
Prawda Kreuzy. Gwałt, Foucault i polityka

Marta Rawłuszko

TEKSTY DRUGIE 2024, NR 3, S. 351–368

DOI: 10.18318/td.2024.3.20 | ORCID: 0000-0003-0052-1124

Artykuł powstał w ramach programu Visting Scholars Margherita-von-Brentano-Zentrum na Freie Universität w Berlinie (2023), ze wsparciem finansowym Flax Foundation, dzięki nagrodzie im. Emmy Goldman otrzymanej w 2020 r.

Filozofia i socjologia polityki, wytwarzając główne ramy społecznego myślenia o relacjach władzy, całkowicie pomijają problematykę przemocy seksualnej, konsekwentnie relegując ją poza granice swoich dyscyplin. W ten sposób, pomimo stricte politycznego charakteru przemocy seksualnej, która wciąż na najszerszą skalę stosowana jest przez mężczyzn przeciwko kobietom, temat ten we wspomnianych dziedzinach wiedzy nie zajmuje właściwego, a najczęściej po prostu żadnego miejsca. Chcąc naruszyć to problematyczne status quo, postawię pytanie o miejsce przemocy seksualnej w polityce, a zarazem jej paradygmatyczne przesłonięcie przez zachodnią myśl polityczną. W badaniu skoncentruję się na kategorii parezji, szczegółowo omawianej w ostatnich wykładach Michela Foucaulta¹. Z jednej strony interesują mnie polityczna rola i warunki wypowiedzenia prawdy,

Marta Rawłuszko

– dr, adiunktka w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW, przewodnicząca Zarządu Sekcji Socjologii Płci PTS, jedna z fundatorek Funduszu Feministycznego. Autorka monografii *Feministki we współpracy z państwem* (2020). Interesuje się socjologią polityki i ruchów społecznych, aktywizmem feministycznym oraz problematyką przemocy seksualnej.

1 M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018; M. Foucault, *Fearless Speech*, red. J. Pearson, Semiotext(e), Los Angeles 2001.

która przełamuje hegemoniczne reguły tego, co wypowiedalne, z drugiej zaś znaczący jest dla mnie sam wywód filozofa. Badając polityczne znaczenie prawdomówności, Foucault korzysta z dramatu Eurypidesa *Ion*, zarazem jednak lekceważy fakt, że zasadniczą treścią prawdy w tym jednym z „najważniejszych klasycznych tekstów dotyczących pojęcia parezji”² jest ujawnienie gwałtu na matce Iona Kreuzie.

Dla Foucaulta parezja, dosłownie oznaczająca „powiedzenie wszystkiego”, to określony sposób mówienia prawdy z pozycji podporządkowanych. Sięgający po parezję są zaangażowani, przekonani o wadze swoich racji, mówią o nich szczerze i wprost. Kierują się odwagą i samą prawdą, której wypowiedzenie staje się nadrzędnym celem. Parezja to „nieustraszona mowa”, parezjasta zaś to „człowiek stający przed obliczem tyrana i mówiący mu prawdę”³. Parezja jest interwencją w polu politycznym, umożliwia jego otwarcie i potencjalnie zmianę. Nieodłącznym elementem tej dynamiki pozostaje jednak niebezpieczeństwo. Podporządkowani, otwarcie naznaczając społeczną niesprawiedliwość czy krzywdy ze strony możnych, kładą wszystko na jednej szali. Ich słowa mogą zostać wzgardzone, a oni sami – ukarani wygnaniem, niewolą czy nawet śmiercią. Wypowiedzenie prawdy staje się ryzykowną „praktyką oporu wobec istniejących urządzeń władzy”⁴.

W antycznej Grecji słowo *parresia* oznaczało prawdę, ale też prawo do swobodnego głosu na forum *polis*. Odważna mowa mogła służyć budowaniu politycznego poparcia ze strony innych obywateli, a ostatecznie – do zwycięstwa w głosowaniu. Te dwa znaczenia parezji – jako prawdomówności oraz jako mechanizmu wyróżnienia się za pomocą prawdy w grze o władzę – są niezbędne dla zrozumienia fabuły *Iona*.

Prawda Kreuzy

Dramat otwiera prolog boga Hermesa wyjaśniający, że tytułowy bohater jest dzieckiem Kreuzy, córki ateńskiego króla Erechteusza, zgwałconej przez boga Apolla. Kreuza ukryła ciążę, urodziła chłopca i porzuciła niemowlę w grocie na wzgórzach Aten. Kobieta nie wie, że na rozkaz Apolla dziecko zostanie uratowane i umieszczone w świątyni w Delfach. Chłopiec o imieniu Ion dorasta

2 M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, s. 94.

3 Tamże, s. 69.

4 C. Rudnicki, *Parezja – o miejscu ujawniania prawdy w polityce*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2017, nr 20, s. 175.

pod opieką kapłanek, nieświadomy swojego pochodzenia. W kolejnych latach Kreuza zostaje żoną Ksuthosa – bohatera wojennego wywodzącego się spoza Aten. Z ich związku nie rodzą się dzieci, co staje się dużym problemem, ponieważ jedynie potomkowie Kreuzy, jako rodowitej Atenki, mogą zapewnić kontynuację królewskiego rodu. Małżonkowie wyruszają do Delf, by dowiedzieć się, czy zostaną rodzicami. Wyrocznia mówi Ksuthosowi, że pierwszy młodzieniec, którego napotka po wyjściu ze świątyni, jest jego synem. Zaraz potem Ksuthos wpada na Iona. Oświadcza mu, że jest jego ojcem, i proponuje zamieszkanie w Atenach. Młody Ion godzi się ze słowami wyroczni, jednak naciska na poznanie prawdziwej matki. Nie chce zamieszkać w Atenach jako syn Ksuthosa i nieznannej kobiety. Zależy mu, aby jego matka była Atenką – tylko wtedy będzie prawdziwym obywatelem miasta z prawem do parezji, a zarazem prawomocnej władzy. Kreuza, cały czas nieświadoma relacji, jaka łączy ją z Ionem, sprzeciwia się jego obecności w domu. Czuje się oszukana – cały czas nie wie, co się stało z jej prawdziwym synem, tymczasem Ksuthos wprowadza na dwór bękart. Kobieta postanawia otruć Iona, jej plan się jednak nie powiedzie. O spisku dowiaduje się Ion i w odwecie chce zabić Kreuzę. W kulminacyjnym momencie kobieta zauważa w rękach Iona koszyk i chustę, w których porzuciła swoje dziecko w grocie. Odkrywa, że młodzieniec jest jej synem. Prawdę potwierdza Atena pojawiająca się w końcowym akcie jak *dea ex machina*. Bogini zaświadcza, że Kreuza i Apollo to rodzice Iona. Młodzieniec jest prawowitym obywatelem Aten, potomkiem królewskiej córki i greckiego boga.

