

Marta Moskal*

Ideologiczne implikacje praktyk konfesyjnych – filozofia polityki Michela Foucault w kontekście interpretacji anglosaskiej

Abstrakt

Artykuł jest próbą przedstawienia stosunku Michela Foucaulta do fenomenu kultury i religii, a zwłaszcza ich wpływu na funkcjonowanie XX-wiecznych państw i zachodnich społeczeństw. Interpretacja opiera się na współczesnej anglosaskiej myśli społecznej i religijnej, gdyż jest ona mniej znana i spopularyzowana w centralnej Europie, zaś nie mniej ciekawa niż tradycyjne ujęcie wywodzące się z Europy kontynentalnej. Krytyczna analiza Foucaulta pomaga nam zrozumieć trzy aspekty religijnego aktywizmu: samozaprzeczenia, aktualnego wizerunku seksualności jako dominującej formy tożsamości publicznej oraz społecznych aspiracji względem tworzenia nowej jakości wspólnoty społecznej.

Słowa kluczowe: *chrześcijaństwo, wyznanie, komunizm, faszizm*

The importance of confessional practices in Anglo-Saxon interpretation of Michel Foucault's political philosophy

Abstract

This article studies Foucault's approach to culture and religion and shows their implications on modern states and societies. Especially Christianity plays a major role in establishing new social and political order by using confession as a main tool. Foucault's critical analysis aims at emphasizing a basic core of three areas of religious activism: self-denial, sexuality and community. This article is mainly based on Anglo-Saxon interpretation and literature as it is not a well-known way of adapting Foucault's thought to continental European philosophy.

Keywords: *Christianity, confession, socialism, fascism*

* Mgr Marta Moskal, Instytut Filozofii i Socjologii polskiej Akademii Nauk, e-mail: marta.moskal@interia.pl

Na początku lat 80. minionego stulecia Michel Foucault w większym stopniu niż w dotychczasowej karierze naukowej zaczął koncentrować się na pogłębieniu analiz dotyczących istoty chrześcijaństwa. Co ważne, w latach 1976-1984 nie wydał żadnej książki¹. Jednak wciąż aktywnie uczestniczył w życiu politycznym i społecznym – udzielał wywiadów, wykladał, pisał liczne artykuły i komentarze do bieżących wydarzeń politycznych. Kiedy jego książki rozwijające koncepcję władzy przetłumaczono na język angielski, zaczął zyskiwać dużą popularność w świecie anglojęzycznym, szczególnie w USA. Właśnie wtedy nastąpił ostatni zwrot w jego filozofii, zaczął odwoływać się do starożytnej Grecji i okresu wczesnego chrześcijaństwa. Zmienił się jego styl i treść myślenia. Pojęcie władzy zastąpił „troską o siebie” i „subiektywnością”. Tuż przed śmiercią, w roku 1984, wydano kolejne dwa tomy *Historii seksualności*: tom drugi *Użytek z przyjemności* z przedmową, w której autor tłumaczy fakt swego milczenia, i tom trzeci *Troska o siebie*.

Foucault jest myślicielem wciąż cieszącym się popularnością, o czym świadczy ogromna ilość publikacji nawiązująca i analizująca różne aspekty jego filozofii zwłaszcza na Zachodzie i w Stanach Zjednoczonych, gdzie fenomen jego twórczości rozpatrywany jest głównie w kontekście myśli politycznej i społecznej. Niestety wciąż niewielka liczba artykułów i publikacji z krajów anglojęzycznych tłumaczona jest na język polski, co niewątpliwie utrudnia zapoznanie się z nową interpretacją myśli Foucaulta.

Zainteresowania badawcze odnoszące się do religii odzwierciedlały się w licznych publikacjach filozofa na temat praktyk ascetycznych, form pokuty, władzy pastoralnej czy politycznej duchowości. Jeremy Carrette wydał interesujący zbiór prac Foucaulta dotyczących chrześcijaństwa i religii (Carrette 1999), zawierających historyczną, systematyczną i moralną analizę zagadnień teologicznych.

Prace francuskiego filozofa były z jednej strony projektem „historii teraźniejszości”, a z drugiej religijną krytyką odnoszącą się do form wiedzy, władzy

¹ Po chłodnej recenzji wstępu do tomu *Historii seksualności* zatytułowanego *Wola wiedzy*, w którym autor rozwija swą koncepcję władzy w świetle hipotezy represji seksualności, Foucault zrezygnował z napisania kolejnych tomów.

i podmiotowości. To stanowcze przekonanie co do negatywnego wpływu wyznania wiary na praktyki życia codziennego, przysporzyło Foucaultowi mało pochlebnych komentarzy ze strony teologów oraz socjologów.

Na jednym ze swoich wykładów w roku 1975 Foucault wypowiedział znaczące słowa kształtujące jego myśl filozoficzną na następną dekadę: „[religijne praktyki i specyficzne formy władzy nad ciałem] zaczęły się w XVI wieku, w epoce, której nie cechuje początek dechrystianizacji, lecz, jak pokazało wielu historyków, stadium chrystianizacji pogłębionej” (Bernauer 2005).

To właśnie chrześcijaństwo, rozumiane z jednej strony jako społeczny efekt nauki o człowieku, zaś z drugiej jako zbiór normalizujących technik konfesyjnych stało się dla Foucaulta wyróżnionym obszarem badań. Na początku V wykładu (z 6 lutego 1978 roku) przeformułował zamysł kursu z lat 1979-1980 i postawił sobie za główny cel badanie chrześcijaństwa pod kątem reżimów prawdy, a nie ideologii. Reżimem prawdy Foucault określił „to co zmusza jednostki do pewnych aktów prawdy, to co definiuje, określa formę owych aktów, wyznacza dla nich takie, a nie inne warunki zaistnienia oraz determinuje ich swoiste efekty” (Foucault 2014: 109).

Dotychczasowe badanie chrześcijaństwa pod kątem jego dogmatów oraz aktów wyznania wiary prowadzono, jak zauważył francuski filozof, z perspektywy ideologicznej, toteż obciążone było jej subiektywnymi słabościami (jak interpretacja rytuału zbawienia czy aktu prawdy jako aktu wiary). Analiza proponowana choćby w *Rządzeniu żywymi* zwraca się natomiast ku aktom prawdy, które nie są aktami wiary, lecz zobowiązaniem jednostek do ustanowienia trwałej relacji poznawczej ze sobą. Nowy układ następnie ujawnia i odkrywa te akty, które oprócz efektu poznawczego spełniają o wiele ważniejszą rolę wyzwolicielską. Są to akty wyznania (np. spowiedzi), w których dokonuje się „eksploracja, i to nieskończona, tajemnic skrywanych przez jednostkę” (*ibidem*: 102).

