

CEZARY RUDNICKI

ETYKA
PRZECIWKO
MORALNOŚCI

FOUCAULTOWSKIE STUDIA
NAD STAROŻYTNOŚCIĄ
I WCZESNYM ŚREDNIOWIECZEM

Kraków 2022

Rozdział 1

ZWROT KU SOBIE

Na właściwe procesy upodmiotowienia składają się, o czym mowa była już kilkakrotnie, trzy typy praktyk, odpowiedzialnych kolejno za nawiązanie relacji z innym, z prawdą oraz z samym lub samą sobą. Praktyki te, jeśli nie mają być całkowicie przypadkowe i mimowolne, lecz ustanawiać pewną rozmyślną pracę etyczną, muszą funkcjonować w obrębie określonej ramy czy też pomiędzy dwoma progami. Jeden z nich jest punktem wejścia, momentem podjęcia trudów mających za zadanie ukształtować egzystencję w określony sposób. Drugi ma postać pewnej granicy, punktu dojścia lub przynajmniej szczególnie ważnego etapu, ku któremu kierują się wszystkie te wysiłki. Celem niniejszego rozdziału jest opisanie tych dwóch progów oraz zakreślenie obszaru, w którym zachodzi upodmiotowienie. Obszaru, który w wykładach z cyklu *Hermeneutyka podmiotu* Foucault związał z hasłem troski o siebie.

§4. CI, KTÓRZY NIE TROSCZĄ SIĘ O SIEBIE

Zgodnie z tym, co zostało powiedziane we wstępie (§§1–2), podmiotowość nigdy nie jest dana *a priori*, lecz stanowi efekt określonych praktyk, wśród których główna rola przypada różnorodnym sposobom oddziaływania jednostki na samą siebie. Nim będzie można pójść dalej, konieczne jest udzielenie odpowiedzi na następujące, newralgiczne pytanie: jaki jest pierwotny stan „podmiotu”, pierwotny sposób egzystencji kogoś, kto nie wykonuje nad sobą żadnej pracy etycznej? Zgodnie z wprowadzonymi dotąd rozróżnieniami nie można powiedzieć, że taka jednostka jest niemoralna – rozpustna, nieprzyzwoita, zezwierzęcona, ignorująca wartości i obowiązujące normy lub wręcz występująca przeciwko nim, grzeszna, nikczemna czy po prostu czyniąca zło. (Wbrew obiegowym opiniom, Nietzscheański postulat immoralizmu nie nawołuje do tego rodzaju zachowań). Nawet jeśli można by ją, za Spinozą (§1), nazwać zniewoloną, słabą i głupią, to nie wskazywałoby się w ten

sposób ani na jakąś jej lichą kondycję moralną, ani na jej stosunek do pewnych, transcendentnych wartości (Władzy, Siły i Wiedzy). Chodzi tu wyłącznie o brak jakiegokolwiek zestawu praktyk, które pozwoliłyby nawiązać takiej jednostce relację z samą sobą. A także o sposób, w jaki taka „podmiotowość” jest urządzona, o relacje, w jakich pozostają do siebie nawzajem jej składowe (płaszczyzna siły) oraz w jakich ona sama pozostaje do innych podmiotów (płaszczyzna władzy) i świata wokół (płaszczyzna wiedzy). Pytanie o sposób bycia tego, kto nie wkroczył na drogę pracy etycznej, nie dotyczy jego stosunku do prawa moralnego, ale stanu jego „podmiotowości”... a właściwie jego, by się tak wyrazić, nie-podmiotowości. Tam, gdzie nieobecna jest jakakolwiek troska o siebie, jakakolwiek sztuka życia nie można bowiem mówić o etycznych strukturach podmiotowych:

Rzecz w tym, że jednostka nawet w momencie swych narodzin, nawet w łonie matki, jak powiada Seneka, nie pozostaje z naturą w relacji określonej przez racjonalną wolę, która stanowi znamię właściwego [etycznie] działania i prawnego podmiotu. Stąd tym, do czego powinna zmierzać jednostka, jest nie tyle wiedza zastępująca niewiedzę, ile status podmiotu, którego nigdy, w żadnym momencie swej egzystencji nie miała. Powinna zastąpić nie-podmiot statusem podmiotu (HP, 135; podkr. – CR).

Ów stan braku troski o siebie, a więc swoistego nieładu, w jakim pozostają poszczególne relacje tworzące urządzenie podmiotowości, starożytni określali czasem słowem *stultitia* (głupota).

Foucault, idąc za tekstami Seneki, wyróżnia trzy cechy tego stanu. Przede wszystkim *stultus* (głupiec) to „ktoś, kto daje się porwać każdemu wiatrowi, ktoś, kto jest otwarty na świat zewnętrzny, czyli pozwala wnikać w swój umysł wszelkim przedstawieniom, jakie oferuje mu ów świat” (HP, 137). *Stultus* przyjmuje wszystkie te przedstawienia bez oceny, bez analizy, która pozwoliłaby określić wpływ, jaki będą na niego miały. Co więcej, wnikają one w niego w taki sposób, że nie jest on w stanie odróżnić ich od swoich własnych przekonań, nawyków myślowych, pragnień, namiętności, ambicji, złudzeń. Owa otwartość na świat nie oznacza jakiejś nie-wykluczającej postawy wobec Inności, ale raczej bierną akceptację wszelkich impulsów (również tych, które tworzą w jednostkach przesady oraz wrogość wobec tego, co Inne). Po drugie, w skutek owego pobudzania przez dowolnego rodzaju bodźce *stultus* jest również kimś „rozproszonym w czasie [...] kto niczego nie

