

Seks jako problem

Cezary Rudnicki

ORCID: 0000-0002-4481-1628

Na początku 2020 roku do rąk polskich czytelników i czytelniczek trafiły wreszcie *Wyznania ciała*, ostatni tom Foucaultowskiej tetralogii. Dzieło to przez nieomal 40 lat, aż do 2018 roku, kiedy to ukazało się nakładem słynnego francuskiego wydawnictwa Gallimard, istniało wyłącznie w formie rękopisu. Dostępne są również czterotomowe *Dits et écrits*, czyli wybór wywiadów, pojedynczych wystąpień i artykułów Michela Foucaulta, oraz komplet wykładów, które wygłosił w Collège de France w latach 1970–1984. Moment na przyjrzenie się ostatniemu projektowi francuskiego filozofa wydaje się więc idealny. Czterotomowa *Historia seksualności* jest jednak dziełem wielowątkowym: ostatnie studia Foucaulta pozwoliły mu nie tylko na postawienie problemu podmiotowości w zupełnie nowy sposób, ale również na odkrycie złożonej i bogatej dziedziny praktyk, które określił mianem technik siebie. Z tej obfitości zagadnień wybieram to, na które wskazuje sam tytuł tetralogii, to znaczy seksualność i jej historię, historyczne początki namysłu nad nią oraz przemiany, jakim ten namysł podlegał. Rekonstrukcję zamysłu i ustaleń Foucaulta uzupełnię o kilka wniosków z własnej lektury pism wczesnochrześcijańskich oraz dwa konteksty współczesne – psychoanalizę i nauki biologiczne.

Genealogia „człowieka pragnienia”

Gdy w 1976 roku ukazała się *Wola wiedzy*, pierwszy tom *Historii seksualności*, Foucault przedstawił ją jako swego rodzaju wstęp do pracy zaplanowanej na sześć woluminów. A jednak żaden z zapowiadanych wówczas tytułów nie ujrzał światła dziennego. I to pomimo tego, że wykłady, które Foucault wygłaszał w Collège de France w latach 1973–1976, w dużym stopniu pokrywały się z tematami planowanych książek oraz zawierały bogaty, ustrukturyzowany materiał [Gros 564]. Zamiast jedynie dopracować i spisać zaprezentowane już analizy, francuski filozof poświęcił następne lata życia na modyfikację swojego projektu. W wywiadzie udzielonym wiosną 1983 roku mówił już nie o pięciu, lecz tylko o dwóch kolejnych tomach, zatytułowanych *Użytek z przyjemności* oraz *Wyznania ciała*, a także o osobnym studium *Troska o siebie* [“À propos” 385]. Jednak w czerwcu 1984 roku tytułami *Użytek z przyjemności* oraz *Troska o siebie* opatruje on – odpowiednio – drugi i trzeci tom *Historii*

Michel Foucault

Historia seksualności

Tom 4

Wyznania ciała



słowo/obraz terytoria

seksualności, nazwę *Wyznania ciała* rezerwując dla zapowiadanego tomu czwartego¹.

Pierwotny, wylaniający się z kart *Woli wiedzy* projekt można określić jako genealogię urzędzenia seksualności. Urządzenie (fr. *dispositif*) jest pojęciem, które Foucault konstruuje w ramach dyskusji z dominującą wówczas we Francji tradycją strukturalistyczną. Odsyła ono, podobnie jak pojęcie struktury, do pewnego systemu relacji pomiędzy elementami. O ile jednak w przypadku struktury chodzi o elementy dość podobne (np. istoty ludzkie, jak w przypadku struktur pokrewieństwa, czy myślowe reprezentacje przedmiotów oraz myślowe reprezentacje znaków, jak w przypadku struktur językowych), o tyle pojęcie urzędzenia opisuje funkcjonalną całość złożoną z elementów heterogenicznych. Przykładowo, urządzenie władzy obejmuje „dyskursy, instytucje, budowle architektoniczne, ustawy, prawa, środki administracyjne, wypowiedzi naukowe, stanowiska filozoficzne, etyczne, filantropijne, krótko mówiąc – to, co wypowiedziane, jak i niewypowiedziane” [“Gry i zabawy” 199]. Urządzenie jest przy tym zawsze związane z określonym momentem historycznym, w którym pełni dominującą funkcję strategiczną, ze względu na którą zostało „powołane” do istnienia. W przypadku urzędzenia seksualności „chodzi o określenie systemu »władza-wiedza-przyjemność« pod względem funkcjonowania i racji bytu” [“Wola” 18, przekład zmodyfikowany]. Foucault proponuje więc specyficzną perspektywę, która ukazuje seksualność jako swoisty punkt przecięcia różnorodnych, heterogenicznych porządków: dyskursywnego, relacji władzy oraz „woli wiedzy”. W ramach tak sformułowanego podejścia badawczego wskazuje on na cztery wyróżnione obszary tematyczne, które należy poddać analizie: historyzację ciała kobiety, pedagogizację seksualności dziecięcej, socjalizację zachowań prokreacyjnych oraz psychiatryzację przyjemności perwersyjnych [74-75]. Są to zagadnienia, które miały zostać omówione w kolejnych tomach *Historii seksualności* – takiej, jaka była zaplanowana pierwotnie.

