

FOUCAULT I TRADYCJA PATRYSTYCZNA

O becność odniesień do tradycji patrystycznej może, przynajmniej na pozór, być czymś zaskakującym w twórczości francuskiego filozofa. Jednak to, co może wydawać się elementem niełatwo dającym się uzgodnić z pozostałymi tekstami Michela Foucaulta, w istocie stanowi kluczową część, bez której trudno byłoby mówić o jedności jego dzieła. Jeśli szukać formuły ujmującej nadrzędny cel wszystkich jego badań, to zdecydowanie byłaby to „historyczna ontologia nas samych”¹, o której wspomina w późnych tekstach. Ta ostatnia może być interpretowana jako odmiana projektu przedstawionego przez Nietzschego w *Z genealogii moralności*, a zatem jako krytyczno-historyczna analiza pokazująca te wydarzenia, które miały decydujące znaczenie dla charakteru współczesnej kultury. Warto wspomnieć, że genealogia nie szuka przyczyn ostatecznych, nie jest myśleniem poszukującym jednego procesu czy mechanizmu wyjaśniającego dzieje; skupia się ona raczej na opisie pochodzenia²,

czyli zrekonstruowaniu złożoności wydarzeń, które do tej pory odciskają piętno na tym, jak myślimy i działamy. Nie idzie to u narzucanie przeszłości jednego wzorca, a raczej o pokazanie złożoności procesów oraz uchwycenie, jak pojedyncze zdarzenia, często przypadkowo, przekształcały się w prawidłowości o znaczeniu powszechnym.

Dla czytelnika, znającego w małym choćby stopniu biografię intelektualną Foucaulta, momentem zwrotnym w jego twórczości wydaje się być przejście, dokonujące się między pierwszym a pozostałymi dwoma tomami *Historii seksualności*. Zmiana terenu badań, polegająca na zastąpieniu klasycznej już genealogii współczesności, skupiającej się na samej granicy oddzielającej nowożytność od współczesności analizą tradycji antycznej, może wywołać wrażenie, iż dokonuje się tu niewytłumaczalna zmiana. Wyjaśnia to, dlaczego przez wiele lat interpretatorzy Foucaulta utrzymywali, że dokonał się u niego zwrot, zwrot – dodajmy – który wiedzie od radykalizmu do powrotu na dość tradycyjne pozycje³.

¹ M. Foucault, *Czym to jest Oświecenie?*, w: *Filozofia, historia, polityka*, tłum L. Rasiński, D. Leszczyński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 292.

² O różnicy między źródłem a pochodzeniem pisze Foucault w eseju *Nietzsche, genealogia, historia*, w: *Filozofia, historia,*

polityka, dz. cyt., s.113–135.

³ Peter Dews jest interpretatorem najbardziej znanym wśród badaczy spuścizny francuskiego myśliciela, zwolennikiem

Dziś, dzięki staraniom podejmowanym wbrew woli samego Foucaulta, który wyraził w testamencie, że nie zezwala na żadne pośmiertne publikacje, mamy dostęp do tekstów pozwalających lepiej zrozumieć ewolucję jego poglądów. Publikacja serii wykładów wygłaszanych w Collège de France, wykładów gościnnych nieuwzględnionych w *Dits et écrits*, wydanie ostatniego tomu *Historii seksualności (Aveux de la chair⁴)*, a także wczesnych prac Foucaulta poświęconych problemowi seksualności⁵, pozwala skorygować szereg przekonań dotyczących jedności jego dzieł. Jednocześnie ten lepszy wgląd przekonuje o tym, iż zmiany, które mogą wydawać się dość gwałtowne i niespodziewane, w istocie stanowią raczej przewidywalny element badań Foucaulta.

Lektura *Aveux de la chair* oraz wykładów pochodzących z końca lat siedemdziesiątych oraz początku lat osiemdziesiątych skłania do zmodyfikowania poglądu dotyczącego radykalnego cięcia, jakie miałyby nastąpić u Foucaulta. Odnośnie niespodziewanego – jak argumentują zwolennicy tej interpretacji – zwrotu ku tradycji antycznej, wspomnieć warto, że takie odniesienie odnaleźć można bardzo wcześnie, bowiem już pierwszy cykl wykładów z Collège de France zatytułowany *Leçons sur la volonté de savoir⁶* poświęcony był badaniu koncepcji prawdy w kulturze antycznej. Dociekania z początku lat siedemdziesiątych wyraźnie wskazują, że

zainteresowania Foucaulta, nawet we wczesnym okresie, nie ograniczały się do badania tradycji nowożytnej i współczesnej, ale odwoływały się do tradycji antycznej. Co istotne, owo odniesienie związane jest z tematem, który – jak się wydaje – stanowi jeden z problemów organizujących całą myśl Foucaulta, a mianowicie problemem prawdy, specyficznych procedur wytwarzanych przez każdą kulturę oraz związków tych procedur z typem podmiotowości dla nich właściwym. Jeśli chceć podsumować dzieło Foucaulta niezależnie od klasycznego podziału na archeologię i genealogię, który jest niezwykle użyteczny dla celów dydaktycznych, ale niekoniecznie odzwierciedla złożoność jego poglądów, to właśnie problem prawdy stanowi naczelną zagadnienie, spajające całą twórczość francuskiego myśliciela.

