

Szymon WRÓBEL

MICHELA FOUCAULTA KRÓTKA HISTORIA ZBAWIENIA Na marginesie *Wyznań ciała*

Ciało, o którym opowiada Foucault, to nie ciało-maszyna, ciało-obiekt (niem. Körper), ale ciało-żywe, ciało przeżywające (niem. Leib), obdarzone wrażliwością i percepcją. Foucault, wzorem Spinozy, pyta raz jeszcze, do czego zdolne jest ciało. Ściślej rzecz ujmując, zadaje pytanie, dlaczego ciało jest dzisiaj zdolne do tak niewielu rzeczy. W ten sposób Foucault podważa „fenomenologiczny aksjomat” oryginalności ciała.

KONTYNUACJA ALBO TRZECI FOUCAULT

Dopisywanie biografii, a tym bardziej rozszerzanie bibliografii zmarłego wiele lat temu filozofa, to rzecz niezwykle niebezpieczna. Wiedział o tym Michel Foucault, pytając w *Archeologii wiedzy*¹, gdzie kończy się dzieło Friedricha Nietzschego i czy kartki pocztowe wysłane przez autora *Genealogii moralności* do Augusta Strindberga jeszcze do tego dzieła należą, czy też stanowią już jego niepewne zewnątrz. Z niepewnością zatem i nieufnością, a nawet z pewnym lękiem sięgnąłem po polską edycję czwartego tomu *Historii seksualności*, zatytułowaną *Wyznania ciała*². Kim jest jej autor po swojej śmierci, kim jest Foucault – zwłaszcza że uznaje się go za fundatora nowego pola dyskursywności – jeśli nie zakładnikiem swego dzieła, swego pisma i swych notatek, a także wszystkich spadkobierców zgłaszających pretensje do schedy? Czy rzeczywiście w przypadku Foucaulta powinniśmy pytać nie o autora, ale o funkcję autora³, nie o to, jak Foucault skonstruował swoje teksty, ale jak teksty te powołały do życia „instytucję Foucaulta”, czyli umożliwiły nie tylko proste analogie, ale także przyszłe transformacje, odchylenia i modyfikacje, otwarcie na nowe aplikacje i w nie mniejszym zakresie także na nowe formalizacje i uogólnienia?

Wydaniu *Wyznań ciała* patronuje – i uzupełnia je – reedycja wcześniejszych tomów *Historii seksualności: Woli wiedzy, Użytku z przyjemności i Troski o sie-*

¹ Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.

² Zob. tenże, *Historia seksualności*, t. 4, *Wyznania ciała*, tłum. T. Stróżyński, oprac. F. Gros, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2019.

³ Zob. tenże, *Kim jest autor?*, tłum. M.P. Markowski, w: tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M.P. Markowski, P. Pieniążek, Aletheia, Warszawa 1999, s. 199-221.

bie⁴. Dzięki tej reedycji i naszej „nowej”, „ponownej” lekturze uświadamiamy sobie, jak niejednorodne, poszarpane i złożone jest dzieło późnego Foucaulta. Już pierwsze trzy tomy z trudem dało się połączyć w jednym projekcie. Były to raczej dwa projekty – jeden na temat narodzin nowoczesnych reżymów biopolitycznych skoncentrowanych na populacji i urządzeniu seksualnym, drugi – na temat antycznej moralności i kultury seksualnej, małżeństwa, przyjemności oraz potencjalnych obiektów pragnienia.

W roku 1976 Foucault publikuje – pod tytułem *Volonté du savoir*⁵ [*Wola wiedzy*] – pierwszy tom *Historii seksualności*. Na odwrocie okładki widnieje zapowiedź, że ukaże się „ciąg dalszy” w pięciu tomach, zatytułowanych odpowiednio: *Cielesność i ciało*, *Krucjata dziecięca*, *Żona, matka i histeryczka*, *Zboczeńcy*, *Populacje i rasy*. Żadna z tych książek nie ujrzała światła dziennego. Dlaczego? Foucault odpowiada, że dzieło nie nadchodzi, albowiem autor znudzony jest przewidywalnością myśli, która już zarysowała i przesądziła swój kształt i treść. Filozof znudzony jest sobą i szuka innego siebie, poszukuje innej myśli – i być może właśnie z powodu tego znudzenia stale drwi z czytelnika. Gdy proponuje mu opis nowoczesnego urządzenia seksualności⁶, które ma dokonywać się pod szyldem represji, twierdzi, że represja owa jest pozorna i nam, „nowym Wiktorianom”⁷, towarzyszy raczej zachęta do mówienia o seksie. Kiedy natomiast oprowadza nas po antyku, podkreślając, że nie jest hellenistą ani latynistą, pozbawia nas natychmiast złudzenia, że wchodzimy do krainy wyzwolenia i tolerancji seksualnej, od pierwszych akapitów *Użytku z przyjemności* wskazuje bowiem pola problematyzacji związane z figurą homoseksualisty, pojęciem wierności małżeńskiej czy lękiem przed utratą nasienia w akcie seksualnym. Wreszcie w *Trosce o siebie*, kiedy oprowadza nas po świecie trzeciego wieku po Chrystusie, ku naszemu zaskoczeniu kwestionuje wszystkie zastane komunały na temat tego wieku schyłku miast-państw i dekadencji politycznej, którą uznaje za historyczną nieprawdę.

⁴ Zob. t e n ż e, *Historia seksualności*, t. 1-2: t. 1, *Wola wiedzy*; t. 2, *Użytek z przyjemności*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020; t e n ż e, *Historia seksualności*, t. 3 *Troska o siebie*, tłum. T. Komentant, B. Banasiak, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020.

⁵ Zob. t e n ż e, *Histoire de la sexualité*, t. 1, *Volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976.

⁶ Termin „gouvernementalité”, którym posługuje się Foucault, nie jest prostym połączeniem słów „gouvernement” i „mentalité”. Przez pewien czas termin ten tłumaczony był jako „rządomyślność”, obecnie – głównie dzięki pracy translatorskiej Michała Herera – wypracowana została zgoda na oddawanie tego pojęcia przez polskie „urządzenie”. Na temat drugiego wiodącego pojęcia, czyli „dyspozytywu” (franc. dispositif) zob. G. A g a m b e n, *Czym jest urządzenie?*, tłum. J. Majmurek, w: *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2010, s. 72-90.; M. N o w i c k a, „Urządzenie”, „zastosowanie”, „układ” – kategoria „dispositif” u Michela Foucaulta, jej tłumaczenia i ich implikacje dla postfoucaultowskich analiz władzy, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 7(2011) nr 2, s. 94-110 (<http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/archive.pl.php>).

⁷ Zob. t e n ż e, *Historia seksualności*, t. 1-2: t. 1, *Wola wiedzy*, s. 14-22.

Zdaniem Foucaulta, w hellenizmie aktywność polityczna nigdy nie została stłumiona, życie miast nie zamarło w monarchii. Hellenizm nie był światem ucieczki od miast; obserwujemy tu nie tyle zanik aktywności politycznej, ile nowy podział sił w szerszej przestrzeni, zmianę relacji między władzą lokalną a imperialną, narodziny administracji, która ma kierować imperium jak jednym wielkim miastem.

Foucault próbuje myśleć. W rezultacie zamiast pięciu tomów o charakterze biopolitycznym na krótko przed śmiercią autora ukazują się drugi i trzeci tom *Historii seksualności*, lecz ich zawartość różni się od pierwotnego projektu. Foucault cofa się w czasie, a jego genealogia poszukuje coraz bardziej nieoczywistych miejsc wyłonienia się naszych praktyk. Foucault szuka mediacji między antykiem a nowoczesnością. Jego archeologia, zamiast uniwersalnych zakazów, poszukuje form doświadczenia, powodów problematyzacji – przyływu zainteresowania pewnymi tematami i deproblematyzacji pewnych praktyk oraz odpływu zainteresowania nimi. Historyk idei próbuje określić moment wyłonienia się określonego pojęcia lub słowa. Foucault zaś stara się uczynić coś innego: przeanalizować, w jaki sposób instytucje, praktyki, zwyczaje i wreszcie same zachowania stają się problemem dla określonej grupy ludzi. Historia idei obejmuje analizę pojęcia od jego narodzin, poprzez rozwój, po moment zapaści. Archeologia wiedzy jest raczej analizą sposobu, w jaki „bezproblemowe” pole doświadczenia lub zbiór neutralnych praktyk stają się przedmiotem moralnej niepewności, rozbudzają debatę, wzbudzają reakcje afektywne i wywołują kryzys zastanych zwyczajów, praktyk i instytucji. Tak rozumiana genealogia ludzkich praktyk to historia niepokoju moralnych⁸.