Foucault szczegółowo analizuje rozwój wypadków, rekonstruuje, w jaki sposób prawda o relacji między Kreuzą a Ionem jest stopniowo odkrywana na kolejnych stronach sztuki. Ponieważ Apollo nie jest w ogóle postacią dramatu, centralną rolę w tym procesie odgrywa kobieta – jest jedyną osobą mogącą odsłonić ważne fakty i sprawić, że „wybuchnie prawda”. Oskarżenie-monolog Kreuzy skierowane w stronę Apolla filozof uznaje za wzorzec parezji: akt mowy, w którym „stojąc w obliczu kogoś możnego, mówi się głośno o jego niesprawiedliwości, samemu będąc słabym, opuszczonym i pozbawionym mocy”⁵. Na tym poziomie – rozpoznania siły słów Kreuzy oraz dysproporcji między nią a bogiem – analiza Foucaulta jest przekonująca. Zasadniczy problem pojawia się wraz z pozornie prostym pytaniem o to, czego dotyczyła prawda wypowiedziana przez Atenkę. W tym newralgicznym dla całego wywodu punkcie interpretacja, którą proponuje Foucault, budzi moje poważne wątpliwości. Podczas gdy dla filozofa fundamentalną sprawą jest ujawnienie,

5 M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, s. 151.

że Kreuza to matka Iona, w mojej interpretacji Kreuza użyła parezji, aby mówić o przemocy seksualnej ze strony Apolla.

Polemiczne odczytanie prawdy Kreuzy jest możliwe na podstawie samego tekstu Eurypidesa. Oczywiście, czytając dramat razem z Foucaultem, wchodzimy w piętrową konstrukcję przekładów i rozciągniętą w czasie trajektorię wzajemnych odniesień. Obok greckiego oryginału (ok. 418 r. p.n.e.) mamy francuskie tłumaczenie Eurypidesa (z 1976 r.), którego używał Foucault podczas wykładów w Collège de France (z 1983 r.), ich francuskie wydanie (2008), ich polskie tłumaczenie autorstwa Michała Herera (z 2018 r.) oraz polskie tłumaczenie *Iona*, z którego korzysta Herer, autorstwa Jerzego Łanowskiego (wznowione w 2006 r.). W badaniu korzystałam z oryginalnych wydań wydań Foucaulta oraz wszystkich wspomnianych tłumaczeń Eurypidesa.

Przyjrzyjmy się słowom dramatu. Sytuacja, w której został poczęty Ion, przywołana jest w tekście kilkakrotnie. Jako pierwszy informuje o tym w prologu Hermes:

Jest jedno z miast Hellenów, i to sławne:
miasto Pallady o złocistej włóczni –
tam Feb wziął gwałtem córę Erechteja,
Kreusę [...] ⁶.

Za drugim razem słyszymy słowa Kreuzy. Atenka mówi o swoim doświadczeniu, przedstawiając je jako historię swojej fikcyjnej „przyjaciółki”. Rozmowa toczy się podczas pierwszego spotkania kobiety i Iona, kiedy oboje są nieświadomi istniejącego między nimi pokrewieństwa. Kreuza płacze („łzy się z oczu leją”⁷), trudno jej mówić, przywołuje biedny los kobiet oraz śmiałość bogów, ich „bezprawie”, a zarazem bezkarność⁸. Jej „przyjaciółka” ma mieć dziecko z Apollem, mimo że „nikt jej nie uwiódł”, a kobieta „cierpi bardzo”⁹.

Wreszcie Kreuza wydobywa całą prawdę na światło dzienne i publicznie oskarża Apolla:

Przyszedłeś do mnie, wstrząsając
złotą grzywą, kiedy w skraj szaty

6 Eurypides, *Tragedie*, t. 2, przeł. J. Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, w. 8-11.

7 Tamże, w. 246.

8 Tamże, w. 252-254.

9 Tamże, w. 340-342.

zbierałam kwiat krokusów, kwiaty o złotym blasku,
żeby z nich uwić wieńce.
Chwyciłeś za białe przeguby rąk
i na posłanie w jaskini
– kiedy krzyczałam „O matko!” –
porwałeś, by dzielić łożę.
Ty, bóg bez wstydu,
spełniłeś zachciankę Kypridy.
Urodziłam dla ciebie, nieszczęsna,
chłopca i w lęku przed matką
porzuciłam na twoim posłaniu –
tam, gdzie mnie nieszczęsną w nieszczęsne
pociągnął śluby¹⁰.

Fakt, że o tym, co wydarzyło się w grocie między Apollem a kobietą, słyszymy od samej Kreuzy, dwukrotnie odczytuję jako celowy zabieg dramaturgiczny. Wbrew interpretacji polskiego tłumacza, sugerującego, że powtórzenia „smutnej historii Kreuzy” (omyłkowe? niepotrzebne?) wynikają z podeszłego wieku autora¹¹, oraz wbrew interpretacji Foucaulta, dla którego rozmowa Kreuzy z Ionem jest przykładem mataczenia kobiety ze strachu przed przyznaniem się do własnego „występku”¹², uważam, że stopniowy proces ujawniania prawdy w dramacie Eurypidesa ma sygnalizować, jak niezwykle trudne jest opowiedzenie o doświadczeniu przemocy seksualnej. Dlatego akt właściwej parezji Kreuzy poprzedzony zostaje czymś na kształt „próby generalnej” – wypowiedzeniem krzywdy na głos.

W niektórych interpretacjach przywołane słowa Kreuzy wskazują, że znała ona Apolla wcześniej, widziała w nim atrakcyjnego mężczyznę (wszak wspomina jego „złote loki”), a dwójkę bohaterów łączył romans¹³. Z oczywistych względów romantyczne relacje nie wykluczają przemocy. Czyn Apolla mógł być gwałtem na randce, bóg mógł wykorzystać emocje Kreuzy, aby

¹⁰ Tamże, w. 887-901.

