

Seminarium filozoficzne „Pod żaglami”
(Mazury 1994)

Agata Bielik

O pojęciu sztuki życia: luźne wariacje na temat zwrotu Michela Foucaulta

Tematem moich rozważań będzie pojęcie *ars vitae*: pojęcie, które robi zawrotną karierę w postmodernizmie, daleko wykraczając poza ramy filozofii, przynajmniej tej akademicko pojmowanej. Postaram się pokazać, że pojęcie *ars vitae*, to istotnie złota żyła teoretycznych innowacji; właśnie — *innowacji* — a nie, jak by się mogło wydawać, antycznych skamielin, wykopanych na powrót po dwóch tysiącach lat niepamięci. Bo choć idea sztuki życia jest bardzo stara — tak stara, jak sama filozofia — to kontekst, w jakim się ona dzisiaj pojawia, odmienia jej znaczenie i to, jak sądzę, radykalnie. Proponuję zatem rozważyć trzy pojęcia, które — choć także nie nowe — tworzą dziś wspólnie nowy wzór: pojęcie podmiotu, wolności oraz sztuki. Razem składają się one na interpretację współczesnej wersji *ars vitae*.

Choć używam nazwy łacińskiej, powinnam w zasadzie zamiast *ars vitae* mówić — *biotechné*. Renesans zainteresowania sztuką życia wiąże się bowiem z powrotem do Greków. Ktoś mógłby powiedzieć, że to także nic nowego i — przy pewnej dozie złośliwości — że cała postarozżytna filozofia jest nieustanną repetycją z greckiego antyku. Mnie jednak chodzi o powrót, który nie jest prostą repetycją, o powrót nostalgiczny i zmistyfikowany: ten, który był stałym motywem myśli Heideggera oraz ten, który stał się niespodziewanym zwrotem w myśli Michela Foucaulta. Jest to powrót propagandowy, którego hasłem jest „grecki styl życia”; pragnie on upowszechnić pewien model egzystencji, który uznaje za najodpowiedniejszy dla człowieka współczesnego. „Grecy” są tu tylko pretekstem do ujęcia pewnych cech współczesności, dla których podchwytuje się najbliższą analogię historyczną — zgodnie ze znanym twierdzeniem Hegła, że żadna epoka współczesna nie posiada równie współczesnych narzędzi samookreślenia. Tak naprawdę zatem nie o „Greków” tutaj chodzi. Heidegger zapewne nigdy nie przyznałby się do tak pośredniego jedynie zainteresowania greckością. Michel Foucault natomiast wyznaje to bez wstydu¹.

¹ W rozmowie z Rabinowem i Dreyfusem, wypytywany o powód swej „fascynacji” Grekami w ostatniej książce z serii *Historii seksualności* zatytułowanej *Le souci de soi* (*Troska o siebie*) — Foucault prowokacyjnie stwierdza, że o żadnej fascynacji nie może tu

Jeden z pierwszych teoretyków postmodernizmu, Tzvetan Todorov, wyraził myśl na pierwszy rzut oka zaskakującą, stwierdził bowiem, że podstawową cechą myśli ponowoczesnej jest odrodzenie literatury mądrościowej, która środkiem swego zainteresowania czyni losy pojedynczej ludzkiej egzystencji. Myśl ta zaskakuje, ponieważ drugą, nie mniej ważną cechą postmodernizmu, jest unicestwienie tradycyjnie pojmowanego podmiotu — jednostkowego *Cogito*. Albo zatem objawia się tu własność numer trzy epoki ponowoczesnej, a mianowicie rozproszenie stanowisk — albo też jest tak, że renesans mądrości w jakiś sposób wiąże się z zanikiem nowożytnego intelektualizmu, którego wcieleniem był właśnie Kartezjańsko-Kantowski podmiot, urzeczywistniający się w aktywności poznawczej. Zazwyczaj uważa się, że krytyka podmiotu w sensie tradycyjnym, Kartezjańskim — dla uproszczenia nazywajmy go podmiotem poznawczym — prowadzi do ataku na podmiotowość szerzej pojmowaną; że wraz ze zniesieniem Kartezjańskiej świadomości, zniesieniu ulegają również i takie atrybuty jak wolna wola, jednostkowość, niepowtarzalność itp., które wydają się na trwałe wpisane w subiektywność nowożytną. W ten właśnie sposób interpretuje się Heideggerowską napaść na podmiot poznawczy, której pośredni rezultat — ponowoczesne *Dasein* — według słów Jaspersa: „nawet nie wie, co to wolność”. I ten sam przeskok myślowy towarzyszy zdziwieniu, jakie budzi rzekoma wolta późnego Foucaulta — ta z pozoru nagła „troska o siebie”, po tyle razy ogłaszanej śmierci wszelkiej podmiotowości. Chciałabym pokazać, że jest to właśnie prześkok, a nie w pełni uprawniony wniosek.