Foucault prowadził przez lata Katedrę Historii Systemów Myślenia (franc. chaire d’Histoire des systèmes de pensée), która została powołana specjalnie dla niego. Nazwa „historia systemów myślenia” wywołuje porównania do takich dziedzin jak rozwijana w Anglii historia idei (ang. history of ideas) i historia myśli (ang. intellectual history), albo znana we Francji historia mentalności (franc. histoire des mentalités). Foucault zdecydowanie odcina się od tych prądów historiografii i próbuje nazwać swój przedmiot badań inaczej. W tym kontekście, mówi o historii „systemów praktycznych”, jednak w wykładach pojawia się ciekawsze określenie: „ogniska doświadczenia”⁹ (franc. foyers d’expérience). Precyzując, czym one są, Foucault wprost odwołuje się do trzech *Krytyk* Kanta, a także do słynnych pytań z *Krytyki czystego rozumu* i z *Nauki logiki*. Na ogniska doświadczenia składają się trzy zespolone obszary: formy możliwej wiedzy, normatywne matryce zachowań oraz potencjalne

⁸ Zob. t e n ż e, *Fearless Speech*, red. J. Pearson, Semiotext(e), Los Angeles, California, 2001.

⁹ M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi. Wykłady z College de France 1982-1983*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 21.

sposoby egzystencji¹⁰. Zespolecie tych trzech elementów jest celem jednym z celów strategicznych archeologii ognisk doświadczenia.

Czytając czwarty tom *Historii seksualności*, pomyślałem, że znajdujemy w nim „trzeciego Foucaulta”. Nie jest to „Foucault przy mikrofonie”, czyli filozof, który od roku 1973 prowadził wykłady w Collège de France. Nie jest to także Foucault na ulicach Paryża, próbujący zrewokalizować logos. Nie jest to Foucault w bezpośredniej akcji intelektualnej, na scenie wywoływania pojęć, w „laboratorium myśli”. Jego celu nie stanowi jedynie parrhesia, odważne wypowiedzenie wszystkiego publicznie; mamy tu raczej do czynienia z mówcą, który upomina się o prawdę, czyli troszczy się o przyszłe losy myślenia. Nie jest to jednak również „Foucault przy maszynie do pisania” ani „pisarz niebezpieczny”. I nie jest to pojęciowy i genealogiczny odpowiednik kaprała seksu, de Sade’a.

Oznacza to, że odnajdujemy Foucaulta „w wypowiedziach” – ustnych i pisanych, na ulicy, w sali wykładowej i bibliotece, ale także Foucaulta „w zapowiedziach”, które się nie spełniają. Być może samo „zjawisko” Foucaulta rozwieszane jest między dwoma granicami: mową na temat szaleństwa jako nieobecności dzieła a mową na temat dzieła jako niepewności śmierci autora. Czy istnieje jeszcze inny Foucault? Kim jest Foucault rozwieszony ponad tymi dwoma granicami? Pisarstwo niebezpieczne z pewnością musi się skierować przeciwko słowom i dekretem policji. Gdy zatem policja ogłasza: „Uwaga, uwaga, mamy stan epidemii. Chroń siebie i bliskich. Nie opuszczaj domu. Nie narażaj siebie i innych”, filozof niebezpieczny odpowiada policji: „Zarażanie jest moją maszyną do pisania, sobą-pisania, moje słowa muszą wyjść na ulicę, aby stać się inną epidemią”. W *Wyznaniach ciała* nie przemawia jednak do nas Foucault-epidemiolog, teoretyk nowoczesnych urządzeń bezpieczeństwa, ale raczej Foucault-teolog, Foucault rozmyślający nad rajskim seksem, boską i ludzką płodnością, dziewictwem i apokalipsą. Kim jest w *Wyznaniach ciała* Michel Foucault?

Najkrócej powiedziałbym, że jest archiwistą. To Foucault, który z mozołem godnym mnicha rekonstruuje genealogię naszego pragnienia. Podczas lektury tej książki, która nie wiadomo już do kogo należy i nie wiadomo, kto jest jej właściwym autorem, dochodzę do wniosku, że w dużych fragmentach składa się ona z notatek, wyciągów, cytatów, fiszek, przypisów – generalnie z mowy zależnej. Odkrywam również, że nie przeszkadza mi ta maniera przywoływania innych autorów i oszczędnego formułowania własnych komentarzy. Być może ten „trzeci Foucault” jest mi najbliższy i – co ważniejsze – jest najbliższy swojemu własnemu postulatowi stworzenia nauki ściśle genealogicznej, archeologicznej. „Genealogia jest monotonna, skrupulatna i niestrudzenie do-

¹⁰ Por. tamże.

kumentalna. Pracuje na pergaminach – zawiłych, pokreślonych. I wielokrotnie przepisywanych¹¹ – pisał Foucault w swym znakomitym tekście *Nietzsche, genealogia, historia*. Tak, *Wyznania ciała* są efektem przepisywania i same też były wielokrotnie przepisywane.

Foucault-archeolog ludzkich namiętności, wsłuchujący się w wyznania grzesznego ciała, postanawia cofnąć się w czasie, aby uchwycić w dziejach moment wyłonienia się zrytualizowanego obowiązku mówienia prawdy, nakazu werbalizacji prawdy o sobie samym. W *Wyznaniach ciała* przyglądamy się zatem warsztatowi Foucaulta. Książka ta jest ważna także z tego powodu, że dzięki jej lekturze lepiej uświadamiamy sobie, ile dziełu Foucaulta zawdzięcza Giorgio Agamben, zwłaszcza gdy opisuje on archeologię użytku z ciała¹², ale także archeologię monastycznych reguł życia, życia jako reguły (łac. *vita vel regula*), życia jako formowania i blokowania ciała, życia jako forma *vivendi*, forma *vitae*¹³.

Dalecy jesteśmy od próby stworzenia dagerotypu Foucaulta czy oddania genealogii jego żywotów. Dysponujemy co prawda przygotowanym przez Gillesa Deleuze'a „diagramem Foucaulta”, gdzie widzimy go jako archiwistę, nowego kartografa, szkicownika typologii tego, co widzialne i wypowiedalne¹⁴, chcemy jednak zostać bezpośrednio skonfrontowani z „pofałdowaniami” Foucaulta. Chcemy wiedzieć, co czyni ten archiwista przypominający nieco Antona Czechowa. Foucault-archiwista stawia proste, lecz kluczowe pytanie: Czy człowiek jest panem swoich pragnień? Pozornie, od czasów Nietzschego i Freuda, znamy odpowiedź na to naiwne pytanie. Oczywiście – nie. Twierdzą jednak, że nie przemyśleliśmy wszystkich konsekwencji takiej prostej odmowy rozpoznania w człowieku źródła jego pragnienia. Gdzie zatem znajduje się to źródło? I czy rozpoznanie obcości naszych pragnień nie powinno oznaczać, że jedyna możliwa dzisiaj etyka winna być etyką surowości, oszczędności, ascezy, czyli nie tyle wyrzeczenia się pragnienia, nie tyle nieufności wobec konkretnych pragnień, ile refleksyjnego używania i zarządzania pragnieniem? Kim jest użytkownik ciała w dobie pandemii? I co to dziś znaczy „użyć ciała”? Czy *Wyznania ciała* mogą stanowić rodzaj instrukcji obsługi potencjalnych sposobów użycia ciała dla kogoś, kto nie tyle czuje się jego właścicielem, ile po prostu jest ciałem?

¹¹ T e n ż e, *Nietzsche, genealogia, historia*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 113.

¹² Zob. G. A g a m b e n, *The Use of Bodies: Homo Sacer IV*, 2, tłum. A. Kotsko, Stanford University Press, Stanford, California, 2015.

¹³ Zob. t e n ż e, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, tłum. A. Kotsko, Stanford University Press, Stanford, California, 2013.

¹⁴ Zob. G. D e l e u z e, *Foucault*, tłum. M. Gusin, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2004.

CIELESNOŚĆ ALBO BYĆ GRZESZNIKIEM

Ciało mówi – twierdzi Foucault. To główna milcząca przesłanka omawianej książki. Pozostają jednak pytania: Co mówi w ciebie? Do kogo ono mówi? Z jakiej pozycji mówi? Jak mówi? I jakie ciało w ogóle zdolne jest do mowy? Ciało wyznaje swoje grzechy. Ciało czyni zło i zmuszane jest do mówienia prawdy. Ciało mówi nie z własnej woli, ale z własnej woli czyni zło. Ciało opowiada o swoich przygodach głównie z dwóch pozycji: ciała dziewiczego, czyli takiego, które pragnie wytrwać w dziewictwie, oraz ciała małżeńskiego, czyli „zakontraktowanego”, związanego przysięgą wierności, ciała będącego przedmiotem umowy.