¹¹ J. Łanowski, *Ijon. Wstęp*, w: Eurypides, *Tragedie*, t. 2, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 350.

¹² M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, s. 151. W wersji oryginalnej *une faute* (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Seuil/Gallimard, Paris 2008).

¹³ N.S. Rabinovitz, *Greek Tragedy: A Rape Culture?*, „Eugesta. Journal of Gender Studies in Antiquity” 2011, nr 1, s. 11.

zaaranżować spotkanie, a następnie wymusić zbliżenie. O tym, że doszło do niego wbrew woli kobiety, przekonująco świadczą dalsze wypadki: Kreuza przeżywa wstyd, przez lata nie mówi nikomu o tym, co się stało.

Hermes mówi wprost: Apollo „wziął gwałtem” Kreuzę¹⁴. Ona zaś opowiada, że bóg chwycił ją za ręce i porwał, zawłókł w ustronne miejsce. Kobieta krzyczała, wzywała matkę i walczyła z Apollem. W rozmowie ze Starcem wyznała, że została „smutnie złączona z Febem wbrew swej woli”¹⁵, Apollo spełnił swą „zachciankę”. W opisie Eurypidesa gwałt i jego konsekwencje są wiarygodne i psychologicznie realistyczne. Trudno też twierdzić, że do gwałtu nie doszło, zwłaszcza jeśli zgodnie ze społeczną ekonomią wiarygodności mówi o nim nie tylko kobieta, która doświadczyła przemocy, lecz także inny ważny mężczyzna, w tym przypadku Hermes – bóg i brat sprawcy.

Inną przesłanką zaświadczącą, że w *Ionie* mowa o gwałcie, jest sama postać Apolla, nieobecna w dramacie. Z perspektywy sprawcy taka konstrukcja to najlepsze rozwiązanie: usunąć się w cień wydarzeń, unikać konfrontacji. Apollo milczy, a ponieważ posiada koneksje i władzę, podejmuje też dodatkowe kroki, aby prawda nie wyszła na jaw. Hermes wykonuje jego polecenia, Atena tłumaczy brata i pilnuje jego interesów, a podkreślając zasługi, aktywnie umniejsza jego winę. Według Pallady Kreuza powinna docenić bezbolesny poród oraz utrzymanie w tajemnicy ciąży i narodzin syna, co miał ułatwić Apollo. Ojciec Iona uratował go od śmierci. Atena konkluduje: „pięknie uładził Apollon”¹⁶. Bogini tłumaczy też milczenie brata, który „nie chciał wyrzutów za dawne historie”¹⁷. Zgodnie z chronologią dramatu „dawną historią”, która mogłaby wywołać oburzenie, może być jedynie gwałt. Słowa Ateny pośrednio zaświadcza o strachu Apolla przed konsekwencjami zde-maskowania go jako gwałciela.

Co przeczytał profesor Foucault?

Realistyczny opis gwałtu w *Ionie* w analizie Foucaulta nabiera cech ambiwalencji. Filozof relacjonuje akcję dramatu:

14 Eurypides, *Tragedie*, w. 10.

15 Tamże, w. 939-941.

16 Tamże, w. 1595.

17 Tamże, w. 1558.

Młoda Kreuza została uwiedziona przez Apolla. Apollo uwiódł ją i posiadał w grotach Akropolu [...]. Uwiódł ją i posiadał na zboczach Akropolu, ta zaś powiła syna, którego następnie ze wstydu porzuciła, by ukryć swoją hańbę. Ów syn znika bez śladu, ale w rzeczywistości to Hermes zabiera ze sobą owoc miłości swego brata Apolla i Kreuzy¹⁸.

Przywołany cytat jest emblematyczny. Z wykładów Foucaulta bardzo trudno się domyślić, że w *Ionie* jest w ogóle mowa o gwałcie. Słowo to nie pada ani razu, a kiedy filozof cytuje fragmenty z Eurypidesa implikujące przemoc, wątek zostaje pominięty w dalszych rozważaniach. Foucault konsekwentnie przesłania przemoc przez wielokrotne użycie słów „uwiedzenie” czy „miłość”. Według profesora Kreuza i Apollo byli „partnerami”, „dwójką uczestników sekretnego tajnego połączenia”, którzy wspólnie popełnili „postępek”¹⁹. Łączyły ich „potajemne stosunki”, w efekcie których „spłodzili” dziecko²⁰. Foucault nie zaprzecza, że było to „haniebne zbliżenie”²¹, jednak według niego dyshonor nie miał związku z przemocą (gdyż w rekonstrukcji zdarzeń ją stale przemilcza), lecz wynikał z relacji intymnej między bogiem i śmiertelniczką, faktu poczęcia nieślubnego dziecka oraz porzucenia go przez matkę na pastwę losu. W tak zarysowanej narracji, zgodnie z którą ujmą dla kobiety może być w równym stopniu seks konsensualny (pozamałżeński, nienormatywny czy społecznie nieaprobowany), jak gwałt, jednoznaczne rozpoznanie ostatniego jako aktu przemocy staje się dla profesora trudno wykonalne.

Co ciekawe, analizując krzyk Kreuzy, Foucault skupia uwagę między innymi na motywie złota. Szlachetny kruszec, symbolizujący płodność, w dramacie Eurypidesa opisuje „grzywę Apolla” i kwiaty, które „o złotym brzasku” zbierała dziewczyna. W odczytaniu filozofa zabieg ten sygnalizuje „pozycję symetryczną” kobiety wobec boga oraz „relację wymiany” związanej z „miłością

18 M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, s. 98.

19 Tamże, s. 100-146. Por. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, s. 71-121. W wersji oryginalnej Foucault używa sformułowań: *prendre de force* („wziąć siłą”), *commettre une faute* („popełnić występki”), *séduir* („uwieść”), *les deux partenaires qui ont donné naissance à Ion* („dwoje partnerów, którzy dali życie Ionowi”), *faire un enfant* („zrobić dziecko”), *la faute qu'ils ont commis ensemble* („występki, który wspólnie popełnili”), *les amours secrètes* („sekretne amory”), *l'union injuste* („nieprawy związek”). W wywodzie nie pojawia się czasownik *violer* oznaczający wprost gwałt.