być mowy, ponieważ, jego zdaniem, Grecy byli po prostu nudni, „nic szczególnego”: „Co jednak mnie uderza — mówi Foucault — to to, że Grecy dużo bardziej interesowali się etyką, stosunkiem do siebie i do innych niż problemami religijnymi. Na przykład: co dzieje się z nami po śmierci? Czy są bogowie? Czy wtrącają się w życie śmiertelnych, czy nie? — to pytania niemal całkiem dla nich nieistotne, nie mające bezpośredniego związku z postępowaniem etycznym. Po drugie, ich etyka nie jest odniesiona do żadnej — przynajmniej do żadnej legalnej — instytucji. Na przykład, prawa ustanowione przeciwko nadużyciom seksualnym były bardzo nieliczne i niezbyt zobowiązujące. Wreszcie, po trzecie, tym, co im najbardziej leżało na sercu, ich najdroższym motywem, było powołanie etyki, która byłaby zarazem *estetyką egzystencji*. Tak więc zastanawiam się, czy nasz problem dzisiaj w jakiś sposób nie przypomina problemu Greków; większość z nas przecież nie wierzy już w religijny fundament etyki, ani też nie życzy sobie, by jakiś system prawny wtrącał się w nasze osobiste, prywatne życie” (*On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress: The Foucault Reader* P. Rabinow (red.), Penguin Books 1991, s. 343). Z pozoru, Foucaulta powrót do Greków — dość nagły i nieoczekiwany — nie ma nic wspólnego z długotrwłą i wierną tęsknotą Heideggera, który właśnie w Grekach retrospektywnie pokładał swoje religijne nadzieje. Kiedy Foucault lakonicznie stwierdza, że „większość z nas” nie dba już o jakkolwiek pojmowaną transcendencję, Heidegger wciąż uparcie powtarza, że „tylko Bóg mógłby nas uratować”. Skupiona na sobie egzystencja estetyczna wydaje się więc jak najdalsza od otwartego na bycie, niemal unicestwionego w tym otwarciu człowieka Heideggerowskiego. Później jednak będę starała się pokazać, że różnica między jedną a drugą recepcją greckości leży bardziej w stylistyce wypowiedzi niż w jej rzeczowym znaczeniu.

Spróbujmy przyrzeć się krótkiemu fragmentowi ze wstępu do *Archeologii wiedzy* (rok 1969), który, zdaniem wielu komentatorów, zawiera wyraźną deklarację niechęci wobec podmiotu: „Niejeden — jak ja zapewne — mówi Foucault — pisze po to, by nie mieć twarzy. Nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam: jest to moralność stanu cywilnego; rządzi się ona naszymi dokumentami. Niechże pozostawi nam swobodę, kiedy mamy pisać”². Otóż, nie tyle sam podmiot wydaje się budzić tu niechęć Foucaulta, co raczej *podmiot jako problem* i to problem bardzo szczególny, a mianowicie jako zagadnienie *tożsamości*. Tradycyjne podejście do życia subiektywnego, które nade wszystko problematyzuje jego tożsamość, a w następstwie usiłuje uchwycić jego stałe, powtarzalne cechy — jego trwałe i niezmiennie identyfikatory — wywołuje bunt. Fragment ten nie jest do końca jasny. Wynika zeń albo to, że tożsamość nie jest istotna dla życia subiektywnego, albo też — co właśnie podchwycili komentatorzy — że życie subiektywne nie jest w ogóle istotne dla Michela Foucaulta. Dylemat ten jest, być może, kluczem do zrozumienia złożonej postawy postmodernistów wobec podmiotowości.

