

NATALIA ORGANISTA
Instytut Filozofii UMK

Polityka przymusu wobec ciała. Filozofia społeczna M. Foucaulta w kontekście problematyki płci

Filozofia społeczna M. Foucaulta jest często punktem odniesienia dla rozmaitych koncepcji feministycznych. Powstaje coraz więcej prac poświęconych wpływowi tego francuskiego myśliciela na drugą falę feminizmu¹. Co sprawia, że jego myśl jest tak istotna dla kwestii różnicy seksualnej i feminizmu w ogóle? Dlaczego tak ceni się filozofa, który bezpośrednio feminizmem nigdy się nie zajmował?

Przed wszystkim Foucault stawiał problem ciała w centrum swojej refleksji. I nie dotyczy to zachwiania proporcji na linii dusza–ciało. Przez długi czas w europejskiej filozofii pierwszemu z członów tej relacji przydawano wyższą wartość. Foucault nie starał się nadać ciału uprzywilejowanej pozycji, jego zamiarem było pokazanie, że to, co zwykliśmy nazywać duszą, w ogóle nie istnieje. Jest tylko ciało. Podległe różnym mechanizmom u-ja-rzmięcia wedle określonej władzy dyscyplinującej. Uwagi Foucaulta na temat procesu ucieleśniania są dla feminizmu bardzo istotnie ze względu na lokowanie w ciele różnych mechanizmów odwzorowujących władzę, ale również ze względu na samo wskazanie, że ciało podlega nieustannej dyskursywizacji, a do naszego „prywatnego” doświadczenia ciała nie sposób dotrzeć.

Poza tym rekonstruuje on proces upodmiotowienia, który okazuje się możliwy dopiero po wcześniejszym u-ja-rzmieniu. Podaje w wątpliwość ist-

¹ Najpełniejszym zbiorem rozważań na temat związku Foucault–feminizm jest książka: I. Diamond, L. Quinby, *Feminism and Foucault: Reflection on Resistance*, Boston 1988.

nienie autonomicznego „ja”. Nie należy bowiem patrzeć na podmiot jako na to, co pierwotne. Jest on zawsze efektem dominujących w danym społeczeństwie sił. To, za kogo się uważamy, jest rezultatem wcześniejszego „przeznaczenia” nas do odpowiednich funkcji w społeczeństwie. U-ja-rzmianie jest zatem podstawową formą naszej egzystencji. Wskazuje to od razu na pewien problem feminizmu definiowanego jako projekt emancypacyjny. Wyciągając wnioski z rozumowania francuskiego filozofa, należy wszak przypuszczać, iż każde działanie emancypacyjne musi napotkać w pewnym momencie opór władzy. Dodatkowo, gdy zakłada się, że podmioty są produkowane przez systemy władzy – wszystkie ich roszczenia również powinny być wynikiem funkcjonowania określonego systemu władzy.

Innym wątkiem filozofii Foucaulta, który feministki mogły wykorzystać, jest pochylenie się nad zagadnieniem inności czy „drugiego ja”. Te uwagi Foucaulta są bardzo ważne, gdyż kobieta zdaje się „głównym innym naszej kultury”. W latach 80. doszło w feminizmie do zasadniczej zmiany. Zamiast prób udowadniania, że kobiety są takie same jak mężczyźni (co pośrednio prowadziło do upowszechniania wzorów męskości jako jedynych obowiązujących), starano się wykazać, że to, że się różnimy, nie powinno być powodem do jakiegokolwiek dyskryminacji czy umniejszania wartości kobiecości. Praca feministek skupiła się raczej na wykazaniu, iż wartości androcentryczne nie powinny być jedynymi i powszechnie obowiązującymi. Temat ten zdaje się również prywatnie istotny dla Foucaulta ze względu na jego orientację seksualną, jej społeczny odbiór i potęgowane przez to poczucie odrębności.

Podobnie ważnym w tym kontekście i fascynującym tematem jest Foucaultowska polemika z psychoanalizą i przekonaniem Freuda o postępującym represjonowaniu seksualności. Analogicznie rzecz się ma z dyskusją z Lacanem, czego wyrazem jest pierwszy tom *Historii seksualności*.

To wszystko sprawia, że przedsięwzięcie Foucaulta wciąż pozostaje aktualne, choć równocześnie trudne do interpretacji, momentami nieprzejrzyste. Należy bowiem pamiętać, że Foucault nie zajmował się feminizmem. Jego myśl nieustannie jest źródłem inspiracji dla przeróżnych ruchów emancypacyjnych, jednak to, co dla tej myśli istotne, należy wyczytywać z głównego tekstu, który znacznie częściej koncentrował się wokół mechanizmów władzy niż wokół tworzenia strategii zmiany postrzegania kobiecości w naszej kulturze. Warto chyba jednak choć spróbować podążyć drogą myśli tego francuskiego filozofa.

Koncepcja M. Foucaulta. Podmiot jako efekt represyjnych mechanizmów wiedzy-władzy

Zamiast widzieć w duszy reaktywne resztki jakiegokolwiek ideologii, trzeba dostrzegać w niej aktualny korelatyw pewnej technologii sprawowania władzy nad ciałem. Twierdzenie, że dusza jest złudzeniem albo ideologicznym produktem, to błąd².

Zanim przejdę do kluczowego zagadnienia urządzenia seksualności, opisanego w *Historii seksualności*, chciałabym przedstawić Foucaultowską teorię podmiotu jako efektu mechanizmów władzy-wiedzy. Najpełniej Foucault przedstawił ją w książce *Nadzorować i karać*. Opisując Benthamowski *Panopticon* jako przykład nowoczesnego podejścia do systemu karnego, pokazał, że doskonale sprawdza się on również jako metafora współczesnego „ja”. Foucault przedstawia na stronach *Nadzorować i karać* zmianę dotychczasowych relacji władzy, w jakie ciało jest uwikłane. W XIX wieku zakończono lokowanie kary w cielesną sprawcę – nie o krew, ból i ciało zaczęła toczyć się gra, ale o duszę. Wraz z pozornym (wg Foucaulta) złagodzeniem wyroków, przestano w procesie karnym rozważać jedynie naruszenia prawa, ale włączono do niego i sprawcę czynu – to, kim jest czy może się stać. Zbrodnia to nie tylko zastany fakt – zaczęto oceniać jednostkę według określonych kryteriów. Nie były one narzucone z zewnątrz, jak to działo się w przypadku łagodzenia wyroków (podyktowane zostały wzrostem wrażliwości oraz humanizmem), ale wykształciły się wewnątrz samego systemu karnego, były wynikiem przemiany strategii władzy. Wyrok sądu zaczął dotyczyć jednostki, jej normalności czy niepoczytalności. W materię prawną wślizgnęła się zatem chęć zaniektowania duszy jednostki. Kara zaczęła mieć liczne konsekwencje społeczne. Zmieniła się taktyka sprawowania władzy. Foucault bada, jak doszło do tego, że jednostka pojawiła się w miejscu zbrodni jako przedmiot interwencji wymiaru sprawiedliwości, oraz to, jak nowe sposoby doprowadziły do u-ja-rzmienia jednostki i wytworzenia w niej tego, co nazywamy „ego” czy „ja”. Chociaż odstąpiono od publicznych i krwawych kaźni, chlubiąc się coraz większym humanitaryzmem, to ciało człowieka w nowej ekonomii politycznej nadal pełni ważną funkcję. Jest ono jednak ciałem pożytecznym z punktu widzenia władzy dopiero wtedy, gdy zostanie u-ja-rzmione, stosunki władzy wpływają na nie, b-lokują je: „Oznacza to, że może istnieć pewna wiedza o ciele, która w istocie nie jest wiedzą o jego funkcjonowaniu, oraz