„Sztuka” dziewictwa oraz doktryna małżeństwa w myśli Ojców Kościoła z pierwszych wieków chrześcijaństwa – to dwa wielkie tematy książki Foucaulta. Zagadką dla czytelnika jest sposób powiązania tych dwóch zagadnień, relacja doktryny dziewictwa się do doktryny małżeństwa oraz do historii zbawienia w ogóle. Kreacja, prokreacja, przyjemność – oto trzy pojęcia, których związek należy ustalić. Na pierwszy rzut oka kreacja to pojęcie teologiczne, prokreacja to pojęcie biologiczne, przyjemność zaś – pojęcie psychologiczne. Czy jednak możemy ufać takiemu rozróżnieniu? Pytanie istotne brzmi także: w jakiej relacji pozostają trzy ekonomie – ekonomia stosunków seksualnych (ekonomia rozkoszy), ekonomia prokreacji (akt ludzkiego płodzenia odsyłający do mocy Stworzenia) i ekonomia zbawienia (ściśle związana z tematem apokalipsy)?

Zacznijmy jednak od zagadnienia prostsze: Jak należy rozumieć cielesność w tej książce? Czy cielesność jest od początku zanurzona w języku? Czy może cielesność rozrywa język? Czy marzenie o afatycznej, czyli pozbawionej języka cielesności, nagiej cielesności, jest marzeniem naiwnego anarchizmu? Ku naszemu zaskoczeniu, Foucault rozumie cielesność jako pewien sposób przeżywania, ale także jako sposób poznawania i przekształcania siebie przez siebie, w ścisłym związku z usuwaniem zła i ujawnianiem prawdy. Foucault pisze *explicite*: wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa nie przeszliśmy od kodeksu tolerancyjnego wobec aktów seksualnych do kodeksu surowego dla seksu, restrykcyjnego i represyjnego; przeszliśmy jedynie od jednej artykulacji głosów ciała do innej. Między stoickim a chrześcijańskim rachunkiem sumienia istnieje zatem pewna ciągłość. Nie znaczy to jednak, że mamy do czynienia z prostą ewolucją wyznań ciała. W tej historii znajdujemy progi, napięcia, niespodziewane zwroty.

Ciało, o którym opowiada Foucault, to nie ciało-maszyna, ciało-obiekt (niem. Körper), ale ciało-żywe, ciało przeżywające (niem. Leib), obdarzone wrażliwością i percepcją. Foucault, wzorem Spinozy, pyta raz jeszcze, do czego zdolne jest ciało. Ściślej rzecz ujmując, zadaje pytanie, dlaczego ciało

jest dzisiaj zdolne do tak niewielu rzeczy. W ten sposób Foucault podważa „fenomenologiczny aksjomat” oryginalności ciała. Pierwotne doświadczenie to nie doświadczenie własnego ciała, jego przynależności do mnie, ale przeżycie niezróżnicowanego nurtu życia, w którym „ja” drugiej osoby i jej ciało postrzegane są w taki sam sposób, jak ciało własne.

Ciało jest obiektem paradoksalnym – wpisany w nie został podwójny ruch, który widoczny staje się dopiero w nudnościach, potrzebach fizjologicznych, seksualnych konwulsjach. Nudności na przykład – jak to już dawno temu zauważył Jean-Paul Sartre¹⁵ – ujawniają przerażającą obecność nas samych, która wydaje się absurdalna. Im bardziej stan mdłości kieruje mnie na częściowy obiekt-brzuch jako na moją jedyną rzeczywistość, tym bardziej wydaje mi się, że „ja sam” (jako osoba) jestem w tym ciele obcy, niestosowny. Na skutek mdłości staję się niczym innym, jak „wymiotami”, które wyganiają mnie z mojego ciała, z mojego mieszkania. W rezultacie w nudnościach jesteśmy jednocześnie przywiązani do siebie, zamknięci w afektywnym kręgu, który nas definiuje, i równocześnie nieskończenie od siebie oddaleni.

Nie inaczej dzieje się w chwili, gdy odczuwam jakąkolwiek potrzebę fizjologiczną. W takiej sytuacji cała moja rzeczywistość i moja obecność skoncentrowane są w jednej części mojego jestestwa. Oddawanie moczu to zwykła konieczność fizjologiczna. Jednakże z powodu tej konieczności, czyli dlatego, że jestem z nią kompulsywnie związany, bez możliwości ucieczki, czynność ta okazuje się czymś najbardziej niestosownym i przez tą niestosowność mnie definiującym. Konieczność staje się tu ponawianym stanem wyjątkowym.

Śledztwo Foucaulta pomaga nam w zrozumieniu tych „problemów z ciałem” człowieka nowoczesnego. Czy chrześcijanie mieli inne ciało? Czy chrześcijanie znali nagie ciało? Agamben powie: „W naszej kulturze nagość łączy się ściśle z sygnaturą teologiczną”¹⁶. Kłopot jednak w tym, że przed upadkiem Adam i Ewa nie nosili wprawdzie żadnego ubioru, ale nie oznacza to, że byli nadzy. Nie byli nadzy, albowiem okrywała ich szata łaski. Agamben cytuje teologa Erika Petersona, który w artykule *Theologie des Kleides*¹⁷, przytomnie odnotował, że nagość zaistniała dopiero po grzechu pierworodnym, przed grzechem istniała zaś co najwyżej nieobecność odzienia (niem. Unbekleidetheit). Brak odzienia nie oznacza nagości, ale raczej równocześnie brak nagości i brak odzienia. Grzech prowadzi do odkrycia ciała, a co za tym idzie stanowi pierwotny, aprioryczny warunek percepcji (a zatem i świadomości) nagości własnego ciała. Tak zostało skonstruowane teologiczne urządzenie,

¹⁵ Por. np. J.P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 428.

¹⁶ G. Agamben, *Nagość*, tłum. K. Żaboklicki, W.A.B., Warszawa 2010, s. 67.

¹⁷ Por. E. Peterson, *Theologie des Kleides*, w: „Benediktinische Monatsschrift” 16(1934), s. 347n.

które łącząc nagość z odzieniem, umieszcza w owym związku grzech jako samą możliwość ciała.

Istotnym urządzeniem w „historii ciała” są akty prawdy oraz coś, co nazwane zostało eksomologezą. Ufundowanie tych urządzeń tworzy przysły portret człowieka wyznającego. Już w wykładach z Louvain, gdzie Foucault bada funkcję wyznania w teorii sprawiedliwości, obserwujemy narodziny „wewnętrzności” z ducha proliferacji grzeszności¹⁸. W *Wyznaniach ciała* temat ten został pogłębiony. Dzięki „technologiom wyznania” rodzi się nowy typ człowieka, który już wie, że żadna istota organiczna nie jest bez grzechu. W chrześcijaństwie słowo „confessio” nabiera szerokiego sensu: od aktu, w którym człowiek rzeczywiście uznaje, że dopuścił się określonej winy, aż po uznanie, iż będąc człowiekiem, nie sposób nie być grzesznikiem. Słowo „confessio” odpowiada zatem greckiemu słowu „exomologesis” oznaczającemu całościowy akt, w którym człowiek uznaje siebie za grzesznika. Częścią postępowania grzesznika jest „demonstracja” rozumiana jako immanentna część pokuty. Grzesznik ma nie tyle mówić prawdę o tym, co uczynił, ile zachowywać się prawdziwie, pokazując, kim jest.

W technice wyznania największy grzech stanowi odmowa wiedzy, czyli ignorancja. Człowiek nie ma prawa do niewiedzy. Kain nie zasługuje na przebaczenie nie dlatego, że zabił swego brata, ale dlatego, że odpowiada Bogu: „nie wiem”. Oto rzeczywista przyczyna wiecznego potępienia grzesznika. Oczywiście przeczuwamy, że w owych praktykach wyznania znajdujemy początki dwóch nowoczesnych modeli prawdy: modelu medycznego i modelu prawniczego. To one w przyszłości staną się prawdziwą „kolonią karną”, maszyną do produkcji wyznań. W *Narodzinach kliniki* Foucault będzie przecież śledził nowoczesny odpowiednik grzechu – chorobę. Obecność choroby w ciele, świat wewnętrzznego cierpienia – wszystko to zostanie zanegowane przez opinię lekarza i zachowane jako przedmiot obiektywizującego, racjonalizującego spojrzenia medycznego¹⁹.

Co stanowi zasadniczą innowację w tych chrześcijańskich „praktykach wyznania”? – Wydaje się, że – w ujęciu Foucaulta – chrześcijaństwo przygotowuje świat na nadejście człowieka podporządkowanego, całkowicie poddanego dyspozycji i woli przełożonego. Świat antyczny znał dwa rodzaje posłuszeństwa: wobec mocy prawa i wobec siły argumentu. W chrześcijaństwie posłuszeństwo ma inny charakter, chodzi o podporządkowanie się woli mistrza. Heteronomia człowieka jest rzeczą fundamentalną. Mówiąc najogólniej i w sposób nieco karykaturalny, obywatel grecki jest gotowy do tego, aby kierowały nim dwie

¹⁸ Zob. M. F o u c a u l t, *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawiedliwości. Wykłady z Louvain, 1981*, tłum. A. Zawadzki, Znak, Kraków 2018.

