

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Філософський факультет

Кафедра етики, естетики та культурології

Кваліфікаційна робота за спеціальністю 033 «Філософія»

на здобуття освітнього ступеня бакалавра філософії

**«Феномен сексуальності в системі моральної регуляції у концепції  
Мішеля Фуко»**

Студентка-виконавець:

Воскресенська Олександра

Андріївна

IV курс, спеціальність «033 філософія»

ОПП «філософія»

---

Науковий керівник:

Доктор філософських наук, професор, Рогожа М. М.

---

Допущено до захисту:

Зав. кафедри \_\_\_\_\_

КИЇВ-2025

## План

<b>Вступ.....</b>	<b>2</b>
<b>Розділ 1. Проблема сексуальності в історико-філософському контексті.....</b>	<b>5</b>
<b>Розділ 2. Сексуальність, влада і механізми морального регулювання у філософії М. Фуко.....</b>	<b>15</b>
2.1. Поняття «сексуальності» у філософії М. Фуко.....	15
2.2. Формування дискурсу сексуальності.....	17
2.3. Біополітика і сексуальність.....	22
2.4. Сексуальність і суб'єктивація.....	25
<b>Розділ 3. Сексуальність, етика та суб'єктивність .....</b>	<b>31</b>
3.1. Філософська практика турботи про себе.....	32
3.2. Етичний вимір турботи про себе .....	35
<b>Висновки .....</b>	<b>41</b>
<b>Список використаної літератури .....</b>	<b>43</b>

## Вступ

Сексуальність є важливою складовою людського буття, що здавна привертала увагу філософів у зв'язку з етичними нормами та суспільним порядком. В історико-філософському контексті феномен сексуальності розглядався переважно через призму моральної регуляції та самоконтролю: від античної концепції еросу у Платона, де любовний потяг слід було спрямувати до вищого блага, до середньовічних християнських приписів, які регламентували статеву поведінку задля духовної чистоти. Незважаючи на важливу роль статевого потягу в людській природі, традиційна філософія тривалий час не виокремлювала сексуальність як самостійну проблему, розглядаючи її побіжно в рамках етики чеснот або теологічних доктрин гріха. Лише у XX столітті питання сексуальності було радикально репроблематизоване: психоаналітичні теорії (З. Фройд та інші) і пізніше постмодерна філософія висунули сексуальність на передній план аналізу людини та суспільства, визнавши її ключем до розуміння взаємозв'язку між індивідом, культурою і владою.

Особливе місце в осмисленні сексуальності належить Мішелю Фуко – французькому філософу, який запропонував новаторську концепцію сексуальності як об'єкта знання, владних стратегій і етичної рефлексії. У своїй концепції Фуко доводить, що сексуальність не є природною даністю, яку просто необхідно «визволити» з-під соціальних заборон. Навпаки, сексуальність є продуктом конкретних історичних процесів, де вона формується як об'єкт знання, інструмент владного впливу і простір етичної саморегуляції. Через дискурси медицини, педагогіки, права і сповіді сексуальність починає функціонувати як механізм нормалізації поведінки й інтимної суб'єктивності. У цій парадигмі сексуальність постає не просто як те, що підлягає моральному судженню, а як структура моральної регуляції самої людини, яка через владу й істину формує своє «Я». Фуко підкреслює:

сучасна людина не просто має сексуальність — вона є суб'єктом сексуальності, тобто таким, хто пізнає, регламентує і постійно інтерпретує власні бажання через призму певної культури. У результаті сексуальність стає ключем до розуміння того, як індивід формує себе як моральну істоту, — як у відповідності до норм, так і в їх запереченні чи переосмисленні.

Таким чином, аналіз сексуальності як соціального конструкту відкриває глибше розуміння механізмів морального впливу на суб'єкта і дозволяє виявити, яким чином індивід сам формує себе як етичну істоту в умовах владно-дискурсивної напруги. Саме ця проблематика стає предметом даного філософського дослідження.

**Актуальність дослідження** зумовлена як філософським значенням ідей Фуко, так і контекстом сучасних соціальних трансформацій. Концепція сексуальності як форми владної дії та етичного самоконструювання дає змогу по-новому осмислити проблеми моралі, гендеру, тілесності й індивідуальної свободи. У суспільстві, де переглядаються норми сексуальності та суб'єктивності, філософський аналіз фукіанської моделі моральної регуляції відкриває простір для критичного мислення щодо влади, норми і самості.

**Об'єктом дослідження** є феномен сексуальності

**Предметом дослідження** є концепція сексуальності у філософії Мішеля Фуко, її зміст і функції в контексті взаємодії знання, влади та етичної суб'єктивності.

**Мета дослідження** полягає у філософському аналізі концепції сексуальності Мішеля Фуко як елемента системи моральної регуляції, зокрема у виявленні того, як сексуальність функціонує на перетині етики, влади і знання в його вченні, та яке значення це має для формування морального суб'єкта.

Досягнення мети дослідження забезпечується внаслідок виконання наступних завдань роботи:

1. Аналіз проблеми сексуальності в історико-філософському контексті – від класичних уявлень античності (вчення Платона про еротичну любов та добродієність) до постанов сучасного дискурсу про сексуальність у працях Мішеля Фуко;
2. Дослідження взаємозв'язку сексуальності з владою та механізмами морального регулювання у концепції Фуко, розкривши зміст ключових понять, таких як «дискурс», «біополітика» та «суб'єктивація» стосовно феномену сексуальності.
3. Визначення того, яким чином сексуальність пов'язана з етикою та формуванням суб'єктивності у філософії Фуко, проаналізувавши практики себе та моральне самоформування особистості на матеріалі його текстів «Використання задоволень» і «Турбота про себе».

Таким чином, через виконання окреслених завдань передбачається цілісне висвітлення проблеми сексуальності в системі моральної регуляції у концепції Мішеля Фуко та досягнення поставленої мети дослідження. Пропонований вступ окреслює філософську проблематику теми, обґрунтовує її актуальність і визначає основні аналітичні кроки, що забезпечать розкриття суті досліджуваної проблеми.

## **Розділ 1. Проблема сексуальності в історико-філософському контексті**

Проблема сексуальності в історико-філософському континуумі зазнавала суттєвих трансформацій, які свідчать не лише про зміну поглядів на тілесність і мораль, а й про глибинні епістемологічні та антропологічні зсуви в уявленнях про людину. Від античної етики стриманості до фукіанського аналізу біовлади, сексуальність була не лише об'єктом регуляції, але й джерелом філософського осмислення індивіда, істини та влади.

**В античній філософії**, зокрема в етиці Сократа, Платона та стоїків, сексуальність розглядалася як складова частина практик самовдосконалення (*τέχνη τοῦ βίου*). У «Бенкеті» Платона еротика пов'язується з процесом піднесення душі до царини Ідей, де тілесне бажання є лише початковим етапом у діалектиці любові (Платон, *Symposium*, 210a–212b). Сексуальність у цьому контексті не мала автономного статусу, її осмислення було підпорядковане загальному етичному завданню — осягненню блага.

Ідея вищого блага, будучи осередком незмінного буття, відкривається тільки в еросному осягненні, яке очищає від тілесних потягів і дозволяє душі знайти втрачену гармонію і повноту, дозволяючи людині відновити свою здатність сприймати світ в єдиному і цілісному бутті. У прагненні до мудрості людина здатна перетворюватися так, що її мислення стає вільним від усього чуттєвого, тим самим пам'ятливим, завжди притямним і, таким чином, завжди здатним досягати чистого умоспоглядання. Коли людина звертається до свого еросного початку, тоді в ньому починається протиборство душі нижчої та вищої. Нижча перетворює Ерос на засіб безмірних тілесних жадань, позбавлених будь-якого сенсу. Вона позбавляє людину окриленості та розумного зору. Отже, любов як еросний пафос

обмежена прагненням до чуттєво-тілесної краси? Тоді що може сила Ероса дати вищій душі, якщо їй ітак першопочатково властиве умоспоглядання всього істинно суцього, тобто ідеального космосу? Відповідь Платона зовсім несподівана: єднання з красою, що опосередковує чуттєво мінливий і ідеальний світи. У «Бенкеті» Платон підкреслює, що Ерос є невичерпне прагнення краси, що тягне до добра і істини. Саме через красу відбувається долучення до істинного світу, до буття як ідеї. Ерос перетворює людину на цілісного і гармонійного суб'єкта.

У стоїцизмі тілесні пориви, включно із сексуальними, розглядалися як потенційна загроза душевному спокою (*ἀταραξία*), тому підлягали суворому контролю за допомогою розуму. У трактаті Сенеки «Моральні листи до Луцілія» сексуальні потяги визнаються за одну з пристрастей, які захоплюють душу та затмарюють розум. За стоїками, пристрасті — це перевещищені стани душі, що похитують людину від природної розумної гармонії. Епіктет, ще один яскравий представник стоїцизму, наполягає на необхідності стриманості і керуванні бажаннями. Сексуальні потяги у його вченні — це скоріше вписаний у природу чинник, що вимагає свідомого керування та аскези.

Стоїчне бачення сексуальності відображає ідею що розум і самокерування вищими цінностями. Такий підхід дозволяє людині не підпадати під владу потягів і жити згідно з розумним законом природи. Стоїцизм бачить сексуальність частиною природної людської сутності, але такою, що потребує контролю і підпорядкування розуму. Таке бачення сприяє гармонійному співіснуванню стахій тіла і душі, що є основою стоїчної етики.

У **християнській патристиці та схоластиці** сексуальність набуває статусу теологічної проблеми. Святий Августин у «Сповіді» та праці під назвою «Про Град Божий» розглядає статеvu пристрасть як наслідок

первородного гріха. Початкова провина передається всім нащадкам Адама у спадок через статевий акт, спаплюжений наслідком гріхопадіння — «хіттю», тобто ірраціональним бажанням отримувати насолоду від творинь, а не від самого Творця. Найяскравіше «хіть» проявляється саме в статевому акті, коли люди зовсім забувають про Бога і безсоромно насолоджуються одне одним.