Na ten sam projekt można jednak spojrzeć raz jeszcze, osadzając go w szerszym kontekście badań Foucaulta – wówczas na pierwszy plan wybijają się dwa problemy. Po pierwsze, biopolityka. Pojęcie to Foucault wprowadził po raz pierwszy 17 marca 1976 roku, w trakcie jednego z wykładów wygłaszanych w Collège de France [Trzeba bronić 240], a następnie poświęcił mu część V rozdziału opublikowanej w tym samym roku *Woli wiedzy* [93-100]. Po drugie, krytyka psychoanalizy. „Historię urzędzenia seksualności w postaci rozwiniętej od okresu klasycyzmu potraktować można – pisał wówczas – jako archeologię

psychoanalizy” [91]. O tyle też jego nowy projekt stanowić miał kontynuację pewnych rozważań podjętych w *Narodziinach kliniki* oraz *Słowach i rzeczach*. Już bowiem w tamtych dziełach Foucault badał przenikające psychoanalizę stosunki władzy-wiedzy. Teraz zamierzał dodatkowo pogłębić je, pytając o podmiot: w jaki sposób podmiotowość splata się z seksualnością, tą samą seksualnością, która czyni z ludzi byty poznawalne i wpisuje ich w określone relacje władzy?

Próba uporania się z tym pytaniem prowadzi Foucaulta w kierunku badań nad chrześcijaństwem: widzi on bowiem w psychoanalizie przedłużenie chrześcijańskiego doświadczenia seksualności. To chrześcijaństwo jako pierwsze przywiązuje wagę do pragnienia, a swoją podstawową troską czyni odszyfrowywanie go, hermeneutykę siebie. To w ramach chrześcijaństwa logika seksu staje się kluczem do osobowej tożsamości [Bernauer and Mahon 158]. Leżenie na kozetce w gabinecie psychoanalityka i opowiadanie o swoich niepokojach miałyby zatem być nowoczesną mutacją praktyki spowiedzi, zaś analiza własnych snów i wspomnień z dzieciństwa – rodzajem rachunku sumienia. Badanie systemu „władza-wiedza-przyjemność”, a ściślej: badanie relacji władzy-wiedzy w odniesieniu do seksualności, wymagało zatem podjęcia genealogicznych prac skierowanych na kwestie wyznania oraz pragnienia [“Wola” 46-53]. Wiele wskazuje na to, że tematy te miały stanowić zawartość *La chair et le corps*, drugiego tomu planowanej serii. Odnalezione fragmenty rękopisu tego dzieła zawierają bowiem rozważania o XVI- i XVII-wiecznych praktykach spowiedzi [Senellart 415-416, przyp. CXXVII].

Jednak żaden z tych wątków nie został podjęty w wydanych za życia Foucaulta książkach. Dopiero w *Wyznaniach ciała* pojawiają się fragmenty poświęcone wyznaniu i rachunkowi sumienia oraz obszerny paragraf dotyczący libido – zagadnienia te są jednak analizowane w odniesieniu do zupełnie innej epoki historycznej oraz w odmiennym kontekście. A mianowicie pojawiają się one na przedłużeniu przedstawionych w tomie drugim i trzecim rozważań o moralności seksualnej pogańskiego antyku w jej związku z trzema głównymi sferami: ciałem, małżeństwem i erotyką. Ku temu nietypowemu dla siebie obszarowi badań Foucault zwrócił się po raz pierwszy już w sierpniu 1977 roku, kiedy to zaczął pisać o Ojcach Kościoła [414]. Do tak radykalnej zmiany analizowanego okresu historycznego miał zmusić go sam problem, z którym się mierzył. Foucault pragnął wyjaśnić funkcję *la chair* (cielesności)² w etyce chrześcijańskiej. Zrozumiał jednak, że nie jest w stanie

1 Sam Foucault uważał, że do ukończenia tego tomu brakuje mu już tylko miesiąca, dwóch pracy: został on napisany prawdopodobnie na przełomie 1981 i 1982 r., czyli jeszcze przed *Użytkiem z przyjemności* oraz *Troską o siebie*, i wymagał wyłącznie drobnych uzupełnień oraz zabiegów redakcyjnych [Eribon 401-406; “Użytek” 119].

2 Choć brak tu miejsca na dokładne omówienie tej kwestii, pragnę zaznaczyć, że nie zgadzam się z decyzją polskiego tłumacza, by stosowany przez Foucaulta termin *chair* przekładać w sposób swobodny: raz jako „ciało”, innym razem jako „cielesność”. Chociaż różnicę pomiędzy francuskimi *chair* i *corps* bardzo trudno oddać w polszczyźnie, to jest ona niezwykle ważna z punktu widzenia literatury wczesnochrześcijańskiej, którą analizował Foucault (i odpowiada

dokonać tego, opierając się wyłącznie na materiałach powstałych między XVI a XIX wiekiem – konieczne było cofnięcie się do schyłku starożytności [Elden 167]. Wczesnym chrześcijaństwem zajął się również rok później, w czasie wykładów składających się na cykl *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*. Dołączony do *Wyznań ciała* „Aneks 2” powtarza przeprowadzoną wówczas analizę figury pasterza. Wreszcie, po ponadrocznej przerwie, Foucault wraca, już z pełnym zaangażowaniem, do analizy literatury patrystycznej w czasie kursu *Rządzenie żywymi*. To właśnie w tym okresie, czyli pomiędzy rokiem 1977 a 1980, dokonuje się słynny zwrot w jego myśli.

