

Tato řada zkoumání vychází později, než jsem zamýšlel, a ve zcela jiné podobě.

Důvody jsou následující: nemělo jít ani o dějiny chování, ani o dějiny názorů na ně. Měly to být dějiny „sexuality“: uvozovky jsou v tomto případě důležité. Nešlo mi o rekonstrukci dějin sexuálních úkonů a způsobů chování, která by sledovala posloupnost jejich forem, jejich vývoj a šíření. Mým záměrem nebylo ani analyzovat ideje (vědecké, náboženské či filosofické), jejichž prostřednictvím si lidé taková chování znázorňovali. Chtěl bych se nejprve zastavit u onoho zcela běžného a nedávného pojmu „sexuality“: zaujmout vůči němu odstup, vyhnout se jeho důvěrné samozřejmosti, analyzovat s ním spojené teoretické a praktické souvislosti. Samotný výraz „sexualita“ vznikl pozdě, na počátku 19. století. Tuto skutečnost nesmíme podceňovat ani na ni klást přehnaný interpretační důraz. Naznačuje něco jiného než jen proměnu slovníku; zjevně však neznamená, že by se náhle objevilo to, k čemu se vztahuje. Užívání tohoto slova se uchytilo společně s nástupem jiných fenoménů: s rozvojem různých oborů poznání (pokrývající biologické mechanismy rozmnožování stejně

jako individuální nebo společenské varianty chování; se zavedením souboru částečně tradičních, částečně nových pravidel a norem, které se opírají o náboženskou, právní, pedagogickou, lékařskou instituce; a rovněž se změnami ve způsobu, jenž přivádí jedince k tomu, aby přikládali smysl a hodnotu svému jednání, svým povinnostem, svým slastem, svým pocitům a vjemům, svým snům. Celkově se jednalo o snahu sledovat, jak se v moderních západních společnostech ustavila taková „zkušenost“, v níž se jedinci museli poznat jako subjekty „sexuality“, zkušenost, která otevírá přístup k velmi rozmanitým oborům poznání a která se uspořádává na základě systému pravidel a omezení. Šlo tedy o projekt dějin sexuality jakožto zkušenosti — pakliže ovšem zkušeností rozumíme vztah, jenž se v dané kultuře vytváří mezi obory vědění, typy normativity a formami subjektivit.

Hovořit o sexualitě tímto způsobem předpokládalo oprostít se od tehdy dosti běžného myšlenkového schématu: od chápání sexuality jako něčeho neměnného a od předpokladu, že pokud na sebe ve svých projevech bere historicky jedinečné podoby, je to způsobeno různými mechanismy represe, jimž je ve všech společnostech vystavena, čímž dochází k vytlačení touhy a subjektu touhy mimo historické pole a k vysvětlování možného dějinného momentu sexuality pomocí obecné formy zákazu. Samotné odmítnutí této hypotézy však nebylo dostatečné. Mluvit o „sexualitě“ jako jedinečné dějinné zkušenosti předpokládalo rovněž možnost mít k dispozici nástroje schopné analyzovat vlastní povahu a vzájemné

vztahy tří os, které sexualitu ustavují: utváření různých vědění, která se k ní vztahují, systémů moci, které předepisují pravidla jejího výkonu, a podob, v nichž se jedinci mohou a musejí poznat jako subjekty této sexuality. V případě prvních dvou bodů mi práce, kterou jsem vykonal během dřívějších zkoumání — týkajících se buď medicíny a psychiatrie, nebo trestní moci a disciplinárních úkonů —, poskytla nástroje, jež jsem potřeboval; analýza diskursivního jednání umožňovala sledovat utváření vědění, a vyhnout se přitom dilematu vědy a ideologie; analýza mocenských vztahů a jejich technologií umožňovala pohlížet na ně jako na otevřené strategie, a vyhnout se přitom alternativě moci pojmávané jako nadvláda nebo prohlašované za pouhý přelud.

Studium postupů, které jednotlivce přivádějí k tomu, aby se sami poznali jako sexuální subjekty, mi naopak působilo řadu potíží. Pojmy touhy nebo toužícího subjektu tehdy zakládaly ne-li teorii, tedy alespoň obecně přijímané teoretické téma. Samo toto přijetí bylo zvláštní: právě toto téma se s určitými variacemi objevovalo v rámci klasické teorie sexuality, zároveň však také v koncepcích, které se snažily od této teorie oprostít; v 19. a 20. století bylo rovněž dědictvím dlouhé křesťanské tradice. Jakožto jedinečná historická figura se zkušenost sexuality jistě může odlišovat od křesťanské zkušenosti „těla“ (*sarx*): oběma zřejmě vládne princip „žádostivce“. Každopádně se zdálo, že utváření a vývoj zkušenosti sexuality lze, počínaje 18. stoletím, jen obtížně analyzovat bez vynaložení historické a kritické práce, jejímž předmětem

by byla touha a toužící subjekt, to jest bez provedení jejich „genealogie“. Nemám tím na mysli dějiny po sobě jdoucích pojetí touhy, žádostivosti nebo *libida*, ale analýzu praktických kroků, díky nimž si jedinci začali všimnout sebe samých, usilovat o sebepochopení, poznávat se jako subjekty touhy a přiznávat si tuto roli, přičemž rozehrávali sami se sebou určitý vztah, jenž jim umožňoval odhalit v touze pravdu svého bytí, ať už přirozeného nebo upadlého. Hlavní myšlenkou této genealogie zkrátka bylo hledání způsobu, jímž začali jedinci podrobovat sami sebe a ostatní hermeneutice touhy, která si nepochybně všimla také jejich sexuálního chování, avšak určitě z něj nečinila vylučný předmět svého zájmu. Pochopení cesty, skrze niž mohl moderní jedinec učinit zkušenost sebe sama jako subjektu „sexuality“, tedy celkově vyžadovalo předběžné odhalení způsobů, jimiž byl západní člověk v průběhu staletí přiveden ke spatření sama sebe jako subjektu touhy.

Analýza toho, co bývá často označováno jako pokrok poznání, podle mě vyžadovala jistý teoretický posun: dovedl mě k otázce po formách diskursivní praxe, které uspořádávají vědění. Teoretický posun jsem potřeboval rovněž kvůli analýze fenoménu, který bývá popisován jako projevy „moci“: dovedl mě spíše k otázce po mnohačetných vztazích, otevřených strategiích a technikách uvažování, které uspořádávají výkon moci. Zjistil jsem, že nyní je třeba se pustit do třetího posunu, nutného k analýze něčeho, co je označováno jako „subjekt;“ bylo záhodno hledat ony formy a podoby vztahu k sobě, skrze něž se

jedinec ustavuje a sám chápe jako subjekt. Po studiu různých her pravdy v jejich vzájemných vztazích — na příkladu určitého počtu empirických věd v 17. a 18. století — a po následném studiu těchto her v souvislostech mocenských vztahů na příkladu trestní praxe se ukázala nutnost další práce: studovat hry pravdy ve vztahu jedince k sobě samému a ustavení sebe sama jako subjektu, a to průzkumem oné oblasti a pole bádání, které bychom mohli nazvat „dějinami žádostivce“.

Bylo však jasné, že pustit se do takové genealogie by mě odvedlo velmi daleko od mého původního záměru. Musel jsem si vybrat: buď se držet vyčteného plánu, a přitom jej doplnit stručným historickým zkoumáním takto chápaného tématu touhy, nebo nově uspořádat celou studii s ohledem na pomalé utváření hermeneutiky sebe sama během antiky. Rozhodl jsem se pro tuto druhou možnost, neboť jsem došel k názoru, že mi konec konců nejvíce ze všeho jde — a to již celá léta — o pokus objasnit některé momenty, které by mohly posloužit dějinám pravdy. Dějinám, které by nebyly dějinami něčeho, co může být pravdivé v poznatcích, nýbrž analýzou „her pravdy“, her pravdy a nepravdy, jejichž prostřednictvím se bytí dějinně ustavuje jako zkušenost, to jest jako to, co může a musí být myšleno. Prostřednictvím jakých her pravdy se člověk dostává k myšlení svého vlastního bytí, když se sám pokládá za bytost, která mluví, žije a pracuje, když sám sebe soudí a trestá jako zločince? Prostřednictvím jakých her pravdy v sobě člověk rozpoznal bytost žádostivou?

Zdalo se mi, že takto položenou otázkou a snahou vypracovat ji na příkladu období natolik vzdáleného do-savadnímu horizontu mého zkoumání bezpochyby opouštím zamýšlený plán, avšak budu přitom blíže tázání, které se snažím provádět již dlouho, i kdyby si tento přístup měl vyžádat několik let práce navíc. Tak dlouhá oklika v sobě jistě nesla svá nebezpečí; měl jsem ale motivaci a měl jsem pocit, že mi toto zkoumání přineslo určitý teoretický prospěch.