Jeśli uznać, iż problem prawdy, czy też dokładniej rzecz ujmując reżimów prawdy, stanowi zasadniczą płaszczyznę rozważań Foucaulta, pozostaje określić miejsce badań nad tradycją patrystyczną. Otóż, najogólniej rzecz ujmując, bez zmiany reżimu wytwarzania prawdy oraz związanej z nią modyfikacją podmiotu dokonanej w ramach patrystyki, niemożliwe byłoby ukonstytuowanie się współczesnej podmiotowości analizowanej przez Foucaulta w jego pracach „genealogicznych”. Warto wspomnieć, że kluczowy argument pojawiający się we wszystkich książkach⁷ poświęconych historii współczesnego podmiotu, daje się podsumować następująco: pojawienie się tego ostatniego możliwe było, dzięki ukonstytuowaniu się pola wiedzy, traktującego człowieka jako wyróżniony obiekt badań. Oznacza to, iż pojawia się po raz pierwszy dość osobliwa

zaprezentowanego wyżej odczytywania zmiany w jego poglądach.

W podobnym tonie opisuje tę zmianę perspektywy również Tadeusz Komendant w przedmowie do polskiego wydania *Historii seksualności*. Por. T. Komendant, *Testament Michela Foucaulta*, w: M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. różni, Warszawa 2000, s. 5–9.

⁴ M. Foucault, *L'aveux de la chair*, Paris 2018.

⁵ Tenże, *La sexualité*, Paris 2018.

⁶ Tenże, *Leçons sur la volonté de savoir*, Paris 2011.

⁷ Pisząc o pracach, mam na myśli także wykłady z Collège de France, w których pojawia się ten temat.

struktura nazwana w *Słowach i rzeczach* „dupletem empiryczno-transcendentalnym”⁸, czyli konfiguracja epistemiczna czyniąca z człowieka warunek wiedzy, jej podmiot i jednocześnie wyróżniony przedmiot. Pojawienie się tej figury oznacza głęboką przemianę w strukturze samego podmiotu, wewnątrz którego pojawia się pęknięcie sprawiające, iż konieczna staje swoista hermeneutyka podmiotu. Ta ostatnia jest procedurą deszyfracji siebie, ale dokonywaną w oparciu o pewną obiektywną wiedzę oraz – co jeszcze istotniejsze – jest działaniem wymagającym obecności innego podmiotu. Innymi słowy, hermeneutyka podmiotu nie jest procedurą samopoznania, która zakłada podwojenie podmiotu prowadzące do adekwatnego ujęcia samego siebie, lecz opiera się na mechanizmie eksterioryzacji myśli, będących następnie przedmiotem interpretacji dokonywanej przez drugą jednostkę. Trzeba od razu dodać, że ów inny, stanowiący nieodzowny element całego procesu deszyfracji siebie, nie jest jakimkolwiek innym, ale kimś posiadającym specyficzne dyspozycje pozwalające mu na sprawowanie funkcji.

Nawet krótki opis deszyfracji siebie pozwala na wskazanie elementu, którego obecność przesądza o wyjątkowości tej procedury w historii sposobów samopoznania oraz wypowiedzania prawdy o nas samych. Trudno nie zauważyć, że obecność oraz kompetencje powierzone innej jednostce są niezwykle szerokie. Rzecz jasna, można twierdzić, że proces samopoznania – z wyjątkiem procedur odwołujących się wyłącznie do introspekcji – zawsze zakłada obecność innej jednostki czy

innych jednostek. Niezależnie od formy, jaką przybierała procedura samopoznania, inna jednostka pojawiała się w niej jako odbiorca prawdy lub doradca, mistrz. A zatem, trudno utrzymywać, iż samo wprowadzenie momentu zapośredniczenia, czyli innej osoby, stanowi zasadniczą nowość. Jednak można się zastanawiać czy status i zakres uprawnień, przypisywanych owej jednostce, pozostały niezmiennie?

W tym właśnie punkcie dopatruje się Foucault różnicy dzielącej tradycję antyczną od chrześcijańskiej, która wyewoluuje w strukturę opisywaną przez niego jako podmiot współczesny. O ile, co pokazuje i w dwóch tomach *Historii seksualności*, a także w wykładach *Rządzeniu żywymi*, inny rozpoznawany przez podmiot podejmujący zadanie samopoznania, zawsze pojawia się jako ktoś dysponujący większą wiedzą i doświadczeniem, ta zależność powstająca między jednostkami różni się znacząco między modelami antycznymi a chrześcijańskimi⁹.

Rozbieżność w kwestii celów, ale także bardzo specyficznych środków stosowanych w ramach procesu autorefleksji, staje się dla Foucaulta argumentem wspierającym jego przekonanie, że pomimo pewnych zapożyczeń i pozornej ciągłości, wczesne chrześcijaństwo znacząco modyfikuje antyczne techniki samopoznania oraz relacje władzy, jakie się z nimi wiązały, a także wpisuje je w zupełnie odmienne ramy społeczne¹⁰. Stąd poza terminologicznymi zapożyczeniami – to odnosi się choćby do greckiej *askesis* – trudno mówić o jakiejś głębszej ciągłości między antykiem a czasami chrześcijaństwa.

⁹ Tenże, *Rządzenie żywymi*, tłum. M. Herer, Warszawa 2014, s. 270–271.