We *Wprowadzeniu do Użytku z przyjemności* Foucault pokrótce wyjaśnił powody zmiany, jaka dokonała się pomiędzy pierwszą a ostateczną wersją jego projektu. Zamyśl ujęcia seksualności w jej wymiarze historycznym wymagał posłużenia się narzędziami, które pozwolą analizować „trzy konstytuujące ją osie: formacje wiedzy, które się do niej odnoszą, systemy władzy, które regulują jej uprawianie, i wreszcie formy, w których jednostki mogą i muszą uznać siebie za podmioty owej seksualności” [114]. O ile wcześniejsze prace Foucaulta pozwoliły mu wypracować narzędzia niezbędne do badania form wiedzy oraz relacji władzy, o tyle, z czego zdał sobie sprawę, były niewystarczające do tego, by prawidłowo uchwycić to, co zwie się „podmiotem”, czyli pewne formy i modalności stosunku siebie do siebie (*le rapport de soi à soi*). W taki bowiem sposób, począwszy od wykładów z cyklu *Rządzenie żywymi*, zaczyna definiować on podmiotowość [143]. Jest ona dlań pewnym samozwrotnym stosunkiem, który może przybierać różne postaci (np. poznawczą, ćwiczebną) i który można badać pod kątem rozmaitych praktyk samoodziaływania, rozmaitych, jak je nazwie Foucault, technik siebie bądź zabiegów wokół siebie. Za główny powód przeformułowania swojego pierwotnego zamiaru Foucault uznaje zatem brak odpowiednich narzędzi teoretycznych. Aby prawidłowo zrozumieć doświadczenie seksualności, należało przeanalizować stojącą w jego centrum figurę człowieka pragnienia (*l'homme du désir*), to znaczy uznawania się człowieka za podmiot pragnienia. Tę samą figurę, wokół której zorganizowane było chrześcijańskie doświadczenie cielesności. Analityka biopolityki oraz archeologia psychoanalizy musiały zatem zostać uzupełnione o genealogię człowieka pragnienia. Warto w tym miejscu raz jeszcze podkreślić istnienie związku, trudno uchwytne w polskim przekładzie *Wyznań ciała*, pomiędzy krytyką psychoanalizy, zamiarem ukazania historyczności pojęcia pragnienia i analizą literatury chrześcijańskiej. Tomasz Strzyński, autor tłumaczenia, zdecydował się bowiem oddać francuskie *désir* jako „pożądanie”. I chociaż dzięki temu udało mu się zachować zgodność z polskimi

przekładami literatury patrystycznej, na której pracował Foucault, to w efekcie oderwał on książkę od dyskusji toczonych w powojennej Francji. Można bowiem zaryzykować tezę, iż swoją *Historią seksualności* Foucault usiłował podważyć ontologiczny status, jaki pojęcie pragnienia zyskało nie tylko w pracach freudystów i lacanistów, ale nawet w dziele pomyślanym jako gwałtowny atak na psychoanalizę, czyli w *Anty-Edypie* Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego. Elementy tego pojęcia skrywają się zresztą również – pod terminami „skłonność” czy „orientacja” – w biologicznych naukach o człowieku.

Problematyczny seks

Wspomniana genealogia człowieka pragnienia wymagała jednak, po pierwsze, narzędzi pozwalających zrozumieć to, jak w ogóle jednostka ustanawia samą siebie jako podmiot, jak tworzy relację z samą sobą³. Po drugie zaś – istotnego przesunięcia, tym razem niedotyczącego już kwestii metodologicznych, lecz samego badanego materiału. „I tak – pisał Foucault – kiedy cofałem się od epoki współczesnej poprzez chrześcijaństwo do antyku, stało się dla mnie jasne, że nie da się uniknąć postawienia problemu bardzo prostego i bardzo ogólnego zarazem: dlaczego zachowanie seksualne, dlaczego związane z nim czynności i rozkosze stanowiły przedmiot moralnego zainteresowania? [...] Skąd owa »problematyzacja«? A to – ostatecznie – zadanie historii myślenia, w przeciwieństwie do historii obyczajów czy wyobrażeń: określać warunki, w jakich istota ludzka »problematyzuje« to, czym jest, to, co robi, oraz świat, w którym żyje” [“Użytek” 117-118, przekład zmodyfikowany].

Dla Foucaulta myślenie oznacza coś odmiennego zarówno od pewnego systemu przedstawiń, którego badaniem zajmuje się historia idei, jak i od zbioru pojęć, uczuć oraz postaw, które tworzą umysłowość pewnej epoki, a które bada tak zwana historia mentalności. Myślenie nie jest więc ani „wewnętrzny” obrazowaniem świata, nas samych i naszych działań, ani też czymś, co popycha nas do określonych czynów bądź wywołuje w nas określone reakcje. Myślenie to, dla Foucaulta, przede wszystkim problematyzowanie tego, co zastane, to znaczy wycofywanie się z przyjętego sposobu działania i reagowania, przedstawianie go sobie jako przedmiotu analizy oraz kwestionowanie jego znaczenia, warunków i celów. „Myślenie jest wolnością w stosunku do tego, co robimy, ruchem,

3 François Dosse twierdzi, że Foucault odszedł od pierwotnego zamysłu z powodu nawału krytyk, na jakie natknął się jego projekt. Formułowane zarzuty dotyczyły jednak przede wszystkim odrzucenia tzw. hipotezy represji [376-377], nie zaś braku narzędzi odpowiednich do analizy form upodmiotowienia. Jeśli nawet przyznać Dosse’emu rację, to finał całej tej historii pokazuje dającą do myślenia rozbieżność, jaka istnieje pomiędzy krytyczną recepcją dzieła a autorefleksją autora.

różnicy pomiędzy greckimi *sarks* i *soma* oraz łacińskimi *carnis* i *corpus*).

poprzez który odrywamy się od tego, konstytuujemy to jako przedmiot oraz rozważamy jako problem” [“Polémique” 597]. Myślenie jest więc sytuacją, w której poszczególne działania oraz zachowania tracą swoją dotychczasową swojskość i samooczywistość, by uświadomić tkwiące w nich trudności, czego konsekwencją jest konieczność zmierzenia się z nimi. To zaś, jeśli nawet nie prowadzi do zmiany danego sposobu postępowania, zmusza przynajmniej do wskazania dla niego jakiegoś uzasadnienia.