Nebezpečí? Zpoždění a rozbití předpokládaného programu publikací. Jsem vděčný těm, kdo sledovali cesty a okliky mé práce — mám na mysli posluchače Collège de France —, a těm, kdo dokázali trpělivě čekat až do konce — mezi něž pak patří především Pierre Nora. Pokud jde o ty, pro něž namáhat se, začínat stále znovu, pokoušet se, mýlit se, vše zkoušet opět a zcela od nuly, a ještě dokázat na každém kroku váhat, pokud jde o ty, pro něž práce v nejistotě a neklidu znamená prohru, jim mohu pouze říci, že zjevně neobýváme stejnou planetu.

Nebezpečí číhalo také v práci s dokumenty, které jsem dostatečně neznal.¹ Podstupoval jsem nebez-

¹ Nejsem specialistou na řecké ani latinské texty. Zdalo se mi však, že za předpokladu příslušné pečlivosti, trpělivosti a pozornosti je možné získat dostatečnou znalost spisů řeckého a římského starověku: chci říci takovou znalost, která by v souladu s patrně zakládajícím výkonem západní filosofie umožnila zkoumat zároveň různost, která nás staví do určité vzdálenosti od myšlení, v němž poznáváme původ myšlení našeho, i blízkost, která přetrvává navzdory onomu vzdalování, které neustále prohlubujeme.

pečí jejich redukce, a to redukce nevědomé, která by je přizpůsobila formám analýzy nebo způsobům tázání, které přicházejí odjinud, a vůbec jim proto nevyhovují; díla P. Browna, P. Hadota, stejně jako jejich názory a opakované konzultace s nimi byly velmi užitečné. Úsilí seznámit se se starými texty přitom v sobě neslo také opačné nebezpečí, spočívající ve ztrátě souvislosti otázek, které jsem chtěl klást; H. Dreyfus a P. Rabinow z Berkeley mi svými úvahami, otázkami, a také svou náročností, umožnili přikročit k novému teoretickému a metodologickému formulování mého výzkumu. F. Wahl mi poskytl cenné rady.

P. Veyne mi byl po celá tato léta neustále nápomocen. Ví, co to znamená hledat jako skutečný historik pravdu; zná však také labyrint, do něhož vstupujeme, jakmile chceme psát dějiny her pravdy a nepravdy; patří k těm dnes dosti vzácným lidem, kteří jsou ochotni podstoupit nebezpečí, jemuž se vystavuje každé myšlení, kladoucí otázku dějin pravdy. Jeho vliv na tyto stránky přesahuje jakékoli konkrétní vymezení.

Vlastní popud, jenž mě k tomuto zkoumání přivedl, byl pak velmi prostý. Doufám, že v očích jistých lidí obstojí sám o sobě. Je jím zvědavost — či přesněji jediný druh zvědavosti, jenž stojí za to, abychom kvůli němu soustavně vynakládali určité úsilí: nikoli ona zvědavost, která se snaží osvojit si to, co se sluší poznat, ale taková, která umožňuje odpoutat se od sebe sama. Jakou cenu by mohlo mít náruživé poznávání, kdyby mělo pouze zabezpečit nabývání vědomostí, místo aby pokud možno a do jisté míry vedlo

ke zbloudění toho, kdo poznává? V životě nastávají chvíle, v nichž se otázka, zda lze myslet jinak, než myslíme, a vnímat jinak, než vnímáme, stává nezbytnou podmínkou dalších pohledů nebo úvah. Někdo snad namítne, že tyto hry se sebou samým mají zůstat ukryty v zákulisí a že jsou v nejlepším případě součástí přípravných prací, které samy ustupují do pozadí, jakmile přinesly své výsledky. Avšak čím je dnes filosofie — myslím tím filosofickou činnost —, ne-li kritickou myšlenkovou prací, jejímž předmětem je myšlení samo? A nespočívá snad v tom, že místo ospravedlňování toho, co již víme, zkoumá, jak a do jaké míry by bylo možné myslet jinak? Filosofický diskurs se vždy stává směšným, když se snaží ukládat zvnějšku zákon jiným diskursům a říkat jim, v čem spočívá jejich pravda a jak ji mají nalézt, nebo když si dovoluje obviňovat je z naivní pozitivivity; má však právo prozkoumávat to, co může být v jeho vlastním myšlení změněno díky práci s věděním, které je mu cizí. „Esej“ čili „zkouška“ — kterou je třeba chápat jako zkoušku, v níž se ve hře pravdy mění samotné já, a nikoli jako zjednodušující přivlastnění si někoho druhého za účelem komunikace — je živoucím tělem filosofie, je-li ovšem filosofie ještě dnes tím, čím kdysi bývala, to jest „askezí“, myšlenkovou přípravou sebe sama.

Následující studie, stejně jako mé studie předěslé, jsou studiemi „historickými“, pokud jde o oblast, kterou se zabývají, a o texty, o něž se opírají; nejsou však pracemi „historika“. To znamená, že neshrnují ani nesyntetizují práci, kterou by bývali provedli jiní;

jestliže se na ně podíváme z hlediska jejich „pragmatiky“, jsou zápisem cvičení, které bylo dlouhé, tápavé a muselo často začínat znovu a opravovat sebe sama. Bylo to cvičení filosofické: šlo v něm o zjištění, do jaké míry může práce, spočívající v myšlení svých vlastních dějin, osvobodit myšlení od skrytých předpokladů a umožnit mu myslet jinak.

Bylo správné podstoupit tato nebezpečí? Na to já odpovědět nemohu. Víím jen, že posunutí tématu a časových souřadnic mé studie mi vyneslo jistý teoretický zisk; mohl jsem přistoupit ke dvěma zobecněním, která mi umožnila vřadit zkoumání do širšího horizontu, a zároveň lépe upřesnit jeho metodu a předmět.

Během návratu od moderní doby přes křesťanství až do antiky se mi zdálo, že se nelze vyhnout položení jedné zároveň prosté a velmi obecné otázky: proč je sexuální chování, proč jsou činnosti a slasti s ním spojené předmětem morálního zájmu? Z čeho pramení tato etická starost, která přinejmenším v některých chvílích, v některých společnostech nebo skupinách vystupuje jako důležitější než morální pozornost, upřená k jiným, a přesto zásadním oblastem individuálního či kolektivního života, jakými jsou přístup ke stravování nebo občanské povinnosti? Je mi jasné, jaká odpověď nás ihned napadne: je tomu tak proto, že se jedná o předmět základních zákazů, jejichž přestoupení je považováno za vážné provinění. Tato odpověď však jako řešení nabízí samu otázku, a především opomíjí to, že stupeň či formy etické starosti o sexuální chování nejsou vždy přímo úměrné

systému zákazů; často se stává, že morální zaujetí je silné právě tam, kde neexistuje závazek ani zapovězení. Zákaz je zkrátka něco jiného než morální problematizace. Zdálo se mi proto, že bych se měl dát vést následující otázkou: jak, proč a v jaké podobě se sexuální aktivita ustavila jako obor morálky? Co je důvodem této etické starosti, jež se přes svoji setrvalost projevuje v různých podobách a v různém stupni? Co je důvodem této „problematizace“? Vždyť právě v tom vpsledku spočívá úkol dějin myšlení na rozdíl od dějin chování nebo příslušných představ: definovat podmínky, v nichž lidská bytost „problematizuje“ to, čím je, co dělá, a svět, ve kterém žije.

Když jsem však kladl tuto velmi obecnou otázku a když jsem se s ní obracel k řecké a řecko-latinské kultuře, napadlo mě, že tato problematizace je spjata se souborem praktických úkonů, které byly v našich společnostech bezpochyby velice důležité: jsou tím, co bychom mohli nazvat „uměním existence“. Tento výraz označuje reflektované a vědomě vykonávané praktické úkony, jimiž si lidé nejen předepisují pravidla chování, ale snaží se sebe sama proměnit, změnit se ve svém jedinečném bytí a vytvořit ze svého života dílo, které je nositelem určitých estetických hodnot a odpovídá určitým stylovým kritériím. Tato „umění existence“, tyto „techniky já“ podle všeho ztratily jistě část své důležitosti a autonomie, když byly po nástupu křesťanství včleněny do výkonu pastorské moci, později pak do praktických úkonů vzdělávacích, lékařského nebo psychologického typu. Přesto bychom se však asi měli obrátit nebo vrátit k dlouhým

dějinám těchto estetik existence a technologií já. Je to již dlouho, co Burckhardt zdůraznil jejich význam v době renesance, avšak jejich přežití, jejich dějiny a rozvoj se neomezují jen na tuto dobu.² Každopádně se mi zdálo, že studium problematizace sexuálního chování v antice by mohlo být považováno za kapitulu — za jednu z prvních kapitol — těchto obecných dějin „technik já“.