Historia terażniejszości

Jedną z kluczowych decyzji francuskiego filozofa, i zarazem głównym źródłem późniejszego jej znaczenia dla współczesności, było podwójne zaprzeczenie w ramach jego myśli: po pierwsze odrzucił projekt, który nazwał „szantażem Oświecenia” (sytuacja w której trzeba być za, albo przeciw „rozumowi”); po drugie, autor *Słów i rzeczy* odmówił słuszności twierdzeniu, iż współczesność to epoka, która nie tylko definitywnie zerwała ze wczesnym Średniowieczem, lecz także uplasowała się na uprzywilejowanej pozycji na tle pozostałych okresów historycznych. Marek Kwiek w *Dylematach tożsamości* pisze, że szantaż Oświecenia wiązany jest przez Foucaulta z humanizmem ostro oddzielanym od Oświecenia (Kwiek 1999: 295). Odpowiednikiem antropologizmu ze *Słów i rzeczy* jest teraz humanizm, jako ciągłe pytanie o to, kim jest człowiek. W późniejszych latach Foucault rozróżnia Kanta jako „analityka prawdy” oraz Kanta jako fundatora filozofii „ontologii aktualności” czy też „ontologii nas samych” (ibidem). Wybór stojący przed dzisiejszą filozofią jest właśnie wyborem między tymi dwiema tradycjami. Ostatnie lata pracy Foucaulta pokazują, jak wielką wagę przywiązywał on do Kanta i Oświecenia – zarówno niemiecki filozof, jak i jego epoka w gruncie rzeczy definiują pośrednio filozofię nowoczesną (zadając już sztandarowe pytania o to, kim jesteśmy i czym jest Oświecenie).

Z jednej strony ta odmowa mogła w sobie zawierać przekonanie, iż kultura religijna Średniowiecza była bardziej legendą i mitem niż rzeczywistą sytuacją poddającą się jasnej falsyfikacji. Dodatkowo, współczesna walka między katolicyzmem a protestantyzmem (choćby w Irlandii Północnej czy Niemczech) ukształtowała współczesność rozumianą właśnie w kategoriach epoki religijnej. Pogląd Foucaulta zawiera nawet jeszcze bardziej interesującą tezę, mianowicie taką, iż wczesna nowoczesność to nie tylko proces rosnącej religijnej nieufności wobec innych wyznań i kultur, lecz raczej ustanowienie momentu wyłonienia się pewnej energii – siły, która zaktywizowała działalność misjo-

narską europejskiego chrześcijaństwa, a także całkowicie skolonizowała wewnętrzne życie człowieka. Ta kolonizacja jest tym, do czego francuski filozof odnosił się w roku 1975, mówiąc o pogłębionej chrystianizacji lub nowej chrystianizacji; wynikiem tych misjonarskich wysiłków była szeroka interioryzacja chrześcijańskiego doświadczenia, które posiadało odtąd podwójne centrum: praktykę spowiedzi oraz walkę ducha z cielesnością.

Konsekwencją tego chrześcijańskiego doświadczenia stały się liczne systemy wiedzy obowiązujące w nowoczesnych społeczeństwach, które z jednej strony obrały sobie człowieka za swój przedmiot, z drugiej zaś, same jawiły się jako zdyscyplinowane podmioty sprawcze. Takie figury dominacji sprawujące ważne role w polu stosunków władzy, to oczywiście pracownicy szpitala psychiatrycznego, w którym pacjent znajduje się w samym środku dość złożonych stosunków nadrzędności i podporządkowania. Ze strażników więziennych, księży, sędziów i psychiatrów Foucault również uczynił kluczowe figury politycznych konfiguracji zakładających panowanie. Sprawujący władzę pastoralną, korzystając z wypracowanych przez siebie form dyskursu, starają się przekonać podległe sobie podmioty do udziału w tym podporządkowaniu, a w konsekwencji upodmiotowieniu. Widać to na przykładzie przestępców uświadamianych, by poddali się normalizującej resocjalizacji, lub chorych umysłowo, którym wpajano konieczność leczenia się i wyzdrowienia.

Wykłady Foucaulta w College de France z roku 1975 dotyczyły między innymi anomalii i odchyień od społecznie obowiązujących norm, które zostały niejako zawłaszczone przez dyskurs psychiatryczny. Wynikało to z postrzegania seksualności jako pewnej nieprawidłowości, a także z zewnętrznego przymusu, aby każda jednostka posiadała swoją jedną określoną tożsamość seksualną. Foucault pragnął przeanalizować warunki tego przymusu seksualności, a rozpoczął ów proces od badania chrześcijańskiej praktyki spowiedzi. Najpełniejszy jej wyraz to wiek XVI, dokładnie okres reformacji, która miała na celu przede wszystkim odnowę chrześcijaństwa ukonstytuowanego jednak w opozycji do katolickiej doktryny dogmatycznej (nauki wiary występującej w teologii chrześcijańskiej). W rządach reformacyjnych upatrywał Foucault

narodzin nowych dyskursów jak: sztuka zarządzania duszami wiernych, edukacja dzieci, kolejne wytyczne względem zachowania jednostek. Kryzys spowodowany reformacją, a później kontrreformacją doprowadził do społecznego lęku wobec zarządzania ludzkim losem, bo „w jaki sposób powinien być człowiek duchowo zarządzany i prowadzony na ziemi, aby otrzymać zbawienie wieczne?” (Foucault 1979: 6). Poszukiwania wielowątkowych relacji wiedzy–władzy, uwikłanych przecież w sam proces zarządzania, doprowadziły francuskiego filozofa do rozpatrzenia innego religijnego fenomenu, jakim jest chrześcijańskie duszpasterstwo. W roku 1980 na wykładzie *Rządzenie żywymi* przedstawił on chrześcijańską praktykę jako pewną historyczną tradycję produkującą różne formy władzy, wiedzy i relacji do samego siebie (Foucault and May 68: *Penal Theories and Institutions* 2015). Te wszystkie uwagi dotyczące owych praktyk są przyczynkiem do późniejszej pogłębionej chrystianizacji, w którą została uwikłana nasza współczesność. Badania Foucaulta doprowadziły go do postawienia pytania, które nie straciło nic ze swojej aktualności: dlaczego na gruncie naszej kultury od rządzonych wymaga się aktów posłuszeństwa i uległości polegających na mówieniu prawdy o sobie.

Podmiotowość

Chrześcijańskie praktyki uwewnętrzniania i upodmiotowienia są wypadkową dwóch procesów. Pierwszy jest konstytucją „ja” jako hermeneutycznej rzeczywistości, w której prawda znajduje się w podmiocie (a właściwie w jego duszy). Chrześcijańskie „ja” stanowi niejasny tekst, który wymaga ciągłej interpretacji poprzez praktyki troskliwości, rozszyfrowania oraz werbalizacji. Drugi proces jest zarówno paradoksalny, jak i zasadniczy w rozumieniu chrześcijańskiej podmiotowości. Zawiera ona w sobie nieokreśloną podmiotowość „ja”, która miałaby zostać poddana deszyfracji (na gruncie chrześcijańskich praktyk wyznania i czujności) oraz umiejscowieniu prawdy w Samym podmiocie, jako formie nowej wiedzy o sobie samym.