20 Tamże.

21 Tamże.

i zbliżeniem seksualnym”. Apollo uwodzi, a „dziewczyna zgadza się ofiarować mu swe ciało”²². Mimo że Atenka mówiła o „chwyceniu białych przegubów rąk”²³ przez Apolla, w wykładach z Collège de France czytamy o „uniesieniu” rąk, które stają się znakiem zgody na zbliżenie²⁴. I nie jest to kwestia błędu w polskim tłumaczeniu. We francuskiej wersji *Iona*, której używa Foucault, zacytowany fragment Eurypidesa przetłumaczony jest za pomocą czasownika *étreindre*, oznaczającego „ściskać mocno” lub „ściskać boleśnie”²⁵, tymczasem referując ten fragment, filozof używa neutralnego czasownika *tenir* („trzymać”). W ten sposób Foucault w znaczący sposób przeinacza tekst dramatu, mówiąc o Kreuzie „[elle] tend ses ‘poignets blanc’ au dieu qui l’appelle”²⁶. W literalnym tłumaczeniu jego słów kobieta „wyciągnęła swoje białe przeguby rąk w stronę boga, który ją zawołał”. To, czego dokonuje profesor, *de facto* oznacza transformację aktu przemocy ze strony Apolla w akt zgody ze strony Kreuzy. Zabieg ten skutecznie eliminuje kategorię gwałtu z pola analizy.

Dezynwoltura Foucaulta w interpretowaniu słów kobiety wydaje się wynikać z ogólnej postawy. W tym samym wykładzie autor twierdzi, iż cokolwiek wydarzyło się między dwojgiem, „chronologia i rozwój wypadków są tu bez znaczenia”²⁷. W ramach, bądź co bądź, wyjątkowo drobiazgowej analizy klasycznego tekstu konstatacja ta brzmi zaskakująco. Arcyważną figurą dramatu jest prawdomówność, centralnym punktem – wyznanie Kreuzy, jednak gdy przyglądamy się zaproponowanej interpretacji, niektóre wypowiedziane przez nią słowa stają się blahe i niegodne uwagi. Niedbałości w traktowaniu tekstu źródłowego towarzyszą pogmatwane, by nie powiedzieć nieuprawnione, interpretacje. Foucault, odczytując na potrzeby wykładu rozmowę Kreuzy ze Starcem, przytacza fragmenty, w których kobieta mówi o „strasznych zapasach”²⁸. Mimo tego sugestywnego stwierdzenia, które podpowiada, że mowa o intensywnym fizycznym oporze, Foucault proponuje, że „w całym tym dialogu między starcem a Kreuzą nie chodzi [...] o niesprawiedliwość

22 Tamże.

23 Eurypides, *Tragedie*, w. 891.

24 M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, s. 146.

25 Euripide, *Tragédies. Héraclès – Les Suppliantes – Ion*, t. III, przygot. i przeł. L. Parmentier, H. Grégoire, Les Belles Lettres, Paris 2002.

26 M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, s. 120.

27 M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, s. 147.

28 Eurypides, *Tragedie*, w. 939.

boga, [...] lecz przeciwnie – o winę samej Kreuzy”²⁹. W tym miejscu Foucault nie konkluduje w jasny sposób, jednak pomysł, że to Atenka ponosiła część odpowiedzialności za czyny Apolla, wyraża popularne i dobrze ugruntowane seksistowskie przekonania na temat gwałtu.

Wykłady z Collège de France poświęcone analizie *Iona* wielokrotnie i konsekwentnie przesłaniają przemoc seksualną, o której mówi dramat Eurypidesa. Wydźwięk rozważań filozofa jest spójny, choć nie rozstrzygający: gwałtu nie było, albo nie miał on znaczenia, *ergo* nieważne, czy był, czy nie³⁰. O co więc tak naprawdę chodzi? W jaki sposób Foucault, stawiając oskarżenie Kreuzy za wzór paretzji, rozumie jej słowa? Skoro w tak ważnym dla niego tekście politycznej wartości nie niesie ujawnienie opresji możliwych wobec słabszych (tutaj: mężczyzn wobec kobiet), gdzie leży realna waga kluczowej dla niego wypowiedzi?

Według profesora odpowiedź jest jedna: zasadnicza prawda, którą ujawnia Kreuza, dotyczy tego, że jest ona matką Iona. W antycznej Grecji potwierdzenie linii dziedziczenia i zapewnienie kontynuacji rodu było możliwe tylko przez matkę. Nie chodzi więc o gwałt (nawet jeśli miałby miejsce), lecz, jak bezceremonialnie powtarza Foucault, o „zrobienie dziecka”, które gwarantuje utrzymanie władzy w rękach królewskiego rodu. Centrum sprawy to zapłodnienie i żywy poród, który ustanawia relacje pokrewieństwa, nie zaś warunki, w jakich dochodzi do poczęcia. Wobec milczenia Apolla tylko Kreuza może wyjawiać prawdę i dać Ionowi upragniony dostęp do władzy. Mając Kreuzę za matkę, mężczyzna staje się pełnoprawnym obywatelem Aten. Stawką dla Foucaulta jest więc reprodukcja męskich rządów i spełnienie politycznych ambicji chłopaka.

Aby zbudować taką interpretację, Foucault nie tylko wybiórczo podchodzi do słów Kreuzy, ale też arbitralnie decyduje o ich wadze i wydźwięku. Dla interwencji w obszarze politycznym, ujętej zresztą w bardzo konwencjonalny sposób jako kontynuacja królewskiej dynastii, nie jest konieczne zrozumienie tego, co faktycznie mówi Kreuza, lecz jedynie wykazanie logicznych następstw jej słów. Fakt, iż pada oskarżenie o przemoc seksualną, nie ma większego znaczenia.

