

MACIEJ HUZARSKI

GSSR Instytut Filozofii i Socjologii PAN

ORCID: 0000-0002-5077-6507

EGZYSTENCJA WERTYKALNA PETERA SLOTERDIJKA JAKO UTOPIA DIONIZYJSKA

ABSTRAKT: Artykuł jest próbą prezentacji metanoetycznego projektu Petera Sloterdijka jako indywidualnej utopii. W pierwszej partii tekstu nakreślone zostały antropologiczne założenia niemieckiego autora. Kolejną część szkicu poświęcono źródłom, konsekwencjom oraz pułapkom na poły terapeutycznej pozycji, którą zajmuje w swoich tekstach filozof. Dopiero wtedy – w trzeciej odsłonie tekstu – zwrócono się ku utopii „wertikalnej” oraz szczególnej jej modulacji, która próbuje dokonać mariażu filozofii oraz sztuki. Artykuł wieńczy próba zarysowania konsekwencji – także dla pedagogiki – indywidualnej utopii Sloterdijka.

SŁOWA KLUCZOWE: Sloterdijk, utopia indywidualna, antropotechniki, filozofia praktyczna, samodoskonalenie, ćwiczenie

CZYNNOŚCI AKLIMATYZACYJNE

Kto chce pisać o ascezach Petera Sloterdijka, sam musi ćwiczyć się w sztuce radykalnej redukcji, by nie rzec wprost: bezczelnego opuszczenia. Niemiecki filozof i teoretyk kultury łączy bowiem stylistyczną zdolność do rzadkiej kondensacji puent i podsumowań (cecha autorów

form krótkich) z predylekcją do tekstów długich, a niekiedy nawet – by przytoczyć sformułowanie jego tłumacza i komentatora, Arkadiusza Żychlińskiego – gargantuicznych¹.

Sloterdijk tytułuje się teoretykiem kultury, więc nim przyjdzie nam przejść do indywidualnych „egzystencji akrobatycznych”², będących głównym przedmiotem zainteresowania tego tekstu, zacznijmy od nazkicowania ogólnych stanowisk antropologicznych niemieckiego myśliciela. Sloterdijk definiuje kultury jako „systemy tresur do przenoszenia na następne pokolenia ważnych życiowo treści kognitywnych i moralnych”³. Istotowo każda kultura wyposaża w narzędzia „obrony przed przygniatającą przewagą natury”⁴, jest zatem „lokalnym programem przetrwania”⁵, zewnętrznym rozszerzeniem naszego systemu odpornościowego, jej funkcją prymarną jest immunizacja. Immunizacja od kontyngentnej natury świata, od zagrożeń, jakie stanowią nieustannie: natura, inne kultury, wreszcie pozostali członkowie wspólnoty.

Sloterdijk dzieli z Niklasem Luhmannem⁶ intuicję, że system, taki jak kultura, jest tworem autopojetycznym, podlegającym zasadom samozachowania i autoreprodukcji. (Auto)reprodukcja kultury następuje nie dzięki procesom wymiany informacji (zatem przekazywanych w procesie komunikacji treści kognitywnych) i/lub rytuałów, a w procesie przekazywania ucieleśnionych dyspozycji, nabywanych i podlegających replikacji w drodze ćwiczeń. Ćwiczenia zaś, tłumaczy badeński myśliciel, należy rozumieć „jako każdą operację, przez którą utrwała się lub

1 A. Żychliński, *Zmysł rzeczywistości. Przestrzenie Sloterdijka*, [w:] A. Żychliński, *Wielkie nadzieje i dalsze rozważania*, Poznań 2013, s. 222.

2 P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, Warszawa 2014, s. 288.

3 Tamże, s. 376.

4 P. Sloterdijk, *Myśliciel w nawiedzonym zamku*, [w:] P. Sloterdijk, *Co się zdarzyło w XX wieku?*, Warszawa 2021, s. 165.

5 P. Sloterdijk, *Stres i wolność*, Warszawa 2018, s. 10. Definicja Sloterdijka łączy zatem definicje kultury skupione na adaptacji do warunków bytowania (William G. Sumner i Albert G. Keller, Bronisław Malinowski) oraz te skupione na zdolności ich replikacji przez kontakt społeczny (np. Alfred M. Tozzer), zob. R. Boroch, *Kultura w systematyce Alfreda L. Kroebera i Clyde'a Kluckhohna*, Warszawa 2013, s. 47, 31.

6 Por. N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, Kraków 2012. Więcej o związkach Sloterdijka z Luhmannem w dalszych partiach tekstu.

wzrasta kwalifikacja działającego do kolejnego przeprowadzenia tej samej operacji, niezależnie, czy będzie to deklarowane jako ćwiczenie, czy nie”⁷. Tak rozumiane kultury przyrównać można – jak czyni to Sloterdijk, posiłkując się metaforą Ludwiga Wittgensteina – do reguły zakonnej⁸. Są prawem mówiącym co robić (jakie ćwiczenia przedsięwziąć) i regulującym sposoby, w jakie owe czynności mają być wykonywane, by spełniały swe cele. Jeśli za przykład wziąć – skoro została wymieniona – instytucję zakonu, owe cele to: a) jawny (i zapewne mniej istotny, czy nawet wtórny z perspektywy logiki systemów), który można by sformułować jako „przybliżyć swych członków do życia wiecznego w raju poprzez realizację misji kościoła”; oraz b) mniej lub bardziej skryty, a podstawowy cel: „nie dopuścić do rozpadu zakonnej braci”. Kultura osiąga swe cele, ordynując konkretne zestawy ćwiczeń, podnoszące kompetencje jednostek w zakresie będącym przedmiotem zainteresowania kultury (ćwiczenia te utrzymują dodatkowo jednostki w stanie angażującej aktywności). Logice tej nie wymykają się także jednostki niższego rzędu: subkultury, wspólnoty, organizacje nastawione na cel (np. wspólnota mieszkaniowa). One również próbują (choćby w minimalnym zakresie) wykształcić zasady ćwiczenia się w byciu możliwie dobrym członkiem tejże grupy.

Użycie ćwiczeń jako metafory nie jest przypadkowe. Ćwiczenie jest kodowane symbolicznie, ale wykonywane w przestrzeni działań, co – jak twierdzi niemiecki myśliciel – pozwala „przerzucić pomost ponad rzekomo metodycznie nieprzewyciężoną przepaścią między biologicznymi a kulturowymi fenomenami immunizacji, zatem między procesami naturalnymi z jednej a działaniami z drugiej strony”⁹. Jeśli zgodzimy się ze Sloterdijkem, że kultura jako to, co wspólne, dąży do wyodrębnienia się ze środowiska w postaci systemu działań (ćwiczeń), to uznajemy, że czyniąc to, generuje pewne pole możliwych działań, w których uczest-

⁷ P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*, dz. cyt., s. 7.

