

Adam Chmielewski

Jednostka w przestrzeni moralnej

W debacie liberałów z komunitarianami głosem o niebagatelnym znaczeniu jest krytyka liberalnych koncepcji społecznych zawarta w pismach Charlesa Taylora. W toczącym się sporze między tymi dwoma orientacjami Taylor wyróżnia dwa różne typy kwestii, które są przez jego uczestników często mylone. Taylor wprowadza oczywiście w kontekście tej dyskusji rozróżnienie na zagadnienia ontologiczne oraz zagadnienia ideologiczne (*advocacy issues*).¹ Zagadnienia ontologiczne są podnoszone głównie przez Sandela, który w swojej krytyce Rawlsa wskazuje, iż jego koncepcja sprawiedliwości opiera się na przyjętej przezeń idei osobowości ludzkiej uznanej przez Sandela za fałszywą. Jak bowiem Rawls pod wpływem krytyki przyznaje, jego koncepcja sprawiedliwości i osobowości zostały zaprojektowane tak, aby spełnić określoną funkcję w teorii politycznej, nie zaś stanowić element wyjaśnienia kwestii ontologicznych, tj. tego, jaka jest istota sprawiedliwości i istota człowieka. W jednej z późniejszych wypowiedzi, opublikowanych kilkanaście lat po *Teorii sprawiedliwości*, Rawls stara się ponownie wyjaśnić swoje rozumowanie, którego celem było, jak pisał, pokazanie, w jaki sposób pewne fundamentalne intuicje dotyczące sprawiedliwości jako bezstronności łączą się w „polityczną koncepcję sprawiedliwości dla demokracji konstytucyjnej”, co ma wyjaśnić, dlaczego koncepcja ta unika pewnych twierdzeń filozoficznych i metafizycznych². Rawls

¹ Charles Taylor, „Cross-Purposes. The Liberalism-Communitarianism Debate”, w: Nancy Rosenbloom (ed.), *Liberalism and Moral Life*, Cambridge, Massachusetts: Harvard UP 1989, s. 160 n.

² Rawls, „Justice as Fairness: Political, Not Metaphysical”, *Philosophy and the*

przyznaje, że jedną ze spraw, które zaniedbał wyrazić w *Teorii sprawiedliwości* lub zaniedbał dostatecznie podkreślić było to, że „sprawiedliwość jako bezstronność została zamierzona jako polityczna koncepcja sprawiedliwości, nie zaś jako teoria metafizyczna¹. Stąd też krytyka Sandela i jemu podobnych myślicieli, aczkolwiek zasadna, traci swoją bezpośrednią siłę, ponieważ jakkolwiek zarzuty Sandela mogą być słuszne wobec *Teorii sprawiedliwości* jako koncepcji metafizycznej, nie znaczy to, że tego rodzaju koncepcja sprawiedliwości nie powinna być przedmiotem obrony nawet ze strony tych, którzy głoszą odmienne poglądy metafizyczne.

Przykładem myśliciela, który łączy stanowczą krytykę społecznego indywidualizmu, wyrażonego przez Rawlsa i Nozicka, z akceptacją instytucji demokratycznych i praktycznych wartości liberalnych jest właśnie Taylor.² Jakkolwiek Taylor nie jest wrogiem liberalizmu jako systemu urządzeń społecznych, nie jest ślepy na różnorodne błędy i nieporozumienia, na których opierają się liczne próby ideologicznego czy teoretycznego uzasadnienia liberalizmu. Takie bardziej wyrafinowane stanowisko opiera się właśnie na wyżej wymienionym rozróżnieniu na zagadnienia ontologiczne i ideologiczne. Zagadnienia te są różne, jakkolwiek zachodzą między nimi liczne, oczywiste związki. Rzecznik ontologii sugerowanej przez Sandela, zakładającej ideę osobowości usytuowanej i ukształtowanej przez wspólnotę, może być bardziej skłonny akceptować poglądy polityczne sprzyjające respektowaniu jego wizji ontologicznej. Związek między tymi dwoma typami twierdzeń ma charakter „naturalny”, ale nie jest to związek konieczny. Jak bowiem pokazuje przykład Taylora, można być myślicielem bliskim ontologicznemu komunitaryzmowi, a zarazem akceptować ideały praktycznego politycznego liberalizmu i indywidualizmu.

Public Affairs 1985, 14, Nr 3, s. 186.

¹ Ibid., s. 187.

² W przeciwieństwie do Sandela czy MacIntyre'a, Taylor nie chce odrzucać liberalizmu jako takiego; przeciwnie – sądzi, że niektóre jego podstawowe twierdzenia warto bardzo poważnie rozważyć, pod warunkiem, że można je oderwać od różnych błędnych lub niekoherentnych sposobów ich wyjaśniania lub obrony; por. Stephen Mulhall, Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell 1992, s. 101.

Debata między liberałami i komunitarianami ma więc w opinii Taylora dwa poziomy: płaszczyznę ontologiczną, gdzie głównymi oponentami są atomiści i holiści, oraz płaszczyznę ideologiczną, gdzie rozważane są polityczne kwestie dotyczące konkretnych rozwiązań politycznych. Sam Taylor nie poświęca wiele miejsca zagadnieniom drugiego typu i koncentruje się na argumentach z dziedziny filozofii moralności, jakie sformułował przeciwko atomizmowi społecznemu oraz związanej z tą koncepcją idei wolności negatywnej.

Atomizm to zbiór doktryn, które według Taylora stanowią filozoficzną podstawę koncepcji politycznych zakładających ideę umowy społecznej. Za atomistyczne Taylor uznaje koncepcje Hobbesa, Locke'a, koncepcje utilitarystyczne, a także ich nowoczesne wersje sformułowane przez Rawlsa i Nozicka. Doktryny te przyznają priorytet pojęciu *praw* człowieka. „Teorie uznające priorytet praw, za fundamentalną [...] zasadę [...] uważają przypisanie jednostkom pewnych praw oraz odmawiają takiego samego statusu zasadzie przynależności lub zobowiązania, tj. zasadzie stwierdzającej nasze zobowiązanie jako ludzi do przynależenia lub wspierania społeczeństwa określonego typu, lub też obowiązek posłuszeństwa wobec władzy czy autorytetu określonego rodzaju. Teorie zakładające priorytet praw akceptują innymi słowy zasadę przypisującą ludziom prawa w sposób wiążący bezwarunkowo, to znaczy wiążącą ludzi jako takich. Nie uznają jednak zasady przynależności lub zobowiązania w sposób równie bezwarunkowy. Uznają one obowiązek przynależności lub wspierania społeczeństwa albo posłuszeństwa wobec jego autorytetów, za rzecz wtórną, jako nałożone na nas warunkowo, na mocy naszej zgody lub dlatego, że są one dla nas korzystne. Obowiązek przynależności jest wyprowadzany w pewnych okolicznościach z bardziej fundamentalnej zasady przypisującej [jednostkom] prawa.”¹

Teorie nadające priorytet idei praw opierają się na atomistycznej idei społeczeństwa jako zbiorowiska niezależnych od siebie jednostek, które na mocy umowy ustanawiają wspólnotę, rezygnując z części należnych im pierwotnie i bezwarunkowo praw. Teorie tego

¹ Taylor, „Atomism”, w: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge UP 1985, t. 2, s. 188.

typu zazwyczaj podkreślają ideę wolności jednostek i ich swobodnego decydowania o sobie, przypisując centralne znaczenie wolności wyboru własnego, prywatnego sposobu życia. Zarazem jednak bronią się przed uznaniem, że przypisanie niezbywalnych praw ludziom jest równoznaczne z tezą, iż wolność decydowania o sobie i swoboda korzystania z należnych praw implikuje ideę realizacji pewnych tkwiących w ludziach potencjalności. Taka ostrożność jest podyktowana w przekonaniu Taylora, podejrzeniem, że wraz z uznaniem istnienia pewnych możliwości w ludziach oraz wraz z uznaniem idei ich kształtowania, rozwijania i doskonalenia, konieczne będzie zarazem uznanie tezy o *obowiązku ich rozwijania spoczywającego na danej jednostce*, a ponadto obowiązku, jaki jednostka ta zmuszona jest podjąć wobec innych – właśnie w celu wypełnienia obowiązku wobec siebie samej. Rozumowanie to bowiem prowadzi, w opinii zwolenników teorii atomistycznych, do zgody na pewne ograniczenia wolności indywidualnej, które są dla nich niemożliwe do zaakceptowania. Posiadanie prawa swobodnego wyboru sposobu życia jest równoznaczne z tym, że wszystkie wybory są równie zgodne z zasadą wolności i że z punktu widzenia tej zasady żaden wybór nie może być uznany za lepszy lub gorszy.¹ Jednakże, jak zauważa Taylor, samo pojęcie wyboru sugeruje, że nawet zwolennik pierwotności praw oraz swobodnego korzystania z nich musi mieć inne – obok zasady wolności – zasady, które pozwalają mu dokonywać wyboru takiego a nie innego sposobu życia. *Sama zasada wolności pozostaje bowiem doskonale obojętna na to, co wybieramy.* „Pogląd nadający wolności wyboru status tak absolutny, przypisuje szczególne znaczenie wyborowi jako ludzkiej zdolności. Pogląd ten niesie ze sobą wymóg, zgodnie z którym musimy stać się zdolni do dokonywania wyborów, wymóg wzniesienia się do poziomu samoświadomości i autonomii tam, gdzie możemy dokonywać wyborów, wymóg wolności od skrępowania strachem, nieudolnością, ignorancją lub przesądem narzuconym przez tradycję, społeczeństwo lub los, które mówią nam, jak mamy dysponować tym, co do nas należy. Ultraliberalizm może stwarzać pozory, że nie ma żadnego związku