¹⁹ Zob. t e n ż e, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

siły: prawo miasta i perswazja mędrca, czyli nakaz miasta-państwa i retoryka uczonego sofisty. Grekom obca jest kategoria posłuszeństwa. Istnieje tylko sfera poszanowania prawa, decyzji zgromadzenia i wyroków sędziów. Chrześcijańska władza pastoralna zorganizowała coś innego, co wydaje się obce greckiej praktyce, coś co – za Foucaultem – moglibyśmy nazwać naleganiem na czyste posłuszeństwo jako na ceniony typ postępowania. Filozof twierdzi, że chrześcijaństwo nie jest religią prawa, lecz religią woli Bożej, tego, czego Bóg chce dla każdego z osobna człowieka.

Stąd wyjątkowość władzy pastoralnej. Kościół ustanowił powszechną władzę mającą zarządzać „prowadzeniem się” ludzi – władzę odmienną od tych, które znane były światu starożytnemu, odmienną od władzy monarchy nad imperium, urzędnika nad miastem, ojca nad rodziną, patrona nad klientelą, pana nad sługami lub niewolnikami, nauczyciela nad uczniami. Osobliwość władzy pastoralnej polega na tym, że monarcha, urzędnik, ojciec, pan i nauczyciel wiedzą, że zawsze trzeba ratować miasto, państwo, cesarstwo, czyli całość. Pasterz natomiast gotów jest dla jednego „zagrożonego” grzesznika postąpić tak, jak gdyby „reszta” nie istniała. Dla pasterza każda z jego owiec jest bezcenna, a jej wartość nigdy nie okazuje się względna. Tam, gdzie król widział tylko uległych i poddanych, a urzędnik równych obywateli, pasterz próbuje uchwycić indywidualność każdego. Oto jednocząca władza nad wielością, a równocześnie władza rozkładania całości na zindywidualizowane elementy. Powtarzam: w celu zainstalowania w społeczeństwie władzy absolutnej, potrzebne jest stworzenie człowieka zdolnego do posłuszeństwa.

Oczywiście słyszymy tu lekcję z *Genealogii moralności* Nietzschego, który wyrokował, że jedynym celem chrześcijaństwa jest wychować człowieka pokornego, obliczalnego, uległego; wypalić w świadomości poczucie doniosłości wartości moralnych, wychować zwierzę, które umie przyrzekać²⁰. Archeologia wiedzy Foucaulta zawieszona jest między genealogią moralności Nietzschego a paradygmatologią Agambena. Ten ostatni zawyrokuje wprost: „Archeologia jest zawsze paradygmatologią, a zdolność rozpoznawania i artykułowania paradygmatów określa rangę badania w nie mniejszym stopniu niż jego zdolność do analizowania dokumentów archiwalnych”²¹. Dla Agambena urządzenie panoptyczne odkryte przez Foucaulta w *Nadzorować i karać* jest paradygmatem w sensie ścisłym²². Jako paradygmat panoptikon to zdarzenie, w którym wytwarza się równowaga między ogólnością a partykularnością.

²⁰ Zob. F. N i e t z s c h e, *Dzieła wszystkie*, t. 5, *Poza dobrem i złem. Z genealogii moralności*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2018.

²¹ G. A g a m b e n, *The Signature of All Things: On Method*, tłum. L. di Santo, K. Atell, Zone Books, New York 2009, s. 17 (tłum. fragm. – S.W.).

²² Zob. M. F o u c a u l t, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia–Spacja, Warszawa 1993.

Panoptykon stanowi zarówno uogólniony model funkcjonowania władzy, czyli „panoptyzm”²³, jak i konkretny i materialny budynek. Jest figurą technologii politycznej oderwaną od bezpośredniego zastosowania, to znaczy nie tylko idealną budowlą, lecz także schematem mechanizmu władzy zredukowanej do jej idealnej formy. Panoptykon to pojedynczy przedmiot, który określa także zrozumiałość całej serii: więzienia, szpitala, koszar, klasztoru, zakładu dla obłąkanych. Wszelkie zamknięcie, wyznaczenie, śledztwo, przesłuchanie, troska o siebie – to zdaniem Agambena zjawiska historyczne, które Foucault traktuje jako paradygmaty. Stąd wniosek: metodę Foucaulta określa paradygmat. Wróćmy do tej myśli na koniec.

DZIEWICTWO A HISTORIA ZBAWIENIA

Najciekawsze fragmenty *Wyznań ciała* dotyczą instytucji dziewictwa, której początki sięgają tekstu Tertuliana zatytułowanego *Zachęta do czystości*, gdzie znajdujemy obietnicę wyjścia „poza płć”. Ciało zmartwychwstałe bowiem nie będzie już znało różnicy płci i smutku płodzenia. Problemem kluczowym stanie się pytanie sformułowane między innymi przez Metodego z Olimpu: Jak możliwe jest – w samym centrum świata opartego na reprodukcji – zachowanie absolutnej czystości ciała i duszy, myśli i serca, które staną się osią „technologii dziewictwa”²⁴?

Wydaje się, że chrześcijanin żyje pod znakiem płodności, czyli nakazu: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28). Jednakże w tym rozmnażaniu, za którego sprawą ciało rodzi się z ciała, należy upatrywać każdorazowo demiurgii, teatru dnia pierwszego, ponownego aktu stworzenia. Oznacza to, że we wcieleniu chrześcijanin widzi ponowne stworzenie, „przemodelowanie” Adama. Czym jest zatem czystość w świecie, w którym nakaz prokreacji wydaje się nakazem powtórzenia aktu stworzenia? – Czystość to sposób istnienia stworzeń, które wybrały drogę zbawienia. Zbawienie przeciwstawiane tu jest Stworzeniu, a praca proroków pracy aniołów. Foucault przypomina, że pogańska westalka – kapłanka domowego ogniska – musiała pozostawać dziewicą, ale tylko chwilowo. Cnotliwość kapłanki w młodych latach obiecuje brak cnotliwości w latach późniejszych; nie ofiarowuje ona dziewictwa, lecz je czasowo „wynajmuje”. Ponawiam pytanie: Kim zatem jest dziewica w świecie powszechnej płodności i konieczności płodzenia? Jak jest ona możliwa?

²³ Por. tamże, s. 235-272.

²⁴ Por. św. M e t o d y z O l i m p u, *Uczta*, tłum. S. Kalinkowski, w: św. Metody z Olimpu, *Uczta*, Orygenes, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, *Zachęta do męczeństwa*, tłum. S. Kalinkowski, oprac. E. Stanula, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, s. 27-108.

Analiza problemu dziewictwa w chrześcijaństwie pozwala nam doświadczyć złożonego splotu zagadnień płci, płodności i seksualności. Czytając dzieła teologów chrześcijańskich, Foucault wykuwa swoje pojęcia biopolityczne – z populacją, rasą, biowładzą, ujarzmieniami i technologiami jaźni na czele. Widzimy tu narodziny tego pojęciowego oręża wyraźniej nawet niż w kontekście dokonywanej przez filozofa lektury wczesnych tekstów eksplorujących narodziny liberalizmu i doktryny leseferyzmu²⁵. W pewnym sensie Foucault prowadzi śledztwo w sprawie teologicznego „wynalazku” płci. W drugim rozdziale Księgi Rodzaju święty tekst wskazuje, że Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę (por. Rdz 1,27). Człowiek został jednak stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Rodzi się zatem pytanie, jak Bóg, Jedyny i niepodzielny, mógł stworzyć człowieka na swoje podobieństwo, a zarazem w dwoistości płci?

Na pytanie to próbuje odpowiedzieć Filon z Aleksandrii, rozróżniając w stworzeniu człowieka to, co było „na podobieństwo Stwórcy”, oraz to, co było cechą stworzenia. W ślad za Filonem Orygenes dodaje, że stosunek seksualny – ponieważ nie mógł być niewinny sam w sobie – doprowadził do upadku stworzenia. Alternatywna interpretacja głosi, że pierwszy stosunek nastąpił po upadku i jako jego konsekwencja. Ustalenie statusu stosunku seksualnego w Raju to dla Foucaulta sprawa kluczowa: Czy rajski seks jest prototypem seksu w ogóle i pragnienie powrotu do raju to pragnienie wolnego i bezcielesnego rajskiego seksu? Czy może płodność i sama płeć stanowią efekt pewnej katastrofy – upadku, załamania czasu?