Chcę uwypuklić w tym miejscu, że to, co Foucault przyjmuje za najważniejszą część wypowiedzi Kreuzy, dosłownie **n i e j e s t** jej treścią. Nie może

29 M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, s 156-157.

30 W wykładach wygłoszonych w języku angielskim w Berkeley w 1983 r. Foucault używał słowa *rape* („gwałcić, gwałt”). Nie zmieniło to jednak sposobu interpretacji dramatu Eurypidesa.

zresztą nią być. Zgodnie z chronologią dramatu, w momencie, w którym Atenka mówi o gwałcie Apolla, nie jest jeszcze świadoma losów ich wspólnego dziecka, nie wie, czy ono żyje, a tym bardziej nie rozpoznaje go w Ionie. Foucault, aby skupić się na politycznych następstwach pazejji, pomija przekaz dzieła Eurypidesa, ale też zaprzecza sam sobie. Publiczna skarga Kreuzy, jedynie poprzez obnażenie opresji ze strony Apolla, mogła ukonstytuować się jako pazejja właśnie, stać się dyskursem prawdy, „w którym słaby, pomimo swej słabości, ryzykuje wyrzucając silnemu niesprawiedliwość, jakiej ten się dopuścił”³¹. Przesuwając uwagę i ciężar analityczny ze słów wygłoszonych przez postać Kreuzy w stronę ich finalnych skutków, Foucault oddala się od własnego wywodu. Polityczna ranga nieustraszonej mowy, ściśle powiązana z aktem obnażenia niesprawiedliwości możliwych, schodzi na dalszy plan.

Foucaultowskie selektywne odczytanie dramatu Eurypidesa z łatwością można by określić jako męskocentryczne. Ocenę tę podbija sam profesor, przywołując kolejne patriarchalne *cliché*, by stwierdzić, że pazejja Kreuzy miała charakter prywatny, a pazejja Iona niesie prawdziwy „polityczny krytycyzm”³². Przykrojona, nieistotna w szczegółach, „prywatna” prawda Kreuzy dowodzi nie tylko, z jak wielką swobodą Foucault podszedł do samego tekstu *Iona*, ale też jak bezkrytycznie potraktował jego historyczny kontekst – głęboko nieegalitarną strukturę *polis*, w ramach której podległy status kobiet oraz gwałt były ze sobą ściśle powiązane.

Gwałt w antycznej Grecji

Pobieżna znajomość greckiej mitologii czy antycznych dramatów wystarczy, by zauważyć, że ich nieodłącznym wątkiem są liczne gwałty na kobietach. Przemoc seksualna mężczyzn wobec kobiet nierzadko jest przyczyną pierwszoplanowych konfliktów, staje się zarzewiem wojen i wyznacza główne osie narracji. Jednocześnie, słowo „gwałt” w klasycznym greckim nie istniało, a ocena przemocy seksualnej jako naruszenia norm była silnie zależna od kontekstu.

Próbując odnieść współczesne rozumienie gwałtu do antycznego kontekstu, badaczki i badacze antyku skupiają się na trzech greckich słowach: *hybris*,

31 M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, s. 152.

32 Tamże, s. 56.

bia oraz *moicheia*³³. *Hybris* opisywała wszelkie działania, których sprawca miał na celu poniżenie ofiary, naruszenie jej honoru. Słowo mogło służyć opisaniu wielu różnych działań, w tym między innymi gwałtu, ale rozstrzygającą sprawą była intencja gwałciciela: zniszczenie reputacji i pohańbienie. Słowo *bia* odnosiło się do przemocy fizycznej lub groźby jej użycia. Mogło opisywać gwałt – wymuszenie siłą seksu, ale też pobicie czy rozbój. *Moicheia* określała zaś przypadki cudzołóstwa, które mogło się wiązać z przemocą. Decydujące dla użycia tego określenia było jednak to, czy kobieta była żoną innego mężczyzny.

Jak widzimy, żadne z trzech słów mogących opisywać w antycznej Grecji gwałt nie odnosiło się do wymuszenia seksu wbrew woli kobiety. Sprawa zgody nie była ważna i praktycznie nie brano jej pod uwagę. Podstawą rozstrzygnięcia o naruszeniu była kwestia, czy uchybiono prawom obywatela *polis*: ojca lub męża, do których ostatecznie należały kobiety. Ówczesne rozwiązania prawne, które dziś możemy odnieść do gwałtu, nie chroniły praw kobiet (takowe praktycznie nie istniały), lecz zabezpieczały władzę mężczyzn i ich prawo do kobiet na zasadach wyłączności³⁴.

Logiczną konsekwencją tego porządku stanowił fakt, że gwałt, tak, jak rozumiemy go współcześnie, nie był w ogóle kryminalizowany. W odniesieniu do kobiet i sfery seksu poważnym przestępstwem pozostawało cudzołóstwo³⁵ bezpośrednio łamiące prawa mężczyzn. Ponieważ w małżeństwie za najwyższą stawkę zawsze uważano zachowanie czystości rodu i jego przedłużenie, węzłową sprawą okazywała się kontrola seksualna kobiet umożliwiającą jednoznaczne przypisanie potomstwa. Seks wymuszony przemocą (*bia*), a więc gwałt na żonie, był naruszeniem lżejszym od dobrowolnej zdrady, która stwarzała o wiele większe ryzyko dla mężczyzny. W warunkach obopólnej zgody kochanków do zbliżeń mogło dochodzić wielokrotnie i potajemnie, wzrastały tym samym wątpliwości dotyczące ojcostwa dzieci danej kobiety³⁶.

33 R. Omitowaju, *Rape and the Politics of Consent in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; E.M. Harris, *Did Rape Exist in Classical Athens? Further Reflections on the Laws about Sexual Violence*, „Dike” 2004, t. 7.

34 S.G. Cole, *Greek Sanctions Against Sexual Assault*, „Classical Philology” 1984, t. 79, nr 2, s. 97.

35 Tamże, s. 133.

36 Tamże, s. 101-102; C. Carey, *Rape and Adultery in Athenian Law*, „The Classical Quarterly” 1995, t. 45, nr 2, s. 414-416.

Dla porządku chcę dodać, że prawo greckie dotyczące cudzołóstwa miało zastosowanie wyłącznie do kobiet wywodzących się z rodzin obywateli. Tylko one mogły mówić o seksie wymuszonym przemocą (*bia*). Gwałty na kobietach zniewolonych nie były w ogóle problematyzowane. W tych przypadkach naruszenie mogło wynikać jedynie z braku zgody na seks z daną kobietą ze strony jej właściciela³⁷.