pamięta” (HP, 138). Nie dzieli on swych doświadczeń na warte i niewarte zapamiętania ani nie bierze pod uwagę czasowego wymiaru swego życia – przede wszystkim tego, że zmierza ono do starości. W rezultacie nie jest on w stanie zapewnić swoim pamięci i życiu integralności. (Starość była, dla niektórych antycznych myślicieli, m.in. dla Seneki, figurą celu i spełnienia, czymś, co sprowadza życie do jedności). *Stultus* zmienia swój sposób życia w zależności od wieku albo wręcz pod wpływem chwilowych pobudek i pochodzących od świata impulsów. Po trzeciej, woli, którą kieruje się on w życiu, jest „wołą w pewnym sensie ograniczoną, względną, cząstkową i zmienną” (HP, 139). Nie jest zdolny samodzielnie używać woli, determinują ją bowiem różne jego skłonności, a przede wszystkim przychodzące z zewnątrz przedstawienia i wydarzenia. Pod ich wpływem co chwila zmienia swoje pragnienia, nie potrafi nadać woli stałości, trwałego nakierowania na określony cel. Ponadto chce „wielu rzeczy naraz, chce rzeczy niezgodnych ze sobą, nawet jeśli nie sprzecznych. [...] *Stultus* chce czegoś, jednocześnie tego żałując” (tamże). Nasuwa się w tym miejscu pytanie: czym jest to, czego pragnie się absolutnie, czyli nie pragnąc niczego innego, stale, bez względu na upływ czasu i w sposób wolny, niezależnie od wszelkich zewnętrznych impulsów? Tym czymś jest Siebie (*le soi*). Seneka napisze w jednym z listów do Lucyliusza:

Bo za najpierwszy dowód umysłu zrównoważonego poczytuję możliwość spokojnego trwania na jednym miejscu i obcowania z samym sobą. [...] Kto wszędzie przebywa, ten nigdzie nie przebywa. Ludziom, którzy spędzają życie na podróżowaniu, przypada w udziale to, iż zawierają co niemiara związków gościnności, nie mają natomiast żadnych związków przyjaźni. [...] Strawa, która natychmiast po spożyciu jest wydalana, nie przynosi pożytku ani nie bywa przyswajana przez organizm; [...] nie wzmacnia się roślina, którą się wielokrotnie przesadza⁵⁹.

Stultus jest kimś, kto nie potrafi przebywać sam ze sobą, kto pragnie raczej ciągłych odmian i urozmaiceń niż samego-Siebie. A w konsekwencji jest kimś, kto jest rozłączony sam ze Sobą, kto nie troszczy się o to, by dotrzeć do Siebie.

Aczkolwiek *stultitia* to nie jedyny stan nie-podmiotowy. Foucault omawia jeszcze inny, odrębny sposób bycia, który również należy usu-

⁵⁹ LUCIUS ANNAEUS SENECA, *Listy moralne do Lucyliusza 2*, tłum. W. KORNATOWSKI, Warszawa 1961, s. 5.

nać przez podjęcie określonej pracy nad sobą. Starożytni określali go jako „słabość duszy” – *mala mens* (dosłownie: złe myśli, zły umysł). Formułka ta odsyła jednak nie tylko do niesłusznych przekonań czy nawet ogólnego stanu niewiedzy (jaką zwalczał Sokrates), ale szerzej, do wszelkiego rodzaju niewłaściwych a utrwalonych praktyk. Do tego, co łacinnicy nazywali *vitia* (występkami, wadami, przywarami), czyli osadzonych w jednostkach nawyków, namiętności, wartości, przesądów i fałszywych pojęć. Ich źródłem nie jest, jak w przypadku *stultitia*, chwiejność woli, lecz wpływy środowiska i wychowanie. Antyczna filozofia wielokrotnie podejmowała krytykę nie tylko wczesnego wychowania, „owych bajek opowiadanych przez mamkę i wypaczających, deformujących umysł dziecka” (HP, 108), oraz środowiska rodzinnego, ale również wychowania pedagogicznego albo, „jak byśmy dziś powiedzieli, nauczania podstawowego, w tym przede wszystkim [...] retoryki” (HP, 109). W tym kontekście etyczna praca nad sobą była rozumiana jako uzupełnienie albo wręcz korekta wychowania, które sprzyja nagromadzeniu się i utrwalaniu w nas błędów. Chodzi bowiem może nawet nie tyle o pewien stan, ile raczej proces, przypominający pogłębianie się choroby. Starożytni opisywali rozwój *pathos* (namiętności) jako składający się z kolejnych stadiów: na początku istnieje jedynie pewna konstytucja jednostki, która popycha ją ku chorobie, następnie przychodzi irracjonalny stan duszy, czyli choroba jako taka, później ta ostatnia przechodzi w stan chroniczny, wreszcie ostatnie stadium to kalectwo, „moment, w którym jednostka jest już całkiem zdeformowana, uszkodzona i zagubiona w opanowującej ją bez reszty namiętności” (HP, 111). Etyka, która ma uwolnić jednostkę od choroby, jawi się tu jako swego rodzaju operacja medyczna, która ma tę jednostkę nie tyle na powrót podporządkować kodeksowi, ile raczej przywrócić jej zdrowie, wykorzenić złe nawyki oraz uodpornić ją na przyszłe wypadki.

Jak widać, możliwe są dwa stany „nie-podmiotowe” lub też, by ująć rzecz nieco inaczej, istnieją dwa zagrożenia immanentne samej egzystencji. W pierwszym przypadku nieobecność urządzenia podmiotowości wynika z zupełnego *rozproszenia*: poszczególne elementy bytu ludzkiego są od siebie odseparowane i nie mogą ustanowić funkcjonalnej całości. *Stultitia* to właśnie taka „struktura” nadbudowujących się na sobie rozproszzeń: uwagi, pamięci i woli. Jednak postacią tego braku integralności może być również rozdźwięk pomiędzy tym, co się mówi, tym, w co się wierzy i tym, co się robi, to znaczy niezdolność postępowania zgodnie z własnymi przekonaniami. W drugim przypadku nie-

obecność urządzenia podmiotowości wynika z tego, że zachodzi pewnego rodzaju usztywnienie, które uniemożliwia jednostce rozwiniecie jej sposobu egzystencji⁶⁰. Wychowanie zamyka w ciasnym kręgu nawyków, ogranicza pamięć do „wysłuchanych lekcji” (wpojonych wartości, przekonań i pojęć), wreszcie krępuje wolę przez nakierowanie jej na konkretny cel (wychowanie jako zaszczepienie pewnej technicznej wiedzy, wychowanie „zawodowe”). Choć poszczególne elementy podmiotowości nie są tu rozproszone, ale właśnie silnie powiązane ze sobą, to zarazem powiązanie to jest tak ściśle, tak ciasne, że niemożliwy staje się jakikolwiek ruch od siebie do Siebie.

