

Marcin Jewdokimow

Dziedzictwo klasztorów w perspektywie twórczości Michela Foucaulta

Hereditas Monasteriorum 1, 17-29

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dziedzictwo klasztorów w perspektywie twórczości Michela Foucaulta

Parcelacja zamiast paruzji

W wydanej po raz pierwszy we Francji w 1975 r.¹, a w tłumaczeniu polskim w 1993 r.² książce *Nadzorować i karać* życie klasztorne oraz związane z nim zasady zostały uznane za źródło, choć dalekie i przetransformowane, porządku dyscyplinarnego, który ostatecznie wyłonił się na przełomie XVII i XVIII w., a więc takiego, w którym „dyscypliny stały się powszechnymi formami dominacji”³. W ujęciu Foucaulta specyficzna dyscyplina staje się w owym czasie zasadą organizacji społecznej, której trwanie Gilles Deleuze wyznacza aż – mniej więcej – do końca XX w., kiedy to zastąpiona zostaje przez zasadę kontroli⁴. Z perspektywy interesującego mnie tu zagadnienia ważna jest nie tyle całościowa charakterystyka społeczeństw dyscyplinarnych, ile te ich wybrane aspekty, których źródło próbuje przypisać Foucault organizacji życia klasztornego.

Celowo używam tu niejasnego zwrotu „próbuję przypisać”, gdyż w perspektywie „historiografii” foucaultowskiej konkretnej przyczyny danego zjawiska wskazać nie można, co dobrze obrazuje następujący cytat:

Być może [wytluszczenie – MJ] zatem procedury regulatywne, dotyczące życia i nadziei zbawienia we wspólnocie zakonnej, stały się zalążkiem metod dyscyplinarnych, organizujących porządek społeczny od przełomu XVII i XVIII w. w kręgu cywilizacji zachodniej. Owo być może, do którego powrócę dalej, nie powinno jednak przysłonić głównej przesłanki związania monastycyzmu⁵ z wyłaniającym się wówczas porządkiem dyscyplinarnym: zastąpienia w tym okresie – mówiąc skrótowo – przygotowań na paruzję zorientowaną ekonomicznie i politycznie parcelacją, a dokładnie, przy zachowaniu

1 M. FOUCAULT, *Surveiller et punir: Naissance de la Prison*, Paris 1975.

2 M. FOUCAULT, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, tłum. i posł. T. KOMENDANT, Warszawa 1993.

3 *Ibidem*, s. 163.

4 G. DELUZE, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, http://www.ekologiasztuka.pl/seminarium.foucault/readarticle.php?article_id=18 (dostęp: 20 IX 2012 r.).

5 O znaczeniu tego pojęcia, w tym w kręgu frankofońskim, por. M. DERWICH, *Monastycyzm w Polsce średniowiecznej i nowożytnej. Uwagi terminologiczne*, [w:] H. GAPSKI (red.), *Christianitas et cultura Europae. Księga Jubileuszowa Profesora Jerzego Kłoczowskiego*, cz. 1, Lublin 1998, s. 255–259 oraz *idem*, *Monastycyzm benedyktyński w średniowiecznej Europie i Polsce. Wybrane problemy* (Acta Universitatis Wratislaviensis, 2019, Historia, 135V), Wrocław 1998, s. 22–26.

podobnych technik, zastąpienie organizacji mającej na celu zbawienie, ascezę i przygotowywanie świata na ponowne przyjscie Chrystusa organizacją mającą na celu zwiększenie produktywności⁶.

Ćwiczenie – w mistycznej lub ascetycznej formie – było sposobem podporządkowania czasu ziemskiego osiągnięciu zbawienia. Z wolna, w historii Zachodu, będzie ono odwracać swój sens, zachowując niektóre ze swych wyznaczników: posłuży do ekonomizacji czasu życia, do jego kumulacji w użytecznej postaci i do sprawowania władzy nad ludźmi za pośrednictwem tak zagospodarowanego czasu. Ćwiczenie, odkąd stało się elementem politycznej technologii ciała i trwania, nie zmierza już do kulminacji na tamtym świecie, ale do doczesnego ujarzmania, któremu nie ma końca⁷.

Zdaniem Foucaulta w XVII w. rozpoczął się proces przejmowania, transformacji i amplifikacji zasad i form dyscypliny charakterystycznej dla życia klasztornej, które z kolei przyczyniło się zarazem do zmiany jej – dyscypliny – celów oraz specyfiki, która różni tę nową dyscyplinę od niewolnictwa, służby, lenna oraz ascezy i „dyscypliny” typu zakonnego, ponieważ te strzegą raczej wyrzeczeń niż podnoszenia wydajności, a jeśli nawet żądają od człowieka dochowania posłuszeństwa innym, to mają za główny swój cel panowanie każdego nad jego własnym ciałem⁸.

Aby dokładniej przedstawić powiązanie pomiędzy organizacją życia klasztornej a pewnymi cechami społeczeństw dyscyplinarnych, przyjrzyć się następującym aspektom tego, co społeczne: ciało, organizacja czasu i przestrzeni, jaźń, władza.

