

Richard Rorty

MORALNA TOŻSAMOŚĆ A PRYWATNA AUTONOMIA:  
PRZYPADEK FOUCAULTA\*

Vincent Descombes zauważył, iż próby przywłaszczenia sobie Foucaultowskiego dzieła dały nam Foucaulta „amerykańskiego” i „francuskiego”. Ów Foucault amerykański, powiada on, „usiłował definiować autonomię w terminach czysto ludzkich”, bez Kantowskiego pojęcia prawa powszechnego. Argumentowałem, że ten Foucault może być odczytywany jako uwspółcześniona wersja poglądów Johna Deweya<sup>1</sup>. Tak jak Dewey, powiada nam ten Foucault, że demokracje liberalne mogłyby działać lepiej, gdyby zaprzestały prób przedstawiania uniwersalistycznych usprawiedliwień, gdyby przestały odwoływać się do takich pojęć, jak „racjonalność” i „natura ludzka”, a zamiast tego postrzegały siebie po prostu jako obiecujące eksperymenty społeczne.

Jednakże, jak twierdzi Descombes, „amerykański” Foucault jest tym, z którego odsączono większość nietzscheizmu. Foucault „francuski” natomiast jest w pełni Nietzscheański. Według niego projekt autonomii wymaga od nas, abyśmy mieli „myśli nieludzkie”, abyśmy „wcale nie martwili się podzieleniem swoich przekonań ze swoimi współobywatelami”<sup>2</sup>. W tej mierze, w jakiej ów „francuski” Foucault zajmuje się jakąkolwiek polityką, jest ona raczej anarchisticzna niż liberalna.

Sądzę, że ten kontrast ujawniony przez Descombesa uchwytuje rzeczywiste napięcie istniejące pomiędzy dwoma splątanymi i skomplikowanymi Foucaultowskimi motywami. Napięcie to charakteryzuje romantycznego intelektualistę, który jest również obywatelem demokratycznego społeczeństwa. Intelektualista

\* Tłumaczenie za: R. Rorty *Philosophical Papers*, vol. II, *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge 1991.

<sup>1</sup> Zapropnowałem takie odczytanie M. Foucaulta w moich *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, 203–208.

<sup>2</sup> V. Descombes recenzja z *M. Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1986) [w:] „London Review of Books”, March 5, 1987, s. 3.

taki znajduje swoją moralną tożsamość – swoje poczucie relacji z większością innych istot ludzkich – w instytucjach demokratycznych, w których uczestniczy. Jednakowoż nie uważa on, iż jego tożsamość moralna wyczerpuje jego autodeskrypcję. Nie sądzi bowiem, że stosunek do innych istot ludzkich stanowi dla niego rzecz najważniejszą. Ważniejszy jest jego *rapport a soi*, jego prywatne poszukiwanie autonomii, odmowa bycia wyczerpująco opisywalnym w słowach, które mają zastosowanie do kogokolwiek innego niż on sam. To właśnie owo poszukiwanie, streszczające się w zawołaniu Blake'a: „I must create my own system, or be enslaved by another man's!”

Blake i Baudelaire dzielą z Nietzschem i Heideggerem potrzebę posiadania autonomicznej jaźni, autonomicznej w sensie bycia przez siebie wymyśloną. Aby wynaleźć własną jaźń, rzeczywiście trzeba myśleć „myślami nieludzkimi” – by posłużyć się słowami Descombesa – w znaczeniu, iż trzeba mieć takie myśli, jakich dotąd nie miała żadna inna ludzka istota, pisać książki niepodobne do wszelkich książek napisanych dotąd. Trzeba zatem przeciąć więzy, które łączą nasz słownik ze słownikami używanymi przez współbliźnich.