W obu wypadkach jednostka jest agensem czy też operatorem wykonywanych przez siebie czynności, ale nie można jej nazwać ich podmiotem. Działa ona popychana przez rozmaite bodźce zmysłowe lub kierowana nawykami zaszczepionymi jej przez rodziców i wychowawców, ale nie jako byt, który podejmuje suwerenne decyzje bądź postępuje racjonalnie, bądź czyni świadomy użytek ze swojej wolności. By zacząć funkcjonować jako podmiot własnych aktów, musi wpięrcw ukonstytuować się jako tenże – tworząc określoną kompozycję ze swojej uwagi, pamięci i woli czy też swoich przekonań, reakcji i postaw. Co charakterystyczne, moralność nie nakłada na jednostki żadnych tego rodzaju wymogów: osiągnięcie statusu podmiotu nie jest w jej ramach szczególnie istotne, tak naprawdę liczy się jedynie to, aby spełniać czynny (choćby jako zwykły agens) zgodne z prawem moralnym. Innymi słowy, nie wymaga ona wydobycia się z pierwotnej, „nie-podmiotowej” kondycji. (Choć, ujmując rzecz precyzyjniej, moralność wymaga poddania się pewnym procesom ujarzmania, które produkują coś w rodzaju instytucjonalno-jurydycznej quasi-podmiotowości. Będzie o tym jeszcze mowa: §§23–24).

Echa pogańskiego sposobu myślenia o wyjściowym stanie bytu ludzkiego będą wyraźne jeszcze wiele wieków później, w chrześcijańskim ascetyzmie. I tak, żyjący na przełomie III i IV w. n.e. Metody z Olimpu, biskup i męczennik, napisze w *Uczcie*: „Powodem grzechów są albo zwyczaje i wychowanie, albo namiętności duszy i żądze cielesne”⁶¹. Zaś żyjący na przełomie IV i V w. n.e. abba Pojmen, jeden z najbardziej

⁶⁰ „Nawet jeśli jesteśmy już utwardzeni, zawsze istnieją sposoby na to, by się jakoś naprostować, skorygować, by stać się jednak tym, czym człowiek miał się stać, lecz nigdy się nie stał” (HP, 107–108).

⁶¹ METODY Z OLIMPU, *Uczta*, [w:] TENŻE, *Uczta*; ORYGENES, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami, Zachęta do męczeństwa*, tłum. S. KALINKOWSKI, Warszawa 1980, s. 87.

znanych Ojców Pustyni, przestrzegał mnichów: „Początkiem zła jest rozproszenie”⁶². Sto lat później podobne nauki będzie powtarzał jeden z przywódców monastycyzmu palestyńskiego, Doroteusz z Gazy: „Jeśli ktoś chce zdobyć cnotę, nie powinien pozwolić sobie na obojętność i rozproszenie”⁶³. A nieco dalej doda: „Starajcie się wyrwać z namiętności, zanim przejdzie ona w nałóg”⁶⁴. I chociaż chrześcijaństwo dalece zmodyfikuje pojęcie namiętności (§22), a przede wszystkim podporządkuje etykę prawu i jego strukturom, to jednak w tradycji monachicznej przetrwa przekonanie o konieczności pracy nad sobą i modyfikacji struktury własnej egzystencji. To dopiero „etyka” (a właściwie moralność) rozwijająca się w obrębie tradycji kapłańskiej zrezygnuje z tego wymogu oraz oderwie kategorię zła od niedoskonałości, czyli głupoty bądź opanowania przez nawyki, by związać ją całkowicie z kwestią przekroczenia prawa. A właściwie, czego ukazanie jest jednym z celów tej książki, z kwestią nieuzgodnienia własnej woli z zasadami i dążeniami narzuconymi przez aparat instytucjonalny, którego jest się częścią. (Początkowo będzie to Kościół, ale ta sama logika zostanie odtworzona przez nowoczesne państwa czy współczesne korporacje).

Etyka, która zмага się z problemem uwikłania indywiduum w pewne schematy działania lub z jego niedostateczną siłą woli i niezdolnością skupienia się na celu, przypomina nieco dzisiejszą psychoterapię, a nawet jakąś formę coachingu. I nie jest to skojarzenie zupełnie przypadkowe: antyczne teksty poświęcone sztuce życia często przybierały formę poradników. A sami sokratycy, epikurejczycy czy stoicy chętnie porównywali swoją działalność do działalności terapeutycznej bądź zabiegów medycznych. To jednak nie jedyna postać jaką filozoficzna etyka przybrała w starożytności: w obrębie tradycji cynickiej dokonano się bowiem jej bardzo wyraźne przesunięcie w kierunku polityki. Wedle cyników jednostka, która nie podjęła pracy nad sobą, pogrążona jest w *typhos* (dosłownie: unoszącym się dymie, oparze, mgłę)⁶⁵. Gdy termin ten przejęli stoicy, a później autorzy wczesnochrześcijańscy, nadawali mu najczęściej przenośne znaczenie wynoszenia się, próżności, na-

⁶² POJMEN, 43(617), [w:] *Apoftegmaty Ojców Pustyni. Tom I: Gerontikon (Księga starców)*, tłum. M. BORKOWSKA, ŻrMon 4, Kraków 2004, s. 397.

⁶³ DOROTEUSZ Z GAZY, *O zdecydowanym i czujnym podążaniu drogą Bożą*, [w:] TENŻE, *Pisma ascetyczne*, tłum. M. BORKOWSKA, ŻrMon 51, Kraków 2010, s. 175.

⁶⁴ Tamże, s. 179.