Historia myślenia, którą usiłował uprawiać Foucault, jest zatem historią problematyzacji: badaniem nie tylko momentów, w których pewne, dotąd niekontrowersyjne zachowania stawały się dyskusyjne, ale przede wszystkim właściwych danym epokom form, w jakich te problemy ujmowano, oraz transformacji, którym te formy podlegały. Samo myślenie nie determinuje bowiem odpowiedzi, jaka zostanie na dany problem udzielona – możliwych rozwiązań jest każdorazowo wiele. Myślenie, czyli problematyzowanie, wyznacza jednak tym rozwiązaniom pewną ramę, w obrębie której się poruszają, czy może raczej zestaw warunków, które muszą one uwzględnić. Każda zmiana w owym zestawie oznacza zarazem zmianę formy problematyzacji i wyznacza niejako nową epokę w dziejach myślenia. Punktem wyjścia dla nowej wersji projektu *Historii seksualności* stało się więc pytanie o to, dlaczego w pewnym momencie historii cywilizacji zachodniej częstotliwość stosunków seksualnych, wierność małżeńska oraz utrzymywanie kontaktów z partnerami tej samej płci stało się problematyczne. Uzupełniało je zaś pytanie o to, na czym w rzeczywistości polegała zmiana w sposobie, w jaki kolejne epoki radziły sobie z tymi trzema kwestiami.

Moralność chrześcijańska?

W latach 80. przedmiotem studiów Foucaulta stały się więc trzy wymogi moralne, przed jakimi postawiono mieszkańców wschodniej części basenu Morza Śródziemnego: umiaru w korzystaniu z przyjemności seksualnych, żądania wierności małżeńskiej oraz rezygnacji ze stosunków homoseksualnych. Niezaznajomionym z tematem czytelnikom i czytelniczkom zdawać się może, iż są to zalecenia arcychrześcijańskie. W powszechnej wyobraźni wciąż pokutuje bowiem obraz tolerancyjnej (bądź rozpasanej, zależnie od światopoglądu) kultury pogańskiej i represjonującej seksualność (bądź usuwającej z niej to, co występne) kultury chrześcijańskiej. Dziś nie ma jednak wątpliwości, że zalecenia te pojawiają się już w pismach pogańskich moralistów przełomu V i IV wieku przed naszą erą i że to właśnie stamtąd przedostają się one do pism autorów chrześcijańskich⁴. Ojcowie

Kościola nie odnajdują tych zaleceń ani w Starym, ani w Nowym Testamencie (co najwyżej lokalizują je tam wtórnie, z góry już wiedząc, czego mają szukać), lecz w dziełach filozofów, przede wszystkim platońskiej i stoickiej proveniencji. Foucault szczegółowo śledzi te zapożyczenia w pierwszym rozdziale *Wyznań ciała*. Pokazuje tam, że już najwcześniejsi apologety podkreślali zgodność moralności chrześcijańskiej z filozoficzną, będącą przecież wytworem kultury pogańskiej. Przykładowo, gdy Atenagoras z Aten, autor pisma *Prośba za chrześcijanami*, wskazuje, że jego współwyznawcy odrzucają powtarzane małżeństwo, są nieufni względem rozkoszy, a za cel (monogamicznych) stosunków seksualnych uważają płodzenie potomstwa, to nie usiłuje on w ten sposób wskazać różnic względem pogaństwa [76]. Wprost przeciwnie, świadomie wykorzystuje tradycyjne motywy stoickie. „Chodzi mu raczej o pokazanie, że chrześcijanie nie zasługują na kierowane pod ich adresem zarzutu niemoralności oraz że ich życie wręcz urzeczywistnia ideał moralności, który uznawała również mądrość pogańska” [Wyznania 12]⁵.

Podobnie rzecz się ma z naukami żyjącego na przełomie II i III wieku naszej ery Klemensa Aleksandryjskiego, jednego z twórców aleksandryjskiej szkoły teologicznej. Zalecenia dotyczące właściwej dla chrześcijanina formy małżeństwa, stosunków seksualnych, prokreacji oraz wstrzemięźliwości, które formułuje on na kartach swoich traktatów, są oparte przede wszystkim na pismach pogańskich lekarzy i filozofów. W skierowanym do szerszego grona odbiorców *Wychowawcy* przywołany wprost zostaje niemal wyłącznie Platon. Ojciec Kościoła nie waha się jednak powtarzać również, czasem wręcz słowo w słowo, zaleceń moralnych sformułowanych przez stoickiego filozofa Muzoniusza Rufusa – choć jego samego nigdy nie wymienia z imienia. Z kolei w *Kobiercach*, które są czymś w rodzaju na polu prywatnych notatek Klemensa, wprost wymieniani są, jako sojusznicy dążącego do doskonałości chrześcijanina, tacy żyjący na przełomie V i IV wieku przed naszą erą filozofowie, jak Zenon z Kition, założyciel szkoły stoickiej, oraz Antystenes, Diogenes z Synopy i Krates z Teb, trzech słynnych cynicy [Klemens Aleksandryjski np. 200, 208-211]. Jeszcze dwieście lat później ten podziw dla Diogenesa i Kratesa, choć pojawiający się w nieco odmiennym kontekście, wyrazi Hieronim ze Strydonu, słynny mnich, twórca pierwszego przekładu Biblii na łacinę [305-318]. W swoim *Wychowawcy* Klemens skorzystał jednak z pewnego szczególnego zabiegu, który zaczęli naśladować późniejsi

sformułowane w I lub II w. n.e., w związku z czym poszukiwali oni odpowiedzi na pytanie o to, czy to moralści pogańscy wpłynęli na chrześcijańskich, czy też zależność była odwrotna. Debata ta, w bardzo podobnej formie, po raz kolejny rozgorzała pod koniec XIX w.