Таким чином сексуальність виводиться з раціонального контролю і трактується як вияв падшої природи людини (Augustinus, *De Civitate Dei*, XIV). За Августином, в людині є щось глибоко, сутнісно неправильне. Весь наш вигляд — це, як писав Августин, *massa peccati* — маса гріха, яку можуть облагородити лиш розум, обернений до Бога і благочестива аскеза.

Фома Аквінський, попри свою відкритість до аристотелівської антропології, зберігає ортодоксальну лінію, вбачаючи в сексуальному акті добро лише у шлюбному контексті та заради продовження роду. Тим самим сексуальність була повністю підпорядкована релігійній телеології.

Обмежуючись лиш Аквінатовою «Сумою теології», ми можемо знайти три місця, де можна дізнатися, що Аквінат вчить про людську сексуальність: у його трактаті про шлюб як «служіння природи» (Suppl., q. 41), у його трактуванні (не)стриманості та пороку похоті (II-II, q. 153-4), і (як дехто вважає) у його трактуванні природного права (I-II, q. 94).

У першому місці, яке фактично є відтворенням більш ранньої праці Аквіната, перші дві статті 41-го розділу стверджують, що шлюб є частиною «природного права», тобто, що людина може розумно досягнути, що подружній стан є частиною божественного провидіння, щоб людство могло відтворюватися, і що шлюб не можна назвати частиною «припису», тобто, що всі люди зобов'язані одружитися, а радше залишається вільним вибором. Третя стаття пояснює, що «подружній акт» (*actus matrimonialis*) не завжди є гріховним, оскільки він просто є частиною природного порядку

речей. Автор обережно пише «завжди», бо передбачає, що коли мотивація (мета) виконання цього акту не є добродесною, то можна сказати, що він був зроблений неправильно.

Традиційним методом підходу до сексуальної етики було розглядати її з презумпцією, що «природний порядок речей» є джерелом моральних зобов'язань і заборон. Як ми бачимо, Аквінат використовує цей підхід у своїх працях, здається, що так воно і є, особливо у наведеному вище прикладі. Однак можна резонно запитати, чи саме це він мав на увазі, коли описував природне право у своєму трактаті про право в цілому в I-II, qq 90-108.

Загалом у творах Фоми Аквінського існує певна дихотомія щодо того, як він описує природне право і як він використовує «природу» як критерій для визначення правильного чи неправильного вибору в людській поведінці. Ми знаємо, що він вважав, що світ, в якому ми живемо, був спеціально «сконструйований» Богом так, що все в ньому має певні значення і цілі. Очевидно, що він зробив такий висновок і щодо людської сексуальності, розробляючи питання про те, як природне право розкриває те, що вважається добром і, відповідно, злом, якщо структура поведінки, здається, не відповідає цьому природному порядку.

Коли в XVI ст. праці Фоми Аквінського були використані для створення «моральної теології», ідея про те, що вивчення природи вказує шлях до визначення добра і зла, правильної і неправильної поведінки, була сприйнята як належне. Багато людей досі покладаються на такий метод. Він матиме сильний вплив на сексуальну етику аж до II Ватиканського собору.

У **філософії Нового часу та доби Просвітництва** проблема сексуальності поступово відокремлюється від релігійної онтології. Осмислення сексуальності істотно змінило характер: від релігійно-

моралістичних інтерпретацій до спроб раціоналізувати тілесність, встановити її місце у структурі людського буття та соціального порядку.

Рене Декарт у «Пристрастях душі» (*Les Passions de l'âme*, 1649) розглядає тілесні пристрасті, включно із сексуальним потягом, як механічні рухи «тваринної душі» (*âme animale*). Сексуальність є природною функцією тіла, керованою шишкоподібною залозою, посередником між тілом і мислячим «Я». Декарт трактує сексуальне бажання як фізіологічний процес, що може бути зрозумілий через природничі закони, але підлягає контролю з боку розуму. У цьому контексті сексуальність знецінюється як підлеглий розуму імпульс, що не має у собі автономної цінності.

Бенедикт Спіноза у «Етиці» (*Ethica*, 1677) розглядає сексуальність у ширшому контексті афектів. Він визначає бажання (*cupiditas*) як «сутність людини, оскільки вона сприймається як визначена для дії». Сексуальне бажання для Спінози — не відхилення чи падіння, а одна з природних модифікацій бажання існувати і розширювати свою силу буття (*conatus*). Спіноза підкреслює, що етичний аспект сексуальності полягає у переході від пасивного афекту до активного: «знати» і «любити» себе і іншого не через залежність, а через адекватне розуміння своєї природи. Таким чином, Спіноза відмовляється від традиційного дуалізму тіла і душі у трактуванні сексуальності.

Іммануїл Кант у «Антропології з прагматичної точки зору» (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798) та «Основах метафізики моралі» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) дає суворий аналіз сексуальності. Кант визначає сексуальність як потенційно небезпечний стан, бо в сексуальному бажанні людина ризикує розглядати іншу людину як засіб для задоволення, а не як ціль саму по собі. В силу природи сексуального бажання, людина, яка сексуально бажає іншу людину, об'єктивує цю іншу людину, як до, так і під час сексуальної активності.

Секс, пише Кант, «робить з коханої людини об'єкт апетиту... Сам по собі він є деградацією людської природи» (Лекції з етики, с. 163). Кант у свою чергу вважає, що сексуальні відносини повинні бути морально допустимими тільки в рамках шлюбу, який гарантує взаємне визнання людської гідності. Таким чином, для Канта сексуальність є випробуванням здатності до моральної автономії.

Якщо підсумовувати основні інтенції новочасних філософів, то можна дійти загального висновку, що феномен сексуальності поступово переходить із богословсько-релігійного простору в площину антропології, етики і соціальної філософії. Від Декартового механістичного опису тілесності до Кантового морального імперативу відносно тілесного бажання, сексуальність перестає бути виключно темою падіння або гріха і набуває статусу істотної частини людського буття, що вимагає осмислення через категорії розуму, свободи та відповідальності. Просвітники також розглядали сексуальність не як прояв падіння чи гріха, а як природний феномен, який потребує розумного регулювання, етичного осмислення та соціальної інтеграції. Разом з тим, у різних авторів спостерігається напруга між прагненням прийняти сексуальність як даність природи і водночас побоюванням її руйнівної сили для морального порядку і суспільної стабільності. Таким чином, дискусія про місце сексуальності в людському бутті, започаткована в епоху Просвітництва, стала фундаментом для подальших розробок у філософії модерну й постмодерну, зокрема у Фрейда, Ніцше, Фуко та інших.

Феномен сексуальності в добу **Модерну**, що охоплює XIX — початок XX століття, отримує нове, радикально проблематизоване осмислення. Якщо в епоху Просвітництва сексуальність розглядалася переважно в етичному та соціальному контексті як природна, але підконтрольна сила, то модерністи сприймають її як фундаментальну структуру буття, що виходить за межі моралі, раціональності та навіть свідомої суб'єктивності.

У цьому контексті вирішальну роль відіграють праці Артура Шопенгавера, Фрідріха Ніцше та Зигмунда Фрейда. Кожен із цих мислителів репрезентує унікальну спробу зруйнувати традиційні уявлення про сексуальність, висуваючи її в центр онтологічного, антропологічного та психоаналітичного дискурсів.

Артур Шопенгавер у праці «Світ як воля і уявлення» (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819) формулює одну з перших в історії філософії радикально песимістичних концепцій сексуальності. За Шопенгавером, світ є проявом сліпої, стихійної ірраціональної Волі до життя (*Wille zum Leben*), і сексуальний потяг — один з чітких виразів цієї волі. Сексуальність, за Шопенгавером, не є індивідуальним вибором чи задоволенням, а глибинною, безособовою силою, що керує людиною попри її свідомість. Бажання статевого з'єднання — це спосіб, у який Воля забезпечує продовження життя, використовуючи індивідів як засоби. Сам індивід і його щастя для Волі байдужі, адже за Шопенгавером закоханість, яка часто стимулює статево активність, є нічим іншим як служницею стихійної волі, що переслідує свої «цілі» по експансії світу. Таким чином, сексуальність постає як метафізична трагедія, як несвобода, яку неможливо ані виправдати, ані уникнути. Сексуальність є парадоксальним фундаментом існування, яка одночасно утверджує життя і прокладає шлях стражданню.

Фрідріх Ніцше в своїй праці «По той бік добра і зла» (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886) та в «Сутінках ідолів» (*Götzen-Dämmerung*, 1889) розвиває тему сексуальності як сили, що виходить за межі традиційної моралі. Ніцше, на відміну від Шопенгавера, не сприймає сексуальність винятково як джерело страждання. Він бачить у ній амбівалентну силу творчості й руйнування.

Сексуальність для Ніцше є одним із аспектів волі до влади (*Wille zur Macht*), тобто прагнення життя до самоствердження і зростання. У критиці традиційної моралі Ніцше підкреслює, що культурне пригнічення

сексуальності (особливо через християнство) є інструментом підкорення сильної індивідуальності. Він пише, що в усьому, що людина робить, відбивається сексуальність; навіть в обожненні святих. Для Ніцше сексуальність не є пороком чи гріхом: це елемент життєвої енергії, яка повинна бути інтегрована в процес самотворення людини. Відмова від сексуальності означає відмову від одного з важливих вимірів життя як такого, що веде до декадансу і занепаду культури.

Зигмунд Фройд у «Тлумаченні сновидінь» (*Die Traumdeutung*, 1900), «Трьох нарисах з теорії сексуальності» (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905) і «Я і Воно» (*Das Ich und das Es*, 1923) закладає основу для наукового, але водночас філософського розуміння сексуальності як базової структури людської психіки. На відміну від Шопенгавера і Ніцше, Фройд систематизує сексуальність у термінах лібідо — універсальної психічної енергії, що керує не тільки статевими потягами, але й багатьма іншими аспектами поведінки, культури і творчості. Лібідо не обмежене актом репродукції: його формування починається в ранньому дитинстві через оральні, анальні та фалічні фази.