Celem chrześcijańskiej hermeneutyki „ja” jest sprzyjanie procesowi wyrzeczenia się „ja”, które zostało zobjektyzowane przez chrześcijańską naukę i jej praktyki. Jednostkowa relacja do własnego „ja” naśladuje moment przejścia od starego „ja” do nowego podczas ceremonii chrztu. Wzoruje się też na publicznej pokucie jako formie męczeństwa, podczas której dokonuje się symboliczna śmierć starego „ja” w jednostce. Cała prawda o nas wiąże się poświęceniem tego „ja”; wtedy chrześcijańskie doświadczenie podmiotowości wyrazi się najpełniej – w wewnętrznym rozłamie jednostki i przyznaniu się, że „nie jestem tym, kim jestem” (Foucault 1981: 239; 1985: 63, 70). Idea samowyrzeczenia została zbudowana na ascetycznej władzy nad praktyką posłuszeństwa, a także na sceptycyzmie w stosunku do wiedzy o sobie oraz hermeneutycznej analizy „ja”. W późniejszym okresie Foucault ostrzegał, iż posłuszeństwo i jego wszechobecność w każdej dziedzinie życia społecznego prowadzą do patologizacji praktyk chrześcijańskich z punktu widzenia norm demokratycznych i ruchów emancypacyjnych (Hözl 2003: 146).

Francuski filozof na nowo próbował postawić pytanie o podmiot i kierowanie sobą. Pragnął wynaleźć nowy styl dotyczący wiedzy i prawdy, który nie unikałby tychże zagadnień. Autor uzasadnia swą późniejszą przemianę w następujący sposób: „I oto znowu okazało się, że trzeba dokonać trzeciego przemieszczenia, aby analizować to, co zwie się przedmiotem – należało szukać form i modalności stosunku do siebie, dzięki którym jednostka konstytuuje się i uznaje siebie za podmiot. Tak to po zbadaniu gier prawdy na przykładzie pewnej liczby nauk empirycznych w XVII i XVIII wieku, a następnie gier prawdy w relacjach z władzą, na przykładzie praktyk karnych, wyłoniło się nowe zadanie: badanie gier prawdy w relacji jednostki do siebie i ustanawiania samego siebie jako podmiotu, gdzie dziedziną odniesienia i polem badań będzie coś, co można by nazwać historią człowieka pragnienia” (Foucault 2000b: 147).

Próbując odnaleźć nowy styl, Foucault zwrócił się do starożytnej etyki greckiej, znajdując w niej nieobecność „hermeneutyki podmiotu” i „człowieka pragnienia” oraz inspirację dla nowego kierowania własnym życiem. U Greków

dostrzegł szereg „praktyk, dzięki którym jednostki zaczęły zwracać na siebie uwagę, rozszyfrowywać siebie, widzieć siebie i uznawać się za podmioty pragnienia” (*ibidem*: 145). Filozofowie starożytnej Grecji skupiali się na etyce, samodoskonaleniu się i praktykach chroniących jednostkę przed jej własnymi pragnieniami. Stąd konieczność ćwiczeń i ascezy, by stać się panem własnego życia. Jednostka nie jest wyłącznie elementem władzy, jest w pewien sposób wolna, posiada znaczny wpływ na wypracowane przez siebie relacje strategiczne. Jednostka może być autonomiczna o tyle, o ile w sposób krytyczny i refleksyjny oddzieli się od praktyk społecznych. Konkluduje to dobrze Paul Veyne: „*Ja* uwalnia nas od myśli, że między moralnością a społeczeństwem, bądź tym, co bywa tak nazywane, istnieje analityczny lub konieczny związek, wówczas nie ma potrzeby czekać na rewolucję, aby zacząć być współczesnym, *ja* – to nowa strategia możliwości” (Veyne 1988: 327).

Wyznanie

Jean Delumeau stwierdził: „Historia współczesnego rozumu mijają pod znakiem wyznania” (Delumeau 1990: 9). Foucault studiował głównie technologię religijną, zwłaszcza spowiedź i pokutę, jako te, które były kluczowe dla chrześcijańskiej hermeneutyki „*ja*”. Zagrożenie, mówił, pochodzi z „tysiącletniego jarzma spowiedzi”, a także z faktu, iż „zachodni człowiek stał się zwierzęciem wyznającym” (James 1982: 462-463). Foucault studiował praktyki religijne w różnych kontekstach, chociażby w rozwoju normalizujących modalności władzy. Uważał on bowiem, iż dyskurs humanistyczny uwikłany w kierowanie, nadzorowanie i kontrolowanie ma ambiwalentny i obsesyjnie nawracający charakter. Z jednej strony bowiem mechanizmy panoptyczne przyczyniają się do powstania jednostki jako przedmiotu badań, z drugiej zaś mechanizmy technologii konfesyjnej czynią jążn miejscem sensu i prawdy, stanowią o tożsamości i świadomości jednostki.

Ciekawe są także polityczne implikacje praktyk konfesyjnych. Foucault twierdził bowiem, że chrześcijańskie duszpasterstwo zapoczątkowało „dziwną

grę, której elementami jest życie, śmierć, prawda, posłuszeństwo, jednostkowość i tożsamość ja”, a która to nie ma nic wspólnego z greckim pojmowaniem państwowości: „nasze społeczeństwo stało się w dużej mierze demoniczne, od kąd łączy w sobie te dwie gry: miasta–mieszkańca oraz pasterza–trzody, które to stają się także synonimem nowoczesnego państwa” (Foucault 2000a: 31) .

Faszyzm i nazizm stanowią idealny przykład foucaultowskiego rozumienia chrystianizacji pogłębionej w zachodniej kulturze. Geoff Eley uważa nawet, iż styl analizy Foucault powinien przyczynić się do ogłoszenia francuskiego filozofa patronem nauk o nazizmie (Eley 1989: 576). Zeev Sternhell, badacz francuskiego faszyzmu, zauważył, iż faszyzm kultywuje religijną wrażliwość i z tego powodu często był nazywany „religią natury” (Sternhell 1994).

Po pierwsze, wychwalano życie samo w sobie, a także obalano stary dualizm ciała i duszy. To uświęcenie biologicznego życia przeistoczyło się w adorację życia państwowego. Faszyzm można również rozumieć jako rewolucję, bo dążył do stworzenia nowego społeczeństwa, które przeciwstawi się „modernistycznemu zwyrodnieniu”. Można go pojmować jako ideologię, ponieważ odrzuciwszy marksizm, przededefiniował nacjonalizm, szukając nowych dróg poza konserwatyzmem i liberalizmem (Tokarska-Bakir 2016).