¹ Ibid., s. 196.

z jakąkolwiek afirmacją wartości, a wskutek tego z obowiązkiem samorealizacji: może tak jednak czynić co najwyżej tam, gdzie ludzie uznają skrajnie nierealistyczną psychologię moralną tradycyjnego empiryzmu, według której ludzkie istoty są obdarzone raczej pełną zdolnością wyboru jako czymś, co jest im dane, aniżeli określonym potencjałem, który musi być rozwijany”.¹

Jeżeli zatem nie można przypisać ludziom niezbywalnych praw nie uznając zarazem istotności pewnych ludzkich zdolności i konieczności ich rozwijania, i jeżeli to uznanie ma pewne konsekwencje normatywne, a mianowicie, że naszym obowiązkiem jest kształtować i umacniać te zdolności w sobie samych i w innych, to wówczas dowód, iż zdolności takie mogą się rozwijać tylko w społeczeństwie, stanowi zarazem świadectwo, że musimy należeć do określonego społeczeństwa i je wspierać.² Jeżeli jednak tak jest, to teorie przypisujące priorytet niezbywalnym prawom człowieka są w pewnym sensie fundamentalnie błędne, ponieważ przypisując pierwszeństwo prawom są zobowiązane uznać zarazem nadrzędny wobec praw priorytet kontekstu społecznego, który umożliwia funkcjonowanie i respektowanie tych praw. Teorie takie – nie zauważając zależności tezy o fundamentalności praw *od jeszcze bardziej fundamentalnej tezy o obowiązku przynależenia do określonego społeczeństwa*, opierają się na nieporozumieniu polegającym na przekonaniu, że idea prawa człowieka „da się oddzielić” od tezy społecznej dotyczącej kontekstu, w których prawa te mogą się w ogóle pojawić. Jest więc rzeczą wewnętrznym sprzeczną i wyrazem teoretycznej ślepoty uznawanie praw i jednoczesne zaprzeczanie idei obowiązku wobec społeczeństwa umożliwiającego korzystanie z tych praw.

Gdyby bowiem ktoś chciał za wszelką cenę żądać respektu dla swoich praw, to nie może nie brać pod uwagę praw innych ludzi, na przykład pod pretekstem, że troskę o cudze prawa należy pozostawić ich nosicielom. „Nie może być rzeczą słuszną postępowanie w taki sposób, aby to dobro [jakim jest prawo do własnych niezależnych przekonań moralnych] było w mniejszym stopniu osiągalne

¹ Ibid., s. 197.

² Ibid.

dla innych, nawet jeżeli moje postępowanie nie może być uznane za odbieranie innym ich praw”.¹ Obrona moich własnych praw bez względu na prawa innych ludzi jest równoznaczna z opowiedzeniem się za „okaleczonym” atomistycznym sposobem życia.

Taylor znajduje tego rodzaju postawę np. u Hobbesa, który odrzuca rozważania dotyczące wagi typowo ludzkich form życia i sprowadza jednostkę ludzką – przez co staje się prekursorem etyki emotywistycznej – do zbioru pragnień, spośród których wszystkie są na tym samym poziomie ważności i w równym stopniu domagają się zaspokojenia. Tym sposobem w jego nominalistycznym indywidualizmie nie ma miejsca na „tezę społeczną”, a prawo do życia jest przezeń interpretowane za pomocą idei posiadanych przez istotę ludzką pragnień i pożądań.

Sprzeciwiając się aspołecznemu atomizmowi Taylor głosi, że człowiek nie rodzi się jako gotowy, autonomiczny podmiot postępowania moralnego, obdarzony z góry przysługującą mu tożsamością oraz niezbywalnymi prawami. Każda istota ludzka musi te cechy dopiero uzyskać, a uzyskuje je właśnie w społeczeństwie. Nie w każdym społeczeństwie jest to jednak możliwe w jednakowym stopniu, niektóre społeczeństwa bowiem bardziej sprzyjają kształtowaniu się człowieka oraz jego zdolności, inne natomiast mniej. „Żyjemy w świecie, w którym trwa coś takiego jak społeczna debata na temat kwestii moralnych i politycznych oraz o innych podstawowych sprawach. Stale zapominamy, jak wielkie znaczenie ma ten fakt, że wcale tak nie musiało być i że kiedyś może już tak nie będzie. Co by się stało z naszą zdolnością do bycia wolnymi podmiotami, gdyby ta debata ucichła lub gdyby ucichł także bardziej specjalistyczny spór między intelektualistami starającymi się zdefiniować i rozjaśnić oczekujące nas alternatywne drogi przyszłości, lub gdyby zanikły próby ożywienia kultury minionej oraz motywacje do wprowadzania innowacji kulturowych? Czy byłoby jeszcze w czym wybierać? A gdyby atrofia posunęła się do pewnego punktu, to czy moglibyśmy w ogóle jeszcze mówić o wyborze?”²

¹ Ibid., s. 198.

² Ibid., s. 205.

Wolny i autonomiczny podmiot moralny zatem może uzyskać swoją tożsamość i cieszyć się nią tylko w określonej kulturze obdarzonej pewnymi cechami. Cechy te są rezultatem zbiorowego wysiłku i pracy pokoleń i są utrwalane w instytucjach i stowarzyszeniach, które wymagają stabilności i ciągłości, a niejednokrotnie także wsparcia ze strony całego społeczeństwa. „Twierdzą, że wolna jednostka na Zachodzie jest tym, kim jest tylko dzięki całemu społeczeństwu i cywilizacji, która ją ukształtowała, która ją utrzymuje; dzięki nim rodziny mogą nas kształtować, abyśmy mogli posiadać te zdolności i te aspiracje, ponieważ są one usytuowane w tej cywilizacji; i że sama rodzina poza tym kontekstem – prawdziwa stara patriarchalna rodzina – była czymś, co nigdy nie zwracało uwagi na te horyzonty. Twierdzą również, na koniec, że wszystko to stwarza obowiązek przynależności dla każdego, kto afirmuje wartość tej wolności; dotyczy to także wszystkich tych, którzy chcą orzekać o prawie do tej wolności.”¹ Dotyczy to więc także nawet anarchizującego libertarianina Nozicka, który kładąc nacisk na czysto indywidualne wybory oraz na dobrowolne stowarzyszenia zaniedbuje całą sieć stosunków społecznych, która w ogóle umożliwia dokonywanie takich wyborów, oraz dzięki której wybory te mogą być albo bogate, albo bardzo wąskie.

Spółeczna teza Taylora, przypisująca fundamentalne, konstytutywne znaczenie społecznym warunkom wolności, które ją umożliwiają, opiera się na serii założeń. Pierwsze z nich stwierdza, że rozwinięte, bogate pojęcia wolności indywidualnej, swobody wyboru i praw jednostki wymagają określonego pojęcia osobowości ludzkiej, umożliwiającego nadawanie sensu idei dążenia do autonomii moralnej i zdolności do kierowania własnym postępowaniem. Drugie założenie stwierdza, że tego rodzaju samoświadomość jako fundament naszej autonomii nie jest możliwa do zdobycia i zachowania poza kontekstem społecznym, ponieważ tylko dzięki niemu może się ukształtować. Innymi słowy Taylor głosi – wbrew atomistom i zwolennikom tezy o pierwotności praw człowieka – przekonanie o pierwotności kontekstu stosunków społecznych wobec jednostki.

¹ *Ibid.*, s. 206.