4 Tę zbieżność pomiędzy moralnością pogańską i chrześcijańską odnotowali już filologowie doby renesansu. Byli jednak oni przekonani, że wspomniane zasady zostały

5 Warto jednak dodać, że zdaniem Petera Browna chrześcijańska koncepcja wyrzeczenia seksualnego miała pochodzenie żydowskie [52].

Ojcowie Kościoła: wszystkie odwołania do autorów pogańskich dublował cytatami ze Starego i Nowego Testamentu. Te ostatnie, choć czasem zupełnie wyrwane z kontekstu, za sprawą takiego sąsiedztwa stwarzały pozór, że zawierają podobną myśl⁶. Celem tej procedury było uzgodnienie objawienia z ustaleniami pogańskich „przyrodników” (większość etyk filozoficznych opierała się na znajomości *physis*, natury). Czegoś podobnego dokonał później Ambroży z Mediolanu, którego *Obowiązki duchownych* powtarzają rozumowanie ze starszego o kilka wieków Cycerońskiego traktatu o takim samym tytule. Ambroży jedynie zastępuje odwołania do mitologii rzymskiej odwołaniami do Pisma bądź sugeruje, zgodnie z koncepcją *furta Graecorum*, pierwszeństwo Starego Testamentu, twierdząc na przykład, że Pitagoras przejął regułę milczenia od proroka Dawida [Ambroży 30]. Wymienić można również słynny dialog o tytule *Uczta*, napisany przez... biskupa Metodego z Olimpu. Tekst ten naśladuje traktat Platona, zastępując jednak dyskutujących o miłości Ateńczyków dyskutującymi o czystości chrześcijańskimi dziewczycami.

Pragnienie czy przyjemność?

Skąd wzięły się więc zachodnie zasady moralne dotyczące życia seksualnego, jeśli ich źródłem nie jest chrześcijańskie objawienie? Z pewnych napięć, jakie przenikały kulturę starożytnej Grecji. Niech za przykład posłuży wymóg rezygnacji ze stosunków seksualnych w obrębie jednej płci. Antyczna Grecja bywa postrzegana jako miejsce wyjątkowo tolerancyjne wobec homoseksualizmu. Foucault podkreśla jednak, że stosowanie obu tych kategorii, to znaczy tolerancji oraz homoseksualizmu, jest nieuprawnionym przeniesieniem naszego sposobu myślenia na ówczesną sytuację. Z jednej strony „tolerancja” wydaje się określeniem zbyt słabym, gdyż relacje męsko-męskie (to one stanowią tu właściwy problem) były nie tylko dopuszczane przez prawo i akceptowane przez opinię, ale też opiewane przez literaturę, chronione przez tradycję religijną, a nawet częściowo wpisane w instytucje wojskowe i pedagogiczne. Z drugiej strony stałą troską rodziców było chronienie synów przed intrygami snutymi przez adoratorów, a pewne postawy mężczyzn i młodzieńców były obiektem powtarzających się kpini i krytyki – również ze strony tych, którzy sami lubowali się w męsko-męskim erosie. Greków nie interesowało więc to, co dziś interesuje

wielu z nas: czy stosunki w obrębie jednej płci należy potępiać, czy raczej tolerować. A jednak szczególnie zainteresowanie tą materią oraz szczegółowy dyskurs, jaki na ten temat stworzyli, pokazuje, że w pewnym momencie historii kwestia ta przestała być dla nich obojętna. Problem, z którym się mierzyli, dotyczył jednak czegoś innego niż tolerancja.

Podobnie rzecz ma się z kategorią homoseksualizmu. Jednym z centralnych pojęć dzisiejszego dyskursu o ludzkiej seksualności jest pojęcie pragnienia. To jego forma czy też natura ma decydować o typie czyjejs seksualności. Pyta się więc o źródła różnicy między poszczególnymi typami – i to nawet wówczas, gdy samą tę różnicę się toleruje, gdy nie zamierza się jej podporządkowywać moralności bądź ustanawiać odrębnych praw dla odrębnych typów. I tak w tradycji psychoanalitycznej – przynajmniej przez większość XX wieku – pragnienie homoseksualne związane było z nieudaną separacją dziecka od matki, to znaczy z utrzymywaniem się pewnego preedypalnego kompleksu [Socarides], bądź też z pewnego rodzaju mechanizmem obronnym, chroniącym przed lękiem kastracyjnym [Freud]. Z kolei nauki biologiczne skupiają się na wskazywaniu genetycznych i epigenetycznych czynników odpowiedzialnych za orientację seksualną, a także szukają ewolucyjnego uzasadnienia homoseksualizmu. Jednym ze zjawisk, jakie się przywołuje, wyjaśniając skłonność męczyzn do przedstawicieli własnej płci, jest tak zwany efekt starszych braci. Zgodnie z ustaleniami naukowców kolejne ciąży z męskimi płodami pobudzają ciało kobiety do produkowania przeciwciał przeciwko dwóm typom genów biorących udział w rozwoju męskiego mózgu⁷. Różnica w naturze pragnienia seksualnego – biolodzy wolą tu mówić o orientacji lub skłonnościach – brałaby się więc nie, a w każdym razie nie tylko, z czynników społeczno-wychowawczych, lecz genetyczno-biochemicznych.

