

ETYKA
PRZECIWKO
MORALNOŚCI

CEZARY RUDNICKI

ETYKA
PRZECIWKO
MORALNOŚCI

FOUCAULTOWSKIE STUDIA
NAD STAROŻYTNOŚCIĄ
I WCZESNYM ŚREDNIOWIECZEM

Kraków 2022

Na okładce:
Diogenes i François Rabelais w beczce, rycina Gustave'a Doré
z pierwszego tomu wydania Dzieł Rabelais'go z 1873 r.

Recenzje:
prof. dr hab. Szymon Wróbel
dr hab. Tomasz Falkowski

Redakcja:
Natalia Nowak

Korekta:
Ewelina Karolak

Wydanie publikacji sfinansowane ze środków
Uniwersytetu Wrocławskiego

© Copyright by Cezary Rudnicki

ISBN 978-83-8205-222-0

Wydanie pierwsze: Kraków 2022

Homini jest własnością
Wydawnictwa Benedyktynów Tyniec

Wydawca:
Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec
ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków
tel.: +48 (12) 688-52-95
tel./fax: +48 (12) 688-52-91
e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl

Druk i oprawa:
Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	9
Wstęp	11
§1. Moralność a etyka: od kodeksu do pracy nad sobą	13
Dygresja 1. Uczynić z życia dzieło sztuki (etyka a estetyka).	19
§2. siebie czy Siebie?	25
§3. O przyjętej tu metodzie pracy z materiałem	41
Dygresja 2. Samego siebie czy samą siebie?	46
Rozdział 1: Zwrot ku sobie	53
§4. Ci, którzy nie troszczą się o siebie	53
§5. Nawrócenie się na siebie	60
§6. Chrześcijańskie rozumienie nawrócenia	68
Dygresja 3. Jurydyzacja pokuty: pokuta taryfowa	77
§7. Zbawienie i doskonałość	80
Rozdział 2: Siebie i inni	99
§8. Konieczność zapośredniczenia zwrotu ku sobie i jego konsekwencje	99
§9. Nauczyciel troski o siebie	111
§10. Monastyczne posłuszeństwo	126
§11. Duszpasterz-kapłan	140
Dygresja 4. Język troski oraz język prawa i własności	149
Dygresja 5. Od rządów kolegiów prezbiterów do jednowładztwa biskupa	160
§12. Bunt na tle prowadzenia	171
§13. Troska o innych	201
Rozdział 3: Mówienie prawdy	243
§14. Podmiotowość i prawda	243
Dygresja 6. Psychoanaliza, marksizm, feminizm	249
§15. Parezja	252
§16. Prawdziwe życie	277
Dygresja 7. <i>Aletheia</i>	279
Dygresja 8. O długowłosych filozofach i krótkowłosych mniszkach	303

SPIS TREŚCI

§17. Wyposażanie i poznawanie siebie	319
§18. Napominanie	347
§19. Wyznanie	369
Rozdział 4: <i>Askesis</i> , czyli ćwiczenie siebie przez siebie	387
§20. Rachunek sumienia	388
§21. Ascetyka pogańska	411
Dygresja 9. <i>Physis</i>	435
§22. Asceza chrześcijańska	453
§23. Zniesienie wymogu ascezy	481
§24. Cnoty jako obowiązki	505
Dygresja 10. Etyka cnót a deontologia	520
Tymczasowy rezultat	531
Bibliografia	551
Indeks	567

Praca – to, co zdolne jest wnieść do dziedziny wiedzy pewną znaczącą różnicę za cenę pewnego trudu autora i trudu dla czytelnika, z możliwą rekompensatą w formie pewnej przyjemności, mianowicie dostępu do innej postaci prawdy.

M. Foucault, P. Veyne, A. de Libera

WYKAZ SKRÓTÓW

Dzieła Michela Foucault

- BTP – *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France (1977–1978)*
- CV – *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France (1983–1984)*
- HP – *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France (1981–1982)*
- HS1 – *Historia seksualności, t. 1: Wola wiedzy*
- HS2 – *Historia seksualności, t. 2: Użytek z przyjemności*
- HS3 – *Historia seksualności, t. 3: Troska o siebie*
- HS4 – *Historia seksualności, t. 4: Wyznania ciała / Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair*
- RSI – *Rządzenie sobą i innymi. Wykłady w Collège de France (1982–1983)*
- RŻ – *Rządzenie żywymi. Wykłady w Collège de France (1979–1980) / Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979–1980)*
- SV – *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980–1981)*
- ZC – *Zło czynić, mówić prawdę*

Pozostałe skróty

- PL – *Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 1–217, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1844–1855.*
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 1–161, ed. J.P. Migne, Parisiis 1856–1866.*
- RegBen – BENEDYKT Z NURSJI, *Reguła*, tłum. B. TUROWICZ, [w:] *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, ŻrMon 40, Kraków 2006.
- ŻrMon – *Źródła Monastyczne*, Kraków 1993–

WSTĘP

Można by powiedzieć, że niniejsza praca wyrosła w całości z namysłu nad jednym zdaniem. W lutym 1982 r., podczas wykładu wygłaszanego w Collège de France, Michel Foucault przywołał kolejno projekty Montaigne'a, Schopenhauera, Nietzschego, Baudelaire'a i innych, by wreszcie stwierdzić:

Niewykluczone, że w owej serii prób, w mniejszym lub większym stopniu porzuconych, zafiksowanych na sobie samych, w owym ruchu, który sprawia, że stale odwołujemy się do etyki Siebie, a jednocześnie nie jesteśmy w stanie nadać jej żadnej treści – niewykluczone, że za tym wszystkim kryje się właśnie niemożliwość stworzenia dzisiaj etyki Siebie, i to w sytuacji, w której jest ona pilnie potrzebna i niezbędna politycznie, nie ma bowiem innego pierwszego ani ostatniego punktu oporu wobec politycznej władzy niż punkt, w którym zawiązuje się stosunek Siebie do Siebie (HP, 248; podkr. – CR).

Oczywiście sama możliwość natrafienia na to zdanie, zauważenia go pośród masy innych, wreszcie wstępnego zrozumienia jego treści i znaczenia wynikała z wcześniejszych rozmyślań, lektur i napisanych artykułów. Coś działo się już przed natknięciem się na nie, a zarazem – i niejako symetrycznie – samo zmierzenie się z nim, którego efektem jest poniższy tekst, nie wyczerpuje go. Niniejsza książka skupia się bowiem na zagadnieniu etyki Siebie; ma być rekonstrukcją Foucaultowskich studiów nad starożytnością, ich krytyczną weryfikacją, a wreszcie próbą rozwinięcia w oparciu o analizę kolejnych źródeł. Nie zostanie tu natomiast poruszona (poza kilkoma wzmiankami i aluzjami) kwestia dzisiejszej sytuacji politycznej, tzn. nie pojawi się żadna analiza aktualnego pola relacji władzy. Mówiąc inaczej, niniejsza praca nie przynależy do obszaru filozofii polityki. To zadanie, które dopiero należałoby wykonać, a właściwie – które już wykonują inni badacze i badaczki.

Niemniej te dwie kwestie, etyka i polityka, nie tylko odsyłają do siebie nawzajem, ale przede wszystkim ściśle się ze sobą splatają i wzajemnie warunkują (§8). Toteż nie da się mówić o etyce i przemianach, jakim podlegała, nie uwzględniając pewnych zachodzących równolegle transformacji społeczno-politycznych, określonych procesów historycznych oraz relacji pomiędzy samymi indywiduami, a także pomiędzy tym, co jednostkowe, a tym, co zbiorowe. Wreszcie, choć rzadko wybrzmi to bezpośrednio, cała ta, opisana na kolejnych stronach, wyprawa w głęboką przeszłość podjęta została z uwagi na te stawki, o które gra toczy się właśnie dziś. Nie chodziło o uprawianie historii filozofii, które miałyby fiksować się na samym sobie, służyć wyłącznie lepszemu zrozumieniu określonego wycinka dziejów, czyli o szlachetną i poważną, ale przecież nieco jałową erudycję. Celem było raczej powtórne otwarcie doświadczenia, które zostało (przynajmniej na Zachodzie) niemal całkowicie zamknięte, a jeśli funkcjonowało, to wyłącznie gdzieś na obrzeżach kultury, marginalne i mylnie rozumiane, nawet samo przez siebie... Ponowne wydobycie pewnego problem, który problemem być przestał, i to bynajmniej nie dlatego, że został rozwiązany lub się zdezaktualizował. Stał się on raczej przeszkodą dla rozwoju określonych stosunków władzy i jako taki był stopniowo bagatelizowany, zacierany, a wreszcie zapomniany. Postawienie go raz jeszcze, przywróceniu mu sensu i należnego miejsca jest zatem, być może, zarysowaniem pewnej drogi ucieczki, linii ujścia z tych struktur władzy, które odpowiadają dziś zarówno za dystrybucję indywidualnych ról, jak i funkcjonowanie całych społeczeństw. Celem tych rozważań jest więc umożliwienie pomyślenia czegoś, co pozostaje dziś niemyślane. Czy właściwie istnieje jakieś inne zadanie dyskursu filozoficznego? A to, że będzie ono tu realizowane w dużej mierze środkami archeologii pojęć i genealogii praktyk, czyli środkami uparcie zaliczanymi przez niektórych do historii filozofii – czy rzeczywiście miałyby to być sprzeczne z podejściem jak najbardziej problemowym? Czy nie jest raczej dokładnie odwrotnie? Czy to nie ci, którzy roszczą sobie pretensje do wyższości, rzekomo mającej wynikać z tego, że mierzą się z pytaniami filozoficznymi w sposób oderwany od dziejów i źródeł – co jakoby zapewnia im dostęp do jakiejś bardziej uniwersalnej perspektywy – w praktyce sami nie dostrzegają własnego uwikłania w historię, która określa nie tylko to, jakie problemy wydają się im ważne, ale i to, jakich odpowiedzi są w stanie udzielić?

§1. MORALNOŚĆ A ETYKA: OD KODEKSU DO PRACY NAD SOBĄ

Ambicją niniejszej książki jest eksplikacja pojęcia „etyka” oraz ukazanie przemian, jakim uległo ono w trakcie starożytności, zwłaszcza w związku z pojawieniem się chrześcijaństwa oraz rozwojem jego instytucji i teologii. Realizacja tak określonego zadania będzie wymagała nie tylko przyjrzenia się pewnym procesom historycznym, ale przede wszystkim omówienia poszczególnych składników wskazanego pojęcia, a także jego relacji z innymi pojęciami. Toteż przedstawioną w niniejszym paragrafie definicję oraz wprowadzone rozróżnienia należy traktować jako jedynie wstępne, służące pierwszemu przybliżeniu problemu, podprowadzeniu doń. W toku wywodu, w miarę postępu prac konceptualnych i historycznych, rzecz okaże się o wiele bardziej złożona, a te przygotowawcze rozstrzygnięcia, o czym należy pamiętać, niewystarczające. Czym więc jest ta etyka, o której tu cały czas mowa?

W potocznym użyciu terminy „moralność” oraz „etyka” często stosowane są zamiennie¹. Oba odsyłają przy tym do dwóch różnych pól semantycznych, czyli za sprawą swojej synonimiczności współdzielą tę samą dwuznaczność. Z jednej strony, moralność oznacza zespół wartości, ocen i norm oraz zasad i reguł dotyczących postępowania. Można powiedzieć, że tak rozumiana moralność to kodeks, mimo że nie zawsze występuje w postaci spisanej, to niejako na mocy wewnętrznej, właściwego sobie ruchu dąży do niej. Oczywiście owe wartości i reguły mogą tworzyć spójną doktrynę, ale również rozproszony zbiór „elementów, które uzupełniają się, korygują, unieważniają w pewnych punktach, zezwalając tym samym na kompromisy i uniki” (HS2, 128). Te „kodeksy” moralne docierają do jednostek i grup przez różnego rodzaju instytucje – rodziny, Kościoły, szkoły – które ich nauczają lub wręcz je narzucają w postaci zbiorów wymogów lub obowiązków. Bardzo często owe instytucje powołują jakiegoś rodzaju organy mające za zadanie pilnować przestrzegania reguł, a nawet karać za ich łamanie (choćby tylko zalecając pokutę). Z tego powodu polski filozof, Edward Abramowski, określał czasem taką moralność mianem policyjnej².

O wiele ważniejszą kategorią niż nadzór jest tu jednak prawo. Słowo „kodeks” jest jak najbardziej na miejscu, ponieważ przynależne do

¹ Fragmenty znajdującego się w poniższych akapitach omówienia pojęć etyki i moralności zostały wcześniej wykorzystane w: C. RUDNICKI, *Jeśli mówić prawdę, to tylko w Sierpniu. Etyka jako polityka*, „Praktyka Teoretyczna” 22 (2016), s. 173–175.

² Zob. E. ABRAMOWSKI, *Etyka a rewolucja*, [w:] TENŻE, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1924.

kodeksu moralnego wartości i zasady mają strukturę jurydyczną: są zakazami i nakazami, jawią się jako obowiązki albo wręcz „rozkazy”³. Również podstawowe pojęcia moralne odsyłają do porządku prawnego: „Nieomal wszystkie kategorie, którymi zwykliśmy się posługiwać w dziedzinie moralności i religii, są w większym lub mniejszym stopniu skażone znaczeniem prawnym: wina, odpowiedzialność, niewinność, sąd, darowanie winy”⁴. Jednym z przykładów, jakie podaje autor powyższych słów, Giorgio Agamben, jest *responsabilità* (odpowiedzialność) – to włoskie słowo pochodzi od łacińskiego czasownika *spondeo* (obietcywać, gwarantować, zobowiązywać się, poręczać za wykonanie czegoś wobec kogoś innego). Termin *spondeo* (i jego pochodne) występował w sytuacjach składania obietnicy wydania córki za mąż (narzeczona to po łacinie *sponsa*), gwarantowania odszkodowania lub spełnienia określonego zobowiązania albo świadczenia.

Gest wzięcia na siebie odpowiedzialności ma zatem ze swej istoty charakter prawny, a nie etyczny. Nie jest wyrazem szlachetności ani wielkoduszności, a jedynie zwykłego aktu zobowiązania, oddania się w zastaw czy niewolę w celu zagwarantowania spełnienia zobowiązania w świetle takiego poglądu prawnego, wedle którego węzeł prawny pęta bezpośrednio ciało tego, na kim ciąży odpowiedzialność⁵.

Powyższą charakterystykę moralności należy uzupełnić o trzeci aspekt: *transcendencję*. Wartości i zasady są tu czymś zewnętrznym wobec jednostek i czynów. Te pierwsze należą do innego porządku niż te drugie (porządku uznawanego za wyższy, a tym samym taki, któremu należy się posłuszeństwo) i jako takie są od nich niezależne. Zwykle przypisuje się im w związku z tym również cechę niezmienności i uniwersalności. Zło i dobro (centralne kategorie moralności) nie są relatywne, zależne od okoliczności, czasu czy osoby – są zawsze, wszędzie i dla wszystkich takie same. Jeśli chcieć w ramach tego pierwszego pola semantycznego dokonać dodatkowej dystynkcji i wprowadzić termin techniczny, to można by powiedzieć, że mianem etyki zwykle określa się teorię tak rozumianej moralności (transcendentnej, jurydycznej i posiadającej strukturę kodeksu).

³ Sformułowanie Spinozy: B. SPINOZA, *Traktat teologiczno-polityczny* IV,5, [w:] TENŻE, *Traktaty*, tłum. I. HALPERN-MYŚLICKI, Kęty 2000, s. 127.

⁴ G. AGAMBEN, *Co zostaje z Auschwitz: archiwum i świadek*, tłum. S. KRÓLAK, Warszawa 2008, s. 16.