¹⁰ Tenże, *La culture de soi*, w: *Qu'est-ce que la critique? La culture de soi*, Paris 2015, s. 98.

⁸ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, t. 2, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2005, s. 135.

Tym, na co warto zwrócić uwagę, w dokonanej przez francuskiego myśliciela rekonstrukcji przejścia od antyku i chrześcijaństwa, jest niejednoznaczność jego wypowiedzi dotyczących związków tradycji starożytnej i chrześcijaństwa. Z jednej strony, Foucault pokazuje – i czyni to bardzo drobiazgowo także w pracach, które są już dobrze znane czytelnikom, a mianowicie w drugim i trzecim tomie *Historii seksualności* – że tradycja starożytna nie powinna być traktowana jako twór jednorodny, i że zmiany zachodzące w niej w dość naturalny sposób (zmierzch politycznej i kulturowej dominacji Grecji na rzecz hegemonii Rzymu), zostały następnie przejęte przez chrześcijaństwo. Tak, jego zdaniem, wygląda przejście od swoistej niewrażliwości kultury greckiej na moralny aspekt związany z małżeństwem. W przeciwieństwie do tradycji greckiej, okres cesarstwa rzymskiego charakteryzowało przesunięcie ciężaru, z moralnych i intelektualnych zainteresowań, na tematykę związaną z małżeństwem oraz czystością. Ta, na pozór, naturalna zmiana spowodowana odmiennym społecznym i politycznym otoczeniem, właściwym dla refleksji filozoficznej i moralnej tego czasu, posłużyła następnie jako pomost pomiędzy kulturą cesarstwa a chrześcijaństwem¹¹.

Z drugiej strony, trudno zaprzeczyć, iż pojawienie się i rozprzestrzenienie chrześcijaństwa oznaczało także radykalną zmianę, zatem trzeba zwrócić uwagę na ogólny kontekst, który przesądza o tym, że wszelkie techniki czy pojęcia zaczerpnięte z kultury greckiej i rzymskiej, zostały włączone w logikę, nadającą im cele i znaczenia nawet nie odmienne, ale wprost przeciwstawne wobec

znaczenia wcześniejszego. O tym jak gwałtowna jest to zmiana dość dobrze świadczy najważniejszy element rozważań Foucaulta, poświęcony sposobom odkrywania prawdy o sobie, a mianowicie zmiana dokonująca się na linii mówiący – słuchający.

Relację między jednostką poszukującą samopoznania a towarzyszącym jej przewodnikiem, nazwać można, i tak zresztą czyni Foucault, relacją mistrz-uczeń. Ze swojej natury jest ona asymetryczna i opiera się na zwierzchności mistrza nad uczniem. Ta zależność występuje i w tradycji antycznej, i w chrześcijaństwie, jednak tym, co sprawia, że stają się one nurtami opozycyjnymi, jest cel, jakiemu są one podporządkowane. O ile w formie właściwej kulturze greckiej i rzymskiej relacja mistrz-uczeń zakładała podrzędność ucznia oraz fakt jego podporządkowania mistrzowi, to podtrzymywanie owej podległości nigdy nie stanowiło celu tej relacji¹². Foucault opisując wewnętrzną dynamikę rządzącą omawianą relacją, zawsze podkreśla jej tymczasowość.

We fragmentach z *Historii seksualności* oraz w wykładach *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja* pojawia się wątek związany z dynamiką zależności konstytuującą związek mistrza i ucznia. W obu pracach tradycja antyczna przedstawiana jest w duchu Nietzscheńskiej obyczajności obyczajaju, w której wszelkie relacje władzy, trening, jakim jednostka zostaje poddana służą jedynie jej usamodzielnieniu. Okazuje się, że wszelkie czasowe podporządkowanie ucznia mistrzowi, ostatecznie, musi zostać przekroczone, zaś kiedy tak się nie dzieje, proces uczenia należy uznać za niepowodzenie.

¹¹ Tenże, *Historia seksualności*, dz. cyt., s. 378–379, 470–471.

¹² Tenże, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, Warszawa 2010, s. 189–190.

W odróżnieniu od wcześniejszych, model relacji między uczniem a nauczycielem w ramach chrześcijaństwa, zdaniem Foucaulta, zostaje przekształcony w ten sposób, by początkowe podporządkowanie pogłębiać i utrzymywać. Relacja z czasowej i zmierzającej do ukonstytuowania niezależnej jednostki przeradza się w narzędzie nieustającej kontroli. Ten ostatni aspekt permanentnej kontroli sprawowanej nad życiem wewnętrznym jednostki, staje się kluczowym momentem w Foucaultowskiej interpretacji dziejów Zachodu ze względu na sposób, w jaki redefinicja rozumienia prawdy oraz wytwarzania prawdy o sobie, zostały włączone w nową dynamikę władzy sprawowanej nad jednostkami¹³. Mówiąc inaczej, wraz z chrześcijaństwem pojawia się typ sprawowania władzy zwany duszpasterstwem, który stanie się zaczątkiem technologii władzy znanej współcześnie jako społeczeństwo normalizujące. Rzecz jasna, zanim dojdzie do pojawienia się i ukształtowania tego ostatniego, musi ukonstytuować się cała dziedzina nauk humanistycznych oraz skorelowany z nimi porządek instytucjonalny. Jednak bez władzy pastoralnej przemiany te są nie do pomyślenia. Ekonomia władzy, prawdy oraz zadania nieustannej samoobserwacji stanowią warunki możliwości pojawienia się społeczeństwa opartego na normalizacji.