Фройд висуває ідею, що придушення сексуальних імпульсів — основний механізм становлення культури (через процес сублимації). У «Трьох нарисах» він зазначає: «Цивілізація є продуктом зусиль індивіда придушити свої сексуальні потяги в ім'я соціально прийнятної поведінки». Тим самим, Фройд трансформує уявлення про сексуальність із природної даності у складний механізм внутрішніх суперечностей, що визначає структуру людського буття.

Історико-філософський контекст осмислення сексуальності в Модерні демонструє злам класичної раціоналістичної картини людини. Сексуальність більше не є вторинним або патологічним явищем: вона стає ключем до розуміння життя як такого, у його трагічності, могутності й глибинній амбівалентності. Узагальнюючи, можна стверджувати, що в добу

Модерну сексуальність перестає бути простою функцією природної потреби чи моральної проблеми. Вона набуває статусу метафізичної, онтологічної та психоаналітичної сили. Зокрема, щодо останнього, у філософському контексті ця редукція сексуальності до психіатричної норми засвідчує трансформацію влади над тілом у владу над душею — тенденція, яку пізніше концептуалізує Мішель Фуко.

Радикальний злам у філософському аналізі сексуальності відбувається саме у **філософії Мішеля Фуко**. У праці «Історія сексуальності», він заперечує уявлення про сексуальність як природну даність, що була нібито репресована. Натомість Фуко демонструє, що сексуальність — це історично сформований дискурс, інструмент влади, який виробляє «суб'єктів сексуальності» через наукові, юридичні та педагогічні практики (Foucault, *Histoire de la sexualité*, I).

Фуко виділяє кілька ключових механізмів: медикалізація сексуальності (зокрема дитячої), нормалізація через статистику, і конфесійна модель ідентичності. Сексуальність, таким чином, стає не репресованою, а гіпервиробленою, контрольованою через «дискурси істини». У подальших томах (*L'usage des plaisirs*, 1984; *Le souci de soi*, 1984) Фуко повертається до античних практик себе, де сексуальність не відокремлювалася від етики, але мислилася як частина індивідуальної етики стилю життя.

Історія філософського осмислення сексуальності — це не просто зміна моральних норм, а глибинна еволюція у способах конструювання суб'єктивності. Від тілесного підпорядкування ідеї блага в античності — до самодисциплінування через біовладні режими в сучасності, сексуальність постає не як інтимна сутність, а як філософськи сконструйований об'єкт, що відкриває механізми влади, знання та ідентичності. Власне особливості цих механізмів, з точки зору Мішеля Фуко, й будуть розглянуті в даній роботі далі.

## **Розділ 2. Сексуальність, влада і механізми морального регулювання у філософії М. Фуко**

### 2.1. Поняття «сексуальності» у філософії М. Фуко

Мішель Фуко розглядав пізнання як явище, глибоко вкорінене в соціальних структурах і практиках, у тому числі в дискурсивних формах, що набувають сили через інституції духовної влади — такі як освіта, медицина, право, релігія. Центральною для його аналізу була також мова, що виступає не просто засобом комунікації, а механізмом упорядкування досвіду. У цьому контексті Фуко звертається до феномена сексуальності, наголошуючи, що сама поява цього терміна є симптоматичною для змін у режимах знання. Вона зумовлена не лише антропологічним чи тілесним виміром, а насамперед висуненням сексу як об'єкта наукової уваги — зокрема з боку біології та соціальних наук.

Сексуальність, за Фуко, постає як ефект епістемологічної конденсації, де переплітаються прагнення до істинного знання про тілесне бажання і соціальні обмеження, що формують рамки допустимого. З одного боку, сучасна людина отримує уявлення про функціонування статевого потягу з точки зору науки — як механізму, що вписується у біологічну і соціальну динаміку. З іншого боку, ця сфера регулюється системою норм — від релігійних і правових до педагогічних і медичних — які визначають, що вважати прийнятним, дозволеним, осудним. У відповідь на це людина прагне окреслити простір, де могла б переживати власну тілесність як автономну подію суб'єктивності, звільнену від суспільного погляду.

Саме в цій напрузі між дисциплінарним контролем і прагненням до індивідуальної тілесної самореалізації, на думку Фуко, і формується те, що ми сьогодні називаємо сексуальністю — не як природний феномен, а як продукт дискурсивної артикуляції досвіду. Це — не стільки біологічна

даність, скільки інтимна конфігурація особистості, що виникає у точці перетину знання, влади й бажання.

Термін «сексуальність», як зазначає філософ, «з'явився досить пізно, на початку XIX ст. ... це свідчення чогось іншого, ніж простий словниковий переклад; він, звичайно ж, не може бути ознакою раптової появи того, до чого він відноситься» [27, с. 20]. Тут йдеться не просто про розширення словника чи про фіксацію нової лексеми, і водночас — не про раптове виникнення самого феномена, до якого цей термін відноситься. Ця поява, за міркуванням Фуко, свідчить не стільки про відкриття чогось нового у бутті, скільки про зміну у способах говорити, знати і впорядковувати людський досвід.

Термін «сексуальність» як такий уже мав своє вузьке технічне застосування в біології й зоології, де вживався для опису механізмів розмноження або відмінностей між статями. Проте лише наприкінці XIX століття слово набуває ширшого смислового обсягу, наближаючись до сьогоденного вжитку, та виходячи за межі природничих дисциплін і потрапляючи у поле гуманітарного, медичного та морального дискурсу.

Зазначимо, що англійське слово «sex» у своєму основному значенні означає «стать». У такому контексті воно фігурує, зокрема, у книзі Heath S. «The Seksual Fix», опублікованій у 1989 році, яка присвячена аналізу того, чому саме жінки виявляють вищу схильність до низки захворювань, не характерних для чоловіків. У цій праці така відмінність приписується саме жіночій «сексуальності» [39 с. 7–16].

Фуко, натомість, наголошує, що не варто інтерпретувати інстанцію сексу як належну до історії сексуальності, а, навпаки, необхідно показати, що «секс» сам по собі історично залежний від сексуальності. Таким чином, мислитель принципово розмежовує поняття «секс» і «сексуальність», не ототожнюючи їх, а натомість ставить перед собою завдання простежити їхню взаємозалежність. Він підкреслює, що «сексуальність — не позначка

чи символ, вона об'єкт та ціль» [27, с. 219]. У цьому контексті Фуко визначає сексуальність як специфічний історичний досвід. Він зазначає, що «трактування «сексуальності» як історичного досвіду передбачає, що можна було б мати в своєму розпорядженні інструменти, придатні до аналізу в їх іманентному характері та взаємовідношеннях трьох осей, що складають сексуальність: формування знань, які до неї належать, владних систем, що породжують правила використання, та форми, в яких індивіди можуть і повинні впізнавати себе як суб'єкти цієї сексуальності» [27, с. 21].

## 2.2. Формування дискурсу сексуальності

Один із центральних аспектів філософської розвідки Мішеля Фуко щодо сексуальності полягає в переосмисленні її стосунку до влади. Традиційно сексуальність у європейській культурі осмислювалась як сфера, яка зазнавала пригнічення, цензури, заборони — особливо в контексті християнської моралі, правових обмежень і буржуазної пристойності. Таку інтерпретацію Фуко називає «репресивною гіпотезою». Вона стверджує, що влада впродовж століть прагнула примусити людей мовчати про сексуальність, виштовхуючи її в інтимне, приватне, несвідоме. Саме тому модерна емансипація сексу в ХХ столітті розглядалась як звільнення від цього утиску.

Фуко ж вважає подібну гіпотезу поверховою і хибною. Він не заперечує факту існування норм, заборон і дисциплінарних механізмів, які стосуються сексуальності, проте наполягає: влада не просто забороняє сексуальність, а формує її як специфічний об'єкт знання та дискурсу. Сексуальність, згідно з його аналізом, — це не те, що було пригнічене, а те, що постійно продукується через владні стратегії, які заохочують до сповіді, до саморозкриття, до наукової класифікації. Йдеться про цілу низку процедур — медичних, юридичних, психіатричних, педагогічних — через

які індивід навчається говорити про себе як про суб'єкта сексуальності. Іншими словами, сексуальність виникає не в момент придушення, а в момент регулятивного формування знання і самосвідомості.

Тому «репресивна гіпотеза», розглянута в праці «Жага пізнання» у першому томі «Історії сексуальності», стає відправною точкою дослідження сексуальності Мішелем Фуко. Чи справді, запитує він, XVIII-XIX ст. були періодом, коли розмови про секс і про все, що з ним пов'язано ставали дедалі важчими й неприпустимішими, коли сексу було наказано «оніміти»? І він прагне показати, що «якщо взяти три останні століття в їхніх безперервних трансформаціях, то справа почне виглядати зовсім інакше: тут ми побачимо справжній вибух дискурсів навколо і з приводу сексу» [27, с. 5] Це проявляється, зокрема, в еволюції католицької сповіді: «Було висунуто імператив: не тільки зізнаватися у протизаконних діяннях, а й перетворити на дискурс будь-яке своє бажання... Християнська сповідь приписала як основний обов'язок нескінченне завдання перемелювати на жорнах слів усе, що має хоч найменший стосунок до сексу» [27, с. 30].

Тому Фуко наголошує, що однією з фундаментальних передумов появи сексуальності в її сучасному вигляді була практика християнської сповіді. У контексті західного християнства сексуальність здавна вважалась центральною сферою гріховності, а отже — підлягала особливому контролю. Сповідь — це не лише акт покаяння, а й технологія витягування істини про суб'єкта через мову: «вислови, скажи, вирази» — ось логіка, що визначає її суть. Паралельно формується ідея про те, що саме у сексуальному вимірі розташована «глибока правда про людину».

Фуко підкреслює, що сповідь є зразком владної практики, яка не насильницька, а інтерналізована: вона діє через добровільне самовикриття індивіда. У цьому полягає одна з перших форм суб'єктивації, коли особа починає говорити про себе в термінах власного сексуального життя, а

значить — погоджується на саморегуляцію відповідно до зовнішньої норми.

