

# Indywidualizm w filozofii społecznej Charlesa Taylora

*Damian Barnat*

Celem niniejszego artykułu jest dokonanie rekonstrukcji poglądów, które w kwestii indywidualizmu przedstawił kanadyjski filozof Charles Taylor. W szczególności zamierzamy się skupić na publicznych aspektach indywidualizmu, które ujawniają się na poziomie refleksji społeczno-politycznej oraz na poziomie praktyki liberalno-demokratycznych społeczeństw. Opieramy się tutaj na tezie, iż głównym remedium na zagrożenia wynikające z indywidualizmu jest sam ten ideał, którego właściwa realizacja, w interpretacji Taylora, musi uwzględniać swoje warunki sensowności, czyli: dialogiczność natury ludzkiej oraz moralny horyzont. Mówiąc inaczej, będziemy się starali pokazać, iż indywidualizm wbrew jego krytykom jest wartościowym i niezbywalnym ideałem, oraz jako ideał właśnie, wbrew temu, co twierdzą jego zwolennicy, stawia przed nami wymóg respektowania dialogiczno-aksjologicznego kontekstu. Parafrazując słowa Taylora możemy powiedzieć, że chcąc bronić indywidualizmu przed jego „antagonistami” powinniśmy wyrwać go z rąk jego najbardziej zagorzałych „entuzjastów”.

Punktem wyjścia naszych analiz jest pojęcie „politycznego atomizmu”, które stanowi podstawę dla zaproponowanej przez Roberta Nozicka teorii jednostkowych uprawnień. Następnie zastanowimy się nad zasadnością definiowania podmiotowej autonomii poprzez pojęcie „wolności negatywnej”. Uwzględnimy tutaj także krytykę, którą pod adresem Taylora wysunął polski filozof Andrzej Szahaj. Kolejnym wątkiem naszych rozważań będzie, przedstawiany przez współczesnych myślicieli liberalnych (John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, Charles Larmore), postulat „neutralności państwa względem koncepcji dobrego życia”. Naszym celem będzie wykazanie, iż wiążąca się z tym postulatem atomistyczna ontologia społeczna, nie tylko ujawnia swą eksplikacyjną niemoc w obliczu liberalnych demokracji, ale również przyczynia się do zaniku obywatelskiej aktywności.

## 1. Indywidualizm

Indywidualizm stanowi, bez wątpienia, jedną z najważniejszych wartości określających główny nurt zachodniej kultury współczesnych społeczeństw liberalno-demokratycznych. Na gruncie politycznym, w ramach społeczeństwa libe-

ralnego, przyznajemy priorytet jednostce i jej niezbywalnym prawom, natomiast na polu ekonomicznym, prym wiodą wolny rynek oraz przedsiębiorczość. Biorąc pod uwagę nasze codzienne życie, trudno byłoby przeczyć, że nie kierujemy się w nim moralnymi ideami, takimi jak samospełnienie, rozwój osobowości czy też realizacja własnego planu życiowego.]

Indywidualizm, w tym samym stopniu co akceptowany, jest również dyskredytowany i umieszczany wśród głównych przyczyn odpowiedzialnych za degradację moralnego i wspólnotowego wymiaru doświadczenia ludzkiego. Nadmierne skupienie się jednostki na samej sobie sprzyja rozprzestrzenieniu się hedonistycznych, narcystycznych oraz egocentrycznych form samorealizacji. Na płaszczyźnie moralnej negatywne skutki indywidualizmu prowadzą do subiektywizacji, relatywizacji, a w konsekwencji do erozji aksjologicznej sfery. Natomiast w wymiarze publicznym, źle odczytany indywidualizm objawia się fragmentaryzacją, instrumentalizacją oraz atomizacją wspólnotowych więzi, co uwidacznia się w nieumiejętności sformułowania i realizacji polityki wspólnego dobra, a w istocie rzeczy w zaniku aktywności obywatelskiej.

Pojęcie „indywidualizm” etymologicznie wywodzi się z języka łacińskiego od wyrazu *individuum*, które było używane na oznaczenie: „czegoś niepodzielnego” lub „czegoś stanowiącego samodzielną całość”<sup>1</sup>. Współcześnie, indywidualizm jest terminem cechującym się dużą wieloznacznością i bywa stosowany w różnych kontekstach: (a) psychologicznym – jako określenie nonkonformistycznego zachowania się człowieka; (b) teorii nauk społecznych – jako podstawowa kategoria analizy zjawisk społecznych i instytucji (indywidualizm metodologiczny); (c) ekonomicznym – w stanowiącej podstawę wolnej konkurencji rynkowej koncepcji *homo oeconomicus*, czyli wizji wolnego podmiotu dążącego w sposób racjonalny do maksymalizacji własnej korzyści; (d) politycznym – w problemie relacji pomiędzy obywatelem a władzą (teoria umowy społecznej oraz jednostkowych uprawnień); (e) światopoglądowym – liberalizm, jako koncepcja przyznająca nadrzędną wartość jednostce; (f) filozoficznym – moralne pojęcie autonomii, wolności samostanowienia oraz uznania jednostkowości<sup>2</sup>.

Istnieją trzy zasadnicze sensy, które wiąże Taylor z ideą indywidualizmu: (a) indywidualizm racjonalnej kontroli (Kartezjusz, John Locke, Immanuel Kant); (b) indywidualizm ekspresywistyczny (Michel de Montaigne, Jan Jakub Rousseau, Johann Gottfried von Herder) oraz (c) indywidualizm osobistego zaangażowania

---

<sup>1</sup> Zob. Szlachta [2004] s. 412.