² M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 36.

pewne panowanie nad jego siłami, będące czymś więcej niż umiejętnością ich utrzymywania na wodzy – ta wiedza i to panowanie stanowią coś, co można by nazwać polityczną technologią ciała³. Nie chodzi więc o to, aby ciało ustanowić doskonalszym, ale o to, aby wynaleźć taki mechanizm, który uczyni je podatniejszym, bardziej posłusznym. Polityka przymusu wobec ciała sprawia, że staje się ono bardziej wydajne, a co się z tym wiąże – przydatniejsze władzy. Jednostka reaguje na te bodźce, na które „powinna” zareagować. Funkcjonujemy zatem według prawidłowych zasad działania, jakie działania zostały nam „wdrukowane”. Dobrym przykładem, eksponowanym przez większość koncepcji feministycznych, jest odczytanie różnicy płciowej jako jednoznacznej i niepodlegającej żadnym wątpliwościom, którą to różnicę stosuje się do określonych wartości i schematów zachowań. Obejmuje ona cały porządek społeczny, chociaż wybór jej jako podstawy organizacji porządku społecznego jest absolutnie arbitralny. Powoduje nie tylko, że za pomocą ciała staramy się dokonywać reprezentacji określonych cech, przynależności do określonego pola społecznego, ale również transformację ciała. Ciało społeczne, to ciało od-różnione społecznie. Nie może bowiem być żadnej trudności z przyporządkowaniem go do jednej z dwóch możliwych kategorii (męskości bądź kobiecości). Zasada ta tworzy – na wzór tego, co biologiczne – „prawo społeczne” dopuszczające do istnienia tylko dwie kategorie i powoduje ich nieustanne wzmacnianie poprzez proces umacniania feminizacji kobiety i maskulinizacji mężczyzny. Mechanizm ten uważany jest przez feministki za bardzo dla kobiet niekorzystny, bo nie daje im możliwości przemodelowania swojej postawy w świecie społecznym. Biologia kobiet determinuje ich przeznaczenie. Aby w ogóle zaistnieć, należy spełniać warunki określonej wizji kobiecości. Spełniając je, nie mamy możliwości realizowania siebie poza uwarunkowaniami dyskursu dotyczącymi danej płci czy wizji ciała. W konsekwencji konstytutywny dla kobiecego bycia w świecie jest stosunek zależności od innych. To powoduje również pewien niepokój w odniesieniu do własnego ciała. Ciągłe testowanie go, potwierdzanie, iż jest w stanie sprostać narzuconym mu kryteriom. Kompulsywne przeglądanie się w lustrze jest jednym z najbardziej oczywistych przykładów tego, że obecnie liczy się umiejętność spojrzenia na siebie oczami tych, którzy nas oceniają. Takie widzenie ciała czyni je pasywnym, zdolnym jedynie do ślepego naśladowania i powielania wzorów.

P. Bourdieu również zwraca uwagę na kwestię u-ja-rzmiiania jednostek poprzez wykorzystanie ciała i jego atrybutów jako nośników określonych wartości. Ukształtowanie społeczeństwa poprzez wizerunek męskości jako

³ Tamże, s. 33.

aktywności i kobiecości jako bierności czy uległości nazywa somatyzacją społecznych stosunków dominacji⁴. Z kolei zdaniem Zbyszka Melosika władza uderza w ciało dlatego, że jest ono miejscem tworzenia się tożsamości. Ciało staje się tekstem, z którego możemy odczytać stosunki władzy – narzuconą wizję rzeczywistości, dotyczącą również naszej płciowości i seksualności. Zaznacza on, iż wymogi dotyczące fizyczności są dużo bardziej opresyjne wobec kobiet niż mężczyzn. W naszej kulturze doszło bowiem do feminizacji kobiecego ciała. Uważa się, że piękna kobieta jest bardziej „kobietą” niż brzydka⁵.

Foucault proponuje więc, aby zacząć posługiwać się terminem „anatomia polityczna”. Nie chodzi mu o państwo pojmowane jako organizm, ale mówi o ciele „jako o zbiorze elementów materialnych i technik, które dostarczają narzędzi, powiązań, dróg przepływu i punktów wsparcia relacjom władzy i wiedzy blokującym ludzkie ciała i ujarzmiającym je poprzez tworzenie z nich przedmiotów władzy”⁶. Na ciało należy patrzeć zatem jak na wypadkową umieszczonych w nim technik władzy. Podstawowym narzędziem tejże władzy jest dusza. Nie chodzi tu o kategorię zaczerpniętą z teologii, ale o element, który łączy pewien typ władzy z wiedzą, jak sam Foucault pisze: o pewną „przekładnię”. Na jej gruncie powstały rozliczne teorie naukowe i kategorie takie jak subiektywność czy samoświadomość. Jeżeli człowieka konstituuje dusza, o której wiemy, że jest częścią mechanizmu powstałego do sprawowania władzy nad ciałem, to wniosek nasuwa się sam: nie ma czegoś takiego jak człowiek pierwotny wobec sił, przemocy czy ideologii, jest on zawsze efektem działania mechanizmów wiedzy i władzy. Natomiast to, co zwiemy duszą, jest więzieniem ciała. Więzieniem, które nie dba o jego materialność, doświadczenia, a nakłada na nie siatkę mikrowładz.

W przypadku kobiet owa sieć mikrowładz dotyczy głównie rygoru wi-
dzialności ciała jako ciała jednoznacznie kobiecego. Jak już wspomniano, ciało jest głównym nośnikiem dyspozycji i wartości kultury prawomocnej. Głównym tego skutkiem jest postrzeganie ciała kobiety jako ciała-dla-innego. Mechanizm wiedzy-władzy przyzwyczajają kobietę do poddania swojego wizerunku niekończącym się spojrzeń i ocenie. Kobieta musi sprostać pojawiającym się od najmłodszych lat wyobrażeniom o ciele uznanym w danej kulturze za „kobiece”. Słowa te mogą wydawać się „masłem maślanym”, ale wskazują na proces poddania naszych ciał rygorowi obiektywnego wyobrażenia ciała. Norma oznacza seksowny wygląd, gwarantujący widzial-

⁴ P. Bourdieu, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciwicz, Warszawa 2002.

⁵ Z. Melosik, *Tożsamość, ciało, władza. Teksty kulturowe jako (Kon)teksty pedagogiczne*, Toruń 1996.