До того ж у XVIII ст. вперше постала економічна і політична проблема «населення»: працездатне населення, темпи приросту населення, співвідношення приросту населення і ресурсів тощо. «Уряди виявили, що вони мають справу не з підданими і не з «народом», а з «населенням», яке має свої характерні риси і власні змінні, такі як народжуваність, смертність, тривалість життя, відтворення, здоров'я, частота захворюваності, типи харчування і проживання» [27, с. 36]. Усі ці змінні перебувають на перетині процесів, властивих життю, і процедур управління. А серцевиною проблем населення виявляється секс. Сексуальність стає тим полем, яке не тільки дозволяє владі інтерпретувати індивіда, а й управляти ним. У цьому полягає суть адміністративного дискурсу про сексуальність — він розгортається в низці процедур: статистичне облікування «відхилень», контроль за народжуваністю, «моральне виховання» дітей, клінічні описи тілесних практик, психіатричне дослідження сексуальних девіацій тощо. Усвідомлюється необхідність аналізувати шлюбний вік, шлюбні та позашлюбні народження, частоту статевих зносин, способи запобігання вагітності, наслідки безшлюбності і под. У цих умовах сексуальність стає не «табуйованим», а надмірно продукованим і фіксованим феноменом.

Уперше суспільство визнає, що його майбутнє і його добробут залежать не тільки від кількості і чеснот його громадян, а й від того, яким чином кожен з них практикує секс: «На основі політекономічних проблем населення складається каркас, у рамках якого здійснюються дослідження сексу. На стику біологічного та економічного народжується аналіз сексуальної поведінки, її детермінант і наслідків» [27, с. 37].

Цей дискурс, за Фуко, не має одного центру; навпаки, він формується через мережу інституцій, що діють одночасно, послідовно й автономно. Наприклад, медичний дискурс починає трактувати сексуальність не як гріх,

а як потенційне відхилення від «норми», що потребує діагностики, лікування або корекції. Правовий дискурс виробляє норми поведінки й карає «аморальні» практики. Педагогічний дискурс вчить дітей контролювати власне тіло та репресувати сексуальні імпульси.

Ключовим наслідком такого адміністрування є внутрішнє привласнення норми суб'єктом. Людина не просто «регульована ззовні», вона починає розуміти себе крізь призму цих норм: «Я нормальний» / «Я відхилення» — це вже не юридична кваліфікація, а екзистенційне самовизначення. Таким чином, механізми адміністративного регулювання сексуальності не зменшують її ролі — навпаки, сексуальність набуває статусу одного з центральних елементів ідентичності сучасного суб'єкта. Медична термінологія, класифікаційні схеми психіатрії, статистика і судова мова не просто описували сексуальні явища, а створювали нові типи суб'єктів, нові ідентичності, зокрема «первертів», «дегенератів», «істеричок». У цьому й полягає сутність фукіанської критики: він не заперечує історичної динаміки сексуальності, але відкидає її інтерпретацію в термінах еволюції свободи. Сексуальність стає все більше предметом говоріння — проте це не свідчення звільнення, а результат зміни форми контролю і продукування знання.

У цій точці Фуко переходить до **аналізу мови**, до розгляду того, як саме сексуальність стає дискурсивною подією. Його методологія — це археологія дискурсу, яка прагне виявити умови можливості самого висловлювання. Сексуальність тут постає не як готовий об'єкт, що чекає на артикуляцію, а як конструкція, що виникає у самому акті говоріння, у специфічних мовних практиках, які визначають, що можна сказати, хто має право сказати, якого типу знання буде визнано легітимним. Цей аналіз виводить сексуальність із зони природного в зону мовного режиму, де слова формують реальність, а не просто її репрезентують. Власне, саме через мову сексуальність і набуває своєї специфічної форми: фрагменти тіла, психічні

імпульси, поведінкові сценарії стають впізнаваними тільки тому, що існує структура, яка дозволяє їх назвати, класифікувати, впорядкувати. Таким чином, Фуко вказує на те, що не існує «до-дискурсивної» сексуальності, яка була би простою природною даністю; існує лише те, що артикулюється через певну систему висловлювань, термінів, стилів мовлення.

Важливо, що археологія дискурсу у Фуко — це не просто вивчення змісту того, що казали, а аналіз того, як і чому стало можливим казати саме так, а не інакше. Цей підхід вимагає уваги до інституцій (медицина, школа, церква), до типів текстів (клінічні звіти, сповіді, посібники з моралі), а також до процедур, які регулюють істинність сказаного. Мова тут постає як місце влади, і саме в мовній артикуляції сексуальність формується як епістемологічно контрольований об'єкт. У результаті, сексуальність у філософії Фуко — це не лише предмет говоріння, а продукт дискурсу, що виникає як наслідок мовного упорядкування тілесності, бажання та ідентичності. Археологія сексуальності — це аналіз не фантазій чи інтенцій, а умов артикуляції: це історія того, як певні речі стали обговорюваними, видимими, визнаними. Історія, в якій сила не лише придушує, а й формує через слово.

Замість того, щоб мислити владу як щось, що просто пригнічує, Фуко розробляє концепцію влади як продуктивного механізму. Влада — це не інституційна вертикаль, а мережа взаємодій, яка проникає в мікрорівень соціального життя, і через яку здійснюється управління тілами, задоволеннями, ідентичностями. У випадку сексуальності, це означає, що педагогіка статевого виховання, наука про розлади, техніки сповіді в релігії, лікарські огляди — усе це не лише форми контролю, а й форми продукування того, що називається сексуальністю. Цим Фуко вводить відмінність між пригніченням і продукуванням влади. Він застерігає проти надто лінійного мислення історії як переходу від заборони до свободи: те, що називається «визволенням сексуальності», часто є лише зміною форм її

регулювання, новими дискурсами, які ще глибше вплітають індивіда у відносини самостереження й самодисципліни.

Таким чином, центральна ідея Фуко полягає не в тому, що сексуальність була колись природною і пригніченою, а в тому, що вона є конструкцією, що формується внаслідок дії знання і влади. І якщо існує щось на зразок «індивідуальної сексуальності», то воно виникає не попри владу, а завдяки їй: у її логіці, її практиках, її механізмах. Цей аналіз відкриває шлях до радикальної зміни мислення про сексуальність — як не про внутрішній імпульс, що потребує свободи, а як про соціальну, історично змінну техніку формування суб'єкта.

### 2.3. Біополітика і сексуальність

У попередньому розділі було виявлено, що сексуальність у філософії М. Фуко мислиться не як позаісторичний чи природний феномен, а як такий, що виникає з конкретних дискурсивних і владних практик. Сформувавшись у християнській практиці сповіді, сексуальність поступово інституціоналізується — через психіатрію, право, педагогіку — і стає об'єктом перманентного пізнання, нормалізації та самоінтерпретації. Саме цей момент, коли сексуальність починає виступати не лише в мовному полі, а й у межах практик регулювання життя, позначає вхід у простір біополітики.

Фуко показує, що починаючи з XVIII століття відбувається зсув: від морально-юридичних форм заборони до стратегій управління життям. На зміну праву короля «вбивати» приходять нова форма влади — біовлада, що прагне не знищення, а продуктивного керування тілом і населенням. У цій системі сексуальність посідає центральне місце, оскільки безпосередньо пов'язана з відтворенням, тілесним здоров'ям, демографією, міжпоколіннєвою передачею цінностей. Фуко виділяє ключову зміну: влада більше не зосереджується винятково на шлюбі як нормативній матриці

сексуальності, а розширює поле регуляції на так звані «відхилення» — сексуальність дітей, гомосексуальність, девіантні поведінкові форми.

Ці нові об'єкти пильності влади починають вимагати постійної уваги, статистичного контролю, класифікації та втручання. Те, що раніше не артикулювалося — як-от сексуальні фантазії, мастурбація, «аномальні бажання» — тепер стає об'єктом клінічного й педагогічного аналізу. При цьому ціль не в тому, щоби знищити «відхилення», а в тому, щоб інституційно їх зафіксувати, зробити їх доступними для спостереження, терапії, вивчення, покарання. Як вказує Фуко, саме у цей період народжується нова мова опису сексуальності: «генітальна невроза», «сексуальна девіація», «анормальність» — поняття, що створюють нові типи суб'єктів.

Цікаво, що біовлада не просто реагує на сексуальність — вона її конструює. Гомосексуальність перестає бути просто дією (як це було, скажімо, з поняттям содомії), і починає оформлюватися як тип особистості. Людина більше не «вчиняє» щось заборонене — вона «є» носієм певної сексуальної істини про себе. Як показує Фуко, це перехід від юридично забороненого вчинку до медикалізованого «типу людини», в якому сексуальність є онтологічною ознакою.

Одночасно з розширенням медичного і педагогічного погляду на сексуальність, зростає й кількість точок вторгнення влади у повсякденне життя: сім'я, школа, інтернат, психіатрична лікарня — всі стають місцями вироблення «нормального» сексуального суб'єкта. Особливої уваги Фуко надає фігурі дитини: сексуальність дітей не просто підлягає забороні, вона стає основою складної системи нагляду, контролю, діагностики. Дитячий онанізм, наприклад, не лише забороняється, а перетворюється на точку входу для влади — яка водночас шукає, стимулює і морально легітимує власне втручання.

Механізм цієї влади — це не заборона, а прозорість, спостереження, примус до визнання. Психіатрія, медицина, школа і навіть родина перетворюються на місця постійного самовикриття суб'єкта. При цьому влада функціонує не як репресивна, а як включаюча: вона стимулює продукування «відхилень», аби через них здійснювати нагляд. Це не просто розширення дискурсу — це створення нових форм ідентичності, які можливо контролювати, досліджувати, фіксувати.

У цій системі сексуальність функціонує як вузол перетину влади й насолоди. Влада не лише спостерігає, вона також живиться тим, що викриває. Водночас суб'єкт також отримує насолоду — від саморозкриття, від гри з нормою, від перевищення меж. Відтак, в ХІХ столітті починає розгортатися особливий режим, який Фуко називає «медико-сексуальним режимом», що включає в себе усі ці аспекти: біополітичний контроль, психологічне нормування, педагогічну дисципліну, сімейний нагляд.