⁵ Tamże, s. 20.

Drugie pole semantyczne związane ze słowami „moralność” i „etyka” obejmuje realne zachowanie jednostek lub grup, czyny faktycznie przez nie dokonane. A zarazem wskazuje na, wyrażający się w ich postępowaniu, opór lub podporządkowanie się funkcjonującemu w danej kulturze systemowi norm, wartości i zasad (jak choćby wówczas, gdy mówi się o kimś, iż „postępuje nieetycznie”, albo przeciwnie, że jest „wzorem cnót i moralności”). Konkretne zachowanie uzyskuje moralną jakość (pozytywną, negatywną, ewentualnie obojętną) wyłącznie na drodze porównania – niekoniecznie świadomego i bezpośredniego – z owym bardziej abstrakcyjnym kodeksem, o którym była mowa wcześniej. Drugie znaczenie pozostaje zatem, przynajmniej dzisiaj, w ścisłym związku z pierwszym. Tak rozumiana moralność jest terenem badań psychologów, socjologów, antropologów oraz historyków. Filozofia traktuje ten obszar raczej jako kolekcję przykładów, a także zbiór problemów, które stanowią punkt wyjścia dla rozważań pierwszego rodzaju, to znaczy dotyczących wartości i reguł postępowania.

Rzeczywiste czyny i transcendentne kodeksy, pierwsze podporządkowane tym drugim – oto tradycyjna wizja domeny moralnej. A jednak nie jest ona wyczerpująca. W obrębie tej domeny mieści się bowiem coś jeszcze, czego nie da się opisać ani w kategoriach prawa, ani czynów faktycznie dokonywanych przez jednostki. I nie chodzi tu wcale o jakieś ekstremalne sytuacje, ale o coś związanego z codzienną, zwyczajną egzystencją. Za przykład niech posłuży etyczna zasada ścisłej i symetrycznej wierności małżeńskiej. Otóż może być ona praktykowana na różne sposoby, można na różne sposoby być wiernym.

I tak można oprzeć istotę praktykowania wierności na czystym poszankowaniu zakazów i zobowiązań w odniesieniu do swoich czynów. Ale można też budować istotę wierności na opanowaniu pragnień, na wypowiedzianej im zacieklej walce, na sile, z jaką człowiek potrafi oprzeć się pokusie – treścią wierności jest wówczas owa czujność i walka; nie same czyny i ich spełnianie, ale raczej sprzeczne porywy duszy będące w tych warunkach materią praktyki moralnej. Prócz tego można budować ją na intensywności, ciągłości i wzajemności uczuć żywionych wobec małżonka, na jakości związku nieustannie wiążącego małżeństwo (HS2, 128).

Pierwszy przypadek to etyka Kantowska (szacunek dla prawa moralnego), drugi to etyka, która ma swe korzenie w chrześcijańskim monastycyzmie (walka z pragnieniem), trzeci można by nazwać ety-

ką romantyczną. Ta sama reguła na poziomie kodeksu, ponieważ ten sam efekt na poziomie działania, ale zupełnie różne praktyki pośredniczące. Nie są one jednak, co należy wyraźnie zaznaczyć, pozbawione znaczenia. Wręcz przeciwnie, z przyjętej przez Foucaulta perspektywy, są one najważniejsze, gdyż w gruncie rzeczy nie istnieje żaden pojedynczy czyn moralny, lecz zawsze występuje pewna całość zachowania moralnego, która rodzi za każdym razem inne całościowe efekty. Nieco upraszczając – bo pozostając jedynie w obrębie powyższego przykładu – możemy powiedzieć, że w pierwszym wypadku tym całościowym efektem jest podmiot posłuszny, w drugim podmiot ascetyczny, w trzecim zaś – podmiot uczuciowy. Za każdym razem jego stosunek do świata, a przede wszystkim reakcja na to, co w świecie napotkane, oraz projektowanie własnych celów, działań, posunięć, będą inne. I to nawet pomimo podporządkowania się temu samemu kodeksowi moralnemu.

Tę trzecią, obok kodeksu moralnego i moralności zachowań, sferę Foucault określa jako „różne sposoby »prowadzenia się« moralnego” (HS2 128; przekład zmodyfikowany). Nie istnieje proste przełożenie reguł na czyny, a więc jakiś automatyzm moralny, w którym zasady byłyby stosowane w sposób mechaniczny czy też bezpośredni. Jednostka działa moralnie nie tylko jako agens, będący jedynie nośnikiem pewnego zbioru wartości i zasad, ale również jako podmiot moralny, pewna funkcjonalna całość, która będzie tu określana czasem mianem urzędzenia podmiotowości (§2). Z tego względu lepiej mówić tu o sferze upodmiotowienia moralnego. Zaliczają się do niej różne formy oddziaływania jednostki na samą siebie, za pomocą których ustanawia się ona jako ów podmiot zachowania moralnego – coś pomiędzy kodeksem (czy innego rodzaju zbiorem zasad działania) a faktycznym postępowaniem. Owo oddziaływanie polega na pewnego rodzaju aktach, to prawda, ale są one zupełnie innego rodzaju niż wcześniej wspomniane zachowania moralne, będące raczej aktami spełnianymi w świecie. Przebieg upodmiotowienia moralnego zależy od szeregu czynników (relacji związanej z innym, specyfiki przyjętego stosunku do zasad postępowania, określonych aktów mowy, a także pewnych ćwiczeń fizycznych i duchowych), które można by zbiorczo nazwać etyczną pracą jednostki nad samą sobą.

W sumie, aby działanie zasługiwało na miano „moralnego”, nie powinno sprowadzać się do czynu lub serii czynów zgodnych z regułą, prawem czy wartością. Wszelkie działanie moralne, to prawda, za-

kłada pewien stosunek do rzeczywistości, w której się spełnia, i pewien stosunek do kodeksu, na który się powołuje, jednak implikuje również pewien stosunek do siebie; nie jest to po prostu „samoświadomość”, lecz ustanawianie siebie jako „podmiotu moralnego”, kiedy to jednostka określa, jaka jej część stanowi przedmiot owej praktyki moralnej, precyzuje swój stosunek do spełnianej zasady, ustala dla siebie pewien sposób bycia, który będzie miał wartość moralnej samo-realizacji – a żeby tego dokonać, działa na sobie samej, usiłuje siebie poznać, kontroluje siebie, doświadcza, doskonali, zmienia (HS2, 130; przekład zmodyfikowany).

Warto dodać, że jeśli prawne rozumienie etyki odsyła do szeregu instytucji, z których jedne uczą zbioru wartości i zasad postępowania lub wręcz go narzucają, a drugie nadzorują jego przestrzeganie i karzą za odstępstwa, to pojmowanie jej jako pracy nad sobą odsyła do przestrzeni zupełnie innego rodzaju. Są to albo pustelnie, albo swoiste „obozy treningowe”, czyli takie miejsca, w których (samotnie lub wspólnie) ćwiczy się w celu wypracowania nowego sposobu życia, specyficznego upodmiotowienia się.

Moralność lub etyka rozumiane – tym razem w szerokim sensie – jako pewien system składają się z dwóch elementów: kodeksu zachowań oraz sposobów upodmiotowienia. Zwykle nacisk kładziony jest na jedną z tych składowych. W związku z tym autor *Historii seksualności* różni dwa typy moralności: nakierowane na kodeks oraz nakierowane na etykę. Te pierwsze to systemy, w których akcent pada na zbiór wartości oraz uporządkowanie i bogactwo reguł. W drugich podkreśla się przede wszystkim znaczenie form upodmiotowienia i pozwalających je wypracować „zabiegów koło siebie”. Mimo położenia nacisku raz na jedną, raz na drugą składową, nie ma zdaniem Foucaulta systemów moralnych, w których nie występowałyby obie. W tym, dla którego liczy się kodeks, „jego systematyczność, bogactwo, zdolność dopasowania do wszelkich możliwych przypadków i obejmowania całej dziedziny zachowań” (HS2, 131), również konieczna jest pewnego rodzaju subiektywizacja. Przybiera ona formę quasi-jurydyczną, w której „podmiot moralny określa się wobec prawa lub zespołu praw, którym winien podporządkowywać się w obawie przed występkiem, zagrożonym karą” (tamże). Jednocześnie moralność kładąca nacisk na zabiegi koło siebie zawiera również pewien system wartości i zasad postępowania, choć najczęściej w formie bardzo elementarnej i bez wymogu ścisłego

przestrzegania (a także zewnętrznych instancji kontrolujących oraz karzących odstępstwa).

Możliwe jest jednak o wiele silniejsze niż u Foucaulta rozróżnienie między moralnością kodeksów a etyczną pracą nad sobą. W takim ujęciu ta pierwsza byłaby tylko szczególnym przypadkiem tej drugiej. Gilles Deleuze w książce *Spinoza. Filozofia praktyczna* omawia jeden z wariantów tego podejścia. Dla niderlandzkiego myśliciela podstawą jest pewien sposób życia, czyli przede wszystkim to, jak jednostka odnosi się do innych bytów napotykanych w świecie. Wedle Spinozy takie spotkania skutkują relacjami albo kompozycji, albo dekompozycji. Te pierwsze powiększają moc jednostki, a tym samym jej zdolność działania (modelem mogłoby tu być pożywanie się, czyli wejście w relację z pokarmem). Natomiast te drugie obniżają moc jednostki i jej zdolność działania, w skrajnym przypadku prowadząc do całkowitego zniszczenia relacji ją tworzących, to znaczy do jej śmierci (modelem byłaby tu intoksykacja – wejście w relację z trucizną). W konsekwencji Spinoza wyróżnia dwa sposoby egzystencji:

d o b r y (lub wolny, rozumny, mocny), który na tyle, na ile jest to w jego mocy, dąży do zjednania z tym, co zgodne z jego naturą, do organizacji swoich spotkań i stosunków odpowiadających jego stosunkom, a tym samym zwiększającym jego moc. [...] Z ł y – zniewolony, słaby i głupi – [...], który na ślepo poddaje się przypadkom, zadowala się skutkami tego, co napotyka, i albo chętnie się im poddaje, albo zaczyna narzekać i miotać oskarżenia, kiedy tylko to, czemu się poddał, okazuje się niezgodne z nim samym i ujawnia jego niemoc⁶.

Pierwszy sposób egzystencji polega nie tylko na organizacji swoich spotkań, ale – aby była ona udana – wymaga również wiedzy, aktywności poznawczej (tworzenia idei adekwatnych, czyli takich, które dotyczą przyczyn, a nie wyłącznie skutków). Drugi sposób cechuje się natomiast nie tylko brakiem organizacji spotkań, ale przede wszystkim ślepotą, a więc brakiem wiedzy, niedostrzeganiem przyczyn „kryjących” się za skutkami (czyli posiadaniem idei nieadekwatnych). Do tego rodzaju egzystencji Spinoza zalicza sposób życia niewolnika, tyrana oraz kapłana.

To jednak nie wszystko. Efektem braku adekwatnych idei (wiedzy o przyczynach) jest zupełnie inny sposób myślenia o wchodzeniu w relacje kompozycji i dekompozycji. „»Nie będziesz jadł owocu...«: zaniepo-

⁶ G. DELEUZE, *Spinoza. Filozofia praktyczna*, tłum. J. BRZEZIŃSKI, Warszawa 2014, s. 37–38.

kojony i pogrążony w niewiedzy Adam słyszy te słowa jako wyraz zakazu⁷. To, co dociera do uszu Adama, informuje go jedynie o naturalnych konsekwencjach zjedzenia owocu: zdekomponuje on stosunki jego ciała i duszy. Jednakże Adam, nie znając przyczyn, wierzy, że słowa Boga są zakazem, a zatem wyrazem Prawa. Zarówno on, jak i inni pogrążeni w potrójnej iluzji (przyczyn celowych, wolnych decyzji i transcendencji)⁸ nie tylko nie podejmują aktywności poznawczej ani nie organizują swoich spotkań, ale – co więcej i co gorsza – rozwijają moralność kodeksu, mianowicie odnoszą istnienie jako takie do wartości zewnętrznych wobec niego (dobra i zła). Oznacza to tyle, że dla Spinozy, przynajmniej tak go czyta Deleuze, moralność typu jurydycznego jest tylko szczególną (dokładniej: niewłaściwą) postacią tej opartej na formach upodmiotowienia (sposobach życia). W dalszej części niniejszej książki zostanie pokazane, jak następująca w toku dziejów Europy przemiana poszczególnych praktyk, odpowiadających za taką a nie inną subiektywizację jednostek, wpływa na całościowe rozumienie dziedziny tego, co etyczne.

Dygresja 1. Uczynić z życia dzieło sztuki (etyka a estetyka)

Pierwsza fala recepcji dzieł „późnego” Foucaulta prowadziła najczęściej jego projekt do, wciąż zresztą popularnego, hasła estetyki egzystencji. Mówiono tu o „estetyce życia” i „wartościach estetycznych”, o „stylu życia” – a raczej o wielu różnych „stylach życia” – o „życiu jako dziele sztuki” oraz o „stylizacji egzystencji”. Sam filozof zresztą nie wahał się mówić o *techne tou biou* (sztuce życia), o życiu, które „zyskuje blask i piękno w oczach tych wszystkich, którzy zechcą je podziwiać i zachowają w pamięci” (HS2, 172), o nadawaniu „swemu zachowaniu kształtu, który zasłuży na sławę i zapewni pamięć” (HS2, 175), o tym, by „nadać swemu istnieniu możliwie najpiękniejszy i najdoskonalszy kształt” (HS2, 278). Skojarzenie z dandyzmem narzuca się tu niejako samo. W końcu nazwisko Baudelaire’a nie raz pojawiało się tam, gdzie autor *Historii seksualności* wypowiadał się z większą swobodą⁹.

⁷ Tamże, s. 36.

⁸ Efektem tej potrójnej iluzji jest *ś w i a d o m o ś ć*, będąca siedliskiem wszelkich złudzeń i mylenia skutków z przyczynami.

⁹ Zob. np. HP, 247 oraz: M. FOUCAULT, *Czym jest oświecenie?*, [w:] TENŻE, *Filozofia, historia, polityka: wybór pism*, tłum. D. LESZCZYŃSKI, L. RASIŃSKI, Warszawa–Wrocław 2000, s. 238–286.

Wydaje się, że istnieje pewna tendencja do tego, by odwoływać się do sztuki i wartości estetycznych zawsze wtedy, gdy zdecydowanie odrzuca się wszelkie kodeksy. Coś takiego dzieje się na pewnym etapie u Nietzschego; w podobny sposób można też spojrzeć na Schillerowskie nawoływanie do „wychowania estetycznego”. Jak gdyby po wyeliminowaniu języka prawamoralności było się skazanym na sięgnięcie po język estetyki. (Bądź ewentualnie immoralnego biologizmu, redukującego całość postępowania człowieka do powstałych w toku ewolucji mechanizmów). Wówczas, przeciwko obiektywnym wartościom dobra i zła, prawdy i fałszu, taka etyka-estetyka mogłaby się odwoływać jedynie do subiektywnych upodobań, opartych na kategoriach piękna i brzydoty, harmonii i niespójności¹⁰. Jej patronami byłiby Walter Pater i Oscar Wilde, obejmowałyby zaś cały ruch „estetyzacji życia codziennego”, aż do pewnych odmian współczesnego *performance*, który stara się splatać sztukę z życiem (jak np. polski duet Kwiekulik). Foucault jawiłby się tu jako kolejny przedstawiciel estetyzmu, a ukuta przez niego formuła „użytek z przyjemności” – jako nowe hasło nawołujące do transgresyjnego i lekkomyślnego czerpania ze zmysłowości.