⁶⁵ O historii słowa *typhos* oraz jego cynickim wykorzystaniu zob. D.R. DUDLEY, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London 1937, s. 56.

dęcia, zarozumiałości, pychy. Jednak dla cyników *typhos* nie oznaczał wyłącznie wygórowanej, złudnej opinii o sobie. Słowem tym określali oni również problemy metafizyczne, a także głęboko osadzone w tkance społecznej wyobrażenia dotyczące tego, jak należy żyć i jakie rzeczy uważać za wartościowe (w tym kontekście *typhos* można tłumaczyć jako „ulotność”, „to, co ulotne”)⁶⁶. Jak powie o sobie główny bohater dialogu *Cynik* Pseudo-Lukiana:

Zbliżają się ku mnie ludzie najwytworniejsi, najprzyzwoitsi i spragnieni cnoty. Tacy w pierwszym rzędzie do mnie podchodzą, z takimi bowiem chętnie się zadają. Nie zależy mi na dostępie do tak zwanych szczęśliwców, złote wieńce i purpurę uważam za próżny dym [*typhon*] i kpię sobie z ludzi⁶⁷.

W obrębie tej tradycji integralnym elementem wysiłku etycznego, czymś, bez czego nie sposób wieść cnotliwego życia, było wydobywanie się z owego powszechnego „oparu bezmyślności” i osiągnięcie stanu zwanego *atyphia*⁶⁸.

Co jednak szczególnie istotne, cynicka walka z *typhos* nie przybierała wyłącznie formy indywidualnego – jak w stoicyzmie, epikureizmie czy nawet chrześcijańskim monachizmie – odrzucenia błędnych mniemań i pozornych wartości. W tej perspektywie problemem nie byli bowiem jedynie rodzice i wychowawcy, którzy kształtowali jednostkę w niewłaściwy sposób, ale była nim, by się tak wyrazić, całość stosunków społecznych. *Typhos* jest w tym samym stopniu indywidual-

⁶⁶ Takie sensory tego terminu wydobywają: M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'Ascèse Cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70–71*, Paris 1986, s. 34–35; W. DESMOND, *Cynics*, Stocksfield 2008, s. 244. Na daleko idącą interpretację słowa *typhos* zdecydował się Kajetan Wandowicz, tłumacząc go jako „szaleństwo”, „zaślepienie” oraz „bezmyślność” (zob. KRATES, *Fragments*, tłum. i kom. K. WANDOWICZ, Wrocław 2012, s. 21–22, 52–55).

⁶⁷ LUKIAN, *Cynik*, [w:] TENŻE, *Pisma wybrane*, tłum. W. MADYDA, Warszawa 1957, s. 366. Tekst grecki: PSEUDO-LUCIAN, *The Cynic*, tłum. M.D. MACLEOD, London–Cambridge 2001 (The Loeb Classical Library, 432), s. 410.

⁶⁸ Jak pisał w diatrybie *O samowystarczalności* Teles Cynik, krytykując dążenie do bogactwa: „Kosztowne rzeczy bowiem [...] nie żywią, ani nie można z nich korzystać [*chrestha*] z pożytkiem, z niewielu zaś oraz skromnych można z roztropnością [*sophrosynes*] i wolnością od zarozumiałości [*atyphias*]”; TELES CYNIK, *Fragments*, tłum. A. PACEWICZ, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 46 (2013), s. 33; tekst grecki: EPIKTET, TELES, MUSONIUS, *Ausgewählte Schriften*, red. R. NICKEL, Dramstadt 1994, s. 372. W tym samym tekście nadaje on Diogenesowi z Synopy oraz Kratesowi z Teb miano *atyphoi*, czyli ludzi wolnych od *typhos*; zob. TELES CYNIK, *Fragments*, s. 37.

nym stanem „nie-podmiotowym”, co swoistą obiektywną iluzją, pokrywającą całość pola społecznego. W konsekwencji etyka cynicka, równocześnie z pracą nad sobą, stała się otwartym atakiem na istniejące obyczaje, opinie, prawa i instytucje jako skażone nieusuwalnymi błędami i słabościami. Dążenie do doskonałości, a więc do uzyskania statusu autonomicznego i racjonalnego podmiotu, było tu nieodłączne od publicznego kontestowania tradycyjnych norm i wartości oraz poszukiwania alternatywnych sposobów życia (tak indywidualnego, jak i społecznego)⁶⁹. Nie da się rozwiązać obiektywnego pozoru bez zlikwidowania równie obiektywnych warunków jego powstawania. Taka etyka nie może być jedynie terapią, musi być zarazem polityką.

§5. NAWRÓCENIE SIĘ NA SIEBIE

Wszystkie trzy „nie-podmiotowe” stany wiążą się z jakiegoś rodzaju nakierowaniem na to, co zewnętrzne wobec jednostki: różnorodność przychodzących ze świata impulsów albo pewne specjalistyczne wychowanie i wynikający z niego cel, jakim jest określona rola społeczna do odegrania, albo wreszcie to, co ogół społeczeństwa uznaje za wartościowe. W żadnym z tych wypadków nie kieruje się ona sama ku sobie. Uruchomienie procesu upodmiotowienia wymagałoby więc czegoś dokładnie przeciwnego.

Należy poświęcić się samemu sobie, a zatem odwrócić się od rzeczy, które nas otaczają. Odwrócić się od wszystkiego, co mogłoby przykuć naszą uwagę, wzbudzić nasz zapał, a co nie jest nami samymi. Trzeba odwrócić się od tego wszystkiego, aby zwrócić się ku sobie. Przez całe życie człowiek musi kierować uwagę, wzrok, myśl, a ostatecznie cały swój byt na samego siebie. Odwracać się od wszystkiego, co odwodzi go od niego samego, aby zwrócić się właśnie ku sobie (HP, 208).

Niezbędny jest pewien ruch, który jednostka musi wykonać całym swoim bytem, a który antyczni autorzy oddawali za pomocą

⁶⁹ Wydaje się, że taki pogląd mógł leżeć u podstaw politycznego zaangażowania niektórych cyników (i co bardziej radykalnych stoików). W epoce cesarstwa niektórzy z nich otwarcie głosili antymonarchiczne poglądy, a nawet, prawdopodobnie, brali udział w spiskach na życie cesarów; zob. R. MACMULLEN, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge 1966, s. 58–62. Z kolei cyników „starej szkoły” MacMullen nie zaważał się nazwać obrońcami anarchii; zob. tamże, s. 62.

formuł *epistrophein pros heauton* (zwracać się ku sobie, nawracać się na siebie) bądź [*se*] *convertere ad se* (nawracać się na siebie).