Przyjmijmy, że w raju seks nie istniał. Nie wszyscy teologowie wskazują jednak te same przyczyny nieobecności stosunków seksualnych w raju, różnie też interpretują jej znaczenie. Co może bowiem znaczyć przykazanie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się”? Skoro rodzaj ludzki mógł rosnąć dopiero po „upadku”, być może w „upadku” tym było coś dobrego. Skoro bez „upadku” rodzaj ludzki pozostałby tylko w parze pierwszych ludzi, to aby ludzka populacja wzrosła, potrzebny jest „upadek w czas”. Powtarzam zatem raz jeszcze swoje pytanie: Jaki jest teologiczny status dziewictwa, skoro powołaniem człowieka jest płodność? Czy status dziewicy urasta do rangi pierwszej mesjanistki, apokaliptyczki, anorektyczki, głodomorki żądającej bezwzględного „końca czasu” lub przynajmniej „czasu końca”?

Zacznijmy od konstatacji, że dziewictwo otwiera egzystencję anielską. Egzystencja taka jest jednak groźna dla człowieczeństwa – wobec praktyki dziewictwa niektórzy stawiają bowiem zarzut, że doprowadzić może ona do wyginięcia rodzaju ludzkiego. Grzegorz z Nyssy podejmuje ten wątek i go

²⁵ Zob. M. Foucault, *Narodziny biopolityki. Wykłady z Collège de France 1978/1979*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

natychmiast neutralizuje. Tak, dziewictwo jest bezpłodne, ale dzięki temu jest także odporne na widmo śmierci. Bepłodność dotyczy bowiem jedynie narodzin cielesnych, które na dwa sposoby powiązane są ze śmiercią: po pierwsze dlatego, że jest ona ich konsekwencją, a po drugie dlatego, że jest ona istotą istnieć na nią skazywanych. Jako odmowa płodzenia dziewictwo jest więc odmową śmierci, sposobem przerywania niekończącego się ciągu, który rozpoczęło w świecie pojawienie się śmierci. Eschatologia unieważnia doktrynę płodności. Bunt wobec życia ziemskiego okazuje się rebelią wobec cielesnej śmierci pokoleń.

Dla historii zbawienia oznacza to podział na dwa okresy: fazę świata jeszcze pustego i fazę świata pełnego. Świat był pusty „nazajutrz po Stworzeniu”. Rozmnażanie się – wśród zwierząt płciowe, w wypadku ludzi natomiast bezpłciowe – miało doprowadzić go do punktu końcowego. Upadek pociągnął za sobą dwa następstwa: uniemożliwił niecielesne rozmnażanie się ludzi oraz uczynił ludzi śmiertelnymi. Reprodukacja płciowa pozostaje zatem w nader dwuznacznej relacji ze śmiercią: jest konsekwencją upadku, lecz nieustannie niweluje spustoszenia dokonane przez śmierć. Ludzkość musi się rozmnażać, albowiem ludzkość jest śmiertelna.

Powrót figury dziewictwa oznacza zatem zerwanie związku między Stworzeniem a prokreacją. Reprodukacja odgrywa znaczącą rolę w dziejach świata: ma ona uniemożliwić „prawo śmierci” całkowite zwycięstwo; ma zaludnić ziemię, a następnie zniknąć, kiedy wraz z Wcieleniem nadejdzie „czas odkupienia”. Epoka dziewictwa, będąca zarazem epoką końca świata, zamyka czas, w którym Prawo, śmierć i łączenie się płci były ze sobą wzajemnie splecione. Oznacza to, że dziewictwo wiąże się ściśle z apokalipsą, jest w pewnym sensie żądaniem apokalipsy, oczekiwaniem końca czasu. Będąc siedliskiem płodności, kobieta może przerwać ruch prokreacji wpisany w naturę od samego początku. Taka jest rola dziewicy – być punktem zerwania ciągłości w powszechnym procesie stworzenia.

To ważny wątek, albowiem Judith Butler twierdzi między innymi, że chociaż Foucault okazuje się czasem przydatny w krytyce ciała, przy bliższym zbadaniu jego prac, okazuje się, że w problematyczny sposób pozostaje on obojętny na różnicę seksualną²⁶. Krytyka genealogiczna – zdaniem Butler – nie powinna szukać źródeł płci kulturowej, wewnętrznej prawdy żeńskiego pragnienia, pierwotnej czy autentycznej tożsamości seksualnej, lecz raczej powinna pytać o polityczne cele towarzyszące uznaniu kategorii tożsamości za źródło i przyczynę. Tożsamość seksualna – z tego punktu widzenia – jest efektem instytucji, praktyk i dyskursów o wielu rozproszonych źródłach.

²⁶ J. Butler, *Uwikłani w pleć*, tłum. K. Krasucka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 33-38.

Wydaje się jednak, że Foucault nie ulega pokusie prostego zespolenia płci i pragnienia; znakomitym przykładem jest jego tekst zatytułowany *Prawdziwa pleć*²⁷ – przedmowa do dzienników Herkminy Barbin.

Michał Ben-Naftali, która podziela wiele z tych intuicji, dokonuje dzisiaj – odwołując się jednak do myśli Jacquesa Derridy, nie zaś Foucaulta – dekonstrukcji kobiecej płodności: przekierowuje on pracę dekonstrukcji, czyli – jak pisze Agamben – „zablokowanego” mesjanizmu²⁸, w stronę anoreksji i biblijnej figury Rut z Księgi Rut, figury na czas głodu. Być może to właśnie postać Rut antycypuje kafkowskiego głodomora²⁹.

Trzeba będzie czekać na czasy Thomasa Malthusa, kiedy ludzkość zacznie się bardziej niepokoić przeludnieniem, a w zasadzie wyginieciem na skutek przeludnienia, a mniej swoją niepłodnością. Dziś demografowie wskazują, że ludność świata w latach 1700-2012 wzrastała średnio o zaledwie 0.8% rocznie, ale wynik ten skumulowany w ciągu trzech stuleci pozwolił powiększyć populację światową ponad dziesięciokrotnie. Planeta Ziemia liczyła około sześćset milionów mieszkańców około roku 1700 i ponad siedem miliardów w roku 2012. Rytm wzrostu ludności świata osiągnął swój szczyt – niemal 2% rocznie – w latach 1950-1970 i od tego czasu nie przestaje spadać.

Być może autor *Wyznań ciała* mówi nam, że ekonomia stanowi kontynuację teologicznego namysłu nad płodnością: chociaż nie ma powodów, by mówić o teologii politycznej, należy jednak rozpoznać ekonomię teologiczną, która innymi środkami prowadzi dalej dyskurs na temat płodności i bogactwa narodów. Nawet ekonomia kapitału dwudziestego pierwszego wieku³⁰ musi się liczyć z odkryciami teologii chrześcijańskiej, oswajającej systematycznie, w innym języku, znaczenie i konsekwencje ujemnego wzrostu demograficznego.

Aktualne pytanie brzmi jednak: Jakie prawo panuje obecnie nad światem? Czy żyjemy w epoce świata „pełnego” i „ukończonego”, czyli w epoce, w której rodzaj ludzki, wychodząc z wczesnego dzieciństwa, wkracza w wiek dorosły, czy też nadal panuje nad nami czas upadły, czas śmierci, który jest czasem przymusu płodności i odmowy prawa do anoreksji i aborcji? Czy potrzebujemy dziś mocnej figury apokaliptyczki, która jawnie zbuntuje się prze-

²⁷ M. Foucault, *Prawdziwa pleć*, tłum. A. Lewańska, w: tenże, *Powiedziane, napisane. Sza-leństwo i literatura*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M.P. Markowski, P. Pieniążek, Aletheia, Warszawa 1999, s. 293-301.

²⁸ Por. G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2009, s. 9-11.

²⁹ Zob. M. Ben-Naftali, *Chronicle of Separation: On Deconstruction's Disillusioned Love*, tłum. M. Hadar, Fordham University Press, New York 2015; zob. też: F. Kafka, *Głodomór*, tłum. R. Karst, w: tenże, *Budowa chińskiego muru i inne opowiadania*, tłum. A. Kowalkowski, R. Karst, Wydawnictwo Atext, Gdańsk 1996, s. 154-187.

³⁰ Zob. T. Piketty, *Kapitał w XXI wieku*, tłum. A. Bilik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.

ciwko planowi stworzenia i zażąda powrotu planu zbawienia? Czy też raczej potrzebujemy figury nieobliczalnej Gai – nie tyle bogini, ile siły z czasów przed wszystkimi bogami³¹?

ŻYĆ W MAŁŻEŃSTWIE ALBO LIBIDYNIZACJA SEKSU RAJSKIEGO

W czym należy zatem poszukiwać teologicznych zasobów wynalazku płci? Bóg stworzył kobietę przed upadkiem, aby była towarzyszką mężczyzny – towarzyszką w znaczeniu pomocnicy (gr. *boethos*), a nie żony. W raju małżeństwo nie wydawało się konieczne. W raju nie było żadnego śladu instytucji małżeństwa, kobieta i mężczyzna obywali się bez niego. Kiedy zatem pojawia się małżeństwo jako antagonistą i „druga strona” dziewictwa? Próbując opisać małżeństwo antyczne, Foucault oprowadza nas po gospodarstwie Ischomacha, który chwali się zasługami małżonki przez siebie samego ukształtowanymi. Po jakim gospodarstwie nas oprowadzi, chcąc nam przybliżyć cechy małżeństwa z czasów wczesnego chrześcijaństwa?