Toto úsilí vynaložené na změnu způsobu vidění, na proměnu horizontu toho, co známe, na zaujetí určitého odstupu, není prostě určité ironie. Vedly skutečně tyto snahy k jinému myšlení? Možná, že nám umožnily jen myslet jinak to, co už jsme mysleli, a spatřit to, co jsme dělali, z jiného úhlu a v ostřejším světle. Domnělé vzdalování nás přivedlo k naší vlastní vertikále. Cesta omlazuje věci a nechává zestárnout vztah k sobě. Zdá se mi, že nyní lépe vidím, jak jsem se tak trochu naslepo a prostřednictvím různých, po sobě jdoucích zlomků zapletl do tohoto podniku dějin pravdy: neanalyzovat chování ani ideje, společností ani jejich „ideologie“, ale *problematizace*, skrze něž se bytí dává jako to, co může a má být myšleno, a *praxe*, na jejichž základě se tyto problematizace utvářejí. Archeologický rozměr analýzy umožňuje analyzovat samotné formy problematizace; její genealogický rozměr umožňuje analyzovat jejich utváření na

² Bylo by nepřesné se domnívat, že po Burckhardtovi bylo studium těchto umění a této estetiky existence úplně opomíjeno. Pomysleme na Benjaminovu studii o Baudelaireovi. Zajímavou analýzu lze nalézt také v nedávné knize S. Greenblatta, *Renaissance Self-fashioning*, 1980.

základě praktických úkonů a jejich změn. Umožňuji analyzovat problematizace šilenství a nemoci na základě společenských a lékařských praxí, jež vymezují určitý profil „normalizace“; problematizace života, jazyka a práce v diskursivních praxích, které jsou poslušny určitých „epistemických“ pravidel; problematizace zločinu a zločineckého chování na základě určité trestní praxe, která je poslušná „disciplinárního“ modelu. A nyní bych chtěl ukázat, jakým způsobem se v antice odehrála problematizace sexuální aktivity a slasti, a to na základě zacházení se sebou samým a s poukazem na kritéria „estetiky existence“.

Takové jsou tedy důvody, kvůli nimž jsem nově zaměřil celé své studium na genealogii žádostivého člověka od klasické antiky až po první století křesťanství. Sledoval jsem přitom jednoduchý chronologický rozvrh: první svazek, *Užívání slastí*, je věnován způsobu, jímž byla sexuální aktivita problematizována filozofy a lékaři v klasické řecké kultuře 4. století před n. l.; *Péče o sebe* se věnuje této problematizaci v řeckých a latinských textech prvních dvou století n. l.; konečně *Doznání tělesnosti* zkoumají utváření nauky o tělesnosti a pastorské zacházení s ní. Dokumenty, jichž přitom budu používat, budou v převážné většině texty „preskriptivními“; chci tím říci, že půjde o texty, jejichž hlavní cíl spočívá bez ohledu na jejich formu (rozprava, dialog, pojednání, sbírka předpisů, dopisy, atd.) v předložení pravidel chování. K teoretickým textům o nauce o slastech nebo vášních se budu obracet pouze tehdy, bude-li zapotřebí dalšího objasnění. Oblast, kterou budu analyzovat, je vyme-

zena texty, které si činí nárok na předložení pravidel, názorů, rad ohledně toho, jak se náležitě chovat: texty „praktickými“, jež jsou samy o sobě předmětem „praxe“, neboť byly vytvořeny proto, aby je lidé četli, osvojovali si je, meditovali nad nimi, užívali jich, ověřovali je, a jejich nejzajímavějším cílem bylo vytvoření rámce každodenního chování. Úlohou těchto textů bylo fungovat jako operátory, umožňující jednotlivcům tázat se po svém vlastním chování, bdít nad ním, utvářet ho a formovat sebe sama jako etický subjekt; jejich funkce je tedy celkově vzato, řečeno slovem vypůjčeným od Plútarcha, funkcí „etho-poetickou“.

Protože se však tato analýza žádostivého člověka nachází na křižovatce archeologie problematizací a genealogie zacházení se sebou samým, rád bych se před vlastním začátkem zastavil u těchto dvou momentů: ospravedlnění forem „problematizace“, které jsem vybral, naznačení toho, co lze rozumět „zacházením se sebou samým“, a vysvětlení, jaké paradoxy a obtíže mě dovedly k nahrazení dějin morálních systémů, jejichž východiskem by byly zákazy, dějinami etických problematizací, jejichž východiskem jsou různá zacházení se sebou samým.

2. PODOBY PROBLEMATIZACE

Předpokládejme, že na chvíli přijmeme tak obecné kategorie, jakými jsou „pohanství“, „křesťanství“, „morálka“ a „sexuální morálka“. Předpokládejme, že se ptáme, v jakých ohledech se „sexuální morálka křesťanství“ nejvyhraněněji postavila proti „sexuální morálce starého pohanství“: šlo o zákaz incestu, mužskou nadvládu, služebné postavení ženy? Odpovědi by patrně takto nezněly: rozsah a setrvalost těchto fenoménů v jejich rozmanitých podobách nám jsou známy. Pravděpodobněji bychom hledali jiné ohledy, v nichž by se lišily. Hodnotu samotného pohlavního aktu: křesťanství by jej spojovalo se zlem, hříchem, pádem, smrtí, zatímco antika by mu propůjčila kladné významy. Vymezení zákonného partnera: na rozdíl od toho, k čemu docházelo v řeckých či římských společnostech, by křesťanství připouštělo pouze monogamní manželství, podřízené zásadě pohlavního styku výlučně za účelem plození. Diskreditace vztahů mezi jedinci téhož pohlaví: křesťanství by je přísně vylučovalo, zatímco Řecko je prý opěvovalo — a Řím je uznával — alespoň pokud jde o vztahy mezi muži. K těmto třem hlavním protikladům bychom mohli připojit vysokou morální a du-

chovní hodnotu, kterou by křesťanství, na rozdíl od pohanské morálky, propůjčovalo přísnému odříkání, trvalé pohlavní čistotě a panenství. Může se zdát, že ve všech těchto ohledech, které byly tak dlouho považovány za důležité — povaha pohlavního aktu, monogamní věrnost, homosexuální vztahy, pohlavní čistota —, zaujímali Staří spíše nestranné stanovisko a nic z toho nijak zvlášť nepřitahovalo jejich pozornost a nebylo pro ně zdrojem palčivých problémů.

Toto zdání je však velmi nepřesné, což bychom mohli snadno ukázat. Mohli bychom to prokázat důrazem na přímé výpůjčky a často velmi silnou kontinuitu, kterou shledáváme mezi prvními křesťanskými naukami a antickou morální filosofií: první velký křesťanský text, věnovaný sexuálnímu chování v manželském životě — jde o 10. kapitolu druhé knihy spisu *Výchovatel* Klementa Alexandrijského —, se opírá o určitý počet biblických odkazů, ale také o soubor zásad a předpisů přímo vypůjčených z pohanské filosofie. Již zde vidíme jisté spojení sexuální aktivity a zla, pravidlo monogamie za účelem plození, odsudek vztahů mezi jedinci téhož pohlaví, velebení zdrženlivosti. To není vše: při pohledu na mnohem delší úsek dějin bychom mohli sledovat trvalost témat, neklidného tázání a nároků, které patrně poznamenaly křesťanskou etiku a morálku moderních evropských společností, přičemž však byly zcela jasně přítomny již v jádru řeckého nebo řecko-římského myšlení. Podívejme se teď na několik svědectví této skutečnosti: na výraz jistého strachu, model chování, obraz určitého zavrženého postoje, příklad odříkání.