Podatne ciała, cel i ujarzianie

Pierwszym aspektem ujawniania się cech organizacji życia klasztornej w społeczeństwach doby klasycyzmu (1650–1800) i nowoczesnych była według Foucaulta zmiana praktyk cielesnych. Nie podkreślał on jednak intymności, której narodziny w XVI w. prowadzą do usunięcia w dyskretny cień pewnych czynności niegdyś dokonywanych publicznie, jak np. wycieranie nosa, wydalanie, akt seksualny. Sposoby posilania się, mycia, kochania – a w konsekwencji również mieszkania – ulegają zmianom zależnie od samoświadomości, wiążącej się z odczuciem intymności ciała⁹.

A podkreślić trzeba, że intymność, a więc pewien stosunek do własnego ciała, również wiąże się z inną mniszą praktyką, a więc odosobnieniem, które w średniowieczu zarezerwowane było dla nielicznych.

Autor *Nadzorować i karać* w zmianie praktyk cielesnych dostrzega nie tyle rozwój samoświadomości, ile wzrost nadzoru. Ciało – jako artefakt kulturowy, ale również organizm biologiczny – poddane zostaje według niego nowym, nieobecnym dotychczas formom kształtowania i wykorzystywania. Po pierwsze, kontrola nad ciałem staje się bardziej de-

6 M. FOUCAULT, *Nadzorować i karać*, s. 194.

7 *Ibidem*.

8 *Ibidem*, s. 164.

9 P. ARIES, *Argumenty za historią życia prywatnego*, [w:] R. CHARTIER (red.), *Historia życia prywatnego*, t. 3: *Od renesansu do oświecenia*, red. wyd. pol. A. ŁOŚ; przekł. M. ZIĘBA, K. OSIŃSKA-BOSKA, M. CEBO-FONIOK; red. nauk. przekł. t. 3 J. MAROŃ, Wrocław i in. 2005, s. 10.

taliczna, dotyczy coraz większej liczby szczegółów i jest wywierana na „ruchy, gesty, postawę, tempo”¹⁰. Po drugie, przedmiotem kontroli przestaje być „zachowanie lub język ciała”¹¹, a staje się „ekonomia, skuteczność ruchów, ich wzajemna harmonia”¹². Po trzecie, ciągle przymus wywierany na ciało dotyczy „raczej przebiegu czynności niż jej wyników”¹³ i – przymus – odnosi się do całości ułożenia czy przebywania ciała w czasie i przestrzeni. Tak skonstruowana dyscyplina wytwarza – jak nazywa je Foucault¹⁴ – ciała podatne, a więc wyćwiczone i podporządkowane, choć jednocześnie silne w sensie produktywnym.

Szczegółowość kontroli nad ciałem pokazuje więc, że „mistyka codzienności łączy się tu z drobiazgową dyscypliną”¹⁵. Znanе do tej pory wyłącznie ciałom mnichów i mniszek praktyki rozprzestrzeniają się na teren szkoły, koszar, szpitala czy fabryki, a więc nowych przestrzeni społecznych, w postaci regulaminów, kontroli nadzorców i inspektorów kontrolujących każdy aspekt aktywności. Również w rozwoju nauki o człowieku i jego ciele dostrzega Foucault nie tyle potencjał emancypacyjny, ile nowe formy dominacji, które ze szczegółowej inspekcji ciała robią użytek polityczny i ekonomiczny. Wiedza nie prowadzi więc do wychodzenia ze stanu niedojrzałości, jak chciał Kant¹⁶, ale do wytwarzania nowych form dominacji. Łącznika między wiedzą i władzą (*savoir-pouvoir*, jak pisał Foucault¹⁷) nie sposób wymazać, wiedzy i władzy rozłączyć. Dlatego wzrostowi nadzoru nad ciałem towarzyszy we wskazanym okresie wzrost wiedzy o nim.

Ta drobiazgowość zainteresowania ciałem jest więc dokładnie taka sama w formie (choć inna w celu), jak ta, o której pisał św. Benedykt z Nursji w *Regule*, opisując choćby, jak powinni spać mnisi:

1. Mnisi będą spali każdy w osobnym łóżku. 2. Otrzymają pościel według rodzaju życia, zgodnie z zarządzeniem swego opata. 3. Jeżeli to możliwe, niech śpią wszyscy w jednej sali. Jeśli nie pozwala na to ich wielka ilość, to niech spoczywają po dziesięciu albo po dwudziestu ze starszymi, którzy mają nad nimi czuwać. 4. Niech w tej sali świeca pali się aż do rana.

5. Mają spać ubrani, przepasani paskami lub sznurami. Niech podczas snu nie mają przy boku swoich noży, aby się przypadkiem przez sen nie skaleczyli. 6. Niech mnisi będą zawsze gotowi. Na dany znak niech wstają bez zwłoki i z pośpiechem starają się wyprzedzić na Boże Oficjum, jednak z wszelką powagą i skromnością¹⁸.

Przykład norm dotyczących snu mnichów prowadzi nas bezpośrednio do problematyki celi i przestrzeni, a więc drugiego według Foucaulta obszaru obecności organizacji życia klasztorowego w społeczeństwie dyscyplinarnym. Wskazuje on, że poza dbałością o szcze-

10 M. FOUCAULT, *Nadzorować i karać*, s. 163.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*, s. 162–203.

15 *Ibidem*, s. 166–167.

16 I. KANT, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. i wstęp T. KUPS, Kęty 2005.

17 M. FOUCAULT, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. SIEMEK, słowem wstępnym opatrzył J. TOPOLSKI, Warszawa 1977.