⁶ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, s. 35.

ność i rozpoznawalność w danym społeczeństwie. Ciało jest miejscem krzyżowania się naszych wyobrażeń o ciele idealnym i przeróżnych interakcji społecznych powodowanych dominującym jego wyobrażeniem. Nasze widzenie swojej cielesności zawsze jest wynikiem przyswojenia sobie schematu społecznej oceny i postrzegania. Spojrzenie jest bardzo dotkliwą przemocą wobec kobiet, ponieważ władza zawsze znajduje się po stronie patrzącego. To, jak obserwowana osoba jest wstanie sobie z nią poradzić, zależy jedynie od tego, jak dobrze przyswoiła sobie schemat percepcji i oceny. Należy przy tym pamiętać, iż podporządkowując się owemu schematowi, przyczynia się do utrwalenia relacji dominujący–podporządkowana. Unika jednak wszystkich konsekwencji, które niewątpliwie odczułaby, nie dostosowując swojego ciała do obowiązującej normy. Nasze doświadczenie ciała jest zatem doświadczeniem ciała, które poddano wymogom dostosowania się do określonych schematów, ciała, na którym praktyka społeczna wymusiła przystosowanie się do bycia oglądanym. Feministki czerpiące w swoich pracach z badań psychologów egzystencjalnych (S. Bem, E. Kaschlack) wskazują na destruktywny wpływ takiego ukonstytuowania porządku społecznego na psychikę kobiet. Zanika bowiem relacja pomiędzy potrzebami ciała a ich realizacją przez kobiety. Susan Bordo w książce *Unbearable Weight: Feminism, Western culture and the body*, poświęconej sposobowi traktowania własnych ciał przez kobiety, zwraca uwagę na bardzo silną negację jego naturalnych potrzeb, takich jak np. zaspokojenie głodu. Zwiększająca się coraz bardziej liczba kobiet chorujących na anoreksję pokazuje, według autorki, siłę mechanizmów dominacji ulokowanych w ciele. Jeżeli człowiek potrafi „wyłączyć” potrzeby biologiczne, aby zaspokoić społeczne kryteria atrakcyjności, to władza dyscyplinarna lokowana w ciele ma się znakomicie⁷.

W dyscyplinarnym społeczeństwie (Foucault nie definiuje dyscypliny jako określonej instytucji czy aparatu, ale widzi ją raczej jako zestaw narzędzi, technik, płaszczyzn stosowania – pewną technologię umożliwiającą zarządzanie zbiorowościami) władza wpisuje wszystkie zachowania jednostek w system, który stanowi strukturę porównań, obszar dyferencjacji jednostek oraz podstawę do naśladowania. W oparciu o regułę dochodzi do różnicowania jednostek, hierarchizowania ze względu na ich „wartość”, zdolności, ale i doprowadzania do ich konformizacji. Władza normalizuje. Norma staje się nowym przymusem w edukacji czy medycynie. Doprowadza to do jeszcze większej homogenizacji społeczeństwa. Największym sprzymierzeńcem normy staje się procedura egzaminu, której jednostki w nowoczesnym społeczeństwie poddawane są nieustannie. W społeczeństwie dyscyplinarnym

⁷ S. Bordo, *Unbearable Weight: Feminism, Western culture and the body*, Berkeley 1993.

zatem coraz większej indywidualizacji podlegają ci, nad którymi sprawowany jest bardziej skrupulatny nadzór. Chory jest więc silniej zindywidualizowany od zdrowego, a szalony od normalnego. Oczywiście staje się również, że na pierwszy plan wysuwają się te dyscypliny naukowe, które „produkują” indywidualność, jak na przykład pedagogika, seksuologia czy psychologia. Społeczeństwo dyscyplinarne, tak jak je widzi Foucault, „stwarza” jednostki. Są one efektem działania wiedzy-władzy. Co ważne, nie należy postrzegać władzy w sposób negatywny, bowiem – jak pisze francuski filozof – „Trzeba skończyć raz na zawsze z opisywaniem efektów władzy w terminach negatywnych: władza «wyklucza», «uciska», «tłumi», «cenzuruje», «abstrahuje», «maskuje», «skrywa». W rzeczywistości władza produkuje: produkuje realność, produkuje dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy. Jednostka i wiedza, jaką można o niej zdobyć, zależą od tej produkcji”⁸.

Aby pokazać, jak działa władza, Foucault sięga po *Panopticon* Bentham, który służy mu za laboratorium władzy. Budynek w kształcie pierścienia z więzą w środku, w której znajduje się nadzorca – dzięki podświetleniu nadzorca obejmuje wzrokiem wszystkie cele, co w więźniu wzbudza przeświadczenie, że jest ciągle obserwowany. Niepotrzebny staje się wtedy nawet sam strażnik w wieży, ponieważ to przeświadczenie skazanego o jego obecności zapewnia funkcjonowanie władzy. Nieistotne jest również to, kto sprawuje władzę. Dochodzi do mechanizmu samou-ja-zmiania. Każdy z nas umieszczony w polu widzenia dokonuje autodyscyplinowania, przyjmuje nakazy władzy i je wykonuje. Właśnie dlatego często kobiety są swoimi własnymi najsurowszymi sędziami. Ostatecznie nie potrzeba już żadnych zewnętrznych sankcji, aby ciało kobiet „zrobić jeszcze bardziej kobiecym”. Uważając ciało za jednoznacznie kobiece lub męskie, za jedyną obowiązującą matrycę, uwewnętrznia się i reprodukuje władzę w społeczeństwie. P. Bourdieu zwraca uwagę na fakt, że mechanizm wiedzy-władzy jest na tyle silny, iż opisywanie procesów dominacji i podporządkowania jedynie w kategoriach czystej świadomości jest błędem, pomija bowiem wszystkie informacje transmitowane w ciało. Krytykuje te teoretyczki feminizmu (B. Friedan, S. Firestone), które poddały się scholastycznej iluzji opisywania zdominowania w kategoriach świadomości (jest to błąd popełniony także przez myśl marksistowską). Takie myślenie jest wynikiem pewnej redukcji, przyjęciem, że uświadomienie niesprawiedliwości doprowadzi do natychmiastowego jej zniwelowania.

Władza działa więc zanim dojdzie do niewłaściwego uczynku, bez stosowania jakichkolwiek kar fizycznych, ponieważ „daje umysłowi władzę nad

8

Tamże, s. 233.

umysłem”⁹. Stanowi kompletny i wszechobecny nadzór, który pozostaje niewidzialny. Zadaniem dyscyplin jest również przeciwdziałanie wszelkim przejawom oporu (zamieszkom, protestom itp.), które mogą doprowadzić do powstania struktur poziomych. Siła ciał zostaje zredukowana jako siła polityczna, natomiast powiększona jako siła użytkowa. W tym celu dyscypliny wykorzystują procesy separacji, ciągłej restrykcji, nieustannej oceny czy klasyfikacji. „Krótko mówiąc – dyscypliny są zbiorem drobnych technicznych innowacji, które pozwoliły wiązać wzrost wartości użytkowej zbiorowości ze spadkiem ilości kłopotów, jakie ma władza, która musi zbiorowościami zarządzać, by istotnie był z nich użytek. Zbiorowość – warsztat czy naród, armia czy szkoła – osiąga próg dyscypliny wtedy, gdy stosunek wzrostu czy spadku jest korzystny”¹⁰.

Władza jest najwyższą stawką, o którą toczy się „społeczna gra”. W wykładzie zatytułowanym *Porządek dyskursu* Foucault właśnie na to zwraca uwagę. Kategoria prawdy jest tak istotna (i sprowadza do siebie inne metody kontrolowania dyskursu), ponieważ ten, kto wygrywa walkę o możliwość definiowania na gruncie społecznym tego, co jest prawdziwe, wygrywa walkę o władzę. „Najwyższa prawda nie przeżywa już w tym, czym był dyskurs, ani w tym, co robił, lecz zamieszkała w tym, co mówił”¹¹.