„Nasza tożsamość zawsze jest w pewnej mierze definiowana w konwersacji z innymi lub poprzez wspólne rozumienie, które leżą u podłoża działań praktycznych naszego społeczeństwa. Teza ta głosi, że tożsamość autonomicznej i kierującej własnym postępowaniem jednostki wymaga sieci stosunków społecznych (*social matrix*), na przykład takiej, która poprzez zespół działań praktycznych uznaje prawo do autonomicznej decyzji i która domaga się, aby jednostka miała prawo głosu w debatach dotyczących działań społecznych.”¹

Tym samym Taylor ukazuje, w jaki sposób, zamiast dogmatycznie orzekać pierwotność praw człowieka lub uznawać je za niezbijalne atuty (*rights as trumps*), można pojmować prawa jednostek jako społeczno-historyczny wytwór określonego typu stosunków społecznych, stanowiących fundament społeczeństwa liberalnego i demokratycznego. Koncepcja Taylora nie jest jednak próbą pogodzenia liberalizmu w jego tradycyjnych czy nowoczesnych wersjach z zaproponowaną przez siebie „tezą społeczną” komunitaryzmu. Ukazuje ona raczej nową perspektywę teoretyczną, w której tezy liberalne – zamiast opierać się na dogmatycznej obronie ideologicznych priorytetów – mogą uzyskać głębsze ugruntowanie. Nie zauważanie tego fundamentu przez atomistów – typowe szczególnie dla takich myślicieli jak Popper, Friedman czy Hayek – jest swego rodzaju „ślepotą, złudzeniem samowystarczalności, które uniemożliwia im zrozumienie, że wolna jednostka, nosiciel praw, może przybrać swą tożsamość tylko dzięki swej relacji do rozwiniętej cywilizacji liberalnej. Jest czymś absurdalnym umieszczanie takiego podmiotu w stanie natury, gdzie nigdy nie mógłby uzyskać swej tożsamości, a wskutek tego nigdy nie mógłby stworzyć na mocy umowy społeczeństwa, które by ją respektowało. To raczej wolna jednostka, która uznaje się za taką, już ma obowiązek doskonalenia, odbudowywania i utrzymywania społeczeństwa, w którym taka tożsamość jest możliwa.”²

Powyższe rozważania stawiają ogólne pytanie o źródła osobowości i sposoby konstytuowania jednostki ludzkiej przez sieć stosunków

¹ Ibid., s. 209.

² Ibid.

społecznych, której fundamentalne znaczenie Taylor podkreśla w swojej tezie społecznej. Taylor stwierdza, że nasza refleksja moralna jest zorientowana według trzech „osi”. Pierwsza z nich to oś naszych stosunków z innymi ludźmi – ujmując ona nasze rozumienie wartości i godności innych ludzi; na drugiej osi Taylor umieszcza nasze ogólne koncepcje dobra i dobrego życia, czyli nasze poczucie tego, na czym polega pełne, wszechstronne ludzkie życie; na trzeciej osi znajduje swe miejsce poczucie naszej własnej godności oraz inne cechy, za pomocą których wzbudzamy (lub nie) szacunek u innych ludzi. Każda z tych osi przechodzi – trzymając się tej geometrycznej metafory – przez określone pojęcie natury ludzkiej. Każdy z tych typów rozważań implikuje konieczność rozważania również ontologicznych podstaw natury ludzkiej. Taylor zwraca uwagę także i na to, że artykulacja naszych intuicji moralnych w takiej trzyosiowej strukturze nie jest czymś, co zależy od naszego wyboru, tj. że możemy sobie pozwolić na niepodjęcie refleksji moralnej tego typu. Jest ona nieuchronnym elementem naszego rozumienia siebie samych jako istot ludzkich. „Chciałbym bronić silnej tezy, że funkcjonowanie bez takich struktur jest dla nas całkowicie niemożliwe; mówiąc inaczej, horyzonty, w ramach których żyjemy i które nadają naszemu życiu sens, muszą zawierać silne jakościowe rozwiązania. Ponadto fakt ten nie jest jedynie przygodnie prawdziwym faktem psychologicznym dotyczącym ludzkich istot, który może pewnego dnia okazać się nie dotyczyć pewnych wyjątkowych jednostek lub nowego typu nadczłowieka obdarzonego zdolnością do niezaangażowanego obiektywizmu. Twierdzenie to znaczy raczej tyle, że życie w ramach takich silnie określonych horyzontów stanowi zdolność konstytutywną, że wykroczenie poza te granice byłoby równoznaczne z wykroczeniem poza to, co uznajemy za integralną, tj. niezniesztalconą ludzką osobowość.”¹

Według Taylora zatem istotną i konstytutywną częścią świadomości tego, kim jestem, jest świadomość, w jakiej relacji wobec innych ludzi się znajduję, oraz jak jestem usytuowany wobec tego,

¹ Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge UP 1989, s. 27.

co uznają za dobre. Pozwala mi to oceniać siebie samego jako kogoś, kto postępuje właściwie lub niesłusznie. Podmiot nie umiejący odpowiedzieć sobie na takie pytanie, na które odpowiedź jest możliwa w ramach horyzontu wyznaczonego przez owe trzy osie refleksji moralnej, byłby podmiotem o zagrożonej lub kwestionowalnej tożsamości, byłby owym „człowiekiem naturalnym”, którego obrazem filozofowie starożytni posługiwali się jako groźbą dla każdego, kto nie ma zakorzenienia w określonej wspólnotce. A zatem przekonanie, że przyjęcie konkretnej samoświadomości moralnej i wszystkiego, co wypełnia ją treścią, jest kwestią swobodnego, dowolnego wyboru, opiera się na fundamentalnym nieporozumieniu.

Utrata orientacji moralnej lub nieumiejętność jej odnalezienia jest tym samym, co niewiedza, kim się jest. „Kiedy jednak mówimy o orientacji, zakładamy coś w rodzaju przestrzeni (*space-analogue*), w której odnajdujemy swoją drogę. Rozumienie naszej sytuacji za pomocą kategorii odnajdywania lub utraty orientacji w przestrzeni moralnej oznacza uznanie przestrzeni, którą nasze ramy pragną zdefiniować jako ontologicznie podstawową. Problem polega na tym, za pomocą jakiej definicji ramowej mogą odnaleźć w tej przestrzeni swoje położenie? Innymi słowy uznajemy za rzecz podstawową, że ludzki podmiot istnieje w przestrzeni pytań. Na pytania te odpowiedzi udzielają nam nasze definicje ramowe, które stanowią horyzont umożliwiający nam wiedzę o tym, gdzie stoimy, oraz w którym znane nam jest znaczenie, jakie mają dla nas różne rzeczy”¹.

Owa przestrzeń moralna nie jest subiektywnym wytworem samego podmiotu; istnieje ona niezależnie od tego, czy potrafi się on w niej odnaleźć czy nie. W przeciwieństwie do Kanta czy Russella, który na pewnym etapie definiował przestrzeń fizyczną jako subiektywny produkt empirystycznie pojętego podmiotu, Taylor uznaje przestrzeń moralną za byt równie obiektywny jak przestrzeń fizyczna. Jak nie potrafilibyśmy sobie wyobrazić praktycznego życia ludzkiego bez praktycznie niekontrowersyjnych – choć nie znaczących to, że nie następujących problemów teoretycznych – pojęć takich jak „góra” i „dół”, tam samo nie umielibyśmy żyć jako istoty moralne

¹ Ibid., s. 29.

poza społecznie wytwarzaną przestrzenią moralną, w której się znajdujemy i w której wiele rzeczy uznajemy na niekontrowersyjne, przyjmując je niejednokrotnie bezrefleksyjnie.

Nasze rozumienie przestrzeni moralnej porusza się w kręgu pojęć, które Taylor określa mianem koła hermeneutycznego. Ludzkie postępowanie nie może być rozumiane wyłącznie za pomocą fizycznych oddziaływań i reakcji na te oddziaływania ludzkiego organizmu. Są one zrozumiałe poprzez wskazanie celów, do których dążymy, które z kolei są zrozumiałe jako pragnienia realizacji ideałów i zamysłów, zaspokojenia potrzeb itd. Te zaś mają wyraźnie określony sens dla podmiotu tylko na tle znaczenia sytuacji, w jakiej się on znajduje. Żadnego z tych elementów koła hermeneutycznego nie można zdefiniować w izolacji od pozostałych, ponieważ każdy z nich współuczestniczy w nadawaniu sensu każdemu z pozostałych. Przestrzeń moralna zatem jest semantyczną przestrzenią znaczeń.