Jeszcze jedna wypowiedź Foucaulta, słowa wypowiedziane w ostatnich miesiącach życia, 15 lat później: „Człowiek sądził, że się oddala, a oto stoi na wprost siebie. Podróż znów łączy rzeczy, a stosunek do siebie pokrywa je patyną”³. I znów można to czytać na różne sposoby: albo bardzo osobiście, jako wyraz autoironicznej świadomości, że choć niegdyś było się autorem zgrabnego hasła, głoszącego „śmierć człowieka”, to przecież nie udało się uniknąć kłopotów z samym sobą, a więc jako przewrotną i smutną — ze względu na oczywiste okoliczności — ilustrację do Goetheańskiej sentencji o szarości wszelkiej teorii wobec „zielonego drzewa życia”: życia zawsze w końcu górującego nad jej zakłęciami, które chcą je unicestwić i uśmiercić. Albo też można wydobyć z tych słów sens bardziej ogólny. „Człowiek myślał, że się od siebie oddala, a oto stoi naprzeciw siebie”. Być może, porzucając nowożytny model „twardej tożsamości” podmiotowej, zrywając te Kartezjańskie więzy, człowiek, sam zupełnie tego nieświadomy, przybliża się ku sobie jako dynamiczny twór, pozbawiony raz na zawsze ustalonych cech, podatny na zmianę, elastyczny. Jednym słowem: odkrywa samego siebie jako *tworzywo* — a od tego już tylko krok do „troski o siebie”, do tego szczególnego rodzaju sztuki, którego substratem jestem ja sam: ja jeszcze niezdefiniowany, ja — moje życie.

To pojęcie podmiotu wiąże się ściśle z *ars vitae*. Żeby się doń przybliżyć, trzeba się najpierw oddalić od siebie, trzeba — jak to potwierdza Foucault w swoim wyznaniu — samego siebie zgubić. Dopiero w stanie, jaki Heidegger określiłby „nocą nihilizmu”, może pojawić się przeczucie tej zagubionej, czysto negatywnej wolności, która pozwoli nam spojrzeć na siebie jak na nieukszta-

² M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 43.

³ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris 1984, s. 17.

łtowane, anarchiczne, marnujące się tworzywo. Zgodnie ze starą intuicją religijną — tylko błędzący potrzebują przewodnika; tu jednak błędzącym i przewodnikiem jestem ja sam i znikąd nie mogę — ale też i nie chcę — spodziewać się pomocy. Słowem, tylko wtedy, kiedy życie samo staje się problematyczne, może wyłonić się idea sztuki życia jako swobodnego kunsztu, a wraz z nią pojawia się podmiot — błędzący i przewodnik w jednej osobie — której dany został do całkowitego rozporządzenia szczególny fragment rzeczywistości. I to w szczególnym aspekcie: on sam *jako istniejący*; nie w tym, *czym* jest — bo jeszcze właśnie nie jest niczym — lecz raczej w tym, że jest, w nagim fakcie egzystencji — życia — który może być dany tylko jemu samemu. Tak pojmowana sztuka życia ma smak gorzko-słodki: pozytywny jest właśnie fakt bycia wyróżnionym przez „obdarowanie” — celowo używam tu terminów o religijnej proveniencji, podobnie zresztą, jak czyni to późny Heidegger, mówiąc o losie i byciu człowieka jako *darze* (*das Geschenk*) — natomiast mrocznym aspektem tego stanu rzeczy jest niejako przymusowy, niedobrowolny charakter tego obdarowania, z którym nie wiadomo co począć. Bo taka jest właśnie natura daru, że od pewnego momentu jest on mój i tylko mój — na ten właśnie ciemny aspekt, który można by nazwać samotnością obdarowanego, wskazuje Foucault, kiedy mówi o życiu człowieka ponowożytnego, wyzutym z transcendencji. Wyzucie z transcendencji znaczy w tym kontekście to tylko, że nikt i nic — ani Bóg, ani ukryty porządek świata, ani Bycie, słowem: nic, co nie jest mną samym — nie mają mi nic do powiedzenia w kwestii, z jaką radzić sobie muszę zupełnie sam. Podmiot rodzi się w tym właśnie osamotnieniu, zaczyna pojmować swoją osobność w tym właśnie negatywnym sformułowaniu: Więcej jeszcze, posuwa się nawet do tego, że istnienie tych wszystkich instancji, które nie są nim samym, wydaje mu się w tej jednej kwestii całkowicie obojętne; mówi — nawet gdyby istniał Bóg i jakieś *arche* rządzące światem, to dla mnie nie oznacza to żadnego imperatywu. Dar jest darem — i nie niesie ze sobą żadnych zobowiązań. W tym kontekście wyzucie z transcendencji jest naszą stałą kondycją. Metafizyka sobie, a moje życie sobie — o tym właśnie elementarnym rozpoznaniu wspomina Foucault, mówiąc, że Grecy je posiedli, a kultura judeochrześcijańska zaprzepaściła. Pytanie, jakie stawia sobie w ten sposób odrodzony podmiot, przypomina więc rytualne pytanie z dziecięcej gry w fanty: co mam zrobić z tym życiem, które mam i z którym *muszę* coś zrobić? W jakimś sensie najgorsze jest bowiem to, że po prostu nie mogę z nim nie zrobić nic.