Ta religia natury, (zarówno faszyzm w swojej niemieckiej, jak i włoskiej formie), przekonała do siebie swych wyznawców, używając kategorii zaczerpniętych z tradycyjnych dyskursów chrześcijańskich. Polityczne życie zostało zsakralizowane w taki sam sposób, jak upolityczniony został język sakralny (patrz: Gentile 1996, Burke 1964, Tal 1981, Heer 1998, Burrin 1977). Religijna mitologia narodowego socjalizmu zrobiła z Hitlera figurę mesjanistyczną, stworzyła Boga – symbol sił życiowych, a także jasno przedstawiła doktrynę o naturze ludzkiej i potępieniu. Siła Hitlera była mocno związana z jego oratorstwem, a właściwie z wygłaszaniem swoistych kazań osadzonych w rzeczywistości nowotestamentowych „wyznań wiary”. W ten sposób realizowało się chrześcijaństwo pogłębione, poprzez satysfakcję ze spowiedzi, która według psychoanalizy przenosiła ludzkie doświadczenie w nowy kolektywno-polityczny stan.

Biorąc pod uwagę historyczne znaczenie walk między chrześcijanami a protestantami w Niemczech, dziwne wydaje się, jak długo trzeba było czekać, aby termin „konfesjonalizacja” (*Konfessionsbildung*) stał się kluczowy dla analizy historii niemieckiej. Wolfgang Reinhard w roku 1977 napisał przełomowy dla powstania i rozwoju teorii konfesjonalizacji artykuł *Kontrreformacja jako modernizacja? Przedmowa do teorii czasów konfesyjnych* (Reinhard 1977).

Inny niemiecki historyk religii – Heinz Schilling – w swoim zbiorze esejów *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej* definiuje konfesjoanlizację jako: „proces przemian, fundamentalny z punktu widzenia historii społeczeństwa, do którego należą tak zmiany kościelno-religijne i mentalno-kulturowe, jak i państwowo-polityczne oraz społeczne. Konfesjonalizacja oznacza tym samym nie tylko powstanie nowożytnych Kościołów wyznaniowych jako instytucji, nie tylko utworzenie wyznań w sensie wyłonienia religijno-kulturowych systemów, różniących się od siebie wyraźnie w aspekcie konfesyjnym jeśli chodzi o naukę, obrzędy, duchowość, ale także codzienną kulturę religijną.

Konfesjonalizacja to fundamentalny proces społeczny, przebiegający przeważnie równoległe, a niekiedy w kierunku przeciwnym do procesu powstawania wczesnego wariantu nowoczesnego państwa, do formowania społeczeństwa zdyscyplinowanych na sposób nowożytny poddanych, które w odróżnieniu od społeczeństwa średniowiecznego nie było zorganizowane na zasadzie osobowo-cząstkowej, lecz instytucjonalno-globalnej” (Schilling 2010: 634).

Przymierze zawarte między wyznaniem a wiedzą naukową przyczyniło się do utworzenia reżimu wiedzy–władzy–podmiotowości, który z kolei masowo produkował terror i katastrofy wojenne w XX-wiecznej Europie. Intencjonalna strategia narodowego socjalizmu próbowała pogodzić zaawansowaną kulturę naukową z niemiecką religijną wrażliwością i pasją. Jeffrey Herf opisuje kluczowy aspekt tego pojednania jako reakcyjny modernizm i utrzymuje, iż „Niemcy, jako państwo położone między Wschodem a Zachodem, miało wyjątkową misję. Było w stanie połączyć technologię i duszę” (Herf 1984: 225).

Taka sytuacja kreuje potrzebę mówienia zdystansowanego od religijnego reżimu dogmatycznej wiary i tworzenia prawdy we współczesnej nauce. W tej perspektywie ostatnie wykłady Foucaulta z roku 1984 w College de France na temat parezji jako prawdy cynickiej ustawionej w opozycji do klasycznego chrześcijańskiego wyznania, nabierają szczególnego znaczenia.

Według niektórych teoretyków faszyzm zajął ważne miejsce w obszarze badawczym francuskiego filozofa, choć znaleźli się i tacy, którzy oskarżali go wręcz o wyraźne zaniedbanie tematu Holocaustu. James Miller pisze: „Przez całe swoje życie [Foucault] osaczony był wspomnieniami wojny hitlerowskiej i nazistowskich obozów śmierci” (Miller 1993: 171). W swoich wykładach w College de France z roku 1976 zarysowuje ledwie kontury zjawiska, które możemy nazwać „archipelagiem karceralnym” – siecią władzy eksperckiej, za pomocą której nadzór dyscyplinarny przenika całość społeczeństwa.

Według Alana Milchmana i Alana Rosenberga w jego charakterystyce nowoczesności trudno doszukać się głębszej refleksji na temat nazizmu i Holocaustu (za: Bernauer 2005). Za to miejsce szczególnie zajmują społeczne przypadki wszechobecnego więzienia, dyscypliny, instytucji czy wszechobowiązujących reguł. Takie podejście do nowoczesności wzbudziło z kolei krytyczne podejrzenia Davida Hirscha: „Wyjątkowo intrygujące jest milczenie Michela Foucaulta, propagatora «genealogicznej» historii, pisarza oddanego bardziej historycznym dochodzeniom, niż ma to miejsce wśród innych post-strukturalistów, który to napisał wiele o historycznych przypadkach opresji i wykorzystania, oraz o nadużyciach władzy w państwach demokratycznych. [Wydaje się, że] Foucault oddał się bardzo skrupulatnej analizie panoptycznego paradygmatu we współczesnych liberalnych demokracjach, a nie miał nic do powiedzenia na temat Niemców trzymających w niewoli jego i jego sąsiadów w latach 1940-1944. To krzyżące milczenie foucaultowskiego doświadczenia pod nazistowską okupacją wpływa znacząco na autentyczność jego analizy liberalnych demokracji jako państw represyjnych” (Hirsch 1992: 122).