Przekonanie to pojawiło się relatywnie wcześniej w twórczości Foucaulta, ponieważ już w *Nadzorować i karać* wskazuje on klasztory jako miejsca, w których po raz pierwszy pojawiła się przestrzeń dyscyplinarna. Ta ostatnia oznacza i w tej wczesnej pracy, ale także w późniejszych analizach, pojawienie

się specjalnie zorganizowanej przestrzeni stanowiącej jednocześnie narzędzie obserwacji oraz kontroli¹⁴. Przestrzeń zakonna wraz z wpisaną w nią maszyną prawdy staje się matrycą indywidualizacji, będącej fundamentem dyscypliny i normalizacji.

Tym, co od początku opisywał Foucault jako nową jakość pojawiającą się wraz z chrześcijaństwem, była nieznaną do tej pory formą indywidualizacji. Ta ostatnia zawsze pojawiała się jako cel w relacjach mistrz-uczeń znanych w starożytności, ale to właśnie tradycja chrześcijańska nadała mu całkowicie odmienną funkcję. Indywidualizacja, tak jak rozumiała ją tradycja antyczna, zawsze była czymś związanym z filozoficznym stylem życia, stąd jej zasięg, nawet po swoistym „zdemokratyzowaniu” w okresie cesarstwa, pozostawał ograniczony. Zasługa chrześcijaństwa polegała na tym, iż owa indywidualizacja została uniwersalizowana, choć – biorąc pod uwagę jej bliższe i odległe skutki – można twierdzić, że była to zasługa nader wątpliwa.

Zasada chrześcijańskiej indywidualizacji wyrażona w *Bezpieczeństwie, terytorium i populacji* jako maksyma *omnes et singulatim* odsłania właściwą jej stawkę: władzę nad zbiorowością poprzez znajomość każdej jednostki z osobna¹⁵. Typ władzy pastoralnej, którą ucieleśnia przytoczona wyżej maksyma, jest mechanizmem zawłaszczania wspólnoty poprzez skierowanie ku każdej jednostce. Zwrócenie się ku „wszystkim z osobna” to dość dziwny, zwłaszcza w porównaniu z mechanizmami władzy i indywidualizacji właściwymi starożytności, zabieg, który w istocie stanowi odwrócenie przestrzeni widzialności

¹³ Tamże, s. 147.

¹⁴ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1998, s. 139.

¹⁵ Tenże, *Rządzenie żywymi*, dz. cyt., s. 145.

charakterystycznej dla antyku. Jeśli rozumieć proces samopoznania jako część zabiegów wokół siebie, część troski o siebie, to kultura grecka i rzymska zdecydowanie zalecały podjęcie tego rodzaju pracy, ale też owemu modelowi samorealizacji zawsze towarzyszyło przekonanie o jego elitarności. Troska o siebie w antycznej odmianie powołuje do życia ten sam typ widzialności, który przypisywał Foucault władzy suwerennej, a który najkrócej mówiąc, sprowadza się do tego, że widoczni, rozpoznawalni są jedynie stojący na szczytach władzy. W przypadku antycznej troski o siebie można mówić o widzialności przypadającej w udziale tym, którzy należą do duchowej elity.

Pojawienie się chrześcijaństwa i przejście arsenału środków wykorzystywanych w tradycji greckiej i rzymskiej, jako pomocne narzędzia służące zbudowaniu siebie, nadaniu sobie pożądanego kształtu, oznacza w istocie głęboką transformację pola widzialności integralnie związanego z troską o siebie¹⁶. Czy jednak zmiana pola widzialności, które od tej pory budowane jest wokół każdego członka wspólnoty, a nie wokół wybranych, oznacza coś pozytywnego? Foucault przekonuje, że jest dokładnie odwrotnie. Pole widzialności nie jest miejscem, w którym uzyskujemy jednostkową rozpoznawalność równoznaczną z uzyskaniem autonomii, pełnej kontroli nad sobą samym, lecz staje się miejscem przymusu ciągłego ujawniania siebie. Widzialność budowana wokół każdego chrześcijanina, to widzialność przysługująca grzesznikowi, a zatem nie mająca wiele wspólnego z wyjątkowością filozoficznej troski o siebie.

Trzeba pamiętać, że odwróceniu dynamiki widzialności towarzyszy szereg zmian

związanych z postrzeganiem ciała, które od tej pory staje się czymś więcej niż świadectwem naszej przynależności do porządku naturalnego, zwierzęcego¹⁷. Dla chrześcijaństwa ciało jest czymś więcej niż łącznikiem ze światem zwierząt, staje się znakiem naszej grzeszności. Co więcej, ciało jest przedstawiane jako niebezpieczeństwo permanentne, co prowadzi do ustanowienia dość znaczącego pęknięcia w samej jednostce. Rzecz jasna, można utrzymywać, że wszelkie praktyki – w tym także starożytna koncepcja troski o siebie – zakłada istnienie takiego pęknięcia przebiegającego na linii ludzkie-zwierzęce. Jednak nie można zapominać, że w ramach antycznej troski o siebie podział ten przestawał być problematyczny, w chwili ustanowienia pożądanego relacji wobec owej zwierzęcej części nas samych.