1. STRACH

Mladí lidé trpící ztrátou semene „nesou v celém držení těla známky chatrnosti a stáří; ochabují, ztrácejí sílu, odvahu, pružnost, hloupnou, hrouť se a hrbí, jsou neschopní čehokoli, mají bledou kůži, jsou zženštilí, bez chuti a tepla, s těžkými údy a krajně oslabení, stručně řečeno, dostavuje se u nich téměř naprosté zhroucení. U mnohých je tato nemoc dokonce cestou k ochromení; jak by neměla být napadena i nervová síla, je-li přirozenost oslabena právě v místě regenerace a u samého pramene života?“ Tato „o sobě beztak škodlivá“ nemoc je „nebezpečná, protože strahuje, a je hrozbou i pro společnost, protože škodí rozmnožování celého druhu; poněvadž je ve všech ohledech pramenem bezpočtu zel, vyžaduje bezodkladnou pomoc“.¹

V tomto textu snadno poznáváme utkvělé představy ohledně vynakládání sil na samotný sexuální akt bez plození a bez partnera, posilované od 18. století

¹Aretaios, *O příčinách, příznacích a léčbě akutních a chronických nemocí* II,5. Francouzský překladatel L. Renaud (1834) komentuje tuto pasáž následovně: „Kapavka, o níž je zde řeč, se podstatně liší od nemoci, kterou takto nazýváme dnes a jejíž správné jméno zní blenoragie (hnisavý výtok). ... Pro prostou či opravdovou kapavku, o níž zde mluví Aretaios, je charakteristický bezděčný a nekoitální výtok spermatického moku, smíšeného s mokem prostatickým. Tato hanebná nemoc je často vyvolávána masturbací a je jejím důsledkem.“ Renaudův překlad lehce posouvá smysl feckého textu, který lze nalézt v *Corpus Medicorum Graecorum*.

lékařstvím a pedagogikou; tomu, kdo by zneužíval svého pohlaví, tato výmluvná literatura opakovaně vyhrožovala postupným vyčerpáním organismu, individuální smrtí, zničením jeho rasy, a nakonec škodou, způsobenou celému lidstvu. Toto vyvolávání strachu zřejmě představuje způsob, jímž lékařské myšlení 19. století „přirodovědně“ a vědecky převzalo křesťanskou tradici, spojující slast s nadvládou smrti a zla.

Tento popis je tedy ve skutečnosti překladem — volným překladem v dobovém stylu — textu, napsaného feckým lékařem Aretaiem v 1. století n. l. Svědectví o tomto strachu ze sexuálního aktu, jehož nezřízené nadužívání může mít na jedincův život ty nejškodlivější účinky, najdeme v téže době celou řadu: například Sóranos se domníval, že sexuální aktivita je každopádně méně zdravá než prosté a jednoduché odříkání a panenství. Již dříve lékařství naléhavě nabádalo k opatrnosti a zdrženlivosti v užívání sexuálních slastí: vyhýbat se jejich nemístnému užívání, brát ohled na podmínky, v nichž jsou praktikovány, varovat se jejich prudkosti a chyb v životosprávě. Někteří dokonce tvrdili, že se jim člověk má oddávat pouze tehdy, když „si chce uškodit“. Jde tedy o strach pocházející z velmi dávné doby.

2. NÁSTIN CHOVÁNÍ

Víme, jak François de Sales nabádal k manželské ctnosti; aby manželům nastavil přirozené zrcadlo, nabídl jim model slona a dobrých mravů, jimiž se vyznačo-

val jeho vztah k družce. Je to „jen veliké zvíře, avšak zvíře nejdůstojnější a nejrozzumnější ze všech, která obývají zemi. . . Nikdy nestřídá samici a něžně miluje tu, kterou si zvolil, s níž se však páří jen každé tři roky, a to pouze po dobu pěti dní a tak skrytě, že jej při tomto aktu nikdy nikdo nespattř; lze jej ale snadno spatřit šestého dne, kdy se před jakoukoli jinou činností ubírá nejkratší cestou k řece, v níž si umývá celé tělo a nechce se ke svému stádu vrátit dříve, než se očistí. Nejsou to snad krásné a čestné způsoby?“² Sám tento text je ovšem jen variací na téma, které zdědil z dlouhé tradice (skrže Aldrovandioho, Gessnera, Vincenta de Beauvais a slavný spis *Physiologus*); objevuje se již u Plinia, jehož formulaci sleduje *Uvedení do zbožného života* dosti přesně: „Kvůli studu se sloni páří jen tajně. . . Samice se nechá pokrýt jen jednou za dva roky a říká se, že pokaždé nanejdříve po dobu pěti dní; šestého dne se vykoupe v řece a ke svému stádu se připojí až po koupeli. Nevěru vůbec neznají. . .“³ Plinius jistě neměl v úmyslu předložit tak výslovný návod, jaký předkládá François de Sales; přesto však odkazoval k jistému modelu chování, který zjevně schvaluje. Neznamená to, že by snad u Řeků a Římanů vzájemná věrnost dvou manželů byla obecně přijímaným a schvalovaným imperativem. Šlo spíše o učení zdůrazňované některými filosofickými proudy, jako třeba pozdním stoicismem; šlo rovněž o chování oceňované jako projev ctností, duševní neochvějnosti a

²François de Sales, *Uvedení do zbožného života* III,39.

³Plinius Starší, *Historia naturalis* VIII,5,13.

sebevlády. Bylo možné velebit Catona Mladšího, jenž ve věku, v němž se rozhodl uzavřít sňatek, neměl ještě styk s žádnou ženou, anebo ještě lépe Laelia, jenž „během svého dlouhého života obcoval jen s jednou ženou, první a jedinou, s níž se oženil.“⁴ Definiční tohoto modelu manželství založeného na vzájemné věrnosti je však ještě mnohem staršího data. V řeči, kterou do jeho úst vkládá Isokratés, ukazuje Nikoklés, jak velikou mravní a politickou důležitost přikládá tomu, že „od svého sňatku neměl pohlavní styk s nikým jiným než se svou ženou.“⁵ Aristotelés pak požaduje, aby se v jeho ideální obci vztah manžela s jinou ženou nebo manželky s jiným mužem pokládal za „nečestné jednání“ (a to „naprosto a bez výjimky“).⁶ Manželovu sexuální „věrnost“ zákonné manželce nevyžadovaly ani zákony, ani zvyky; přesto však šlo o diskutovanou otázku a o podobu střídmosti, které někteří moralisté připisovali velkou cenu.

3. OBRAZ

V textech 19. století nacházíme typický portrét homosexuála čili zvrhlíka: jeho gesta, držení těla, způsob, jímž se parádí, jeho koketnost, ale také tvar a výrazy jeho obličeje, jeho anatomie a ženská morfologie celého jeho těla jsou obvyklou součástí takového

⁴Plútarchos, *Život Catonův* VII.

⁵Isokratés, *Nikoklés* 36.

⁶Aristotelés, *Politika* VII,1335b.

zostuzujícího popisu; tento popis odkazuje zároveň k tématu převrácení sexuálních rolí a k zásadě přirozeného potupného znamení, vtíštěného této urážce přírody; jak se tehdy říkalo, je to jako by se „sama příroda stala spoluvívníkem sexuální lži“.⁷ Jistě bychom mohli napsat dlouhé dějiny tohoto obrazu (jemuž mohla díky složité hře vyvozování a výzev odpovídat skutečná chování). Z mimořádně záporného vyznění tohoto stereotypu bychom vyčetli odvěkou obtíž, s níž se naše společnosti potýkají, pokud jde o včlenění dvou — mimochodem velmi odlišných — jevů, jimiž jsou převrácení sexuálních rolí a vztah jedinců téhož pohlaví. Tento obraz, doprovázený nádechem odporu, se předával po celá staletí; jeho velmi jasné obrysy vystávají již v řecko-rímské literatuře císařské doby. Setkáváme se s ním v portrétu *Effeminata*, jenž ve 4. století načrtává autor anonymního spisu *Fysiognomonis*; v popisu kněží z Atargatisu, jimž se vysmívá Apuleius ve *Zlatém oslu*;⁸ v symbolizaci *daimóna* nestřídmosti, kterou předkládá Dión z Prúsy v jednom ze svých výkladů o monarchii;⁹ ve zběžné zmínce o malých, navoněných a nakadeřených řečnících, které Epiktétos vyvolává ze zadních řad svých posluchačů a ptá se jich, zda jsou muži nebo ženami.¹⁰ Stejný obraz lze spatřit také ve vykreslení úpadkové mládeže, kterou kolem sebe se silným odporem

⁷H. Dauvergne, *Les Forçats*, 1841, s. 289.

⁸Apuleius, *Zlatý osel* VIII, 26n.

⁹Dión z Prúsy, *Řeči* IV, 101–115.