Podmiot zatem, to przede wszystkim podmiot życia: jego właściwym zadaniem jest wydobyć siebie z amorfii. Nie podmiot poznania. W istocie bowiem, to właśnie podmiot poznawczy wydaje się odpowiedzialny za upadek idei *ars vitae*. Podmiot Kartezjański przez to, że jest dla siebie samego doskonale przejrzysty, jest taki, jaki jest — posiada pewną trwałą charakterystykę, czyli, posługując się skrótem myślowym w stylu Derridy: jest *pelen samego siebie*; kiedy wgląda w siebie, zmysłem wewnętrznym ogarnia wypełniające go *cogitationes*, postrzega ich ruch, właściwą im dynamikę, a tym samym zdaje się na siebie samego, swoją

już obecną istotę. Nigdy nie może się zdarzyć, by podmiot Kartezjański spojrział w samego siebie, jak w czarną studnię — doktryna Kartezjańska wyklucza strukturalnie negatywne doświadczenie własnej nieokreśloności. Zawsze jest się jakimś — a jeżeli nie wiesz o tym ty sam (iluzja niezmiennego autorytetu pierwszej osoby rozwiewa się szybko), to jest „osoba trzecia”, która wie: jedną z konsekwencji, na pozór dość paradoksalną, Kartezjańskiego założenia o poznawczej naturze podmiotu, są narodziny czegoś, co Foucault nazwał „kulturą ekspercką”: kulturą, w której czołową rolę odgrywają specjaliści od duszy, ci, którzy mogą podać twoją wyczerpującą charakterystykę wtedy, kiedy nie możesz tego zrobić sam. Podmiot poznawczy, którego wyróżnikiem jest samowiedza, przegrywa w konkurencji z ekspercką wiedzą „osób trzecich” — staje się więc przede wszystkim przedmiotem ich wiedzy, a w następstwie staje się przedmiotem tych wszystkich zewnętrznych uwarunkowań i determinacji, o jakich wiedza ta mówi. Być może nigdy nie wyłoniłaby się taka kategoria życia psychicznego, jak nieświadomość z jej bezosobowymi potrzebami, popędami i instynktami, kategoria oznaczająca sferę oddziaływań wprawdzie wewnątrzpsychicznych, ale dostępnych tylko wyspecjalizowanemu oku eksperta — gdyby nie rywalizacja między „autorytetem pierwszej osoby” a autorytetem nauki, odbywająca się w ramach Kartezjańskiego paradygmatu. (Doskonale odpowiada temu formuła ukuta przez Grodecka — *Wir leben nicht, wir sind gelebt* — która właśnie dlatego, że dominuje w niej strona bierna — *Wir sind gelebt* — stała się punktem wyjścia dla psychoanalizy, kuźni przyszłych ekspertów od duszy, a w której zarazem odzwierciedla się upadek aktywnej *ars vitae*: *Wir leben nicht*...) Losy tej rywalizacji w oczywisty sposób nie sprzyjają idei sztuki życia; tam bowiem, gdzie przeważa obraz człowieka jako przede wszystkim obiektu zewnętrznej wiedzy — w ogóle wiedzy jakiegokolwiek — a co za tym idzie jako obiektu zewnętrznych uwarunkowań, o traktowaniu siebie samego jako tworzywa nie może być mowy. Albo zdeterminowany poznawczo obiekt — albo plastyczne tworzywo: te dwie perspektywy wykluczają się wzajemnie.