Wśród tekstów należących do tej, wczesnej fali recepcji *Historii seksualności* warto wymienić krótki komentarz, sporządzony przez Pierre’a Hadota. Ten badacz filozofii antycznej nie tylko miał okazję zapoznać się z dziełami Foucaulta, ale również porozmawiać z nim samym „o grecko-rzymskiej filozofii życia, czasem o tekstach Marka Aureliusza albo Seneki”¹¹. W krótkim komentarzu napisanym już po śmierci swojego interlokutora, Hadot prawidłowo rozpoznaje wagę, jaką w *Użytku z przyjemności* oraz *Trosce o siebie* odgrywają motywy takie jak troska

¹⁰ Takie, oparte na niezrozumieniu różnicy pomiędzy podporządkowaniem normom a praktykami kształtowania własnej podmiotowości, ujęcie estetyki egzystencji przedstawia np. R. ROGOZIECKI, *Estetyka egzystencji*, [w:] „Estetyka i krytyka” 4 (2003). „Estetyka egzystencji to koncepcja takiego stawania się życia ludzkiego, która odpowiada bardziej zasadom subiektywnego upodobania niż obiektywnym kategoriom: prawda-fałsz, dobro-zło. [...] W efekcie, podstawą dla wyboru określonego stylu życia stają się subiektywne uczucia przyjemności i przykrości, pojęte estetycznie. [...] estetyka egzystencji jest koncepcją normatywną” (tamże, s. 83).

¹¹ P. HADOT, *Przerwany dialog z Michelem Foucaultem*, [w:] TENŻE, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. DOMAŃSKI, Warszawa 2003, s. 303.

o siebie, terapia czy ćwiczenia duchowe. A jednak, koniec końców, również on sprowadza myśl Foucaulta do pewnej postaci estetyzmu, do próby nadania „ja” postaci dzieła sztuki¹². Zarzuca autorowi *Historii seksualności*, że pisze o samokształtowaniu tam, gdzie należałoby mówić raczej o przekształcaniu siebie, że ignoruje takie, istotne dla filozofii antycznej wątki, jak mądrość czy spokój duszy. Da się jednak wykazać – a czyni to, punkt po punkcie, choćby Agamben¹³ – iż Foucault uwzględnia ka ż d y z tych elementów. Hadot nie zająknął się też słowem o wadze, jaką dla projektu „estetyki egzystencji” ma relacja do prawdy, zagadnienie, któremu Foucault poświęcił w całości dwa ostatnie lata studiów. Autor *Filozofii jako ćwiczenia duchowego*, jak wielu innych po nim, zdaje się opierać swoją ocenę raczej na pewnych obiegowych opiniach niż na wnikliwej lekturze tekstów. Jak sam zresztą wyznaje: „nawał pracy nie pozwolił mi na bliższe zaznajomienie się z jego [Foucaulta] twórczością”¹⁴. (Co jednak nie przeszkodziło mu w jej skomentowaniu. Przywara aż nazbyt powszechna wśród filozofów). Hadot przede wszystkim nie uchwycił w sposób prawidłowy sensu, w jakim w *Historii seksualności* mówi się o sztuce czy stylu. Bliższy myśli Foucaulta był jego przyjaciel, Paul Veyne, kiedy wyjaśniał: „»Styl« nie oznacza tu dystynkcji, słowo to należy rozumieć tak, jak rozumieli je Grecy, dla których artysta był przede wszystkim rzemieślnikiem, a dzieło sztuki – rękodziełem”¹⁵. Jeśli w kontekście etyki Siebie mowa czasem o sztuce, to u podstaw takich wypowiedzi nie leży intencja zastąpienia wartości moralnych estetycznymi, ale przede wszystkim rozumienie sztuki jako pewnego rodzaju pracy z tworzywem – którym w tym wypadku jest sama egzystencja, samo życie jednostek¹⁶. Jest to nic innego, jak tylko powtórzenie pojawiającego się u Epikteta stwierdzenia, iż „dla sztuki życia [*bion technes*] tworzywem jest

¹² Tamże, s. 306–308. Na ten sam fragment uwagę zwraca również: G. AGAM-BEN, *The Use of Bodies. Homo Sacer IV*, 2, tłum. A. KOTSKO, Stanford 2015, s. 95–96.

¹³ Tamże, s. 99.

¹⁴ P. HADOT, *Przerwany dialog z Michelem Foucaultem*, s. 303.

¹⁵ P. VEYNE, *Ostatni Foucault i jego moralność*, tłum. T. KOMENDANT, „Literatura na świecie” 6 (1988), s. 327, przekład nieznacznie zmodyfikowany.

¹⁶ M. FOUCAULT, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, [w:] TENŻE, *Dits et écrits 1954–1988*, t. 4: 1980–1988, Paris 1994, s. 390–392.

własne życie [*bios autou*] każdego człowieka”¹⁷. W tym ujęciu nie chodzi o nic innego, jak o wspomnianą wcześniej etyczną pracę nad sobą. Kolejne rozdziały niniejszej książki uwidoczniają, że koncepcja etyki Siebie nie ma nic wspólnego „ani z dandyzmem osobliwości, ani z liryzmem transgresji”¹⁸.

A jednak w tym pochopnym skojarzeniu z estetyzmem jest również coś na rzeczy. „Idea *bios* jako tworzywa dla estetycznego dzieła sztuki”, powie Foucault w czasie jednego z wywiadów, „jest czymś co mnie fascynuje. Idea, wedle której etyka może być nadzwyczaj silną strukturą egzystencji, nie będąc przy tym związaną z jakimś autorytarnym lub jurydycznym systemem jako takim ani też z jakąś strukturą dyscyplinarną”¹⁹. Estetyka jest bowiem tym obszarem, który najsilniej broni się przed kodyfikacją i wtłoczeniem w formę jurydyczną. Wartości estetyczne, w odróżnieniu od moralnych, nie tworzą silnych opozycji i hierarchii, lecz raczej sytuują się na jednym poziomie i składają się na swego rodzaju pulę, z której można wybierać stosunkowo swobodnie. Życie artystyczne jest zaś jak najodleglejsze od egzystencji podporządkowanej prawu. Podobieństwo jest tu jednak ostatecznie czysto negatywne: paterowsko-wildeowski estetyzm oraz projektowana przez Foucaulta (ale i Nietzschego, Deleuze’a, Sloterdijka czy Agambena) etyka mają ze sobą wspólne to tylko, że nie są ustrukturyzowane jurydycznie. Pod innymi względami dzieli je przepaść.

Podsumowując te wstępne rozważania, należy powiedzieć, że niniejsze studium skupia się nie na kwestiach norm, wartości, zasad, jednym słowem: prawa, lecz na sposobach egzystencji. Ta perspektywa będzie w dużym stopniu zachowana nawet w tych partiach tekstu, w których analizie zostaną poddane procesy kształtowania się i zaszczepiania na

¹⁷ EPIKTET, *Diatryby. Encheiridion* I, XV, tłum. L. JACHIMOWICZ, Warszawa 1961, s. 53–54. Tekst grecki: EPICTETUS, *Discourses. Book I*, tłum. W.A. OLDFATHER, London–Cambridge 1954 (The Loeb Classical Library, 131), s. 106. Warto zauważyć, że stwierdzenie to pojawia się przy okazji wyjaśniania specyfiki filozofii, innymi słowy, Epiktet stawia znak równości między filozofią i sztuką życia.

¹⁸ F. GROS, *Umiejscowienie wykładów*, tłum. M. HERER, HP, 564, przekład nieznacznie zmodyfikowany.

¹⁹ M. FOUCAULT, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, [w:] TENŻE, *Dits et écrits 1954–1988*, t. 4: 1980–1988, s. 390.

polu społecznym modelu jurydycznego. Zawarta tu etyka odsyła zatem nie do kodeksów, nakazów i obowiązków, lecz do procedur, technik, ćwiczeń oraz zabiegów pozwalających przekształcić jednostce jej własny sposób bycia i uformować własną podmiotowość. O tyle też projektu nie-jurydycznej etyki nie należy mylić z jakąś „etyką bez kodeksu”²⁰. A tym bardziej z moralnym relatywizmem lub nihilizmem. Te są tylko rodzajami niewiary w istnienie kodeksu (odpowiednio: kodeksu uniwersalnego i kodeksu w ogóle) i jako takie strukturalnie wciąż przynależą do moralności (jako jej przeciwny biegun); przynajmniej dopóty, dopóki nie potrafią zapytać o procesy odpowiedzialne za upodmiotowienie. Toteż, poczynając od tego miejsca, termin *moralność* zostaje zarezerwowany dla transcendentnych systemów nakazów i wartości, wymagających upodmiotowienia quasi-jurydycznego czy może raczej – jurydycznego quasi-upodmiotowienia. Z kolei termin *etyka* odnosił się będzie do sposobów egzystencji rozpatrywanych w ich immanencji, w której to kluczową kwestią staje się nie odniesienie do kodeksu, ale pewnego rodzaju praca nad samym bądź samą sobą. Gdy w niektórych miejscach konieczne będzie odwołanie się do szeroko rozumianej dziedziny problemowej związanej z postępowaniem lub chwilowe zawieszenie wprowadzonego tu podziału, słowo „etyka” zostanie opatrzone cudzysłowem.

Warto zwrócić uwagę na pewną konsekwencję takiego oddzielenia moralności i etyki. Jeśli tę ostatnią rozumie się jako system procedur służących przekształcaniu własnej podmiotowości, to nie odnoszą się do niej pytania o to, czy jest ona „etyką” cnót, deontologią, utilitaryzmem, egoizmem itp. Sytuuje się ona całkowicie poza zakresem podręcznikowej typologii teorii moralnych²¹. Ponadto tak rozumiana

²⁰ L. KOŁAKOWSKI, *Etyka bez kodeksu*, [w:] TENŻE, *Kultura i fetysze: eseje*, Warszawa 2000. Koncepcja przedstawiona przez Kołakowskiego wciąż jest koncepcją moralną (a nie etyczną), jedynie w wersji „rozluźnionej”, gdyż zawiera strukturę transcendentnego zbioru norm i wartości, jednak takiego, w którym te ostatnie nie układają się hierarchicznie, lecz sytuują się względem siebie horyzontalnie (jak w estetyce). Efektem tego zabiegu jest usunięcie automatyzmu moralnego (jednostka jako czynnik jedynie aktualizujący nakazy i zakazy zawarte w kodeksie) i przyznanie agensowi moralnemu statusu podmiotu-suwerena (zdolnego podejmować decyzje w sytuacji nierozstrzygalnej *a priori*). Wciąż brak tu jednak namysłu nad samymi procesami upodmiotowienia się.

²¹ W Polsce funkcję popularnego podręcznika akademickiego, prezentującego taką typologię, pełni: *Przewodnik po etyce*, red. P. SINGER, tłum. ZBIOROWE, Warszawa 2002.

etyka nie da się powiązać z żadną z teorii metaetycznych, rozpoznawanych przez filozofię analityczną. Wyjściowe dla metaetycznej klasyfikacji pytanie: „Czy sądy moralne wyrażają przekonania?”²², całkowicie omija domenę ćwiczeń, technik i praktyk kształtujących sposób bycia. Dobrze to pokazuje podjęta w połowie lat dziewięćdziesiątych XX w. próba wyłożenia koncepcji etycznych Foucaulta, Deleuze’a oraz Jeana-François Lyotarda w kategoriach właściwych angloamerykańskiej tradycji filozoficznej. Todd May, bazując na pismach wspomnianych autorów, przedstawia rozwiniętą przez francuskich poststrukturalistów teorię jako wielowartościowy konsekwencjalizm²³. Jednak już rzut oka na bibliografię zamieszczoną na końcu jego książki każe powątpiewać w wartość podjętego przezeń przedsięwzięcia: brak tu odwołania do najważniejszych tekstów. Nie ma tam ani *Użytku z przyjemności*, w którym Foucault wprowadza rozróżnienie na moralność nakierowaną na kodeksy i moralność nakierowaną na etykę, ani *Troski o siebie*, w której omawia specyfikę i cel antycznych ćwiczeń etycznych. (Kiedy May publikował swoją książkę, wykłady z Collège de France nie zostały jeszcze wydane). Z kolei, jeśli chodzi o Deleuze’a, to co prawda Amerykanin odwołuje się do *Spinozy. Filozofii praktycznej* (choć zaledwie kilka razy), ale brak u niego odniesienia do *Różnicy i powtórzenia*, w której zostają wyłożone podstawy Deleuzjańskiego rozróżnienia na etykę i moralność. Lektura książki tylko potwierdza te wstępne obiekcje. Po pierwsze, May stwierdza wprost, że konsekwencjalizm należy rozumieć jako teorię wartości²⁴, co już świadczy o zapoznaniu specyfiki domeny etycznej. Po drugie, chociaż odnotowuje fakt, że część poststrukturalistów rozumie etykę jako sztukę życia, natychmiast popełnia dwa błędy w jego interpretacji. Przede wszystkim ten błąd, o którym była mowa w zamieszczonej wyżej dygresji, czyli utożsamia estetykę egzystencji z pewną formą estetyzmu. Uważa, że traktowanie życia jako materiału artystycznej kreacji sprowadza się do oceniania jego kompozycji, spontaniczności i piękna, czyli do wydawania na jego temat sądów estetycznych, a nie moralnych²⁵. Następnie, chociaż zgadza się na

²² A. MILLER, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge 2003, s. 3, 8.

²³ T. MAY, *The Moral Theory of Poststructuralism*, Pennsylvania 1995, w szczególności rozdział 3.

²⁴ Tamże, s. 16.

²⁵ Tamże, s. 17. Podjęta przez niego, pod koniec książki, próba wprowadzenia sądów estetycznych obok moralnych jako dodatkowego choć podrzędnego kryterium oceny życia (zob. tamże, s. 137–138) niczego nie zmienia; o sztuce życia nadal

to, że obok systemu wartości etyka może proponować jednostkom pewną wizję dobrego prowadzenia życia, zarazem zaznacza, że narzucanie komukolwiek powinności zmiany stylu egzystencji jest pogwałceniem jego autonomii²⁶. May pokazuje tym samym, że zupełnie nie zrozumiał, że ta ostatnia odgrywa w poststrukturalistycznej etyce kluczową rolę, czyli w ogóle nie dostrzegł zależności pomiędzy autonomią a pracą nad formą własnego życia. I chociaż w pewnym sensie ma rację, gdy pisze, że nie ma sposobu (ani zbioru sposobów), w jaki powinno się żyć, to zarazem częstotliwość i swoboda, z jaką sięga po pojęcia powinności i obowiązku, pokazuje, że w ogóle nie sproblematyzował kwestii prawomocności ich wykorzystania w etyce (taka problematyzacja podjęta zostanie w §24). By podkreślić to raz jeszcze: rekonstruowanej tu koncepcji etyki nie da się zaliczyć ani do stanowiska konsekwencjalistycznego, ani do żadnego innego z rozpoznawanych przez tradycję angloamerykańską. I to nie dlatego, że jest po prostu jakimś stanowiskiem nowym, dotąd nieopisanym. Powodem jest raczej to, że zamiast udzielać kolejnej, rzekomo trafniejszej, odpowiedzi na znane już pytania oraz tworzyć kolejny –izm, autorzy tacy jak Foucault czy Deleuze podważają zasadność samych tych pytań. Nie można właściwie pojąć przedstawionych dalej rozważań, jeśli nie pojmie się, że punkt wyjścia stanowi zupełnie nowa problematyzacja domeny etycznej jako takiej.

§2. SIEBIE CZY SIEBIE?