¹⁰Epiktétos, *Rozpravy* III, 1.

pozoruje Seneca Starší: „Nezdravá vášeň pro zpěv a tanec naplňuje duši našich zženštilců; natáčet si vlasy, zjemňovat svůj hlas tak, aby se vyrovnal něžnosti ženských hlasů, soupeřit se ženami ve změkčilých postojích, nabývat zběhlosti v nehorších obscénnostech, tak vypadá ideál naší mládeže. . . Jsou změkčilí a nervózní od svého narození a dobrovolně v tomto stavu setrvávají, vždy hotovi k urážení studu ostatních a přehlížení studu vlastního.“¹¹ Základní rysy tohoto portréту jsou však ještě starší. První Sókratova řeč v dialogu *Faidros* na něj naráží ve chvíli, kdy odsuzuje lásku věnovanou změkčilým chlapcům, vychovaným v hustém stínu a zdobícím se umělými barvami a ozdobami.¹² Právě tyto rysy má též Agathón v *Ženách o Thesmofořích* — má bledou pleť, vyholené tváře, ženský hlas, šafránový oděv, sítku na vlasy —, a jsou to rysy tak výrazné, že se jedna z postav ptá, má-li před sebou opravdu muže, nebo ženu.¹³ Bylo by zcela zavádějící spatřovat v těchto textech odsouzení lásky k chlapcům nebo toho, co obecně nazýváme homosexuálními styky; je ovšem třeba rozpoznat v nich vliv velmi negativních názorů na určité možné stránky vztahu mezi muži, stejně jako živý odpor ke všemu, co by mohlo znamenat vědomé zřeknutí se věhlasu a projevu mužného chování. Oblast mužských lásek snad byla v řecké antice „svobodná“, a to mnohem více než v moderních evropských spo-

¹¹Seneca Starší, *Controversiae* I. Úvodní slovo, 8.

¹²Platón, *Faidros* 239c–d.

¹³Aristofanés, *Ženy o Thesmofořích*, verše 130n.

lečnostech; přesto však zároveň vidíme, jak se velmi brzy rodí silné záporné reakce a různé podoby jejího zostuzování, které budou přetrvávat velmi dlouho.

4. MODEL ODŘÍKÁNÍ

Křesťanství dobře zná postavu ctnostného hrdiny, schopného odvrátit se od slasti jako od pokušení, jehož nástrahám dokáže uniknout, a stejně rozšířená byla představa, že takové odříkání může zjednat přístup k duchovní zkušenosti pravdy a lásky, kterou by sexuální aktivita znemožnila. Pohanská antika však zná rovněž postavu oněch přeborníků zdrženlivosti, kteří jsou natolik pány sebe sama a svých žádostí, že si sexuální slasti odepřou. Řecko znalo a mělo v úctě podobné modely dlouho před oním divotvůrcem, jakým byl Apollónios z Tyany, jenž jednou provždy složil slib čistoty a po zbytek života neměl žádné pohlavní styky.¹⁴ V některých případech byla tato do krajnosti dovedená ctnost viditelnou známkou sebevlády, a tím také toho, že člověk je způsobilý k vykonávání moci nad jinými lidmi: tak například Xenofóntův Agésilaos se nejen „nedotýkal těch, kdo v něm neprobouzeli žádnou touhu“, ale odmítal políbit dokonce i chlapce, kterého miloval, a dbal na to, aby se ke spánku ukládal jen v chrámech nebo na viditelných místech, „čímž všechny učinil svědky své uměřenosti.“¹⁵ V jiných případech však bylo toto odříkání přímo spjato s urči-

¹⁴Filostrotos, *Život Apollónia z Tyany* 1,13.

¹⁵Xenofón, *Agésilaos* 6.

tu podobou moudrosti, jež skýtala přímý styk s jistým momentem nadřazeným lidské přirozenosti a otevírajícím přístup k samotnému bytí pravdy: tak tomu bylo u Sókrata z dialogu *Symposion*, jemuž se všichni chtěli přiblížit, do něhož byli všichni zamilováni, od něhož chtěli všichni načerpat jeho moudrost — moudrost, která se projevovala a osvědčovala právě tím, že on sám dokázal nevztáhnout ruku na vyzývavou krásu Alkibiadovu.¹⁶ Již zde je tedy silně zdůrazněna tematika vztahu mezi sexuálním odříkáním a přístupem k pravdě.

Těmto několika odkazům ovšem nesmíme přikládat větší význam, než jaký mají. Nelze z nich vyvodit nepřerušenu návaznost sexuální morálky křesťanství a pohanství. Řada témat, zásad či pojmů se jistě vyskytuje v jedné i druhé; přesto jim ale nepřísluší stejné místo ani stejná hodnota. Sókratés není jedním z církevních Otců, bojujících v poušti s pokušením, a Nikoklés není křesťanským manželem; Aristofanův výsměch za ženu převlečenému Agathónovi má jen málo společného s ostouzením takto převlečeného muže, které se objeví mnohem později v lékařském diskursu. Navíc nesmíme zapomenout na to, že církev a křesťanská pastorační moc prosazovaly princip morálky, jejíž předpisy byly závazné a dosah univerzální (což nevylučovalo ani rozdílnost předpisů danou různým postavením jedinců, ani existenci asketických hnutí, usilujících o vlastní cfe). V antickém myšlení

¹⁶Platón, *Symposion* 217a–219e.

naopak nebyly snahy o prosazení askeze přetvořeny do žádné jednotné, koherentní a autoritativní morálky, jež by byla pro všechny stejně závazná; vzhledem k běžně uznávané morálce byly spíše doplňkem a jakoby „přepychem“; objevovaly se ostatně v „rozptýlených ohniscích“; tato ohniska se rodila z různých filosofických nebo náboženských hnutí; tato hnutí se rozvíjela v nejrozmanitějších skupinách obyvatel; nabízela spíše než ukládala řadu stylů umírněnosti či strohosti, z nichž každý měl svou zvláštní tvářnost: pythagorejská uměřenost byla jiná než stoická, jež se pak sama velmi lišila od té, kterou doporučoval Epikúros. Několik srovnání, která jsme mohli načrtnout, nás nijak neopravňuje k závěru, podle něhož by byla křesťanská sexuální morálka nějakým způsobem „předem vytvořena“ v antickém myšlení; správnější je spíše mínění, že v antických morálních úvahách se velmi brzo vyhranila určitá tematika — „čtyřtematika“ — pohlavní zdrženlivosti, jejímiž předměty jsou život těla, instituce manželství, vztahy mezi muži a existence moudrosti. A předáváním skrze instituce, soubory předpisů a velmi odlišné teoretické odkazy si tato tematika navzdory mnohému přetváření uchovávala po dlouhou dobu jistou neměnnost: jako by zde již od antiky byly čtyři body problematizace, na jejichž základě se neustále znovu formulovalo — podle často velmi různých schémat — zaujetí sexuální zdrženlivosti.

Je ovšem nutno zdůraznit, že tato témata zdrženlivosti se neutvářela zcela ve shodě s dělicími čarami, které narýsovaly velké společenské, občanské

či náboženské zákazy. Mohli bychom se domnívat, že každá morálka vytvoří ty nejdůraznější požadavky na zdrženlivost právě tam, kde jsou zapovězení nejzásadnější, kde je dodržování závazků nejpřísněji vynuocováno: může tomu tak být, a dějiny křesťanství či moderní Evropy by nám jistě poskytly příslušné příklady.¹⁷ Zdá se však, že v antice tomu tak nebylo. Zcela jasně je to v první řadě z asymetrie, která je něčím velmi příznačným pro celé toto morální uvažování o sexuálním chování: ženám jsou obvykle uloženy velmi striktně vymezené úkoly (výjimkou je svoboda, kterou jim může propůjčit takové postavení, jaké měly například kurtizány); a přesto se tato morálka neobrací k ženám; připomínány, zdůvodňovány a rozvíjeny v ní nejsou ani jejich povinnosti ani jejich závazky. Je to morálka mužů: morálka promyšlená, sepsaná, hlásaná muži a určená pro muže, samozřejmě muže svobodné. Jde tedy o morálku mužnosti, v níž se ženy objevují pouze jako předměty, nebo v nejlepším případě jako partneri, které je třeba vychovávat, vzdělávat a dohlížet na ně, pokud jsou v naší moci, a jimž je naopak nutné se vyhnout, jsou-li v moci někoho jiného (otce, manžela, poručníka). V tom patrně spočívá jeden z nejpozoruhodnějších rysů této morální reflexe: nesnaží se definovat pole

¹⁷ Lze se domnívat, že rozvoj morálky manželských vztahů, přesněji řečeno úvah o sexuálním chování manželů ve vzájemném svazku (které nabývaly takové důležitosti v křesťanském pastorátu), je důsledkem dlouhého, pozdního a obtížného nastolení křesťanského modelu manželství během raného středověku (srov. G. Duby, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, 1981).

chování a oblast pravidel platných — s ohledem na nutné obměny — pro obě pohlaví; věnuje se mužskému chování z hlediska mužů, a to s cílem dát tomuto chování určitou podobu.

Ještě lépe: neobrací se k mužům ohledně chování, které by mohlo spadat do oboru některých všeobecně uznávaných zákazů, okázale připomínaných zákoníky, zvyky či náboženskými předpisy. Obrací se k nim právě ohledně takového chování, v němž mají užívat svých práv, své moci, své autority a svobody: pokud jde o manželský život, pokud jde o způsoby dosahování slasti, které nepodléhají žádnému odsouzení, žádné pravidlo či zvyk nebrání muži v mimomanželských pohlavních stycích a ve stycích s chlapci, které jsou alespoň v jisté míře povolené, běžné a dokonce ceněné. Témata sexuální zdrženlivosti je třeba chápat nikoli jako výraz či komentář hlubokých a zásadních zákazů, ale jako vypracování a stylizaci aktivity, která patří k výkonu své vlastní moci a k praktickému uskutečňování své svobody.

