelniają wobec zgromadzenia misję głoszącego prawdę:

## Ryczek *Libertas dicendi*. Z genealogii pojęcia parezji

Jeśli istnieje jakiś „dowód” szczerości parezjasty, to jest nim jego odwaga. Fakt, że orator mówi coś niebezpiecznego, różnego od tego, w co wierzy większość, stanowi wyraźne wskazanie, że jest to parezjasta. Jeśli stawiamy pytanie, w jaki sposób możemy się dowiedzieć, czy ktoś jest prawdomówny, stajemy przed dwiema kwestiami. Po pierwsze, skąd możemy się dowiedzieć, czy jakiś pojedynczy człowiek mówi prawdę, a po drugie, w jaki sposób domniemany parezjasta może się upewnić, że to, w co wierzy, jest rzeczywiście prawdą. Pierwsze pytanie, dotyczące uznania kogoś za parezję, było czymś niezwykle ważnym w społeczeństwie grecko-rzymskim, i jak zobaczymy, zostało wyraźnie postawione i omówione przez Plutarcha, Galena, i innych. Drugie pytanie sceptyczne jest jednak czymś szczególnie nowożytnym, co, jak sądzę, obce było starożytnym Grekom. (s. 15)

Wątpliwości i niepewność w stosunku do sądu uznawanego za prawdziwy, charakterystyczne dla postawy sceptyka, który częściej pyta zamiast odpowiadać, częściej krytykuje zamiast mówić, jak jest, i wreszcie częściej opowiada się za zawieszeniem sądu niż jego nawet ułomnym i niepełnym językowo przedstawieniem, nie były z całą pewnością obce starożytnym Grekom. By wznieść potężny gmach systemu filozoficznego, traktowanego jako rodzaj uniwersalnego dla każdej z dyscyplin naukowych metadyskursu, Kartezjusz musiał raz na zawsze rozprawić się z obecnym od czasów Montaigne’a we francuskiej myśli filozoficznej duchem sceptycyzmu<sup>26</sup>, w dodatku wciąż powracającym w niezliczonych postaciach i przebraniach. Kwestia kryterium prawdy wtrąca co jakiś czas starożytnego sceptyka w odmęty niepewności. Wątpliwości wczesnonowożytnego ucznia Pyrrona z Elidy znacznie się jednak pogłębiły, gdyż zasadnicze pytanie dotyczy po pierwsze samego faktu istnienia prawdy, a po drugie ustalenia jej obowiązującej powszechnie definicji. Istnienie sytuujące się dla starożytnego Greka po stronie oczywistości wraz z początkiem nowożytności utraciło ostatecznie swą bezdyskusyjną i ewidentną nieskrytość, stając się od czasów Kartezjusza jednym z centralnych zagadnień tradycji filozoficznej Zachodu aż po Heideggera włącznie. Jak wpisać problematykę parezji w te dwa postawione przez Foucaulta powyżej pytania? Oba dotyczą prawdy, jednak zupełnie inaczej określają jej relację do mówiącego. Pierwsze podnosi bowiem następującą kwestię – jak możemy się upewnić, że słowa mówcy uchodzącego za parezję są rzeczywiście prawdziwe (relacja mówiący – audytorium)? I wreszcie, w jaki sposób sam mówiący może uzyskać pewność, że głosi prawdę, dzieląc się z innymi swoimi poglądami i przemyśleniami (relacja mówca – prawda)? Nie dość powiedzieć, że skrótowe uwagi Foucaulta mnożą w tym szczególnym przypadku jeszcze więcej wątpliwości niż przynoszą odpowiedzi na postawione już pytania. Drugie z nich, określone jako sceptyczne, zostaje uchylone gestem co najmniej retorycznym. Pierwsze zaś daje początek próbie opisu uwikłania prawdomówności w sferę etycznych zobowiązań względem słuchaczy i samego siebie.

<sup>26</sup> Por. V. Descombes *To samo i inne...*, s. 1: „Z tego sporu między Descartes’em i Montaigne’em wyłania się jednak nie tylko filozofia francuska. Według zgodnego w tym przypadku zdania znamienitych autorytetów, na przykład Hegla i Heideggera, poszukiwanie prawdy posiadającej własność absolutnej pewności stanowi początek całej filozofii nowożytnej”.