Mamy tu z więc do czynienia z kołem hermeneutycznym. Nasze przekonanie, że dane wyjaśnienie jakiegoś postępowania ma sens, jest uzależnione od naszego rozumienia tego postępowania i od sytuacji, w jakiej się ono pojawia. Jednakże rozumienia tego nie można wyjaśnić czy uzasadnić bez odniesienia do innych takich aktów rozumienia i ich stosunku do całej sytuacji. Jeżeli rozmówca nie podziela danego sposobu pojmowania rzeczy albo nie uznaje go za poprawne, skuteczność argumentacji z nim jest poważnie ograniczona. Ostatecznie więc dobre wyjaśnienie to takie, które nadaje zachowaniu sens; wówczas jednak, aby poprawnie zrozumieć takie wyjaśnienie, należy się zgodzić co do tego, co jest sensowne, to zaś, co jest sensowne, jest funkcją aktów rozumienia; one zaś oparte są na sensach, które już są dla danej osoby zrozumiałe.¹

Stąd już tylko krok do tezy powszechnej wśród krytyków liberalizmu i scjentyistycznego nominalizmu, a mianowicie do przekonania, że człowiek jest zwierzęciem samointerpretującym się. Człowiek jest istotą, która dokonuje stałej samointerpretacji – nie może tego nie czynić. „Nie ma bowiem czegoś takiego, jak struktura znaczeń

¹ Taylor, „Interpretation and the Sciences of Man”, w: *Philosophical Papers*, t. 2, s. 24.

istniejących dla niego niezależnie od jego ich interpretacji, jedno jest bowiem wplecione w drugie. Wówczas jednak tekst nowych interpretacji nie jest heterogeniczny wobec tego, co jest interpretowane, to bowiem, co jest interpretowane, samo jest interpretacją; sama interpretacja jest zakorzeniona w strumieniu działań. Jest to interpretacja znaczenia znanego z doświadczenia, które przyczynia się do konstytucji tego znaczenia.”¹ Tego rodzaju pogląd wyklucza pojęcie człowieka, którego istota i tożsamość mają charakter stabilny, trwałe i skończony, albowiem ludzkie cele, dążenia i czyny oraz ich samointerpretacje nie są niezależne od społecznej sieci semantycznej, w której są dokonywane, a i same też przyczyniają się do nieustannych przemian tej sieci. A zatem fizykalistyczne, scjentyistyczne metody wyjaśniania ludzkiego postępowania odnoszące się do mniej więcej trwałych, naturalnych cech człowieka, nie mogą odgrywać wielkiej roli w naszym samorozumieniu i postępowaniu. „Jesteśmy istotami żywymi, obdarzonymi [...] organami cielesnymi zupełnie niezależnie od naszych aktów samorozumienia lub interpretacji, lub od znaczeń, jakie rzeczy dla nas mają. Jednakże jesteśmy osobami o tyle, o ile poruszamy się w określonej przestrzeni pytań, o ile poszukujemy i znajdujemy orientację wobec dobra.”²

Wszystkie wymienione wyżej tezy prowadzą do ogólnego przekonania o językowym charakterze ludzkich istot, które nabierają człowieczeństwa poprzez wkraczanie do świata znaczeń, poprzez umiejętność posługiwania się językiem. Wkraczając do świata znaczeń językowych, wkraczamy do tego, co Taylor, za Oakeshottem, nazywa „konwersacją”, która toczy się nieustannie między wychowującymi nas ludźmi i nami samymi. Nawet jeżeli później odrzucamy przekonania formułowane w trakcie tej konwersacji, jest to możliwe tylko dlatego, że – mimo mojej kontestacji – wspólna baza rozumienia łączy mnie z tymi, których przekonania kwestionuję. Bez zdolności rozumienia tego, co odrzucam, nie potrafiłbym tego nawet zrozumieć i moje odrzucenie nie miałoby miejsca.

¹ Taylor, *Sources of the Self*, s. 26. Por też idem, „Self-Interpreting Animal”, w: *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, t. 2, s. 24.

² *Sources of the Self*, s. 34.

Tym samym dochodzimy ponownie, chociaż z innej strony, do tezy, którą Taylor określił mianem „tezy społecznej”. Wyraża ona sens, w jakim człowiek nie może być całkowicie samodzielny i autonomiczną jednostką. Jestem osobą tylko w relacji do pewnych rozmówców; z jednej strony jestem osobą dla tych partnerów w rozmowie, którzy odegrali zasadniczą rolę w moim dochodzeniu do samookreślenia, z drugiej zaś w stosunku do tych, którzy obecnie mają kluczowe znaczenie dla mojego stale dokonującego się rozumienia języków pozwalających mi na formułowanie sposobów rozumienia siebie samego. Osobowość istnieje tylko w tym, co Taylor nazywa siecią wymiany językowej (*web of interlocution*)¹, która istnieje na bazie sieci stosunków społecznych.

Stwierdzenie, że przestrzeń moralna istnieje niezależnie od jednostkowych prób zorientowania się w niej, pozwala zastanowić się nad przyczynami, które prowadzą do zagubienia się w niej. Jednym z takich powodów jest nieumiejętność zrozumienia tej przestrzeni w konkretny, dotyczącej danej jednostki sposób – np. poprzez branie pod uwagę tylko niektórych punktów orientacyjnych i nie zauważanie innych. Nieznajomości punktów orientacyjnych można zapobiegać zapoznając się możliwie najdokładniej z mapą terenu, po którym się poruszamy. Z drugiej strony jednak można nie umieć się znaleźć w danym obszarze geograficznym czy moralnym, nawet jeżeli dysponujemy znajomością samego terenu, jak i mapy; możemy bowiem po prostu nie wiedzieć, w którą stronę powinniśmy zmierzać, jaki cel sobie wyznaczyć. Takie uczucie nachodzi na przykład tych, którzy doskonale orientują się w przestrzeni swojej codziennej rutyny, jednakże właśnie wskutek nużącej rutynowości swojej sytuacji życiowej stwierdzają, iż sens tego powtarzalnego postępowania jest im zupełnie nieznan lub uległ zatraceniu.

Przestrzenna analogia Taylora pozwala rzucić sporo światła na współczesne dylematy moralne ludzi w społeczeństwach przechodzących przyspieszone procesy transformacji cywilizacyjnej. Wielu z nas mniej lub bardziej prawidłowo rozpoznaje kształtujący się krajobraz społeczny, kulturowy i moralny, wielu z nas posiada nawet

¹ Ibid., s. 36.

kompas moralny, który mógłby prowadzić przez wylaniające się nowe terytoria, jednakże bardzo często po prostu nie wiemy, w którym kierunku iść, zwłaszcza wtedy, gdy dotychczasowe cele już nie istnieją lub dążenie do nich utraciło sens albo aprobatę, którą dotychczas posiadało. Zmieniając metaforę możemy o sobie powiedzieć, iż czasami, jak na przykład w okresie przyspieszonej transformacji naszego społeczeństwa, przypominamy turystów, którzy przygotowani do spaceru po górach, stają ku swemu zaskoczeniu w obliczu stromizny, jakiej nie można pokonać bez specjalnego sprzętu.

Tego rodzaju dezorientacja skłania niektórych myślicieli do przekonania, iż ludzie znajdujący się w takiej sytuacji zatracili dotychczasowe zasady postępowania, które były przydatne w minionym okresie, a obecnie w ich duszach zagościła pustka moralna. W rezultacie nie mają moralności, nowa bowiem jeszcze nie zdążyła się w nich, skażonych komunizmem, ukształtować. Tego rodzaju intuicje wyraża m.in. Vaclav Havel: „Powrót wolności do miejsca, które uległo moralnej dezorientacji, spowodował efekt nieunikniony, a zatem coś, co powinniśmy byli przewidzieć. Okazał się on jednak znacznie poważniejszy, niż ktokolwiek byłby w stanie przewidzieć: nastąpiła straszliwa, oślepiająca eksplozja wszelkiego rodzaju występków. Wiele wątpliwych, a przynajmniej ambiwalentnych tendencji ludzkich, przez lata potajemnie kultywowanych, a zarazem wykorzystywanych dla celów codziennego funkcjonowania systemu totalitarnego, uległo nagłemu wyzwoleniu i uzyskało swobodny wyraz. Autorytarny reżim narzucał na te występkę pewien porządek – jeżeli jest to w ogóle właściwe słowo – a tym samym w pewnym sensie je legitymizował. Ten porządek uległ załamaniu, nowy porządek zaś, który owe występkę byłyby raczej ograniczał niż wykorzystywał – porządek oparty na odpowiedzialności za całość społeczeństwa i na odpowiedzialności wobec niego – nie został jeszcze zbudowany i nie mógł być, ponieważ stworzenie i kultywacja takiego porządku trwa długie lata. Jesteśmy więc świadkami dziwnego stanu rzeczy: społeczeństwo uzyskało wolność, ale w pewien sposób zachowuje się gorzej, niż gdy było w okowach.”¹

¹ Podaje za: Gertrude Himmelfarb, „One Simple Principle?”, w: *The American*

Tego rodzaju osąd jest dosyć powszechny jako diagnoza obecnych przemian. Wydaje się jednak, że takie przekonania są wyrazem zbyt uproszczonego pojęcia o moralności. Stając w obliczu nowych, niespodziewanych zadań moralnych, wykraczających poza dotychczasową rutynę postępowania praktycznego, możemy nie umieć znaleźć się w nowej sytuacji z wielu powodów: możemy bowiem wiedzieć, jak trzeba postępować – na przykład wielu z nas pragnie postępować uczciwie – lecz w obliczu nieskuteczności różnych środków i metod postępowania zgodnych z naszym pojęciem uczciwości, mamy prawo zadać sobie pytanie: „co mam teraz począć?”, „co mam robić?”. Pytanie to jest często wyrazem braku wiary we własne siły, zaskoczenia nową sytuacją, niepewności co do skuteczności własnych poczynań i troski o ich wynik, nie jest jednak oznaką braku moralności czy całkowitej dezorientacji moralnej, ponieważ taki stan jest równoznaczny z dehumanizacją istoty ludzkiej.