⁸ Sloterdijk posługuje się tu zdaniem z notatek Wittgensteina: „Kultura jest regułą zakonną. A przynajmniej regułą zakonną zakłada” (L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, Kraków 1995, s. 201).

⁹ P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*, dz. cyt., s. 17.

nicy zajmują – za sprawą podejmowanych (lub nie) aktywności – określone pozycje. Kto chce opisywać pozycje w jakimkolwiek polu, musi być zdolny do pomyślenia ich w sposób hierarchiczny. Wynika z tego, że konkretne kultury, subkultury i środowiska, w imię swojej mniej lub bardziej eksplicytnie wyrażonej „reguły zakonnej”, zawierają biegun wartościowany pozytywnie (mierzony np. atletyczną sprawnością w przypadku drużyny sportowej, ilością punktowanych publikacji naukowych wśród pracowników naukowych), biegun ten wyznacza wektor ćwiczeniowego przedsięwzięcia. Ćwiczenia mające służyć zbliżaniu się do owego bieguna-szczytu w drodze podejmowanych świadomie, z definicji trudnych i wymagających ascezy (ἀσκήσις znaczy, pamiętajmy, dosłownie „ćwiczyć”) określa Sloterdijk mianem „wertikalnych”.

Programy ascetyczne miały mnogość historycznie istotnych modułcji. Zrazu były narzędziami walki z jarzmem rzeczywistości, obiecującymi wyzwolenie z jego śmiertelnego uścisku (ascezy systemów religijnych, np. chrześcijańskich czy hinduskich) lub przynajmniej jego poluznienie (ascezy stoickie czy epikurejskie). W trwającym stulecia procesie doskonalenia zalecanych praktyk, owe kultury ascetyczne wykształciły szerokie portfolio konkretnych ćwiczeń pomocnych w stawianiu oporu trudom istnienia. Konkretnie nawyki ćwiczeniowe (np. kontemplacja uczynków z dnia minionego, ćwiczenia oddechowe i medytacyjne) krążyły między kulturami, stając się integralną częścią ich etosu (*ethos* to także „nawyk”), jeśli tylko udało się stwierdzić ich użyteczność¹⁰.

Jesień wielkich programów ascetycznych Sloterdijk wiąże z jutrzenką nowoczesności i jej „egalitarnym designem”¹¹. W dziedzinie odciążania egzystencji postęp technologiczny zastąpił żmudną pracę nad sobą, przy okazji pozbawiając

słuszności stromą staroascetyczną wertikalność, odsyłając ją do kąta fanatyzmu. [...] główne historyczno-moralne wydarzenie tej epoki zwie się nie

¹⁰ Np. przejmowanie praktyk greckich przez chrześcijaństwo, zob. P. Hadot, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, Warszawa 2019, s. 272n; M. Foucault, *Fearless Speech*, red. J. Pearson, Los Angeles 2001, s. 145–166.

¹¹ P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*, dz. cyt., s. 588.

sekularyzacją, lecz deradykalizacją rozróżnienia etycznego – czy jak kto woli: dewertykalizacją egzystencji¹².

W nowoczesności może nie zbawienie, ale choć szczęście ma nam być zapewnione przez procedury łatwe, możliwie przyjemne i ogólnodostępne – zaś co ma być dostępne dla wszystkich, musi zrezygnować ze swych nadto wymagających (ergo elitarnych) modulacji. Produkcja kulturalna nowoczesności tylko potęguje ten proces. Jednostkom ciężko jest – wobec rozlicznych ofert programów obiecujących „ulepszenie”¹³ siebie – uniknąć wrażenia, że można niejako mimochodem pracować nad sobą, grzejąc się nie własną pracą, a ciepłym prądem, z którym się płynie. Konsekwencją owego cywilizacyjnego odciążania egzystencji jest cesja sprawczości: potrzebujemy coraz mniej „dyspozycji”, które jesteśmy skłonni (czy zmuszeni) aktywnie i samodzielnie przywoływać, lwią częścią ludzkich zachowań rządzi „ucieleśniona konieczność”¹⁴, „umiejężna pasywność”¹⁵ oraz instytucje¹⁶. Ciężar jest tu słowem kluczowym, wracającym po wielokroć w pismach Sloterdijka: cywilizacja zachodu czyni olbrzymi wysiłek w imię „odciążenia życia”¹⁷, uczynienia go pozbawio-

¹² Tamże, s. 515.

¹³ Od szkoły, przez zawodowe szkolenia i psychofizyczny coaching, fitness, rozmaite formy terapii i aktywności fizycznych, po sprzężoną z nimi produkcję oczekiwań społecznych co do inwestowania w swój *well-being*. O ile społeczno-kulturowe konsekwencje idolatrii rozwoju ciała są tematem wielu naukowych i popularnych tekstów i krytyk, nadal tematem do narysowania jest panorama przemian w postawach i wartościach, będących pochodną inwestowania przez jednostki w psychiczny dobrostan. Eva Illouz spekulowała, że podług organizacji stanu psychicznego może przebiegać stratyfikacja rozwiniętych społeczeństw przyszłości (zob. E. Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, Warszawa 2010, s. 104–105). Głosy mniej entuzjastyczne wobec zagadnienia nazywają samo zjawisko „ideologią zdrowia psychicznego” oraz „tyranią intymności” (zob. P. Pietikainen, *Alchemists of Human Nature: Psychological Utopianism in Gross, Jung, Reich and Fromm*, Londyn 2007, s. 14).

¹⁴ P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*, Kraków 2005, s. 216.

¹⁵ P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*, dz. Cyt., s. 522.

¹⁶ Których prymarną rolę jest odciążanie właśnie. Mówiąc słowami Roberto Esposito, instytucje mają „uwolnić człowieka od ciężaru, jaki traf zdarzeń nań nakłada” (R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, Kraków 2015, s. 72).

¹⁷ P. Sloterdijk, *Co się zdarzyło w xx wieku?*, [w:] P. Sloterdijk, *Co się zdarzyło w xx wieku*, dz. cyt., s. 124.

nym trosk i wysiłku¹⁸. Dla stanu ustabilizowanego odciążenia Sloterdijk używa himalaistycznej metafory „obozu bazowego”¹⁹, miejsca, na którym ustanowione zostają bezpieczne warunki; miejsca, z którego nieliczni postanawiają – sami się obarczając – szukać dróg wyżej. Ta figura „obozu bazowego” zdaje się pełnić kluczową rolę w próbie uspołnienienia myślenia w kategoriach makro-socjologicznych, co czyni Sloterdijk jako teoretyk kultury, z jego programem indywidualistycznym.