## Dociekania

Parezjasta dobrowolnie podejmuje ryzyko głoszenia prawdy, licząc się z możliwością wykluczenia z danej wspólnoty, otwartego konfliktu z jej władzami, skazania na wygnanie, a nawet pozbawienia życia. Niebezpieczeństwo, jakie sprowadza na niego szczerść i swoboda mówienia, staje się ważnym wyznacznikiem perezji:

Mówimy, że osoba, która posługuje się perezją, może zostać nazwana perezjastą tylko wtedy, gdy istnieje dla niej ryzyko lub niebezpieczeństwo spowodowane mówieniem prawdy. Na przykład z punktu widzenia starożytnego Greka nauczyciel gramatyki mógł mówić uczniom, których uczy, prawdę i faktycznie, mógł nie mieć żadnej wątpliwości, że to, czego naucza, jest prawdziwe. Jednak ze względu na związek pomiędzy przekonaniem a prawdą nie jest on perezjastą. Natomiast, gdy sam filozof zwraca się do władcy, do tyrańca, i mówi mu, że jego tyrania jest uciążliwa i nieprzyjemna, ponieważ jest ona niezgodna ze sprawiedliwością, wówczas filozof mówi prawdę, wierzy w to, że mówi prawdę, i co więcej, ponosi także ryzyko (od kiedy tyran może się zezłościć, może go ukarać, może skazać na wygnanie, może go zabić). (s. 16)

Aby rozpocząć perezjastyczną grę nie wystarczy przekazywać innym prawdę i posiadać świadomość, że naucza się wyłącznie tego, co prawdziwe. Trzeba przede wszystkim podjąć ryzyko, a czasami postawić wszystko na jedną kartę. Dlatego pedagogiczna działalność gramatyka, prowadzona z oddaniem i rzetelnością, lecz bez narażenia własnego życia na jakiegokolwiek niebezpieczeństwo, to za mało, aby móc zaliczyć go w poczet perezjastów, choć przecież nikt nie może zaprzeczyć, że i nauczyciel pisania oraz czytania jest osobą przekazującą uczniom prawdziwe i niezwykle przydatne wiadomości. Perezjasta to znak, któremu mają się sprzeciwić. Pozostaje uosobionym wyrzutem sumienia i głosem prawdy, który dobiega z ust Innego. Niebezpieczeństwo unoszące się nad jego działalnością zagraża poprzez ujawnienie hipokryzji czy wytrącenie z utartych schematów myślenia i działania osobie lub wspólnocie, do których przemawia, a także jemu samemu (wciąż aktualne ryzyko śmierci). Otwartość mówienia realizuje się w pełni w aktywności krytycznej:

Perezja jest formą krytycyzmu zarówno w stosunku do kogoś innego, jak i samego siebie, ale zawsze w sytuacji, w której mówca lub osoba składająca wyznanie zajmuje z szacunku pozycję niższą względem swego rozmówcy. Perezjasta jest zawsze osobą słabszą niż ta, do której mówi. Perezja pochodzi do pewnego stopnia z „dołu” i jest zwrócona w kierunku „góry”. Dlatego starożytny Grek nie powiedziałaby, że nauczyciel lub ojciec, który krytykuje dziecko posługuje się perezją. Ale gdy filozof krytykuje tyrańca, gdy obywatel krytykuje większość, kiedy uczeń krytykuje nauczyciela, wówczas tego typu mówcy mogą używać perezji. (s. 17-18)