Przecięcie owych więzów niekoniecznie musi jednak oznaczać przecięcie więzi społecznych, które dla potrzeb działań publicznych jednoczą nas ze współobywatelami. Nie oznacza to również konieczności zaprzestania korzystania w dobrej wierze, w celach publicznych, ze słownika politycznego używanego przez większość współobywateli. Tak jak Kierkegaardiański rycerz wiary wygląda na bankowego urzędnika i publicznie tak jak on się zachowuje, tak też i intelektualista romantyczny może być – dla celów publicznych – zwykłym, burżuazyjnym liberałem. Tylko wtedy, kiedy intelektualista ów zaczyna pragnąć, aby jego prywatna jaźń posłużyła za model dla innych istot ludzkich, jego polityka zmierza ku temu, aby stać się antyliberalną. Kiedy zaczyna sądzić, iż moralnym obowiązkiem innych istot ludzkich jest osiągnięcie tej samej wewnętrznej autonomii, którą on sam osiągnął – to zaczyna myśleć o zmianach politycznych i społecznych, które im w tym pomogą. Wtedy zaś może zacząć uważać, że jego moralnym obowiązkiem jest owe zmiany spowodować bez względu na to, czy jego współobywatele ich pragną, czy też nie.

Foucault był raczej tym, kogo nazwać by można „rycerzem autonomii”. Pragnął wynaleźć własną jaźń równie silnie, jak pragnął tego Nietzsche. Jednakże, w odróżnieniu od Nietzschego, nie namawiał nikogo innego do podjęcia tego wysiłku. Nie uważał, że moralnym obowiązkiem istot ludzkich w ogóle jest bycie Baudelaireańskimi czy Nietzscheańskimi autokreatorami. Nie wyobrażał sobie polityki, która pomogłaby im w stawaniu się, czy też zmusiła ich do stania się bardziej autonomicznymi. Jak każdy dobry liberał, był skłonny dać im spokój, aby byli na tyle autokreacyjni bądź na tyle banalni, na ile tego pragną. W jednym z wywiadów powiedział, że „poszukiwanie jakiejś formy moralności akceptowalnej przez każdego, w takim sensie, że każdy musiałby się jej

podporządkować, wydaje mi się katastroficzne<sup>3</sup>. Przeważnie jego jedyną polityką była standardowa liberalna próba łagodzenia niepotrzebnego cierpienia.

Jednakowoż było tak jedynie p r z e w a ż n i e. Kiedy indziej zaś Foucault łączył swoją tożsamość moralną i etyczną, swoje poczucie odpowiedzialności przed innymi ze swoim *rapport à soi*. Wtedy właśnie, tak jak Nietzsche, przenosił poszukiwanie autonomii na przestrzeń publiczną. Zarówno w jego przypadku, jak i w przypadku Nietzschego, rezultaty tego były niedobre. Były to te czasy, w których Foucault pisał fragmenty irytujące jego amerykańskich admiratorów; np. takie: „Uważam, że wyobrazić sobie inny system oznacza rozszerzyć nasz udział w systemie obecnym”<sup>4</sup>. Jest to ustęp tego rodzaju, o którym Michael Walzer powiada, że potężna ewokacja systemu karnego ustępuje miejsca polityce antydyscyplinarnej, głównie retorycznej i pozorowanej. Są to jednak te «anarchistyczne» ustępy, które, jak się wydaje, najbardziej podobają się wielu jego francuskim wielbicielom<sup>5</sup>.

My, liberałowie w Stanach Zjednoczonych, żałujemy, że Foucault nie zdobył się chociaż raz na to, przed czym, jak słusznie rzecz Walzer, zawsze się bronił: na „jakąś pozytywną ocenę państwa liberalnego”. Podobnie żałują tego nasi kanadyjscy i niemieccy koledzy. Habermas wtóruje skardze Charlesa Taylora na „zadziwiająca jednostronność” Foucaulta<sup>6</sup>, kiedy powiada, iż Foucaultowska historia formacji władzy, która ukształtowała nowoczesną podmiotowość, „odfiltrowuje wszystkie te aspekty, w których erotyzacja i internalizacja podmiotowej natury oznaczała również wzrost wolności i ekspresji”<sup>7</sup>. Z Foucaultowskiego ujęcia zmian w instytucjach społecznych Europy podczas ostatnich trzystu lat nie można domyśleć się tego, że znacznie zwiększyły się szanse ludzi na dokonanie wyboru własnego stylu życia.