Najbardziej odruchowym skojarzeniem dotyczącym konwersji jest to odsyłające do religii. Nie wszystkie religie są jednak religiami nawrócenia. Taki status mają z pewnością judaizm, chrześcijaństwo i islam, ale nie wierzenia antyczne, w których takie zjawisko nie występuje. Te ostatnie są raczej „religiami równowagi: rytuał zapewnia pewnego rodzaju wymianę świadczeń między Bogiem i człowiekiem”⁷⁰, bez konieczności towarzyszącego temu wewnętrznego doświadczenia przemiany (nawet jeśli występują tu zjawiska o charakterze ekstazy). Wyjątek stanowił być może buddyzm, w którym iluminacji mógł czasem towarzyszyć głęboki, obejmujący całość jednostki przewrót⁷¹, jednak zasadniczo starożytność znała zjawisko konwersji przede wszystkim z obszaru polityki. Umiejętnie użyta retoryka mogła czasem prowadzić do „odmienienia duszy” politycznego lub sądowego przeciwnika. Drugą dziedziną, w której pojawił się (tym razem bardziej rozwinięty) wątek przekształcenia jednostki, była filozofia. Nie chodzi tu jednak o to samo nawrócenie: filozofia oraz religia wypracowały odmienne jego modele, najlepiej widoczne, odpowiednio, w myśli Platona oraz chrześcijaństwie.

Pierwszy rodzaj konwersji, określane mianem *epistrophe* (powrotu, zagięcia, odwrócenia, nawrócenia), charakteryzuje potrójny ruch: „odwrócenie się od...” świata pozorów, następnie „zwrócenie się ku...” sobie i zachodzące w jego wyniku odkrycie własnej niewiedzy oraz podjęcie decyzji o zajęciu się samym sobą, a wreszcie przypomnienie (anamneza) będące efektem tego zwrotu ku sobie i możliwy dzięki niemu „powrót do...” ontologicznej ojczyzny esencji, prawdy i bytu. Tego rodzaju konwersja dokonuje się w ramach fundamentalnej opozycji pomiędzy „tym” a „tamnym” światem i jest rozumiana jako wyzwolenie, oderwanie się duszy od ciała, które ją więzi, które jest jej grobowcem. Jej efektem jest przywilej poznania opartego na anamnezie – przypomnienie „stanowi zasadniczy, podstawowy żywioł nawrócenia” (HP, 213). Modelem dla *epistrophe* jest przebudzenie: otwarcie oczu, odkrycie światła i możliwy dzięki temu ruch duszy do tego światła, które jest zarazem źródłem jej samej i bytu w ogóle.

⁷⁰ P. HADOT, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 224.

⁷¹ Zob. tamże, s. 225.

W przypadku chrześcijaństwa wzorcem jest natomiast obumieranie, a dokładniej doświadczenie śmierci i zmartwychwstania. Wyraźnie mówi o tym Bazyli Wielki w jednej z homilii. Rozpoczyna ją przywołaniem słów Salomona: *Wszystko ma swój czas, i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem: jest czas rodzenia i czas umierania* (Koh 3,1–2), które komentuje następująco:

Ja zaś zmieniłbym nieco kolejność wypowiedzi mędrca i rzekłbym głosząc wam posłannictwo zbawienia, że jest mianowicie właściwy czas umierania i właściwy czas rodzenia się. Jak zaś uzasadnić tę zamianę? Tym oto, że on rozważając o rodzeniu się i umieraniu zachował porządek natury cielesnej [*somatike*] i postawił narodzenie przed śmiercią (ktoś bowiem, kto się najpierw nie narodził, nie może doświadczyć śmierci). Ja natomiast mam zamiar mówić o rodzeniu duchowym i dlatego stawiam śmierć przed życiem. Poprzez śmierć dla cielesności [*sarki*] bowiem uzyskujemy możliwość narodzenia się dla ducha. [...] Umrzyjmy zatem, aby żyć⁷².

Na określenie tego ruchu, przejścia od śmierci do życia używa się albo greckiego słowa *metanoia* (żał, skrucha, pokuta, zamiana usposobienia, nawrócenie), albo łacińskiego *paenitentia* (skrucha, pokuta, zawstyżenie). Również w przypadku tej odmiany konwersji da się wyróżnić trzy jej cechy. Po pierwsze, pewną nagłość przemiany – wynikającą nie tyle z braku wcześniejszego przygotowania, ile raczej z jej dramatyczności oraz wydarzeniowego charakteru (zarazem historycznego i metahistorycznego), który „burzy i przekształca sposób bycia podmiotu” (HP, 213). Po drugie, metanoja to przejście „z jednego rodzaju bytu do innego, ze śmierci do życia, ze śmiertelności do nieśmiertelności, z ciemności do światła, z królestwa szatana do królestwa bożego itd.” (tamże). Po trzecie, chrześcijańskie nawrócenie dokonuje we wnętrzu podmiotu swoistego zerwania: należy zrezygnować z samego bądź samej siebie, umrzeć dla siebie – po to jednak, by narodzić się jako nowo-Siebie, radykalnie inne w swym bycie, o sposobie bycia nie mającym nic wspólnego z dotychczasowym. (Szczegółowo na temat chrześcijańskiego nawrócenia w §6).