Przestrzenna analogia Taylora pozwala także ująć ten aspekt ludzkiego życia, który szczególnie mocno podkreśla MacIntyre, a mianowicie fakt, że fundamentalnym elementem refleksji moralnej jest nie tylko odpowiedź na pytanie, kim jestem i gdzie się znajduję, lecz przede wszystkim na pytanie: dokąd zmierzam?, jaki jest cel mojego życia? Tym sposobem teleologia wkracza do życia ludzkiego nie tylko na płaszczyźnie wyjaśnień naszego postępowania, lecz także w bardziej konstytutywny sposób stanowi element naszego rozumienia siebie samych i własnych planów życiowych. Sprawa ta ujawnia również i to, że nasze konstruowanie osobistych zamierzeń życiowych nie może odbywać się w całkowitej izolacji od kontekstu społecznego, w którym żyjemy, co podważa istotny element liberalnej koncepcji sprawiedliwości Rawlsa, gdzie każdy obywatel może formułować dowolne plany życiowe, a wynegocjowana republika ma stać się jedynie sceną lub forum czy przestrzenią umożliwiającą ich realizację. To właśnie dlatego, że ludzkie życie ma teleologiczny charakter, teleologiczny charakter muszą mieć również próby jego rozumienia i wyjaśniania. Przestrzeń pytań moralnych, w której muszą się odnajdywać jednostki, zawsze jest elementem szerszej,

społecznie konstytuowanej i zmiennej przestrzeni moralnej. Odpowiedź na pytanie o własną tożsamość musi być udzielona w kontekście odpowiedzi na pytanie powstające w tej szerszej przestrzeni zagadnień moralnych, a zatem pytanie o własną tożsamość i sytuację oraz o osobiste zadanie życiowe znajduje z konieczności odpowiedź w spójnej narracji – opowieści o tym, skąd przychodzę, kim teraz jestem, dlaczego nie znajduję zadowolenia z siebie i własnej sytuacji, oraz co powinienem uczynić w przyszłości, aby mieć nadzieję na znalezienie satysfakcji z siebie i swego życia. „Nie mogę mieć poczucia, gdzie/kim jestem [...] bez jakiegoś pojęcia o tym, jak doszedłem do punktu, w którym jestem, lub kim się stałem. Moje poznanie siebie samego jest rozumieniem bycia, które staje się i rozwija. Z samej natury rzeczy świadomość ta nie może mieć charakteru natychmiastowego.”¹

Tym, co kieruje nami w naszym postępowaniu jest nasze poczucie tego, co dobre, określony plan życiowy, wzorzec, model życia, które czynimy naszym celem. Powtarzając tezy, które zostały wcześniej rozwinięte przez MacIntyre’a, Taylor w następujący sposób ujmuje rolę pojęcia dobra w naszym życiu. „Ponieważ nie możemy nie kierować się ku dobru, a tym samym nie możemy nie określać swego miejsca względem dobra, a więc względem kierunku naszego życia, jest rzeczą nieuniknioną pojmowanie naszego życia w formie narracyjnej, jako ‘poszukiwania’. Można jednak wyjść od czegoś innego: ponieważ musimy określać nasze miejsce w relacji do dobra, nie możemy istnieć bez ukierunkowania na nie i dlatego musimy rozumieć nasze życie jako opowieść. Rozpatrując to z dowolnego punktu widzenia, warunki te jesteśmy zmuszeni uznać za powiązane cechy tej samej rzeczywistości, nieuniknione wymogi strukturalne ludzkiej sprawczości.”²

Pojęcie dobra implikuje hierarchię rzeczy cenionych bardziej lub mniej, oznacza, że pewne rzeczy są uznawane za bardziej wartościowe od innych. W tym kontekście Taylor wprowadza pojęcie moralnego dobra naczelnego (*hypergood*, dosł. *superdobra*), które kształtuje się

¹ Taylor, *Sources of the Self*, s. 50.

² *Ibid.*, s. 51 n.

w różnych kulturach i społeczeństwach. Na przykład struktura moralna społeczeństw zachodnich wydaje się uznawać za rzecz najważniejszą pojęcie sprawiedliwości powszechnej, która pozwala traktować wszystkie ludzkie istoty jako równie zasługujące na szacunek, bez względu na pochodzenie rasowe, społeczne czy płeć. Jednakowoż mamy świadomość, że takie pojęcie wyróżnionego dobra jest zdobyczą uzyskaną przez te społeczeństwa dopiero niedawno, a i ono znajduje realizację w sposób daleki od doskonałości. Pojęcie dobra naczelnego jest zazwyczaj źródłem konfliktów. Wydaje się bowiem, że przyznanie szczególnego statusu pewnym ideom lub rzeczom wywodzi się ze świadomości ich względnej nowości, a nadanie im takiego statusu wzbudza gwałtowne reakcje opozycyjne, im silniej zaś dobra naczelne są kwestionowane, tym silniejsza jest wola utrzymania ich w wyróżnionej pozycji. Taylor porównuje ustanowienie nowego dobra naczelnego do procesu, który Nietzsche określił mianem „przewartościowania wartości.”¹ Przewartościowanie dotychczasowych wartości można osiągać na różne sposoby – poprzez całkowitą negację dotychczasowych wartości, jak to na przykład uczynił Platon, odrzucając tradycyjne greckie pojęcie szczęścia na rzecz priorytetu pojęcia harmonii społecznej. Odmiernym przykładem przewartościowania wartości jest Chrystusowe, rewizjonistyczne podejście do tradycji żydowskiej, polegające na jej podporządkowaniu prawu miłości i wybaczenia. Jeszcze innym sposobem na osiągnięcie przewartościowania wartości jest Arystotelesowska akceptacja wszystkich dotychczasowych wartości i ułożenie ich w hierarchię, na szczycie której staje dobro najwyższe, jakim jest ideał dobrego życia uosobiony w człowieku wielkodusznym; dobro takiego życia jednak można ocenić jedynie w perspektywie całości tego życia.

Naczelne dobra w naturalny sposób stają ze sobą w konflikcie, popychając grupy zwolenników tego, co nowe i stare do zmagani w obronie ich własnych, odmiennych dóbr naczelnych. Czy istnieje sposób na rozwiązywanie takich konfliktów? Podobnie jak MacIntyre, Taylor nie widzi możliwości *teoretycznego* przewyższania konfli-

¹ Ibid., s. 65.

któw tego rodzaju, mają one bowiem źródło we wzajemnie niewspółmiernych stanowiskach moralnych, pomiędzy którymi porozumienie nie jest możliwe.¹ Nie znaczy to jednak, że radykalny konflikt wartości nie jest *praktycznie* rozstrzygalny. Teoretycznie ostateczne, a przy tym niekwestionowalne rozwiązywanie moralnych problemów raz na zawsze nie jest możliwe, ponieważ zasadniczą rolę w wyznawaniu stanowisk i wartości moralnych odgrywa to, co Taylor nazywa „silnym wartościowaniem”². Natomiast możliwość ich praktycznego rozwiązywania opiera się na idei *rozumowania praktycznego*, jego celem nie jest bowiem wykazywanie absolutnej i niepodważalnej słuszności jakiegoś stanowiska czy najwyższej świętości jakiejś wartości, lecz wykazanie – jak to czynił Protagoras – że pewne stanowisko lub pewna wartość są *lepsze* od innych. „Lepsze” w tym sformułowaniu nie oznacza jednak czegoś, co jest najlepsze w absolutnym praktycznym sensie, lecz lepsze pod jakimś względem w określonej sytuacji i w określonym momencie historii. Taylora propozycja praktycznego rozwiązywania sporów między niewspółmiernymi stanowiskami moralnymi nie prowadzi do dogmatycznej akceptacji pozycji relatywistycznej, lecz w teoretyczny sposób ukazuje praktyczne możliwości jej przekraczania, w czym bardzo przypomina MacIntyreowskie „dialektyczne przewyciężenie relatywizmu”³.