W przywołanym na samym początku cytacie mowa jednak nie o etyce po prostu, lecz o etyce Siebie. Foucault używa tu sformułowania *une éthique du soi*, nadając tym samym francuskiemu zaimkowi *soi* (siebie, sobą, się) funkcję rzeczownikową. W polskich tłumaczeniach przyjęło się, by *soi* poprzedzone rodzajnikiem określonym *le* oddawać za pomocą pisanego wielką literą słowa „Siebie”, stąd mowa właśnie o etyce Siebie, ale też kulturze Siebie, praktykach i technikach Siebie, pracy Siebie nad sobą czy stosunku siebie do Siebie. Być może specyficzny charakter owego *le soi*, jednocześnie rzeczownikowy i zwrotny, lepiej oddałaby formuła „samego-Siebie”. Szczególnie dobrze sprawdziłaby się ona w takich zbitkach jak „skupienie się na samym-Sobie”,

myśli się tu w kategoriach sądów, wartości i bycia pociągającym dla obserwatorów, a nie przez pryzmat technik, praktyk i zabiegów koło siebie.

²⁶ Tamże, s. 16–17, 137.

„skierowanie wzroku ku samemu-Sobie”, „nawrócenie się na samego-Siebie” czy „odnalezienie przyjemności w samym-Sobie” – znikaloby wówczas ryzyko interpretowania *le soi* jako czegoś zewnętrznego²⁷. Rzecz jednak nie w tym, jak tłumaczyć, ale jak owo *le soi* rozumieć. By wyjaśnić, czym jest foucaultowskie Siebie, niezbędne będzie wykonanie kilku kroków pośrednich. (Warto może w tym miejscu zaznaczyć, że wysoce abstrakcyjny charakter poniższych rozważań nie oddaje charakteru reszty książki).

W trakcie jednego z wykładów cyklu *Rządzenie żywymi* Foucault zdefiniował podmiotowość jako stosunek siebie do siebie (*le rapport de soi à soi*) oraz ćwiczenie siebie przez siebie (*l'exercice de soi sur soi*)²⁸. Oznacza to, że o podmiotowości – a w każdym razie o tej etycznej czy politycznej – można jego zdaniem mówić jedynie wtedy, gdy istnieje pewna samozwrotność. Bycie wyłącznie agensem, to jest wykonawcą czynności, to jeszcze za mało, by zasłużyć na miano podmiotu, jak nie nazwie się podmiotem moralnym kogoś, kto spełni jakiś dobry uczynek zupełnie przypadkowo lub w stanie kompletnego odurzenia. Potrzeba tu bowiem czegoś jeszcze. Jednak nie po prostu świadomości czy samoświadomości, ale ustanowienia pewnej relacji do samego bądź samej siebie. Tomasz Falkowski słusznie zauważa, że w Foucaultowskim ujęciu „ani człony tej relacji, ani forma samego odniesienia nie są z góry zdeterminowane, od początku wypełnione jakąś rdzenną treścią”²⁹. Relacja ta może mieć formę poznawczą, ale może rów-

²⁷ Te, nieco sztuczne, zabiegi umotywowane są nieistnieniem w polszczyźnie mianownikowej wersji zaimka zwrotnego „się”, „siebie”. Jak zauważył w czasie jednego ze swych seminariów Wawrzyniec Rymkiewicz, ów mianownik musiałby mieć formę „soba”, „sobość” lub – by oddać pejoratywny wydźwięk, jaki chrześcijaństwo nadało trosce o siebie – „sobek” (w dawnej polszczyźnie przysłówkowo użyte „sobkiem” oznaczało: w pojedynkę, luzem, samotnie). Można by tu ewentualnie podążyć za rozwiązaniem Piotra Augustyniaka, który tłumacząc z niemieckiego termin *Selbheit*, oddał go jako „sobność” (zob. *Teologia niemiecka*, tłum. P. AUGUSTYNIAK, Warszawa 2013, s. 151, przyp. 20). Ta ostatnia propozycja jest jednak – ze względu na związek z takimi słowami jak „osobność” czy „wsobność” – silnie interpretująca. Wyjaśniałoby to może, dlaczego wspomniany tłumacz w komentarzu zamieszczonym na tylnej okładce polskiego wydania *Teologii niemieckiej* wiąże troskę o siebie z potępieniem i (ziemskim) piekłem. Jeżeli w „trosce o siebie” usłyszy się troskę o „osobność” i „wsobność”, niemożliwe stanie się zrozumienie, jak miałyby ona być zarazem troską o innych (§13 w niniejszej książce).

²⁸ RŻ, 143. Tekst francuski za: M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979–1980)*, Paris 2012, s. 124.

²⁹ T. FALKOWSKI, *Foucault. Historiozofia zdarzenia*, Poznań 2014, s. III.

niez polegać na swoistym ćwiczeniu samego siebie – a te ogólne formy z kolei same dzielą się na bardziej szczegółowe przypadki. I tak relacja poznawcza może np. opierać się na prawidłowym rozpoznaniu (jak w przypadku chorego psychicznie, który usiłuje dociec, które z jego wspomnień dotyczą realnych zdarzeń, a które tylko złudzeń, lub jak w przypadku fenomenologa, który usiłuje określić, które elementy zawarte w jego świadomości mają charakter istotowy, a które przygodny) bądź na hermeneutyce (kiedy ze swoich wspomnień i czynów próbuje się wyinterpretować pewien sens). Z kolei ćwiczenie może mieć postać umacniania, stabilizacji, bądź przeciwnie – przemiany, przekształcania, transformacji siebie. Na tej samej zasadzie rozmaicie określone mogą być człony wspomnianej relacji. To siebie, które jest niejako punktem wyjścia relacji, jej pierwszym członem, może oznaczać własną pamięć, własną wolę, własną uwagę (percepcję), własne ciało, ale również innego w sobie, jak choćby w chrześcijańskim wyobrażeniu wewnętrznych poruszeń „ja”, co do których nigdy nie można być pewnym, czy pochodzą od jednostki, czy też od Innego (Boga bądź Szatana). Z kolei to siebie/Siebie, które jest drugim członem relacji, może być pewną odzyskaną naturą, osiągniętą doskonałością bądź pewnym etapem, który należy pokonać (będzie o tym szczegółowo mowa niżej). Przy czym między nim a „pierwszym” siebie może istnieć pewna ciągłość czy podobieństwo, ale może też dochodzić do zerwania, mogą być one czymś zupełnie odmiennym.

Takie postawienie sprawy jasno ukazuje trzy aspekty foucaultowskiego rozumienia podmiotu. Przede wszystkim, odróżniając podmiot od zwykłego wykonawcy czynności oraz nakładając na niego warunek samozwrotności, odrzuca się tu jego transcendentne ujęcie – nie jest on czymś zewnętrznym wobec spełnianych przez siebie aktów. Podmiot i akty muszą być ściśle ze sobą związane, umieszczone na jednym poziomie ontologicznym, immanentne wobec siebie nawzajem. Można by powiedzieć, że podmiot spełnia akty, ale równocześnie akty „spełniają” podmiot. Gdy Foucault mówi o sztuce życia, to nie pojmuje jednostki jako autorki oddzielonych od siebie dzieł, ale jako działającą na samą siebie i przez to działanie siebie wytwarzającą (przekształcającą). „Sama idea życia jako dzieła sztuki wywodzi się z jego koncepcji podmiotu, który nie może już dłużej być wyodrębniony w źródłową pozycję konstytuującą”³⁰. Przeciwnie, jest on czymś „dopiero” konstytu-

³⁰ G. AGAMBEN, *The Use of Bodies*, s. 100.

tuowanym czy może raczej – konstytuującym się. To właśnie takie pojmowanie podmiotowości leży u podstaw etyki rozumianej jako praca nad sobą, a także koncepcji własnego życia, własnej egzystencji, czyli po prostu siebie, jako materiału dla pewnej *techné* (sztuki, rzemiosła). Podmiot nie jest tu więc, to po drugie, ani podstawą, ani warunkiem możliwości doświadczenia, poznania lub działania. Nie jest on ani osadzoną w samej sobie substancją (duszą), ani też ja transcendentalnym. Jest raczej relacją, stosunkiem, zawsze czymś „pośrodku”, pomiędzy (anglofoni powiedzieliby: *in-between*). Jak zauważa Michał Herer:

Ów szczególny rodzaj relacji [...] nie polega (jak ujęłaby to dawna filozofia transcendentalna) na jakiejś czysto abstrakcyjnej refleksyjności ani nawet na heideggerowskim „odnoszeniu się do własnego bycia”, lecz na podejmowaniu pewnych praktyk, których przedmiotem jest przede wszystkim jednostkowe ciało oraz pewne funkcje psychiczne, na przykład (i przede wszystkim) pamięć³¹.

Relacja, ale nie abstrakcyjna, lecz będąca zawsze konkretnym działaniem, realną i jak najbardziej materialną praktyką: podmiot nie ma charakteru statycznego, ale dynamiczny. Jest czymś w nieustannym ruchu, biegnącym od siebie do siebie/Siebie, a raczej jest samym tym ruchem, nie zaś jednym z punktów, które mija na trasie. Toteż, po trzecie, tak rozumiany podmiot nie ma nic wspólnego z żadnym trwałym i tożsamym „ja”, posiadającym niezmiennie – bądź to na przestrzeni całych dziejów, bądź jednego tylko życia – struktury. Podmiot jest zawsze upodmiotowieniem, to znaczy pewnym procesem, a właściwie splotem różnego rodzaju procesów, które odnoszą jednostkę do niej samej, a zarazem wytwarzają pewien optyczny efekt trwałego (choćby tylko relatywnie) „ja”³².

Skoro podmiotowość jest pewnym ruchem czy też relacją, to czym są jej człony? Na czym polega przemieszczanie się od siebie do siebie/Siebie? Foucault zauważa, że we wszystkich antycznych formułach związanych z poświęceniem się samemu sobie „pojawia się idea rzeczywistego ruchu, ruchu podmiotu względem samego siebie. [...] Rzecz w prawdziwym przemieszczeniu [...], w tym, by podmiot w pewien

³¹ M. HERER, *Foucault, Grecy, Rzymianie i my*, [w:] *Foucault: źródła/ujścia*, red. M. FALKOWSKI, K. PACEWICZ, C. ZGOŁA, Kraków–Warszawa 2015, s. 169.

³² Agamben komentuje tę kwestię następująco: „Właściwie nie ma czegoś takiego jak podmiot, a jedynie proces upodmiotowienia”; G. AGAMBEN, *The Use of Bodies*, s. 101.

sposób przemieścił się w stosunku do samego siebie. Przemieszczenie, trajektoria, wysiłek, ruch [...]” (HP, 244). Starożytni często opisywali ten aspekt podmiotowości (zawiązania stosunku ze sobą oraz następującej po tym pracy nad sobą) za pomocą metafory nawigacji. Zawiera ona w sobie kilka elementów, po pierwsze

ideę pewnej drogi, rzeczywistego przemieszczania się z jednego punktu do drugiego. Po drugie, metafora nawigacji zakłada, że owo przemieszczanie się ma pewien cel. Celem tym jest port, przystań jako miejsce bezpieczne, w którym można wreszcie znaleźć schronienie. Ponadto zawiera się tu również myśl, że port, do którego zmierzamy, jest portem macierzystym, miejscem naszego pochodzenia, ojczyzną, którą odnajdujemy. [...] Czwarta rzecz, jaka wiąże się z ową metaforą nawigacji, to konieczność przebycia niebezpiecznej drogi, aby dotrzeć do macierzystego portu, do owego bezpiecznego miejsca. Na całej trasie czyhają niebezpieczeństwa, nieoczekiwane zagrożenia, które mogą sprawić, że z niej zjemy albo wręcz zgubimy drogę (HP, 244–245)³³.

Metafora ta ujawnia centralną dla antycznej etyki Siebie dwuznaczność. Czy owo Siebie, do którego jednostka – w ramach praktyki powrotu do siebie – ma dotrzeć niczym do portu, jest czymś danym uprzednio czy też celem, który dopiero być może osiągnie? Czy troszcząc się o siebie, wychodzi się od pewnego Siebie, przechodzi przez długi ciąg prób i ćwiczeń, by następnie do tego samego Siebie powrócić, czy też Siebie jest dopiero nagrodą za podjęty wysiłek? Ta nierozstrzygalność naznacza jeszcze myśl Nietzschego, gdy opatruje on *Ecce homo*, swą filozoficzną autobiografię, podtytułem *Wie man wird, was man ist* (*Jak się staje, [tym?] kim się jest*).

Ów ruch, podróż od siebie do Siebie, może przyjąć rozmaite postacie: porzucenia/zerwania, przemiany, od-zyskania lub też powrotu. Przykład pierwszej z nich można odnaleźć w obrębie chrześcijaństwa – nawiązanie relacji z samym sobą ma prowadzić do systematycznej pracy wyrzekania się samego-Siebie, zrywania wszelkich związków z dotych-

³³ Foucault wymienia jeszcze piąty element tej metafory, który znaczenia nabierze dopiero w późniejszych rozdziałach niniejszej książki: „I wreszcie, ciągle w związku z ową metaforą nawigacji, trzeba, jak sądzę, podkreślić, że idea trasy mającej prowadzić nas poprzez niebezpieczeństwa do portu jako miejsca zbawienia zakłada także pewną technikę albo sztukę. Jest to złożona wiedza, jednocześnie teoretyczna i praktyczna, znajomość okoliczności przypominająca, rzecz jasna, umiejętność sterowania okrętem” (HP, 245).

czasowym Sobą po to, aby odrodzić się jako zupełnie nowe-Siebie. Stary Człowiek ma ustąpić miejsca Nowemu Człowiekowi. Inaczej w modelu platońskim, gdzie zajęcie się sobą, odkrycie pod niewiedzą wiedzy na temat Siebie-duszy, pozwala odkryć, czym się właściwie jest i powrócić do swojej ontologicznej ojczyzny. Dusza istnieje od początku, jednak wyrusza (upada) w świat pozoru i zapomina o sobie, następnie jednak, dzięki aktywności poznania samej siebie, może ponownie odkryć, czym jest i powrócić do Siebie(-duszy) – jest to więc przykład czwartego z wyżej wyliczonych przypadków. Możliwe są jednak warianty mieszane, jak w przypadku chrześcijańskiego (neo)platonizmu, szczególnie w mistyce, gdzie zerwanie ze sobą oznacza zarazem powrót. Przykładem anonimowy traktat z XIV w., znany jako *Teologia niemiecka*, wedle którego należy się właśnie wyrzec siebie (sobności), by móc powrócić do prawdziwego Siebie-Boga, które nie jest jednak nowym-Siebie. Nie chodzi tu o wątek ponownych narodzin (jak w chrześcijańskim sakramencie chrztu), lecz raczej o rozpuszczenie się w tym, co istnieje już uprzednio³⁴. Inną od platońskiej realizację schematu powrotu można odnaleźć w pochodzących z I–IV w. n.e. greckich romansach erotycznych. Choć opowiadają one przede wszystkim o zachowaniu dziewictwa, czystości lub też wierności małżeńskiej i są wyrazem rodzącej się wówczas nowej formy erotyki (HS3, 432–435), to jednak można w nich dostrzec również metaforę opisującą stosunek do samego bądź samej siebie. Przygody i nieszczęścia spotykające bohaterów są w rzeczywistości próbami, które mają sprawdzić, czy zachowają oni dziewictwo –

będące [...] w przypadku tej literatury widzialną formą przejrzystego i opartego na panowaniu nad sobą stosunku do siebie. Ów tak istotny wątek dziewictwa, który odnajdziemy później w duchowości chrześcijańskiej i który będzie tak bogaty w konsekwencje, pojawia się tu jako metaforyczna figura stosunku do siebie (HP, 437).