Podmiot *ars vitae*, który polega na stosunku-do-siebie-samego-jako-tworzywa — a nie na stosunku do siebie samego jako przedmiotu refleksji — jest, w odróżnieniu od tego drugiego, podmiotem namacalnie realnym; nie grozi mu wyszliznięcie się z ram rzeczywistości w nieuchwytną sferę transcendentalną. Nie jest to pozbawiony gęstości *Standpunkt*, do jakiego w końcu sprowadza się Kartezjański podmiot epistemologiczny, lecz właśnie przeciwnie: całkowicie rzeczywisty, doświadczający faktu swojej egzystencji, cielesny podmiot, którego racją bytu nie jest poznawczy, bezstronny dystans, lecz uczestnictwo. Wyłania się on z samego serca rzeczywistości jako najbardziej uczestnicząca ze wszystkich form partycypacji zawsze, kiedy tylko pojawia się pytanie o to, jak żyć; kiedy zatem akt egzystencji przedstawia się jako amorficzne tworzywo, którego ostateczna forma — jeżeli taka w ogóle jest możliwa — pozostaje kwestią otwartą.

Wydaje się, że modelu takiej właśnie podmiotowości dostarcza Heideggerowskie *Dasein*, w którym spleta się dystans do bycia z uczestnictwem w byciu — bez

tego splotu nie sposób wyobrazić sobie egzystencji podmiotowej, która nie tylko jest, ale także „odnosi się do swojego bycia”, albo — jeśli spojrzeć na to z innej strony — nie tylko „się odnosi do...”, ale także jest. *Dasein* nie jest swoim byciem, lecz, jak mówi Heidegger, rozumieniem bycia, które właśnie dlatego staje się „każdorazowo jego własne”. *Dasein* rozporządza więc swoim byciem — wyraża to jasno użycie zaimka dzierżawczego, dodatkowo podkreślonego: *jemeinig* — na sposób rozumienia go. Na czym polega to rozumiejące rozporządzanie — o tym za chwilę.

Przedtem bowiem musimy zastanowić się nad kolejnym pojęciem z zespołu *ars vitae*, mianowicie nad pojęciem wolności. Wolność, przed jaką staje podmiot autokreatywny, jest przede wszystkim wolnością *negatywną*: wolnością przepastną, dostępną — jak twierdzi Foucault — być może tylko nam, świadkom epoki jedynej w swoim rodzaju, epoki liberalnej, która utraciła spójność, kierunek, cel i dynamikę na korzyść powszechnego rozprzężenia, indywidualizacji i relaksu, epoki, jaką coraz częściej nazywa się erą czasu wolnego, albo, jeszcze dobitniej: epoką „człowieka pozostawionego samemu sobie”. I chodzi tu też o to, by przyjrzeć się jej bez lęku; żeby dostrzec w niej pewien twórczy potencjał, szansę na nowy styl życia, nową pozytywną jakość, na którą stajemy się ślepi, kiedy, choćby za Heideggerem, powtarzamy jego ulubione formuły krytyczne — „czarna noc nihilizmu”, „świat opuszczony przez bogów” itp. — jednoznacznie skazujące nasz czas, „czas marny”, na potępienie. Trzeba sobie bowiem uświadomić, że naturalną niszą sztuki życia jest właśnie nihilizm — ale ten jego Nietzscheański, bardziej obiecujący „drugi brzeg”: nihilizm jako *obietnica* swobody i jedynej w swoim rodzaju suwerenności. Podmiot *ars vitae* rodzi się dokładnie w chwili, w której, mówiąc słowami Heideggera, „opuszczają nas bogowie” — ale opuszczają rzeczywiście radykalnie; kiedy więc „wygasa blask boskości” i „zanika świadomość nieobecności Boga”. Na pozór diagnoza ta brzmi apokaliptycznie — ale w istocie, to tylko właśnie brzmienie, *flatus voci*, kwestia smaku i stylu. Dla Heideggera, chociaż umarł Bóg, nie umarła jeszcze jego idea — i widmo tej pustej idei unosi się nad jego nieskończonym i sfrustrowanym dziełem, nie pozwalając narodzić się nowemu człowiekowi w miejscu, które już tam jest i tylko na niego czeka. Żeby człowiek znów mógł się w nim pojawić, trzeba tylko pogodzić się z wizją wolności, z jaką Heidegger pogodzić się nie chciał, wikłając ludzką wolność w tajemniczy mechanizm kolejnych odston spektaklu Bycia; trzeba tylko przestać wyklinać ją od „najczarniejszych nihilizmów” i przyjrzeć się jej bez lęku. Tak, jak zdaniem Foucaulta, widzieli ją właśnie Grecy.