KŁOPOTY DIONIZYJSKIEGO EWANGELISTY

Widmo krąży po tekstach Sloterdijka, widmo Nietzschego. Widmo, można domniemywać, świetnie się pośród tych tekstów bawi. Myśl Sloterdijka – czego on sam nie ukrywa – spleciona jest z myślą autora *Wiedzy radosnej* ciasno, i jest to niewątpliwie splot miłosny²⁰, a jego źródłem wydaje się być wspólnota temperamentów, niewątpliwie trudnych do ujarznienia tak w treści, jak w formie. Wymieńmy kilka z najważniejszych punktów tego splotu. Są to: a) uprawianie pisarstwa hybrydowego, tyleż filozoficznego (w sensie relacji z pracy myślenia), co literackiego (w sensie sztuki, której materiałem są słowa)²¹; b) afirmujący stosunek do życia i ciała; c) poszukiwania remediów na schorzenia współczesności w kulturze antycznej; d) wiara w moc jednostki (zwłaszcza w zakresie siebie); oraz e) rys ewangeliczny (terapeutyczny). Zwłaszcza ten ostatni wymaga w kontekście naszych rozważań pewnego rozwinięcia. Używamy słowa „ewangeliczny” zgodnie z greckim znaczeniem słowa – „niosący (dobrą) nowinę”. Intelktualista ewangeliczny, jeśli zaryzykować taki ter-

¹⁸ Zob. tamże, s. 135; P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, Warszawa 2011, s. 281.

¹⁹ P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*, dz. cyt., s. 246n.

²⁰ Więcej o obecności Nietzschego w dziele Sloterdijka, zob. S. Elden, *Worlds Engagements Temperaments* oraz B. Babich, *Sloterdijk's Cynicism: Diogenes in the Marketplace*, [w:] *Sloterdijk Now*, red. S. Elden, Cambridge – Malden 2012.

²¹ Fakt zacierania granicy między dyskursem filozoficznym a artystyczną performatyką wróci w końcowej części rozdziału.

min, byłby wariantem intelektualisty publicznego²². Andrzej W. Nowak prezentuje typologię ról intelektualistów (w tym publicznych) i pojawia się tam typ „decyzyjnistyczno-rewolucyjny innowator/prometejski fundator praw”²³, który znaczeniowo i funkcjonalnie jest bardzo bliski proponowanemu terminowi, ale pozwolimy sobie korzystać z „intelektualisty ewangelicznego” z dwóch przynajmniej powodów. Po pierwsze, oddaje on przesłankę działań Sloterdijka i Nietzschego, którą jest raczej wpływ na wewnętrzny system psychiczny jednostki (jak by powiedział Luhmann), niż wprowadzanie korekt do życia społecznego²⁴. Drugi powód zaś to zachowanie w nazewnictwie figury ewangelii, ta jest bowiem kluczową figurą w poświęconym Nietzschemu tekście Sloterdijka pod znaczącym tytułem *O ulepszeniu dobrej nowiny. Piąta „ewangelia” Nietzschego*²⁵.

Dlaczego w ogóle o tym piszemy? Otóż czym innym jest być intelektualistą w drugiej połowie XIX wieku, a czym innym na początku XXI. Kontekst historyczno-społeczny, w jakim swoje teksty produkuje Sloterdijk, jest radykalnie inny niż *belle époque*, dyktująca warunki brzegowe Nietzschemu. Ów kontekst nie pozwala Sloterdijkowi przejść do uprawiania zadań ewangelicznych bez czynności przygotowujących na dwa czyhające na kaznodzieję-terapeutę zagrożenia. Pierwsza trudność polegała na niemożliwości uprawiania naiwnej apologii wolności w świecie po teorii krytycznej, fali teorii socjologicznych, zdobyczach psychoanalizy, neurologii i kognitywistyki. Druga przeszkoda to niski status, jaki w polu

²² Nowak korzysta z typologii Terry’ego Eagletona, który proponuje podział na: a) akademika zajmującego się kumulacją wiedzy i działaniem na potrzeby instytucji; b) intelektualistę, potrafiącego łączyć różne pola kultury; i c) intelektualistę publicznego, czyli tego, który robi to samo, ale nie dla zaspokojenia potrzeb poznawczych, a w celu wpłynięcia ową wiedzą na przestrzeń wspólną, to jest polityczną (zob. A. W. Nowak, *Wyobraźnia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, Warszawa 2016, s. 155).

²³ Tamże, s. 160.

²⁴ Piszemy w pełnej świadomości, że różnica między dwiema wymienionymi formami działalności jest głównie kwestią intencji. Na planie rzeczywistych działań mogą być nierozróżnialne.

²⁵ Do tego tekstu wrócimy w ostatniej części pracy. Sam tekst jest redakcją mowy, którą uczczona była setna rocznica śmierci Nietzschego – P. Sloterdijk, *O ulepszeniu dobrej nowiny. Piąta „ewangelia” Nietzschego*, Wrocław 2010.

produkcji wiedzy zajmują działania (teksty, wykłady itp.) eksplicytnie deklarujące, że ich celem jest poprawa jakości życia²⁶. Nazywając rzeczy wprost: kto kieruje swoje kroki na ruchome piaski tematyki samopomocy, ryzykuje śmieszność i pogardę. Sloterdijk musi położyć solidny fundament z erudycyjnego zaplecza i mocne legary aktualnych teorii, by uchronić postulowany projekt metanoetyczny²⁷ przed losem jawnie psychagogicznych twórców, których dziełem jest zazwyczaj „chaotyczna mieszanka motywów psychoanalitycznych, życiowofilozoficznych, duszpasterskich, poradniczbiznesowych, psychagogicznych, religioidalnych, dietetycznych i fitnesspsychologicznych”²⁸. Być afirmatywnym witalistą w XXI wieku, bez strat na kapitale społecznym można – rozumuje Sloterdijk po latourowsku – tylko za sprawą zawarcia umiejętnych sojuszy, które wzmocnią tworzoną sieć, to jej sploty bowiem są odpowiedzialne za siłę wygenerowanego przez autora sensu²⁹.

Na froncie ewangeliczno-terapeutycznym głównym sojusznikiem autora *Sfer* jest Michel Foucault³⁰. Francuski badacz sam bowiem, jak wiemy, zainteresował się podobnymi zagadnieniami w późnym okresie swojej twórczości. Zafrapowany możliwością czynienia użytku z filozofii dla poprawy jednostkowego życia sięgnął do antycznych tekstów, by na marginesach ich genealogicznych odczytań mocować swoje rozumienie liberalizmu i przestrzeni „troski o siebie”³¹. Wydaje się, że dla obu myślicieli – a obaj studiowali przecież Nietzschego – bliska była figura „filozoficznego lekarza” z *Wiedzy radosnej*, który to uznaje, że „we wszelkim filozofowaniu nie chodziło dotąd wcale o prawdę^[32], lecz o coś innego,

26 O motywach terapeutycznych w pisarstwie Sloterdijka wspomina w swojej monografii Jean-Pierre Couture: J.-P. Couture, *Sloterdijk*, Cambridge-Malden 2016, zwł. s. 95–115.