Porządek dyskursu można czytać pod kątem pytania: za pomocą jakich procedur, zabiegów i technik coś takiego jak podmiot, mogło się wyłonić? Nie sposób przecenić tu znaczenia woli prawdy. Wywiera ona nacisk na pozostałe systemy zakazów. Nie chodzi jednak o wewnętrzne kryterium prawdziwości zdań, ale o chęć ustalenia kryterium prawdziwości i wiarygodności wypowiedzi. Nie należy zatem przypisywać woli prawdy jedynie pozytywnych skutków w postaci wzrostu bogactwa czy szczęścia, należy pamiętać, że jest „niezwykłą maszyną do wykluczania”. Stawką prawdy jest władza i ma posłużyć jako procedura zapanowania nad nią, natomiast komentarz oraz zasada autora mają pełnić funkcję zaklinaczy przypadkowości występowania dyskursów.

Jane Flax w *Thinking fragments. Psychoanalysis, Feminism & Postmodernism* pisze, że feminizm jako „mistrz podejrzeń” najbardziej uwidocznił śmierć esencjalistycznych koncepcji człowieka, męskiej racjonalności. „Śmierć podmiotu”, koniec oświeceniowych aspiracji sprawiły, że obecnie postrzegamy człowieka jako byt kulturowy, językowy. Benhabib dokonuje przepracowania opisanych przez Flax postmodernistycznych wyznaczników od strony ich genderyzacji. „Śmierć człowieka” to przede wszystkim śmierć mę-

⁹ Tamże, s. 248.

¹⁰ Tamże, s. 264.

¹¹ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2003, s. 12.

skiego podmiotu rozumu. Pomimo jednak wszystkich zabiegów, starań feministek o ukazywanie arbitralności tam, gdzie mamy wrażenie, iż dane wypowiedzi czy schematy zachowań są naturalne i prawdziwe, nie udaje się zrealizować tego projektu do końca. Bourdieu prezentuje podobne zdanie jak Foucault odnośnie do woli prawdy. W *Męskiej dominacji* mamy do czynienia z denaturalizacją schematów myślenia i percepcji, które postrzegane są jako naturalne i obiektywne. Obecnie jednak sytuacja społeczna jest taka, że męskiej dominacji nie uważa się za jeden z możliwych modeli społeczeństwa, lecz narzuca się ona jako neutralna i niewymagająca uzasadnienia.

Wraz z *Porządkiem dyskursu* widać przejście Foucaulta do genealogii jako sprzeciwu wobec poszukiwania „źródła”. Genealogia jest głównie wymierzona w historyków i ich poszukiwanie linearności w historii, harmonijnego rozwoju, ignorujące wszystkie nieciągłości i zwroty. Zadanie, jakie stawiali przed sobą historycy, polegało głównie na poszukiwaniu ukrytego sensu, samej istoty rzeczy, do których mieliby się „dostać” poprzez analizę wydarzeń historycznych. Zależało im również na uporządkowaniu rzeczywistości, „zamknięciu” jej w chronologicznych ramach z wyznaczonymi cechami dystynktywnymi. Foucault mówi nie tylko, że jest to błędne, ale też zgrygnuje z wyznaczenia jakiegoś innego ostatecznego celu, praca bowiem nigdy nie ma końca. Analiza wydarzeń, posunięć prawidłowych i błędnych, odchyłeń od normy nigdy nie będzie zakończona: „Trzeba zaakceptować przypadkowość jako kategorię powstawania zdarzeń. Jeszcze tutaj daje się wyczuć nieobecność teorii pozwalającej przemyśleć stosunek przypadku i myślenia. W tym nieznacznym przesunięciu, które proponujemy wprowadzić do historii idei, a które polega na badaniu nie przedstawień, mogących istnieć za dyskursami, a dyskursów jako regularnych i odrębnych serii wydarzeń – w tym nieznaczącym przesunięciu obawiam się znaleźć coś w rodzaju małej (i być może chodnej) maszyny, pozwalającej wprowadzić do samych korzeni myślenia: przypadek, nieciągłość i materialność”¹². Po raz kolejny widać też walkę Foucaulta z opozycją wewnątrz i zewnątrz, tożsamości i – co się z tym wiąże – przynależącego istocie rzeczy sensu. Jeżeli więc Foucault walczy z komentarem, to dlatego, aby uwolnić jednostkę od jego represyjnej roli. Co ciekawe, jednym z inspiratorów Foucaulta projektu krytyki immanentnego sensu był J. Lacan. Foucault zapytany w wywiadzie „kiedy przestał wierzyć w «sens»”, odpowiedział: „Punkt zerwania umieścić należy w dniu, w którym Lévi-Strauss dla społeczeństw i Lacan dla nieświadomości pokazali, że «sens» nie jest prawdopodobnie niczym innym, jak tylko swego rodzaju efektem powierzchni, migotaniem lub pianką, a to, co nas dogłębnie przeni-

¹² Tamże, s. 42.

kało, co było przed nami, co podtrzymywaliśmy w czasie i przestrzeni, było jedynie systemem”¹³.

Psychoanaliza w służbie mechanizmów wiedzy-władzy

Seks, który wydaje nam się instancją nad nami panującą, ów sekret, którym jakoby cali jesteśmy przesiąknięci, ów punkt, który nas fascynuje uwidocznioną władzą i ukrytym sensem, od którego żądamy ujawnienia, czym jesteśmy i wyzwolenia ku samookreśleniu, sekret ten jest zapewne tylko idealnym punktem, koniecznością, ustanowioną przez urządzenie seksualności i jej funkcjonowanie. Nie powinniśmy sobie wyobrażać autonomicznej instancji seksu wtórnie produkującej rozliczne skutki seksualności na całej jej powierzchni styku z władzą. Przeciwnie, jest to najbardziej wyspekulowany, najbardziej wewnętrzny element urządzenia seksualności, zorganizowanego przez władzę ujarzmionego ciała, jego materialność, siły, energię, doznania, przyjemności¹⁴.

Foucault w swoich pismach prowadził zaciętą polemikę z psychoanalizą. Najwięcej miejsca poświęcił jej w pierwszym tomie *Historii seksualności* zatytułowanym *Wola wiedzy*. Nie jest to książka antypschoanalityczna, ale – jak mówi sam Foucault – „Stara się podjąć na nowo problem seksualności, czy też wiedzy o seksualności, nie przyjmując jednak jako punktu wyjścia niedostrzegania przez podmiot swych pragnień, lecz nadprodukcję społecznej i kulturowej wiedzy, zbiorowej wiedzy o seksualności”¹⁵. Po tym, jak w *Nadzorować i karać* pokazał, jak dusza staje się więzieniem ciała, w *Woli wiedzy* pokazuje, jak produkcja duszy pozbawia ciała. A Foucaultowi właśnie o ciało, o jego materialność chodzi. Według niego psychoanaliza najlepiej wpisała się w nakaz mówienia o seksie oraz stworzenia jego medycznego dyskursu (*scientia sexualis*). Była tą dyscypliną, która najszybciej dostosowała się do nowego mechanizmu władzy i produkcji prawdy o seksualności. Dawała zasób wiadomości na temat jednostek, co pozwalało uczynić je jeszcze bardziej przydatnymi dla władzy. Uchodząc za racjonalne ugruntowanie wiedzy o pożądaniu, niewątpliwie stała się częścią ekonomii nadprodukcji

¹³ M. P. Markowski, *Anty-Hermes*, [w:] M. Foucault, *Powiedziane, napisane. Szalerstwo i literatura*, Warszawa 1999, s. 382.

¹⁴ M. Foucault, *Historia seksualności*, Warszawa 1995, s. 136.