Tam gdzie Hirsch dopatruje się krzyżącego milczenia wobec nazizmu, ukrywającego być może cichy z nim współludział na poziomie teoretycznym, to James Bernauer odnajduje w dziele Foucaulta pewną troskę o Auschwitz, potrzebę skonfrontowania się z nią, a także kluczowy, choć ukryty, motyw badawczy: „Pośród wielu fotografii zawartych w dziele Syrosa Michel Foucault: *Une histoire de la verite*, znajduje się jedna, która wyjątkowo zapisała się w mojej pamięci. Została zrobiona w roku 1982 w Polsce podczas jednej z podróży Foucault do Polski. Pokazuje ona [Foucaulta] idącego pomiędzy dwoma rzędami metalowych drutów, z wieżą strażniczą w tle. Wizyta w jeszcze jednym więzieniu? Sprawdzając informację na końcu książki, zrozumiałem, że to było Auschwitz. Oczywiście. Można było się tego spodziewać, że będzie on chciał zobaczyć Auschwitz na własne oczy, oczy spoglądające surowo poprzez ujęcie fotografa. Jeśli *Shoah* Claude’a Lanzmanna pozwoliła nam usłyszeć głosy z czeluści piekła, tak wierzę, że Foucault pozwolił nam zobaczyć bliskość Auschwitz, jego intymność oraz podważoną logikę” (Bernauer 1992: 260).

W roku 1979 w trakcie wykładów w Stanford University Foucault zaznaczył, iż panowanie biopolityki „jednocześnie powoduje możliwość ochrony życia oraz historycznego momentu pojawienia się samego Holocaustu” (Dreyfus, Rabinow 1983: 138). W ostatnim rozdziale *Historii seksualności* możemy odnaleźć poruszone przez francuskiego filozofa zagadnienia ludobójstwa jako „marzenia współczesnej władzy”, nazizmu jako manifestacji „rasizmu w swojej nowoczesności”, „biologizacji jako formy statystycznej” (Foucault 2000b).

Swoje komentarze na temat nazizmu, rasizmu, przelewu krwi, Foucault w *Historii Seksualności* traktował w pewien sposób jako fundamentalne, ponieważ widział w Auschwitz kulminację technik dominacji, obiektywizacji ludzi, które składają się na jeden zasadniczy element „historii teraźniejszości” postrzegania współczesnego podmiotu. Podstawowe kategorie teoretyczne stworzone przez Foucaulta: biowładzy, karceralnego społeczeństwa, dyscypliny czy też technologii regulacyjnych, pozwolą lepiej zrozumieć strukturę świata opartego na wszechobecnej śmierci (ludobójstwie).

Część badaczy anglosaskich, jak James Bernauer czy David Hirsch, podtrzymuje pogląd, że nazizm i Holocaust były historyczną aberracją, pewną atawistyczną rewoltą przeciwko nowoczesności. Inni myśliciele, wymieniwszy choćby Zygmunta Baumana, twierdzą, iż systemy totalitarne były wynaturzoną, ale logiczną konsekwencją nowoczesności. Stanowiły zwieńczenie idei postępu i czystości, które zdaniem Baumana miały kluczowe znaczenie dla dynamiki nowoczesności (Bauman 2012). Aspekty samej zagłady również należały do nowoczesnego porządku. Mam na myśli narzędzia, organizację i sam pomysł eksterminacji. Został wykorzystany nowoczesny sposób produkcji: technika upraszczająca zadania i maksymalizująca ich wykonanie, koncentracja zasobów i centralizacja dyspozycji, ponadterytorialność i nowoczesność w hierarchicznej organizacji pracy.

Jednak co jest oryginalnego w myśli Foucaulta, to owa historyczna kontekstualizacja, która jasno podkreśla, iż nazizm i „ostateczne rozwiązanie” sytuujące się wewnątrz wspomnianego archipelagu karceralnego, zostały stworzone właśnie przez samą nowoczesność. Konsekwencją jest wspomniana wielokrotnie biowładza. „Od XVII wieku owa władza nad życiem rozwijała się rzeczywiście pod dwiema głównymi postaciami, nie są one antytetyczne, stanowią raczej dwa bieguny rozwoju połączone wiązką stosunków pośrednich. Wydaje się, że najpierw ukształtował się biegun osadzony na ciele jako na maszynie: tresurę, doskonalenie sprawności, wydobywanie sił, wzrost użyteczności odpowiadający wzrostowi posłuszeństwa, integrację z systemami skutecznej kontroli ekonomicznej zapewnia anatomopolityczna władza nad ciałem, której poczynania mają charakter technik dyscyplinarnych. Biegun drugi, uformowany nieco później, około połowy XVIII wieku, skupił się na ciele gatunku, poddanym mechanizmowi życia i służącym jako podłoże procesów biologicznych – rozmnażania, urodzin i umieralności, stanu zdrowia, ciągłości życia, długowieczności, oraz wszelkich warunków wywołujących ich przemiany; opanowanie tych procesów polega na wielu interwencjach i kontrolowanych regulacjach – jest to biopolityka populacji” (Foucault 2000b:

121-122). W ten sposób staje się wyraźne, jak władza rozprzestrzenia się wewnątrz i na zewnątrz jednostek, a także jak państwo stosuje techniki i strategie sprawowania władzy nad społeczeństwem. Państwo kieruje populacją, jednostki przybierają postać uległych ciał – uprzedmiotowionych, przekształconych oraz udoskonalonych.

Późny Foucault zostawił nam cenne wskazówki dotyczące śmiertelnego potencjału lokującego się w karceralnej części społeczeństwa. W swoich wykładach, a także w *Historii seksualności*, filozof mówi, że państwo za swoje zadanie przyjęło „opiekę” nad populacją w jej różnych aspektach, co zawierało w sobie ową zbrodniczą operatywność: „Ponieważ społeczeństwo to nic więcej jak wypadkowa zabiegów parenetycznych państwa względem jednostek, to oczywiście państwo ma prawo je [jednostki] również mordować. Odwrotnością biopolityki jest zatem tanatopolityka” (Foucault 1988a: 160). Obszerność władzy śmierci która doprowadziła do Holocaustu jest dla Foucault obecnie „strategiczną zasadą międzypaństwową”: „władza gotująca śmiertelne unicestwienie jednej populacji, z drugiej strony gwarantuje innej przetrwanie (...). Ludobójstwo marzy się nowoczesnym władzom nie jako przywrócenie dawnego prawa do zabijania; możliwe jest dzięki temu, że władza występuje i sprawowana jest na poziomie życia, gatunku, rasy i masowych zjawisk ludnościowych” (Foucault 2000b: 120). Taka etatyzacja władzy i rządomyślności umożliwia następnie produkcję uległych ciał.

Tanatopolityka, do której odnosił się Foucault w swoich wykładach z lat 1975-1976, ściśle powiązana jest z narodzinami samego rasizmu. Koncepcje rasy oraz rasizmu nie są jednak jedynie ograniczone do biologicznych pojęć koloru skóry, krwi, fizjonomii: „...czym jest rasizm? Z początku oznacza sposobność wdarcia się do tej domeny życia, od której władza starała się trzymać z daleka: jest pęknięciem między tym, co musi żyć, a tym, co musi umrzeć. Wewnątrz biologicznego *continuum* gatunków ludzkich, pojawienia się ras i rasowych różnic, hierarchii ras, zaznaczenia, iż pewne rasy są dobre, inne gorsze, dochodzi do fragmentaryzacji pola biologii, nad którą państwo sprawuje

odtąd władzę... Taka jest pierwsza funkcja rasizmu: fragmentaryzować, wbijać klin między biologiczne *continuum* a samą biowładzę” (Foucault 1991: 53).