27 Od gr. *metanoia* – nawrócenie, konwersja, zmiana postępowania (często w wyniku traumatycznego doświadczenia).

28 P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*, dz. cyt., s. 134.

29 Zob. A. W. Nowak, *Wyobrażenia ontologiczne*, dz. cyt., s. 225–226.

30 A nieco pośrednio – Pierre Hadot.

31 Zob. m.in. M. Foucault: *Fearless speech*, dz. cyt.; M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, Warszawa 2012. M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, Warszawa 2018. Zob. także: M. Foucault, *Historia seksualności*, Gdańsk 2010 (zwłaszcza tom III).

32 Ta jednak, choć pozbawiona jest roli celu, jest na pewno komponentem drogi do owego „zdrowia, przyszłości itp”, a na pewno jest tak w wykładni Foucaulta, który pojęciu paretzji

powiedzmy o zdrowie, przyszłość, rozwój, moc, życie”³³. Filozoficzny lekarz, chcący udzielić pomocy, musi jednak w pierwszej kolejności udowodnić, że jest „lekarzem” nie „szarlatanem”, czy we współczesnej modulacji coachem. Tak Foucault, jak Sloterdijk dowodów szukają w archiwach antyku: w praktykach epikurejczyków, stoików, cyników, badając rolę szczerości i odwagi (Foucault) oraz poddanych społeczno-cywilizacyjnej represji impulsów tymotejskich³⁴ (Sloterdijk).

W walce o ocalenie sprawczej wolności w świecie determinacji spod znaku psycho- i socjologizmu Sloterdijk prowadzi bardziej wyrafinowaną grę. Dwie postaci, cyklicznie odwiedzające jego teksty, to Pierre Bourdieu i Luhmann. Sloterdijk przyjmuje rozpoznania Bourdieu w postaci kluczowego pojęcia francuskiego badacza – habitusu³⁵, ale nie może się zgodzić z wąskim polem indywidualnej wolności, jakie ta koncepcja pozostawia³⁶, i godzi się uznać jego logikę tylko na poziomie wspomnianego „obozu bazowego”, którego mieszkańcy nie tyle żyją, co, by użyć określenia Georga Groddecka, są żywi³⁷. Kto chce żyć samodzielnie, musi przypomnieć sobie antyczne rozumienie habitusu „jako elastycznego mechanizmu o dwustronnej, pasywno-spontanicznej jakości”, i po rozpoznaniu komponentów „spontanicznych”, ruszyć do pracy nad ich trenowaniem, by nie ulec wewnątrzsystemowej inercji³⁸.

poświęca najwięcej chyba uwagi w uprzednio wymienionych tekstach – nie miejsce tu na rozpatrywanie tego pojęcia, ale zauważmy tylko, że nie oznacza ono prawdy, a szczerość: aktywność mówienia tego, co za prawdę mamy, nawet (a może zwłaszcza) wtedy, gdy grozi to nam niebezpieczeństwem (od ścięcia głowy, po zgryźliwość współpracowników).

³³ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Kraków 2003, s. 7.

³⁴ Od *thymos* – silne poruszenie emocjonalne, gniew, ale też duma.

³⁵ „Habitus jest ucieleśnioną koniecznością, przemienioną w dyspozycję generującą praktyki i percepcję zdolną nadać sens praktykom tak wytworzonym”, „obejmuje całokształt skutków determinacji, narzuconych przez materialne warunki egzystencji [...]. Stanowi on klasę ucieleśnioną (obejmując biologiczne właściwości kształtowane społecznie, takie jak płeć czy wiek)” (P. Bourdieu, *Dystynkcja*, dz. cyt. s. 216 i 536).

³⁶ Bourdieu wspomina o tym m.in. w: P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa 2001, s. 195–196.

³⁷ Oczywiście nikt nie znałby tego określenia, gdyby nie przytoczył go Sigmund Freud w *Ego i Id*. Cytat lokalizuję za wydaniem angielskim: S. Freud, *The Ego and the Id*, New York – London 1989, s. 17.

³⁸ P. Sloterdijk, *Musisz żyć swe odmienić*, dz. cyt., s. 254n.

O ile stosunek Sloterdijka do Bourdieu pozostaje krytyczny, Luhmanna widzi w roli sojusznika. Poświęca mu eulogiczny³⁹ tekst, w którym twierdzi, że dzieło autora *Systemów społecznych* wymaga, byśmy myśleli odąd po Luhmannie – to jest w relacji do niego jako istotnej granicy w dziejach myśli⁴⁰. Tak ciepły stosunek może zdziwić każdego, choćby pobieżnie zaznajomionego z myślą Luhmanna, którego analizy nie wydają się być w najmniejszym stopniu zainteresowane indywidualną jednostką⁴¹. Być może przez to właśnie powstaje przestrzeń, w którą koncepcje Sloterdijka mogą się wygodnie wpasować. Przypomnijmy, że kluczowym pojęciem Luhmanna jest system: to jest „każdy stosunek społeczny” (od systemu psychicznego jednostki, przez m.in. systemy ekonomiczne, polityczne „aż po społeczeństwo jako całokształt uwzględniania wszystkich możliwych stosunków”⁴²). Systemy powstają poprzez wyodrębnienie ze środowiska (oraz innych systemów), ich główną działalnością pozostaje autopojeza, to jest samowytwarzanie, wszystko podług pewnej wewnętrznej racjonalności (także pełniącej funkcję stabilizującą). Autopojeza dokonuje się w warunkach nieustannej aktywnej komunikacji z innymi systemami, której nieuniknionym skutkiem jest selekcja: wykluczanie komunikatów niekorzystnych dla systemu, promocja i utrwalanie korzystnych, to jest wzmacniających granice i potęgujących zdolność do autopojezy. Teoria kultur rozumianych jako programy ustrukturuowanych ćwiczeń autor-

39 W idiomie Sloterdijka znaczy to „pochwalny”, „gloryfikujący” (por. P. Sloterdijk, *O ulepszeniu dobrej nowiny*, dz. cyt., s. 8).

40 P. Sloterdijk, *Luhmann, Devil's Advocate*, [w:] P. Sloterdijk, *Not Saved. Essays After Heidegger*, Cambridge 2017, s. 50.