Таким чином, сексуальність стає інструментом не лише упорядкування населення, а й кодифікації самого індивіда. Від простого регламентування поведінки біовлада переходить до формування типів тіл, психіки, історій, ідентичностей, що потрапляють у поле моральної оцінки та самопізнання.

Саме цей момент відкриває простір для наступного аналітичного кроку, який зробить Фуко: питання не лише про те, що влада робить із сексуальністю, але й про те, як індивід стає тим, хто сам себе через сексуальність розпізнає і формує. Це питання суб'єктивації, до якого ми звернемося в наступному розділі.

#### 2.4. Сексуальність і суб'єктивація

Розглядаючи механізми влади у їх зв'язку з феноменом сексуальності, неможливо обійти увагою процес суб'єктивації — становлення індивіда як

суб'єкта через практики сексуального самопізнання, вписані в історично сформовані дискурси та владні відношення. Відкидаючи есенціалістські уявлення про суб'єкт, філософ подає суб'єктивацію як наслідок складної гри дискурсивних, інституційних і тілесних практик. На прикладі дослідження продукування дискурсів про секс Фуко висуває ідею про те, що сексуальність функціонально вписана в складну гру «множинних і рухомих» [28, с. 199] відносин влади і механізмів насильства, що формують структуру суб'єктивності.

На протиположності класичному підходу до влади як зовнішньої репресивної сили, Фуко трактує владу як дифузну, реляційну та продуктивну: вона не просто забороняє, а й продукує істини, нормальності та самі суб'єкти. Особливу увагу він приділяє ролі сексуальності як привілейованого поля впливу владно-дискурсивних механізмів, через яке формується «я», здатне говорити про себе, розпізнавати власну істину, визнавати свої потяги і підкорятися нормам, які цю істину визначають.

Сексуальність, за Фуко, не є природною, біологічною сутністю, що просто очікує відкриття, — вона є витвором дискурсу, що виникає на перетині медичних, психіатричних, педагогічних, юридичних та релігійних практик. Феномен визнання (confession), який із середньовіччя утвердився як форма продукування істини, особливо у контексті сексуальності, перетворився на один із провідних інструментів влади. Медична каталогізація або замовчування, - з'явилися політично заангажованими. Якщо сексуальність і конституювалася як царина пізнання, підкреслює Фуко, то це сталося саме «виходячи з відносин влади, які її і встановили як можливий об'єкт; і, навпаки, якщо влада змогла зробити сексуальність своєю мішенню, то це тому, що техніки знання і дискурсивні процедури виявилися здатними зробити в цю сексуальність вклади» [28, с. 199]. Дотримуючись принципів постструктуралізму, Фуко абстрагується від розуміння влади як централізованого політичного інституту, що

абсолютизує свій вплив повсюдно. Влада має універсальну здатність вбудовуватися в будь-яку структуру і, будучи їй іманентною, формувати всередині цієї структури такі стосунки та дискурси, які б давали змогу максимально здійснювати свій вплив методами регуляції, закону і категорією нормативності. Історія сексуальності в цьому ключі, а саме історія дискурсу про сексуальність, являє собою картину «зведення природної властивості» в категорію знання, що є конституюванням суб'єкта «завдяки тим тактикам влади, що іманентні цьому дискурсу» [28, с. 171].

Індивід спонукається — часто непримітно для себе — до вимови правди про себе, до саморозкриття, що одночасно є актом підпорядкування нормативній структурі влади-знання. У «Волі до знання» (*Volonté de savoir*) Фуко підкреслює, що «сучасне суспільство змусило нас постійно говорити про секс» [28], перетворивши сексуальність на об'єкт не тільки заборон, а й ретельного нагляду, вивчення, каталогізації. Відтепер задоволення полягало в задоволенні знання про задоволення — знання, що оголює сексуальність і кричить про неї у всіх деталях і подробицях в ім'я науки і процвітання суспільства. Наша цивілізація, підкреслює Фуко, для того, щоб говорити істину про секс, розгорнула впродовж століть процедури, впорядковані головним чином особливою формою влади-знання [28, с. 156]. Визнання істини, як і багато інших практик виробництва знання, «вписалося в саме серце процедур індивідуалізації, здійснюваних владою» [28, с. 157]. Знайомі нашій культурі ритуали — сповідь, що повалює сексуальні задоволення, лише довівши їх до граничної деталізації (при цьому каяття має бути повним, а приховування є гріх — так наказують ранні техніки сповіді, регламентовані Латеранським собором у 1215 р.), а також вчені процедури спостереження і демонстрації, анатомічні театри, нові техніки допиту, дізнання, «відхід обвинувальних процедур у кримінальне правосуддя» [28, с. 156-157], суди інквізиції. Таким чином, визнання стало

на Заході однією з найбільш високо цінуваних технік для виробництва істинного знання. Людина стала відтепер істотою, яка зізнається.

Ключовим моментом тут виступає подвоєність суб'єкта: він є одночасно тим, хто підлягає владі, і тим, хто її інтеріоризує. Французьке слово  *sujet*  означає і «суб'єкт», і «підлеглий» — і ця двозначність є структурною ознакою процесу суб'єктивації. Як зазначає Фуко у «Наглядати й карати» (*Surveiller et punir*), дисциплінарні практики не лише керують тілом, а й формують «душу» як внутрішній простір контролю та самонагляду. Через механізм визнання, який відбувається як у конфесіональній формі (у релігії), так і в медико-науковій, індивід стає носієм істини про себе, і, відповідно, об'єктом і суб'єктом дисципліни водночас.

Так, сексуальність стала предметом герменевтики, де суб'єкт і істина-визнання, що ним висловлюється, завжди потребує особливої інтерпретації з боку інстанції, що приймає, яка тільки й може витягти її з визнання. При цьому істина, здатна вилікувати і простягнути невидимі зв'язки між, здавалося б, непов'язаними речами, прихована не тільки від усіх, а й для самого суб'єкта [28, с. 165-168]. Це знайшло вираження в загальноприйнятій практиці, прийнятій у ХІХ столітті, коли постулювалася сексуальна етіологія всіх психічних розладів і фізичних хвороб. Визнання Фуко визначає як той інструмент влади-знання, що дав змогу вписати в процес самовизначення суб'єкта не тільки процедуру самого визнання, а й процедуру тлумачення, що зрештою має інтенцію до конституювання суб'єкта через його герменевтику.

Ця логіка набуває крайньої інтенсивності в сексуальній сфері, адже саме тут поєднуються біологічне, емоційне, соціальне та політичне. Фуко описує, як на зміну жорсткій забороні прийшла нова стратегія — продукування знання. Сексуальність, перетворена на об'єкт герменевтики, вимагала постійного тлумачення та інтерпретації, однак ця інтерпретація

завжди передбачає наявність інстанції, що володіє владою над значенням: священник, лікар, педагог, психіатр — кожен із них конститує істину про індивіда в межах тієї чи іншої нормативної системи. Процедури визнання, що функціонують як соціальні інститути (від сповіді до психоаналізу), слугують не тільки механізмом влади, а й способом формування ідентичності. За Фуко, той, хто «зізнається», не просто розкриває істину — він її творить. Сексуальність, будучи включеною в апарат влади-знання, перетворюється на інструмент самовпізнання: індивід дізнається, ким він є, що він хоче, що з ним не так — через мову сексуальності, яку йому надали інституції. Таким чином, сексуальність стає формою суб'єктивації в сучасному суспільстві: вона дає мову для опису себе, спосіб бути пізнаним, але разом з тим і спосіб бути контрольованим. Механізм, який працює через сексуальність, є механізмом інтеграції індивіда в соціальний порядок не тільки зовнішнім примусом, а через внутрішню дисципліну, через самоспостереження, інтерналізацію норм, «вільне» бажання відповідати істині про себе. Це — центральний парадокс суб'єктивації у Фуко: влада створює суб'єкта, який вважає, що діє вільно, тоді як ця свобода є ефектом владних структур.

Сексуальність не постає як прихована природна сутність, що чекає на своє розкриття, а як сконструйований феномен, породжений і впорядкований через механізми мови, знання і норм. Її буття — це не первинна внутрішня реальність, а вторинна форма, в якій влада структурує досвід тіла, бажання, задоволення. Через дискурси, що виникають у сфері медицини, педагогіки, психіатрії та права, сексуальність потрапляє в поле аналізу, контролю і регуляції. Але цей контроль не є зовнішнім примусом — він функціонує через виробництво істини: істини про тіло, про нормальність, про бажане і небажане, про допустиме й патологічне. Сексуальність перетворюється на систему висловлювань, крізь яку суб'єкт починає пізнавати й означувати себе.

Зрештою, звертаючись до проміжних висновків проробленої в даному розділі роботи, можна сказати наступне. Механізм біополітичної влади діє не репресивно, а продуктивно: вона не забороняє, а стимулює, каталогізує, інтерпретує. Через біополітику сексуальність входить у горизонт управління життям: турбота про демографію, гігієну, сексуальні норми, дисципліну тіл. Під виглядом захисту й прогресу біовлада формує матрицю нормативного існування. У цій матриці індивід не лише піддається владі — він її співносій: сам намагається відповідати нормі, веде нагляд за собою, «сповідається» в системі знання, прагне бути впізнаним як належно сформований суб'єкт бажання. В цьому контексті сексуальність — не приватна справа, а органічний елемент соціального впорядкування, щільно вплетений у структури нормативності.