18 *Reguła św. Benedykta*, przeł. B. TUROWICZ OSB, [w:] *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, przeł. T. M. DĄBEK OSB, B. TUROWICZ OSB (*Źródła monastyczne*, 40, *Starożytność*, 27), Kraków 2006, rozdz. 22, s. 437.

gół i ciało, nitka – jeśli można tak powiedzieć – wiodąca od kultury monastycznej do społeczeństw dyscyplinarnych wiedzie również przez formy organizacji społecznej w przestrzeni.

Dyscyplina bowiem dokonuje „repartycji jednostek w przestrzeni”¹⁹, który to podział czy rozdzielenie następuje według kilku zasad. Pierwsza z nich to zasada klauzury, a więc „wyznaczenia specjalnego miejsca, wydzielonego i zamkniętego”²⁰, co prowadzi do tego, że np. gimnazja podporządkowane zostają klasztornemu wzorcowi organizacji²¹, a fabryka „upodabnia się do klasztoru, fortecy, oblężonego miasta”²².

Druga zasada dotyczy parcelacji, a więc lokalizacji w konkretnym miejscu, miejscu złożonemu z cel: „każdemu – jego miejsce; w każdym miejscu – ktoś”²³. Przestrzeń dyscyplinarna to więc przestrzeń złożona z cel. Jak podsumował to zamknięcie Gilles Deleuze:

Jednostka przechodzi stale od jednego zamkniętego obszaru do drugiego, a każdy z tych obszarów rządzi się własnymi prawami: najpierw rodzina, potem szkoła („nie jesteś już w domu rodzinnym”), następnie koszary („nie jesteś już w szkole”), jeszcze później fabryka, od czasu do czasu szpital, ewentualnie więzienie, będące przestrzenią zamknięcia *par excellence*²⁴.

To właśnie przestrzeń więzienia, a więc miejsca złożonego z cel, charakterystycznych również dla klasztoru, staje się dla Foucaulta analogią i pewnego rodzaju źródłem porządku dyscyplinarnego²⁵.

Trzecią zasadą organizacji przestrzeni jest funkcjonalność rozmieszczenia, mająca przyczynić się do maksymalizacji wykorzystania siły ciała, przekładającej się na produktywność.

Dzięki tym zasadom wzrasta nadzór nad jednostkami, które nie mogą już poruszać się swobodnie i bezcelowo, ale znajdują się w miejscach, w których stają się jak najbardziej produkcyjne, efektywne i zamknięte.

Oprócz zmian znaczenia przestrzeni w wyłaniającej się w XVII w. nowej formie organizacji społecznej charakterystyczna jest zmiana sposobu wykorzystania czasu, w czym również dostrzega Foucault reminiscencje funkcjonowania wspólnoty klasztornej: „rozkład zajęć to stare dziedzictwo. Jego rozkład został z całą pewnością zaczerpnięty z doświadczeń wspólnoty zakonnej”²⁶, a jego podstawami są: „ustalenie rytmu, narzucenie określonych czynności i regulacja powtarzających się cykli”²⁷.

19 M. FOUCAULT, *Nadzorować i karać*, s. 168.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*, s. 169.

23 *Ibidem*, s. 170.

24 G. DELEUZE, *Postscriptum*.

25 Nie chodzi tu o jakiekolwiek więzienie, ale o więzienie zaprojektowane przez Jeremy’ego Bentham’a. Jego analiza prowadzi Foucaulta do postawienia tezy o panoptycznej formie władzy, charakterystycznej dla społeczeństw dyscyplinarnych.

26 M. FOUCAULT, *Nadzorować i karać*, s. 178.

27 *Ibidem*.

To dziedzictwo przejawia się w funkcjonowaniu warsztatów, gimnazjów czy „protestanckich armii Maurycego Orańskiego i Gustawa Adolfa”²⁸, zorganizowanych na zasadzie rytmicznego układu dnia, przeplatane ćwiczeniami duchowymi. Organizacja czasu – tak samo jak przestrzeni – ma na celu zwiększenie efektywności i wydajności: pracowników, uczniów, żołnierzy... Dlatego tak samo, jak w wypadku organizacji przestrzeni, również organizacja czasu przekłada się na kontrolę nad ciałem, jego kształtowaniem, które następuje poprzez unawykanie zarówno układu przestrzennego, jak i chronologii dnia.

Te wszystkie zmiany przekładają się na stworzenie z ludzi przedmiotów dyscypliny, która „»produkuje« indywidua: jest specyficzną techniką władzy, która czyni z jednostek razem przedmioty i narzędzia swojego działania”²⁹.

Według Foucaulta dyscyplina produkuje cztery typy indywidualności, czy też raczej indywidualność obdarzoną czterema cechami: jest ona parcelarna (dzięki grze przestrzennych repartycji), organiczna (dzięki kodowaniu czynności), genetyczna (dzięki kumulacji czasu) i kombinatoryczna (dzięki łączeniu sił)³⁰.