41 Jest to rzecz jasna pewnego rodzaju uproszczenie. Jednostkowość nie jest przedmiotem zainteresowania Luhmanna z perspektywy jego teorii systemów, gdzie ona poniekąd nie istnieje (są np. systemy psychiczne, nerwowe, społeczne konstytuujące to, co potocznie nazywamy jednostką). Takie ujęcie pozwala na bardzo zniuansowane analizy pewnych fenomenów przy zachowaniu tejże perspektywy. Za przykład posłużyć może analiza Michała Głazewskiego (autora książki o pedagogicznych kontekstach myśli Luhmanna), zob. M. Głazewski, *Kategoria wolności w teorii systemów autopojetycznych Niklasa Luhmanna*, „Przegląd Pedagogiczny” 2016, nr 2, s. 9–32, <https://przegladpedagogiczny.ukw.edu.pl/archive/article/147/kategoria-wolnosci-w-teorii-systemow-autopojetycznych-niklasa-luhmanna/>, dostęp 2.02.2022.

42 N. Luhmann, *Systemy społeczne*, dz. cyt., s. 21.

stwa Sloterdijka jest w tym kontekście funkcjonalnie nieodległa, choć korzystająca z innego idiomu, bliższego pola „literackiego niż naukowego”, za to również zajmująca się „opanowywaniem współczesności”⁴³.

W tym miejscu rysuje się nisza dla Sloterdijkowskiego indywidualnego podmiotu ćwiczącego: można go bowiem pomyśleć jako konkretny system psychiczny, dążący do oddzielenia się od środowiska i innych systemów podług nieco innej niż większość racjonalności. Tam gdzie większość widzi maksymalizację szans na autopojezę w powielaniu sprawdzonych na wielkich populacjach praktykach samozachowawczych, ewentualnie na rugowaniu z systemu nawyków maladaptacyjnych, będących zagrożeniem dla homeostazy systemu, Sloterdijk wskazuje na możliwość systemu kierującego się inną racjonalnością: nazwać ją możemy logiką „samointensyfikacji”⁴⁴.

Nie stoimy tu na stanowisku, które zresztą i tak byłoby nie do udowodnienia, że rzeczzone zabiegi mają stanowić listek figowy dla kryptoterapeutycznego przesłania książki Sloterdijka. Za ich sprawą (oraz za sprawą imponującej galerii postaci egzemplifikujących rozmaite modułacje programów ćwiczeniowych) nie da się *Musisz życie swe odmienić* sprowadzić do roli (post)humanistycznego kazania, czy też *self-help book* dla intelektualnie starszych i zaawansowanych. Nie ulega jednak wątpliwości, że w czasie przeglądu rozmaitych ascez dokonuje on również selekcji praktyk: na te, które są korzystne z perspektywy podmiotu zorientowanego wertykalnie, oraz te, które są mu zbyt ciężkie. Spróbujemy się przyjrzeć tym praktykom bliżej.

W GÓRĘ, KU SOBIE

Po tych żmudnych czynnościach przygotowawczych udało się ustalić sytuację w „obozie bazowym” kultury. Zgodnie z jej najgłębszą logiką – czy

⁴³ „To profess” znaczy zarówno „studiować głęboko”, co „czynić się w niej biegłym, władać po mistrzowsku”. Decydujemy się w związku z tym na zrazu podejrzący logicznie zwrot „opanowywanie współczesności”, za: P. Sloterdijk, *Luhmann, Devil's Advocate*, dz. cyt., s. 88.

⁴⁴ P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*, dz. cyt., s. 459.

rozumianą po Luhmannowsku jako imperatyw autopoezy, czy ewolucjonistycznie jako zasada samozachowania – kultura angażuje swoich członków do mrówczej i w większości nieświadomej pracy przy selekcji tego, co warte przekazywania dalszym pokoleniom w postaci tradycji i prawa, od tego, co trzeba możliwie szybko „zmuzealizować”⁴⁵. Skutki uboczne tych działań mogą być – zależnie od filozoficznych preferencji – interpretowane jako walka o władzę, realizację komunikacyjnej racjonalności albo i zwykłe krzątanie. Prawdziwym przedmiotem zainteresowania Sloterdijka są nieliczni, którzy wznoszą wzrok ponad codzienność obozu i kierują kroki w stronę górującego nad nim zbocza. Ci, którym śni się „bycie-nie-tu”, a „bycie-nad” – chyba nie można dłużej odwlekać stwierdzenia, że owi śniący, o których mówi – to utopiści.

Ruth Levitas rozpoczyna swoje studia nad utopią zdaniem: „Utopia jest o tym, jak byśmy żyli, i w jakim świecie byśmy żyli, gdybyśmy tylko mogli”⁴⁶. Ta prosta i piękna definicja zawiera trzy człony: pytanie o docelowy stan naszego życia, pytanie o stan świata, który by owe życia otaczał/wytwarzał i zagadnienie warunków możliwości do owych stanów docelowych prowadzących. Sloterdijk skupia się na dwóch z nich⁴⁷ i pyta: „jak byśmy żyli, gdybyśmy tylko mogli?”, na co odpowiada „mogąc – tylko tak zaczniemy żyć”. Opuśćmy jednak rafy mglistej aforystyki, spróbujmy doprecyzować. Możliwość i życie, jakiego pragniemy, są połączone sprzężeniem zwrotnym. Z jednej strony, niezbędny jest pewien początkowy ładunek możliwości (psychoterapeuci mówią o niezbędnym poziomie motywacji⁴⁸), by w ogóle przedsięwziąć ćwiczenie, zaś u podstaw wszelkiej sublimacji ćwiczeń tkwi „przekonanie, że istnieje jakaś

⁴⁵ Tamże, s. 591–593.

⁴⁶ Tłumaczenie własne, w oryginale: „Utopia is about how we would live and what kind of a world we would live in if we could do just that” (R. Levitas, *The Concept of Utopia*, Bern 2010, s. 1).

⁴⁷ Do trzeciego, traktującego o świecie (społecznym) powrócimy w zakończeniu.

⁴⁸ Motywacja często idzie w parze z wysokim poziomem cierpienia. Oba czynniki dobrze rokują procesowi terapeutycznemu, zob. G. O. Gabbard, *Długoterminowa psychoterapia psychodynamiczna*, Kraków 2011, s. 39. Wspominamy o tym, gdyż pewien rodzaj braku zaspokojenia, niezadowolienia leży również u podstaw każdej utopii, zob. L. T. Sargent, *Utopianism. A Very Short Introduction*, Oxford 2010, s. 31.

»dobra« forma życia [...], taka, że jej przyjęcie musi prowadzić do eliminacji zakłóceń egzystencji⁴⁹. Owa dobra forma życia, to właśnie życie otwarte na metanoję, która nie jest jednak rozumiana jako konwersja na konkretny system wierzeń czy poglądów – a raczej jako „konwersja do możliwości”⁵⁰. Oznacza to, że nawrócenie nie jest punktem dojścia, a wyjścia: czyniąc użytek z możliwości uruchamiamy *circulus virtuosus* dalszej możliwości – „czyn stwarza czyniącego, refleksja refleksyjnego, emocja czującego, rachunek sumienia samo sumienie”⁵¹, zatem „kto może, na tego spływa dalsza możliwość”⁵². Kto nie uchyla się od możliwości, ten wybiera życie w rewolucji, ciągłym stawaniu się, „jest sam dla siebie wielkim jeszcze-nie, nawet jeśli przyzywają go najbardziej gorączkowe antycypacje”⁵³.