Sytuacja perezjastyczna wyznacza role dla jej poszczególnych uczestników, a zwłaszcza samego perezjasty, który zajmuje niższą pozycję od osoby, wobec której przemawia, bez względu na to, czy jest to stan faktyczny (zabierający głos jest przykładowo zobowiązany do posłuszeństwa i wierności władcy poddanym), czy tylko zaplanowana uprzednio strategia retorycznej autoprezentacji (gdy w roli perezjasty występuje na przykład przyjaciel). W instytucjonalnych ramach demo-

kracji ateńskiej prawo przemawiania wobec zgromadzenia przysługiwało wyłącznie pełnoprawnym obywatelom, co w przypadku parezji prowadziło wielokrotnie do występowania jednostki przeciw większości. W systemie monarchicznym, w którym od samego początku istniał nierównorzędny wobec suwerena status między poszczególnymi uczestnikami życia publicznego, parezja była możliwa dopiero wtedy, gdy doszło do zawarcia kontraktu parezjastycznego między władcą a poddanym, który w zamian za wyjawienie często niewygodnej dla rozmówcy prawdy uzyskiwał gwarancję zachowania życia. Aktywność parezjastyczna zaprowadza wobec tego różnicę między mówiącym a słuchaczami, aby doprowadzić do wyraźnej polaryzacji stanowisk. Dopiero wtedy idea, którą z pełną świadomością wszelkich negatywnych konsekwencji swej misji głosi parezjasta, ukazuje się w całej pełni i okazałości. Został bowiem powołany, by często słowem wzniecać bunt.

Greckie pojęcie parezji, które Foucault próbował przywrócić dyskursowi filozoficznemu, spaja ideę prawdomówności w filozofii, troski o siebie i prawdy o sobie w jedną, niepozabawioną jednak miejsc nieciągłości, narrację. Od zamykania pojęcia prawdy w ciasnych granicach definicji interesuje autora *Fearless speech* przede wszystkim opisanie warunków możliwości zaistnienia parezji, inaugurującej w jego przekonaniu tradycję krytyczną w myśli filozoficznej, uchodzącej za domenę swobody i otwartości mówienia. Aby ukazać kontekst narodzin praktyki mówienia prawdy, a następnie w ograniczonym stopniu zrekonstruować jej genealogię pojęciową, Foucault przyjmuje rolę wyczulonego na wszelkie strukturalne i funkcjonalne przeobrażenia analizowanej idei historyka myśli, wynajdując przy tym taką szczelinę dyskursu, w której o parezji można już tylko mówić swobodnie i otwarcie, *ab imo pectore*, z głębi serca:

Podsumowując powyższe rozważania, możemy powiedzieć, że parezja jest rodzajem aktywności mowy (*verbal activity*), w której mówca pozostaje w szczególnej relacji z prawdą dzięki szczerości, w pewnym związku ze swoim własnym życiem dzięki niebezpieczeństwu, w pewnym określonym stosunku do samego siebie i innych ludzi dzięki krytycyzmowi (samokrytycyzmowi albo krytycyzmowi wobec innych ludzi) i w szczególnej relacji z prawem moralnym dzięki wolności i obowiązkowi. Mówiąc bardziej precyzyjnie, parezja jest aktywnością mowy, w której mówca daje wyraz swemu osobistemu związkowi z prawdą i ryzykuje własnym życiem dlatego, że mówienie prawdy uważa za swoją powinność, dzięki której może udoskonalać innych ludzi lub im pomagać (co dotyczy także jego samego). W parezji mówca korzysta z wolności i wybiera szczerość zamiast perswazji, prawdę zamiast kłamstwa lub milczenia, ryzyko poniesienia śmierci zamiast życia i bezpieczeństwa, krytycyzm zamiast pochlebstwa oraz obowiązek etyczny zamiast własnego interesu i moralnej apatii. (s. 19-20)

Czyż każdy parezjasta, bez względu na to, skąd przychodzi i dokąd zmierza, nie zdaje się u samego początku swej misji wielokrotnie powtarzać: to moje myśli, moje słowa, moje ciało, ten papier, to pióro, ten ogień...?

Dociekania

## Abstract

**Wojciech RYCZEK**  
**Jagiellonian University (Kraków)**

### *Libertas dicendi. On the genealogy of parrhesia*

The idea of truth-telling or fearless speech is one of the preferred topics in Michel Foucault's later works and his final lectures at the Collège de France. The main purpose of the article is to present the notion of *parrhesia* in three primary disciplines, specifically the rhetoric, the philosophy, and the politics. In each of them fearless speech plays different role, but is related to the ethos of the person who speaks to other people. As a rhetorical figure of speech, as a philosophical lifestyle, or a political virtue, it always exceeds conventional techniques of verediction.