Jak zatem wpisuje się nazizm w ewolucyjną trajektorię technologii dominacji, oraz biowładzy, które ukształtowały naszą późną nowoczesność? Dla Foucault „nazizm jest punktem kulminacyjnym [*paroxysme*] rozwoju nowych mechanizmów władzy pojawiających się już w XVIII wieku... dyscyplinującej władzy i biowładzy: wszystko to zawiera się w każdym aspekcie nazistowskiego społeczeństwa” (*ibidem*: 57). Tu Foucault wspomina o jeszcze jednym aspekcie tanatopolityki – wojna, masowe morderstwa stają się niezbędnymi elementami reżimu opartego na biowładzy: „Wojna? Jak ktoś może nie tylko walczyć przeciwko swoim wrogom, ale także narażać swoich obywateli na niebezpieczeństwo, wystawiać ich na śmierć... jeśli nie poprzez rasistowskie motywy?” (*ibidem*: 55).

Według Foucault śmiertelny efekt nazizmu wynikał z fuzji nadaktywnej nowoczesnej analizy seksualności (współistniejącej z biowładzą, rasizmem, biologią, statystyką) i nieco bardziej antycznej symboliki krwi: nazizm był najbardziej naiwnym i przebiegłym – jedno uzasadnia drugie – złożeniem fantazmatów krwi i paroksyzmów władzy dyscyplinarnej. Egzaltacja wyższości krwi towarzyszyła eugenicznemu porządkowaniu społeczeństwa, w czym brały udział krzewiące się i pod osłoną ogólnej etatyżacji potężniejące mikro-władze. Egzaltacja ta pociągała zarazem za sobą systematyczne ludobójstwo i gotowość do złożenia samego siebie w ofierze. Historia wykazała, że hitlerowska polityka seksu pozostała śmieszną praktyką, podczas gdy mit krwi przywiódł w rezultacie do największej rzezi, jaką dotychczas zapisała ludzka pamięć (Foucault 2000b: 131).

Nazizm i ludobójstwo są jednym produktem wielu rozmaitych aspektów nowoczesności. Dyscyplinujące i regulujące technologie konstruujące politykę ciała i biopolitykę populacji, rządomyślność uzupełniająca jurystyczną władzę suwerena, położenie seksualności na politycznej mapie ciała, etatyżacja biologizmu oraz obiektywizacja podmiotu nie mogą zostać zredukowane

do jednej tylko cechy leżącej u ich podstawy. Pomimo to łączą je pewne podobieństwa. Z kolei na ich podstawie specyficzne powiązania makro- i mikroprocesów splotły się razem w nazistowskie urządzenia (*dispositifs*) wiedzy i władzy. Należy jeszcze raz podkreślić stanowisko opozycyjne francuskiego filozofa wobec wszelkiego rodzaju redukcjonizmowi w procesie historycznym oraz jednostronnemu odczytaniu samej historii. Twierdząc, iż nazizm był jedną z możliwości stworzonych przez nowoczesność, należy jasno zaakcentować przypadkowość historii, a odrzucić determinizm i teleologizm.

Komunizm i polityka Związku Radzieckiego stanowią wymowny przykład praktyk konfesyjnych badanych przez Foucaulta. Centralnym rozróżnieniem pomiędzy dwiema formami chrześcijańskiej spowiedzi jest *exomologesis*, czyli publiczne przyznanie się do bycia grzesznikiem. Był to swego rodzaju status, „sposób życia”, symboliczny i teatralny; to była ontologiczna spowiedź samego chrześcijaństwa, „nie mówiąca o prawdzie grzechu, lecz pokazująca prawdziwe grzeszne bycie grzesznika. Nie chodziło o to, aby grzesznik wytłumaczył się ze swoich grzechów, ale o to by przedstawił się wszystkim jako grzesznik” (Foucault 1988b: 42-43). Druga forma chrześcijańskiej spowiedzi to *exagoreusis*, werbalne wyznanie, w którym jednostka bada swoje myśli i pragnienia w obecności tego, któremu winna jest posłuszeństwo. To jest epistemologiczna spowiedź chrześcijaństwa, jego hermeneutyka „ja” (Foucault 1994: 807, 812).

Sowiecka hermeneutyka „ja” zawierała w sobie spowiedź i pokutę jako definiujące ją mechanizmy. Przykładem była Centralna Komisja Kontroli Partijnej dbająca o porządek i czystość swoich członków i odwzorowująca funkcje trybunału kapłańskiego w rosyjskim Kościele prawosławnym. Komisje nie chciały karać, ale poznać pozwanego i sprawić, by ten przyznał się do winy. W tym samym momencie dochodzi do upomnienia winnego i zachęty, by ten zmienił swoje postępowanie w przyszłości. Jeśli niewłaściwe uczynki były kontynuowane, Komisja lub sąd decydowały o wykluczeniu z Kościoła lub wyrzuceniu z partii (Kharkhordin 1999: 35-74).

Komunistyczny projekt generowania nowych jednostek wiązał się oczywiście z aktywnym członkostwem w partii. Dobrze rokujący jej członek wyrzekął się przesądów na tle religijnym oraz potępiał klerykalne wykorzystywanie biednych (Halfin 2003). Wyzwolenie seksualne również było postrzegane jako typ zachowania antyspołecznego, lokującego potrzebną energię nie w pracy społecznej, a w realizacji zachcianek cielesnych. To było burżuazyjne, więc z samej swej istoty zostało potępione (ibidem). Najważniejszym elementem komunistycznych autobiografii była zatem owa przemiana ze starego *bourgeois* w nowego członka partii obdarzonego komunistyczną duszą i wrażliwością. Używano różnych terminów, aby opisać to wydarzenie: transformacja, przemiana, przeformowanie, duchowe zerwanie, zmiana w kierunku postrzegania świata (Halfin 2003: 51).