¹⁵ Tenże, *Seksualność i władza*, [w:] tenże, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, Warszawa 2002, s. 203.

wiedzy teoretycznej na temat seksualności. Społeczeństwo Zachodu jest jedynym, które nie wytworzyło *artis eroticae* (jej prawdą jest sama rozkosz, usytuowana w ciele), starano się natomiast wypowiedzieć prawdę seksu. Foucault pokazuje, jak wyznanie stało się na Zachodzie jedną z metod produkcji prawdy. Kobieta seksualność zawsze podlegała ścisłemu nadzorowi, zapanowanie nad nią było jednym z głównych elementów sprawowania władzy nad kobietami, dlatego tak istotne dla feminizmu stało się opisanie przez Foucaulta mechanizmów kontroli seksualności.

Foucault przeciwstawia się hipotezie mówiącej o represji seksualności w naszej kulturze, a jego projekt wskazuje na zupełnie inny proces. Co najmniej od XVII wieku istniała instytucjonalna zachęta do mówienia o seksie. Za jej najlepszy przykład może służyć spowiedź, gdzie należy wyznać wszystkie uczynki niezgodne z prawem, związane z ciałem czy seksem. Ten przymus mówienia całej prawdy o sobie, wypowiedzenia każdego pragnienia pomógł nałożyć na seks dyskurs. Nakaz wypowiadania się ze swoich praktyk seksualnych dodatkowo daje poczucie pewnego sekretu, doprowadza do chęci ciągłego zgłębiania tego tematu, aby w końcu kiedyś odkryć rzekomą „tajemnicę”. Dyskurs na temat seksualności dzieci, medycyna odwołująca się do „chorób nerwowych”, psychiatria, która zaczyna definiować „zbroczenia”, doprowadza również do poczucia zagrożenia związanego z seksem. Nie zmienia to jednak faktu, iż nakaz mówienia o seksie jest głównym mechanizmem produkcji prawdy o seksualności w społeczeństwie zachodnim. Nakaz poszukiwania prawdy w nas samych jest w nas mocno zakorzeniony, nie widzimy już w nim zewnętrznego przymusu władzy. „Władza jest w nas” – pisał Foucault i w tym przypadku się to sprawdza. Czujemy, że prawda domaga się, aby wydobyć ją z nas na światło dzienne. I to zadanie spełnia psychoanaliza, tak jak ją zdefiniował Lacan – jako „talking cure”, metodę leczenia poprzez rozmowę, w której psychoanalityk, słuchając pacjenta, poszukuje tych momentów w jego mowie, które mogłyby świadczyć o jego problemie. Cała nasza nauka o seksie mogła powstać jedynie dzięki nakazowi wyznawania. Prawda podlega tutaj mechanizmom wiedzy-władzy, jest na jej usługach, nie pozostaje neutralna politycznie.

Foucault zwraca jednak uwagę, że nadrzędna pozycja nie należy do tego, kto mówi, ale do tego, kto milczy i słucha. Dyskurs prawdy wpływa głównie na tego, kto prawdę z własnego wnętrza wydobył. Współcześnie nie tylko spowiedź funkcjonuje jako mechanizm wydobywania prawdy seksu, również dyskurs medyczny, który wymaga zdiagnozowania, opowiedzenia o problemie, usytuowania go po stronie normy lub patologii, bo tylko wtedy możliwe jest wyleczenie. Psychoanaliza przekonała nas, że nawet pozornie błahe fakty z naszego życia mogą mieć znaczenie, należy więc szczerze opowiadać le-

karzom o wszystkich szczegółach, chociażby ze względu na to, że równocześnie z przymusem wyznawania pojawia się przeświadczenie o tym, że seks kryje w sobie jakiś sekret, tajemnicę. Nie ma tu miejsca na dyskurs o rozkoszy, o ciele, które czerpie przyjemności z seksu. Jak zauważa Foucault, jedyna rozkosz naszej kultury to rozkosz wynikająca z poznania prawdy o rozkoszy¹⁶.

Pokazanie przez Foucaulta, jakie znaczenie ma przymus mówienia o seksie, prowadzi również do zanegowania rozpowszechnionego stwierdzenia, że nasza kultura represjonuje seks. Dlatego też francuski filozof proponuje, aby badać wyłonienie się wiedzy o seksie nie pod kątem represji czy usankcjonowanego prawa, ale pod kątem mechanizmów władzy. Nie chodzi tu jednak o władzę, którą sprawować miałyby suweren nad obywatelami, ale o „wielość stosunków siły immanentnych dziedzinie, w której się związują i której organizację stanowią”¹⁷. Celem zatem jest pokazanie modelu strategicznego, gdzie stosunki sił i punkty oporu wytwarzają stosunki dominacji. Seksualność jest wdzięcznym obiektem badań, ponieważ łącząc się tam relacje władzy. Znajduje się bowiem ona na styku dwóch osi: ciała, umożliwiając jego dyscyplinowanie, lokowanie w nim mikrowładz, oraz populacji, otwierającej drogę do kontroli wielkich przedsięwzięć ilościowych. Mając nad nią władzę, ma się władzę nad życiem ciała i życiem gatunku. Łatwo poddać nadzorowi zarówno jednostkę, jak i społeczeństwo, na którym można przeprowadzić operacje polityczne. Analizę Foucaulta wykorzystują więc głównie filozofowie zajmujący się feminizmem korporalnym (S. Bordo czy E. Grosz, Ch. Battersby i J. Butler). Pokazują, jak ciało kobiety, ze względu na swoje reprodukcyjne funkcje, idealnie pasuje do roli narzędzia kontroli jednostek i całych zbiorowości. Nie ma oczywiście jednej strategii, wszystkie jej warianty służą natomiast do tego samego – produkowania seksualności. Seksualność należy rozumieć więc jako pewne historyczne urządzenie, które obecnie swój centralny punkt obiera w rodzinie. W scentrowaniu się w rodzinie, po raz kolejny, psychoanaliza odegrała kluczową rolę. Poprzez swoją teorię związała bowiem jeszcze silniej rodzinę, dzieci i rodziców z seksualnością, pokazując, jak wszelkie relacje w rodzinie zakotwiczone są w seksie. Foucault pisze: „Nie było obawy, że seksualność okaże się z natury przeciwna prawu: to ono ją ustanawiało. Nie lękajcie się, rodzice, prowadzić dzieci na analizę: pouczy je ona, że tak czy owak właśnie was kochają. Nie żałujcie, dzieci, że nie jesteście sierotami, że w swoim wnętrzu natraficie zawsze na Matkę-Obiekt lub na suwerenny znak Ojca: dzięki niemu dane jest wam pragnie-

¹⁶ Tamże, s. 68.