Czujemy, że w takim opisie wybrzmiewają harmonie utopistyki szczerólnego rodzaju. By dać jej imię, chcielibyśmy sięgnąć do terminu ongiś ukutego przez Jerzego Szackiego, który pisał o utopii dionizyjskiej. Termin ten pasuje tu z dwóch powodów. Raz, że zgodnie z wykładnią Szackiego odnosi się do wariantu indywidualnej „utopii ludzkiej samorealizacji”⁵⁴, dwa, że dionizyjski człon terminu (u Szackiego raczej związany z porzuceniem apollinińskiego ładu i harmonii⁵⁵) odsyła do Nietzschego, a echa jego programu nadczłowieczego rozbrzmiewają silnie w twierdzeniach Sloterdijka: możliwość, o której pisze, nieodległa jest od Nietzscheańskiej mocy, nierozzerwalnie splecionej z samym życiem, a w zasadzie stanowiącej jego istotę⁵⁶.

49 P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*, dz. cyt., s. 195.

50 Tamże, s. 271.

51 Tamże, s. 442.

52 Tamże, s. 444. Przypomina się też w tym miejscu Mt 25, 29: „Każdemu bowiem, kto ma, będzie dodane, tak że nadmiar mieć będzie”.

53 Tamże s. 538.

54 J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 219.

55 Szacki wymienia także umiar, który raczej rzadko bywa cnotą apolliniską, zob. tamże, s. 218.

56 Czytamy: „ciało samo musi, jeśli jest ciałem żywym [...] być wcieloną wolą mocy, będzie chciała wzrastać, by się rozszerzać, przyciągać do siebie, uzyskać przewagę – nie za sprawą jakiejś moralności czy immoralności, lecz dlatego, że żyje, i dlatego, że życie jest właśnie wolą mocy” (F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Kraków 2005, s. 179).

Owa dionizyjska utopia nie ogranicza się tylko do bycia utopią abstrakcyjną⁵⁷. Przypomina wejście do kafkowskiego prawa: jest zawsze dostępna, trzeba tylko – niełatwej przynajmniej – odwagi. Jest pewnym konkretnym projektem pozostającym w zasięgu – zależnie od rodzaju ćwiczeń – dłoni, bicepsu czy pióra. Konkretnie ćwiczenia, które kierują wzwyż, mają olbrzymią ilość modulacji, ale łączy je nieuchronność nadmiaru (tak ambicji, jak i samych prób), powaga i gotowość na uporczywą repetycję. Uruchomienie „procedur przesady” na drodze „samointensyfikacji”, czy to w myśleniu, czy w obrębie innego pola ludzkiej działalności niesie ze sobą garść zjawisk towarzyszących. Opuszczenie obozu ustabilizowanego nieprawdopodobieństwa jest zawsze gestem secesji od tego, co utrwalone, i zawsze będzie z perspektywy obozu gestem przesady, ekscesu – i jako taki gest ten może być uznany za śmieszny lub godny pogardy. Innym fenomenem, który przyjdzie spotkać wspinaczowi, jest wzniosłość, bo tylko ona „jest w stanie postawić nadmierne wymaganie, które pozwala ludziom wziąć kurs na niemożliwe”⁵⁸. Człowiek zachodu jest na wzniosłość wyjątkowo nieprzygotowany: tu „trwa się pragmatycznie w przekonaniu, że można sobie dać czas z tym braniem na serio”⁵⁹.

W tym miejscu uważny czytelnik zauważy pewne współbrzmienia z tekstem Jean-François Lyotarda *Wzniosłość i awangarda*, w którym francuski uczony ujawnia istniejący od czasu Immanuela Kanta silny związek zachodzący między wzniosłością a pragnieniem sztuki (czy raczej artystów) do szukania coraz to nowych form, oraz „powodowaniu ich nadzieją”⁶⁰. Nie wiemy czy Sloterdijk zna ten tekst (Lyotard nie pojawia się w *Musisz życie swe odmienić* ani razu), ale nie jest to miejsce na ustalenie pierwszeństwa, ani też analizę pewnych istotnych różnic między postulowanymi wertrykalnymi akrobacjami Sloterdijka a Lyotardowskim

⁵⁷ Czyli „pragnieniem zawierającym elementy myślenia życzeniowego”, utopia konkretna jest „potencjalnie możliwą do zaistnienia przyszłością”. Autorem rozróżnienia jest Ernst Bloch, zob. R. Levitas, *The Concept of Utopia*, dz. cyt., s. 173.

⁵⁸ P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*, dz. cyt., s. 619.

⁵⁹ Tamże, s. 621.

⁶⁰ J.-F. Lyotard, *Wzniosłość i awangarda*, „Teksty Drugie” 1996, nr 2/3, s. 188.

rozumieniem dynamiki awangardy⁶¹. To, co jest tropem istotnym, jest zbieżność postulowanej przez Niemca filozofii ze sztuką nowoczesną w tekście Lyotarda. Bo – choć nie jest to wysłowione wprost – trudno uniknąć wrażenia, że tym ma być filozofia według Sloterdijka: próbą praktykowania nadmiaru w granicach narzuconej sobie formy, co prowadzi nieuchronnie do przemiany i tworzącego, i owej formy. Anna Wolińska w swoich rozważaniach estetycznych wypowiada zdanie, które moglibyśmy odnaleźć i na stronicach Sloterdijka. Nadmiar – mówi Wolińska – ma dwa oblicza: wymierną nadobfitość, oraz nadmiar, który „znajduje się poza wszelką miarą. Nadmiar może wtedy oznaczać odejście od pewnych racji wyznaczonych przez określony porządek, nie na rzecz innych racji [...], ale podążanie w nieznanym kierunku”⁶².