Po roku 1936, sowiecka hermeneutyka „ja” zyskała nowy polityczny kontekst, w którym zmieniła się sama forma prezentacji siebie. To był rok, w którym Stalin ogłosił nową konstytucję wprowadzającą bezklasowe społeczeństwo oraz nową koncepcję sowieckiego państwa (Halfin 2003: 33). Odtąd chodziło wyłącznie o to, by pokazać światu prawdziwą naturę komunizmu, istotę rewolucji. Autobiografie ludzkie dzieliły się na dobre i potępione, zaś ideologia Stalina determinowała ów podział. Ta faza ontologiczna w komunistycznej hermeneutyce „ja”, używając terminologii Foucaulta, przypomina ideę pokuty chrześcijańskiej, natomiast różni się od tej epistemologicznej formy spowiedzi. We wschodnim chrześcijaństwie religijne doświadczenie wyznania grzechów było podporządkowane manifestacji ekspiacyjnej, gdzie liczył się sam uczynek, a nie przeżycia i cechy wewnętrzne jednostki (Hryniewicz et al. 1997). Wielką wagę do pokuty przywiązywali chociażby rosyjscy mnisi, którzy braterską miłość okazywali poprzez wnikliwą obserwację siebie nawzajem, a sam Bazyli Wielki (biskup, pisarz wczesnochrześcijański, należący do grona ojców Kościoła, którzy przyczynili się do ostatecznego określenia przez Kościół dogmatu o Trójcy Świętej) porównywał tych, co nie chcieli denuncjować grzeszących współbraci do bratobójców (za: Norris 1997). Wschodnie praktyki ortodoksyjne inwigilacji horyzontalnej wśród bliskich mocno kontrastują

z „hierarchicznym nadzorem podwładnych przez przełożonych na Zachodzie” (Kharkhordin 1999: 121, 355).

To właśnie ta horyzontalna technologia „ja”, którą tak hołubiła kultura sowiecka, nadała znaczenie i wysoką rangę kolektywom i pracy na rzecz innych współobywateli. Dlatego kluczowe dla wiedzy o sobie było postrzeganie innych, ich zdanie i opinia na temat danej jednostki, nie zaś jej wyznanie pragnień i sądów. To społeczność tworzyła moralność – autorefleksja czy analiza wewnętrzna nie miała większego znaczenia dla osobowości społecznej pojedynczych ludzi. Oczywiście przypomina to panoptyczną rzeczywistość, kiedy: „[wszyscy] zjednoczeni razem wokół ofiary, giną jako pojedynczy ludzie; stają się częścią fizycznie niewidzialnego, lecz przerażającego kolektywu... Nie ma gdzie szukać pomocy, nie ma dokąd uciec” (*ibidem*: 114). Zamiast chrześcijańskiego wybaczenia za grzechy mamy stalinowski reżim „technologii bez liwości” (*ibidem*: 75-122).

Zakończenie

Foucault nie uważał, że religia sama w sobie jest złem, lecz podkreślał negatywne konsekwencje, do jakich mogą doprowadzić niektóre praktyki religijne: „Nie chodzi mi o to, że wszystko jest złe, ale że wszystko jest niebezpieczne, co nie jest dokładnie synonimem słowa *zły*. Jeśli wszystko jest niebezpieczne, to w związku z tym, zawsze mamy coś do zrobienia. Dlatego moje stanowisko prowadzi nie do apatii, ale do hiperpesymistycznego aktywizmu” (Foucault 1997: 256). Ten aktywizm przejawia się w myśli filozofa na trzech płaszczyznach.

Pierwszą z nich stanowi samozaprzeczenie. Wcześniej już wspomniana idea samopoświęcenia prowadzi do produkcji ustalonej z góry tożsamości jednostek. Jak wiadomo, taka tożsamość oparta na technologii konfesyjnej była dla Foucaulta nie do zaakceptowania: „Nie jestem z pewnością jedyny, który pisze po to, aby *nie mieć twarzy*” (Foucault 1976: 17). Przyrównał także pisarza do pierwszych chrześcijańskich męczenników, mówiąc: „Pisanie jest teraz

bliskie poświęceniu, i to poświęceniu życia jako takiego; to jest dobrowolne unicestwienie siebie, które nie wymaga reprezentacji w książkach, ale które ma miejsce w codziennej egzystencji pisarza” (Foucault 1977: 117). Być może zainteresowanie Foucaulta „troską o siebie” oraz jej ascetyczną obecnością stanowiło korygujące uzupełnienie wobec doświadczenia samowyrzeczenia się. Kiedy to doświadczenie odnosi się z jednej strony do największej świętości, z drugiej może być źródłem bezinteresowności w przyjmowaniu totalitarnych projektów jako właściwych i jedynych słusznych. Religijne samozaprzeczenie będzie musiało uwzględnić te nowe interpretacje i rozumienia pojęcia troski o siebie.

Drugą formą aktywizmu jest oczywiście seksualność, tu przedstawiona jako projekt chrześcijańskiej „moralnej psychologii ciała” oraz „generowania winnego ciała poprzez sam fakt jego cielesności” (Foucault 1999: 180, 188; 2003: 194, 202). Mark Jordan mocno podkreślał użyteczność analiz Foucault w interpretacji władzy religijnej retoryki wobec seksualnych tożsamości archetypicznych – dziewicy, wiedźmy, męża, żony, sodomity. Jordan pokazuje, jak współczesne odczytanie seksualnej tożsamości cały czas uwikłane jest w karzącą sieć grzechu i zła. Tożsamość seksualna homoseksualisty, na przykład, wciąż nosi piętno biblijnej sodomii (Jordan 1997: 233-44). Według Jeremy’ego Carrette’a teologiczne implikacje myśli autora *Historii szaleństwa* są dziś wielce istotne: zostaje obalony dualizm duszy i ciała, zaś sama praktyka religijna na nowo zostaje wprowadzona w polityczny dyskurs (Carrette 1999).

Trzecią płaszczyznę stanowi wspólnota będąca wypadkową praktyk religijnych i tradycji historycznej. Foucault poświęcił dużo miejsca artykulacji paruzji w swoim ostatnim wykładzie z 28 marca 1984 roku, gdzie nakreślił różnicę między dwoma biegunami ciągu rozwojowego chrześcijaństwa. Z jednej strony, mamy do czynienia z tradycją opartą na bojaźliwym posłuszeństwie wobec Boga oraz wnikliwym badaniu siebie, z drugiej zaś strony *continuum* plasuje się paruzja, reprezentująca mistyczną tradycję, dająca początek cynizmowi i krytycyzmowi.

Francuski filozof nie mówi wprost jak mamy żyć, które praktyki są złe i szkodliwe, a które dobre i pożyteczne społeczeństwu. Stwierdza jedynie: „chrześcijaństwo jest jedyną religią zorganizowaną jako Kościół. Jako taka, zakładała przede wszystkim pewien szczególny typ jednostek, które z racji ich religijnych kwalifikacji, służyły innym nie jako księżęta, nauczyciele, prorocy, wróżbiarze, doradcy itp., ale jako pasterze” (Foucault 2000b). Według Foucaulta ta funkcja pełniona w obrębie organizacji kościelnej była podstawowym elementem specyficznego sposobu sprawowania władzy: tej, której celem było zapewnienie jednostce zbawienia w przyszłym świecie oraz tej sprawowanej nie nad społecznością jako ogółem, ale nad każdą jednostką z osobna od narodzin do śmierci. Skuteczność tej władzy uzależniona była przede wszystkim od znajomości wnętrza jednostek, którymi pragnie zarządzać, dlatego musiały one odkrywać swoje najgłębsze sekrety, myśli, uczucia.