Foucault zaczyna omówienie instytucji małżeństwa zaskakująco, twierdząc, że w starożytnym chrześcijaństwie nie znajdujemy żadnych traktatów o małżeństwie. Nie ma sztuki małżeństwa, nie ma *techne* życia małżeńskiego. Więcej, Foucault drwi z naszych banalnych intuicji: stosunki seksualne między małżonkami okazują się ważne nie dlatego, że mogą i powinny mieć za cel prokreację, ale dlatego, że rodzina staje się „małym Kościołem”. Kanoniczną formułę wypowiada Jan Chryzostom: „Małżeństwo zostało wprowadzone dane ze względu na prokreację, lecz w o wiele większym jeszcze stopniu w celu ugaszczenia ognia pożądania tkwiącego w naszej naturze. Poświadcza to Paweł, kiedy mówi: «Ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty niech każdy ma swoją żonę»”³². Mówi on tutaj, że małżeństwo jest konieczne nie w celu płodzenia dzieci, lecz po to, by ograniczyć żądania Erosa, czyli zapobiec nadmiarowi.

Temat małżeństwa wnosi do rozważań Foucaulta nie tylko kwestię obowiązku małżonków, dobra i wartości małżeństwa oraz użytkowania libido w małżeństwie. Głównym zagadnieniem staje się problem libidynizacji seksu. W moralności chrześcijańskiej nie chodzi tylko o uwięzienie Erosa, lecz o zamieszkiwanie Logosu w ciele. Ciało ma stać się świątynią Boga, a jego członki – członkami Chrystusa. Powściągliwość nie jest zniszczeniem lub wyrwaniem się z ciała, lecz ruchem Logosu w samym ciele – ruchem prowadzącym je do

³¹ Zob. B. Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, tłum. C. Porter, Polity, Cambridge, United Kingdom – Malden, Massachusetts, 2017.

³² Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, tłum. W. Kania i in., oprac. i wstęp J. Naumowicz, Wydawnictwo M, Kraków 2002, s. 220.

„innego życia”. Czy może być aktywność seksualna w takim ciele-kościelce? Czy może być ono czymś innym niż oczekiwaniem spazmu-zbawienia? Czy chodzi zatem o erotyzację Logosu, czy też o to, by Logos zapanował na roszczeniach Erosa?

Małżeństwo, obok dziewictwa, to sposób uregulowania kwestii pragnienia. Pożądliwość okazuje się wspólna dla reguł stanu małżeńskiego oraz dla techniki profesji dziewictwa. Małżeństwo jednak samo w sobie jest prawem: stwarza powinności – i to powinności odnoszące się do racji bytu małżeństwa, a mianowicie do gospodarowania pragnieniem. Jeśli bowiem zawiera się małżeństwo po to, by „ograniczyć” swoje pożądanie do jednej osoby, to podejmuje się wobec współmałżonka zobowiązanie, że umożliwi się mu zaspokajanie pożądania z jedną i tylko jedną osobą. Ekonomia pragnienia stanowi wspólny cel obojga małżonków. Małżeństwo staje się elementem żmudnej pracy nad wzajemnym zbawieniem. Dziewica, jak apokaliptyczka, pracuje nad zbawieniem w planie unicestwienia konieczności płodności i śmierci; małżonkowie pracują nad zbawieniem poprzez budowanie instytucji katechetycznych. Czy te dwie figury da się ze sobą powiązać jakimś wspólnym fundamentem?

Dochodzimy tu do kluczowego problemu wyrażonego – zdaniem Foucaulta – w sformułowanej przez św. Augustyna doktrynie pragnienia. Autor *Wyznań*³³ ukazuje ów „trzeci element” nie jako figurę złożoną, lecz jako siłę fundamentalną w stosunku do dwóch pozostałych. Elementem tym jest podmiot pożądania. Dziewictwo i małżeństwo nie są więc przeciwstawne jako dwa alternatywne sposoby życia, lecz łączą się ze sobą jako stałe przejawy sił, które tworzą Kościół jako jedność duchową. Małżeństwo, płodność, dziewictwo nie określają samoistnej pozycji, lecz pozwalają opisać różne relacje sił, swoistą konstelację zbudowaną wokół pragnienia. Jak to się jednak dzieje? Jak do tego splotu dochodzi? W jaki sposób wprowadzenie do gry podmiotu pragnienia rozwiązuje dualizm, a nawet antagonizm płodności małżeńskiej i dziewiczej czystości? Jak działa w planie zbawienia doktryna pragnienia odnaleziona w myśli Augustyna?

Przede wszystkim mówi ona, że to epithymia, czyli pożądanie, była przyczyną upadku. Nie sama żądza seksualna, lecz pragnienie w ogóle, pożądanie przyjemności, większe umiłowanie rozkoszy ziemskich niż kontemplacji Boga wprowadza zepsucie i śmierć. Akt seksualny uwikłany jest zatem w złożoną relację między pożądaniem, upadkiem, śmiercią i prokreacją. Można więc założyć, że zło zaczyna się wraz z nadmiarem, że nadmiar tworzy libido. Tylko „naturalność”, która nie przekracza miary, nie jest zła. W myśli Augustyna miara staje się umiarem. Postawmy zatem pytanie: Kim jest podmiot nieumiarkowania? Otóż jeszcze dla Arystotelesa nieumiarkowany nie jest ten,

³³ Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999.

kto rozkoszuje się czymś, na przykład barwami, dla samego rozkoszowania się. Zanurzenie w kontemplacji bez granic nie jest nieumiarkowaniem. Według Stagiryty nieumiarkowanie istnieje tylko tam, gdzie występuje kontakt, dotyk; rozwiążność dotyczy ponadto wrażeń dotykowych związanych nie z całym ciałem, lecz z pewnymi jego częściami³⁴. Zmienia się to u Augustyna: jego zdaniem nieumiarkowanie dotyczy całego ciała, a także wewnętrznego życia ciała, nie zaś tylko jego kontaktu dotykowego ze światem zewnętrznym³⁵.

Czym jednak jest samo libido? Jeszcze według Kasjana termin „libido”, ze względu na pokrewieństwo ze słowem „libet” przypominał o bliskości. Augustyn odwołuje się do tej semantycznej pamięci i proponuje formułę, zgodnie z którą libido jest *sui iuris*³⁶. W prawie rzymskim określenie „*sui iuris*” odnosiło się do osób niepodlegających władzy *patris familias*. Czy mamy zatem sądzić, że libido należy do jakiejś natury obcej samemu podmiotowi, że narzuca się mu jako żywioł zewnętrzny i że upadek „wydziedziczył” podmiot z własnego ciała do tego stopnia, iż działa ono bez niego? Czy nie można winić podmiotu za to, co dzieje się w jego własnym ciele? Czy należy uznać, że libido pozostaje poza władaniem podmiotu? Niewątpliwie sposób, w jaki Augustyn – na wiele wieków przed Freudem – wyprowadza kategorię pragnienia z rozumienia podmiotu i woli, sprawia, że w jego ujęciu podmiot przestaje być „panem we własnym domu”. Nie wiemy jednak, czy doktryna Augustyna doprowadza do seksualizacji libido, czy raczej do – jak sugeruje Foucault – libidynizacji seksu.

Zdaniem Foucaulta Augustyn przeprowadził dwie operacje: wewnątrz aktu seksualnego wytyczył linię podziału poprzedzającą nadmiar wskazujący na zło, które tkwi w nim immanentnie, a także zdefiniował mechanizm, za sprawą którego upadek wprowadził tę skłonność do nadmiaru do wnętrza aktu seksualnego. Augustyn dokonuje zatem ścisłego rozróżnienia między libido a używaniem libido. W tym kontekście kluczowe staje się pojęcie nadużycia, nadużycie bowiem jest właśnie złym użyciem. Zło zaczyna się wraz z nadmiarem, choć nie otrzymujemy jasnego rejestru aktów, które mogą świadczyć o tym, że jego granica została przekroczona. Analiza Augustyna nie czyni z pragnienia ani odrębnej władzy duszy, ani bezwładności, która ograniczałaby jej władzę, lecz samą formę woli, czyli tego, co czyni z duszy podmiot. Zdaniem filozofa pragnienie jest nie tyle mimowolnością przeciwko woli, ile

³⁴ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, 1118a-1118b, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 142n.

³⁵ Por. św. J a n K a s j a n, *Rozmowy z Ojcami*, tłum. A. Nocoń, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2015, t. 2, s. 170-172.

³⁶ Por. św. A u g u s t y n, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977, t. 2, s. 352.

mimowolnością samej woli – tym, bez czego wola nie może chcieć, chyba że z pomocą łaski, która jako jedyna może ją uwolnić od tej „ułomności”.