A zatem Walzer, Taylor, Habermas i ja – wszyscy doznajemy przy Foucaultcie podobnie mieszanych uczuć: odczuwamy podziw i wdzięczność, albowiem ujawnił on nowy zespół zagrożeń, przed którymi stają demokratyczne społeczeństwa. Dobrze się im przysłużył opowiadając o tendencjach i wzorach, których powinny się one strzec. Jak słusznie mówi Taylor, a z czym mógłby zgodzić się i Habermas, Foucault „zapropozował Szkole Frankfurckiej ujęcie wewnętrznego związku pomiędzy dominacją przyrody a dominacją człowieka, które jest bardziej szczegółowe i bardziej przekonujące niż to, z czym wyszli oni sami

<sup>3</sup> „Les Nouvelles”, June 28, 1984, s. 37. Cytowane przez Dreyfusa i Rabinowa w ich *What is Maturity?* [w:] *Foucault Reader*.

<sup>4</sup> Cytat ten pochodzi z wywiadu zamieszczonego w 1987 roku w „Actuel”. Pojawia się on na s. 230 angielskiego tłumaczenia tego wywiadu [w:] *Language, Counter-Memory, Practise: Selected Essays and Interviews*, Ithaca 1977.

<sup>5</sup> M. Foucault: *A Critical Reader*, op.cit., s. 65.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>7</sup> J. Habermas *The Philosophical Discourse of Modernity*, transl. F. Lawrence (Cambridge) 1987, s. 292.

(Szkoła Frankfurcka)''<sup>8</sup>. Jednakowoż my, liberalni reformiści, uważamy, że dzieło Foucaulta przenika paraliżująca dwuznaczność pomiędzy „władzą” jako terminem pejoratywnym a „władzą” jako terminem neutralnym, opisowym. W pierwszym znaczeniu, by zacytować znowu Taylora, „«władza» należy do takiego pola semantycznego, z którego nie można wykluczyć «prawdy» ani «wolności». Natomiast w znaczeniu drugim termin ten zawiera tę pustkę, którą Nietzsche, w swoich najgorszych momentach, obdarzył termin *Wille zur Macht*. W tym szerokim i pustym sensie każde badanie czegokolwiek (stosunków chemicznych czy matematycznych, gry w szachy, instytucji społecznych), byłoby badaniem «strategii władzy», tak jak byłoby badaniem «wyczerpania możliwości strukturalnych». Oba wyrażenia odbijają się echem tylko dlatego, że są puste.

Kiedy wybitny myśliciel korzysta z dwuznaczności pomiędzy pejoratywnym a pustym znaczeniem jakiegoś kluczowego terminu, to mamy powody, aby podejrzewać, że stara się zrobić dwie rzeczy naraz. Foucault starał się służyć ludzkiej wolności, jednakże próbował również, w interesie swojej osobistej autonomii, być dla ludzkości i dla historii pozbawionym oblicza, wyzbytym korzeni, bezdomnym i obcym. Jako obywatel starał się dojść do tych samych politycznych wyników, które chciałby osiągnąć dobry, humanitarny, burżuazyjny liberał. Jako próbujący kreować siebie filozof, cytując Taylora raz jeszcze «odrzucał całą tradycję Augustyńskiej duchowości»<sup>9</sup>. Tradycja owa powiada, iż najgłębszą tożsamością człowieka jest ta, która wiąże go z jego współbłiznimi, że istnieje coś wspólnego wszystkim ludziom, oraz że dotarcie do tego wspólnego elementu oznacza dotarcie do rzeczywistej jaźni człowieka. Foucault, tak jak go rozumiem, pragnął czynić dobrze swoim współbłiznim, posiadając jednocześnie tożsamość, która nie miała z nimi absolutnie nic wspólnego. Pragnął pomagać ludziom bez uznawania ich słownika za ten, w którym mówił do siebie on sam. Chciał im pomagać, kreując jednocześnie jaźń, która miała niewiele wspólnego (tak mało, zaiste, ja! tylko to możliwe) z ich jaźniami.