W swoim klasycznym eseju poświęconym problemowi wolności Isaiah Berlin, wspominając, że jak dotąd podano niemal dwieście definicji tego pojęcia, rozróżnia mimo to tylko dwa jego zasadnicze znaczenia. Zgodnie z pierwszym, wolność to przede wszystkim wolność negatywna, pojmowana liberalnie, czyli jako brak nakazów i zakazów mogących sprzeciwiać się realizacji woli jednostkowej. Zgodnie z drugim natomiast, wolność to przede wszystkim wolność pozytywna:

„wolność do obrania jedynie słusznej drogi życia”, która wspiera się na filozoficznych rozważaniach dotyczących natury ludzkiej. Łatwo zauważyć, że wolność, jaką obdarzamy autokreatywny podmiot *ars vitae*, nie należy do żadnego z powyżej wymienionych typów. Nie jest wolnością negatywną w sensie liberalnym, ponieważ ta nie interesuje się sferą wewnętrzną jednostki i zakłada, w zgodzie z Kartezjańską przesłanką „pełni wewnętrznej”, że obecność dobrze określonej woli indywidualnej nie podlega dyskusji; liberalna koncepcja wolności negatywnej nie dotyczy więc sfery, w której jednostka odnosi się do siebie samej, w której problematyzuje samą siebie, dotyczy wyłącznie obszaru relacji z innymi. Z kolei wolność pozytywna, której celem jest równie dobrze określona „jedynie słuszna droga”, także ma niewiele wspólnego z wolnością do autokreacji, w którą strukturalnie wpisana jest wielość i równowartość niejednakowych rozwiązań. Wolność, o jaką nam chodzi, umieszcza się gdzieś między bezdyskusyjnym założeniem jednostkowości jednostki, właściwym dla definicji liberalnej, a negacją tejże, do jakiej w końcu prowadzi filozoficznie słuszna, jedna dla wszystkich definicja pozytywna. Z nieco innej perspektywy patrząc, wolność, o jaką nam chodzi, nie mieści się w ogóle w kategoriach przewidzianych przez obie definicje, które tym różnią się od naszej, jeszcze niegotowej, że ściśle wiążą wolność z *czynnością wyzwalańia*. I wolność negatywna i wolność pozytywna w sensie wyłuszczonej przez Berlina mają charakter emancypacyjny: wyzwalają od czegoś, ale też i do czegoś; ich celem jest odsłonięcie — i tu znów dyalekt Derridański — pełni właściwej jednostce ludzkiej, jej niezakłóconej, spontanicznie przejawiającej się istoty. Ta wolność poprzedzona aktem wyzwolielińskim jest więc jakby z góry domknięta: kresem procesu emancypacyjnego jest, w przypadku definicji liberalnej, minimalizacja wpływów zewnętrznych, która pozwoli jednostce na swobodną autoekspresję, zaś w przypadku definicji pozytywnej, odsłonięcie „prawdziwej natury” człowieka, który żył dotąd w niewoli „natury fałszywej”, jakkolwiek była ona nazywana: Platońską „samoułudą”, Kantowską „niedojrzałością ducha” czy Marksowską „fałszywą świadomością”. W obu definicjach zatem powtarzają się te same motywy: wolność jest idealnym kresem procesu emancypacji, który z istnienia tego kresu czerpie swoją dynamikę oraz wolność jest życiem „w zgodzie z naturą”, choć naturę tę różnie się tu pojmuje.