Foucault podkreśla jednak, że taki sposób myślenia był zupełnie obcy starożytnym Grekom: „uważali oni, że to samo pragnienie kieruje się ku temu, co godne pragnienia – zarówno ku dziewczynom, jak i ku chłopcom – z tym zastrzeżeniem, że żądza będzie szlachetniejsza wówczas, gdy kieruje się ku temu, co piękniejsze i szlachetniejsze” [“Użytek” 238-239]. Innymi słowy, nie uznawali oni, że pragnienie czy skłonność kierujące męczyznę ku innemu mężczyźnie ma odmienną naturę niż to, które kieruje go ku kobiecie. Nie istniały tu dla nich żadne konkurencyjne „popędy”. Kobiet i męczyzn pragnęło się tym samym pragnieniem, tą samą skłonnością: skłonnością do piękna. Sprawiało to, że mężczyzna mógł po kolei kochać chłopca i dziewczynę, a będąc żonatym, wciąż spotykać się z męskimi kochankami⁸. Z punktu widzenia Greków tym, co różniło te dwa typy stosunków

6 Pierwsi pisarze chrześcijańscy, a także niektórzy autorzy żydowscy głosili zresztą teorię *furta Graecorum*, czyli kradzieży greckiej, zgodnie z którą literatura grecka – od Homera po filozofów – miała znajdować się pod wpływem nauk Mojżesza i proroków. Koncepcję tę obalili dopiero Hieronim ze Strydonu. Również wskazując na listy Pawła z Tarsu, będące z pewnością istotnym źródłem chrześcijańskiej moralności małżeńskiej, należy pamiętać, że są to teksty silnie zhellenizowane.

7 Popularnonaukowe omówienie tego zjawiska: [Sakowski].

8 Foucault odrzuca w tym kontekście, jako nieadekwatną, również kategorię biseksualizmu, która wciąż zakłada dwa

seksualnych, nie była forma lub natura pragnienia, lecz inny rodzaj dostarczanej przyjemności. Chodziło tu więc o kwestię smaku – i właściwie o nic więcej. Sama „przyjemność”, a dokładniej *aphrodisia* (termin niemający swojego odpowiednika w polszczyźnie), była zaś tą kategorią, która stała w centrum greckiej moralności seksualnej. Ta ostatnia nie mierzyła się więc z kwestią tego, jakie pragnienia są naturalne, a jakie nienaturalne, które są zdrowe, a które chore, które dobre, a które złe. Prawdziwym problemem dla Greków okresu klasycznego był problem właściwego użytku z wywołujących przyjemność *erga Aphrodites*, „czynów Afrodyty”.

Troska moralna, którą otoczono w V wieku przed naszą erą *aphrodisia*, nie wynikała z ich jakoby grzesznej istoty, lecz z cech, jakie nadała im sama natura: podrzędności (gdyż są one wspólne ludziom i zwierzętom, zależne od ciała, łączą się z bólem) oraz nadzwyczajnej gwałtowności (z powodu której mogą prowadzić do szukania ich za wszelką cenę, przekraczania miar oraz obalania hierarchii). Obie te właściwości przyjemności seksualnych tworzyły zagrożenie dla zasady panowania nad sobą, ich zaś nieodpowiednie użytkowanie niosło ze sobą negatywne efekty dla zdrowia, prowadzenia gospodarstwa domowego czy miłości do chłopców. To właśnie troska o te trzy sfery doprowadziła greckich moralistów do sformułowania różnego rodzaju wymogów oraz ograniczeń nałożonych na *aphrodisia*. Raz jeszcze: nie chodziło o to, że na przykład rozkosze homoerotyczne uznano za nienaturalne, chore czy grzeszne. Problemem w ich przypadku stało się napięcie pomiędzy kluczową dla tamtej kultury zasadą męskiej wyższości-aktywności a patrzeniem na seksualność przez pryzmat modelu penetracji, w którym jedna ze stron była uznawana za podległą i bierną. Jak ktoś będący lub mający zaraz się stać wolnym obywatelem i sprawować polityczną władzę nad innymi może odgrywać uległą rolę biernego obiektu rozkoszy seksualnej? Jak ktoś będący przedmiotem przyjemności miałby następnie stać się jej nadrzędnym podmiotem? Jedną z odpowiedzi na tę trudność było wykształcenie się złożonego rytuału zalotów, nakładającego na chłopca wymóg opierania się, uciekania, kluczenia i wzbraniania przed akceptacją roli, którą miał on do odegrania względem miłośnika [“Użytek” 260]. Zgoda na męsko-męski stosunek seksualny nie mogła nosić w sobie żadnych znamion uległości, musiała prezentować się jako akt łaski. Konieczna w tych kwestiach stała się więc powściągliwość. Wymóg ten doprowadził zresztą szybko do wykształcenia się innej, sokratejsko-platońskiej odpowiedzi na wspomnianą trudność, a była nią zasada bezwarunkowej wstrzemięźliwości, całkowitego wyrzeczenia się tego rodzaju *aphrodisia*. Jednak, o czym należy pamiętać, dokonało się to nie w imię

potępienia homoerotyzmu, lecz z chęci wywyższenia go poprzez nadanie mu pewnego szczególnego stylu.