Uważam, że jest to możliwy, chociaż trudny projekt: że można robić obie te rzeczy, które starał się robić Foucault, że można być „rycerzem autonomii”. Szkoda jednak, że Foucault nie był bardziej skłonny do rozdzielania obydwu swoich ról – bardziej skłonny do oddzielenia swojej tożsamości moralnej jako obywatela od swojego poszukiwania autonomii. Mógłby wtedy silniej oprzeć się pokusie, której ulegli Nietzsche i Heidegger – pokusie spróbowania znalezienia publicznego, politycznego odpowiednika owego drugiego, prywatnego poszukiwania. Była to – jak sądzę – pokusa, która doprowadziła do jego quasi-anarchizmu, do odmowy bycia „wspólnikiem władzy”, nawet wtedy, kiedy termin „władza” był tak rozciągnięty, że tracił jakąkolwiek siłę kontra-

<sup>8</sup>M. Foucault *A Critical Reader*, op.cit., s. 77.

<sup>9</sup>Ibidem, s. 99.

stywną i stawał się pusty. Ów anarchizm wydaje mi się wynikiem niefortunnej próby wyobrażenia sobie społeczeństwa tak wolnego od swojej historycznej przeszłości, jak wolnym od swej przeszłości prywatnej pragnie być romantyczny intelektualista.

Przekroczenie siebie i autokreacja jako cel romantycznego intelektualisty wydają mi się dobrym modelem indywidualnego bytu ludzkiego (jednym z wielu innych dobrych), jednakże modelem bardzo złym, jeśli idzie o społeczeństwo. Nie powinniśmy próbować szukać społecznego odpowiednika pragnienia autonomii. Starania takie prowadzą do fantazji, takich, jak np. prezentowane przez Hitlera i Mao Tse-tunga o „stworzeniu nowego rodzaju istoty ludzkiej”. Społeczeństwa nie są quasi-osobami, są one (w swoim najlepszym, liberalnym, socjaldemokratycznym wydaniu) kompromisami między nimi. Celem liberalnego społeczeństwa jest nie wynalezienie czy wykreowanie czegokolwiek, lecz po prostu maksymalne ułatwienie ludziom osiągnięcia ich fantastycznie odmiennych, prywatnych celów, bez czynienia sobie nawzajem krzywdy. Opracowywanie szczegółów nieustannie zmieniających się kompromisów tworzących polityczny dyskurs takiego społeczeństwa wymaga banalnego słownika moralnego – słownika, który nie jest bardziej istotny dla prywatnego autowizerunku jednej jednostki niż jednostki innej. W społeczeństwie liberalnym nie oczekuje się od naszego publicznego postępowania ze współobywatelami, iż będzie ono romantyczne czy pełne pomysłów – ma cechować się ustaloną zrozumiałością rynku czy sali sądowej.

Publicznie dyskutowalne kompromisy wymagają dyskursu prowadzonego we wspólnym słowniku, taki zaś słownik potrzebny jest do tego, aby opisywać moralną tożsamość, którą społeczeństwo liberalne każe mieć swoim obywatelom. Każe im się mieć ową moralną tożsamość do celów publicznych, niezależnie od tego, jakie inne, prywatne tożsamości mogliby oni również mieć. Tylko jeżeli odmawia się oddzielenia dziedziny prywatnej od publicznej, śni się o jakimś społeczeństwie, które „wykroczyło poza demokrację jedynie społeczną” bądź o „rewolucji totalnej”. Jedyne w takim przypadku kuszącym wyda się użycie pejoratywnego terminu w rodzaju „dyskursu władzy” do opisanie rezultatów jakiegokolwiek społecznego kompromisu, jakiegokolwiek politycznie równoważącego aktu.

Próba przełamania dystynkcji, pomiędzy sferą prywatną a sferą publiczną jest charakterystyczna dla starej tradycji w filozofii społecznej. Jest to ta tradycja, która za Platonem ujmuje społeczeństwo jako człowieka pisanego dużą literą. Większość filozofów hołdujących tej tradycji próbuje wydzielić w nas jakiś centralny, ahistoryczny i nieprzygodny rdzeń (np. „rozum” albo „swoiście moralną motywację”) i użyć obecności w nas tego elementu jako usprawiedliwienia dla pewnych politycznych uzgodnień, pewnych społecznych instytucji. Foucault próbę tę odwraca. Ujmuje ludzką podmiotowość jako przygodny

wytwór przygodnie istniejących sił, nie wierząc w istnienie jakiegokolwiek ahistorycznego i nieprzygodnego rdzenia. Dochodzi zatem do wniosku – przynajmniej w swoich momentach anarchistycznych – że wszystkie instytucje społeczne są równie nieuprawomocnione, że wszystkie stoją na równi. Każda z nich posługuje się „normalizującą władzą”. Od klęski Platonijskiej próby znalezienia czegoś głęboko w nas, czegoś, co pozwoliłoby nam na udzielenie odpowiedzi Trazymachowi, zbliża się on do wyciągnięcia wniosku, iż nie ma żadnej interesującej różnicy pomiędzy Peryklosem a Kritiaszem.