Kolejny trop dla mariażu (a może powiedziec po Luhmannowsku: interpenetracji) sztuki z filozofią znajdziemy w książce *The Art of Philosophy*. Sloterdijk śledzi w niej dzieje najbardziej filozoficznego z ćwiczeń. Chodzi o postawę – wymagającą wytrenowania – znaną pod wieloma imionami: jako antyczna (i Husserlowska) *epoche*, Heideggerowski *Gelassenheit*, czy Rawlsa „zasłona niewiedzy” – zdolność zawieszenia pewności co do własnych przekonań. Obrazując nie bez pewnej melancholii niemożliwość utrzymania tej postawy przy aktualnym stanie wiedzy, wieńczy tekst fragmentem *Księgi niepokoju* Fernanda Pessoa, ale też poprzedza ów cytat zdaniem, które więcej być może mówi o jego strategii filozofowania: „Porzucmy świat naukowych dyscyplin, świat, który nieraz bywa ciasny i ograniczający, i wyruszymy w stronę suwerennej marginalności”⁶³. Tak rozumiemy filozoficzną odmianę dionizyjskiej utopii Sloterdijka: *secesja*, *epoche*, *Gelassenheit* – to wszystko arcyfilozoficzne gesty wycofania się, w których filozof jak podglądacz chowa się w cieniu, by uczynić prze-

61 Najważniejszą różnicą jest rzecz jasna stosunek do przeszłych dokonań. Awangarda musi się od nich odwracać, podmiot wertykalny nie ma oporów, by korzystać z najbardziej spowszedniałej techniki samointensyfikacji istnienia, Sloterdijk nawołuje nawet do składowania wizyt w antykwaracie praktyk porzuconych, por. P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*, dz. cyt., s. 615.

62 A. Wolińska, *Zdziwienie/Oczekiwanie/Bezczynność. Estetyka wobec nadmiaru*, Warszawa 2014, s. 15.

63 P. Sloterdijk, *The Art of Philosophy. Wisdom as Practice*, New York 2012, s. 95.

strzeń dla myślenia. Sloterdijk sugeruje miejsce, do którego nie dostaniemy się przez bezszelestny krok w tył. Suwerenna marginalność to miejsce, które jest *nad*. Zbliżyć się do niego możemy tylko wraz ze swoim ciałem, emocjami, uprzedzeniami i stylem. Zbliżanie zaś wymaga nieustannej pracy, wielkiego wysiłku oraz nieograniczonej buty i wyobraźni, dwóch cech artysty raczej niż administratora idei.

ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie chcielibyśmy wrócić do porzuconego wcześniej segmentu definicji Levitas: pytania o to, „jakby wyglądał *świat*”. Pytanie to w zarysowanej przez Sloterdijka perspektywie jest błędne o tyle, że wertykalny imperatyw samointensyfikacji jest niemożliwy do upowszechnienia. Zaletenia wypełniające stronice *Musisz życie swe odmienić* przypominają lekcje, jakie Nietzsche głosił ustami Zaratustry, lekcje, które (jak zdradza podtytuł): są dla wszystkich (teoretycznie każdy może spróbować ordynowanych przez nie ćwiczeń), ale i dla nikogo (bo czy ktokolwiek jest gotowy podjąć trud tak radykalnych musztr?). Nie tylko deficyt uczniów stoi na drodze instytucjonalizacji takich praktyk: siłą rzeczy, nauczycieli procedur przesady także nie ma wielu. Sloterdijk przygląda się rozmaitym modulacjom trenerów (od guru, przez apostoła i mistrza rzemiosła po profesora akademickiego), ale traktuje ich jako elementy strukturalne konkretnej kultury – narzędzia reprodukcji ćwiczeń, które autopojetyczny system uznał za sprzyjające jego trwaniu. Cnota wertykalności jest – jako gest transgresji wobec systemu – niemożliwa do zamknięcia w formie instytucji. Co nie znaczy, że nie propaguje, czyni to jednak poniekąd niechcący, za sprawą zjawiska, które Sloterdijk nazywa emanacją⁶⁴ na wzór słoneczny – to jest wydzielaniem w trakcie swojego (i na sobie zorientowanego) działania rodzaju surplusu, jaki może służyć za „przykład”. Co ważne, nigdy nie czyni tego po to, by nakłonić do naśladowania. Wspinający się po zboczach góry nieprawdopodobieństwa czyni

⁶⁴ P. Sloterdijk, *O ulepszaniu dobrej nowiny*, dz. cyt., s. 79.

z siebie performans możliwości zupełnie niezainteresowany użytkowaniem, jaki zrobią z niego odbiorcy wypromieniowanej energii. Sloterdijk czerpie w tym miejscu rzecz jasna po raz kolejny ze skarbicy Nietzschego, śniącego o tym, by być słońcem⁶⁵, a przy tym raz jeszcze udowadnia, jak wiele ma wspólnego z artystą.

Jedyne, co zostaje w tym miejscu do dodania, to zasygnalizować istnienie projektu w jakiejś mierze komplementarnego wobec pomysłu badającego teoretyka. Mamy na myśli niektóre z wątków Lecha Witkowskiego⁶⁶, który podejmuje podobne tropy, poruszając się wewnątrz idiomu pedagogiki. Witkowski dokonuje uziemienia wysokich abstrakcji w praktycznym polu nauczania, ale nie boi się konfrontacji z ideami radykalnymi, uruchamia w swoim myśleniu to, co Sloterdijk nazwałby procedurami przesady. Jakże blisko Witkowski jest eulogii możliwości, gdy pisze: „emancypacja staje się możliwa o tyle, o ile dążenie do przekształcania świata wokół będzie sprzężone z transformacją wewnętrzną, a dotyczącą – właśnie – nie tyle świadomości, ile zdolności do działania”⁶⁷. Pedagogika, o której marzy, jest właśnie w głównej mierze próbą wykształcenia w uczniach nie tyle kompetencji, co dyspozycji do wyruszenia wzwyż. Jego studia są tym cenniejsze, że w przeciwieństwie do Sloterdijka w pracach Witkowskiego zaprzęgnięta do pracy jest także wiedza z pola psychoterapii, zwłaszcza spod pióra Erika Eriksona.

Symetrii jest zresztą więcej. Studia nad autorytetem⁶⁸ są analizą uzupełniającą rozważania nad mechanizmami emanacji, solarnej cnoty szczodrości Witkowski przeciwstawia zaś ontologię wdzięczności⁶⁹.

⁶⁵ Wyraźniej pragnienie to jest wysłowione w tłumaczeniu Wacława Berenta, niż w uprzednio cytowanym Grzegorza Sowińskiego, zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Kraków 2017, s. 212.

⁶⁶ Którego związek z myślą Nietzschego mogłyby być przedmiotem ciekawego studium.

⁶⁷ L. Witkowski, *Radykalne wizje podmiotu w dramacie współczesności*, [w:] H. A. Giroux, L. Witkowski, *Edukacja i sfera publiczna. Idee i doświadczenia pedagogiki radykalnej*, Kraków 2010, s. 304.

⁶⁸ Por. L. Witkowski, *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej*, Kraków 2009; L. Witkowski, *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*, Kraków 2011.

⁶⁹ L. Witkowski, *W stronę ontologii wdzięczności przeciw pretensjonalności – ujęcie Gabriela Marcela*, [w:] L. Witkowski, *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*, dz. cyt., s. 91–102.