Zachować dziewictwo, mimo przygód i nieszczęść, oznacza tu tyle, co wystawić się – wyszedłszy od siebie – na długą serię prób, po której powraca się do tego samego lub tej samej siebie. Innymi słowy, chodzi tu o pokazanie, że potrafiło się wytrwać w (starym-)Sobie, że było się wiernym (dotychczasowemu-)Sobie.

³⁴ Rozpoznanie w duszy źródłowej Prawdy i powrót do niej możliwe są tylko, gdy „sobność, mojość zostanie całkiem wzgardzona i uznana za nic” (*Teologia niemiecka*, s. 24, przekład nieznacznie zmodyfikowany).

Od powrotu należy odróżnić od-zyskiwanie, rozumiane tu jako zdobycie tego, co należy się *de iure*, ale czego nigdy nie posiadało się *de facto* (jak w przypadku odzyskania majątku należącego do przodków). W tym schemacie mieści się prawdopodobnie Nietzscheańska deklaracja z *Ecce homo*, ale również cała tradycja rozumienia troski o siebie jako pewnej działalności korekcyjnej, której zadaniem jest naprawa błędów wychowania (§4). Efektem ruchu upodmiotowienia nie jest tu utrata (chrześcijaństwo) ani zachowanie (literatura „romansowa”), lecz raczej pozyskanie: Siebie wiąże się tu z pewnym naddatkiem, zyskiem. Wreszcie przykładem ostatniego przypadku, czyli przemiany, może być podróż Odysa. W efekcie pewnej aktywności, pewnego ruchu wraca się do własnego domu (do samego-Siebie), jednak nie zostaje się rozpoznany, jest się kimś obcym, innym, ale zarazem – u siebie, swoim. Tym razem Siebie oznacza: być sobą, lecz zmienionym³⁵.

Wydaje się, że kiedy Foucault odkłada na chwilę na bok analizę tekstów antycznych i wskazuje na konieczność niezwłocznego stworzenia jakiejś etyki Siebie, to ruch od siebie do Siebie rozumie jako splot dwóch ostatnich z wymienionych schematów, mianowicie przemiany z elementami od-zyskania. Upodmiotowienie „może być sprzężone z urządzeniami jarzmiącymi, może stanowić ich przedłużenie, współpracujący z nimi mechanizm, ale może również tworzyć względem nich kontr-urządzenie, uruchamiające opozycyjne techniki, mające zupełnie inny cel i całkowicie odmienne efekty”³⁶. Ten drugi przypadek to właśnie etyka Siebie, mająca być pewną strategią oporu w ramach istniejących relacji władzy. Foucault nie proponuje jednak modelu chrześcijańskiego – to odmienne upodmiotowienie nie ma polegać na zerwaniu, obumarciu dotychczasowej formy samego-Siebie. Chodziłoby raczej, w pierwszym momencie, o pewnego rodzaju działalność korekcyjną: wydostanie się spod negatywnego wpływu urządzeń władzy bez jednoczesnego odcinania się od nich. (Foucault nie jest uciekającym do klasztoru lub na pustynię mnichem: jeśli konkretne praktyki oporu zawsze są skuteczne tylko w ramach takiego, a nie innego pola relacji władzy, to nie można myśleć oporu jako usytuowania się poza tym polem). Zarazem jednak – to drugi, co najmniej równie istotny moment – taka „korekta” jest transformacją; w silnym znaczeniu

³⁵ Należy jednak zaznaczyć, iż sam Foucault interpretuje *Odyseję* w zupełnie innych kategoriach: HP, 436–437.

³⁶ T. FALKOWSKI, *Foucault*, s. 113.

tego słowa: metamorfozą. Jeśli w *Woli wiedzy* zostaje odrzucona hipoteza represji (HS1, 59–70), to dlatego, iż Foucault nie uznaje istnienia żadnej (wypartej, uciskanej czy zapomnianej) natury, którą można by odebrać urządzeniom władzy. Jeżeli coś się – w słabym sensie – odzykuje, to jedynie dostęp do domeny technik Siebie jako takiej. Je same stosuje się jednak do przekształcenia siebie, a być może nawet do całej serii nieustannych takich przekształceń: Siebie byłoby tu zbiorem uni-ków, zdolnością bycia zawsze gdzie indziej, wymykaniem się lub, jak powiedzieliby Deleuze i Guattari, linią ujścia. I co więcej, ta linia ujścia powinna przesywać istniejące urządzenia władzy. Nie odcinać się od nich, lecz wymuszać na nich mutację, za sprawą której przestaną blokować moc twórczą jednostek i wspólnot oraz pasożytować na niej. Jest w tej strategii coś bliskiego tradycji cynickiej – takiej, jaka zostanie zrekonstruowana na kolejnych kartach tej książki.

Kolejny krok: jeśli podmiot konstytuuje się dopiero wówczas, gdy jednostka wchodzi sama ze sobą w pewną relację, to istnieje również pewien stan nie-podmiotowy. Może mieć on postać nadmiernego usztywnienia, „zbitcia”, w efekcie którego jednostka jest tak mocno osadzona w sobie, że nie istnieje żaden dystans, w ramach którego mógłby dokonać się ruch od siebie do Siebie. Może jednak objawiać się w nadmiernym rozproszeniu, które także udaremnia jakikolwiek ruch, tym razem niejako z powodu braku punktu startowego. Będzie o tym szczegółowo mowa dalej (§4). Poszukiwane Siebie miałyby więc być, w pewnym sensie, czymś pomiędzy ową zwartością a dyspersją: spójnością bez usztywnienia. Wydaje się, że na odpowiedni trop naprowadza tu Foucaultowska uwaga o antycznej technice skupienia duszy.

Dusza jest czymś, co pozostaje w ruchu. Dusza, tchnienie to coś, co może się ruszać, co podlega różnym oddziaływaniom z zewnątrz. Nie można dopuścić do tego, by owa dusza, owo tchnienie, owa *pneuma* uległa rozproszeniu. Nie wolno narażać jej na niebezpieczeństwo, pozwalać, by coś lub ktoś zawładnął nią z zewnątrz. Podobnie w momencie śmierci – nie wolno pozwolić, by się rozproszyła. Trzeba więc poddawać tę *pneumę*, tę duszę, koncentracji, zbierać ją, komasować, zespalać, by nadać jej sposób istnienia, trwałość, która pozwoli jej trwać, utrzymywać się, stawiać opór przez całe życie i nie rozproszyc się w momencie, gdy nadejdzie śmierć (HP, 61).

Pneuma musi zostać skupiona – ale nie zbita! – gdyż musi w dalszym ciągu pozostawać w ruchu. Celem jest nadanie jej elementom ta-

kiej spójności, by powstały układ wciąż zachowywał dynamikę. Innymi słowy, chodzi o to, by złożyć z elementów duszy pewien funkcjonujący mechanizm czy też, jak wolał mówić Foucault, pewien *dispositif* (urządzenie).

Ukuł on to pojęcie jako swego rodzaju odpowiedź na robiące wówczas we Francji karierę pojęcie struktury. Oba wyrażają pewien system relacji pomiędzy elementami, o ile jednak w przypadku struktury jest on, jak chcieli strukturaliści, raczej statyczny i sztywny, o tyle w przypadku *dispositif* ma być czymś dynamicznym oraz w dużej mierze elastycznym, zdolnym do przetrwania wielu przekształceń bez utraty właściwej sobie spójności. Nie tylko mający wiele rozmaitych realizacji, jak to jest w przypadku struktury, ale też właśnie modyfikowalny, zachowujący pewną historyczną ciągłość mimo rozmaitych zmian, jakim podlega (przynajmniej aż do przekroczenia pewnego progu krytycznego). Po drugie, w pojęciu urządzenia większy nacisk kładzie się na heterogeniczność elementów, które wchodzi w skład danego systemu. Już nie struktury pokrewieństwa czy struktury językowe, ale np. urządzenia władzy obejmujące „dyskursy, instytucje, budowle architektoniczne, ustawy, prawa, środki administracyjne, wypowiedzi naukowe, stanowiska filozoficzne, etyczne, filantropijne, krótko mówiąc – to, co wypowiedziane, jak i niewypowiedziane”³⁷. Po trzecie wreszcie, o ile struktura odpowiada za określanie sensów, o tyle urządzenie przede wszystkim wytwarza określone rezultaty, np. urządzenie wiedzy odpowiada za generowanie wypowiedzi naukowych. W ruchu od siebie do siebie/Siebie chodzi więc o ukonstytuowanie tego ostatniego jako swego rodzaju urządzenia podmiotowości (*dispositif de subjectivité*)³⁸. Może być ono np. układem zmontowanym z percepcji, pamięci oraz woli, które uprzednio pozostają niejako odseparowane od siebie, działają w osobnych trybach (wola jest nieustannie rozpraszana przez pobudzenia zmysłowe, percepcje nie zostają odwzorowane w pamięci lub są odwzorowywane w przypadkowy sposób itp.). Wysilek etyczny pole-

³⁷ M. FOUCAULT, *Gry i zabawy Michela Foucaulta. Michel Foucault w rozmowie z redakcją „Ornicar?”*, tłum. M. MADEJ, A. SERAFIN, „Kronos” 14 (2010), s. 199.

³⁸ Tomasz Falkowski zupełnie słusznie organizuje cały swój wywód wokół tego terminu – użytego przez Foucaulta, w czasie całego kursu, jedynie raz (zob. M. FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981–1982)*, Paris 2001, s. 305; HP, 309). T. FALKOWSKI, *Foucault*, rozdz. VII, zwł. s. 111 (przy czym należy zaznaczyć, iż wyrażenie *dispositif de subjectivité* przekłada on jako „urządzenie subiektywności”).

gałby więc na tym, by wychodząc od siebie jako pewnej (nieokreślonej, niedoskonałej, niestabilnej) kondycji nie- czy też przed-podmiotowej, dotrzeć do siebie/Siebie jako określonego urządzenia podmiotowości.

Dodatkowa komplikacja: owo Siebie może być identyfikowane z różnymi aspektami bytu ludzkiego. W czasie jednego z wykładów wchodzących w skład kursu *Hermeneutyka podmiotu* Foucault pyta, czym jest owo „samym sobą” (gr. *auto to auto*) z formuły „zajmować się samym sobą”, pojawiającej się w Platońskim (czy też Pseudo-Platońskim) *Alkibiadesie*. Zgodnie z tradycyjną odpowiedzią Sokratesa, zajmować się samym sobą to zajmować się *psyche* (duszą)³⁹. Choć traktowana jako coś odrębnego od ciała, dusza nie jest tu jednak rozumiana tak, jak w innych dialogach, czyli jako więzień ciała (*Fedon*) albo zaprzęg, którym trzeba odpowiednio powozić (*Fajdros*), czy też hierarchia rozmaitych instancji (*Państwo*). „Chodzi tu o duszę wyłącznie jako podmiot działania, duszę, która posługuje się ciałem, organami ciała, narzędziami itd.”, przy czym słowo „posługiwać się”, po które sięga Foucault, „stanowi przekład bardzo ważnego i mającego wiele znaczeń greckiego czasownika *chresthai*, z *chresis* jako formą rzeczownikową” (HP, 71). Spośród tej wielości francuski filozof wybiera te znaczenia, które odsyłają do pewnych relacji: a) posługiwania się czymś, np. narzędziami; b) przyjmowania pewnej postawy, zachowywania się w pewien sposób, np. w sposób gwałtowny; c) bycia z kimś w jakiejś relacji, jak np. w zwrocie *theois chresthai* (dosłownie: posługiwać się bogami), który oznacza nie tyle „używanie bogów w jakimś celu, ile raczej [...] bycie z bogami w stosownej, przyjętej relacji – czczenie ich, otaczanie ich kultem” (tamże) oraz d) przyjmowania pewnej postawy wobec samego siebie. Dusza, odniesiona do tak zakreślonego pola semantycznego czasownika *chresthai*, nie jest zdaniem Foucaulta duszą-substancją, lecz duszą-podmiotem. Dusza, owo Siebie, o które należy się troszczyć, to zarazem „podmiot działania instrumentalnego, podmiot relacji z innymi, podmiot zachowań i postaw w ogóle, a także podmiot stosunku do samego siebie” (HP, 72) – cztery heterogeniczne funkcje powiązane

³⁹ Należy jednak pamiętać, że starożytni rozumieli duszę w zupełnie inny sposób niż ten, jaki później wykształciło i przechowało aż do nowszych czasów chrześcijaństwo: „Dla starożytnych dusza to nie myśl, nie świadomość, dzięki którym zdarza nam się milcząco prowadzić z samym sobą dialog, jak to czynił Augustyn w *Soliloquiach*. Nie, dusza to jednostka, organ, narząd (cielesny lub nie, bez znaczenia), służący nam do myślenia”; P. VEYNE, *Imperium grecko-rzymskie*, tłum. P. DOMAŃSKI, Kęty 2008, s. 707.

w jeden układ. Taka dusza-podmiot nie jest jedynie agensem, ale wielowymiarowym, aktywnym i produktywnym powiązaniem praktyk-relacji, czyli właśnie tym, co zostało wyżej określone mianem urządzenia.

Jednak za sprawą użycia terminu *chresthai* Platon wprowadza różnicę na tego, kto się posługuje (*ho chromenos*), oraz to, czym się ktoś posługuje (*to ho chretai*)⁴⁰. W rezultacie Siebie (dusza-podmiot) uzyskuje tu „osobliwą, transcendentną pozycję” (HP, 72) w stosunku do przedmiotów, innych osób, ciała, a nawet siebie⁴¹. Kiedy jednak dwa lata później, w czasie kursu *Le courage de la vérité*, Foucault bierze na warsztat inny Platoński dialog, *Lachesa*, zauważa, że namysł nad troską o siebie nie prowadzi tu do odkrycia Siebie jako duszy ontologicznie odrębnej od ciała, ale do pojmowania go jako sposobu bycia i działania, którym zaświadcza się o swoim życiu⁴². Odkrywa się tu nie *psyche*, lecz *bios* (życie), egzystencję oraz sposób, w jaki się ją prowadzi (CV, 148). W tym wypadku urządzenie podmiotowości montowane jest nie z elementów duchowych (uwagi, pamięci, woli), ale z cielesnych nawyków i potrzeb, widzialnych zachowań oraz przyjętych zasad postępowania. Nie chodzi tu już o skupianie *psyche*, o integrowanie jej rozproszonych władz, ale o nadawanie *bios* określonej formy. Odniesienie do Siebie zaś nie polega na kontemplacji duszy przez nią samą, ale na wystawianiu swojej egzystencji na próbę. Będzie o tym wszystkim mowa w kolejnych rozdziałach. (Warto dodać, że w kontekście etycznym Foucault wprowadza pojęcie *bios* już trzy lata wcześniej, w wykładzie z 14 stycznia 1981 r. Odróżnia wówczas *bios* jako to, o czym można samemu decydować i czemu można przypisać określoną jakość, od *dzoë* jako prostego faktu bycia żywym. „*Bios* jest korelatem możliwości modyfikowania własnego życia, modyfikowania go w racjonalny sposób oraz zgodnie z zasadami sztuki życia” [SV, 36]).

Warto wskazać na konsekwencje tej dwojakiej identyfikacji Siebie. Foucault uważa, że te dwa Platońskie dialogi wyznaczają punkty węzło-

⁴⁰ G. AGAMBEN, *The Use of Bodies*, s. 31.

⁴¹ Komentarz Agambena do tego wątku; zob. tamże, s. 31–34. Agamben uważa, że w przywoływanym wyżej fragmencie *Hermeneutyki podmiotu* Foucault ustanawia relację immanencji pomiędzy podmiotem troski o siebie a podmiotem użytku (*chresis*), zarazem nie tematyzując samej kwestii użytku z siebie (zob. tamże, s. 33–34), co z kolei jest zadaniem, którego podejmuje się sam Agamben.