Tradycja chrześcijańska ujmuje ten problem nieco inaczej, co zresztą prowadzi do dość zasadniczej redefinicji celów stawianych podmiotowi. Rozszczepienie podmiotu w ramach tej tradycji zostaje wpisane w szerszą perspektywę soteriologiczną. Cieleśność, która staje się potencjalnym źródłem pokusy wymaga modyfikacji stosunku, jaki jednostka powinna nawiązać z samą sobą. W odróżnieniu od modelu antycznego nie chodzi tu o ustanowienie wewnętrznej instancji, pozwalającej jednostce sprawować niepodzielną kontrolę nad swoimi zwierzęcymi popędami, ale o podejrzliwość wobec siebie. Jak zauważa Foucault, chrześcijaństwo wraz z koncepcją cieleśności, jako

¹⁶ W taki sposób opisywane jest przez Foucaulta przejście od władzy suwerennej do władzy dyscyplinarnej w *Nadzorować i karać* oraz w *Le pouvoir psychiatrique*.

¹⁷ Ciało w tradycji antycznej, choć było także rozpatrywane jako problematyczne siedlisko zwierzęcych pobudek, to ostatecznie nie było ono traktowane jako swoisty wróg wewnętrzny zagrażający zbawieniu jednostki. W antycznym modelu troski o siebie należało jedynie ustanowić właściwą hierarchię władz, by zneutralizować naturalną ekscesywność podrzędnych części duszy.

źródła pokusy odwodzącej od zbawienia, wprowadza relację ciągłego lęku jako właściwą postawę jednostki wobec siebie samej.

Postawa podejrzliwości jest stanowczo czymś więcej niż tylko zalecanym nastawieniem względem siebie. Trzeba pamiętać, że wraz z Tertulianem, wprowadzającym koncepcję grzechu pierworodnego, dokonuje się prawdziwa rewolucja w problematyzowaniu życia wewnętrznego jednostki¹⁸. Grzech pierworodny, a zatem przekonanie o pierwotnym zepsuciu ludzkiej natury, otwiera całkowicie nową możliwość zarządzania wewnętrznym życiem jednostki. Przede wszystkim owa podejrzliwość, będąca naturalną konsekwencją koncepcji grzechu pierworodnego, pozwala na włączenie zewnętrznej instancji kontrolnej pod postacią przewodnika duchowego. W przeciwieństwie jednak do mistrza w modelu greckiej i rzymskiej troski o siebie, obecność chrześcijańskiego przewodnika duchowego jest stałym wymaganiami. Jednostka nigdy nie osiągnie pożądanego w tradycji antycznej poziomu autonomii wewnętrznej, pozwalającej jej na uwolnienie się od konieczności poddawania siebie osądowi zewnętrznemu¹⁹.

Ten ostatni punkt okazuje się zresztą kluczowy dla zrozumienia, dlaczego Foucault wiązał powstanie hermeneutyki podmiotu

właściwej dla kultury chrześcijańskiej z paradygmatem wiedzy opartej na obiektywizacji. Otóż, w przewodnictwie duchowym, właśnie ze względu na uznanie, iż jednostka z natury nie może być panem siebie samej, relacja podporządkowania zwierzchnikowi musi być permanentna. Tym zaś, co stanowi przedmiot i troski, ale przede wszystkim budowania wiedzy na temat podmiotu, jest wewnętrzne życie rozumiane jako sfera pragnień. Foucault wielokrotnie powraca do zagadnienia uzewnętrzniania wszystkich myśli i pragnień jako paradygmatu życia chrześcijańskiego, które następnie stanie się ogólną matrycą wytwarzania wiedzy na temat jednostek²⁰.

Punktem, który szczególnie interesuje Foucaulta, jest połączenie nowej formuły objawiania prawdy wewnętrznej połączonej z obowiązkiem podporządkowania się zwierzchniej instancji. W ten sposób w chrześcijaństwie łączą się specyficzne zobowiązania odnoszące się do prawdy (nieustannego objawiania wewnętrznej prawdy) oraz władzy, która jest z tą prawdą nierozdzielnie związana. Trzeba bowiem pamiętać, że władza autorytetu w chrześcijaństwie nie ogranicza się do dysponowania

¹⁸ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, dz. cyt., s. 170–173.

¹⁹ Pod tym względem rygoryzm właściwy Tertulianowi staje się paradygmatyczny dla postawy chrześcijańskiej. Otóż, zgodnie ze zwrotem zapoczątkowanym przez Tertuliana, obecność szatana w człowieku nie jest czymś, co może zostać zniesione lub zneutralizowane poprzez sakrament. Życie jednostki zostaje zatem przekształcone w rodzaj permanentnej walki. Rzecz jasna, widać dość dobrze, dlaczego właśnie w radykalizmie Tertuliana szuka Foucault odległych początków dla mechanizmów właściwych społeczeństwu normalizacyjnemu. W obu przypadkach o rzeczywistości myśli się w kategoriach ukrytych zagrożeń, a najpilniejszym zadaniem staje się stworzenie mechanizmów diagnozujących owe możliwe zagrożenia.