Te cechy jednostki osiągnięte zostają dzięki budowaniu tabel (systemu klasyfikacji), układaniu musztry (lokowaniu ciała w przestrzeni i nadzorowaniu go), narzucaniu ćwiczenia oraz stosowaniu taktyki: „taktyka jako sztuka konstruowania – ze zlokalizowanych ciał, zakodowanych czynności i ukształtowanych umiejętności – aparatury, gdzie produkt odrębnych sił [...] jest maksymalizowany”³¹.

Dlatego autor *Nadzorować i karać* proces dyscyplinowania jednostki określa mianem *assujettissement*, którego sens tłumacz – Tadeusz Komendant – oddaje przez specyficzny zapis: „ujarzmianie”, mający oddać nieodzowność władzy w kształtowaniu ja (*self*) jednostki.

W takim razie powiedzieć trzeba, że dyscyplinarna organizacja społeczna, związana z praktykami klasztornymi, wytwarza również specyficzne, skrótowo opisane wyżej jednostki, a jej konstytucja nierozdzielnie związana jest również z rozwojem nauki: „władza produkuje: produkuje realność, produkuje dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy. Jednostka i wiedza, jaką można o niej zdobyć, zależy od tej produkcji”³².

Foucault wskazuje, że narodziny porządku dyscyplinarnego stanowią jednocześnie narodziny „anatomii politycznej”³³ oraz „mechaniki władzy”³⁴ – metafory te wskazują na włączenie ciała i jego funkcjonowania w obszar zainteresowania władzy oraz oparcie władzy na systemie mechanicznym, a więc narzucającym na ciało powtarzalność, predefiniującym odpowiednie i dopuszczalne ruchy itd. Dyscyplina taka podnosi siły ciała, ale – jak zaznacza autor – tylko w rozumieniu ekonomicznej przydatności, w sensie politycznym ciała

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*, s. 205.

30 *Ibidem*, s. 201.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*, s. 233.

33 *Ibidem*, s. 164.

34 *Ibidem*.

staje się miękkie, wiotkie, podatne. W tej obserwacji ujawnia się właśnie ważne ujęcie problematyki władzy: jest ona produktywna – wytwarza podmioty, którymi włada, a cel tych działań jest jednocześnie ekonomiczny, mają one na celu wzrost produktywności. To właśnie w tym sensie paruzja zostaje zastąpiona parcelacją – nowa anatomia polityczna i organizacja społeczna jako cel swoich zabiegów stawiają wzrost produktywności, a więc cel ekonomiczny. Mistycyzm zainteresowania szczegółem zostaje zastąpiony „zlaicyzowaną treścią oraz technicznym i ekonomicznym racjonalizmem”³⁵. Porównanie dyscypliny klasztornej z dyscypliną nowoczesną pokazuje więc, że rządzą nimi różne zasady, ale ich forma pozostaje podobna: o ile ta pierwsza miała charakter „anty-lenistwa”³⁶, a więc moralny, o tyle ta druga „ustanawia zasadę nieograniczonego teoretycznie wzrostu wykorzystania czasu: chodzi tu raczej o jego krańcowe wyczerpanie, niż o rozkład dnia”³⁷.

Należy jednak zadać proste, ale i podstawowe pytanie: w jakim sensie myśleć o organizacji klasztornej jako źródle społeczeństwa dyscyplinarnego?

Metody archeologiczna i genealogiczna

Aby wyjaśnić logikę wywodu Foucaulta, a dokładnie sens rozpatrywania życia klasztornego jako jednego ze źródeł nowoczesności, rozpocząć trzeba od przybliżenia dwóch perspektyw analitycznych stosowanych przez autora – archeologicznej i genealogicznej. Jak podkreśla Barry Smart, przejście od jednej do drugiej metody, które nastąpiło w latach 70. XX w., to nie tyle zerwanie, ile raczej reorganizacja priorytetów analizy – wynikających z wpływów strukturalizmu – z zainteresowania dyskursem na większe i wyraźniejsze skupienie się na instytucjach, praktykach społecznych i technologiach władzy oraz *self* i ich złożonych związkach z formami wiedzy, w skrócie wzajemne oddziaływanie pomiędzy praktykami niedyskursywnymi i dyskursywnymi³⁸.

Definiując różnice inaczej, ale nie wyczerpująco, możemy powtórzyć za Smartem, że archeologia wiedzy jest skierowana na analizę nieświadomych zasad rządzących dyskursami w naukach humanistycznych i regulujących je³⁹, a analiza genealogiczna rozpatruje warunki możliwości wyłaniania się nauk humanistycznych jako nierozzerwalnie związane z technologiami władzy, uobecnionymi w społecznych praktykach⁴⁰.

Analiza archeologiczna ma na celu przekroczenie tradycyjnej metodologii historii idei, w ramach której analiza dotyczy poglądów danych jednostek. Foucault koncentruje się natomiast na „scenie”⁴¹, która pozwala jednym poglądom, sądom czy myślom się uobecnąć, a inne ogranicza. Rezonują tu więc kantowskie „warunki możliwości”⁴², które Foucault roz-

35 *Ibidem*, s. 167.

36 *Ibidem*, s. 184.

37 *Ibidem*.

38 B. SMART, *Michel Foucault*, London-New York 2002, s. 39.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 G. GUTTING, *Foucault: a very short introduction*, Oxford 2005, s. 34.