⁴² Dla porządku trzeba dodać, że Foucault nie mówi tu już *le soi*, ale *soi* bądź *soi-même*. Powody, dla których w roku 1984 rezygnuje on z posługiwania się formą *le soi*, zostaną wyjaśnione za chwilę.

we rozwoju zachodniej filozofii. Tam, gdzie rozważanie wątku troski o siebie prowadzi do odkrycia duszy (*Alkibiades*), otwiera się ścieżka dyskursu metafizycznego, w szczególności związanego z metafizyką duszy. Dyskursu, który mówi człowiekowi o jego bycie oraz o wpływającej z niego „etyce” i zasadach prowadzenia się. Z kolei tam, gdzie właściwym zadaniem troski o siebie staje się nadawanie *bios* określonej formy i stylu (*Laches*), otwiera się ścieżka stylistyki egzystencji. Ta zaś wiąże się nie z wypowiedziami na temat ludzkiego bytu i wpływającymi z nich zasadami moralnymi, ale ze specyficzną postacią prawdo-mówności oraz z kosztem życia w określony sposób, to znaczy z ceną, jaką należy zapłacić za prowadzenie prawdziwego życia (§16). Co przy tym szczególnie istotne, utożsamienie Siebie z *bios* nie grozi oddzieleniem duszy od ciała (CV, 148–149).

Foucault dodaje, iż poświęcił tym dwóm dialogom tyle uwagi (będzie jeszcze o nich mowa), by ujawnić nowe pole dla studiów: historię estetyki egzystencji. Nie tyle historiografię różnych stylów życia, co raczej samego problematyzowania *bios* jako materiału pracy i percepcji estetycznej. Historię dotąd ukrytą z powodu uprzywilejowania metafizyki duszy oraz ograniczenia estetyki do przedmiotów i ich właściwości, kolorów, dźwięków itp. (CV, 149–150). To ujawnienie pozwoliło myślicielowi nie tylko na przyjęcie nowej perspektywy w badaniach nad antykiem, ale przede wszystkim na wydobycie racjonalności oraz właściwej specyfiki tradycji cynickiej, będącej właśnie tradycją estetyki egzystencji, pracy nad formą życia. Racjonalności i specyfiki, które pozostają niedostrzegalne, póki na filozofię patrzy się wyłącznie przez pryzmat tradycji doktrynalnej (w przypadku cyników bardziej niż szczątkowej).

Trzeba w tym miejscu zmierzyć się z zarzutem postawionym przez Agambena. Według autora *L'uso dei corpi* (*Użytku z ciała*) nawet ostatnie studia Foucaulta nad formą życia nie chronią jego koncepcji przed popadnięciem w błędne koło. „[S]iebie i podmiot są połączone cyrkularną relacją konstytuowania [...]. Podmiot, który musi rządzić i kierować swoimi działaniami zgodnie z pewną formą życia [*le sue azioni in una forma di vita*], został ukonstytuowany w praktyce siebie, która nie jest niczym innym niż samą tą konstytucją oraz tą formą życia”⁴³. Rodzi to ontologiczną aporię, w której Siebie jest jednocześnie tym, co konstytu-

⁴³ G. AGAMBEN, *The Use of Bodies*, s. 106. Tekst włoski za: TENŻE, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV*, 2, Vicenza 2014, s. 145.

tuujące, i tym, co ukonstytuowane. A to oznacza, że relacja pomiędzy Sobą a podmiotem jest równocześnie transcendentna i immanentna. By posłużyć się metaforą: Siebie jest jednocześnie tonącym i ratującym. To zaś nie jest niczym więcej niż paradoksalną próbą wyciągnięcia się z bagna za własne włosy. Jeśli zaś podejmie się próbę przekroczenia tej aporii na poziomie praktycznym, wpada się zaraz, zdaniem Agambena, w kolejną. Można bowiem zaproponować takie jej przekroczenie, w którym ten, kto prowadzi swoje życie (ratowany), zostanie ukonstytuowany jako podmiot swoich działań przez jakiś inny podmiot (ratującego), który będzie go prowadził (§8). Oznacza to jednak, że „upodmiotowienie w pewną formę życia jest, w tym samym stopniu, podporządkowaniem relacji władzy”⁴⁴. Co więcej, ta relacja może zostać następnie zinternalizowana: antyczna literatura etyczna chętnie nazywa w pełni upodmiotowione indywiduum panem samego siebie. A, jak trzeźwo zauważa David Graeber, kto jest panem samego siebie, musi też być swoim własnym niewolnikiem⁴⁵. Etyka Siebie miałaby więc oferować tylko takie scenariusze, w których praktyczne przekroczenie aporii upodmiotowienia prowadzi do tego, że pewna część bytu ludzkiego (np. dusza, wola, rozum) zniewala inną (np. ciało, namiętności, pragnienia). Kolejne części tej książki (zwłaszcza §21) pokażą, że w obrębie etyki antycznej istnieje rozwiązanie – i to mieszczące się w ramach konceptualnych zaproponowanych przez Foucaulta – które nie prowadzi ani do teoretycznej aporii, ani do faktycznego rozszczepienia bytu ludzkiego. Słabość interpretacji zaproponowanej przez Agambena polega na sprowadzeniu całej podmiotowości do kwestii relacji siebie do siebie/Siebie. Właściwie rozumiane urządzenie podmiotowości składa się bowiem nie z jednego, lecz z trzech typów relacji: do siebie, do innego oraz do prawdy. Foucault mówi o tym w trakcie kursu *Subjectivité et vérité (Podmiotowość i prawda)*, kiedy wskazuje, że właściwa dla sztuki życia metoda przekształcania ontologicznego statusu indywiduum wymaga „po pierwsze, pewnej relacji do innych, po drugie, pewnej relacji do prawdy, po trzecie, pewnej relacji do siebie (*soi*)” (SV, 34). I chociaż Agamben mógł nie znać tych wykładów (ich transkrypcja została opublikowana w tym samym roku, co jego *L'uso dei corpi*), to jed-

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ D. GRAEBER, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, tłum. B. KUŹNIARZ, Warszawa 2018, s. 304. Na temat związku rzymskiej kategorii *libertas* (wolności, statusu człowieka wolnego) z kategorią *dominium* (władzy, panowania, ale też: prawa własności) i konsekwencji tego połączenia, zob. tamże, s. 294–301.

nak sam trójpodział bardzo łatwo da się wyinterpretować z wydanych o wiele wcześniej i znanych włoskiemu filozofowi wykładów z kursu *Hermeneutyka podmiotu*⁴⁶. Kolejne rozdziały niniejszego studium pokażą, że chociaż relacja do samego lub samej siebie jest najważniejsza, to jednak ani nie jest ona wystarczająca, ani pozostałe dwa typy nie redukują się do niej.

O tym wszystkim jednak dalej, tymczasem konieczne jest wyplątanie się z tego gąszczu sensów. Po pierwsze i najważniejsze, etyka (inaczej niż moralność) jest zawsze przedsięwzięciem pracy nad własną podmiotowością. Tej zaś, w optyce foucaultowskiej, nie należy pojmować statycznie, lecz procesualnie: podmiotowość jest zawsze pewnym upodmiotowaniem. Dla tego procesu znaczenie mają relacje z innymi (władza) oraz z prawdą (wiedza), ale przede wszystkim relacja zwrotna – z samym bądź samą sobą. Ta ostatnia wymaga swoistego wewnętrznego dystansu, rozstępu, bez którego niemożliwy byłby ruch upodmiotowania, czyli ruch od siebie do siebie. Te dwa punkty na trasie, dwa człony relacji nie są więc ze sobą w pełni tożsame. W ramach wstępnego ćwiczenia konceptualnego można o nich pomyśleć w kategoriach czasowego rozsunęcia między sobą-dotychczasowym a sobą-jakim-się-będzie. Jedno jest punktem wyjścia ruchu, drugie jego celem. Jedno jest stanem nie-podmiotowym, a drugie...? Tu wszystko zależy od teleologii przyjętej w ramach danej koncepcji etycznej.

W roku akademickim 1981–1982 głównymi przedmiotami studiów Foucaulta są etyka platońska oraz stoicka i epikurejska. Wszystkie trzy uznają istnienie pewnego punktu docelowego całego przedsięwzięcia pracy nad sobą: w przypadku pierwszej jest to powrót do świata idei, w przypadku drugiej i trzeciej – osiągnięcie stanu nienaruszalnej mądrości (§7). Wszystkie trzy umieszczają też na końcu trasy pewien stan doskonałego upodmiotowania, pewien w pełni ukonstytuowany podmiot. To właśnie *le soi* – Siebie; punkt, w którym procesy upodmiotowania zatrzymują się, wyprodukowawszy oczekiwany rezultat. Owo Siebie jest więc zarazem celem, jak i pewnego rodzaju wzorcem, jaki należy przed sobą postawić i ku któremu należy zmierzać, poruszając się na trasie od siebie do Siebie.

⁴⁶ Po wprowadzaniu problematyki troski o siebie w pierwszych wykładach Foucault analizuje ją w odniesieniu do trzech obszarów tematycznych: nauczania oraz troski o innych, czyli relacji z innym (HP, 131–206), wiedzy o świecie i wiedzy o sobie, czyli relacji z prawdą (HP, 227–280), oraz *askesis*, czyli relacji z sobą (HP, 281–358, 399–470).

Jednak dwa lata później, w roku akademickim 1983–1984, gdy Foucault skupia całą swoją uwagę na tradycji cynickiej, rezygnuje z dodawania rodzajnika określonego i mówi po prostu *soi* albo *soi-même*. Wówczas poświęca swoją uwagę już nie stoicko-epikurejskiej figurze mędrca, ale cynickiej figurze zwiadowcy, który nigdy nie przestaje wyruszać na rekonesans, nigdy nie rezygnuje z wybiegania w przód, nigdy nie dociera do jakiegoś ostatecznego celu, a jedynie osiąga różne cele częściowe, różne etapy (§7). Wówczas Siebie, a właściwie siebie, to „drugie” siebie, ku któremu się zmierza, nie jest już punktem spełnienia procesu upodmiotowienia, ale jedynie progiem, który się przekracza i za którym napotyka się kolejny próg. Zamiast w pełni ukonstytuowanego podmiotu mamy do czynienia z niekończącym stawaniem się, niepozbawionym jednak postępu. Wydaje się, że również w tych nielicznych przypadkach, gdy Foucault odchodzi od analizy tekstów starożytnych i wskazuje na nagłą dziś potrzebę ustanowienia jakiegoś stosunku siebie do Siebie, myśli on owo Siebie w sposób bliski cynikom. Nie jest ono już celem, który można by faktycznie osiągnąć, niejako kończąc, wygaszając w ten sposób ruch upodmiotowienia. Wydaje się, że cel pracy etycznej jest tu określony co najwyżej negatywnie: wymykać się wszelkim urządzeniom władzy, odrzucać wszelkie tożsamości (gdyż zawsze są one czymś narzuconym). Poszukiwane Siebie ma tu maksymalnie abstrakcyjną postać: w e k t o r a prowadzącego zawsze na zewnątrz. Jeśli zmierzając do Siebie „skupia się” – rozproszone pomiędzy różnymi technikami rządzenia – elementy siebie, to tylko po to, by zmontować wciąż ulegające metamorfozom urządzenie podmiotowości, funkcjonujące jako kontr-urządzenie wobec wszelkich urzędów władzy. Przy czym ta podmiotowość nie jest tu już dłużej rozumiana na sposób klasyczny, jako pewna forma suwerenności, ale raczej zgodnie z koncepcją wypracowaną przez poststrukturalizm: jako wektor, linia ujścia, stawanie się.

Jeszcze inny sens uzyskuje siebie/Siebie (w roku 1982 Foucault mówi zwykle *le soi*, w 1984 – *soi*) w kontekście analizy tradycji chrześcijańskiej. Tam jest ono rozumiane zwykle jako „ja”, czy może, lepiej, „ego”, jako tożsamość, ale przede wszystkim jako własna wola i skupienie na samym- bądź samej-Sobie, a jako takie jest ono czymś, co należy odrzucić. Siebie jest Starym Człowiekiem, potomkiem upadłego Adama, podmiotem naznaczonym grzechem pierworodnym, czyli wszystkim tym, czemu należy się przeciwstawić, od czego należy się oddalić. Owo *soi* jednak może być również nowym-Siebie, czy to powstałym za

sprawą sakramentu chrztu (jak w pierwszych stuleciach), czy też będącym rezultatem chrześcijańskiej formy ascezy (od III–IV w.). Tym Siebie, które nakierowuje swoją wolę, a nawet cały swój byt na Boga. O tyle, również w kontekście wczesnochrześcijańskiej etyki możliwe jest mówienie o ruchu upodmiotowienia, biegnącym od starego-siebie do nowego-Siebie, od Starego Człowieka do Nowego Człowieka, od upadku do zbawienia. Wysiłek etyczny podejmuje się tu z zamiarem zerwania z samym-Sobą, porzucenia samego-Siebie, doprowadzenia do obumarcia samego-Siebie, by w ten sposób uniemożliwić wyłonienie się jakiegoś Siebie (w sensie samostanowienia i niezależności rozumianych jako samowola oraz nadmierne skupienie na sobie). Zamiast umacniania samego-Siebie konieczne jest jego odrzucenie i przyjęcie jakiegoś nowego-Siebie. To ostatnie jest w ruchu od siebie do siebie celem, wzorcem i spełnieniem: doskonałą i w pełni ukonstytuowaną, bo w pełni oddaną Bogu podmiotowością (§22).

Niezależnie jednak od odmiany etyki, którą się rozpatruje, siebie/Siebie (to „drugie” siebie) jest zawsze tym, dzięki czemu można przekształcić siebie (HP, 37). I uchwycenie tego właśnie sensu pojęcia (*le soi*) jest najważniejsze. Etyka nie może obejść się bez ustanowienia czegoś w rodzaju wewnętrznego dystansu (będącego warunkiem zawiązania relacji zwrotnej), gdyż to właśnie w jego obrębie dokonuje się praca nad sobą, kształtowanie siebie, przemiana siebie. W dalszej części tej pracy słowo „Siebie” będzie używane zwykle po to, by nazwać skończoną formę upodmiotowienia, której istnienie przyjmują niektóre tradycje filozoficzne. Czasem zaś po to, by odróżnić cel (czy etap), jaki jednostka stawia przed sobą, od stanu podmiotowego, w jakim się obecnie znajduje. Z kolei w kontekście etyki chrześcijańskiej, różnica pomiędzy „pierwszym” a „drugim” siebie zwykle nie będzie odnotowywana, a to ze względu na specyficzną, nieautonomiczną formę podmiotowości konstytuowaną przez tę etykę. Zamiast jednak każdorazowo próbować rozszyfrować, czy mowa o *le soi* (na modłę platońską bądź stoicko-epikurejską), czy raczej o *soi* (bądź to w sensie cynickim, bądź chrześcijańskim), ważniejsze jest, by pamiętać, że w relacji siebie do siebie chodzi przede wszystkim o uchwycenie podmiotowości w procesie, w ruchu, o pojmowanie jej jako upodmiotowienia. Te procesy upodmiotowienia mogą mieć jednak różny przebieg i wywoływać różne rezultaty, dlatego możliwe jest odróżnienie np. upodmiotowienia pogańskiego od chrześcijańskiego. Opisanie tych różnic jest jednym z zadań, które stawia sobie ta książka. Będzie więc mowa o różnych

typach nawrócenia się na siebie (rozdział 1), o różnych typach relacji siebie do innego (rozdział 2), o różnych typach relacji siebie do prawdy (rozdział 3), a wreszcie o różnych typach relacji siebie do siebie (rozdział 4). Czasem będzie jednak mowa o podmiocie, podmiotowości lub nawet strukturze już nie w sensie procesu, lecz jego wytworu: o podmiocie samowystarczalnym i autonomicznym, o podmiocie absolutnie posłusznym albo o quasi-podmiotowości. We wszystkich tych wypadkach nie chodzi jednak o to, że proces upodmiotowienia wreszcie się zatrzymuje, że dalszy ruch nie jest już możliwy, bo powstaje jakaś spełniona forma, lub że dochodzi do jakiejś substancjalizacji (nawet jeśli czasem komentowane teksty zmuszają do używania słów, które coś takiego właśnie sugerują). Chodzi raczej o to, że w wielu wypadkach po pokonaniu długiej drogi pracy etycznej dochodzi do ukonstytuowania na tyle zwartego urządzenia podmiotowości, że zaczyna ono niejako obracać się wokół siebie, w niemal doskonałym ruchu autoreprodukcji. Jest to rezultat możliwy do osiągnięcia i przez wiele systemów etycznych pożądany, ale nie jedyny. Słowo „podmiot” będzie więc używane nie po to, by wskazać jakąś istotę lub substancję, ale po to, by odróżnić rezultat wysiłku etycznego od stanu „nie-podmiotowego”, w jakim znajdują się te jednostki, które nie wykonują żadnej pracy nad sobą (§4). Podobnie fraza „struktura podmiotowości” nie wyraża powrotu do myślenia strukturalistycznego, ale jedynie to, że w efekcie pracy siebie nad sobą dochodzi zwykle do pewnego ustrukturyzowania (*resp.* urządzenia) rozproszonych dotąd elementów.