W historycznym kontekście zrozumiały staje się tok rozumowania Foucaulta – trudno mu zarzucić anachronizm. Jego odczytanie pozostaje zgodne z patriarchalną strukturą *polis*, w ramach której powstał *Ion*, a głęboko nieegalitarny porządek antycznej Grecji wyznacza horyzont jego wywodu. Nawet gdy Foucault dopuszcza myśl, że *Ion* został poczęty na skutek gwałtu (co nie budzi wątpliwości wśród większości badaczek i badaczy dramatu Eurypidesa³⁸), widzi on skargę Kreuzy jako głos sfrustrowanej, bezdzietnej kobiety, upokorzonej milczeniem Apolla i pozbawionej wpływu na decyzje swego męża. W jego wykładach oskarżenie kobiety zostaje zredukowane do prywatnej wymówki: to zaledwie żal porzuconej kochanki. Tymczasem fakt, że Kreuza wyraźnie odwołuje się do grupowego doświadczenia kobiet („trudna jest rola kobiet wobec mężczyzn³⁹”), otwiera przestrzeń do zupełnie innej interpretacji. Słowa Atenki prezentują jednostkowe doświadczenie krzywdy jako znacznik szerszej, politycznej kondycji. Kreuza mówi o gwałcie i zarazem obnaża usankcjonowaną tradycję niesprawiedliwości. Jak pisze jeden z badaczy antycznego dramatu, Apollo i Ksuthos symbolizują wielowymiarową opresję: „Apollo ucieleśnia przemoc wobec kobiet sankcjonowaną przez religię i mit, podczas gdy Ksuthos uosabia wykluczenie kobiet podtrzymywane przez prawo i społeczeństwo⁴⁰”.

37 Tamże. Por. D. Cohen, *Consent and Sexual Relations in Classical Athens*, w: *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*, red. A.E. Laiou, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1993.

38 E.M. Harris, *Did Rape Exist in Classical Athens? Further Reflections on the Laws about Sexual Violence*, s. 141; F.M. Dunn, *The Battle of the Sexes in Euripides' „Ion”*, „*Ramus*” 1990, nr 19; N.S. Rabinovitz, *Greek Tragedy: A Rape Culture?*, s. 11. Zgodni w tej sprawie są też polscy badacze: J. Kucharski, *Eurypides „Ion”: the Contemporary and the Past*, „*Scripta Classica*” 2006, t. 3; J. Kuciak, *Mit w służbie polityki na przykładzie tragedii Eurypidesa „Ion”*, „*Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ Nauki Społeczne*” 2016, t. 1, nr 12, a także tłumacz Foucault: M. Herer, *Theweleit w Ameryce. Kompleks Pocahontas*, „*Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej*” 2017, nr 19.

39 Eurypides, *Tragedie*, w. 398.

40 M. Dunn, *The Battle of the Sexes in Euripides' Ion*, s. 139.

Męska arogancja Foucaulta

Skierowany w stronę Foucaulta zarzut o seksizm nie jest oryginalny. Najostrzejsza feministyczna krytyka filozofa, którego myśl skądinąd wielokrotnie posłużyła rozwijaniu feministycznych teorii, skupia się na jego stosunku do gwałtu. Z tej perspektywy najszerzej komentowanym fragmentem twórczości filozofa jest opis zdarzeń, do których doszło między Charles'em Jouy i Sophie Adam we wsi Lupcourt w 1867 roku, przywołany w *Historii seksualności*⁴¹ oraz wykładach z Collège de France z lat 1974-1975⁴². Sednem krytyki jest przeprowadzona przez profesora interpretacja tekstu źródłowego, a precyzyjniej: duża łatwość, z jaką udało mu się przesłonić przemoc seksualną i zignorować patriarchalne relacje władzy.

Na potrzeby wywodu o medykalizacji Foucault rekapitułuje sytuację, w której czterdziestoletni Charles Jouy, „niezbyt rozgarnięty” robotnik rolny, „wyłudził kilka pieszczot od małej dziewczynki”⁴³ – Sophie Adam. Filozof przywołuje raport medyczny z obserwacji psychiatrycznej mężczyzny. Podkreśla drobiazgowość przyjętej procedury (wielokrotne przepytywanie, pomiar czaszki, analizę budowy genitaliów) i wypukła jej nadmiarowość wobec zdarzeń, których prawdziwą istotą, według Foucault, jest ich „bła- hość”⁴⁴. Mimo że mowa o gwałcie lub próbie gwałtu dorosłego mężczyzny na jedenastoletniej dziewczynce, publiczne zainteresowanie sprawą miało być nieuzasadnione. W słowach profesora to, do czego doszło między Jouy a Adam, było „zwykłym przejawem wiejskiej seksualności”, „lichymi przyjemnościami zażywany w krzakach”, zwykłą sprawą dla „prostaczków” i „wiejskich łobuziaków”⁴⁵, a zarazem odwiecznym elementem gminnego krajobrazu. Pojawienie się „donosu” w sprawie tego zajścia, a następnie zainteresowanie władz mężczyzną były niewspółmierne wobec „wymienionych ukradkiem przyjemności”⁴⁶.

41 M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 30-31.

42 M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Gallimard-Seuil, Paris 1999.

43 M. Foucault, *Historia seksualności*, s. 30.

44 Tamże.

45 Tamże.

46 Tamże.

W ocenie feministycznych badaczek, między innymi Lindy Alcoff⁴⁷, Lois McNay⁴⁸, Johanny Oksali⁴⁹ oraz Chloë Taylor⁵⁰, filozof przedstawia zdarzenia między Jouy a Adam zgodnie z optyką oskarżonego mężczyzny, który nie widzi niczego złego w tym, co zrobił dziewczynce. Banalizuje te zdarzenia, nie zastanawia się nad położeniem Sophie i tym, czym dla niej było zachowanie mężczyzny. Foucault w żadnym miejscu nie potępia tego, co Charles zrobił Sophie, nie zastanawia się nad istniejącymi hierarchiami między dorosłym mężczyzną a dziewczynką⁵¹. Analiza przypadku, mająca na celu wydobycie historycznych procesów wytwarzania podmiotu seksualnie zaburzonego, przy okazji odtworzyła patriarchalną normę pomijania głosów kobiet i umniejszania przemocy seksualnej, której sprawcami są mężczyźni.