¹⁷ Tamże, s. 83.

nie”¹⁸. Pełne ironii słowa Foucaulta dobitnie obnażają podstawową wadę psychoanalizy: nie uczy ona wsłuchiwać się w materię ciała i wynikającego z niego pragnienia, lecz pozostaje posłuszna prawu, dokonując udyskursywienia tegoż pragnienia. Przelfiltrowała zachowania seksualne przez psychiatrię, mając ambicje wyleczenia wszystkich „dewiacji” i była pierwszą teorią naukową tak bardzo zorientowaną na problem seksualności dzieci i kobiet. Zwróciła ponownie uwagę na zakaz kazirodztwa znajdujący się u podstaw naszej kultury. Jej zadaniem stało się „wyleczenie” tych, którzy tłumili w sobie podobne pragnienia. Foucault posuwa się nawet do stwierdzenia, że historia urządzenia seksualności jest archeologią psychoanalizy¹⁹. Analizując zarzut o panseksualizm Freuda, stwierdza, że zarówno ci, którzy go sformułowali, jak również ci, którzy go zbagatelizowali, okazali się ślepi na zachodzące w naszym społeczeństwie zmiany. Pierwsi nie zauważyli wprowadzenia do naszej kultury urządzenia seksualności, drudzy natomiast omyłkowo wzięli ten projekt za uwolnienie seksu z oków konwencji i prawa. Nie zauważyli, iż myśl Freuda przyczyniła się do większej niż do tej pory dyskursywizacji seksu. Cytat umieszczony na początku tego paragrafu wskazuje na nasze powszechne przeświadczenie o pokonaniu represyjnej moralności chrześcijańskiej i uwolnieniu naszych pragnień. Nie zauważyliśmy jednak, że to, co mylnie wzięliśmy za oznaki wyzwolenia, stało się mechanizmem zniewalania naszych ciał. Narodziny psychoanalizy, seksuologii, nauk o rodzinie, populacji i gatunku nie przyczyniły się do odzyskania przez nas samych doświadczenia ciała i jego przyjemności, a jedynie do poszukiwania prawdy o seksie. Doprowadziły do mniemania, że istnieją instytucje, które prawdę seksu, rozumianą również jako prawdę o nas samych, są w stanie nam przekazać, wyłożyć. Dlaczego chcemy znać prawdę o seksie, a nie czerpać z niego przyjemność? Największe osiągnięcie urządzenia seksualności polega zatem na tym, że nikt już nie wsłuchuje się w swoje ciało, nie jest w stanie dojść do osobistego doświadczenia ciała, jest ono bowiem zawsze już zapośredniczone przez autorytet instytucji. Władza tych instytucji jest tym skuteczniejsza, im powszechniejsza staje się wiara, że doprowadzają one do naszego wyzwolenia. Ellyn Kaschack w książce *Nowa psychologia kobiety* zwraca uwagę na tego rodzaju problem. Poczucie tożsamości i jedności kobiet jest silnie zachwiane poprzez „identyfikację z nieokreślonym obserwatorem”. Ma ona trzy źródła (nadrzędna i nieusuwalna sprzeczność kontekstowego doświadczenia ciała kobiety przez mężczyznę z doświadczeniem kobiety, wartościowanie, które w każdej chwili może się zmienić, oraz wymóg, aby doświadczenie kobiety i konflikt z maskulinistycznym kontekstem pozostały niewidoczne) i prowa-

¹⁸ Tamże, s. 101.

¹⁹ Tamże, s. 116.

dzi do odcięcia się od własnego ciała i doświadczenia kognitywno-afektywno-fizycznego²⁰.

Powierzenie naszej seksualności w ręce instytucji skutkuje również tym, że postrzegamy seks jako tajemniczą instancję, nad którą należy prowadzić naukowy nadzór. Urządzenie seksualności zapoczątkowało proces, w którym chcemy zrozumieć i wyjawić prawdę tego, co uznawaliśmy za szaleństwo i „mroczny poryw” ciała. Jak tłumaczy ten proces Foucault: „Dlatego przypisujemy temu czemuś znaczenie, odczuwamy przed nim nabożną trwogę, nie szczędzimy wysiłków poznawczych. W skali stuleci stało się to coś ważniejsze od naszej duszy, ważniejsze niemal od życia; stąd wszelkie zagadki świata wydają się nam błahe w porównaniu z tkwiącym w każdym z nas niepozornym sekretem, którego znaczenie sprawia jednak, że przeważa nad całą resztą”²¹.

W tekście *Prawdziwa płeć*²² Foucault pisze, że psychoanaliza zakorzeniła swój kulturowy byt w dwóch przeświadczeniach: po pierwsze, że nasza płeć mówi nam prawdę o nas, i po drugie, że co do własnej płci nie można się mylić. Skąd wzięło się przeświadczenie, że w każdym z nas „kryje” się tylko jedna płeć? Dlaczego wytworzył się nakaz posiadania jednej, niezmiennej tożsamości seksualnej? I w końcu: czy potrzebujemy prawdziwej płci? Foucault, opisując przypadek hermafrodyty Herukliny Barbin, stwierdza, iż przez długi czas akceptowano taką niejednoznaczność płci. Uważano, że w hermafrodytach współistnieją dwie płcie, oraz dopuszczano wybór, którą płeć dana osoba chce przyjąć, gdy wejdzie w dorosłość. Dlaczego doszło do zmiany światopoglądu i od XVIII wieku nakazywano „wykrycie” „prawdziwej” płci każdej osoby? Już nie wolny wybór jednostki, ale medycyna zajmie się znalezieniem oznak „prawdziwej” płci. Nie można rozpoznać już oznak dwóch płci w jednym ciele, lecz należy odróżnić fałszywe oznaki od prawdziwej płci danej osoby. Jak komentuje ten fakt Foucault, dla kogoś, kto potrafi objąć daną jednostkę spojrzeniem takim, jak lekarze, ten zobaczy, że hermafrodyty to zawsze pseudohermafrodyty. Nigdy już sama osoba nie będzie mogła się wypowiedzieć, jaką płeć chce wybrać (o ile oczywiście uznamy, że możliwe jest, aby takiego wyboru dokonać, oraz że każdy chce zostać przyporządkowany do którejś z płci), to ekspert zdecyduje, co w nas się „kryje”. Ponadto należy strzec się sytuacji, w której jednostka wykorzysta niejednoznaczność własnej płci do seksualnego rozpasania i eksperymentów. Ochrona moralności jest zatem uzasadnieniem dla interwencji medycznych.

²⁰ E. Kaschlack, *Nowa psychologia kobiety*, przeł. J. Węgrocka, Gdańsk 1996, s. 96.

²¹ Tamże, s. 136.

²² M. Foucault, *Prawdziwa płeć*, [w:] tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, Warszawa 1999, s. 293.

Nie należy zapominać oczywiście, iż od momentu, kiedy zostaje nam nadana płeć, zostajemy doskonale określani. Wiadomo, jakich zachowań należy się po nas spodziewać, jakimi wzorami mamy się posługiwać. Płeć mówi nam prawdę o jednostce. Seksualność jest nieodłączna od płci. W ten sposób dochodzi do dyferencjacji wszystkich na dwie grupy: mężczyzn i kobiety, a następnie do homogenizacji wzorców zachowań w ich obrębie. Dlatego też tak drażnią „męskie” kobiety i „zniewieściali” mężczyźni. Nowa władza obejmuje swoim wrokiem wszystkie wydarzenia życia codziennego, wszystkie „ekscesy seksualne”, choć mogłyby wydawać się prywatne i nieistotne, do obserwacji zostanie zaangażowana administracja, medycyna i nauka, a wszystko to dlatego, aby można było interweniować w najdrobniejszym przypadku, „przemierzać nieskończenie mały świat nic nieznaczących nieprawidłowości i zaburzeń”²³.