²⁰ Ktoś znający nieco twórczość francuskiego filozofa bez trudu odnajdzie tu wątek charakterystyczny dla pierwszego tomu *Historii seksualności*, w którym pojawia się słynne twierdzenie o człowieku Zachodu jako zwierzęciu wyznającym. Warto pamiętać, że wyznanie jako podstawowy mechanizm odpowiedzialności, to także problem pojawiający się w wykładach poświęconych początkowi nowoczesnych szpitali psychiatrycznych oraz specyfice wiedzy na temat zaburzeń psychicznych.

Temat wyznania, tym razem potraktowany z punktu widzenia procedur prawnych, powraca także w latach osiemdziesiątych w wykładach *Zło czynić, mówić prawdę*, gdzie analizowane są związki religijnych praktyk związanych z wypowiedaniem prawdy o sobie, z pojawianiem się oraz przekształcaniem praktyk związanych z pomiarem sprawiedliwości. M. Foucault, *Zło czynić, prawdę mówić*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2018.

prawdami, które powinny być przyswojone przez wiernych, ale obejmuje nadzór nad życiem wewnętrznym wiernych. Status owej prawdy wewnętrznej oraz nałożenie na wiernych obowiązku jej ujawniania jest problemem, w którym różnica między tradycją antyczną a chrześcijańską zaznacza się najwyraźniej.

W greckiej i rzymskiej trosce o siebie prawda miała fundamentalne znaczenie, ale była to prawda, którą jednostka powinna zinternalizować²¹. Wszelkie techniki badania sumienia, które przecież nie były wynalazkiem chrześcijaństwa, lecz spadkiem po okresie Cesarstwa, miały za zadanie sprawdzać, na ile owa prawda została przez jednostkę przyswojona. Foucault i w *Historii seksualności*, i w innych tekstach podkreśla jednak, że za praktyką tą kryje się całkowicie odmienne ujęcie podmiotowości i jej relacji wobec prawdy²². W tradycji starożytnej „ja” wyłaniało się z troski o siebie, było ustanawiane przez uwewnętrznianie prawd. Mamy tu zatem do czynienia z czysto konstruktywistycznym nastawieniem do ja, które wyłania się jako skutek procedur poznawczych²³.

W przeciwieństwie do antyku chrześcijaństwo obok prawdy dogmatów, którą należy przyswoić, wprowadza subtelny grę między prawdą zewnętrzną a prawdą wewnętrzną. Warto pamiętać, że dokonuje się tu redefinicja koncepcji podmiotu, który przestaje być czystym rezultatem troski o siebie i przekształca się w ukrytą przed nami samymi najbardziej wewnętrzną strukturą. Można zatem mówić, iż po raz pierwszy

w dziejach pojawia się właściwa hermeneutyka podejrzliwości, nakładając na jednostkę stałe zadanie poszukiwania prawdy o sobie samym. Ten osobliwy status podmiotu rozszczępionego, oddzielnego od własnej prawdy wymaga, jako zapośredniczenia przez zewnętrzną instancję, kontroli²⁴.

Wagę obowiązku ujawniania prawdy wewnętrznej pokazują specyficzne akty o uznanym statusie religijnym. Foucault wykazując fundamentalne znaczenie procedur związanych z charakterystycznym dla chrześcijaństwa obowiązkiem wyznawania, który choć został sformalizowany relatywnie późno jako procedura, której wierni mają się poddawać systematycznie, to był obecny od samych jego początków. Rytuały pokutne opierają się na podstawowym ruchu ujawnienia siebie jako grzesznika przed wspólnotą, dobrowolnego przyjęcia na siebie owej tożsamości.

Tym, co interesuje Foucaulta w owych rytuałach pokutnych związanych nieodłącznie ze specyficznymi aktami werbalizowania przewin i przyjmowania statusu grzesznika, jest ewolucja tych praktyk w ramach tradycji monastycznej. Co prawda, francuski filozof bardzo często mówi i pisze o chrześcijaństwie jako takim, ale jednocześnie zdaje sobie sprawę, że ta tradycja jest niejednorodna, i że w jej obrębie pojawiło się wiele zjawisk trudno dających się wpisać w opisywany przez niego model²⁵. Tym, co jednak interesuje go w odniesieniu do naczelnego problemu, czyli genealogii podmiotu współczesnego jest raczej dominujący trend, czyli władza pastoralna. Elementem analizy

²¹ Tenże, *Dire vrai sur soi-même*, Paris, 2017, s. 134.

²² Tenże, *Rządzenie żywymi*, dz. cyt., s. 298.

²³ Model interioryzowania prawd wyjaśnia też, dlaczego rola mistrza jest rolą czasową i o dość ograniczonym znaczeniu.

²⁴ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, dz. cyt., s. 298.

²⁵ O różnorodnych chrześcijańskich praktykach kontr-prowadzenia, czyli praktykach religijnych leżących u podstaw modeli życia oraz wspólnot wchodzących w konflikt z władzą pastoralną, pisze francuski filozof w *Bezpieczeństwie, terytorium, populacji*.

historycznej Foucaulta, który zasługuje na szczególne podkreślenie, jest wydobywanie na pierwszy plan roli życia monastycznego jako źródła norm i praktyk, które następnie „rozleją się” na życie wspólnot wiernych.

Idealy rządzące życiem monastycznym, techniki właściwe dla tej instytucji to właśnie najważniejsze dziedzictwo tradycji patrystycznej, które czyta Foucault jako najbardziej znaczący, ale też zazwyczaj przecoczany wkład chrześcijaństwa w kształt kultury Zachodu. Oprócz redefinicji podstawowej relacji jednostki wobec prawdy, która przybrała kształt pożądanej praktyki ujawniania prawdy wewnętrznej, istnieją także inne, równie istotne modyfikacje stanowiące dziedzictwo tradycji monastycznej.