42 I. KANT, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. INGARDEN, Warszawa 1957, t. 1–2.

patruje jako zmienne historycznie⁴³. Metoda archeologiczna to zatem badanie warunków myślenia, a nie idei danej osoby czy kierunku. Mowa tu o strukturze głębszej, której logika transformacji związana jest raczej z warunkami ekonomicznymi i technicznymi (przedmioty) i która – dokładnie tak, jak zakłada się w podejściu strukturalistycznym, materializmie historycznym czy metodologii szkoły Annales – przekracza świadomość jednostki (która dodatkowo może ukrywać faktyczny sens tej struktury, np. dominację).

Prace Foucaulta, charakterystyczne dla tego okresu jego twórczości – *Historia szaleństwa*, *Narodziny kliniki*, *Słowa i rzeczy* i metodologiczny tekst *Archeologia wiedzy* – analizują właśnie warunki rozwoju konkretnych problemów, takich jak rozum i nierozum (*Historia szaleństwa*) czy wyłanianie się człowieka jako podmiotu wiedzy oraz praw rządzących systemami wiedzy (*Słowa i rzeczy*). Metoda archeologiczna to więc „analiza systemów myślenia czy dyskursów⁴⁴, która nie jest hermeneutyką, a zatem nie ma na celu odkrycia ukrytego sensu wypowiedzi czy dyskursu.

Metodę archeologiczną odróżnia od genealogicznej również to, że ta pierwsza jest synchroniczna, druga – diachroniczna. Dlatego w *Słowach i rzeczach* Foucault pisze: „Fakt, że czasem w ciągu paru lat kultura przestaje myśleć tak, jak dotychczas, a zaczyna myśleć coś innego i inaczej⁴⁵, celowo unikając wskazania możliwych źródeł zmiany oraz innych kontekstualnych czynników (np. ekonomia) z nią związanych, podczas gdy w prowadzonej analizie genealogiczną *Nadzorować i karać* jako jedno z tych źródeł – nie tyle zmiany, ile obecność kształtu – wskazuje właśnie życie klasztorne.

Podkreślić trzeba, że nie ma tu mowy o wnioskowaniu przyczynowo-skutkowym, w którym to życie klasztorne jest konkretną przyczyną (jak np. wynalazek Gutenberga), raczej jest ono wskazywane jako dalekie źródło, czyli takie, które nie ma siły deterministycznej, a jego związek z „tu i teraz” jest niejasny, choć dostrzegalny. Opis dotyczy więc przemian, a nie ich przyczyny, co nie wyklucza, że w ramach tych opisów można wskazywać na pojawianie się nowych przedmiotów czy reguł działania, które wywierają kolejne wpływy na inne obszary społeczne.

Jak pisze Foucault,

przez całe wieki zakony religijne pełniły rolę nauczycieli dyscypliny: specjalistów tempa, wielkich techników rytmu i regularnych zajęć. Jednak dyscypliny, które **oddziedziczyły** owe metody regulacji czasowej, dokonują ich **modyfikacji** [wytłuszczenie – MJ]⁴⁶.

Czy w innym miejscu:

doba klasyczna jej [pragmatycznej racjonalizacji szczegółu – MJ] nie zapoczątkowała. Nadała jej jedynie **przyśpieszenie, zmieniła skalę, zaopatrzyła w precyzyjne narzędzia i, być może, znalazła dla niej oddźwięk w rachunku różniczkowym czy też opisywaniu najdrobniejszych cech charakteru istot ludzkich**. W każdym razie „szczegół” z dawien dawna był jedną z kategorii teologii czy ascetyzmu: każdy szczegół jest ważny, ponieważ w oczach

43 G. GUTTING, *Foucault: A very short introduction*, s. 36.

44 B. SMART, *Michel Foucault*, s. 40.

45 M. FOUCAULT, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. KOMENDANT, Gdańsk 2006, s. 57.

46 M. FOUCAULT, *Nadzorować i karać*, s. 178–179.

Boga żaden ogrom nie przewyższa wielkością szczegółu, ani nie ma rzeczy tak małej, by On nie zamierzał jej w którejś ze swych swobodnych decyzji [wytłuszczenie – MJ]⁴⁷.

Oba cytaty ilustrują taki sposób prowadzenia analizy, w którym nie ma mowy o przyczynie, ale o różnych dostrzegalnych, choć pozostających dość nieuchwytnymi, zmianach: modyfikacjach, przyśpieszeniu, zmianie skali itd., a to wszystko pod auspicjami bezpiecznego, ale jak najbardziej koniecznego w takim układzie metodologicznym „być może”, stanowiącego nie tyle wycofanie się autora z nauki, ile próbę pozostania w niej na sposób etyczny. Skoro powiedziało się, że myśl sama sobie stawia granicę, a wiedza zależy od kontekstu i nieodzownie związana jest z władzą, pewność wiedzy staje się wątpliwa.

Tekst *Nadzorować i karać* prezentuje analizę genealogiczną, co dobrze unaoczniają wcześniejsze przykłady, wskazujące właśnie na aspekty niedyskursywne (instytucje i praktyki społeczne), jednak wyraźne są tu również zasady analizy archeologicznej, które nie dotyczą jednak wyłącznie języka, „poprzez który znamy świat, ale władzy, która zmienia świat”⁴⁸. To właśnie „zacerpnięcie”⁴⁹ czy „oddziedziczenie”⁵⁰ z życia klasztornej praktyki społecznych dotyczących ciała, przestrzeni czy czasu staje się źródłem praktyk społecznych w dobie klasycyzmu (1650–1800) i nowoczesności. Życie klasztorne jest więc formatywnym źródłem praktyk społecznych, które przyjmują w danym okresie zmodyfikowany kształt i zostają podporządkowane innemu – jak to już zostało powiedziane – celowi.