Paradoksalnie więc imponujące studia Foucaulta nad społecznym konstruowaniem seksualności w odniesieniu do gwałtu pomijają fakt, że jest on wynikiem tego, w jaki sposób seksualność oraz sama różnica płci są społecznie wytwarzane i wpisywane w dwie odrębne kategorie ciał⁵². To martwy punkt w polu widzenia Foucaulta – przejaw poznawczej, męskiej arogancji⁵³, której profesor wydawał się zresztą świadomy. Sposób potraktowania postaci Kreuzu: przykrojenie znaczenia jej słów do potrzeb Iona i greckiej polityki tworzonej wyłącznie przez mężczyzn oraz zlekceważenie doświadczenia Sophie Adam, aby chronić przyjemność seksualną Charles'a Jouy, obrazują szerszy problem Foucaulta z rozpoznaniem męskiej dominacji. Jednocześnie, zasadnicze wady myślenia filozofa na temat gwałtu nie ujmują znaczenia jego

47 L.M. Alcoff, *Rape and Resistance. Understanding the Complexities of Sexual Violation*, Polity Press, Cambridge 2018.

48 L. McNay, *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Polity Press, Cambridge 1992.

49 J. Oksala, *Sexual Experience: Foucault, Phenomenology, and Feminist Theory*, „Hypatia” 2011, t. 26, nr 1.

50 C. Taylor, *Foucault, Feminism and Sex Crimes. Anti-Carceral Analysis*, Routledge, New York 2019.

51 Warto zaznaczyć, że według innej feministycznej badaczki Jouy może być opisany jako osoba żyjąca z niepełnosprawnością intelektualną, wykazująca niedojrzałość małego dziecka. Z tej perspektywy relację między Jouy a Adam można opisać jako wymianę, a rozumowanie Foucaulta pozostaje adekwatne. Por. S. Tremain, *Educating Jouy*, „Hypatia” 2013, t. 28, nr 4.

52 A.J. Cahill, *Foucault, Rape, and the Construction of the Feminine Body*, „Hypatia” 2000, t. 15, nr 1.

53 J. Oksala, *Sexual Experience*, s. 208, 215; C. Taylor, *Foucault, Feminism and Sex Crimes*, s. 34.

refleksji na temat parezji⁵⁴. Wciąż jesteśmy w stanie skorzystać z wywodu filozofa, by usłyszeć prawdę Kreuzy i docenić jej polityczną siłę.

Polityczna walka nie-obywatelek

Zanim przejdę do końcowych uwag, chcę jeszcze raz podkreślić, że moim zamiarem jest zaproponowanie alternatywnej interpretacji dramatu Eurypidesa, a zarazem nowej ścieżki w sposobie myślenia o parezji jako dyskursie politycznym. Jednocześnie, zdaję sobie sprawę, że na moją lekturę przemożny wpływ ma bogata myśl feministyczna, którą od *Iona* i postaci Kreuzy dzieli tysiąclecia. Tekst dramatu jest w oczywisty sposób wieloznaczny, a jego oryginalną polisemię dodatkowo intensyfikują kolejne, różniące się od siebie tłumaczenia, na których kształt mają wpływ kulturowo zmienne konteksty rozumienia i definiowania gwałtu⁵⁵. Problem języka, doboru słownictwa czy społecznych norm mówienia oraz słuchania ma rozstrzygającą wagę w przypadku świadectw dotyczących przemocy seksualnej.

W ramach tak wielowarstwowej oraz podatnej na przemieszczenia sensów kwestii trudno założyć istnienie stabilnej siatki znaczeń, którą można by nałożyć na tekst dramatu. Nie jest to jednak moją ambicją. Raczej w duchu sprzeciwu wobec nonszalanckiego potraktowania słów Kreuzy przez Foucaulta podejmuję próbę obdarzenia tej postaci większą uważnością i zaufaniem. Staram się odczytać *Iona* również w zgodzie z Eurypidesem, który w normalizującym gwałt otoczeniu umiał dostrzec przemoc seksualną i opisać jej destrukcyjne skutki.

Postać Kreuzy jest wyjątkowo blisko związana z prawdą, którą głosi. Atenka mówi o osobistym doświadczeniu, jej oskarżenie znajduje umocowanie w materialnej rzeczywistości ciała. W tym sensie życiorys i motywacje Kreuzy

54. Co ciekawe, w polskiej literaturze socjologicznej istnieje udane wykorzystanie kategorii parezji w analizie wypowiedzi kobiet dotyczących przemocy seksualnej w ramach polskiej odstony ruchu #metoo. Badanie jednak nie odnosi się w żaden sposób do postaci Kreuzy, referując jedynie główne tezy Foucaulta dotyczące parezji jako dyskursu prawdy odmiennego od sytuacji wyznania i spowiedzi opisanych w *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawiedliwości. Wykłady z Louvain, 1981* (przeł. A. Zawadzki, Znak, Kraków 2012). Zob. P. Bagiński, „We Might Give People a Sense of the Magnitude of the Problem”: *On the Truth Discourse about Violence against Women in the First Phase of Polish #MeToo (#JaTeż) Action (October 2017) on Facebook*, „Stan Rzeczy” 2019, nr 2 (17).

55. G. Vigarello, *Historia gwałtu*, Aletheia, Warszawa 2010.

prowadzące do publicznego wypowiedzenia prawdy wyraźnie odróżniają jej figurę od Sokratesa (broniącego się przed ateńskim sądem), Platona (doradzającego Dionizjosowi) czy Peryklesa (przemawiającego na forum *polis* w sprawie przystąpienia Aten do wojny ze Spartą) – innych wzorów parezjastów przywołanych przez Foucaulta. Prawda mężczyzn jest ugruntowana w ich światopoglądzie, ale też przede wszystkim w sprawowanych funkcjach publicznych: filozofa, doradcy, polityka czy przywódcy. Te ostatnie z definicji były całkowicie niedostępne Atence.

Kreuzu przemawia więc z politycznego niebytu. Nie ma swojego forum ani publiczności, której może opowiedzieć prawdę. Nie ma dyskursu, który zna słowo „gwałt”. Nie ma zwolenników czy zgromadzenia, które czekają na jej słowa. Ateńska *politeia* nie widzi w niej samodzielnego podmiotu. Jako nie-obywatelka Kreuzu nie ma swojej autonomii, prawa do decyzji, ale też prawa do zabierania głosu. Publicznie oskarżając Apolla o przemoc, Kreuzu zajmuje miejsce w obszarze politycznym, które do niej nie należy. To akt politycznego samoustanowienia, podważający społeczny uzus, ale też skodyfikowane normy i praktyki reprodukcje męską władzę. W ten sposób bohaterka przeciera szlaki dla apelacji innych nie-obywatelek i podporządkowanych. Wskazuje na możliwość politycznej sprawczości poza prawomocnym rejestrem.