Tymczasem wolność wpisana w *ars vitae* nie należy do paradygmatu emancypacyjnego. Ta wolność ma właśnie sens tylko wtedy, kiedy *nie ma czego wyzwalać*. Mimo, że nie niesie ze sobą żadnej pozytywnej propozycji, jest jej niezbędnym warunkiem i jako taka stanowi wartość, choć wartość nieostateczną, zaledwie wstępną. W trzecim tomie *Historii seksualności* zatytułowanym *Troska o siebie*, napisanym w wiele lat później po *Woli wiedzy*, pojawia się zarys tak właśnie rozumianej wolności. Foucault rezygnuje w nim z uparcie dotąd stosowanego dyskursu emancypacyjnego i — po raz pierwszy, a zarazem ostatni — niczego nie chce już wyzwalać. Dusza przestaje być wreszcie „więzieniem ciała”, jak utrzymywał jeszcze w *Nadzorować i karać. Le degré zéro du pouvoir*,

stopień zero władzy, ku któremu asymptotycznie dąży aktywność wyzwolicielska, okazuje się naraz nie tyle iluzją — bo to wiadomo już od dawna, co najmniej od czasów teorii krytycznej — co w ogóle niepotrzebnym założeniem. Właśnie: *niepotrzebnym*. To całkowicie zmienia punkt widzenia na zagadnienie władzy, już nie jako czegoś całkiem zewnętrznego wobec ludzkiej wolności, lecz jako nieusuwalnego — ale też i nie prowokującego do usunięcia — inherentnego *modi* egzystencji: rozporządzanie swoim własnym życiem, którego, mówiąc słowami Hegla, nie sposób „puścić wolno”, jest także rodzajem władzy. Rozpada się więc tak wyrazista w myśleniu oświeceniowym relacja władza-wolność. Nie ma już czego wyzwać i czy chce się tego, czy nie — trzeba rządzić. Sztuka życia — jako sztuka właśnie, zgodnie z jej najbardziej klasyczną definicją — stanowi harmonię reguły i swobody; spontaniczność jest w niej także formą panowania nad sobą, a nie — jak w myśleniu emancypacyjnym — wołą w pełni wyzwoloną i rozkiętzaną.

Następna kwestia także wiąże się z istotą *ars vitae* jako sztuką. „Estetyzacja egzystencji” — ulubiona formuła późnego Foucaulta — może nas łatwo zwieść, sugerując, że chodzi tu o styl życia flaneura, dandysa i estety, który odsuwa od siebie wszelkie społeczno-etyczne kwestie i zamyka się w dowolnie przez siebie obranej Wieży z Kości Słoniowej. Nawet jeżeli sympatie te nie są obce samemu Foucaultowi (patrz tekst pt. *Czym jest Oświecenie?*), nie o to na pewno chodziło Grekom, do których Foucault powraca. W istocie termin ten jest śmiertelnie poważny. W końcu chodzi przecież o to, czy człowiek świecki, nihilista wyzuty z transcendencji, zmuszony sam siebie traktować jak plastyczne tworzywo, w ogóle *może błędzić*? Czy w sytuacji, w której nie istnieje „jedyna słuszna droga życiowa”, w ogóle możliwe jest błędzenie? Czy można się pomylić? Bo jeżeli nie, to po co nam życie w formie dzieła sztuki, po co wysiłek kształtowania, skoro każda forma — na równi zresztą z jej brakiem — jest równie dobra? Po co wydobywać siebie z nicości, skoro nie będzie to dobre?

Wolność „niedomknięta” może dać asumpt do dwóch przeciwstawnych twierdzeń. Pierwsze mówi: człowiek jest wolny i *dlatego nie może się mylić* w tym, co czyni ze swoją wolnością. Drugie mówi: człowiek jest wolny i *dlatego właśnie może się mylić*. W pierwszym wyraźnie pobrzmiewa dostojewszczyzna: jeżeli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone, wolność nie może ograniczyć siebie samej, zobowiązanie musi przyjść z zewnątrz. Drugie także nawiązuje do tradycji religijnej — do św. Augustyna, który w wolności dostrzegł konieczny warunek poznania dobra i zła; tylko dlatego, że człowiek może błędzić, może także rozpoznać drogę właściwą. Jeżeli pójdziemy tropem augustyńskim, będziemy jednak musieli zrobić jedno poważne zastrzeżenie: w *ars vitae* dróg właściwych może być nieskończenie wiele, kto wie, może nawet i w każdym indywidualnym przypadku, a mimo to — mimo nieistnienia jedyne go słusznego rozwiązania — może być również nieskończenie wiele dróg błędnych. Tu załamuje się asymetria, na jakiej opiera się prostota obu poprzednich definicji wolności, które w końcu zawsze wskazują na „życie w zgodzie z naturą”, w każdym przypadku