Szczególnie ta ostatnia jest z naszej perspektywy ciekawa, uzupełnia bowiem pewien brak w myśli Sloterdijka. W swoich rozważaniach niemiecki filozof pomija bowiem perspektywę obdarowywanego; nie rozważa możliwości, że dar może wkląć w powinności wynikające z wdzięczności i zobowiązania – co na planie transferu wiedzy i kompetencji wskazuje Witkowski, zaś na planie ekonomicznym już dawno punktował Georges Bataille⁷⁰.

Na zakończenie tych rozważań wskaźmy jedną drogę, na której – zdaniem Sloterdijka – procedury ascetyczne mogą zyskać szerokie zastosowanie, a dar stać się koniecznością, a nie przejawem wytwornej szlachetności. Niestety droga ta nie ma nic wspólnego z edukacją czy (samo)kształtowaniem postaw kulminującym w jakieś formie eupsychii. Drogą tą jest nadchodzący kryzys klimatyczny, który rodzi przestrzeń dla utopii zupełnie innej skali i charakteru. Jeśli można – powiada Sloterdijk – realnie wieszczyć powrót do Ziemi jako Nietzscheańskiej „ascetycznej gwiazdy”, to już nie w celu osiągnięcia doskonalszych form egzystencji, a w ramach próby tejże egzystencji ocalenia. A ocalenie, przetrwanie – ten ostateczny cel każdego systemu immunologicznego, każdego systemu w ogóle – zapewnić może tylko nieznaną do tej pory forma kultury, obejmująca wszystkich mieszkańców planety. Taka komuna antropologiczna, coś na kształt globalnego „ko-immunizmu”⁷¹, wymagać będzie, jeśli w ogóle będzie mogła powstać, procedur przesady na nieznaną dotąd skalę.

BIBLIOGRAFIA

Bataille G., *Część przeklęta; oraz Ekonomia na miarę wszechświata; Granica użytecznego*, przekł. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.

⁷⁰ Sloterdijk entuzjastycznie (choć zapewne i prowokacyjnie) odnosił się do figury ekonomii opartej na darze, za przykład dając indiański obyczaj potlaczu. Bataille w swoich studiach nad tym samym zjawiskiem pokazał, że owo zjawisko dalekie jest od słonecznej bezinteresowności, zob. G. Bataille, *Część przeklęta; oraz Ekonomia na miarę wszechświata; Granica użytecznego*, Warszawa 2002, zwł. s. 71n, 223–232.

⁷¹ P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*, dz. cyt., s. 626.

- Boroch R., *Kultura w systematyce Alfreda L. Kroebera i Clyde'a Kluckhohna*, BEL Studio, Warszawa 2013.
- Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, przekł. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Kraków 2005.
- Bourdieu P., Wacquant L., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przekł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Couture J.-P., *Sloterdijk*, Polity Press, Cambridge 2015.
- Esposito R., *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przekł. K. i M. Burzyk, M. Surma-Gawłowska, J. T. Ugniewska-Dobrzańska, M. Wrana, Universitas, Kraków 2015.
- Foucault M., *Fearless Speech*, red. J. Pearson, Semiotexte(e), Los Angeles 2001.
- Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, przekł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Foucault M., *Historia seksualności*, przekł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuzewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Foucault M., *Rządzenie sobą i innymi*, przekł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Freud S., *The Ego and the Id*, przekł. J. Riviere, W. W. Norton & Company, New York – London 1989.
- Gabbard G. O., *Długoterminowa psychoterapia psychodynamiczna*, przekł. W. Turpolski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Giroux H. A., Witkowski L., *Edukacja i sfera publiczna. Idee i doświadczenia pedagogiki radykalnej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010.
- Gładzewski M., *Kategoria wolności w teorii systemów autopojetycznych Niklasa Luhmanna*, „Przegląd Pedagogiczny” 2016, nr 2.
- Hadot P., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, przekł. P. Domański, W. Klenzon, Aletheia, Warszawa 2019.
- Illouz E., *Uczucia w dobie kapitalizmu*, przekł. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Levitas R., *The Concept of Utopia*, Peter Lang AG, Bern 2010.
- Luhmann N., *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przekł. M. Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2012.
- Liotard J.-F., *Wzniosłość i awangarda*, przekł. M. Bieńczyk, „Teksty Drugie” 1996, nr 2/3.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, przekł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005.

- Nietzsche F., *Tak mówił Zaratustra*, przekł. G. Sowiński, Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przekł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nowak A. W., *Wyobrażenia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, IBL PAN, Warszawa 2016.
- Pietikainen P., *Alchemists of Human Nature: Psychological Utopianism in Gross, Jung, Reich and Fromm*, Pickering & Chatto, London 2007.
- Sargent L. T., *Utopianism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Sloterdijk Now – Theory Now, red. E. Stuart, Polity Press, Cambridge 2011.
- Sloterdijk P., *Co się zdarzyło w xx wieku?*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2021.
- Sloterdijk P., *Kryształowy pałac*, przekł. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.
- Sloterdijk P., *Musisz życie swe odmienić*, przekł. J. Janiszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Sloterdijk P., *Not Saved. Essays After Heidegger*, przekł. I. A. Moore, C. Turner, Polity Press, Cambridge 2017.
- Sloterdijk P., *O ulepszeniu dobrej nowiny. Piąta „ewangelia” Nietzschego*, przekł. T. Słowiński, Toporzeł, Wrocław 2010.
- Sloterdijk P., *Stres i wolność*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2018.
- Sloterdijk P., *The Art of Philosophy. Wisdom as Practice*, przekł. K. Margolis, Columbia University Press, New York 2012.
- Szacki J., *Spotkania z utopią, Sic!*, Warszawa 2000.
- Witkowski L., *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2011.
- Witkowski L., *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009.
- Wittgenstein L., *Uwagi o religii i etyce*, przekł. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Znak, Kraków 1995.
- Wolińska A., *Zdziwienie/Oczekiwanie/Bezczynność. Estetyka wobec nadmiaru*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014.
- Żychliński A., *Wielkie nadzieje i dalsze rozważania*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2013.

PETER SLOTERDIJK'S VERTICAL EXISTENCE AS DIONISIAN UTOPIA

ABSTRACT: The paper attempts to present the main ideas of Peter Sloterdijk's metanoetic project as an individual utopia. The text is structured into four parts. It begins by laying out the main anthropological premises of the philosopher's thought. In the second part, we consider the roots, consequences and pitfalls of the semi-therapeutical position held by the author of *You must change your life*. Only then, in the third part, do we move on to consider the utopian tropes of his work. It is argued that two modulations of individual utopia can be traced in Sloterdijk's writing: a general "vertical" one, and a particular variant of it, combining the philosophical and the artistic. The paper is concluded by an attempt, albeit a brief one, to examine the possibilities and consequences of Sloterdijk's individual utopia on a wider social and pedagogical scale.

KEYWORDS: Peter Sloterdijk, individual utopia, anthropotechnics, practical philosophy, self-improvement, practicing