Oddajmy głos samemu Foucaultowi: „Ocalić człowieka, odkryć wreszcie człowieka w człowieku itp. – oto cel tych przegadanych przedsięwzięć, zarówno teoretycznych, jak i praktycznych (...). Naszym zadaniem jest całkowite uwolnienie się od humanizmu – i to w takim znaczeniu nasza praca jest pracą polityczną, uwzględniając to, że reżimy Wschodu i Zachodu przemycają swój kiepski towar pod jego szyldem...” (Foucault 2013: 38).

Jest to jednoznaczny gest, w którym Foucault odrzuca wszelkie uniwersalne i wielowymiarowe projekty, takie jak prawda, wiedza czy sens, ponieważ stanowią one złożone oraz niejednoznaczne w swojej ocenie konstrukcje społeczne. Prawda, do której zmierza myśl, jest tylko grą, praktyką dyskursywną tego, co empiryczne i tego co transcendentale, i właśnie o taką świadomość oraz refleksję apeluje do nas Foucault.

Bibliografia

- Bauman Z. (2012), *Nowoczesność i zagłada*, Wydawnictwo literackie, Kraków
- Bernauer J.W. (1992), *Beyond Life and Death: on Foucault's Post-Auschwitz Ethic*, w: *Michel Foucault: Philosopher*, (ed.), Armstrong T.J., Routledge, New York
- Bernauer J. (2005), *Confessions of the soul: Foucault and theological culture*, "Philosophy & Social Criticism", Vol. 31, Nos. 5-6
- Burke K. (1964), *The Rhetoric of Hitler's „Battle”*, w: *Terms for Order*, (ed.) Hyman S.E., Indiana University Press, Bloomington
- Burrin P. (1977), *Political Religion: The Relevance of a Concept*, "History and Memory" Vol. 9, Nos. 1-2
- Carrette J. (1999), *Religion and Culture by Michael Foucault*, Manchester University, Manchester
- Carrette J. (1999), *Foucault and Religion*, Abingdon, Routledge
- Delumeau J. (1990), *L'aveau et le pardon: Les difficultés de la confession XIII-XVIII siècle*, Fayard, Paris
- Dreyfus H.L., Rabinow P. (1983), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago
- Eley G. (1989), *Scholarship Serving the Nazi State I: Studying the East*, "Ethnic and Racial Studies" Vol. 12, No. 4
- Foucault M. (1976), *The Archaeology of Knowledge*, Harper, New York
- Foucault M. (1977), *What is an Author?*, w: *Language, Counter-Memory Practice: Selected Essays and Interviews by Michael Foucault*, (eds.), Bouchard D.F., Simon S., Cornell University Press, Ithaca
- Foucault M. (1979), *Governmentality*, "I & C" Vol. 6 (Autumn)
- Foucault M. (1981), *Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason*, w: *The Tanner Lectures on Human Values*, (ed.), McMurrin S., University of Utah Press, Salt Lake City
- Foucault M. (1985), *The Use of Pleasure*, Pantheon, New York

- Foucault M. (1988a), *The Political Technology of Individuals*, w: *Technologies of the Self: a Seminar with Michel Foucault*, (eds.), Martin L.H., Gutman H., Hutton P.H., University of Massachusetts, Amherst
- Foucault M. (1988b), *Technologies of the Self*, w: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, (eds.), Martin L.H., Gutman H., Hutton P.H., University of Massachusetts Press, Amherst
- Foucault M. (1991), *Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racism*, "Le temps modernes" No. 535
- Foucault M. (1994), *Dits et écrits: 1954-1988*, Vol. 4, Gallimard, Paris
- Foucault M. (1997), *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, w: *The Essential Works of Michel Foucault*, Vol. I, *Ethics, Subjectivity and Truth*, The New Press, New York
- Foucault M. (1999), *Les Anormaux: Cours au Collège de France 1974–1975*, Seuil/Gallimard, Paris
- Foucault M. (2000a), *The Essential Works of Michel Foucault*, vol. III, *Power*, The New Press, New York
- Foucault M. (2000b), *Historia seksualności*, Czytelnik, Warszawa
- Foucault M. (2003), *Abnormal: Lectures at the Collège de France 1974–1975*, Picador, New York
- Foucault M. (2013), *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, Eperons-Ostrogi, Kraków
- Foucault M. (2014), *Rządzenie żywymi: [wykłady w Collège de France 1979-1980]*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa
- Foucault and May 68: Penal Theories and Institutions* (2015), Collège de France Lectures, 1971-1972, Hautes Études, Gallimard and Seuil, Paris
- Gentile E. (1996), *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*, Harvard University Press, Cambridge
- Halfin I. (2003), *Terror in My Soul: Communist Autobiographies on Trial*, Harvard University Press, Cambridge
- Heer F. (1998), *Der Glaube des Adolf Hitler: Anatomie einer politischen Religiosität*, Amalthea, Vienna

- Herf J. (1984), *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, Cambridge
- Hirsch D.H. (1992), *The Destruction of Literature: Criticism after Auschwitz*, Brown University Press, Hanover
- Hryniewicz W., Gajek J.S., Koza S.J. (1997), *Ku chrześcijaństwu jutra: wprowadzenie do ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin
- Hözl M. (2003), *Kritik und Gegenentwurf der Theologie. Michel Foucault in der Tradition kritischer Theorie*, w: *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, (eds.) Bauer C., Hözl M., Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz
- Jordan M.D. (1997), *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, University of Chicago Press, Chicago
- Kharkhordin O. (1999), *The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices*, University of California Press, Berkeley
- Kwiek M. (1999), *Dylematy tożsamości: Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań
- Miller J. (1993), *The passion of Michel Foucault*, Harvard University Press, Cambridge
- Norris F.W. (1997), „Basil of Caesarea”, w: *The Encyclopedia of Early Christianity (second edition)*, (ed.) Ferguson E., Garland Press, New York
- Reinhard W. (1977), *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, “Archiv für Reformationsgeschichte” No. 68
- Schilling H. (2010), *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań
- Sternhell Z. (1994), *The Birth of Fascist Ideology: From Cultural Rebellion to Political Revolution*, Princeton University Press, Princeton
- Tal U. (1981), *On Structures of Political Theology and Myth in Germany Prior to the Holocaust*, w: *The Holocaust as Historical Experience*, (ed.) Bauer Y., Holmes & Meier, New York

Tokarska-Bakir J. (2016), *Zawartość faszyzmu w faszyzmie*, <http://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,20031984,zawartosc-faszyzmu-w-faszyzmie.html>

Veyne P. (1988), *Ostatni Foucault i jego moralność*, „Literatura na Świecie” nr 6 (203)