W tekście *Rządomyślność*²⁴ pokazuje, jak rodzina staje się podstawowym narzędziem do kierowania populacjami, jak staje się elementem kampanii na rzecz moralności, małżeństwa, zdrowia. W XIX wieku rodzina zaczyna się jawić nie jako najważniejszy model rządzenia, alezejdzie na drugi plan w porównaniu z populacją. Tak jest również i dzisiaj. W naszym kraju różne formacje prawicowe od lat posługują się właśnie rodziną jako doskonałym wzorem i nośnikiem ich wartości – w celu przeniesienia ich na grunt całej populacji. Doskonałym przykładem może być tzw. ustawa Gowina, której wprowadzenie spowodowałoby zakaz stosowania metody zapłodnienia *in vitro* przez pary niebędące w związku małżeńskim. Taki przepis można odbierać jako pośrednie przynajmniej naciskanie do zawierania małżeństw wymierzone w całą populację kraju.

O takich postaciach jak Heruklina Barbin słyszeć będziemy jedynie w tych momentach, gdy zetkną się one z władzą, a tym bardziej wtedy, gdy będą próbowały wymknąć się z jej pułapek. Tak też Foucault definiuje jedną z podstawowych cech naszego społeczeństwa – jako ustosunkowywanie się do władzy, walki z nią. Nigdy zatem nie uda się nam zrozumieć jednostek takimi, jakimi były przed kontaktem z władzą.

Przypadek Herukliny Barbin analizuje również amerykańska feministka Judith Butler. Cały wywód dotyczący „przypadku Herukliny” podsumowuje ona następująco: „W rezultacie on/ona ucieleśnia prawo nie jako obdarzony uprawnieniami podmiot, lecz jako zrealizowane świadectwo niesamowitej zdolności owego prawa, by wytwarzać tylko takie rewolty, które z pewnością – z wierności prawu – poniosą porażkę, oraz takie podmioty, które, całkowicie ujarzmione, nie mają innego wyboru, jak tylko powiełać

²³ Tenże, *Żywoť ludzi niegodziwych*, [w:] tenże, *Powiedziane, napisane*, s. 283.

²⁴ Tenże, *Rządomyślność*, [w:] tenże, *Filozofia. Historia. Polityka*, s. 163.

prawo stojące u ich genezy”²⁵. Butler w swoich książkach często na Foucaulta się powoływała i – co wynika z powyższego cytatu – zgadzała się z nim co do głównych założeń teoretycznych. W przeciwieństwie do francuskiego filozofa widzi jednak szansę na „rozmontowanie” sztywnego, binarnego podziału na płcie, legitymującego zastany porządek. Wyjście poza heteronormatywizm, wymuszający na nas przestrzeganie określonych ról, miałyby się odbyć poprzez parodystyczne odgrywanie zachowań płciowych. Wtedy to, według Butler, możliwe jest dostrzeżenie arbitralności tych zachowań. Zniknęłoby przeświadczenie o ich niezmienności i jednej możliwej wersji ich realizowania. Dałoby to podmiotom przestrzeń do realizacji własnej koncepcji płciowości i seksualności poza przemocą wiedzy-władzy. Dyskursywizacja rzeczywistości za pomocą wykorzystania kategorii płci jest możliwa do unieważnienia, co tym samym doprowadziłoby do zaprzestania tożsamościowego ujmowania płci. Zdaniem Butler największą korzyścią wynikającą z destabilizacji kategorii kobiecości i męskości jest spojrzenie na płć jako na czynność, a nie esencjalistyczną tożsamość. Łatwiej jest podmiotom realizować siebie, gdy pozbywają się szczytnych ram określających możliwości działania.

Przedmowa do transgresji to bardzo ciekawy esej Foucaulta, w którym filozof na kwestię seksualności patrzy pod innym kątem niż ma to miejsce w *Historii seksualności*. Określa seksualność jako granicę naszej świadomości, prawa, ale przede wszystkim języka. Wiąże ją z doświadczeniem śmierci Boga jako przestrzenią naszego doświadczenia, gdzie odkrywamy własną skończoność i „rządy granicy”. „Rządy granicy” to nic innego, jak ciągle wykraczanie poza pewien ustanowiony obręb, który to po przekroczeniu staje się pustką, traci na znaczeniu. Dlatego też doświadczenie wewnętrzne współczesnego człowieka to doświadczenie niemożliwego, w którym chodzi o ciągle napotykanie granicy. To przekroczenie nigdy nie będzie dokonane raz na zawsze, jest spiralnym ruchem, afirmacją nieograniczonego. Taki rodzaj doświadczenia jest właśnie doświadczeniem transgresywnym. Niestety – mówi Foucault – nasz język nie jest przystosowany do tego, aby transgresja mogła odnaleźć w nim swój byt, dlatego swój esej mógł potraktować jedynie jako przedmowę. Ma jednak nadzieję, że odkrycie niepozytywnej afirmacji, tzn. doświadczenia granicy, zapoczątkuje pewne przesunięcie w filozofii współczesnej. Mowa jest o afirmacji, która niczego nie afirmuje, o geście doprowadzającym doświadczenie do granicy, który jednocześnie nie ma w sobie nic z negocjowania. Jest to pewien sposób myślenia o początku, jako myślenia o bycie, gdzie zasadniczą rolę odgrywają transgresja i różnica. „Czemu jednak ję-

²⁵ J. Butler, *Uwikłani w płć. Feminizm i polityka identyeczności*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 111.

zyk dyskursywny naszych dni jest tak ogołocony, gdy chodzi o zachowanie tych figur w obecności i zachowanie w nich siebie²⁶? Dlaczego całkiem nie nadaje się do doświadczeń granicy? Foucault pisze, że któregoś dnia trzeba będzie przyjąć te doświadczenia – nie po to, aby je lepiej poznać, wydobyć z nich prawdę, ale dlatego, aby za ich pomocą wyzwolić nasz język. Jaki język może przypisać sobie doświadczenie skończoności, granicy i transgresji? Obecny język filozoficzny przechodzi kryzys. Przywiązanie do komentarzy świadczy o ciągłym powtarzaniu *tego samego*. Dlatego język transgresywności powinien być według Foucaulta językiem dialektyki. Obecnie język, wykazując tendencje do nadmiernej spójności, ruguje subiektywne doświadczenie i rozmywa je wewnątrz siebie. Język filozoficzny doszedł zatem do kresu, a może odzyskać „siebie”, jedynie zmierzając ku swoim granicom. Należy odzyskać język dla myślenia o granicy. Doświadczenie Boga, związana z tym ontologiczna pustka, śmierć i „powrót języka do siebie w chwili zasłabnięcia, znajdują formę związku wcześniejszego wobec wszelkiego dyskursu, formę, której niewątpliwy odpowiednik można znaleźć w bliskim pozostałym filozofom związku między spojrzeniem a prawdą czy kontemplacją a absolutem”²⁷. M. Wittig to filozof, która podążyła za opisem języka stworzonym przez Foucaulta w *Przedmowie do transgresji*. Twierdzi, iż język ma możliwość oddziaływania na rzeczywistość, akty mowy, bez przerwy powtarzane, stają się instytucjami. W związku z ukształtowaniem się systemu obowiązkowej heteroseksualności język tak naznacza i kształtuje ciała, aby w społeczeństwie powielały wymóg heteroseksualności. Zdaniem Wittig język obecnie, wypowiadając nieustannie filozofię *tego samego*, doprowadza do pogłębienia urzeczowienia płci i czyni kobiety niezdolnymi do mówienia same za siebie i językiem swoich ciał, a nie ich dyskursywnie ukształtowanych wizji.