Виведення сексуальності в дискурс є водночас процесом суб'єктивації: індивід, звернений до себе крізь мову істини про сексуальність, починає формувати свою ідентичність у відповідності до цієї істини. Але це також і точка напруги: бути впізнаним як суб'єкт — значить підкоритися логіці впізнавання, яка не завжди збігається з досвідом, тілесністю, свободою. Таким чином, постає потреба в іншій етиці — не нав'язаній зовні, а такій, що виростає з практики формування себе як суб'єкта, здатного не лише відповідати нормі, а й ставити її під сумнів через особисту роботу над собою. Саме ця межа — між владною суб'єктивацією і можливістю суб'єктивного самоформування — відкриває перехід до нового горизонту фукоянської думки. Наступний крок — це дослідження практик «турботи про себе», де сексуальність уже не лише об'єкт контролю чи ідентифікації, а поле моральної роботи, в якій індивід віднаходить способи існування, що не зводяться до нав'язаних схем. У цьому і полягає завдання наступного розділу: простежити, як етичний вимір сексуальності постає як простір можливої свободи в межах історично заданих владних структур.

### Розділ 3. Сексуальність, етика та суб'єктивність

Поняття «турботи про себе» (*epimeleia heautou*), реабілітоване Мішелем Фуко в останній фазі його творчості, постає як ключовий момент осмислення суб'єктивності в її етичному вимірі. Сама вимога «турбуватися» вперше була ініційована саме у філософії як спроба звернення до буття того, хто надходить. Сенс турботи як творчої практики кристалізується разом із формуванням бажання зрозуміти світ і себе у світі, відрізнити своє буття від буття інших істот у ньому. Філософсько-антропологічний сенс турботи про себе полягає у відтворенні та збиранні, склеюванні воєдино розрізненого суб'єкта, який, по суті, є розщепленим на залишкові структури у грі владних сил.

Концептуалізація власного Я в ситуації його несубстанційного характеру покликана стати основною у справі завершення репрезентативного способу мислення як такого, що пригнічує «живу матерію життя». Філософія поряд із мистецтвом стає при цьому самоцінним інструментом, що дає змогу цю концептуалізацію здійснити. На відміну від Гайдегера, який наділяв мистецтво особливим статусом у справі вбачання істини в її неприхованості, Фуко розширив контекст, у якому ми можемо витягувати смисли для нашої суб'єктивності. Мислитель позначив цей контекст класичним філософським поняттям «турбота про себе». Розгортаючи філософську картину цього концепту, Фуко говорить про те, яким чином до-суб'єктивні процеси, у які завжди залучений індивід, стають процесами суб'єктивації, даючи змогу в принципі знайти суб'єктивну позицію. Фуко загострює нашу увагу на тому, що тільки завдяки такій можливості «переживати» різні топоси, ролі в безособових процесах бажання, влади тощо, можливе формування суб'єктивності.

Іншим боком роботи з концептом турботи про себе є фундаментальна відмінність, що її зафіксував Фуко у праці «Використання задоволень»:

заклопотаність етичним (як турбота про себе що чинить) і турбота про дотримання моралі як зводу норм і кодів, встановлених соціальним порядком, мають принципово різний характер для суб'єкта. На думку Фуко, людина, піклуючись про себе, схильна встановлювати межі своїй поведінці там, де суспільна мораль не стежить за нею пильно. Ця думка і приведе надалі Фуко до ідеї про естетики існування.

### 3.1. Філософська практика турботи про себе

Поняття «турботи про себе» (*epimeleia heautou*) набуває центрального значення в пізній філософії Мішеля Фуко, фокусуючи увагу мислителя на досвіді самотворення індивіда в контексті етичних, філософських і онтологічних процесів. Фуко віднаходить цей концепт у практиках античної філософії, зокрема в стоїцизмі та сократичній традиції, і реінтерпретує його як інструмент суб'єктивації, що чинить опір дисциплінарним і нормалізуючим механізмам сучасної влади. Турбота про себе в цьому вимірі — це не лише етична вимога, але й філософська практика, спрямована на формування суб'єкта, який не лише мислить, а й активно творить себе. Фуко вказує на те, що сучасне суспільство дедалі менше забезпечує можливість індивіду самому себе конституювати, адже владні структури привласнюють функцію означування, визначаючи істину, мораль, норми, сексуальність. Відтак, турбота про себе постає як акт спротиву цій узурпації, її первинний полягає у формуванні певного ставлення до себе, набуття влади над собою, покликана спрямувати нашу увагу на відшукування ідентичності в знеособлювальній грі дисциплінарних, виробничих та інших сил. Як зазначає сам Фуко: «Необхідно навчитися мистецтву формувати себе, стилізувати себе, творити себе як витвір мистецтва» [1].

Антична модель *tu care de soi* передбачає, що філософія — це не лише дискурс, а спосіб життя. Цей аспект особливо підкреслює П'єр Адо, чия праця «Духовні вправи та антична філософія» справила помітний вплив на Фуко. Адо піддає критиці трактування турботи про себе, запропоноване Фуко. Адо визначає її не як діяльність, спрямовану на творення і роблення себе, але як те, що насамперед перетворює, змінює спосіб буття людини. Адо називає цю практику вже не культурою себе, а «духовними вправами» — термін, який, на його ж думку, не зовсім «вдалий», проте найменше відсилає до непотрібних смислових навантажень. Використання Адо цього поняття дає змогу краще зрозуміти специфіку античної *epimeleia heautou* як особливості античної філософії загалом. Остання за своєю суттю була націлена на те, щоб виправдовувати, пояснити й обґрунтувати філософський спосіб життя. Для філософа турбота про себе є, насамперед, турбота про істину, і це в певному сенсі найперше значення цього концепту, адже *epimeleia* як принцип була проголошена саме філософами і в надрах філософського дискурсу.

Надзвичайно важливим для нас є те, що і Адо, і Фуко ставлять давно забуте питання про співвідношення філософського дискурсу і філософського способу життя [1, с. 31], питання, яке для греків розв'язувалося так: неможливий філософський дискурс у відриві від філософського способу життя. Вибір філософського способу життя, невіддільною частиною якого було прагнення до Блага, прагнення до осягнення надчуттєвих форм, відкладає незгладимий відбиток на індивіда, формує його особливий спосіб буття. Фуко розвиває цей підхід, наголошуючи на перетворювальному характері філософського способу життя, в основі якого — постійне повернення до себе, рефлексія і вправляння в істинності себе.

Важливою відмінністю, на яку вказує Фуко, є різниця між мораллю як системою зовнішніх норм і етикою як внутрішнім ставленням до себе.

Турбота про себе не зводиться до дотримання встановлених суспільством правил. Навпаки, вона полягає у формуванні власних норм і меж поведінки — саме там, де мораль не має сили контролю. В «Історії сексуальності» Фуко пише: «Етика є турботою про себе настільки, наскільки вона реалізується у практиках свободи» [27].

Таким чином, турбота про себе — це екзистенційна робота над собою, спрямована на самоформування через критичне ставлення до власного буття. Вона вимагає від індивіда активної участі в тому, щоб постійно переозначувати себе у контексті владних структур, які намагаються уніфікувати досвід. У цьому сенсі концепт турботи про себе є безпосередньо пов'язаний із механізмами суб'єктивації: він відкриває шлях до створення унікальної форми життя, що несе в собі альтернативу дисциплінарному і нормативному ладу. Власне, турбота про себе — це спосіб буття, в якому суб'єкт не лише впізнає себе, але й формує нові модуси існування. Підтвердженням цього є практики письма, щоденників, самоспостереження, характерні для стоїчної і християнської традиції. В «Герменевтиці суб'єкта» Фуко простежує, як від платонівського «пригадування істини», через августинівське самоспостереження і декартівську рефлексію формується новочасна концепція самототожного суб'єкта. Але, на відміну від класичної суб'єктності, турбота про себе не прагне фіксованої ідентичності — вона є динамічним процесом естетичного самовизначення[37].

Ключовим у цьому підході є те, що істина не дана наперед і не задається зовнішніми джерелами. Вона народжується у самому процесі практик турботи про себе. Цей аспект пов'язаний із концепцією *parrhesia* — відвертого, сміливого мовлення правди, в якому суб'єкт ризикує собою в ім'я істини. У пізніх інтерв'ю Фуко розмірковує над *parrhesia* як над способом етичного існування, що передбачає здатність до самоконституції,

що не замикається у дисциплінарних кодах, а розгортається в площині свободи.

Отже, концепт турботи про себе у Фуко — це не лише повернення до античних джерел, а насамперед радикальна переорієнтація філософії на практику. Він стає альтернативою традиційній етиці обов'язку, нормативності і трансцендентного авторитету. Це — шлях до становлення суб'єкта через самотрансформацію, критичну роботу над собою і формування нової етики суб'єктивності. Як підсумовує Фуко: «Турбота про себе — це водночас і право, і обов'язок, і практика свободи»[28 с. 284].

### 3.2. Етичний вимір турботи про себе

В етичному вимірі турбота про себе постає як регулятор «поступальної» активності суб'єкта. Не маючи жодних заздалегідь заданих правил і рішень щодо того, як узагалі діяти і які погляди мати, суб'єкт переймається тим, якої форми набудуть його вчинки, передбачає їхнє значення, продукує їхній смисл. Таким чином, етичне не є сферою вищих цінностей, де суб'єкт може стати моральним і тим самим виконає свій «вищий» обов'язок. Радше, етичний вибір — неминучість, з якою доведеться зіткнутися і прийняти рішення, ставши тим самим суб'єктом етичного. У цьому сенсі вчинок і його значення — це одна з перспектив зв'язку світу і самого того, хто чинить. Сам суб'єкт при цьому також і на себе «приміряє» деяку перспективу, коли здійснює й осмислює той чи інший вчинок, стаючи для інших суб'єктом свого вчинку. Вчинок, таким чином, завжди є певним вибором певної перспективи, а той, хто чинить, є носієм і продуцентом певних перспектив, які можуть змінюватися, змінюючи слідом за собою структуру і зв'язок зі світом. Перспектива як стратегія вчинку і перспективізм як етичний метод знімають проблему

обмеження варіативності вчинку Єдиним трансцендентним. Перспектива як момент реальності є одночасно і її інтерпретацією, і її способом явлення.