Tak oto kultura, mająca rzekomo cechować się nadzwyczajną tolerancją względem homoseksualizmu, prowadzi na mocy własnej, wewnętrznej dynamiki do sformułowania wyjątkowo surowego wymogu rezygnacji z przyjemności seksualnych czerpanych w obrębie własnej płci. Kultura ta, wskutek innych przenikających ją napięć, tworzy również zalecenia wierności małżeńskiej oraz ograniczenia częstotliwości aktów seksualnych. Żaden z tych trzech wymogów nie został jednak sformułowany z punktu widzenia podmiotu pragnienia. Nie zastanawiano się na przykład nad naturą pożądliwości, by następnie – uznawszy ją za grzeszną – stwierdzić, że akceptowalne mogą być wyłącznie te kontakty seksualne, które zachodzą między małżonkami i mają na celu splodzenie potomstwa. Grecy moraliści, tworząc zasady, które wciąż nam towarzyszą, spoglądali na domenę seksu z perspektywy podmiotu władzy. Chodziło o zaproponowanie takiego zestawu reguł, których przestrzeganie pozwoli jednostce stać się autonomicznym i racjonalnym podmiotem politycznym.

Doświadczenie i podmiot

Różnica pomiędzy moralnością pogańską a chrześcijańską nie wynika więc z rzekomej odmienności zasad, na jakich się one opierają. Foucault wielokrotnie powtarza, że kodeksy postępowania, które się nam przedkłada, są wyjątkowo monotonne, a pula możliwych zakazów dosyć uboga [“Użytek” 132, 278]. Ich badanie i porównywanie daje więc ograniczone rezultaty poznawcze. By uchwycić różnicę pomiędzy dwiema moralnościami, należy analizować nie ich kodeksy, lecz raczej formy doświadczenia, na jakich się opierają. Przy czym dla Foucaulta, inaczej niż choćby dla fenomenologów, doświadczenie nie jest żadną daną pierwotną. Stanowi ono raczej wytwór trzech samych w sobie złożonych form: wiedzy, władzy oraz podmiotowości. Wraz ze zmianą każdej z nich modyfikacji ulega samo doświadczenie, jest więc ono głęboko naznaczone historią: nie doświadczamy siebie, świata i innych tak, jak doświadczały go wcześniejsze pokolenia. W drugim, trzecim i czwartym tomie *Historii seksualności* Foucault śledzi dzieje tych modyfikacji, skupiając się na trzech następujących po sobie formach europejskiej podmiotowości: greckiej, hellenistycznej oraz chrześcijańskiej. W *Użytku z przyjemności* portretuje podmiot rozumnego i suwerennego korzystania z przyjemności. W *Trosce o siebie* kruchy i podatny na nieszczęścia podmiot troski o siebie. Wreszcie w *Wyznaniach ciała* powolne wyłanianie się jurydycznego podmiotu pragnienia, którego zadaniem nie jest już wolny i racjonalny użytek z *aphrodisia*, lecz deszyfracja swoich ukrytych pragnień oraz ocena zgodności własnych czynów z coraz bardziej szczegółowym prawem. Kształtowanie

różne popędy, tyle że utrzymujące się w ramach jednej, ambivalentnej struktury pragnienia [“Użytek” 236].

się między II a V wiekiem naszej ery etyki chrześcijańskiej nie wiąże się więc – by podkreślić to raz jeszcze – z rzekomym wzrostem surowości kodeksu moralnego, lecz z powolnym konstytuowaniem się nowego doświadczenia [Wyznania 39-41]. Chrześcijaństwo wcale nie wprowadza nowych zakazów, lecz przejmuje w większości dorobek pogański. „[D]opiero w trakcie późniejszej ewolucji i poprzez kształtowanie technik indywidualnych – dyscypliny pokutnej, ascezy monastycznej – ukształtowała się pewna forma doświadczenia, która sprawiła, że kodeks zaczął funkcjonować w nowy sposób i stał się czymś realnym, choć w całkiem odmienny sposób, w postępowaniu jednostek” [41, przekład zmodyfikowany]. Tę nową formę doświadczenia Foucault określa mianem *la chair*, cielesności⁹.

Jednak nie tylko o pokutę i ascezę tu chodzi. Kluczowe jest również stopniowe rozpowszechnianie wymogu spowiedzi oraz nadanie rachunkowi sumienia funkcji odmiennej niż ta, którą pełnił on w filozofii pitagorejskiej i stoickiej. A wreszcie – zepchnięcie na dalszy plan tradycyjnych kategorii nadmiaru oraz nieczystości. Dla moralności pogańskiej problemem były nie przyjemności seksualne same w sobie, lecz przekraczanie miary w korzystaniu z nich. Nadmiar

groził bowiem zdrowiu, autonomii oraz statutowi jednostki. Z kolei tradycja judaistyczna, a za nią autorzy chrześcijańscy z pierwszych wieków, patrzyli na domenę seksu przez pryzmat kategorii czystości. Niektórych aktów oraz kontaktu z niektórymi substancjami należało unikać, aby nie zostać zbrukany. Obie te perspektywy zostają jednak odrzucone przez Augustyna z Hippony. W swoich traktatach o małżeństwie rozwija on oryginalną teorię libido, w ramach której tym, co negatywne w akcie seksualnym, staje się mimowolność samego pragnienia [Wyznania 240-244]. Dla Augustyna jest ona karą za grzech pierwszych ludzi, jakim było sprzeciwienie się woli Bożej. Dziś mimowolność ta postrzegana jest jako efekt już to wychowania, już to czynników genetycznych i tych związanych z rozwojem prenatalnym. Nieważne jednak, czy zaufamy w tej sprawie psychoanalitikom, czy też biologom – wciąż pozostajemy w obrębie horyzontu określonego przez Augustyna, horyzontu, o czym nie należy zapominać, teologicznego. Nie jest to jednak jedyny możliwy horyzont pytania o naszą seksualność.