Oskarżenie Kreuzu nie przypomina lamentu, jest raczej gniewną konfrontacją. Doświadczenie gwałtu staje się miejscem, z którego Kreuzu rozpoczyna swój sprzeciw. Jej prawda jest dyskursem zdominowanych, którzy odnajdują sprawstwo w otwartym nazwaniu niesprawiedliwości. Jednocześnie, zgodnie z tym, co pisze Foucault, „w owym dyskursie kierowanym przez słabego ku możliwemu zaznacza się pewna forma rewindykacji własnego prawa, ale także wyzwanie rzucone wszechmocnemu: ujawnienie prawdy o jego postępkach jest poniekąd wyzwaniem go na pojedynek”⁵⁶.

Fundamentalne znaczenie tego gestu jest zrozumiałe nie tylko w kontekście całkowitego wykluczenia kobiet z polityki, lecz także z perspektywy myślenia o możliwych konsekwencjach przemocy seksualnej. Kreuzu odmawia pozostania ofiarą uwikłaną w milczenie, wycofanie czy bierność. Ma odwagę publicznie wskazać gwałciiciela, pomimo jego wysokiej, a w przypadku boga najwyższej, „społecznej” pozycji. Głośno go wywołuje, oburza się na jego bezkarność, wykuwając dyskurs, który nie istnieje. Mówi o systemowej opresji kobiet oraz przemocy seksualnej, dla których w jej społeczeństwie nie ma jeszcze nazwy.

⁵⁶ M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, s. 151.

Jednocześnie postać Atenki nie realizuje schematu „idealnej ofiary”. Kreuza chce mieć kontrolę na tym, co się dzieje, podejmuje decyzje mogące budzić obiekcje: porzuca swoje dziecko, pragnie śmierci domniemanego pasierba i planuje jego zabójstwo. Jako śmiertelniczka dziewczyna romansowała z bogiem, okłamywała rodziców, spiskowała za plecami męża. Gdy dowiaduje się jednak, że Ion to jej syn, uznaje, że jej interesy zostały zaspokojone, i odpuszcza walkę. Fakt, że jej rodzony syn będzie władcą Aten, a ona odzyska społeczny prestiż, zdaje się rozwiązywać konflikt z gwałcicielem. Kreuza postanawia go z radością „chwalić”⁵⁷, jej potępienie słabnie, a może nawet zupełnie znika? Atenka nie ma ambicji stać się obrończynią wszystkich kobiet. Wycofuje krytykę patriarchalnego ustroju miasta w momencie, gdy na powrót staje się jego bezpośrednią beneficjentką.

Tymczasem, demaskacja nieegalitarnych hierarchii antycznej *polis*, której dokonuje Kreuza, buduje przestrzeń dla fundamentalnej krytyki. Na szerszym planie jej słowa dobitnie ukazują, jak od zarania demokracji, kategoria *demos* była ukonstytuowana na systemowym wykluczeniu. Formalnemu zabezpieczeniu opresji kobiet i osób zniewolonych towarzyszyło całkowite przesłonięcie. Spuszczona zasłona ukrywała elitarny status obywatelstwa, ale też materialne konsekwencje dominacji dla ciał nie-obywaterek i niewolnych. Ich doświadczenia przemocy, mimo że głęboko osadzone w mechanizmach dominacji i podporządkowania, pozostawały całkowicie nie do opowiedzenia w ramach debaty politycznej. Wyrugowanie tematu przemocy seksualnej poza granice tego, o czym mówimy, gdy rozmawiamy o polityce, a tym samym społeczna dewaluacja tego problemu i jednostkowych doświadczeń przemocy, mają w Europie długowieczną historię.

Dramat Eurypidesa, budujący legendę o potomku ateńskiej dynastii, sugeruje, że wspólnota polityczna potrzebuje gwałtu na kobiecie, aby trwać i się odradzać. Kontrola i podporządkowanie kobiet są konstytutywne dla reprodukcji *polis* i zagwarantowania w jej ramach czystości krwi. Dopiero to połączenie – kobiety i przemoc seksualna – daje pewność, że władza w rękach mężczyzn będzie stale odtwarzana. Mechanizm ten jednak pozostaje ukryty dla samej wspólnoty, która na nim się opiera. Formalnie, przemoc seksualna wobec kobiet nie jest przemocą, lecz częścią damsko-męskiej gry lub elementem boskiego planu.

Mysząc o Atenach jako kolebce europejskiej cywilizacji, warto zapytać o konsekwencje tego stanu rzeczy. Na ile przemoc seksualna wobec kobiet

57 Eurypides, *Tragedie*, w. 1609-1610.

jest milczącym założeniem europejskiego sposobu myślenia o polityce oraz ukrywaną praktyką sprawowania męskiej władzy? W jakim stopniu przemoc i wykluczenie, wraz z towarzyszącymi procedurami zaprzeczania, ukrywania i normalizacji, wciąż stanowią narzędzie umożliwiające odnowę i wzmocnienie wspólnoty politycznej również dziś? Do jakiego stopnia współczesna myśl polityczna, kształtująca granice naszej wyobraźni i krytyki, reprodukuje nierzetelność Foucaulta: koncentruje się na mężczyznach i ich słowach, nie chcąc przyjąć prawdy ze strony kobiet i innych nie-obywateli? I wreszcie, jakie konsekwencje w rozumieniu istoty europejskiej władzy i polityki przyniosłoby uznane, że pierwowzorem politycznego dyskursu prawdy i obywatelskiej odwagi była kobieta publicznie ujawniająca tożsamość swojego gwałciciela?

Abstract

Marta Rawłuszko

UNIVERSITY OF WARSAW

Creusa's Truth: Rape, Foucault, and Politics

The article addresses the issue of truth-telling or parrhesia in politics. The author draws on Michel Foucault's late lectures on this topic while simultaneously questioning Foucault's interpretation of the ancient prototype of parrhesia from Euripides's play *Ion*. The analysis highlights Foucault's "masculine arrogance," as he consistently overlooks, obscures, or trivializes the fact that the first instance of parrhesia was a woman's accusation against her rapist. An alternative, more attentive reading of *Ion* brings questions about the status of sexual violence in politics and acknowledges the importance of non-citizen female voices in the political field.

Keywords

parrhesia, rape, politics, Foucault, Creusa