To ovšem neznamená, že tato tematika sexuální zdrženlivosti představuje pouhou vytříbenost bez důsledků a spekulaci beze vztahu s jakoukoli přesně vymezenou starostí. Je tomu právě naopak; snadno konstatujeme, že se každá z oněch hlavních podob sexuální zdrženlivosti vztahuje k určité ose zkušenosti a k určitému souboru konkrétních vztahů: vztahu k tělu, spjatému s otázkou zdraví, za níž se skrývá složitá hra života a smrti; vztahu k druhému pohlaví, spjatému ve hře rodiny jako instituce a pouta, které vytváří, s otázkou manželky jako hlavního partnera;

vztahu k příslušníkům téhož pohlaví, spjatému s otázkou partnerů, které si lze zvolit, a s problémem rovnováhy společenských a sexuálních rolí; konečně vztahu k pravdě, v němž jde o otázku duchovních podmínek, umožňujících zjednat si přístup k moudrosti.

Proto se mi zdálo nutné dát zkoumání této problematiky jiný směr. Místo hledání základních zákazů, které se skrývají nebo projevují v požadavcích sexuální zdrženlivosti, bylo třeba se ptát, jaké oblasti zkušenosti vedly k problematizaci sexuálního chování, jež se stalo předmětem starosti, prvkem reflexe, látkou stylizace. Přesněji vzato, bylo na místě položit si otázku, proč se místy intenzivní problematizace sexuální aktivity staly právě čtyři velké oblasti vztahů, v nichž, jak se zdálo, svobodný člověk mohl ve starých společnostech jednat, aniž by se setkal s výraznějším zákazem. Proč se právě s ohledem na tělo, na manželku, na chlapce a na pravdu stalo dosahování slasti předmětem tázání? Proč se zasahování sexuální aktivity do těchto vztahů stalo předmětem neklidu, diskuse a reflexe? Proč se z těchto sfér každodenní zkušenosti zrodilo myšlení, které usilovalo o omezení sexuálního chování, o jeho umírněnost, jeho zformování a o definici strohému stylu dosahování slasti? Jak bylo sexuální chování, vstupující do těchto různých typů vztahů, chápáno jako obor mravní zkušenosti?

3. MORÁLKA A SEBEUTVÁŘENÍ

Aby bylo možné odpovědět na tuto otázku, je třeba předeslat několik úvah, týkajících se metody; přesněji řečeno, měli bychom se ptát, o jaký předmět nám jde, když se pouštíme do studia podob a proměn určité „morálky“.

Dvojznačnost tohoto slova je dobře známa. „Morálkou“ rozumíme soubor hodnot a pravidel jednání, která jsou jedincům a skupinám předkládána prostřednictvím různých preskriptivních institucí, jimiž mohou být rodina, výchovná zařízení, církve atd. V některých případech mohou být tato pravidla a tyto hodnoty formulovány zcela výslovně a vytvářejí soudržnou doktrínu a výslovnou nauku. Mohou však být předávány také rozptýleně, a aniž by vytvářely jakýkoli systematický celek, zakládají složitou hru jednotlivých prvků, které se vzájemně vyvažují, opravují, v některých ohledech ruší, a tím umožňují dospět ke kompromisům a nalézat východiska. S těmito výhradami lze takový soubor předpisů označit za „morální kodex“. Avšak za „morálku“ považujeme též skutečné chování jednotlivců, vztahující se k pravidlům a hodnotám, které jim jsou předkládány: označujeme tak způsob, jímž se více či méně úplně podrobují určité

zásadě chování, jímž poslouchají určitý zákaz či předpis, nebo jim naopak vzdorují, jímž uznávají nebo opomíjejí určitý soubor hodnot; studium této stránky morálky musí stanovit, jakým způsobem a s jak velkými variacemi či mírou přestupků se jedinci či skupiny chovají s ohledem na jistý systém předpisů, jež je v jejich kultuře výslovně či mlčky zaveden a jehož si jsou více či méně jasně vědomi. Nazvěme jevy na této rovině „morálkou chování“.

To není vše. Pravidlo chování je jedna věc; chování, které lze tímto pravidlem poměřovat, je věc jiná. Ještě další věcí je však způsob, jímž je třeba „se chovat“ — to jest způsob, jímž se má člověk sám ustavit jako morální subjekt, jednajíc s ohledem na prvky předpisů, z nichž se skládá daný kodex. V rámci daného kodexu jednání a vzhledem k určitému stanovenému typu jednání (které lze definovat stupněm jeho souladu či nesouladu s dotyčným kodexem) existují různé způsoby morálního „chování“, různé způsoby, jimiž se může jednajíc jedinec projevat nejen jako pouhý vykonavatel, ale jako mravní subjekt tohoto jednání. Příkladem může být kodex sexuálních předpisů, jež oběma manželům ukládá přísnu a pro oba závaznou věrnost, stejně jako trvalou vůli plodit děti; dokonce i v takto přísně vymezeném rámci bude existovat celá řada způsobů, jak provozovat tuto zdrženlivost, celá řada způsobů, jak „být věrný“. Tyto rozdíly se mohou projevit v několika bodech.

Týkají se toho, co bychom mohli nazvat *určením etické podstaty*, to jest způsobu, jímž musí jedinec přetvořit tu či onu část sebe sama v základní látku

svého mravního chování. Podstatu dodržování věrnosti je tak možné soustředit na přísné dodržování zákazů a povinností během samotného jednání. Podstatou věrnosti lze však učinit též ovládnání touhy, horlivý boj vedený proti svým žádostem, sílu, s jakou člověk dokáže odolávat pokušením: v tomto případě se obsahem věrnosti stává tato obezřelost a tento boj; za těchto podmínek nebudou látkou morálního úsilí samotné prováděné skutky, ale mnohem spíše protichůdné pohyby duše. Touto látkou může být rovněž intenzita, trvalost, vzájemnost citů, které k sobě manželé pociťují, a kvalita vztahu, jenž je natrvalo spojuje.

Rozdíly se mohou týkat také *způsobu podrobení*, to jest toho, jak jedinec utváří svůj vztah k tomuto pravidlu a uznává pouto, které jej nutí prakticky je naplnit. Člověk může například dodržovat manželskou věrnost a podrobovat se předpisu, jenž ji nařizuje, protože se pokládá za součást společenské skupiny, která ji přijímá, která se k ní hrdě hlásí a mlčky v ní pokračuje jako v nabytém zvyku; někdo ji však může dodržovat rovněž proto, že se považuje za dědice duchovní tradice, za jejíž udržení či oživení cítí odpovědnost; tuto věrnost lze dodržovat také jako odpověď na určitou výzvu, kvůli poskytnutí příkladu ostatním nebo ve snaze dát svému osobnímu životu tvar, odpovídající kritériím lesku, krásy, vznešenosti či dokonalosti.

Možné rozdíly se objevují také v podobách *vypracování*, ve formách *etického úsilí*, které člověk vynakládá na sebe sama, a to nejen proto, aby přizpůsobil své chování danému pravidlu, ale ve snaze proměnit sám sebe v morální subjekt svého chování. Sexuální

zdrženlivost se tak může dodržovat pomocí dlouhé sebevýchovy, zapamatováním a vstřebáním systematického souboru předpisů a pomocí pravidelné kontroly chování, která má změnit, s jakou přesností člověk tato pravidla uplatňuje; lze ji dodržovat formou náhlého, úplného a konečného zřeknutí se slasti; je rovněž možné dodržovat ji jako nikdy neustávající boj, jehož zvraty — včetně přechodných porážek — mohou mít svůj smysl a svou hodnotu; lze jí také nabýt prostřednictvím co možná nejpečlivějšího, nikdy neustávajícího a nejpodrobnějšího dešifrování pohybů touhy, a to ve všech, dokonce i těch nejskrytějších podobách, které na sebe tato touha bere.

Konečně *další rozdíly* se týkají toho, co bychom mohli nazvat *teleologií* mravního subjektu: daný skutek totiž není morální jen sám o sobě a ve své jedinečnosti; je morální též díky svým souvislostem a místu, které zaujímá v celku chování; je jedním prvkem a jednou stránkou tohoto chování a vyznačuje jednu etapu jeho trvání, případný pokrok v rámci jeho plynulého pokračování. Morální skutek tihne ke svému vlastnímu uskutečnění; kromě toho však skrze toto uskutečnění směřuje k ustavení morálního chování, jež jedince nevede prostě jen ke skutkům, které jsou vždy ve shodě s hodnotami a pravidly, ale také k určitému způsobu bytí, jenž je pro morální subjekt charakteristický. A v tomto bodě se může objevit řada rozdílů: manželská věrnost může souviset s morálním chováním, v němž se projevuje náhlý a zásadní odvrát od světských záležitostí; může směřovat k dokonalému klidu duše, k naprosté necitelnosti vůči

vzruchům vášni nebo k očištění, které je zárukou posmrtné spásy a šťastné nesmrtnosti.