Trzeba podkreślić, że w takim ujęciu klasztor nie jest rozpatrywany jako źródło kultury wysokiej i warunków do tworzenia kultury czy inspiracja dla tworzenia kultury⁵¹, które to kierunki popychają do myślenia o bibliotekach, archiwach, działalności charytatywnej, medycznej lub edukacyjnej, ale jako dalekie źródło codziennych praktyk społecznych, które związane są z władzą, wiedzą i podmiotem. Jak pisze Barry Smart,

genealogia stoi w opozycji do tradycyjnej analizy historycznej; jej celem jest „zarejestrowanie pojedynczości [singularity] wydarzeń”, odsłonięcie pod jednolitą powierzchnią nie przyczyn, ale rozproszenia i różnicy oraz gry dominacji. Analiza genealogiczna to synonim niekończącej się interpretacji, która zakłada, że nie ma ukrytego znaczenia ani struktury [foundation], lecz jedynie kolejne warstwy interpretacji, które w efekcie narastania osiągnęły formę prawdy, samowytłuszczenia pewników i konieczności, które to właśnie genealogia ma na celu naruszyć⁵².

Dlatego Foucault pisze:

„wynalezienie” nowej anatomii politycznej nie powinno być uważane za nagłe odkrycie. Raczej za wielość często drobnych procesów, o różnej genezie i rozproszonej lokalizacji, które się wzajemnie krzyżują, powtarzają lub naśladują, wspierają się

47 *Ibidem*, s. 166.

48 G. GUTTING, *Foucault: A very short introduction*, s. 45.

49 M. FOUCAULT, *Nadzorować i karać*, s. 178.

50 *Ibidem*, s. 179.

51 M. DERWICH, *Monastycyzm w kulturze Polski średniowiecznej. Uwagi problemowe*, [w:] A. POBÓG-LENARTOWICZ, M. DERWICH (red.), *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski. Materiały z ogólnopolskiej konferencji zorganizowanej w Dąbrowie Niemodlińskiej w dniach 4–6 XI 1993 przez Instytut Historii WSP w Opolu i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego (Sympozja, 9)*, Opole 1995, s. 17–26; *idem*, *Klasztor a kultura przez wieki. Uwagi metodyczne i zarys problemu*, referat wygłoszony na konferencji *Przestrzeń klasztoru – przestrzeń kultury*, Warszawa, 10–12 V 2012 r.

52 B. SMART, *Michel Foucault*, s. 52.

nawzajem, różnią dziedziną zastosowania, odkrywają punkty wspólne i zarysowują powoli schemat ogólnej metody [...]. Za każdym razem pojawiają się jako odpowiedź na wyzwania koniunktury: tu innowacja w przemyśle, tam rozprzestrzenienie się epidemii, gdzie indziej wynalazek fuzji albo pruskie zwycięstwo⁵³.

Klaustralizacja świata według Demyttenaere'a a teza Foucaulta

Taką problematyzację dziedzictwa klasztorów warto porównać z tezą Albertusa Demyttenaere'a o klaustralizacji świata, a więc o procesie równoległym do chrystianizacji, który przebiegał w okresie średniowiecznym, a szczególnie wczesnośredniowiecznym⁵⁴. Klaustralizacja, a więc „stawanie się podobnym do klasztoru”⁵⁵, świata zachodniego następowała – zdaniem autora – poprzez zaszczepianie (*implantation*) i rozsiewanie (*dissemination*) mniej lub bardziej powiązanych ze sobą wspólnot mniszych. Tworzyły one warunki dla klaustralizacji i chrystianizacji świata zewnętrznego⁵⁶.

Proces ten skutkował głównie przejmowaniem przez inne instytucje społeczne techniki odosobnienia i „związany z nim kształceniem zorganizowanym na sposób hierarchiczny”⁵⁷. Inne instytucje społeczne kopiowały więc formy organizacji celi, np. seminaria czy uniwersytety były „stworzone według zasad rządzących modelami monastycznymi”⁵⁸: zaopozycyły reguły pedagogiczne, instytucjonalne ramy nauki oraz przyjęły zasadę izolacji od świata zewnętrznego. Inną techniką zaczerpniętą z klasztorów była spowiedź, która przekształciła się – zdaniem autora –

z techniki duchowej, rozwiniętej w środowiskach monastycznych, w sakrament, uświęcony instrument kontroli ludzkiego sumienia, szeroko używany przez biurokratycznie i hierarchicznie zorganizowaną Kościół⁵⁹.

Jak zauważa Marek Derwich, Demyttenaere wskazuje więc, że

formy życia mniszego, wypracowane dla uzyskania celu 'idealnego', zbawienia własnego i całego społeczeństwa, zaadaptowane zostały przez to ostatnie dla realizacji celów zupełnie przyziemnych⁶⁰.