Коли ми розуміємо турботу про себе як обмеження, встановлення кордонів, заснування і розвиток етосу, ми говоримо про певний вибір себе, який завжди, будучи вибором одного на шкоду іншому, є обмежувальним. Однак важливо зауважити, що цей вибір ніколи не постає як актуальний, радше, ми можемо говорити про апріорний вибір універсуму значень суб'єктом. Ми завжди вже перебуваємо в ситуації досконалого вибору, лише констатуємо, що він уже здійснений. Ідеться про те, що сам акт вільного вибору видається неможливим, ми лише стверджуємо його наявність або ж приписуємо його, лише озираючись «назад» у минуле. Наведемо як приклад вибір любові: його не можна зробити, сказавши: «Я обираю цю людину, щоб пов'язати з нею життя». Виконуючи умови ритуалу, звісно, ми вимовляємо подібні слова під час церемонії одруження. Однак сам вибір «другої половини» відбувається, вочевидь, до проголошення цих слів. У виборі професії ми спостерігаємо подібне. З усією серйозністю молода людина, що йде в армію або приступає до освоєння нової професії, заявляє собі та іншим: «Це мій вільний вибір», проте подібне рішення має лише ритуальний характер, його значення зводиться лише до формального коментаря вчинку. Обдуманий же висновок про те, що якийсь вчинок був у житті «вільним вибором», здійснюється лише потім, як ретроактивна констатація.

Складність завдання етики турботи про себе полягає в тому, що на її плечі, окрім встановлення самовладної суб'єктивності, лягає завдання заповнення змістом порожньої форми суб'єктивності або, іншими словами, оформлення безформної самості. У цьому сенсі обмеження Кантом свободи й автономії суб'єкта категоричним імперативом видається необхідною дією, без якої взагалі не було б можливим говорити про будь-який вчинок.

Таким чином, будь-який вільний акт волі — це акт, що містить у собі акт самообмеження (хоча б суто формального).

Антична сексуальна етика у Фуко постає як яскравий приклад того, як сексуальність пов'язана з етикою і формуванням суб'єктивності. Аналізуючи тексти класичної Греції, Фуко показує, що для греків статеві насолоди (поняття афродизія) розглядалися не через призму гріха чи заборони, а як об'єкт розумної турботи про себе. Інакше кажучи, сексуальність була сферою застосування моральної практики самоконтролю. Центральною чеснотою виступала поміркованість, а етична настанова полягала у вмінні володіти власними бажаннями. Фуко зауважує, що поводитися доброчесно, стримуючи свої потяги, стародавній грек міг лише перетворивши стосунок до власних насолод на своєрідне змагання із самим собою: він пише, що діяти морально, стримуючи бажання, «можна лише зайнявши щодо задоволень позицію єдиnobорства»[38]. Така «бойова» метафора підкреслює, що давньогрецька етика вимагала від суб'єкта активної внутрішньої роботи — постійної пильності й самодисципліни у стосунку до насолоди. Моральні правила не існували як зовнішні категоричні імперативи, а скоріше як техніки себе: система порад і вправ, яких вільний громадянин дотримувався, щоб не втратити володіння собою. Грецькі автори (наприклад, Ксенофонт, Платон) наголошували, що помірність є ключовою чеснотою, необхідною для «моралі задоволень». Як свідчать тексти, античні греки надавали великого значення принципу міри та встановлювали численні самообмеження не лише в дієті, але й щодо фізичних вправ та статевого життя

Сексуальна помірність розглядалася як умова збереження здоров'я тіла й душі, а надмірність унаслідок нестримних бажань — як загроза особистій гармонії. Отже, сексуальність у греків ставала етичним полем роботи над собою: керуючи власними потягами, індивід формував у собі чесноти, набував статусу морального суб'єкта — вільної та розсудливої

особистості. Формування суб'єктивності в античній моралі тісно переплітається з цими практиками самодисципліни. Фуко вводить поняття «естетики існування», де тілесна рівновага виявляється однією з умов правильної ієрархії душі» [28, с. 118] маючи на увазі, що життя вільної людини розглядалось як матеріал для творчого самовдосконалення, подібно до того, як митець творить витвір мистецтва. Сексуальна поведінка, відповідно, мала підпорядковуватися не зовнішній забороні, а внутрішньому стилю життя, який вироблявся шляхом розумних обмежень і вправ.

У «Використанні задоволень» Фуко виокремлює чотири аспекти античної моральності: етичну субстанцію (те, над чим працює моральна свідомість — у греків це саме насолоди тіла, афродизії), режим суб'єктивації (тобто, яким чином індивід підпорядковує себе моральному принципу — у даному випадку через особистий вибір жити помірковано, а не через зовнішній закон), практики себе (конкретні техніки – дієта, фізичні вправи, самоаналіз, стриманість у сексі тощо) і телеологію етичного суб'єкта (мету, якої прагне індивід — бути вільним, володіти собою, досягти добродесного життя). У випадку грецької сексуальної етики «телос» полягав у формуванні гармонійної, автономної особистості, яка панує над своїми пристрастями і тому здатна чинити морально. Цей процес і є «турботою про себе»: піклуючись про належне використання сексуальних насолод, людина одночасно культивує свій характер і розум — отже, сексуальність стає осердям становлення етичного суб'єкта.

У третьому томі, «Турбота про себе», Фуко простежує, як ці ідеї трансформувалися в епоху пізньої античності (римської імперії та раннього християнства). Він виявляє поступове посилення моральної регламентації сексуальності, що наближало античну думку до суворішої християнської сексуальної моралі. Якщо для греків питання сексуальних задоволень вирішувалося переважно на рівні особистої міри і здорового глузду, то

римські стоїки та моралісти I–II століть н.е. почали вкладати в цю сферу більш нормативний сенс. Афродизії залишалися центральною «етичною субстанцією» турботи про себе, але змінився сам погляд на їхню природу. Фуко зазначає, що римські мислителі вбачали в сексуальних бажаннях внутрішню небезпеку, тоді як греки вважали їх небезпечними лише у випадку надмірності чи втрати контролю [40]. Інакше кажучи, з'являється уявлення про саму статеву пристрасть як щось, що потребує стримування незалежно від обставин. Така зміна пов'язана з поняттям життя «за природою» (λόγος φύσεως) у стоїцизмі: моральним вважався той сексуальний акт, що узгоджувався з природним розумом і виконанням обов'язку. Наприклад, шлюб і продовження роду набули статусу моральної місії, а сексуальність почала оцінюватися з точки зору служіння цій «природній» меті. Філософи-стоїки (Мусоній Руф, Епіктет та інші) і пізні античні автори дедалі більше наголошували на цінності подружньої вірності, стриманості у шлюбі та уникненні будь-яких позашлюбних зв'язків. Як свідчать джерела, в пізній античності «філософи засуджують будь-які прояви позашлюбних зв'язків і вимагають від подружжя суворого дотримання вірності, без жодних винятків» [41]. Навіть традиційно прийнятна для еліт любов до юнаків піддається дедалі більшій критиці та «теоретичній дискваліфікації»

Таким чином, турбота про себе у римську епоху поступово перетворюється на нормативну етику стриманості, де сексуальність строго вписується в рамки подружнього обов'язку й піклування про сім'ю. Це все ще є практикою себе, але її спрямованість змінюється: індивід піклується про себе, реалізуючи моральну дисципліну заради вищого блага (гармонії душі, здоров'я роду, порядку в соціумі). В результаті відбувається тонка трансформація суб'єкта: античний громадянин, який колись вправлявся у мистецтві насолоди із власної волі, тепер все більше стає носієм «етики обов'язку», підкоряючи особисті бажання вимогам розуму, природи або

божественного закону. Через цей генеалогічний аналіз Фуко демонструє, що сексуальність — ключовий елемент системи моральної регуляції в західній культурі, проте форми цієї регуляції історично змінні. В античності сексуальність була сферою особистісної етичної практики, де формувалася автономна моральна особистість шляхом роботи над собою. Моральні правила тут виступали не зовнішнім кодексом, а внутрішнім стилем життя, що вироблявся у процесі турботи про себе. У подальшій християнській традиції, як покаже Фуко, сексуальність стане об'єктом сповіді, гріха і заборони — тобто більш жорсткого нормативного контролю — але основа була закладена ще в античних практиках самодисципліни.

Отже, філософський аналіз сексуальності як елемента моральної регуляції, здійснений Фуко, підсумовує, що наше розуміння сексуальних стосунків завжди пройняте етичними смислами і відображає способи, якими суспільство формує суб'єктів. Сексуальність у фукіанському баченні — це не просто біологічна сфера, а поля моральної істини і самоперетворення: через ставлення до власних бажань людина визначає, ким вона є, і водночас підпорядковується певному історично сформованому режиму істини й моральності. Такий підхід дозволяє глибше зрозуміти, як індивіди стають моральними суб'єктами, дбаючи про себе, і як етика турботи про себе переплітається із сексуальністю, задаючи норми саморегуляції та оформлюючи людську суб'єктивність у різні епохи. Таким чином, праці Фуко відкривають концептуально новий вимір етики — як практики свободи, де турбота про власну сексуальну поведінку є невід'ємною частиною становлення етичного «я» і підтримання соціального порядку.

## Висновки

У даній кваліфікаційній роботі було здійснено філософське дослідження феномена сексуальності у концепції Мішеля Фуко крізь призму її функціонування в системі моральної регуляції. Вивчення питання відбувалося як на рівні історико-філософського аналізу, так і на рівні інтерпретації власне фукіанської думки — від її археолого-генеалогічного етапу до пізнього етичного повороту. Феномен сексуальності в філософії Мішеля Фуко постає не як суто приватний чи біологічний вимір людського буття, а як центральний вузол перетину дискурсивних практик, форм влади та етичного самоформування. У цьому контексті сексуальність стає не стільки предметом репресій, як це стверджує класична репресивна гіпотеза, а радше — точкою продукції знання, регуляції тілесності та суб'єктивації. Вона не передує владі, а навпаки, формується як результат специфічних історичних умов, де знання про сексуальність водночас виконує функцію влади. Через цей механізм сексуальність конституюється як політичний і моральний факт, у якому владні відносини діють не тільки зовні, але й у внутрішньому просторі особистості.