Analizy tych dwóch schematów, to znaczy „powrotu do źródeł” (Platon) oraz „obumarcia i odrodzenia” (chrześcijaństwo), podjął się

⁷² BAZYLI WIELKI, *Zachęta do nieodkładania chrztu*, tłum. L. GŁADYSZEWSKI, „Vox Patrum” 56 (2013), s. 5–6, przekład nieznacznie zmodyfikowany (podkr. CR). Tekst grecki: BASILIUS MAGNUS, *Homilia XIII*, PG 31, s. 424a.

przed Foucaultem jeszcze inny francuski filozof, Pierre Hadot. Utrzymywał on, iż możliwe jest rozpatrzenie całych dziejów zachodniej kultury z perspektywy nieustannego splatania się, ale i wzajemnego zwalczania, tych dwóch modeli konwersji⁷³. Foucault zarzuca mu jednak, że nie dostrzegł on jeszcze jednej, trzeciej postaci nawrócenia, wyłaniającej się w I i II w. n.e. ze stoicyzmu, cynizmu i epikureizmu – można by ją nazwać etyczną. Występowała ona nie tyle jako precyzyjne, skonstruowane i wyłożone *explicite* pojęcie, co raczej jako pewien praktyczny schemat (choć równie ścisły, to jednak nie-pojęciowy), przez co była poniekąd niewidoczna dla standardowych ujęć teoretycznych. Foucault dokonuje jej konceptualnej rekonstrukcji przez skontrastowanie zaleceń formułowanych przez stoików i epikurejczyków z dwiema omówionymi wyżej koncepcjami.

Najbardziej charakterystyczne dla platonizmu i chrześcijaństwa jest przyjmowanie transcendencji, różnicy pomiędzy „tym” i „tamnym” światem, wyznaczającej kierunek ruchu konwersji. Inaczej w przypadku zwrotu wymaganego przez etykę troski o siebie – dokonuje się on w immanencji świata. Nie jest to odwrót od świata, lecz dokonywany w jego ramach odwrót od tego, co rozprasza, zniewala oraz przynosi zgryzotę, po czym skierowanie się ku temu, co pozwala wieść życie szczęśliwe i niezależne. Może to być, jak u stoików, odwrót od tego, nad czym nie jest się w stanie zapanować (zachodzące w świecie wydarzenia, przeznaczenie) i zwrócenie się ku temu, nad czym posiada się władzę (sądy na temat rzeczywistości, sensy nadawane wydarzeniom). Albo, jak u epikurejczyków, odwrót od fałszywych, przelotnych przyjemności i skierowanie się ku przyjemnościom prawdziwym, nie naruszalnym. Albo też, jak u cyników, odwrót od zwyczajów i wyznaczanych przez ogół wartości oraz zwrócenie się ku potrzebom zgodnym z naturą. Po drugie, owa etyczna konwersja nie jest ani wyzwoleniem się z ciała (jak w pitagoreizmie i platonizmie), ani uwolnieniem się od

⁷³ Zob. P. HADOT, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, rozdz. *Konwersja*. Autor wskazuje tam ponadto na nieustanne przenikanie filozofii, co najmniej do Husserla, Heideggera i Merleau-Ponty'ego, przez wątek nawrócenia. Warto, za Hadot, zacytować choćby ustęp z dzieła Marksa: „Komunizm [...] jako pełny powrót człowieka do samego siebie jako do człowieka społecznego, to znaczy ludzkiego, powrót dokonany świadomie i w oparciu o całe bogactwo dotychczasowego rozwoju”; K. MARKS, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1844/rekopisy/index.htm> (dostęp: 01.II.2022; podkr. CR).

grzesznego, śmiertelnego, dotychczasowego siebie (jak w chrześcijaństwie), lecz ustanowieniem pełnego, doskonałego stosunku siebie do Siebie. Jeśli dokonuje się tu jakieś zerwanie, to nie ze samym sobą (trans-subiektywizacja), ale z tym, co otacza Siebie i je zniewala. Jeśli dokonuje się tu jakieś odwrócenie, to nie od siebie, lecz od świata i codziennych spraw – od zmysłowych pobudzeń, przychodzących z zewnątrz wyobrażeń bądź ulotnych wartości – ku samemu-Sobie rozumianemu jako pewien cel (auto-subiektywizacja): „Nie chodzi już tylko o skierowanie wzroku, lecz o ruch całego bytu, który powinien podążać ku sobie jako jedynemu celowi” (HP, 216). Ponadto właściwym żywiołem tego nawrócenia nie jest poznanie siebie (jak u Platona czy w chrześcijańskim badaniu tajemnic sumienia), ale praktyka, *training*, *asceticism*, w ramach których zalecenie *gnothi seauton* odsyła tylko do jednego spośród wielu rodzajów ćwiczeń (§21). Po czwarte wreszcie, w odróżnieniu od metanoi chrześcijańskiej konwersja etyczna nie jest czymś nagłym, jakimś dramatycznym wstrząsem, ale procesem, powolną, systematyczną i nieustanną pracą: troską o siebie.

Warto w tym miejscu zauważyć, iż żadna z trzech analizowanych tu koncepcji nawrócenia nie opisuje sytuacji, w której dochodzi wyłącznie do zmiany wyznania bądź przekonań. W tych ostatnich przypadkach dokonuje się wyłącznie ruch świadomości, w którym nakierowuje się ona na inny przedmiot czy też wypełnienia innymi treściami, nie zaś ruch egzystencji, oznaczający rekompozycję samego sposobu bycia. Może być tak, że ktoś – pod wpływem jakiegoś szczególnie zgrabnego argumentu albo nieoczekiwanego doświadczenia życiowego – zmienia zdanie na pewien temat, a nawet odwołuje swoje wcześniejsze poglądy, ale nie zmienia swojej postawy, zwyczajów, sposobu postępowania. Jest to konwersja powierzchowna, która nie dotyka struktur „głębokich”, to znaczy ontologicznych (w innych słownikach teoretycznych można by je nazwać transcendentnymi lub egzystencjalnymi). Nie w taki sposób pojmowali ją starożytni, co być może najlepiej ilustruje ich stosunek do chrztu. Dla pierwszych chrześcijan nawrócenie wiązało się nie tyle z akceptacją pewnej liczby prawd wiary, ale z odrzuceniem określonego sposobu życia (§6). Różnica między tymi dwiema konwersjami – „powierzchnową” i „głęboką” czy też „świadomościową” i „ontologiczną” – wynika z tego, że opierają się one na dwóch zupełnie różnych modelach relacji między podmiotem i prawdą (§14).