Wydaje się, że mimo pewnego podobieństwa terminologicznego – zaszczepianie, rozsiewanie – oraz podkreślenia wątków technik i praktyk – odosobnienie, hierarchizacja – argumentacja Demyttenaere'a zdecydowanie różni się w założeniach od tezy Foucaulta. Po pierwsze, autor tezy o klaustralizacji rozpatruje wpływ organizacji klasztornej na świat ze-

53 M. FOUCAULT, *Nadzorować i karać*, s. 164–165.

54 A. DEMYTTEAERE, *The Claustalization of the World*, [w:] M. DERWICH, A. POBÓG-LENARTOWICZ (red.), *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w Turawie w dniach 8–11 V 1996 przez Instytut Historii Uniwersytetu Opolskiego i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego* (Opera ad historiam monasticam spectantia, Series I: Colloquia, 2), Opole-Wrocław 1996, s. 23–42.

55 *Ibidem*, s. 40.

56 *Ibidem*, s. 41.

57 *Ibidem*, s. 40.

58 *Ibidem*, s. 39.

59 *Ibidem*, s. 41.

60 M. DERWICH, *Monastycyzm w dawnych społeczeństwach europejskich. Zarys problematyki*, [w:] M. DERWICH, A. POBÓG-LENARTOWICZ (red.), *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym*, s. 45.

wewnętrzny w sposób ilościowy – im więcej wspólnot mniszych, tym większy nacisk na świat zewnętrzny: „powstawaniu i wzrostowi liczby wspólnot mniszych towarzyszył, rozmyślnie lub nie, ich narastający nacisk na świat zewnętrzny”⁶¹, co z kolei prowadzi bezpośrednio do – odrzucanego przez Foucaulta – myślenia przyczynowo-skutkowego. Po drugie, wskazuje na podmiotowe przyczyny wdrażania organizacji wspólnot mniszych oraz ich rozprzestrzeniania się: „potrzebne były zasoby ekonomiczne, szczególnie ziemia uprawiana przez rodziny, oraz akceptacja i ochrona przez siły polityczne”⁶². W argumentacji tej dopatrzeć się można i argumentu strukturalnego (zasoby ekonomiczne), i świadomościowego (ochrona i akceptacja przez siły polityczne wskazuje na założenie, że jakieś siły polityczne decydowały – rozważnie, świadomie – o tym, żeby wspierać rozwój takiej organizacji społecznej). Foucault argument świadomościowy odrzuca zdecydowanie, skoro przecież *self* jest wytworem władzy, z kolei argumenty strukturalne akceptuje, choć – jak zostało to pokazane – w odmiennej niż tu prezentowana wersji.

Podsumowanie

Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że w ujęciu Foucaulta głównym dziedzictwem klasztorów jest to, że stanowią one źródło, choć dalekie i przetransformowane, porządku dyscyplinarnego, który wyłonił się na przełomie XVII i XVIII w. i – jak twierdzi Gilles Deleuze – utrzymywał się mniej więcej do końca XX w., kiedy to zastąpiony został przez porządkującą życie społeczne logikę kontroli. Społeczeństwo dyscyplinarne „przejęło” i przetransformowało głównie takie aspekty organizacji klasztornej, jak praktyki cielesne oraz organizacja czasu i przestrzeni. Te praktyki społeczne uzyskują we wskazanym okresie nowy „sens”, jakim jest zwiększenie wydajności ekonomicznej oraz wytwarzanie nowych form dominacji. Dostrzeżenie tego powiązania staje się możliwe dzięki zastosowaniu odpowiedniej analizy – genealogicznej, której procedury pozostają w związku z wcześniejszą metodą Foucaulta – archeologią wiedzy.

W przeciwieństwie do rozpowszechnionych ujęć problemu dziedzictwa klasztorów, w których traktowane jest ono m.in. jako źródło kultury wysokiej czy działalności charytatywnej, dla Foucaulta pozostałością klasztorów są praktyki społeczne. Odosobnienie, nadzór nad ciałem czy szczegółowa regulacja tempa dnia stają się w społeczeństwie dyscyplinarnym technikami władzy, wytwarzającymi nowe, nieznane we wcześniejszych czasach formy dominacji.

Można powiedzieć, że skoro średniowiecze było epoką monastyczną, rozważanie konsekwencji tego stanu rzeczy dla epok następnych, jak również dla czasów obecnych, powinno zostać podjęte. Dlatego na koniec warto zadać pytanie o aktualność porządku dyscyplinarnego dziś. Otóż, Gilles Deleuze pisze, że nastąpiła zmiana – przejście od społeczeństw dyscypliny do społeczeństw kontroli, co interpretować można jako dokonanie się transformacji organizacji społecznej w takim kierunku, w jakim ślady porządku klasztorowego nie są już w ogóle dostrzegalne.

61 A. DEMYTTENAERE, *The Claustalization of the World*, s. 41.

62 *Ibidem*, s. 35.