Центральною ланкою у фукіанському аналізі виступає діалектика між продукуванням знання і функціонуванням влади. Сексуальність стає точкою, в якій знання про людину — біологічне, психологічне, педагогічне — перетинається з владним механізмом. Продукування наукової істини про сексуальність веде до нових форм дисципліни та самодисципліни, а не до емансипації. Водночас це знання відкриває нові простори морального оформлення — не через заборону, а через норму. Цей перехід від інституціонального до біополітичного виміру дозволяє побачити, як сексуальність стала полем стратегічного управління життям.

Однак у пізній філософії Фуко розгортається інша перспектива, яка дозволяє вийти за межі звичних структур нормалізації. Йдеться про етику як естетику існування — проект формування себе через турботу про себе. Сексуальність постає вже не як об'єкт контролю, а як сфера, в якій можливо експериментувати з формами себе, з тілесністю, з відносинами до іншого. У практиках себе, що постають у античній філософії, Фуко вбачає можливість моральної суб'єктивації, яка не зводиться до внутрішньої інтерналізації владних норм, а є активним самоконструюванням. Сексуальність у цьому вимірі набуває етичного змісту: вона не лише оформлюється нормами, а й виконує роль простору рефлексії, в якому суб'єкт здійснює своє формування. Турбота про себе виявляється не формою нарцисизму, а способом встановлення критичної дистанції до норм, які пропонуються владою і культурою. Через сексуальність здійснюється доступ до самого себе — як до того, хто може трансформуватися, хто може впливати на себе через техніки існування, через певну дисципліну тілесного і чуттєвого.

Таким чином, у межах дослідження було доведено, що сексуальність у філософії Мішеля Фуко виконує фундаментальну функцію — вона виявляє механізми морального впливу, але водночас стає можливістю для етичної переорієнтації. Цей феномен функціонує як перетин трьох сил: знання, влади і моральності. Саме через цей перетин можлива поява морального суб'єкта, що не є заданим, а формується в конкретних історичних і дискурсивних умовах. Зрештою, філософія Фуко пропонує не лише критику владних структур, а й нову модель етики — етики становлення, в основі якої лежить творче, свідоме, тілесне й моральне формування себе як суб'єкта.

## Список використаної літератури

1. Адо П. Філософія як спосіб життя: Розмови з Жанні Карльє та Арнольдом А. Девідсоном / пер. з фр. Оксана Йосипенко. — Київ: Новий Акрополь, 2020. — 312 с.
2. Адо П. Що таке антична філософія? / пер. з фр. Сергій Йосипенко. — Київ: Новий Акрополь, 2014. — 428 с.
3. Адо П. Покривало Ізиди: Нарис історії ідеї Природи / пер. з фр. [перекладач не вказаний]. — [Електронний ресурс].
4. Арістотель. Нікомахова етика / пер. з давньогрец. С.І. Сопко. — Київ: Основи, 2002. — 352 с.
5. Августин, Блаженний. Сповідь / пер. з лат. А. Содомора. — Львів: Свічадо, 2006. — 319 с.
6. Батай Ж. Історія еротизму / пер. з фр. О. Коваль. — Київ: Основи, 2003. — 240 с.
7. Бичко І. В. Ф. Ніцше: онтологія нелінійності / Ігор Валентинович Бичко // Філософсько-антропологічні студії 2005. Філософія Ф. Ніцше і сучасність (До 160-річчя від дня народження). — К.: Стилос, 2005. — С. 39 — 69.
8. Видран М. Ф. Ніцше і філософський постмодерн: проблема свободи й свавілля / Михайло Видран // Філософсько-антропологічні студії 2005. Філософія Ф. Ніцше і сучасність (До 160-річчя від дня народження). — К.: Стилос, 2005. — С. 157 — 170.
9. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / О. Гомілко. — К.: Наукова думка, 2001. — 340 с.
10. Дельоз Ж. Анти-Едіп: Капіталізм і шизофренія / пер. з фр. О. Коваль. — Київ: Основи, 2002. — 416 с.
11. Дельоз Ж. Фуко / пер. з фр. Ю. Сагайдака. — Київ: Ніка-Центр, 2011. — 208 с.

- 12.Епікур. Листи, вислови, фрагменти / пер. з давньогрец. В. Верстюка. — Київ: Юніверс, 2001. — 224 с.
- 13.Кант І. Лекції з етики / пер. з нім. Ю. Мушак. — Київ: Юніверс, 2004. — 348 с.
- 14.Кант І. Основи метафізики моралі / пер. з нім. І. Бурковського. — Київ: Юніверс, 2006. — 128 с.
- 15.Лютий, Т. В. Ніцше. Самоперевершення. Київ: Темпора, 2016 — 978 с.
- 16.Марк Аврелій. До самого себе (Роздуми) / пер. з лат. В. Шовкуна. — Київ: Основи, 2002. — 144 с.
- 17.Маркузе Г. Ерос і цивілізація / пер. з англ. О. Йосипенко. — Київ: Юніверс, 2001. — 304 с.
- 18.Ніцше Ф. По той бік добра і зла / пер. з нім. О. Забужко. — Київ: Основи, 2001. — 208 с.
- 19.Платон. Бенкет. Діалоги про любов / пер. з давньогрец. С.І. Сопко. — Київ: Основи, 1993. — 240 с.
- 20.Платон. Держава / пер. з давньогрец. В. Верстюк. — Київ: Основи, 2000. — 448 с.
- 21.Платон. Алківіад Перший / у: Діалоги, т. 1. — Київ: Юніверс, 1998. — С. 135–160.
- 22.Сенека Л. А. Листи до Луцилія / пер. з лат. В. Шовкуна. — Харків: Фоліо, 2006. — 376 с.
- 23.Сократ (у викладі Платона). Апологія Сократа / пер. з давньогрец. С. Сорочан. — Київ: Юніверс, 2003. — 112 с.
- 24.Фрейд З. Три нариси з теорії сексуальності / пер. з нім. О. Жупанського. — Львів: Астролябія, 2006. — 210 с.
- 25.Фрейд З. Цивілізація і її незадоволення / пер. з нім. Т. Жердецька. — Київ: Юніверс, 2005. — 172 с.

26. Фрейд З. Я і Воно / пер. з нім. О. Жупанського. — Львів: Астролябія, 2007. — 192 с.
27. Фуко Мішель Історія сексуальності / Мішель Фуко – Х.: ОКО, 1997. - Т.1: Жага пізнання. — 235с.
28. Фуко Мішель. Історія сексуальності / Мішель Фуко – Х. : ОКО, 1997 – Т. 2: Інструмент насолоди. — 288с.
29. Фуко Мішель. Наглядати й карати: народження в'язниці / М. Фуко ; пер.з фр. П. Таращук. - К. : Основи, 1998. — 392 с.
30. Ящук Т.І. Філософія історії: курс лекцій / Т.І. Ящук. – К.: Либідь, 2004. – 536 с.
31. Foucault M. Ethics: Subjectivity and truth //The essential works of Foucault 1954-1984 / Edited by Paul Rabinow, translated by Robert Hurley. – London: Allen Lane, 1997.
32. Foucault M. Friendship as a way of life [Електронний ресурс] / М. Foucault // Queer Theories. — 1981. — Режим доступу: <https://queertheories.files.wordpress.com/2012/01/foucault-friendship-as-way-of-life-sexual-object.pdf>
33. Foucault M. Histoire de la sexualité. – P.: Gallimard, 1976. – Vol. 1: La volonté de savoir. – 211 p.
34. Foucault M. Histoire de la sexualité. – P.: Gallimard, 1984. – Vol. 2: L'usage des plaisirs. – 285 p.
35. Foucault M. Histoire de la sexualité. – P.: Gallimard, 1984. – Vol. 3: Le souci de soi. – 286 p.
36. Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History // Foucault M. Language, Counter-Memory, Practice: selected essays and interviews / ed. by D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
37. Foucault M. Two Lectures // Foucault M. Power/Knowledge: selected interviews and other writings, 1972-77. N. Y.: Pantheon, 1980.

38. Halwani R. (ed.) Sex and Ethics: Essays on Sexuality, Virtue and the Good Life [Электронный ресурс] / R. Halwani (ed.). — New York: Palgrave Macmillan, 2007. — 320 с. — Режим доступа: <https://www.amazon.com/Sex-Ethics-Essays-Sexuality-Virtue/dp/1403989842>
39. Heath S. The Seksual Fix / Stephen Heath. — London: Macmillan, 1982. — P. 283.
40. Lawrence Stone: «Passionate attachments in the West in historikcal persperktive», in William Gayline and Ethel Person: Passionate Attachmentts, New York: FrePress, 1988
41. Sihvola J., Denis L., Nussbaum M. та ін. Sex and Ethics: Essays on Sexuality, Virtue and the Good Life [Электронный ресурс] / J. Sihvola, L. Denis, M. Nussbaum та ін. // Palgrave Macmillan, 2007. — Режим доступа: [https://en.wikipedia.org/wiki/Sex\\_and\\_Ethics](https://en.wikipedia.org/wiki/Sex_and_Ethics)
42. Srinivasan A. We're Shaped by Our Sexual Desires. Can We Shape Them? [Электронный ресурс] / A. Srinivasan // The New Yorker. — 2021. — Режим доступа: <https://www.newyorker.com/magazine/2021/10/04/were-shaped-by-our-sexual-desires-can-we-shape-them>
43. Wittig M. The Straight Mind and Other Essays [Электронный ресурс] / M. Wittig. — Boston: Beacon Press, 1992. — 144 с. — Режим доступа: [https://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Straight\\_Mind\\_and\\_Other\\_Essays](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Straight_Mind_and_Other_Essays)
44. Wittig M. The Straight Mind [Электронный ресурс] / M. Wittig // Feminist Issues. — 1980. — Vol. 1, No. 1. — С. 63–85. — Режим доступа: [https://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Straight\\_Mind\\_and\\_Other\\_Essays](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Straight_Mind_and_Other_Essays)