Wydaje mi się, że powinniśmy porzucić to założenie podzielone przez Platona i Foucaulta. Jest to założenie, że jeśli nie istnieje jakieś interesujące powiązanie między tym, co ma największe znaczenie dla jednostki a jej rzekomymi moralnymi zobowiązaniami wobec naszych współbliźnich – to nie ma ona żadnych takich zobowiązań. Jeżeli to założenie odrzucimy, to będziemy mogli powiedzieć, że romantyczni intelektualści, mistycy religijni, seksualni fetyszyści i wszyscy inni, których prywatna jaźń nie ma nic wspólnego z ich jaźnią publiczną, podlegają takim samym moralnym zobowiązaniom, co my wszyscy. Nie można podać żadnej gruntownej filozoficznej racji, aby wyjaśnić fakt, że podlegają oni takim zobowiązaniom, a zatem nie można udzielić Trazymachowi odpowiedzi, która zadowalałaby Platona. Jednakże niemożność odpowiedzenia Trazymachowi nie niesie z sobą żadnych konsekwencji politycznych, jakie czasami skłonni bywają wyciągać Nietzsche i Foucault. Rozumienie ludzkiej podmiotowości jako pozbawionego centrum kłębka przygodności – które zarówno Foucault, jak i Dewey podzielali z Nietzschem – jest możliwe do pogodzenia z każdym rodzajem polityki, wliczając w to również politykę liberalną.

Foucaultowska projekcja pragnienia prywatnej autonomii na politykę wydaje mi się odwrotną stroną obstawania mojego współliberała, Habermasa, przy pojęciach takich, jak „racjonalność” czy „prawdziwa jaźń”. Habermas chciałby osadzić moralne zobowiązanie, a zatem instytucje społeczne, w czymś uniwersalnie ludzkim. Foucaultowski radykalny, Nietzscheański antyplatonizm przeciwie – wiedzie go do wnioskowania z nieobecności czegokolwiek, co mogłoby służyć za taką podstawę, o nieobecności samej potrzeby społecznych instytucji. Wolałbym rozszepić różnicę między Foucaultem a jego liberalnymi krytykami powiadając, że Nietzsche i Foucault mają rację w sporze z Platonem, jednak ich antyplatonizm nie ujawnia niczego, co świadczyłoby że ze społeczeństwami liberalnymi jest coś nie w porządku. Czy ogólniej: nie robi nic w celu pokazania, że jest coś nie w porządku ze wszelkimi sieciami władzy potrzebnymi do formowania ludzi w jednostki obdarzone poczuciem moralnej odpowiedzialności.

W przeciwieństwie do Habermasa nie sądzę, aby Foucault musiał odpowiadać na zarzuty oskarżające go o „relatywizm”. Nie musi odpowiadać na Sokratejskie

pytania w rodzaju: „dlaczego należy opierać się dominacji?”<sup>10</sup>. Jeśli jest się gotowym – tak jak Dewey czy Foucault – do porzucenia nadziei na uniwersalizm, to można porzucić również strach przed relatywizmem. Zgadzam się z Ianem Hackingiem, że „już niedługo namaszczona wrzawa intelektualistów (pytających «po czyjej jesteś stronie?») wokół Foucaulta będzie brzmiała tak osobliwie, jak ujadanie owego tłumu z Edynburgu (wokół Hume’a, pytającego: «czy wyrzekłeś się już swojego ateizmu?»)”<sup>11</sup>. Uważam, że Foucault powinien był odpowiedzieć na pytania „Po czyjej jesteś stronie?”. „Jakie są twoje wartości?” w sposób następujący: „Stoję po waszej stronie jako współobywatel, jako filozof jednakże trzymam się sam, na uboczu, ścigając projekty autokreacji, które was nic nie obchodzą. Nie zamierzam przedstawiać filozoficznych racji na rzecz bycia po waszej stronie w sprawach publicznych, albowiem mój projekt filozoficzny jest projektem prywatnym, nie nadającym moim politycznym działaniom ani motywu, ani usprawiedliwienia”.