Není vposledku nikterak nutné, abychom za „morální“ označovali pouze jednání redukovatelné na určitý skutek nebo řadu skutků, konaných ve shodě s pravidlem, zákonem či hodnotou. Je pravda, že veškeré morální jednání obsahuje vztah ke skutečnosti, v níž k němu dochází, a vztah k příslušnému kodexu; předpokládá však také určitý vztah k sobě samému; tento vztah není jednoduše „sebe-vědomím“, ale konstitucí sebe sama jakožto „mrvního subjektu“, v níž jedinec vymezuje onu část sebe sama, která představuje předmět této morální starosti, definuje její postavení vzhledem k předpisu, jehož je poslušna, vytyčuje si určitý způsob bytí, v jehož dosažení bude spočívat morální seberealizace; aby toho všeho dosáhl, působí sám na sebe, usiluje o sebezpoznání a sebevládu, podstupuje zkoušky, zdokonaluje se, proměňuje se. Všechny morální skutky se bez výjimky vztahují k jednotě morálního chování; každé mravní chování vede k ustavení sebe sama jako morálního subjektu; a žádné ustavení morálního subjektu není možné bez „způsobů subjektivace“ a bez „asketičnosti“ nebo „utváření sebe sama“, o něž se tyto způsoby opírají. Morální skutek je neoddělitelný od těchto forem aktivního sebezvztahu, které se v případě jednotlivých morálek neliší o nic méně, než se odlišuje systém hodnot, pravidel a zákazů.

Tato rozlišení by neměla mít pouze teoretický dopad. Mají důsledky také pro historickou analýzu. Kdo se chce zabývat dějinami „morálky“, musí brát v úva-

hu různé skutečnosti tímto slovem označované. Dějiny „morálek“: ty, které studují, do jaké míry jsou či nejsou skutky určitých jedinců nebo určitých skupin ve shodě s pravidly a hodnotami, jež předkládají různé instance. Dějiny „kodexů“, které analyzují různé systémy pravidel a hodnot, jež jsou ve hře v dané společnosti nebo skupině, donucovací instance či instituce, které je prosazují, a podoby, které na sebe bere jejich mnohost, jejich rozpory či protimluvy. Konečně dějiny způsobu, jímž jsou jednotlivci vedeni k tomu, aby se ustavili jako subjekty morálního chování: tyto dějiny budou dějinami modelů, vytvořených kvůli nastolení a rozvíjení vztahů k sobě samému, kvůli sebereflexi, poznání, zkoumání, dešifrování sebe sama, kvůli proměněm, jimiž se člověk sám snaží projít. Právě to bychom mohli označit za dějiny „etiky“ a „asketičnosti“, pojímané jako dějiny forem morální subjektivace a takového sebeutváření, které má být její zárukou.

Je-li tedy pravda, že veškerá „morálka“ v širokém smyslu slova obsahuje dvě právě naznačené stránky, stránku kodexů chování a stránku forem subjektivace, je-li pravda, že tyto dvě stránky nelze nikdy zcela oddělit, přičemž se ovšem stává, že se obě rozvíjejí relativně samostatně, je rovněž třeba připustit, že v některých morálkách je důraz kladen především na kodex, jeho systematickosti, jeho bohatost, jeho schopnost přizpůsobit se všem možným případům a obsáhnout všechny oblasti chování; u těchto morálek musíme to hlavní hledat na straně instancí autority, které tento kodex prosazují, které ukládají jeho

osvojování a dodržování, které trestají jeho porušení; za těchto podmínek probíhá hlavní část subjektivace téměř v právní podobě, v níž se morální subjekt vztahuje k zákonu nebo souboru zákonů, jimiž se musí podřídit, neboť jinak se dopouští chyb, jimiž se vystavuje trestu. Bylo by velmi nepřesné redukovat křesťanskou morálku — patrně bychom měli říci „křesťanské morálky“ — na tento model; přesto však asi není zcela chybné se domnívat, že organizace zpozděného systému na začátku 13. století a jeho rozvoj až do předvečera reformace vyvolaly velice silné právní ukotvení — velice silnou „kodifikaci“ v přísném slova smyslu — morální zkušenosti: právě na ně reagovala mnohá duchovní a asketická hnutí, která se rozvinula před reformací.

Naproti tomu jsou velmi dobře myslitelné morálky, v nichž musíme silný a dynamický prvek hledat na straně forem subjektivace a sebeuvěření. V tomto případě může být systém kódů a pravidel chování jen velmi málo rozvinutý. Jeho přesné dodržování může být poměrně nedůležité, přinejmenším ve srovnání s tím, co je na jedinci požadováno, aby se mohl ve vztahu k sobě samému, ve svých různých skutcích, myšlenkách či citech ustavit jako morální subjekt; důraz je v tomto případě kladen na podoby sebevztahů, na postupy a techniky, jimiž se tyto sebevztahy pracovávají, na cvičení, jejichž pomocí se člověk stává sám pro sebe předmětem poznání, a na úkony, které umožňují proměnit svůj vlastní způsob bytí. V křesťanství byly tyto morálky „směřující k etice“ (aniž se přitom nutně shodovaly s morálkami toho, čemu ří-

káme asketické odříkání) stejně důležité jako morálky „směřující ke kodexu“: někdy prostě stály vedle sebe, někdy spolu soupeřily a bojovaly, někdy se vzájemně dobře snášely.

Alespoň na první pohled se ovšem zdá, že v řecké či řecko-římské antice směřovaly morální úvahy mnohem spíše k sebeuvěření a k otázce *askésis* než ke kodifikacím chování a přesnému vymezení toho, co je povoleno a co je zakázáno. S výjimkou *Ústav* a *Zákonů* bychom našli jen velmi málo odkazů k principu kodexu, jenž by do nejmenších podrobností vymezoval žádoucí chování, k nutnosti instance, pověřené dohledem na jeho uplatňování, k možnosti trestů, které by byly vyměřovány za spáchané přeštky. Přes velmi časté zdůrazňování nutnosti dodržovat zákon a zvyky — *nomoi* — záleží méně na obsahu zákona a podmínkách jeho uplatňování než na postoji, díky němuž je dodržujeme. Důraz je kladen na sebevztah, jenž umožňuje nedávat se unést žádostmi a slastmi, mít nad nimi nadvládu a svrchovanost, udržovat své smysly ve stavu klidu, zůstávat vnitřně oproštěn od veškerého otročení vášním a dosáhnout způsobu bytí, který lze definovat plnou rozkoší ze sebe sama neboli ze svého dokonalého sebeovládání.

Z toho plyne volba metody, které se držím v celé této studii sexuálních morálek pohanské a křesťanské antiky: mít na mysli rozlišení mezi prvky kodexu určité morálky a prvky askeze; neopomíjet ani jejich koexistenci, ani jejich vztahy, ani jejich relativní samostatnost, ani možné rozdíly v tom, na co kladou

důraz; brát v úvahu vše, co zřejmě naznačuje výsadní postavení, které v těchto morálkách zaujímá utváření sebe sama, důvody možného zájmu o takové působení, úsilí zaměřené na jejich rozvoj, zdokonalení a předávání skrze výuku, diskuse, které se kolem něho odehrávaly. Následkem toho by bylo třeba pozměnit tak často kladenou otázku kontinuity filosofických morálek antiky a morálky křesťanské (nebo zlomu, který je odděluje): místo abychom se ptali, které prvky kodexu si snad křesťanství vypůjčilo od staršího myšlení a které k nim samo přidalo ve snaze definovat, co je v řádu domněle neměnné sexuality zakázáno a co dovoleno, by bylo vhodnější ptát se, jak byly na pozadí kontinuity, přenosu či změny kodexů jednotlivé formy sebevztahu (a s nimi spjatá působení na sebe) definovány, pozměňovány, přepracovávány a rozrůžňovány.