Ostatnia z wymienionych wyżej charakterystyk nawrócenia etycznego wskazuje na pewną nieścisłość rozróżnienia pomiędzy „zwrotem

ku sobie” a „troską o siebie”: nie są one wyraźnie odseparowane, pierwszy płynnie przechodzi w drugą. Zajmowanie się samym sobą jest jak gdyby skutkiem i zarazem kontynuacją nawrócenia siebie na Siebie. Natomiast rezultatem owego zajmowania się sobą, pielęgnowania siebie – wynikiem, który nie pojawia się dopiero na samym końcu ani nie zatrzymuje samej tej aktywności – jest odnalezienie przyjemności w samym-Sobie, zbawienie samego siebie. Troska o siebie jest procesem, który rozciąga się pomiędzy tymi dwoma, przynależącymi do niego biegunami czy też progami: nawróceniem oraz zbawieniem. Przy czym również to ostatnie nie posiada sensu wyłącznie religijnego, lecz może być rozumiane także w sposób etyczny bądź filozoficzny (§7). W toku dziejów, które sięgają co najmniej od Sokratesa do Metodego z Olimpu, Bazylego z Cezarei i Grzegorza z Nyssy, koncepcja troski o siebie / zajmowania się sobą (gr. *epimeleia heautou*, łac. *cura sui*) nabrała szerokiego, zróżnicowanego, a przez to rozmytego sensu. Można w niej jednak wyróżnić kilka powtarzających się elementów. Przede wszystkim troska o siebie oznacza ogólną postawę, sposób bycia i działania, postrzegania zarówno siebie, jak i innych oraz świata. Po drugie, o czym była mowa wyżej, wiąże się z pewnego rodzaju odwróceniem spojrzenia od tego, co zewnętrzne i skierowaniem go ku samemu sobie, skupieniem się na samym sobie: „Troska o siebie implikuje więc rodzaj uwagi skierowanej na to, co się myśli, co przychodzi na myśl” (HP, 31), wymaga szczególnego rodzaju praktyk medytacyjnych. Nie należy jednak ich rozumieć w sposób, jaki podpowiada dzisiejsze użycie tego słowa – była ona pewnego rodzaju treningiem odbywanym w myślach (§21). Grecy filozofowie określali ją słowem *melete*, etymologicznie związanym z *epimeleia* (troska, opieka, uwaga). Owe praktyki medytacyjne są jednak, to po trzecie, tylko jednym z typów, należącym do o wiele bardziej różnorodnej dziedziny zabiegów, działań, technik lub operacji, „które człowiek przeprowadza na samym sobie i dzięki którym bierze samego siebie we władanie, oczyszcza się i przekształca, przemienia samego siebie” (HP, 32). Troska o siebie odsyła do obszernej i bogatej dziedziny *askesis* (ćwiczeń), na którą składają się nie tylko akty poznawcze czy praktyki duchowe, ale również specyficzny trening fizyczny oraz próby, na jakie wystawia się jednostka. Zadaniem ich wszystkich jest umożliwienie nawiązania relacji z samym bądź samą sobą, czyli – umożliwienie upodmiotowienia.

Troska o siebie jest więc złożonym przedsięwzięciem mającym na celu wydobycie się ze stanu „nie-podmiotowego” i uzyskanie statusu

podmiotu. Albo też, by ująć tę kwestię nieco inaczej, jest rodzajem sztuki, dla której materiałem jest samo życie i której ambicją jest ukształtowanie go, nadanie mu określonej formy – a wszystko to na drodze ćwiczenia się w określonym sposobie życia. Ten splot znaczeń nie jest przypadkowy: słowo *askesis*, odsyłające do najważniejszego, choć nie jedynego, aspektu antycznej troski o siebie, przejęte później przez monachizm chrześcijański, pochodzi od czasownika *askeo*, oznaczającego zarówno „ćwiczyć”, „trenować”, jak i „przetwarzać surowe materiały, kształtować je wedle sztuki”. Choć etymologia tego czasownika nie jest znana, to jego najstarszym znaczeniem jest prawdopodobnie: „uformować materiał, upiększyć go lub udoskonalić”⁷⁴. Dla starożytnych sztuka życia nie wiązała się więc, by podkreślić to raz jeszcze, z estetyzmem, nie była rodzajem ornamentyki – w tym specjalizowali się bowiem, o czym filozofowie nie omieszkali raz po raz przypominać, retorzy, owi mistrzowie pozorów. *Techne tou biou* nie dotyczyła prezencji, lecz była długotrwałym treningiem, którego efektem miała być metamorfoza samej struktury podmiotowości. Była ćwiczeniem siebie przez siebie albo pracą nad sobą. Jednym z podstawowych elementów owej *epimeleia heautou* było bowiem podejmowanie *ponos* – trudu, wysiłku, pracy. W niniejszej książce te trzy określenia (troska o siebie, praca nad sobą oraz sztuka życia) będą używane wymiennie, bo też i trzeba je rozumieć przez wzajemne odniesienia. Owa troska o siebie nie jest przecież jakimś niefrasobliwym próżniactwem, z kolei ani praca, ani sztuka nie mają tu sensu produkcyjnego, lecz są formą dbałości i pielęgnacji – bliżej im więc do tego, co określa się dziś mianem pracy opiekuńczej. Zarazem jednak ta „praca troski” nie ma celów reprodukcyjnych, ale napędzana jest właściwym *techne* dążeniem do wirtuozerii, mistrzostwa.