Replika taka brzmiałaby mniej szokująco, gdyby podstawić „poetę” w miejsce „filozofa”. Filozofowie, w przeciwieństwie do poetów, tradycyjnie mają oferować „podstawę” naszych moralnych zobowiązań wobec innych. Oczekuje się od nich tego, co Fraser określa mianem „adekwatnej perspektywy normatywnej”<sup>12</sup>. W przeciwieństwie do poetów od filozofów oczekuje się, aby byli „racjonalni”, racjonalność zaś polegać ma na umiejętności zaprezentowania „powszechnej ważności” własnego stanowiska. Foucault, tak jak Nietzsche, był filozofem, który domagał się przywilejów poety. Jednym z tych przywilejów jest riposta: „A co powszechna ważność ma wspólnego ze mną?”. Myślę, że filozofom należy się ten przywilej nie mniej niż poetom, a zatem uważam tę replikę za wystarczającą.

Sądzę jednakże, iż warto zauważyć, że to retoryczne pytanie można stawiać bez zapytywania dalej, jak zrobił to Nietzsche: „A co cierpienie moich współbliźnich ma wspólnego ze mną?” Albowiem można być humanitarnym nie będąc uniwersalistą, nie wierząc w to, że zajmować się cierpieniami innych jest „racjonalnie” czy w to, że istnieje jakieś „wspólne człowieczeństwo”, wiążące z owymi innymi. Można chcieć ulżyć cierpieniu nie posiadając interesującej odpowiedzi na Sokratejskie pytanie: dlaczego tego pragniesz? jak również nie wierząc w to, że owo pragnienie jest najgłębszą i najistotniejszą rzeczą w życiu. Foucault, jak sądzę, znalazł się właśnie w położeniu opisanym przeze mnie jako położenie „rycerza autonomii”. Oznacza to, iż był on – niezależnie od tego, czy

<sup>10</sup>Zob.: J. Habermas, *The Philosophical...*, op.cit., s. 284., gdzie cytuje on N. Fraser jako stawiającą pytanie.

<sup>11</sup>M. Foucault *A Critical Reader*, op.cit., s. 238.

<sup>12</sup>N. Fraser *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, „Praxis International” 1(1981):91. Przemysłaną odpowiedź Fraser, Habermasowi i Taylorowi w imieniu Foucaulta zob.: Dawid R. Hiley *Philosophy in Question: Essays on a Pyrrhonian Thems*, Chicago 1988, rozdz. 4.

tego pragnął, czy też nie – pożytecznym obywatelem demokratycznego kraju, był kimś, kto robił co w jego mocy, aby czynić instytucje tego kraju bardziej sprawiedliwymi i przyzwoitymi. Szkoda, że nie czuł się z tą autodeskrypcją lepiej.

*Tłum. Marek Kwiek*

#### MORAL IDENTITY AND PRIVATE AUTONOMY: THE CASE OF FOUCAULT

Critical towards the American and French interpretations of the thought of Foucault, the author points to a specific ambivalence contained in the philosopher's reflection. Rorty argues that Foucault – the „knight of autonomy” who rejected the possibility and use of a generally acceptable and valid morality – attempted to transfer self-creation to the public sphere and clearly came close to political anarchism. Thus „American” Foucault – a liberal who tries to define autonomy in purely human terms and accepts the separation of the public from the private – contends with „French” Foucault, a follower of Nietzsche who expects the accomplishment of autonomy to go beyond „human thoughts”, with no regard to contacts with fellow citizens. What Rorty considers paramount and also closest to his own views is Foucault's consistent repudiation of universal categories that justify the need for and rationality of responsibility for others. The same concerns also the belief that this absence of justification does not necessarily remove the impulse of compassion and genuine action in support of community.