Nepředpokládáme, že by kodexy byly nedůležité ani že by zůstávaly neměnné. Zjišťujeme však, že se konec konců točí kolem několika málo dosti jednoduchých zásad: možná, že lidé nejsou v případech zákazů o nic vynalézavější než v případech slastí. Také jejich stálost je značná: ke zjevnému zvýšení počtu kodifikací (týkajících se míst, partnerů, dovolených či zakázaných gest) dojde v křesťanství dosti pozdě. Oproti tomu se zdá — tak zní alespoň hypotéza, kterou bych zde chtěl zkoumat —, že v otázce způsobu, jenž vede jednotlivce k tomu, aby začal vnímat sám sebe jako morální subjekt sexuálního chování, máme co činit se širokým polem složitě a bohatě dějinností. Mělo by jít o pochopení toho, jak se tato subjektivace defino-

vala a proměňovala v období od klasického řeckého myšlení až po ustavení křesťanské nauky a pastorátu, jejichž předmětem je tělesnost.

V tomto prvním svazku bych chtěl zdůraznit některé obecné rysy, typické pro způsob, jímž klasické řecké myšlení reflektovalo sexuální chování jako oblast morálního uvažování a volby. Mým východiskem bude tehdy běžný výraz „užívání slastí“ — *chrésis afrodisión* —, jenž umožní zvýraznit podoby subjektivace, k nimž odkazuje: etickou podstatu, typy podrobení, formy sebevypřacování a morální teleologie. Na základě jednotlivých praktických úkonů, jejichž existence měla v řecké kultuře svůj statut a svá pravidla (tyto úkony se týkaly zdravé životosprávy, vedení domácnosti a milostného dvoření), následně prostudují způsob, jímž lékařské a filosofické myšlení vypracovalo toto „užívání slastí“ a formulovalo některá témata zdrženlivosti, později běžná v souvislosti se čtyřmi velkými osami zkušenosti: vztahem k tělu, vztahem k manželce, vztahem k chlapcům a vztahem k pravdě.

I.

**MRAVNÍ PROBLEMATIZACE
SLASTÍ**

V řeckých (ostatně stejně jako latinských) textech bychom jen stěží našli výraz, jenž by odpovídal slovům „sexuálnita“ a „tělesnost“. Mám na mysli výraz, který by odkazoval k něčemu jednotnému a umožňoval shrnout odlišné a zdánlivě vzdálené jevy na základě buď stejné povahy a stejného původu, nebo případně stejného typu kauzality: jenž by umožňoval shrnout různá chování, ale též vnímání, obrazy, touhy, instinkty, vášně.¹

Řekové mají samozřejmě k dispozici celou řadu slov, jimiž označují různá gesta či jednání, o nichž dnes mluvíme jako o „sexuálních“. Mají vlastní slovní zásobu pro označování přesně vymezených úkonů; mají méně přesné výrazy, které obecně označují to, co dnes nazýváme sexuálními „poměry“, „styky“ nebo „vztahy“: takovými slovy jsou *synúsia*, *homília*, *plé-siasmos*, *míxis*, *ocheia*. Jednotná kategorie, do níž spadají všechna tato gesta, úkony a chování, je však uchopitelná mnohem obtížněji. Řekové rádi užívají

¹E. Leski, „Die Zeugungslehre der Antike“, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur*, XIX, Mayence 1950, s. 1248.

zpodstatnělého přídavného jména: *ta afrodisia*,² což latinští autoři přibližně překládají slovem *venerea*. „Věci“ či „slasti lásky“, „pohlavní styky“, „tělesné akty“, „rozkoše“, to vše můžeme zkusmo navrhnout jako odpovídající české výrazy. Odlišnost pojmových celků však přesný překlad dotyčného slova znesnadňuje. Nejde jen o to, že naše představa „sexuality“ zahrnuje mnohem větší oblast; týká se jiného typu skutečnosti a hraje v naší morálce a našem vědění zcela jiné úlohy. Nám ovšem naproti tomu schází pojem, jenž by samostatně vyznačil a sjednotil soubor obdobný tomu, jaký označuje výraz *afrodisia*. Snad mi bude prominuto, když toto slovo nejednou ponechám v jeho původní podobě.

V této kapitole nemám v úmyslu podat vyčerpávající výklad, a dokonce ani systematické shrnutí různých filosofických či lékařských nauk, které se mohly od 5. až do začátku 3. století týkat slasti obecně a sexuálních slastí zvláště. Protože jde o předběžné zkoumání, vedoucí k dalšímu studiu čtyř hlavních typů stylizace sexuálního chování, rozpracovaných v oblasti Životosprávy vzhledem k tělu, v Hospodaření vzhledem k manželství, v Erotice vzhledem ke chlapcům a ve Filosofii vzhledem k pravdě, mým záměrem je pouze zdůraznit několik obecných rysů, které tvořily jejich rámec, protože byly společné různým úvahám, jejichž předmětem byla *afrodisia*. Můžeme jistě

²Srov. K. J. Dover, „Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour“, *Arethusa*, 6, č. 1, 1973, s. 59; *Greek Popular Morality*, 1974, s. 205, a *Greek Homosexuality*, 1978, s. 63–64.

přistoupit na rozšířenou tezi, podle níž Řekové této doby přijímali určitá sexuální chování mnohem snadněji než středověcí křesťané nebo moderní Evropané; můžeme rovněž připustit, že přestupky a poklesky v této oblasti budily v oné době menší pohoršení a neměly významné právní následky, a to tím spíše, že si žádná instituce — pastorská či lékařská — nečinila nárok na rozhodování o tom, co je v těchto věcech povoleno nebo zakázané, normální nebo nenormální; můžeme rovněž připustit, že Řekové přikládali všem těmto otázkám mnohem menší důležitost než my. Ale i když toto vše připustíme či předpokládáme, jedna věc zůstává nepopiratelná: existovali myslitelé, moralisté, filosofové, lékaři, kteří pokládali to, co zákony obce předepisují nebo zakazují, co obecný zvyk toleruje nebo odmítá, za nedostatečné pro patřičnou úpravu sexuálního chování člověka, jenž pečuje sám o sebe; ve způsobu získávání tohoto druhu slasti spatřovali morální problém.

Na těchto několika stránkách bych chtěl vystihnout právě obecná hlediska, z nichž tyto motivy nahlíželi, obecnou podobu morálních otázek, k nimž je dovedla *afrodisia*. Proto se budu zabývat texty navzájem velmi odlišnými — především texty Xenofónovými, Platónovými a Aristotelovými; a nebudu se snažit o oživení „souvislostí nauky“, jež mohou dát každému z těchto textů zvláštní smysl a vrátit mu hodnotu, kterou se liší od ostatních, nýbrž „pole problematizace“, které společně sdílely a díky němuž vůbec mohly vzniknout. Cílem bude ukázat, jak se v obecných rysech ustavila *afrodisia* jakožto oblast

morálního zájmu. Budu zkoumat čtyři pojmy, s nimiž se v uvažování o sexuální morálce často setkáváme: pojem *afrodisia*, jehož prostřednictvím lze uchopit, co bylo v sexuálním chování pokládáno za „etickou podstatu“; pojem „užívání“, *chrésis*, jenž umožňuje uchopit onen typ podrobení, jemuž muselo být získávání užívaných slastí podřízeno, neboť jen tak mohlo nabýt morální hodnoty; pojem *enkrateia*, ovládnutí definující postoj, který je třeba zaujmout k sobě samému, aby se tak člověk stal morálním subjektem; konečně pojem „uměřenosti“, „rozházení“, *sófrōsyné*, jenž vystihuje morální subjekt v jeho dovršené podobě. Tak bude možné vymezit, co strukturuje morální zkušenost sexuálních slastí — její ontologii, deontologii, přístup k askezi a teleologii.

1. AFRODISIA

Suidás nabízí následující definici, kterou převezme Hézychios: *afrodisia* jsou „činy“, „skutky Afroditény“ (*erga Afroditéés*). V dílech tohoto druhu bychom patrně neměli očekávat důslednou snahu o pojmové uchopení. Skutečností ovšem zůstává, že Řekové ve svém teoretickém myšlení ani v praktických úvahách zřejmě nepocítovali žádnou zvláště naléhavou potřebu vymezit, co přesně rozumějí výrazem *afrodisia* — ať už by šlo o pevné stanovení povahy označované věci, o vymezení její vlastní oblasti nebo o vytvoření utříděného soupisu jejích prvků. Každopádně nemáme v tomto ohledu k dispozici nic, co by se podobalo oněm dlouhým seznamům možných skutků, s nimiž se setkáme v souvislosti se zpovědí, ve zpovědních příručkách nebo v dílech o psychopatologii; žádné roztržení, jež by umožnilo definovat, co je legitimní, povolené nebo normální, a popsat velké skupiny zakázaných aktů. Rovněž se zde nic nepodobá pečlivé snaze — tak charakteristické pro otázku tělesnosti či sexuality — odhalit pod neškodností či nevinností zákeřnou přítomnost síly s nejasnými hranicemi a mnoha maskami. Ani klasifikace, ani odhalování. Velmi pečlivě bude stanoven věk příhodný