Nie można więc w sposób całkowicie neutralny wykazać, że odrzucenie jednego dobra naczelnego na rzecz innego jest zupełnie racjonalne i w pełni uzasadnione czy nieodwracalne, odbywa się ono zresztą często na przekór racjom teoretycznym, praktycznym, czy nawet wbrew „zdrawemu rozsądkowi”. Samo praktyczne rozstrzygnięcie na rzecz jednego z nich odbywa się bez przyjęcia jakiegoś absolutnego punktu widzenia. Obiektywność i neutralność każdego punktu widzenia bowiem jest zagwarantowana tylko dzięki niekon-

¹ Ibid., s. 76.

² Por. także pojęcie „mocnego czytania” zaproponowane przez Harolda Blooma oraz ideę silnego poety u Richarda Rorty’ego.

³ Szerzej na ten temat por. Adam Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław: Wyd. Uniwersyteu Wrocławskiego 1997, ss. 282-306.

trowersyjności kryterium, jakim jest praktyka życiowa, jednakże nawet i to kryterium – tj. sens i treść tej praktyki – może być i zazwyczaj bywa przedmiotem niewspółmiernych interpretacji, a więc nierozstrzygalnych sporów.

Perspektywa światopoglądowa jednostki musi być definiowana w oparciu o moralne intuicje, które wydają się jej słuszne: nikt nie może od nich abstrahować, nie zarzucając zarazem własnej tożsamości. Zmiana perspektywy na to, co najważniejsze, opiera się na zmianie rozumienia doświadczenia moralnego jednostki, polega zatem na ponownym odczytaniu lub reinterpretacji – lub redeskrypcji, jak to określa Rorty – opowieści, jaką jest życie jednostki.

Rozumowanie praktyczne ma zatem charakter płynny, przejściowy i zmienny; zmienność ta jest uzależniony od przyjmowania odmiennych koncepcji dobra. Charakter, racjonalność postanowień i stanowisk moralnych jest uzależniona od przywoływania określonych idei tego, co dobre i co stanowi uzasadnienie dla podejmowanych decyzji lub formułowanych ocen, opierających się na intuicjach moralnych jednostki. Wynika stąd ważna konsekwencja, a mianowicie to, że racjonalność ludzkich decyzji nie może być oceniana niezależnie od celów i dóbr, ku którym ona dąży, a zatem nie może się sprowadzać wyłącznie do racjonalności procedur i czynności, jakie ona podejmuje. To, co się liczy w pierwszym rzędzie, to odpowiedzialność jej postanowień i czynów z uwagi na cele (dobra), które czyni przedmiotem swoich zabiegów.

Jest to pogląd, który stoi w sprzeczności z wieloma nowoczesnymi stanowiskami etycznymi, według których racjonalność praktycznego rozumowania opiera się wyłącznie na racjonalności procedur, jakich jednostka musi przestrzegać, bez względu na cele, jakie pragnie osiągnąć. Znakomitym przykładem tego rodzaju pojęcia racjonalności jest idea procedur, jakich według Russella wystarczy przestrzegać, aby uzyskać status osoby racjonalnej, bez względu na cele – teoretyczne lub praktyczne – jakie można sobie postawić. Russell, w swojej definicji wolnomyśliciela, czyli istoty, której myśl jest racjonalna, a więc wolna od pozaintelektualnych, zewnętrznych wpływów i nacisków, proponuje następujące określenie: „Myśliciela czynią wolnym nie jego przekonania, ale sposób, w jaki je żywi. Jeżeli żywi je, ponieważ starsi powiedzieli mu, gdy był młody, że są prawdziwe,

albo dlatego, że gdyby ich nie miał, to byłby nieszczęśliwy, jego myśl nie jest wolna”. Następujące przykłady pokazują, według Russella, w jaki sposób myśliciel może zademonstrować racjonalność swojego myślenia: „Jeżeli Arab, wychodząc od pierwszych zasad rozumu ludzkiego zdoła wydedukować, że Koran nie został stworzony, ale istniał odwiecznie w niebiesiech, to może zostać uznany za wolno-myśliciela, jeżeli zechce wysłuchać też argumentów przeciwstawnych i poddać swoje rozumowanie krytycznemu zbadaniu. Podobnie i Europejczyk, który opierając się na definicji miłosierdzia potrafi udowodnić, że Bóg okazuje swe najwyższe miłosierdzie skazując swym wyrokiem niemowlęta na wieczne potępienie, jeżeli zdarzy się im umrzeć, zanim kto spryska je wodą w takt pewnych magicznych zaklęć, będzie uważany za przedmiot spełniający naszą definicję.”¹ Podobne poglądy na racjonalność głosił także Popper, dla którego racjonalność wiedzy naukowej, jak również racjonalność postępowania politycznego, jest zagwarantowana dzięki ahisterycznym, pozakontekstowym, niewzruszonym i uniwersalnym zasadom i procedurom postępowania w nauce czy polityce. Idzie jednak o to, że istnieje możliwość zakwestionowania rozumowania przykładowego Araba czy Europejczyka stwierdzając, że sam cel jego rozumowania, albo także jego przesłanki, są absurdalne i nie do przyjęcia dla jakiegokolwiek istoty racjonalnej, a zatem ich wysiłek zmierzający do uzyskania celów, jakie sobie stawiają, przypominają racjonalność kogoś, kto zgodnie z naukowymi procedurami chciałby skonstruować motykę, przy pomocy której można byłoby uszkodzić słońce. Pojęcie racjonalności bowiem ma nie tylko formalny charakter dotyczący samych procedur postępowania, ponieważ jest w integralny sposób związane także z materialną treścią rozumowania teoretycznego i praktycznego, co skłania do wniosku, że *istnieje wiele typów racjonalności związanych z różnorodnymi typami praktyk społecznych i teoretycznych*. Taką właśnie konkluzję o wielości racjonalności wyprowadza MacIntyre w jednej ze swoich książek.²

¹ Bertrand Russell, *Portrety z pamięci. Wartość wolnej myśli*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław: Wyd. w Kolorach Tęczy 1995, s. 65.

² Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre

Z perspektywy przedstawionej koncepcji moralności Taylora ocena założeń, na których wspierają się znane liberalne projekty społeczne wypada negatywnie. Znakomitą ilustracją tej negatywnej oceny są zarzuty, jakie Taylor sformułował przeciwko liberalnemu stanowisku Isaiaha Berlina, autora rozróżnienia na dwa pojęcia wolności, wolności negatywnej i pozytywnej, oraz przekonania o nadrzędności wolności negatywnej w wolnym, liberalnym społeczeństwie. Tym twierdzeniom Berlina towarzyszy osąd, według którego wolność pozytywna jest podstawowym źródłem zagrożeń dla istoty wolności.

Z jednej strony mamy doktryny, które orzekają, że istotą wolności jest niezależność jednostek od jakiegokolwiek wpływu ze strony innych ludzi lub zbiorowości. Z drugiej strony istnieją teorie głoszące, że niemożliwe jest uzyskanie prawdziwej wolności bez zbiorowej kontroli nad życiem społecznym. Oba te poglądy mają swoich skrajnych reprezentantów. Typowym przykładem pierwszej z tych tendencji są koncepcje formułowane przez skrajnych indywidualistów i liberalistów jak Nozick, Ayn Rand czy Milton Friedman, a także Hobbes czy Bentham.

Skrajne poglądy drugiego typu wywodzą się od Rousseau i Marksa. Taylor uznaje, że doktryny pierwszego typu opierają się na pojęciu wolności jako swobody (*opportunity*), natomiast doktryny drugiego rodzaju zakładają pojęcie wolności jako samorealizacji. Taylor krytykuje obrońców wolności negatywnej za ich postawę określaną przezeń mentalnością linii Maginota. Twierdzi mianowicie, że ideę wolności negatywnej można oprzeć nie tylko na pojęciu indywidualistycznie pojętej swobody wyboru, lecz także na pojęciu samorealizacji potencjalnie zawartych w człowieku zdolności. Jest bowiem przekonany, że idea wolności jako swobody decydowania o sobie zakłada, iż wolność ta służy do czegoś, tj. możliwa jest dlatego, że chcemy być wolni, *aby coś uczynić, aby móc wybrać jakiś sposób życia, a nie tylko po to, aby pozostać wolnymi*. Sugeruje więc, że wolność negatywna jest warunkiem umożliwiającym samookreślenie się i samorealizację, lecz że warunek ten, choć konieczny, nie jest wystarczający dla nadania pełni życiu jednostki. *Samo bowiem*