Czym zatem – zdaniem Augustyna – jest rajski seks? Jak Adam i Ewa odnoszą się do libido i do stosunków płciowych w raju? No cóż, nie jest to seks uprawiany przez osoby ulegające swemu pożądaniu, ilekroć się ono pojawia. Gdyby tak było, oznaczałoby traktowanie Bożych stworzeń jak niewolników. Rajski seks nie oznacza promiskuityzmu, nie jest on jednak również praktyką ludzi „stłumionych”, czyli stale zwalczających pragnienie – czego nie dałoby się pogodzić z rajskim szczęściem. Nie jest to też współżycie ludzi, którzy pod kontrolą woli wzbudzają w sobie pożądanie, ilekroć tego zapragną. Rajski seks to nie absolutne panowanie nad cudownym instrumentem, lecz raczej seks uprawiany bez przepływu libido: współżycie osoby uruchamiają organy rozrodcze tak, jak dowolną inną część ciała, aby były one posłuszne wskazaniom ich woli. Rajski stosunek seksualny odbywa się zatem niejako „na pusto”, przypomina światło bez prądu, jest więc seksem fantomatycznym, bez-obiektowym.

CHRESIS ALBO UŻYTEK Z GENEALOGII

Na koniec chciałbym postawić pytanie o niepewny użytek z genealogii. W jakim sensie genealogia jest politycznie impotentną metodą badania historycznego, a w jakim stanowi sposób zajęcia stanowiska w toczących się sporach? Foucault twierdzi, że badanie przeszłości jest niczym innym, jak tylko troską o terażniejszość. Każde badanie archeologiczne powinno zatem pociągać za sobą „czujność archeologiczną”³⁷. Czujność ta nie pozwala nam zasnąć snem uczonego-historyka odnajdującego ciągłość rzeczy i alibi wobec męczącego świata.

Foucault, od czasu prezentacji cyklu wykładów zatytułowanych *Hermeneutyka podmiotu*³⁸, kładzie nacisk na określenie semantycznej sfery „chresthai”. Nie jest to przypadkowe. Jego zdaniem czasownik ten pełni strategiczną funkcję w argumentacji Platona. Sokrates posługuje się tym słowem w odpowiedzi na pytanie, czym jest owo „ja”, które staje się przedmiotem troski o siebie. Przywołując możliwe zastosowania czasownika „chresthai”, Platon zamierza zasugerować, że troska o siebie oznacza nic innego, jak tylko troskę o możliwą serię zastosowań siebie. Jedyne możliwe „ja” to „ja w użyciu”. Kiedy Platon – sugeruje Foucault – posługuje się pojęciem chresthai (chresis), aby zidentyfikować „heauton” w wyrażeniu „dbać o siebie”, zamierza określić nie

³⁷ A g a m b e n, *The Signature of All Things*, s. 12.

³⁸ Zob. M. F o u c a u l t, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

tyle instrumentalny stosunek duszy do świata lub ciała, ale raczej pozycję podmiotu, w odniesieniu do tego, co go otacza, i do siebie samego. To, co Platon odkrywa w tym dialogu nie jest substancją duszy ani duszą jako substancją, ale podmiotem duszy, to znaczy stosunkiem operacyjnym oraz działaniem wobec swoich możliwych sposobów istnienia, czyli zastosowań siebie.

Co jest kluczowe w tej analizie, to sposób myślenia o relacjach między troską a użytkowaniem, między sobą a troską o siebie oraz troską o innych a troską o siebie. Relacja użytkowania, która stanowi podstawowy wymiar troski, za pomocą której powoływana jest do życia subiektywność, znajduje się u podstaw wszelkiej etyki i polityki. Co zatem czyni genealogia? – Genealogia uświadamia nam mnogość sposobów, trybów, modusów użytkowania ciała. W jaki sposób? – Nie tylko poprzez wyliczenie historycznych przypadków tego użytkowania, lecz przez potrójną epokę, czyli potrójne wyzwolenie: (1) uwolnienie pojęcia władzy od pojęcia instytucji w celu analizy czystych „technologii rządzenia”; (2) uwolnienie relacji władzy od prostych funkcji (ekonomicznych, biologicznych, ideologicznych, lingwistycznych) w celu odnalezienia ich w analizie sił; (3) uwolnienie pojęcia władzy od uprzywilejowania podmiotu, tak aby ponownie ujrzeć je w perspektywie konstytuowania się możliwych przedmiotów wiedzy³⁹. Genealogia jest zatem antyfenomenologią. W jakim sensie?

Foucaultowi wielokrotnie zarzucano pewien radosny konstruktywizm, przypominając, że jego dzieło pełne jest sensacyjnych doniesień w rodzaju: „szaleństwa nie ma”, „seks nie istnieje”, „zbrodnia nie istniała”. Filozof odpowiadał stanowczo: owszem, szaleństwo, seks, zbrodnia nie istnieją, ale nie znaczy to, że są one niczym. Genealogia wskazuje zatem na coś przeciwnego niż to, czego nauczyła nas fenomenologia, głosząc, że szaleństwo, seks i zbrodnia istnieją, co jednak nie oznacza, iż wszystkie te zjawiska są rzeczami. Odpowiedź na pytanie, czym są seks i szaleństwo, jeśli nie są one ani „czymś”, ani „niczym”, brzmi zatem: stanowią one proces przeobrażania się różnych sposobów użytkowania, czyli prowadzenia siebie. Wnioskuje stąd, że genealogii patronuje prosta maksyma metodologiczna: uwolnić mowę od dominacji instytucji, przedmiotu czy funkcji. Odmowa mówienia w kategoriach „ready-made object” – oto rzeczywisty cel genealogii.

Co to oznacza? Być może to, że zamieszkujemy czasy symultaniczne, żyjemy w epoce zestawiania, łączenia rzeczy bliskich i dalekich, ustawiania relacji między przedmiotami różnymi i obcymi. Znajdujemy się w momencie, w którym świat wydaje się nie tyle zbiorem obiektów mających swoje jednoznaczne osadzenie w czasie i przestrzeni, ile siecią łączącą odległe punkty.

³⁹ Zob. t e n ż e, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977/1978*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Kategoria usytuowania zastąpiła kategorię umiejscowienia, ale także pojęcie relacyjności i kompozycyjności zastąpiło pojęcie jednoznacznego osadzenia. Przestrzeń, w której żyjemy nie jest już przestrzenią homogeniczną, ale przestrzenią heterogeniczną, która często łączy ze sobą miejsca niekompatybilne. Być może genealogia uczy nas, że nie inaczej jest z naszą podmiotowością, ona też nie jest zaprojektowana i osadzona, ale zestawiona, raczej usytuowana wobec innych podmiotów, niż umiejscowiona w skończonym ciele⁴⁰.

Gilles Deleuze napisał kiedyś, że badanie filozoficzne obejmuje co najmniej dwa elementy: identyfikację problemu i wybór pojęć odpowiednich do jego rozwiązania⁴¹. Wbrew powszechnej opinii, metoda genealogiczna – odmiennie niż zapowiada to *Rozprawa o metodzie*⁴² Kartezjusza – uniemożliwia oddzielenie pracy od jej kontekstu, metody od treści. Nie istnieje metoda, która byłaby poprawna dla każdej domeny, podobnie jak nie ma logiki, którą można by zastosować niezależnie od analizowanych obiektów. Agamben myli się, próbując sprowadzić genealogię do nauki o sygnaturach i paradygmatach. Genealogia jest czymś więcej niż paradygmatologią lub etymologią. Urządzenie seksualności nie jest paradygmatem, tak jak nie jest nim urządzenie panoptikonu. Urządzenie należy zawsze rekonstruować w skończonym czasie historycznym i zawsze od nowa, z poziomu zera funkcji, zera znaczenia i zera własności. Genealogia z tego powodu wymaga inwencji, swoistej rodności myśli nieokreślonej, intelektualnej płodności.

Agamben ma jednak rację, pisząc, że jedynym autentycznym elementem filozoficznym każdego dzieła jest obecna w nim możliwość dalszego opracowania, którą Ludwig Feuerbach zdefiniował jako „Entwicklungsfähigkeit”⁴³. Myśl musi niejako prześledzić własną trajektorię, cofając się do punktu, w którym coś wciąż pozostaje niejasne i niespełnione. Tylko myśl, która nie kryje własnego niedopowiedzenia – ale konsekwentnie je podejmuje i rozwija – może pretendować do oryginalności genealogicznej. Tylko myśl, która rozumie, że istnieje pokrewieństwo pomiędzy teologicznymi sporami na temat rajskiego seksu a współczesnymi sporami o aborcję, teologicznymi niepokojami dotyczącymi

⁴⁰ Foucault słynnym tekście zatytułowanym *Inne przestrzenie* używa słowa „usytuowanie” (franc. emplacement) w opozycji wobec słów: „osadzenie”, „ujmieszczenie”, „zlokalizowanie” (franc. lieu, localisation), pojawiających się w kontekście miejsca pojmowanego jako część kosmicznego ładu. „Emplacement” implikuje ruch i możliwość przemieszczenia. Zob. M. F o u c a u l t, *Inne przestrzenie*, tłum. A. Rejniak-Majewska „Teksty Drugie” 2005, nr 6, s. 117-125.