9 Wydaje się, iż pochodząca z 1988 r. książkę *Ciało i społeczeństwo*, napisaną przez znamienitego badacza wczesnego chrześcijaństwa Petera Browna, uznać można za pogłębienie Foucaultowskiej intuicji. Brown zdaje się niemalże cytować niewydany jeszcze wówczas rękopis *Wyznań ciała*, gdy stwierdza: „Nie wystarczy mówić o wroście chrześcijaństwa w świecie rzymskim jedynie w kategoriach przechodzenia od społeczeństwa mniej do bardziej represyjnego. W istocie rzecz polegała na subtelnej zmianie w postrzeganiu samego ciała” [48].

Lista prac cytowanych

Ambroży z Mediolanu [Ambrosius Aurelius]. *Obowiązki duchownych*. Translated by Kazimierz Abgarowicz, Instytut Wydawniczy PAX, 1967.

Atenagoras z Aten. *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*. Translated by Stanisław Kalinkowski, Instytut Wydawniczy PAX, 1985.

Bernauer, James W., and Michael Mahon. “Michel Foucault’s Ethical Imagination”. *The Cambridge Companion to Foucault*, edited by Gary Gutting, Cambridge University Press, 2005, pp. 149-175.

Brown, Peter. *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*. Translated by Ireneusz Kania, Wydawnictwo Homini SC, 2006.

Dosse, François. *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie croisée*. La Découverte, 2007.

Elden, Stuart. *Foucault’s Last Decade*. Polity Press, 2016.

Eribon, Didier. *Michel Foucault. Biografia*. Translated by Jacek Levin, Wydawnictwo KR, 2005.

Foucault, Michel. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”. *Dits et écrits 1954-1988. Tome IV: 1980-1988*, edited by Daniel Defert, et al., Gallimard, 1994, pp. 383-412.

---. “Gry i zabawy Michela Foucaulta. Michel Foucault w rozmowie z redakcją »Ornicar?«”. *Kronos*, vol. 14, no. 3, 2010, pp. 198-222.

---. “Polémique, politique et problématisations”. *Dits et écrits 1954-1988. Tome IV: 1980-1988*, edited by Daniel Defert, et al., Gallimard, 1994, pp. 591-599.

---. *Rządzenie żywymi. Wykłady w Collège de France (1879-1980)*. Translated by Michał Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014.

---. *Trzeba bronić społeczeństwa: wykłady w Collège de France, 1976*. Translated by Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo KR, 1998.

---. "Użytek z przyjemności". *Historia seksualności*, translated by Bogdan Banasiak, et al., słowo/obraz terytoria, 2010, pp. 111-280.

---. "Wola wiedzy". *Historia seksualności*, translated by Bogdan Banasiak et al., słowo/obraz terytoria, 2010, pp. 11-110.

---. *Wyznania ciała. Historia seksualności. Tom 4.* Translated by Tomasz Stróżyński, słowo/obraz terytoria, 2019.

Freud, Sigmund. "Fetyszyzm". *Psychologia nieświadomości*, translated by Robert Reszke, Wydawnictwo KR, 2009, pp. 303-309.

Gros, Frédéric. "Umiejscowienie wykładów". Michel Foucault, *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981-1982*, translated by Michał Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012, pp. 561-611.

Hieronim ze Strydonu [Eusebius Sophronius Hieronymus]. "Przeciw Jowianinowi". *Pisma polemiczne*,

translated by Leon Nieścior, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2013, pp. 115-385.

Klemens Aleksandryjski [Titus Flavius Clemens]. *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy. Tom 1.* Translated by Janina Niemirska-Pliszczyńska, PAX ATK, 1994.

Sakowski, Łukasz. "Co łączy liczbę starszych braci i homoseksualizm?". *To tylko teoria*, 25 marca 2018, <https://www.totylkoteoria.pl/2018/03/efekt-starszych-braci-homoseksualizm.html>.

Senellart, Michel. "Umiejscowienie wykładów". Michel Foucault, *Rządzenie żywymi. Wykłady w Collège de France (1979-1980)*, translated by Michał Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014, pp. 385-422.

Socarides, Charles W. *The Overt Homosexual*. Grune&Stratton, 1968.

Abstract

Sex as a Problem

Cezary Rudnicki

This article discusses the four-volume study *The History of Sexuality* written by Michel Foucault in the last years of his life. The text begins by considering the reasons for the famous "turn" that took place in the project between the first and subsequent volumes of the work. Then, the specificity of the history of thinking (or the history of problematization) is briefly explained, i.e. the Foucauldian method of analyzing cultural phenomena. Finally, the article discusses in

detail the leitmotif of Foucault's work, i.e. an attempt to answer the question of how Western sexual ethics was shaped, and the concept of desire, central to the sexual discourse. The analysis of *The History of Sexuality* was deepened by the content of the lectures given by the philosopher at the Collège de France.

keywords: Michel Foucault, *The History of Sexuality*, problematization, desire, pleasure, experience