ukierunkowanie na coś, stawianie sobie celów życiowych, zakłada wolność do czegoś, a zatem wolność pozytywną. Mentalność linii Maginota, przejawiająca się w postawie obrońców wolności negatywnej, uniemożliwia im owocną refleksję nad różnorodnością celów, w imię których bronią oni wolności negatywnej, lękają się bowiem, że formułując te cele, musieliby je postawić obok alternatywnych idei, dóbr i celów, jakie proponują ich oponenti, zwolennicy wolności pozytywnej. Aby uniknąć takiej konfrontacji, która musiałaby ujawnić niewspółmierny charakter tych rozmaitych wartości oraz nierozstrzygalność wyborów dotyczących tego, jaki sposób samo-realizacji jest lepszy, a jaki gorszy, zwolennicy wolności negatywnej od razu postanawiają okopać się na linii, co do której sądzą – tak samo, jak sądzą budowniczowie linii Maginota i jej entuzjaści – iż jest nie do przełamania. Taylor sądzi jednak, że poleganie na rzekomo niemożliwych do obalenia pozycjach jest w istocie gwarancją porażki. Zauważa on, że u zwolenników wolności negatywnej wolność funkcjonuje jako pojęcie oznaczające sposobność (*opportunity concept*), natomiast zwolennicy wolności pozytywnej pojmują wolność jako pojęcie sprawowania kontroli nad własnym życiem, panowania nad sobą (*exercise-concept*). Te dwa rozumienia wolności – wolność jako sposobność i wolność jako panowanie nad czymś – są zdecydowanie odmienne. Jaki więc błąd popełniają filozofowie, którzy – jak Berlin czy Popper – nadmierne zaufali sile pojęcia wolności negatywnej? Zaletą poglądu, że wolność należy definiować wyłącznie w kategoriach braku zewnętrznych ograniczeń swobody indywidualnej jest jego prostota. Pojęcie wolności pozytywnej natomiast wymaga wprowadzenia rozróżnień między odmiennymi motywacjami, uznawania jednych za ważniejsze lub pilniejsze od innych. Jeżeli mamy wolność realizacji pewnych zdolności, to wówczas, w przekonaniu obrońców wolności negatywnej, gdy pewne z tych zdolności pozostają niezrealizowane lub stłumione, nie jesteśmy wolni. „Ale – jak pisze Taylor – przeszkody mogą być wewnętrzne i zewnętrzne. I musi tak być, ponieważ zdolności istotne z punktu widzenia wolności muszą implikować określoną samoświadomość, samorozumienie i samokontrolę, w innym przypadku bowiem ich realizacja nie oznaczałaby wolności w sensie autonomii (*self-direction*); skoro tak jest, możemy nie być wolni ze względu na to, że te warunki nie

są zrealizowane. Tam zaś, gdzie się tak dzieje, gdy na przykład oszukujemy samych siebie, albo zupełnie się nam nie udaje poprawne rozróżnianie między celami, do których dążymy, albo gdy tracimy samokontrolę, może okazać się, że robimy to, co chcemy, w tym sensie, iż potrafimy identyfikować nasze potrzeby, lecz mimo to nie jesteśmy wolni, a nawet możemy coraz bardziej umacniać nasz brak wolności.¹

Uznanie priorytetu pojęcia wolności jako panowania nad sobą sprawia natomiast, że swoboda robienia tego, co chcemy, nie jest już wystarczającym warunkiem bycia wolnym, ponieważ jesteśmy wówczas zmuszeni nakładać określone wymogi na własne motywy postępowania. Nie każdy motyw czy potrzeba odczuwana przez jednostkę zasługuje wówczas na realizację z punktu widzenia ogólnego celu, jaki postanowiła realizować w swoim życiu, a w takim razie będzie ona dokonywać selekcji swych doznań i pragnień, niektóre zaspokajając, inne natomiast tłumiąc w sobie mocą swego postanowienia. Jeżeli więc wolności nie można sprowadzić do swobody robienia tego wszystkiego, co się chce znaczy to, że odczuwane przez nas w różnych momentach życia potrzeby i zachcianki nie mogą (nie powinny) uniemożliwiać realizacji zasadniczego celu naszego życia. Taylor wyciąga stąd wniosek, że sam podmiot nie może być ostatecznym autorytetem w rozstrzygnięciu pytań o to, czy jego pragnienia są autentyczne i czy nie staną one na przeszkodzie realizacji jego celów.

Obrońca wolności negatywnej, zwłaszcza ten o mentalności strategów linii Maginota, może wówczas zaprotestować powiadając, że jeżeli odmawia się jednostce prawa do ostatecznej słuszności w sprawie jej własnej wolności decydowania o własnych celach, to czy nie otwiera to możliwości autorytarnej, ponadindywidualnej i sprzecznej z wolnością manipulacji jej życiem? Taylor jednak sądzi, że samo odebranie jednostce prawa do ostatecznej racji w sprawach dotyczących jej wolności nie oznacza jeszcze przyjęcia postawy autorytarnej, ponieważ nie jest to równoznaczne z przypisaniem

¹ Ch. Taylor, „What is Wrong with Negative Liberty”, w: *Philosophical Papers*, t. 2, s. 215.

takiego prawa lub nieomyślności innym ludziom w stosunku do naszego własnego planu życiowego. „Niektóre inne osoby, które znają nas w intymny sposób, i które przewyższają nas pod względem mądrości, są bez wątpienia w stanie doradzać nam; nie istnieje jednak żadne oficjalne ciało, które dysponowałoby doktryną lub teorią, za pomocą której mogłoby ustawić nas na odpowiednich torach, ponieważ jeżeli ludzkie istoty rzeczywiście różnią się od siebie w swych samorealizacjach, to na mocy samej tej zasady nie istnieje żadna taka doktryna czy technika. Rozumowanie, na którym opierają się wiodące do totalitaryzmu doktryny autorytarne, odrzuca pojęcie wolności negatywnej i w jej miejsce wprowadza ideę wolności polegającej na odróżnianiu różnych rodzajów dążeń orzekając, że tylko niektóre wyrażają to, czego *naprawdę* chcemy, lub jaka jest nasza prawdziwa wola. Nie poprzestając jednak na tym, dokonuje kolejnego kroku polegającego na stwierdzeniu, że poza społeczeństwem określonego typu nie możemy realizować tego, czego *naprawdę* chcemy. Rozumowanie to prowadzi do wniosku, że wolni możemy być tylko w takim społeczeństwie i że bycie wolnym polega na poddaniu się kolektywnym rządóm realizującym kanoniczny kształt takiego społeczeństwa.”¹

Obrońcy wolności negatywnej sądzą, że dokonanie tego drugiego kroku w rozumowaniu jest niedopuszczalne; Taylor zaś jest przekonany, że na tym właśnie polega ich błąd. „Chcę wykazać, że nie potrafimy obronić idei wolności, która nie zakłada przynajmniej pewnych jakościowych rozróżnień co do motywów, tj. która nie nakłada żadnych restrykcji na motywacje jako konieczne warunki wolności.”² W istocie Taylor wykazuje, że wbrew twierdzeniom obrońców wolności negatywnej, oni sami nie są w stanie nadać żadnego sensu idei wolności negatywnej w abstrakcji od tego, co jest istotne z punktu widzenia jednostek i co stanowi cel ich starań życiowych. „Wolność jest dla nas ważna, ponieważ jesteśmy istotami nastawionymi na cele (*purposive*). A zatem muszą istnieć rozróżnienia co do znaczenia różnych rodzajów wolności, oparte na

¹ Ibid., s. 217.

² Ibid.

rozdzieleniach między znaczeniami różnych celów.”¹ Jeżeli uznajemy rozróżnienia między różnymi znaczeniami różnych rzeczy w naszym życiu, to musimy uznać zjawisko nazywane przez Taylora *silnym ocenianiem*, tj. fakt, że ludzie są podmiotami nie tylko pragnień pierwszego rzędu, lecz także pragnień drugiego rzędu, które są pragnieniami dotyczącymi tego, czego chcieliby lub powinni pragnąć. „Odczuwamy nasze pragnienia i cele jako jakościowo zróżnicowane, jako wyższe lub niższe, szlachetne lub niskie, zespolone lub zdezintegrowane, istotne lub trywialne, dobre lub złe. Znaczy to, że niektóre nasze pragnienia i cele uważamy za rzeczywiście bardziej znaczące od innych [...] Te oceny istotności są zupełnie niezależne od siły naszych pragnień.”² Sprawa ta ma niebagatelne znaczenie dla naszej wolności, ponieważ jeżeli pozwalamy sobie ulec naszym mniej istotnym lub zgoła błahym, choć silnym pragnieniom, może to zagrozić realizacji naszych planów ogólnozyciowych. Na przykład zdarza się niejednokrotnie, że człowiek uniesiony uczuciem siły, jakie daje prowadzenie potężnego samochodu, ulega pokusie sprawdzenia pełnej mocy swego pojazdu i wykazania swej przewagi nad innymi kierowcami na drodze i pozwala sobie na zlekceważenie przepisów ruchu drogowego, a popełniwszy błąd doprowadza do kolizji z innym pojazdem lub pieszym. Ponosząc następnie odpowiedzialność za tę chwilę uległości wobec swojej pokusy, nie tylko nie dociera na czas do celu podróży, lecz także traci możliwość lub poważnie zakłóca realizację swoich planów, których realizację uważa za najważniejszą rzecz w swoim życiu; w żadnej mierze koniecznym warunkiem ich realizacji nie była brawurowa jazda samochodem. Jest to przykład nieumiejętności podporządkowania różnych pragnień i pokus pragnieniom i celom, jakie sama jednostka uznaje za najważniejsze dla siebie. W takich przypadkach następuje zakłócenie lub osłabienie zdolności do silnego ocenienia siebie samego i swych pragnień oraz konsekwentnego realizowania swych pragnień drugiego rzędu. Sugeruje to, że koniecznym elementem naszej wolności jest zdolność do hierarchizacji

¹ Ibid., s. 219.