Dla Foucaulta monastycyzm zaznacza swoją obecność w kulturze Zachodu, poprzez bardzo specyficzną postawę uznawaną za rodzaj ideału osobowego, który stanowił swoistą formę życia w zakonach²⁶. Otóż, owa forma życia jest praktycznym dopełnieniem koncepcji prawdy wewnętrznej rozumianej, jako coś heterogenicznego, nad czym jednostka nie sprawuje kontroli. Jak powiedziano wcześniej, to przekonanie stało się podstawą dla wprowadzenia specyficznego, w której cnotą staje się posłuszeństwo. W odróżnieniu jednak od posłuszeństwa w antycznej relacji mistrz-uczeń, tu stawało się ono celem całego procesu. Foucault z upodobaniem przytacza opowieści mające

walor budujących przykładów, w których zasadniczym tematem jest bezgraniczne posłuszeństwo. Posłuszeństwo posunięte czasami do granic absurdu (jak choćby opowieści o spełnianiu niedorzecznych ze zdroworozsądkowego punktu widzenia zadań, które zostają w cudowny sposób nagrodzone²⁷).

Zakon staje się zatem matrycą nowej struktury władzy, władzy hierarchicznej, nadzorującej, skupionej zarówno na postępkach, jak na myślach i pragnieniach. Krótko mówiąc, po raz pierwszy pojawia się władza omnipotentna i ekscesywna ze swojej natury. Zakon i właściwa dla niego forma życia może być widziany jako pierwsze miejsce, w którym pojawia się coś, co we wcześniejszych pracach nazywał Foucault „podatnymi ciałami”²⁸. W odniesieniu do władzy monastycznej należałoby nie tylko mówić o podatnych ciałach, lecz przede wszystkim podatnych duszach, bo przecież pierwszym celem życia zakonnego jest wprowadzenie dyscypliny duszy. Trzeba też pamiętać o ostatniej, ale z historycznego punktu widzenia bodaj najważniejszej cesze, czyli globalnej zmianie w kwestii podstawowego nastawienia względem podmiotu. Otóż, o ile tradycja antyczna pozytywnie odnosiła się do samego projektu troski o siebie oraz zadania kształtowania swojej indywidualności, o tyle chrześcijaństwo odwraca to wartościowanie. Na skutek tego pojawia się w jego ramach bardzo osobliwa struktura zabiegów dokonywanych na sobie, które prowadzą

²⁶ Foucault zdawał sobie sprawę ze złożoności analizowanego obszaru i podkreślał, że wspólnota monastyczna miała swoje bardzo charakterystyczne cechy, które występowały także we wspólnotach świeckich, ale z innym natężeniem. Co ciekawe, niezależnie od różnic, Foucault sugeruje, że zasadnicze mechanizmy obowiązujące w wymienionych typach wspólnot dążyły do homogenizacji. M. Foucault, *Zło czy nieć, prawdę mówi*, dz. cyt., s. 216–218.

²⁷ Wykłady *Rządzenie żywymi* obfitują w przykłady takich na pozór ćwiczeń w posłuszeństwie polegających na bezwzględny stosowaniu się do poleceń przełożonych, nawet tych najbardziej absurdalnych. Foucault przytacza jeden z najbardziej jaskrawych przykładów owej podległości mnichów, powtarzając opowieść o mnichu, który zmarł dopiero po otrzymaniu wyraźnego pozwolenia od swojego zwierzchnika. Tenże, *Rządzenie żywymi*, dz. cyt., s. 276.

²⁸ Tenże, *Nadzorować i karać*, dz. cyt., s. 131.

do celów zgoła przeciwnych. Cechy osowości, które ukształtować ma zakonna forma życia to: *subditio, patientia, humilitas*. Choć każda z nich, jak twierdzi Foucault, odnosi się do innego elementu rzeczywistości²⁹, wszystkie składają się na postawę, w której na próżno szukać silnego ja, a raczej dążenie do wyrugowania własnej woli i towarzyszącej jej gotowości do przyjęcia cudzej woli. Można zatem powiedzieć, że tym, co stanowi nadrzędny cel wszystkich wymienionych praktyk, to raczej uśmiercenie ja niż jego budowanie³⁰. W konsekwencji życie monastyczne wraz z właściwymi dla niego normami zdecydowało o przyszłości Zachodu. Wpływ ten oznacza nie tylko zerwanie z tradycją antyczną, dokonane poprzez zredefiniowanie zasadniczych celów praktyk związanych z troską o siebie lub szerzej zabiegami wokół siebie, które od tego momentu zostały wprzęgnięte w proces kształtowania „podmiotu posłusznego”. Historyczna rola i patrystyki, i życia monastycznego, które stanowiło jej naturalne rozwinięcie, polega także, a może przede wszystkim, na odmówieniu pozytywnej wartości wszelkim praktykom umożliwiającym budowanie autonomii jednostkowej. Rzecz jasna, nie można powiedzieć, iż ruchy skupione wokół takiego programu zniknęły z kultury europejskiej całkowicie, ale pojawiały się sporadycznie i miały dość ograniczone znaczenie. Trzeba też pamiętać, że indywidualizm nieodłącznie związany z antycznym modelem troski o siebie uzyskał, właśnie dzięki kulturowemu oddziaływaniu tradycji monastycznej, bardzo negatywną konotację. Jednocześnie warto zapytać, czy mimo niekwestionowanej hegemonii tradycji wyrastającej