inaczej, a jednak jednolicie pojmowaną. Tutaj nie chodzi bowiem o życie w zgodzie z czymś, co samo w sobie jest dobrze określone; raczej chodzi o egzystencję, która byłaby — znów użyję tu słów Heideggera, choć jego postać pojawia się tu w dwuznacznym, ni to akceptującym, ni to krytycznym kontekście — „w zgodzie z byciem”. To zaś, jak twierdzi Heidegger za Arystotelesem, „wykłada się na wiele sposobów”: egzystencja „w zgodzie z byciem” nie polega bowiem na *posiadaniu* takiej a nie innej natury i na jej uzewnętrznieniu, lecz na *rozumieniu*, a przynajmniej próbie zrozumienia tego, że się jest. To, *jak* się jest, jest już wówczas wariacją na pierwszy, podstawowy temat; *styl istnienia* okazuje się kontemplacją *faktu istnienia*. Bo czy nie o to właśnie chodziło Heideggerowi, kiedy twierdził, że *Dasein* istnieje — czy też raczej powinno istnieć — na sposób rozumienia bycia? Tylko tak zapewne można ruszyć z miejsca w sytuacji, w której nie ma ani określonego celu, ani przewodnika i w której każdy kierunek jest ślepą niewiadomą — opierając się na jedynej możliwej podstawie, fakcie własnej egzystencji, z którego, jak wiedzą o tym poeci, wydobyć można nieskończoność znaczeń⁴.

⁴ W krytykach, jakie ten tekst wywołał, najczęściej powtarzał się jeden zarzut: dlaczego „mimo wszystko” i „nadal” używam słowa „podmiot”, skoro jest ono całkowicie skompromitowane z filozoficznego punktu widzenia? Otóż, ja tak właśnie nie uważam i sądzę, że nie powinniśmy z niego rezygnować. Przede wszystkim używam go po to, by podkreślić ciągłość między tradycją a filozofią współczesną, której, jak sądzę, wciąż przyświeca ten sam cel: zrozumieć, na czym polega fenomen ludzkiej indywidualności i wolności. W filozofii nowożytnej oś konceptualną stanowi świadomość, a wraz z nią rozum i poznanie: wolność poszczególnej jednostki zostaje zreinterpretowana zgodnie z tym wzorcem, który, jak można pokazać, nie dostarcza tu najlepszej wykładni. Jeżeli jednak spojrzeć na to szerzej, to pojęcie podmiotu — które nie musi wykładać się jako konieczny korelat przedmiotu refleksji — nadal może mieć sens: jeżeli oznaczać ma pewien szczególny stosunek do siebie, charakterystyczny tylko dla człowieka, a który niekoniecznie musi być pojmowany w kategoriach poznawczych (podmiot — przedmiot w oglądzie refleksyjnym). Warto także zachować pewne cechy tego, co niegdyś nazywało się podmiotem, a których nie mają inne pojęcia — takie jak „życie”, *Dasein* itp. — a mianowicie pewne szczególnie rozdzielenie wewnętrzne, spłot uczestnictwa i dystansu, który tak wyraziście — choć w inny sposób wyłożony — pojawia się w tradycyjnej koncepcji refleksyjnej. Wszystkie inne pojęcia grożą wyeliminowaniem wymiaru, który mnie wydaje się najistotniejszy: wymiaru, w którym człowiek jest *wobec samego siebie*. To, jak się pojmuje to „wobec”, jest już inną kwestią — chodzi tylko o to, by go nie usunąć, co bardzo łatwo uczynić, głosząc śmierć podmiotu — w znaczeniu podmiotu poznawczego, refleksyjnego, kartezjańskiego. Sądzę ponadto, że nigdzie relacja człowieka do samego siebie nie staje się tak wyrazista, jak w doświadczeniu nihilistycznym — o ile się tylko przy nim wytrwa i zostanie, o ile się przegryzie na jego drugą stronę.