§3. O PRZYJĘTEJ TU METODZIE PRACY Z MATERIAŁEM

Przed przystąpieniem do właściwego wykładu warto wyjaśnić kilka kwestii związanych z charakterem tej książki. Jej głównym celem jest przywrócenie takiego pojęcia etyki, wedle którego jest ona zbiorem praktyk służących przekształcaniu własnej egzystencji, oraz wyjaśnienie, dlaczego takie rozumienie etyki zostało zapomniane, a ona sama sprowadzona do dyskursu na temat norm i wartości. Pierwotnie realizacji tego zadania miała służyć krytyczna rekonstrukcja Foucaultowskich studiów nad antykiem, w szczególności wykładów, które wygłaszał w Collège de France od roku 1979 aż do swojej śmierci w roku 1984. Po drodze okazało się jednak, że pozostawione przez francuskiego myśliciela materiały nie wystarczają do tego, by ukazać wszystkie kluczowe różnice pomiędzy pojęciami etyki i moralności oraz by wskazać

powody zapoznania przez zachodnią kulturę obszernej domeny technik Siebie. Konieczne stało się sięgnięcie do źródeł – już nie tylko celem niezbędnej weryfikacji analiz samego Foucaulta, ale także ich uzupełnienia. W rezultacie następujący dalej wywód stanowi splot trzech elementów: rekonstrukcji rozważań autora *Historii seksualności*, sprawdzenia tropów pozostawionych przez niego w wykładach, wywiadach i notatkach, wreszcie analiz zupełnie nowych materiałów i wątków. Aby jednak zachować płynność narracji oraz nie wprowadzać do tekstu niepotrzebnego zamętu, zrezygnowano z każdorazowego informowania czytelnika bądź czytelniczki, z którym typem wywodu ma do czynienia. Dlatego poniżej zamieszczone zostało kilka ogólnych wskazówek co do charakteru pozostałych partii tekstu.

Po pierwsze, rozważania na temat pitagoreizmu, platonizmu, epikureizmu oraz stoicyzmu niemal w całości powtarzają dociekania Foucaulta – różnią się co najwyżej wyraźniejszym zaakcentowaniem pewnych wątków, a zmarginalizowaniem innych. Inaczej jest w przypadku cynizmu: francuski filozof należał do prekursorów (zwłaszcza na gruncie rodzimym) studiów nad tą tradycją, w związku z czym nie miał dostępu do wielu, kluczowych analiz filologicznych, które ukazały się dopiero po jego śmierci. Stąd, przy zachowaniu perspektywy przyjętej przez autora *Historii seksualności*, konieczność pewnych uzupełnień, ale też kilka rozbieżności. Te ostatnie stają się poważniejsze w przypadku analizy literatury wczesnochrześcijańskiej. O ile Foucaultowska wykładnia etyki mnisiej jest w dużym stopniu trafna, o tyle jego rozważania nad tradycją kapłańską musiały zostać poddane daleko idącej korekcie. Dlatego też, po drugie, rekonstrukcja figury duszpasterza zostaje tu przeprowadzona całkowicie od początku (§11), a także pojawia się analiza zupełnie nowych wątków: praktyki napominania (§18) oraz, za Agambenem, pojęcia obowiązku (§24). Po trzecie, w pewnych wypadkach chodziło nie tyle o weryfikację analiz Foucaulta, co o rozwinięcie pomysłów, które u niego samego pojawiły się wyłącznie w formie załączkowej. I tak koncepcja buntów na tle prowadzenia, o której wspomina on w czasie wykładów z 1978 r., została wykorzystana do analizy dziejów chrześcijaństwa (§12), zaś jego krótkie omówienie motywu trocki o innych, występującego w platonizmie, epikureizmie i stoicyzmie, zostało rozwinięte o studia nad kolejnymi tradycjami starożytnymi – przede wszystkim chrześcijańskimi (§13).

Wspomniana potrzeba weryfikacji, korekty i uzupełnienia sprawiła, że oprócz materiałów pozostawionych przez samego Foucaulta oraz

literatury przedmiotu, w prowadzonych badaniach wykorzystano liczne teksty źródłowe, w większości powstałe w basenie Morza Śródziemnego między IV w. p.n.e. a VII w. n.e. Wnioski, jakie wyływały z ich analizy, w wielu wypadkach wydawałyby się nieuzasadnione, gdyby zacytowano wyłącznie istniejące tłumaczenia, dlatego niejednokrotnie konieczne okazało się przywołanie fragmentów oryginałów. Zarazem jednak, z uwagi na to, iż niniejsza książka nie jest skierowana wyłącznie do badaczy starożytności, w całym tekście zastosowano maksymalnie uproszczony zapis terminów greckich i łacińskich. Tyczy się to w szczególności greki: nie tylko dokonano transliteracji na alfabet łaciński, ale dodatkowo zrezygnowano ze znaków diakrytycznych. Ma to ułatwić lekturę czytelniczce i czytelnikowi niezaznajomionym z językami starożytnymi. Jedyny wyjątek od tej reguły stanowią dwa terminy: ἔθος (przyzwyczajenie, nawyk), transliterowany dalej jako *êthos*, oraz ἦθος (charakter, zachowanie się, dyspozycja, zwyczaj, usposobienie; pierwotny sens: miejsce, do którego jest się przyzwyczajonym, z którym jest się oswojonym, w tym: legowisko lub siedziba zwierząt), transliterowany dalej jako *ethos*.

Nie powinno już być wątpliwości, że kolejne strony tej książki zabierają w długą podróż po antycznym świecie. Aby jednak w pełni skorzystać z tej wyprawy, należy prawidłowo zrozumieć jej charakter. Mimo materiału, jaki został tu poddany analizie, nie jest to ani rozprawa z zakresu historii, ani z zakresu filologii klasycznej. W centrum zainteresowania przeprowadzonych studiów znajdowały się przede wszystkim preskrypcje etyczne oraz pojęcia „filozoficzne”. I chociaż analizy historyczne, historycznofilozoficzne oraz filologiczne zostały przeprowadzone z niezbędnym rygorem, to jednak w mniejszym stopniu służyły one określeniu tego, jak „rzeczywiście” było, czy też co ktoś „rzeczywiście” miał na myśli. Chodziło raczej o to, by – przez konfrontację współczesnej problematyki filozoficznej z klasycznymi tekstami – wprowadzić pewną liczbę pojęć, które pozwoliłyby w nowy sposób myśleć o kwestiach etycznych, politycznych i innych. O tyle określenie tych pojęć po prostu mianem filozoficznych mogłoby być mylące. Z pewnością to właśnie filozofia jest tą dyscypliną, która specjalizuje się w tworzeniu nowych pojęć⁴⁷, nie oznacza to jednak, że one same mają znaczenie tylko w jej obrębie. Są one raczej pewnymi perspektywami patrzenia na całość rzeczywistości i jako takie spełnia-

⁴⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. PIENIAŻEK, Gdańsk 2000.

ją funkcję również w innych dyscyplinach, pozwalając choćby na zauważenie zależności pomiędzy tymi faktami, które dotąd uważano za niepowiązane ze sobą. Próbką takiego interdyscyplinarnego użytku zostanie przedstawiona w rozdziale 2: wcześniejsze odróżnienie od siebie dwóch „etycznych” praktyk prowadzenia ludzi (§§10–11) posłuży następnie analizie historycznej, której celem jest wyjaśnienie napięć, jakie towarzyszyły chrześcijaństwu na przestrzeni co najmniej półtora tysiąca lat (§12). Innymi słowy, chociaż niniejsza książka ma charakter filozoficzny, to jednak pisana była z nadzieją, że zawarte w niej rozważania będą wykraczały poza ramy pewnej wyspecjalizowanej i odseparowanej od innych dziedziny akademickiej.

Wiadomo już dlaczego i w jaki sposób, ale wciąż nie do końca wiadomo – co. Pomimo wielu niepowetowanych strat, liczba antycznych tekstów, które przetrwały do dziś, jest ogromna. Z całej tej olbrzymiej i niejednorodnej puli zawierającej dzieła religijne i kodeksy prawne, poezję i dramaty, traktaty matematyczne i rozprawy na temat przyrody, wybrane zostały pisma, które przy pewnej okazji Foucault zaliczył do „gatunku mniejszego” (SV, 29). Chodzi tu o literaturę z zakresu doradztwa egzystencjalnego, a więc odnoszącą się do sztuki życia, podejmującą kwestie właściwego prowadzenia się i zawierającą zalecenia na temat postawy, jaką jednostka powinna przyjąć tak na co dzień, jak i w pewnych szczególnych momentach czy sytuacjach. Składają się nań diatryby, żywoty mędrców i świętych, apoftegmaty i anegdoty, listy, ale też poradniki dotyczące prowadzenia gospodarstwa domowego czy troski o zdrowie, a wreszcie traktaty ascetyczne, klasztorne reguły, a nawet kościelne kazania, o ile tylko podejmują tematy związane z prowadzeniem się. Innymi słowy, chodzi o teksty preskryptywne, czyli zawierające raczej konkretne zalecenia niż teoretyzujące na temat domeny etycznej lub mówiące, jak rzeczywiście było.

Oznacza to, po pierwsze, że takim traktatom jak np. *Etyka nikoma-chejska*, czyli tekstom nastawionym przede wszystkim na abstrakcyjne omówienie problemów etycznych, będzie poświęcone tu niewiele uwagi. Nieco inaczej rzecz ma się z chrześcijańskimi pismami z zakresu teologii moralnej – będą one wielokrotnie przywoływane, a co więcej, część z nich zostanie dosyć szczegółowo zrekonstruowana. Ta rekonstrukcja będzie jednak dokonywana ze szczególnej perspektywy – nie teologicznej, ale preskryptywnej właśnie. Jedynie w niewielkim stopniu będzie chodziło o przywołanie poszczególnych dogmatów i ich doktrynalnych uzasadnień, a jeszcze mniej o religijny sens pewnych sformułowań czy

wreszcie o wykazanie ich zgodności z ortodoksją. (Ta ostatnia kształtuje się w wyniku bardzo długiego i powolnego procesu, a przede wszystkim nie jest rezultatem uważnego wczytania się w Pismo, ale wynikiem zupełnie ziemskich walk politycznych, o czym będzie mowa w §§12 i 23. Tym samym nie będzie chodziło o wyinterpretowanie z literatury wczesnochrześcijańskiej jakiegoś niezmiennego rdzenia, ale przeciwnie – o przynajmniej częściowe uchwycenie właściwego jej rozproszenia). Istotne będzie natomiast pokazanie praktycznych konsekwencji, jakie z tych teologicznych ustaleń wypływają, oraz podmiotowych efektów, jakie rodzą. Ten specyficzny sposób podejścia do traktatów teologicznych (a także dokumentów soborowych) wynika z tego, że w obrębie tradycji kapłańskiej powstało bardzo niewiele tekstów, które można by zaliczyć do „gatunku mniejszego”. Oprócz niektórych kazań, homilii oraz listów duszpasterskich, da się wskazać jedynie trzy traktaty: dialog *O kapłaństwie* Jana Chryzostoma, *O obowiązkach* Ambrożego z Mediolanu oraz *Księgę reguły pasterskiej* Grzegorza Wielkiego. W rezultacie trzeba było sięgnąć po materiały innego rodzaju.

Po drugie, skupienie się na etycznych preskrypcjach (czy będą one miały formę recept, czy też reguł, czy wreszcie praw) oznacza, że przedmiotem analizy będą zalecenia, a nie to, jak rzeczy faktycznie się miały. W tym właśnie sensie nie jest to – o czym już wspomniano – rozprawa z zakresu historii. Przykładowo jedną z zasad powtarzających się u ojców duchowych wczesnochrześcijańskiej ascezy jest nakaz odrzucenia dążenia do przyjmowania święceń kapłańskich. Nie chodzi o to by teraz, jak w badaniu historycznym, sprawdzić na podstawie rejestrów kościelnych i klasztornych, ilu egipskich mnichów żyjących między IV a VI stuleciem przyjęło święcenia, i na tej podstawie ocenić, jaki był rzeczywisty stosunek tradycji monastycznej do wspomnianego zalecenia⁴⁸. Zgodnie z przyjętą tu perspektywą należy raczej opisać ową zasadę, wyjaśnić funkcję, jaką spełniała w procesie upodmiotowienia, oraz pokazać jej związek z innymi zasadami charakterystycznymi dla etyki życia mnisiego. Chodzi o pozycję tej reguły w obrębie urządzenia składającego się z relacji: z innymi, z prawdą oraz z samym sobą, a nie o ustalanie, czy statystyczny mnich przestrzegał zaleceń sformułowanych przez tych, których uznawano za mistrzów życia duchowego.

⁴⁸ Takie badania z wielkim kunsztem przeprowadziła i przedstawiła Ewa Wipszycka; zob. E. WIPSZYCKA, *Drugi dar Nilu, czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014.

Badanie powstających na przestrzeni kolejnych stuleci dzieł, które można zaliczyć do owego gatunku mniejszego, pozwala uchwycić przemianę, jaka zaszła w obrębie sztuki życia. A mianowicie przejście od nauczania „jak być” w określony sposób, jak osiągnąć pewien sposób życia, do nauczania „jak coś zrobić”, jakie działania podjąć w danej sytuacji, jak postępować w określonych okolicznościach (SV, 31–32). Nie jest to już kwestia bycia, lecz czynienia. Foucault wyjaśnia tę różnicę na przykładzie sztuki umierania. Teksty powstałe w starożytności, nie tylko w epoce helleńsko-rzymskiej, ale również chrześcijańskiej, proponują jednostkom przyjęcie wobec śmierci pewnej postawy. Podejmują temat tego, jak przygotować się do chwili, w której się umrze, jak zawczasu myśleć o śmierci, by wyzbyć się lęku przed nią, oraz jak pogodzić się ze śmiercią innych, zwłaszcza bliskich (SV, 30, 32). Nie chodzi tu o pojedyncze zachowania, ale o przekształcenie całego swojego stosunku do faktu, że prędzej czy później nadejdzie taki moment, w którym z jednostki ulotni się życie. Jednak teksty powstające w kolejnych stuleciach – Foucault podkreśla tu rolę renesansu oraz XVII w. – będą w coraz większym i większym stopniu stanowiły kolekcję porad dotyczących praktycznych gestów, które należy wykonywać, strojów, które należy nosić, oraz słów, które należy wypowiadać, gdy stanie się wobec śmierci. Nie chodzi już o przemianę swojej postawy (przemianę egzystencjalną), ale jedynie o to, co należy w pewnej sytuacji robić, o określone czyny (SV, 31–32). Analiza literatury preskryptywnej pozwala więc zaobserwować głęboką przemianę w samym koncepcie sztuki życia, a właściwie zapoznanie owej sztuki życia, zastąpienie jej jakąś efektywnością (§§II, 24) działania w określony sposób lub wręcz wydajnością w realizowaniu wyznaczonych zadań.