z monastycyzmu, kultura zachodnia nie jest ufundowana na zasadniczym pęknięciu wynikającym z owego przejścia wybranych technik z kultury antycznej, ale też nieuchronnego odniesienia do fundujących owe techniki norm. Foucault opisuje złożony mechanizm kulturowego przejścia treści antycznych przez kulturę monastyczną, wskazując, że z jednej strony wprost przejęty został ideał życia filozoficznego, ale dokonało się to przy jednoczesnym zakwestionowaniu jego celów³¹. Być może ten niejednorodny stosunek do tradycji starożytnej, do pewnego stopnia może wyjaśnić podwójne wartościowanie obecne w kulturze europejskiej, odpowiedzialne za ich cykliczne pojawianie się, dotyczy to nawet samego życia monastycznego, ruchów skupionych wokół indywidualnej autonomii. Jest do pewnego stopnia paradoksem, że monastycyzm nawiązywał bardzo powikłaną relację z ascetyzmem, z którego historycznie się wywodził a jednocześnie ograniczał, usiłując nadać mu instytucjonalne ramy³². Być może jednak ten nieustany i naturalny spór między ascetyzmem a jego monastyczną formą nie jest jedynie historyczną osobliwością, ale odbiciem tego poważniejszego pęknięcia naznaczającego kulturę Zachodu.

Foucaultowska interpretacja dziejów chrześcijaństwa, rozpatrywanego jako zasadniczy element nowej politycznej wyobraźni, która ukonstytuowała się na Zachodzie, stanowiła inspirację dla innych filozofów zajmujących się genealogią współczesności. Jako najbardziej znanego kontynuatora linii badań zainaugurowanej przez Foucaulta należy wymienić Giorgio

²⁹ Tenże, *Rządzenie żywymi*, dz. cyt., s. 278.

³⁰ Tenże, *Aveux de la chair*, Paris 2018, s. 145.

³¹ Tenże, *Rządzenie żywymi*, dz. cyt., s. 262–263.

³² Tenże, *Zło czynić, prawdę mówić*, dz. cyt., s. 154–155.

Agambena, który w swoim projekcie *Homo sacer*³³ w krytyczny sposób podejmuje wątki omówione wcześniej przez francuskiego myśliciela. Agamben, choć nie kryje, że jego

badania stanowią nawiązanie do myśli Foucaulta, to jednocześnie próbuje, do pewnego stopnia, perspektywę Foucaultowską przekroczyć ku odmiennej koncepcji władzy.

BIBLIOGRAFIA:

- Agamben G., *Homo sacer*, Gallimard, Paris 2016.
- Foucault M., *Czym to jest Oświecenie?*, w: *Filozofia, historia, polityka*, tłum. L. Rasiński, D. Leszczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000.
- Foucault M., *Nietzsche, genealogia, historia*, w: *Filozofia, historia, polityka*, tłum. L. Rasiński, D. Leszczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000.
- Foucault M., *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Foucault M., *Rządzenie żywymi*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Foucault M., *Zło czynić, prawdę mówić*, tłum. A. Zawadzki, Znak, Kraków 2018.
- Foucault M., *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy*, t. 2, tłum. T. Komendant, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2005.
- Foucault M., *Aveux de la chair*, Gallimard, Paris 2018.
- Foucault M., *La culture de soi*, w: *Qu'est-ce que la critique? La culture de soi*, J. Vrin, Paris 2015.
- Foucault M., *Dire vrai sur soi-même*, J. Vrin, Paris 2017.

³³ G. Agamben, *Homo sacer*, Seuil 2016.

Homo sacer to nazwa projektu Agambena, który on sam raczej określa jako archeologię współczesności, ale której cel pozostaje tożsamy z Foucaultowskimi dociekaniem genealogicznymi.

Projekt ten powstawał przez ponad dwadzieścia lat i składa się na niego dziewięć prac poświęconych najważniejszym aspektom wyobraźni politycznej Zachodu.

Foucault and the Patristic Tradition

(Summary)

The paper addresses the problem of the history of early Christian thought in Michel Foucault's oeuvre. It aims at disclosing central place of Foucault's writings on the patristic tradition in his project of the genealogy of modernity. In his reading of Christianity, both of relations which an individual establishes with himself and with truth,

fundamentally transforms. Ultimately, Christianity, and particularly Christian monasticism, turns to be a condition of possibility for a type of power known as the disciplinary power.

Key words: Christianity, modernity, genealogy, subject, pastoral power

URSZULA ZBRZEŹNIAK:

dr hab., pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się współczesną filozofią kontynentalną. Jest autorką dwóch monografii naukowych: *Michel Foucault: ku historycznej ontologii nas samych* (Warszawa 2010) oraz *Genealogia i emancypacja. Studia*

nad współczesną filozofią polityki (Warszawa 2018). Autorka artykułów poświęconych wybranym zagadnieniom myśli Foucaulta, najważniejszym stanowiskom we współczesnej kontynentalnej refleksji politycznej oraz zagadnieniom związanym z edukacją.