Jesteśmy świadkami generalnego kryzysu wszystkich przestrzeni zamknięcia – więzienia, szpitala, szkoły, fabryki, rodziny – pisze Deleuze⁶³. I dalej: Z kolei różnorakie ośrodki kontroli (*contrôlats*) to powiązane ze sobą wariacje, tworzące system o zmiennej geometrii, której język jest numeryczny (co niekoniecznie znaczy: binarny). Zamknięcia to odrębne formy odlewnicze, podczas gdy mechanizmy kontroli są modulacją, czymś w rodzaju samoczynnie odkształcającej się formy (*moulage auto-déformant*), podlegającej ciągłym przemianom, albo sita, którego dziurki stale zmieniają wielkość. Doskonale ilustruje to kwestia płac: fabryka była ciałem, które utrzymywało swe wewnętrzne siły w stanie równowagi, z produkcją na możliwie najwyższym i wynagrodzeniami na możliwie najniższym poziomie. W społeczeństwach kontroli miejsce fabryki zajmuje jednak przedsiębiorstwo, ono zaś nie jest ciałem, lecz duszą, gazem⁶⁴.

Wydaje się, że pytanie o to, co oznacza sugerowany rozpad społeczeństw dyscyplinarnych dla dziedzictwa klasztorów, warte jest dalszych rozważań.

63 G. DELEUZE, *Postscriptum*.

64 *Ibidem*.

Marcin JEWDOKIMOW
Wydział Nauk Humanistycznych
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Hereditas Monasteriorum
vol. 1, 2012, s. 17–29

Dziedzictwo klasztorów w perspektywie twórczości Michela Foucaulta

Streszczenie

Celem artykułu jest przedstawienie problematyki dziedzictwa klasztorów w perspektywie twórczości Michela Foucaulta. Autor ten najpełniej poruszył wątek monastyczny w wydanej w 1975 r. we Francji i 1993 r. w Polsce książce *Nadzorować i karać*, która stała się podstawą realizacji postawionego przed tym artykułem celu. W ujęciu Foucaulta głównym dziedzictwem klasztorów jest to, że stanowią źródło, choć dalekie i przetransformowane, porządku dyscyplinarnego, który wyłonił się na przełomie XVII i XVIII w. i – jak twierdzi Gilles Deleuze – utrzymywał się mniej więcej do końca XX w., kiedy to został zastąpiony przez porządkującą życie społeczne logikę kontroli. W pierwszej części artykułu omówiono te wybrane wątki społeczeństwa dyscyplinarnego, które Foucault rozważa jako związane z organizacją klasztorną, a więc problematykę ciała i *self*, czasu i przestrzeni oraz władzy. W drugiej części artykułu autor skoncentrował się na metodologii Michela Foucaulta – analizie archeologicznej i genealogicznej – która pozwala mu wskazać (jak sądzę, w sposób zaskakujący i nieoczywisty) powiązanie średniowiecznego monastycyzmu z organizacją społeczną w okresie od przełomu XVII i XVIII do końca XX w. W przeciwieństwie do rozpowszechnionych ujęć problemu dziedzictwa klasztorów, w których traktowane jest ono m.in. jako źródło kultury wysokiej czy działalności charytatywnej, dla Foucaulta pozostałością klasztorów są praktyki społeczne, których cel – mówiąc obrazowo – z przygotowania na paruzję zostaje we wskazanym okresie zastąpiony wydajnością ekonomiczną oraz wytwarzaniem dominacji nad jednostką. Odosobnienie, nadzór nad ciałem czy szczegółowa regulacja tempa dnia stają się w społeczeństwie dyscyplinarnym technikami władzy, wytwarzającymi nowe, nieznanne we wcześniejszych czasach, formy dominacji.

Słowa kluczowe

dziedzictwo, klasztor, Michel Foucault, historiografia, dyscyplina, kara, paruzja, życie klasztorne, ciało, przestrzeń, metoda archeologiczna, metoda genealogiczna, klaustralizacja

Marcin JEWDOKIMOW
Faculty of Humanities
Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Hereditas Monasteriorum
vol. 1, 2012, p. 17–29

The monastic legacy in the view of Michel Foucault's work

Summary

The purpose of this article is to present the problem of the monastic heritage in the view of Michel Foucault's output. The monastic issue is most fully discussed by the afore mentioned author in his work *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, originally published in 1975 in France, and in Poland in 1993. In the Foucault's point of view, the main legacy of the monasteries is the fact that they constitute the source, although far and transformed, of the disciplinary order, which has emerged at the turn of the 17th and 18th centuries, and according to Gilles Deleuze – remained roughly until the end of 20th century, when it was replaced by the life ordering logic of social control.

In the first part of hereby article I will discuss selected threads of disciplinary society, which the author of *Discipline and Punish* considers as related to the organization of monastic life. Therefore, I will discuss the problem of the body and *self*, time and space, and power. In the second part of the article I will focus on the methodology of Michel Foucault – the archeological and genealogical analysis, which enables him to point out, as I believe, in a surprising and not so obvious manner, the link between the medieval convent life and the social organization in the period between the turn of 17th and 18th and the end of 20th century.

Contrary to the widespread views of the monastic legacy problem in which it is considered for instance as the source of high culture or charitable activities, the heritage itself for Foucault are the social practices, of which aim was, figuratively speaking, replaced about the half of 17th century – from the preparation for the Parousia to the emphasis on economic efficiency and the emergence of new form of domination over the individual. Isolation, the control over the body and detailed schedule of the day distinguishing the monastic life so far, are becoming the techniques of power in the forming disciplinary society, generating new, unknown earlier, forms of domination.

Keywords

heritage, monastery, Michel Foucault, historiography, discipline, punish, Parousia, monastic life, body, space, archeological analysis, genealogical analysis, claustralization