Prawidłowe uchwycenie tej wiązki sensów będzie wymagało podjęcia pewnego wysiłku, przewyciężenia szeregu przesądów i odruchowych skojarzeń. Jak zauważa Foucault, (zob. HP, 33), tradycja, z której wyrasta współczesna zachodnia kultura, nie pozwala dostrzec pozytywnego sensu w formułach takich jak: „zajmowanie się samym sobą”, „opiekowanie się sobą”, „skrywanie się w samym sobie”, „wycofywanie się w głąb siebie”, „odnajdywanie przyjemność w sobie samym”, „nie szukanie rozkoszy poza sobą”, „towarzyszenie samemu sobie”, „przyjaźń ze sobą”, „przebywanie w samym sobie niczym w fortecy”, „pielę-

⁷⁴ *Askeo*, [w:] *Etymological Dictionary of Greek*, t. 1, red. R. BEEKERS, Lieden–Boston 2010, s. 150.

gnowanie siebie”, „oddawanie sobie czci”, „szanowanie samego siebie”. Choć troska o siebie była dla starożytnych (również dla pierwszych chrześcijan) czymś pozytywnym i stanowiła fundament etyki, to wymienione formuły brzmią dziś raczej prowokująco. Sugerują albo zamknięcie się w – jak by powiedział Kierkegaard – stadium estetycznym albo jednostkową ucieczkę przed kryzysem zbiorowej moralności. A dla niektórych wręcz pograżenie w jednym z ziemskich piekieł żarłocznego przywłaszczania i skazanie się na potępienie. Jednocześnie, nawet jeśli do współczesnego dyskursu przebijają się (mniej więcej od XIX w.) takie sformułowania jak: „powracać do siebie”, „wyzwalać siebie”, „być sobą”, „być autentycznym”, to, zdaniem Foucaulta, cechuje je całkowity brak znaczenia i jakiegokolwiek myśli. Przywrócenie im sensu i wagi, a przede wszystkim umożliwienie samego pomyślenia etyki (jako czegoś odmiennego od moralności) wymaga więc ponownego otwarcia doświadczenia, które leżało u podstaw *epimeleia heautou*. Dlatego też trzeba będzie oświetlać antyczną etykę z rozmaitych stron, a przede wszystkim – sięgnąć po starą, dobrą strukturalistyczną komparatystykę, która umożliwi uchwycenie „tożsamości” jakiejś struktury dzięki analizie tego, co różni ją od struktur najbardziej do niej podobnych.

Postulat ponownego otwarcia tamtego doświadczenia nie oznacza jednak pragnienia skopiowania ówczesnych rozwiązań. Koniec końców Grecy wcale nie byli zachwycający⁷⁵. Pogańska etyka filozoficzna była związana ze społecznością czysto męską, opartą na niewolnictwie i podporządkowanej pozycji kobiet. Tym ostatnim, jeśli nie sprowadzano ich do roli sprzętów domowych, będących elementem „troski” gospodarczej właściciela, proponowano co najwyżej męską formę upodmiotowienia. Jeśli nawet cynicy czy stoicy przyznawali kobietom możliwość etycznego rozwoju i zdobycia cnoty, to w ich naukach kobiecość jako taka wciąż pozostawała czymś podrzędnym. (Przykładowo, ostro krytykowali mężczyzn, którzy zachowywali się zniewieściale, a rozprawiając o przyjemnościach erotycznych, oceniali kobiecą seksualność jako pasywną i przez to gorszą, podobną seksualności niewolników).

Nie należy również ignorować tego, że to w antycznej etyce wolności – przede wszystkim u pitagorejczyków, platoników, stoików i Cy-

⁷⁵ Zob. M. FOUCAULT, *Le retour de la morale*, [w:] TENŻE, *Dits et écrits 1954–1988*, t. 4, s. 696–707. Istnieje polski przekład tego wywiadu (zob. *Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michelem Foucaultem (1926–1984)*, tłum. E. RADZIWIŁŁOWA, „Literatura na świecie” 10 [1985], s. 325–335), jest w nim jednak wiele błędów i opuszczeń.

cerona – znajdowały się już elementy, które stały się później kluczowe dla chrześcijańskiej moralności obowiązku. U podstaw tego obszernego studium nie stoi więc myślenie w kategoriach powtórzenia czy powrotu do źródła.

U Nietzschego, Arendt czy Heideggera powrót do Greków zawsze jest czymś więcej niż tylko kultywowaniem tradycji: jest odpowiedzią, środkiem zaradczym albo wręcz atakiem na współczesną formę kultury, która może wydzwignąć się z upadku tylko dzięki swoistemu aktowi powtórzenia⁷⁶.

Optyka foucaultowska nie wpisuje się jednak w ten schemat. Sam Foucault był zresztą daleki od formułowania tego rodzaju wezwań do odnowienia etyki pogańskiej. Jego ostatnie studia miały raczej na celu uwolnienie – szeroko rozumianej – etyki od zakodowanego w Europie na przestrzeni średniowiecza i nowożytności sposobu jej rozumienia i praktykowania. Ponownie otworzyć tamto doświadczenie to pokazać, że o etyce można myśleć inaczej niż jako o domenie norm, reguł, obowiązków oraz sądów i dylematów moralnych. Jak następnie potraktuje się owo doświadczenie, to już kwestia całkowicie odrębna: kwestia właściwego użytku z własnej wolności.

§6. CHRZEŚCIJAŃSKIE ROZUMIENIE NAWRÓCENIA

Choć chrześcijańska koncepcja nawrócenia została pokrótce omówiona wyżej, warto przyjrzeć się jej nieco uważniej, aby lepiej uchwycić związek pomiędzy chrześcijaństwem a odpowiadającą za upodmiotowienie sztuką życia. Z pewnością nie doszło do żadnego gwałtownego zerwania pomiędzy ruchami konwersji wypracowanymi przez filozofów pogańskich a metanoją. Chrześcijaństwo nieustannie przenikają rozmaite motywy antyczne, przede wszystkim platońskie, stoickie i cyniczne. Jeszcze u Klemensa Aleksandryjskiego (II–III w.) będą się one cechowały pewną funkcjonalną zgodnością z naukami wyprowadzonymi ze Starego i Nowego Testamentu. Jednakże z czasem obecność tych heterogenicznych motywów doprowadzi do powstania napięcia, które na długo naznaczy dzieje chrześcijaństwa. Jednym z jego wyrazów stanie się konflikt pomiędzy rozumieniem nawrócenia za Platonem, jako rozpoznania w samym-sobie źródłowej Prawdy (Boga), czyli rozpozna-

⁷⁶ M. HERER, *Foucault, Grecy, Rzymianie i my*, s. 166.