² Ibid., s. 220.

celów i pragnień, a także umiejętność trzymania ich w ryzach tej hierarchii, zwana samodyscypliną. „Zasady ruchu moralnego” obowiązują we wszystkich sytuacjach, w jakich znajdują się ludzie, choć bardzo często może być sprawa niejasną, która zasada winna być zastosowana w danych okolicznościach i która jest w nich ważniejsza, natomiast sam fakt przestrzegania obowiązujących nas zasad wcale nie znaczy, że jesteśmy całkowicie zabezpieczeni przed konsekwencjami przygodnych zdarzeń.

Jak mówiliśmy, ingerencję podmiotu w sferę własnych pragnień Taylor nazywa zjawiskiem silnej ewaluacji lub silnego oceniania. Trwała niezdolność do silnej ewaluacji własnych pragnień może zakłócić każdy istotny związek między ludźmi – związek małżeński, przyjacielski, relacje zawodowe itp. W ten sposób Taylor wykazuje, że tym, co może stać na drodze naszej wolności nie są wyłącznie przeszkody zewnętrzne, jak sądzą obrońcy wolności negatywnej, lecz także przeszkody natury wewnętrznej. Tymczasem obrońca wolności negatywnej, wskutek przyjętej przez siebie taktyki obronnej, jest zmuszony uznawać, że podmiot pragnień i dążeń nie może się mylić co do tego, czego *naprawdę* chce. Jego teoria opiera się zasadniczo na empirystycznej koncepcji moralności, zgodnie z którą nasze uczucia są po prostu faktami, jakie się nam przydarzają i których nie możemy kwestionować, negować ani walczyć z nimi, ponieważ my sami nigdy się nie mylimy co do własnych stanów wewnętrznych. Implikuje to uproszczoną psychologię typu hobbesowskiego lub zniekształconą psychologię i epistemologię przypisywaną – nie zawsze słusznie – pierwszemu relatywistycznemu filozofowi-sofście, Protagorasowi.

Można jednak wykazać, jak to czyni np. Platon, że nie każde pragnienie akceptujemy, że nie zgadzamy się na ich natychmiastowe zaspokojenie tylko dlatego, że je posiadamy, a nawet że jeżeli niektórym, szczególnie silnym pragnieniom ulegamy, to czynimy to niejako wbrew samym sobie, a sam fakt odczuwania przez nas takich pragnień jest w stanie wzbudzić w nas samych poczucie odrazy do siebie samych. Znakomicie ilustruje to anegdota opowiedziana przez Platona w *Państwie*, zgodnie z którą Leontios, syn Aglajosa, idąc pewnego razu z Pireusu natknął się na trupy leżące koło domu kata. „Więc równocześnie i zobaczyć je chciał, i brzydził

się [zarazem tego widoku], i odwracał się, i tak długo walczył z sobą i zasłaniał się, aż go żądza przemogła i wytrzeszczywszy oczy przybiegł do tych trupów i powiada: 'No, macie teraz, wy moje oczy przekłete, napaście się tym pięknym widokiem.'¹ Dlatego właśnie, że jest w nas zdolność do rozróżniania odmiennych pragnień rodzących się w naszych duszach i umiejętność nadawania im zróżnicowanych ocen moralnych, odczuwamy – jak Leontios w powyższym przykładzie – niektóre pragnienia jako okowy pętające naszą wolność myślenia i postępowania, jak gdyby nie były nasze, i chętnie byśmy się ich wyzbyli. Widzimy także liczne przykłady osób, które bez względu na jakiegokolwiek dalekosiężne plany i cele życiowe oddają się zaspokajaniu swych pragnień w miarę ich pojawiania się jako świadomie odczuwanych potrzeb. Niektórzy w tym procesie posuwają się – jak ilustruje to Taylor przykładami Charlesa Mansona czy Baadera² – do czynów gwałcących dobro i życie innych ludzi, inni zaś nabywają tych potrzeb w sposób świadczący o braku zmysłu krytycznego co do siebie i własnych możliwości.

Jeżeli jednak rozważymy sytuację osoby całkowicie oddanej zaspokajaniu swych pragnień po kolei, to czy istotę taką nazwiemy kimś wolnym? Wydaje się oczywiste, że o takich właśnie osobach mówimy zazwyczaj, iż są niewolnikami własnych pragnień i że nieumiejętność panowania nad tymi pragnieniami – którą nazywamy także „nieumiejętnością panowania nad sobą” – uniemożliwia człowiekowi uzyskanie wolności pojętej jako zdolność do samorealizacji.

Wolność w przekonaniu Taylora implikuje zdolność do adekwatnego rozpoznawania własnych najważniejszych celów i zdolność do pokonywania lub neutralizowania emocjonalnych kajdan zakładanych nam przez nasze uczucia, a także oznacza wolność od zewnętrznych przeszkód i trudności w realizacji naszych zamierzeń. Taki pogląd na wolność ma korzenie raczej arystotelesowsko-hegłowskie aniżeli kantowskie.³ Wykazana przez Taylora konieczność posiada-

¹ Platon, *Państwo* 439e-440a.

² Taylor, „What is Wrong with Negative Liberty”, s. 228.

³ Warto także na marginesie wspomnieć, że Taylor poświęcił wiele wysiłku interpretacji Hegłowskiej filozofii, w tym filozofii moralnej; por. Taylor, *Hegel*, Cambridge

nia zdolności do silnej ewaluacji własnych pragnień – ideał panowania nad sobą, który został sformułowany szczególnie wyraźnie przez Artystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* – uderza tym silniej w rzeczników indywidualistycznej wolności negatywnej, ponieważ ujawnia, z jednej strony, że rozważenie tej kwestii nie zagraża wolności, jakiej pragną oni bronić, z drugiej zaś pokazuje, iż reprezentowana przez nich mentalność linii Maginota popycha ich do dogmatycznej obrony stanowiska połowicznego i wskutek tego trudnego lub zgoła niemożliwego do obrony: innymi słowy dodają oni do błędu rzeczowego błąd metodologiczny. Tego, co istotne, uczymy się bowiem w społecznym procesie formowania swych osobowości i dopasowywania swych celów i planów do ściśle określonego zbioru perspektyw, jakie otwiera przed nami życie w danej wspólnocie oraz zajmowane w niej przez nas miejsce. Jakkolwiek w zbiorze tych perspektyw jest wiele miejsca na swobodę wyboru, nie oznacza to całkowitej dowolności. Wolność nie może być zdobyta czy wypracowana przez przedspołeczną czy antyspołeczną jednostkę, w całkowitej izolacji od innych ludzi. Ponadto trzeba zauważyć, że połowiczny ideał wolności od zewnętrznych przeszkód jest nie do przyjęcia dlatego, że implikuje, iż najczęstszą przeszkodą w realizacji tego, czego chcemy, są właśnie inni ludzie. Rzeczywiście, cały czas stajemy sobie wzajemnie na drodze w realizacji naszych dążeń, przeszkadzając sobie nieustannie. Ale stajemy sobie na drodze również po to, aby sobie nawzajem pokazywać kierunki naszych poczynań i pomagać sobie wzajemnie – nie zawsze świadomie – w dochodzeniu do naszych celów. Drogi, które umożliwiają w miarę bezkolizyjnie poruszanie się ku naszym celom, przecinają się w naszych umysłach i w naszym życiu. Drogi te są zaopatrzone w kierunkowskazy zwane zasadami moralnymi, które zostały tam ustawione przez innych. Są to zasady wyznaczające dopuszczalne kierunki ruchu jednostki w społecznej przestrzeni moralnej.

Adam Chmielewski