Dygresja 2. Samego siebie czy samą siebie?

Dzisiejsza wrażliwość – jeśli nie wręcz polityczne zaangażowanie – każe dbać, tak w mowie, jak i w piśmie, o zachowanie równowagi pomiędzy formami męskimi i żeńskimi. Dlatego, w tych wstępnych rozważaniach, była mowa o „relacji do samego lub samej siebie” czy też „powrocie do samego lub samej siebie”. Etyczna sztuka transformacji podmiotowości jest bowiem przeznaczona zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet, a także osób, które nie identyfikują się z żadną z tych dwóch

płci⁴⁹. Jednak takie zróżnicowanie nie jest możliwe do utrzymania w kolejnych rozdziałach tej książki, przedstawiających w dużej mierze wyniki studiów nad literaturą antyczną. Analizowane dalej materiały źródłowe składają się niemal wyłącznie z tekstów pisanych przez mężczyzn i skierowanych do mężczyzn, toteż nieuzasadnione staje się stosowanie innych form niż męskoosobowe. Będzie więc zwykle mowa o „trosce o samego siebie”, „stosunku do samego siebie”, „poznaniu samego siebie” itd.

Oczywiście starożytność nie neguje, a przynajmniej nie robi tego nagminnie, faktu, że kobiety również mogą podejmować etyczny wysiłek transformacji własnej podmiotowości. Istnieją przekazy mówiące o członkiniach sekt pitagorejskich (będących miejscami tyleż zaznajamiania się z różnymi naukami, co praktykowania sztuki życia) lub uczennicach znanych filozofów: Arystypa z Cyreny czy Platona⁵⁰. A tradycje cynicka i stoicka wprost przypisują kobietom możliwość nabycia cnoty, to jest etycznej doskonałości. I tak, wśród dzieł napisanych przez Kleantesa z Assos miało być i takie, noszące tytuł *O tym, że cnota jest jedna i ta sama u mężczyzn i u kobiet*⁵¹. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że nawiązywał w nim do poglądu Antystenesa z Aten, iż „[c]nota jest ta sama u mężczyzny i u kobiety”⁵². Z kolei żyjący kilka stuleci później Seneka pozostawił po sobie dwa traktaty, które można śmiało zaliczyć do gatunku mniejszego: *O pocieszeniu do Marcji* oraz *O pocieszeniu do matki Helwii*. Nie da się jednak nie zauważyć, że teksty te, choć skierowane do kobiet, pisane były przez mężczyzn. Podobnie jak późniejsze, chrześcijańskie reguły przeznaczone dla klasztorów żeńskich, czego przykładem jest *Reguła dla dziewic* autorstwa Cezarego z Arles. Wspomnieć tu należy również o kazaniach skierowanych do ogółu wiernych (choć niejednokrotnie wy-

⁴⁹ Joanna Bednarek słusznie podkreśla znaczenie Foucaultowskich studiów nad podmiotowością dla teorii feministycznej, studiów LGBT oraz teorii *queer*; zob. J. BEDNAREK, *Troska o siebie i radykalny etos feministyczny*, [w:] *Foucault: źródła/ujścia*, s. 189–211.

⁵⁰ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. ZBIOROWE, Warszawa 2012, s. 117, 125, 183, 476, 489–490.

⁵¹ Tamże, s. 452.

⁵² Tamże, s. 316.

znaczących im odmienne, zależne od płci obowiązki). Jednak pomimo tych znaczących gestów wiele ważnych traktatów poświęconych sztuce życia zaadresowanych było wyłącznie do mężczyzn. Wybrzmiewa to całkiem wyraźnie choćby z kolejnych kart pierwszego chrześcijańskiego traktatu „etycznego”, za jaki powszechnie uchodzi jedno z dzieł Ambrożego z Mediolanu⁵³.

Oczywiście można wskazać kilka imion znanych, piszących oraz praktykujących sztukę życia kobiet. Przede wszystkim żyjącą w III w. p.n.e. Hipparchię, jedyną filozofkę, której Diogenes Laertios w swoim słynnym dziele poświęcił osobny paragraf. To nie przypadek, że była ona przedstawicielką tradycji cynickiej, najbardziej otwartej na burzenie tradycyjnych hierarchii i podziałów⁵⁴. Następnie warto wymienić żyjącą stulecia później, na przełomie IV i V w. n.e., Hypatię z Aleksandrii, filozofkę neoplatońską, skupioną co prawda na naukach teoretycznych, takich jak arytmetyka czy geometria, ale stosującą różne etyczne praktyki i techniki siebie. Sokrates Scholastyk we wspomnieniu o niej przypisuje jej mądrość oraz posługiwanie się parezją⁵⁵, obie wymagające – zgodnie z przekonaniem starożytnych – długotrwałej pracy nad sobą. Jednakże całkowity brak zachowanych pism autorstwa którejs z wymienionych kobiet właściwie uniemożliwia przedyskutowanie sformułowanych przez nie koncepcji etycznych. Jedynym wyjątkiem, a więc jedyną sytuacją, w której całkowicie uzasadnione staje się stosowanie żeńskich formuł, są apoftegmaty Matek Pusty-

⁵³ Zob. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Obowiązki duchownych*, tłum. K. ABGAROWICZ, Warszawa 1967. Znacząca jest też następująca uwaga Ambrożego: „Na tym bowiem polega przestrzeganie życia doskonałego: oddać każdemu według płci i godności to, co mu się należy”; tamże, s. 49.

⁵⁴ Co prawda wśród historyjek i powiedzonek przypisywanych Diogenesowi z Synopy, a przechowanych w źródłach arabskich, znajduje się ogromna ilość tekstów szowinistycznych i potępiających wykształcenie kobiet, to jednak wydaje się to wyłącznie rezultatem zabiegu redaktorskiego arabskich tłumaczy. Zachowane źródła greckie i łacińskie nie zawierają żadnych tekstów tego rodzaju. Diogenesowi zdarza się co najwyżej potępić zniewieściałych mężczyzn. (Angielski przekład arabskich apoftegmatorów można odnaleźć w: D. GUTAS, *Sayings by Diogenes preserved in Arabic*, w: *Le cynisme ancien et ses prolongements: Actes du Colloque international du C.N.R.S.*, red. M.-O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET, Paris 1993).

⁵⁵ SOKRATES SCHOLASTIKOS, *Historia ecclesiastica*, PG 67, s. 768.

ni. Ten niewielki zbiór historyjek i anegdot, pochodzących od słynnych egipskich anachoretek żyjących między IV a V w. n.e., stanowi właściwie jedyny względnie niezapośredniczony ślad po sztuce życia, jaką uprawiały kobiety⁵⁶.

Na koniec kilka słów o kompozycji tej książki. Rozdział I stanowi pewnego rodzaju przedłużenie powyższego wstępu, zakreślając granice tego obszaru, w którym zachodzą etyczne procesy upodmiotowienia. Trzy następne – newralgiczne – rozdziały omawiają poszczególne typy relacji składających się na etykę: relację z innym (rozdział 2), z prawdą (rozdział 3) oraz z samym sobą (rozdział 4). Takie uporządkowanie materiału, które przyznaje pierwszeństwo racjom strukturalnym, będzie jednak skutkowało zaburzeniem chronologii, toteż informacje o pewnych wydarzeniach nie zawsze będą pojawiały się w tych miejscach, w których znalazłyby się w wykładzie typowo historycznym. Przykładowo, chociaż kwestie powtórnego upadku po chrzcie i możliwości jego odpokutowania będą omówione w §6, to jednak dotycząca tych zagadnień polemika Augustyna z donatystami zostanie przeanalizowana dopiero w §II (a to ze względu na wpływ rozstrzygnięć biskupa Hippony na figurę chrześcijańskiego kapłana). Ponadto obok podziału zgodnego z kolejnymi elementami strukturalnymi, występuje w tej książce również inny: na trzy odmienne modele „etyczne”. Właściwie tylko drugiemu z nich można, bez większych zastrzeżeń, przypisać jednowyrazowe określenie: jest to model *monachiczny* – od *monachos*, greckiego słowa, którym określano mnicha. Paragrafy 10, 22 w całości, a 6–7, 13, 16–17, 19–20 we fragmentach są poświęcone omówieniu poszczególnych komponentów takiej etyki, jaka wykształciła się i rozwijała w środowisku chrześcijańskich eremitów i cenobitów. Model trzeci, opisany w paragrafach 6–7, 11, 13, 18–20, 23–24, będzie zwykle określany mianem *parafialnego* bądź *kapłańskiego*. Oba te określenia są jednak nieco nieprecyzyjne; pierwsze dlatego, że podział na parafie jest czymś relatywnie późnym, drugie – ponieważ model ten opisuje nie tylko sposób upodmiotowienia kapłana, ale również podlegających mu wiernych. Chodzi tu w każdym razie o tę „etykę”, która rozwinęła się na gruncie chrześcijańskich gmin, parafii i diecezji, w relacji pomiędzy duszpasterzem i jego owieczkami. Wreszcie

⁵⁶ O trudnościach związanych z badaniem późnoantycznego ascetyzmu kobiecego zob. E. WIPSYCKA, *Drugi dar Nilu*, s. 271–274, 277.

model pierwszy, zrekonstruowany w paragrafach 4–5, 7, 9, 13, 15–17, 19–21, któremu najtrudniej nadać precyzyjną nazwę. Będzie on zwykle określany mianem pogańskiej etyki filozoficznej, w istocie stanowi zaś niejednorodną mieszaninę motywów należących do platonizmu, stoicyzmu, cynizmu, a także – choć w mniejszym stopniu – epikureizmu, pitagoreizmu i arystotelizmu. Łączne potraktowanie tych tradycji zasługuje na kilka słów wyjaśnienia.

Chociaż różnice pomiędzy koncepcjami etycznymi formułowanymi przez poszczególne antyczne szkoły filozoficzne są niebagatelne (co w niektórych miejscach tej książki zostanie odnotowane), to jednak godnym uwagi pozostaje to, że występują w nich te same, bardzo charakterystyczne motywy. W trakcie obcowania z tekstami należącymi do każdej z tych tradycji narzuca się zwłaszcza niezwykle silne podobieństwo sposobów, w jakie zalecają one nawiązanie relacji z innymi, z prawdą oraz z samym sobą. Z pewnej perspektywy wszelkie rozbieżności okazują się wtórne względem wspólnej podstawy, która je umożliwia. Zadaniem tej książki jest właśnie opisanie tej podstawy, fundamentu czy też gleby, z jakiej wyrastało rozumienie sztuki życia właściwe grecko-rzymskiemu światu pogańskiemu. Opisanie jej, a następnie opisanie i wyjaśnienie transformacji, jakie w niej zaszły wraz z wkroczeniem na scenę dziejów chrześcijaństwa. Książka ta stanowi bowiem swego rodzaju studium z zakresu transformacji dziedzictwa klasycznego. Toteż zamiast zakładać, że filozoficzny model etyki jest najlepiej reprezentowany przez ten bądź inny nurt kultury pogańskiej, przyjęto, że zrekonstruować go można, jedynie śledząc powtarzanie się pewnych abstrakcyjnych konceptów i praktyk, niezależnie od różnic dzielących ich konkretne realizacje. To samo tyczy się etyki monachicznej i kapłańskiej, dlatego, by raz jeszcze poczynić to zastrzeżenie, w niniejszej pracy chodzi nie tyle o „fakty” (to jest o poszczególne, historycznie identyfikowalne stany rzeczy), co o pojęcia i preskrypcje etyczne (czyli abstrakcyjne schematy czy też „diagramy”, mogące aktualizować się na różne sposoby). Te ostatnie zwykle nie są wytworem jednego autora, przedstawionym w którymś z jego tekstów, ale wyrastają niejako z jednej gleby i stają się widoczne dopiero po przestudiowaniu długiej serii różnorodnych dokumentów.

Czym jest ta, wspomniana już kilkakrotnie, wspólna gleba? Czy może jakimś zbiorem toposów, z którego wybiera się wedle potrzeb? Nie, z pewnością nie, choć transformacje niektórych z nich będą śledzone na kartach tej książki. Nie jest też żadnym abstrakcyjnym mo-

delem, jeśli przez abstrakcję rozumieć uogólnienie tego, co głosili autorzy przynależący do rozmaitych, niekiedy zwalczających się szkół. Idzie tu raczej o to, co Deleuze nazywał obrazem myśli lub płaszczyzną immanencji⁵⁷. Ujmując rzecz nieco metaforycznie, można powiedzieć, że obraz myśli jest swego rodzaju środowiskiem zamieszkiwanym przez pojęcia. Jeśli te ostatnie rozumieć jako coś, co odpowiada za porządkowanie treści (percepcyjnych, wyobrażeniowych, pamięciowych itd.) i w ten sposób określa nasz sposób postrzegania świata, to ten pierwszy stanowi zbiór regulacji wpływających na sam proces tworzenia pojęć i ustalania relacji pomiędzy nimi. Obraz myśli to poziom *de iure*, transcendentalny czy też konstytuujący⁵⁸, który leży u podstaw każdego konkretnego systemu filozoficznego i odpowiada za właściwą dla danego autora lub nurtu perspektywę patrzenia na rzeczywistość. Celem tej książki jest więc, obok wprowadzenia szeregu pojęć, rekonstrukcja tej płaszczyzny immanencji etyki, która umożliwia pojmowanie jej jako sztuki życia, a następnie ukazanie transformacji, którym w toku dziejów ta płaszczyzna uległa, a które doprowadziły do zastąpienia etyki filozoficznej, etyką monachiczną oraz moralnością.

Aby ułatwić śledzenie procesu rekonstrukcji poszczególnych modeli oraz niektórych relacji pomiędzy pojęciami, wewnątrz tekstu poszczególnych rozdziałów umieszczono dopiski, zawierające numery paragrafów rozwijających dany wątek. W niektórych paragrafach czytelnik bądź czytelniczka mogą natrafić również na węższe, oznaczone nagłówkami bloki tekstu, takie jak *Uczynić z życia dzieło sztuki (etyka a estetyka)* z §I czy zamieszczony powyżej *Samego siebie czy samą siebie?*. W ten sposób wyróżniono wtrącenia, które rozwijają jakiś poboczny wątek, wprowadzają dodatkowe informacje lub przedstawiają spostrzeżenie bądź załączek pomysłu – ważne, ale nie niezbędne dla zrozumienia głównego wywodu. Fragmenty te zostały pomyślane jako możliwe do pominięcia, skierowane raczej do szczególnie zainteresowanych danym wątkiem. Z uwagi na ich dygresyjny charakter były niekiedy pisane w formie eseistycznej, z mniejszą dbałością o przestrzeganie sztywnych wymogów rozprawy naukowej.

⁵⁷ Odpowiednio: G. DELEUZE, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. BANASIAK, K. MATUSZEWSKI, Warszawa 1997; G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Co to jest filozofia?*.

⁵⁸ Zob. J. HUGHES, *Deleuze's Difference and Repetition. A Reader's Guide*, London–New York 2009.