Spojrzenie na seksualność z *Przedmowy do transgresji* znacznie różni się od tego zaprezentowanego w *Woli wiedzy*. *Przedmowa do transgresji* jest wczesnym esejem Foucaulta (z 1963 roku), nie wykrył on jeszcze wtedy swojej teorii podmiotu jako efektu mechanizmów wiedzy-władzy. W świetle późniejszych rozważań tego autora można zapytać, jak możliwy miałby być „powrót języka do siebie”, prowadzący do związku wcześniejszego od każdego dyskursu. Podstawową cechą dyskursu jest to, że zawsze jest pierwotniejszy od podmiotu, ogarnia podmiot od zewnątrz. W *Archeologii wiedzy* Foucault pisze, że warunkiem wypowiedzi dyskursywnej jest zbiór zmiennych wypowiedzi, zatem podmiot nie jest niczym innym, w tym ujęciu, jak zmienną. Niemożliwe więc jest również źródłowe doświadczenie oraz mówienie o nim. To, co widzialne, nigdy nie będzie po prostu wypowiadalne. Poza tym

²⁶ M. Foucault, *Przedmowa do trasgresji*, [w:] tenże, *Powiedziane, napisane*, s. 55.
²⁷ Tamże, s. 63.

należy zwrócić uwagę, że projektowany przez Foucaulta powrót do przed-dyskursywnego doświadczenia kłóci się z jego krytyką opozycji wnętrza i zewnątrz. Deleuze w swojej książce hołdzie dla Foucaulta pisze, iż: „Być może najdonioślejszą historyczną zasadą Foucaulta jest pokazanie, że w każdej epoce wszystko jest zawsze powiedziane: za zasłoną nie ma nic do zobaczenia, jednakże dlatego też za każdym razem tak ważne staje się opisanie zasłony, podłoża, skoro niczego nie ma ani poza, ani pomiędzy”²⁸. W *Przedmowie do transgresji* najważniejsze wydaje się zwrócenie uwagi na ludzką seksualność oraz to, że doświadczenie współczesnego człowieka jest w bardzo wyraźny sposób ukształtowane przez seksualny wymiar naszego życia. Pokazuje również jakby drugi segment myśli Foucaulta, ogniskujący się wokół oporu wobec stosunków władzy i dyskursu oraz poszukujący możliwości dojścia do tego, co inne, niepodlegające tyranii *tego samego*.

W świetle rozważań na temat seksualności z *Woli wiedzy* należy zadać kilka pytań. Najważniejszym z nich jest następujące: czy rozważania Foucaulta na temat tego, co inne, dają nam jakieś praktyczne narzędzia do walki z urządzeniem seksualności? Czy istnieje szansa ucieczki poza *scientia sexualis*? Jak zadbać o „ciało i jego rozkosze”? Jak walczyć z przekonaniem o istnieniu dwóch niezmiennych, opozycyjnych wobec siebie płci, które doskonale naznaczają jednostki i mają mówić całą prawdę o nich? Czy możliwe jest odejście na gruncie populacji od mówienia o seksie i zwrócenie uwagi na pragnienia każdego człowieka? W końcu: czy to, że posiadamy wiedzę o funkcjonowaniu mechanizmu wiedzy-władzy odnośnie do seksualności, nie jest „wybiegiem” samej władzy? Jeśli najlepszą władzą jest taka, której działania nie dostrzegamy, to zdobycie przez nas wiedzy o funkcjonowaniu urzędnika seksualności można odbierać albo jako słabość tejże władzy, albo jako chęć wyprowadzenia nas w pole. Niemniej jednak myśl feministyczna zyskała dzięki Foucaultowi bardzo wiele. Pokazał, jak dyskurs produkuje płęć, różnicę seksualną, jak urządzenie seksualności wpływa na pojedyncze ciała i kieruje całymi zbiorowościami. Dało to wszystkim zaangażowanym w projekt emancypacyjny możliwość skupienia się na wprowadzeniu w sytuację społeczne praktyk subwersywnych przekształcających mechanizmy patriarchalne bez wcześniejszej konieczności zatrzymania się i tworzenia opisu samych mechanizmów wiedzy-władzy.

Osobną kwestią jest to, dlaczego francuski myśliciel w całej *Historii seksualności* nie analizuje osobno podejścia do seksualności męskiej i żeńskiej. Kryje się za „neutralnym”, zdawałoby się, zwrotem „podmiot”. W całej prawie tradycji filozoficznej (z wyjątkiem części XX-wiecznej refleksji), mówiąc

²⁸ G. Deleuze, Foucault, s. 83.

o podmiocie, tak naprawdę filozofowie wypowiadali się o mężczyźnie, nie uwzględniali oni bowiem specyficznego miejsca kobiety w społeczeństwie. Człowiekiem był mężczyzna, a kobieta funkcjonowała w roli innego – czytaj: gorszego. Nie była ona tradycyjnie w kręgu filozoficznych zainteresowań. A nie uwzględniając jej specyfiki, trudno było objąć ją refleksją, która nie byłaby już na starcie deprecjonująca. Jeżeli chodzi o analizę seksualności kobiety, sprawa jest jeszcze bardziej skomplikowana, gdyż poprzez swoją reprodukcyjną specyfikę wydaje się bardziej „okiełznana” przez mechanizmy wiedzy-władzy. Jeżeli seksualność (w znaczeniu: męska) została „doinwestowana” przez ekonomię polityczną, ponieważ łączyła w sobie normalizujące techniki biowładzy oraz relacje władzy dyscyplinarnej, to wydaje się, że w jeszcze większym stopniu to „doinwestowanie” dotyczy seksualności kobiety. Natomiast *Historia seksualności* pisana jest tak, jakby różnicy między seksualnością kobiecą a męską (choćby ze względu na funkcję reprodukcyjną) nie było w ogóle. Nie jest wytłumaczeniem to, że Foucault swojego projektu dotyczącego seksualności nie zdołał dokończyć (czwarty tom *Historii seksualności* miał mieć tytuł: *Żona, matka i histeryczka*), ponieważ cały projekt, moim zdaniem, powinien być pomyślany tak, aby uwzględnić specyfikę seksualności kobiety i mężczyzny. Należy zauważyć, iż właśnie takiego podziału, rozrysowując swój diagram seksualizacji, dokonał J. Lacan. Zarzucić mu można, iż założył zbytnią sztywność ról męskich i żeńskich, natomiast nie można zapomnieć, iż opisywał podmioty w należytym im specyfice. *Historia seksualności* pozwala postawić wiele istotnych pytań z punktu widzenia teorii feministycznej, szczególnie dotyczących możliwych prób oporu wobec dominującego dyskursu, niemniej jednak fascynujące by było przeczytać historię seksualności napisaną z uwzględnieniem różnicy płci.

NATALIA ORGANISTA

Abstract

The aim of this study is an interpretation of the gender's problem by Foucault's conceptual framework. Foucault was not interested in gender studies but his philosophical vocabulary could be, and it actually turned out to be, an appropriate articulation of the feminist political postulates. The essay shows that there are connections between feminist thinkers and Foucault attempts to explain on which common ideas it is based. This interpretation of the problem of gender displays that sex (gender) should be considered: 1) as artificial reality established by power-knowledge; 2) not as prior to the discourse about sex (gender) but rather as a result of this discourse; 3) not as natural and politically neutral phenomenon but rather as politically useful tool of coercion – especially with regard to women who are subjected by men. According to Foucault's philosophy, the concept of sex is constructed by social context connected with power and domination, and not by human biology – this main idea is familiar to the second wave of feminism. Therefore, the study shows that Foucault's social philosophy pioneered queer and gender theory.