⁴¹ Zob. G. D e l e u z e, *Bergsonizm*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

⁴² Zob. R. D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żelenski-Boy, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

⁴³ L. F e u e r b a c h, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie*, Forgotten Books, London 2016, s. VI.

małżeństwa a nowoczesnymi niepokojami dotyczącymi wzrostu demograficznego może stać się myślą spełniającą wymóg czujności genealogicznej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Agamben, Giorgio. *Czas, który zostaje: Komentarz do Listu do Rzymian*. Translated by Sławomir Królak. Warszawa: Sic!, 2009.
- Agamben, Giorgio. *Czym jest urządzenie?* Translated by Jakub Majmurek. In *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2010, s. 72-90.
- . *Nagość*. Translated by Krzysztof Żaboklicki. Warszawa: W.A.B., 2010.
- . *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Translated by Adam Kotsko. Stanford, California: Stanford University Press, 2013.
- . *The Signature of All Things: On Method*. Translated by Luca di Santo and Kevin Atell. New York: Zone Books, 2009.
- . *The Use of Bodies: Homo Sacer IV, 2*. Translated by Adam Kotsko. Stanford, California: Stanford University Press, 2015.
- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Translated by Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Augustyn. *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Warszawa: Świat Książki, 1999.
- . *O państwie Bożym*. Translated by Wiktor Kornatowski. Vol. 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1977.
- Ben-Naftali, Michal. *Chronicle of Separation: On Deconstruction's Disillusioned Love*. Translated by Mirjam Hadar. New York: Fordham University Press, 2015.
- Butler, Judith. *Uwikłani w pleć*. Translated by Karolina Krasucka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008.
- Deleuze, Gilles. *Bergsonizm*. Translated by Piotr Mrówczyński. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- . *Foucault*. Translated by Michał Gusin. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2004.
- Descartes, René. *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*. Translated by Tadeusz Żeleński-Boy. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
- Feuerbach, Ludwig. *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie*. London: Forgotten Books, 2016.
- Foucault, Michel. *Archeologia wiedzy*. Translated by Andrzej Siemek. Warszawa: PIW, 1977.
- . *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja: Wykłady w Collège de France 1977/1978*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- . *Rządzenie sobą i innymi. Wykłady z Collège de France 1982-1983*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.

- . *Fearless Speech*. Edited by Joseph Pearson. Los Angeles, California: Semiotext(e), 2001.
- . *Hermeneutyka podmiotu*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- . *Histoire de la sexualité*. Vol. 1. *Volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- . *Historia seksualności*. Vols. 1-2. Vol. 1. *Wola Wiedzy*. Vol. 2. *Użytek z przyjemności*. Translated by Tadeusz Komendant, Bogdan Banasiak, and Krzysztof Matuszewski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2020.
- . *Historia seksualności*. Vol. 3. *Troska o siebie*. Translated by Tadeusz Komendant, Bogdan Banasiak, and Krzysztof Matuszewski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2020.
- . *Historia seksualności*. Vol. 4. *Wyznania ciała*. Translated by Tomasz Stróżyński. Edited by Frédéric Gros. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2019.
- . *Prawdziwa pleć*. Translated by Ariadna Lewańska. In Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. Translated by Bogdan Banasiak et al. Warszawa: Aletheia, 1999.
- . „Kim jest autor?” Translated by Michał Paweł Markowski. In Foucault, *Szaleństwo i literatura: Powiedziane, napisane*. Translated by Bogdan Banasiak. Warszawa: Aletheia, 1999.
- . *Nadzorować i karać: Narodziny więzienia*. Translated by Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia and Spacja, 1993.
- . *Narodziny biopolityki: Wykłady z Collège de France 1978/1979*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.
- . *Narodziny kliniki*. Translated by Paweł Pieniążek. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- . “Nietzsche, genealogia, historia.” Translated by Damian Leszczyński and Lotar Rasiński. In Foucault, *Filozofia, historia, polityka: Wybór pism*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- . “Inne przestrzenie.” Translated by Agnieszka Rejniak-Majewska. *Teksty Drugie*, no. 6 (2005): 117–25.
- . *Zło czynić, mówić prawdę: Funkcja wyznania w sprawiedliwości; Wykłady z Louvain, 1981*. Translated by Andrzej Zawadzki. Kraków: Znak 2018.
- Jan Chryzostom. *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*. Translated by Wojciech Kania. Edited by Józef Naumowicz. Kraków: Wydawnictwo M, 2002.
- Jan Kasjan. *Rozmowy z Ojcami*. Vol. 2. Translated by Arkadiusz Nocoń, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2015.
- Latour, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Translated by Catherine Porter. Cambridge, United Kingdom and Malden, Massachusetts: Polity, 2017.
- Metody z Olimpu. *Uczta*. Translated by Stanisław Kalinkowski. In *Metody z Olimpu, Uczta. Orygenes, Homilie do Pieśni nad Pieśniami, Zachęta do męczeństwa*. Edited by Emil Stanula. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1980.

- Nietzsche, Friedrich. *Dzieła wszystkie*. Vol 5. *Poza dobrem i złem: Z genealogii moralności*. Translated by Paweł Pieniążek. Łódź: Wydawnictwo Officyna, 2018.
- Nowicka, Magdalena. “‘Urządzenie,’ ‘zastosowanie,’ ‘układ’ – kategoria ‘dispositif’ u Michela Foucaulta, jej tłumaczenia i ich implikacje dla postfoucaultowskich analiz władzy.” *Przegląd Socjologii Jakościowej* 7, no. 2 (2011): 94–110. <http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/archive.pl.php>
- Peterson, Erik. “Theologie des Kleides.” *Benediktinische Monatsschrift* 16 (1934): 347–56.
- Piketty, Thomas. *Kapitał w XXI wieku*. Translated by Andrzej Bilik. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.
- Sartre, Jean-Paul. *Byt i nicłość: Zarys ontologii fenomenologicznej*. Translated by Jan Kiełbasa et al. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2007.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Szymon WRÓBEL – Michela Foucaulta krótka historia zbawienia. Na marginesie *Wyznań ciała*

DOI 10.12887/33-2020-4-132-09

Artykuł stanowi próbę przemyślenia dzieła Michela Foucaulta. Pretekstem do tego nowego odczytania jest publikacja czwartego tomu *Historii seksualności* dotyczącego statusu cielesności i pragnienia we wczesnym chrześcijaństwie. Autor artykułu stawia tezę, że dzięki *Wyznaniom ciała* widzimy „innego” Foucaulta: nie tylko autora książek na temat nowoczesności czy wykładowcę w *Collège de France*, ale archiwistę, dokumentalistę w wąskim znaczeniu tego terminu. W tym kontekście autor artykułu próbuje także wyprowadzić kilka wniosków metodologicznych na temat genealogii jako pracy zmierzającej nie tyle do odtworzenia historii idei, ile do rozważenia pewnych pól problemowych z perspektywy antyfenomenologicznej. Na zakończenie autor stara się odpowiedzieć na pytanie o ontologiczny status ciała w dziele Foucaulta.

Słowa kluczowe: archeologia, cielesność, dziewictwo, genealogia, grzeszność, małżeństwo, zbawienie

Kontakt: Laboratorium Techno-humanistyki, Wydział Artes Liberales, Uniwersytet Warszawski, ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warszawa
E-mail: wrobelsz@gmail.com
<http://th.al.uw.edu.pl/index.php/laboratorium/>

Szymon WRÓBEL, Michel Foucault's Short History of Salvation: Notes on the Margins of *Confessions of the Flesh*

DOI 10.12887/33-2020-4-132-09

The presented article is an attempt to rethink the work of Michel Foucault. The pretext for this new reading is the publication of the fourth volume of *The History of Sexuality* on the status of corporeality and desire in early Christianity. The author of the paper argues that thanks to *Confessions of the Body*, we can see a 'different' Foucault, one who not only wrote books on modernity or lectured at Collège de France, but who is an archivist, or a documental-ist, in the narrow sense of the term. In this context, the author of the article also tries to draw some methodological conclusions about genealogy as work which aims not so much at recreating the history of ideas, but at considering certain problem areas from an anti-phenomenological perspective. Finally, the author seeks to answer the question about the ontological status of the body in Foucault's work.

Keywords: archeology, corporeality, virginity, genealogy, sinfulness, marriage, salvation

Contact: Techno-Humanities Lab, Faculty of Artes Liberales, Warsaw University, ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warsaw, Poland

E-mail: wrobelsz@gmail.com

<https://technologyandsocialization.al.uw.edu.pl/>