<sup>2</sup> Por. Miklaszewska [2004] s. 626-628; oraz Środa [2003] s. 7-27.

(św. Augustyn)<sup>3</sup>. W opinii Taylora, wszystkie trzy typy indywidualizmu opierają się na wywodzącym się z filozofii św. Augustyna „zwrocie ku wnętrzu”, polegającym na przyjęciu wobec siebie postawy radykalnie refleksyjnej, czyli na spojrzeniu na siebie z perspektywy pierwszej osoby<sup>4</sup>.

Indywidualizm racjonalnej kontroli łączy się z koncepcją „ja niezaangażowanego” (*disengaged self*), spełniającą się w postawie uprzedmiotawiającego dystansu wobec własnych uczuć, przekonań oraz zewnętrznego autorytetu i tradycji – jednym słowem wszystkiego, co jest zewnętrzne wobec samoweryfikującej się i autonomicznej myśli. Ideał hegemonii rozumu współgra z moralnym wezwaniem do samoodpowiedzialności, osobistej niezależności oraz szacunku dla godności istoty ludzkiej, która obdarzona jest mocą autonomicznego i racjonalnego porządkowania swego myślenia i działania<sup>5</sup>.

Indywidualizm ekspresywistyczny łączy się z moralnym wezwaniem do eksploracji własnego wnętrza, którego celem jest odkrycie nie tego, co uniwersalne w naturze ludzkiej, ale tego, co istotowo określa indywidualną tożsamość, tego, co autentycznie moje. Ten rodzaj indywidualizmu jest bezpośrednim źródłem dla wyłonienia się „fenomenu autentyczności”, na gruncie którego oryginalność sposobu istnienia każdego człowieka przybiera postać kategorii moralnej i staje się podstawą dla niezwykle wpływowego współcześnie postulatu uznania jedyności<sup>6</sup>.

Indywidualizm osobistego zaangażowania korzeniami swymi sięga stoickiej koncepcji woli, która pojęta była jako władza „dawania bądź wstrzymywania przyzwolenia”. Chryzyp nazywa tę władzę *synkatathesis*, natomiast u Epikteta nosi ona miano *prohairesis*. Wedle tej koncepcji, o moralnym znaczeniu działań człowieka przesądza zaangażowanie jego woli. Tak więc żaden sposób życia nie może być autentycznie dobry, dopóki nie stoi za nim cała nasza wola. Ta woluntarystyczna koncepcja zostaje rozwinięta przez św. Augustyna, dla którego grzech był powiązany z niezdolnością człowieka do pełnego zaangażowania woli (*Ex toto velle*). Idea osobistego zaangażowania była bardzo ważna na gruncie kalwińskiego oraz purytańskiego, gdzie łączyła się z przekonaniem, iż społeczność pobożnych ma być oparta na dobrowolnym i osobistym zaangażowaniu. Ten sposób myślenia

---

<sup>3</sup> Zob. Taylor [2001b] s. 345-346.

<sup>4</sup> Zob. tamże, rozdz. VII, „*In interiore homine*”, s. 240-268.

<sup>5</sup> Zob. tamże, rozdz. VIII, *Oderwany rozum Kartezjusza*, s. 269-296 oraz rozdz. IX, *Lockowska podmiotowość punktowa*, s. 297-331.

<sup>6</sup> Zob. tamże, rozdz. X, *Odkrywanie kondycji ludzkiej*, s. 332-344 oraz rozdz. XXI, *Zwrot ekspresywistyczny*, s. 677-721; a także w sprawie „ideału autentyczności” zob. Taylor [2002].

był też jedną z podstaw nowożytnych teorii umowy społecznej, zgodnie z którymi tylko dobrowolna zgoda jednostek mogła legitymizować władzę i obowiązek posłuszeństwa<sup>7</sup>.

Nowożytna wolność indywidualna narodziła się w znacznej mierze jako korelat upadku dawnych horyzontów moralnych i społecznych, które nie tylko umieszczały człowieka w uprzednim wobec niego porządku, ale również nadawały ludzkiemu życiu oraz światu sens. Racjonalistyczny projekt Oświecenia przyczynił się do, jak ujął to Max Weber, „odczarowania świata” (*Entzauberung der Welt*)<sup>8</sup>, co oznacza między innymi to, że nie wierzymy już w metafizyczną koncepcję „wielkiego łańcucha bytu”<sup>9</sup>, rozumianą jako kompleks idei wyznaczający ostateczne cele człowieka oraz ugruntowujący społeczne nierówności<sup>10</sup>.

W rezultacie upowszechnienia i utrwalenia się trzech form indywidualizmu, od XVIII wieku w społeczeństwach Europy Zachodniej kształtuje się coś, co Taylor nazywa „kulturą indywidualistyczną”, która: „(...) ceni autonomię; znaczące miejsce zajmuje w niej badanie własnej natury jednostki, w szczególności w sferze uczuć; jej wizerunek dobrego życia na ogół zakłada osobiste zaangażowanie. W rezultacie, w języku polityki formułuje ona prawa nietykalności jednostki w kategoriach praw podmiotowych. Ze względu na skłonności do egalitaryzmu, uznaje owe trzy prawa za uniwersalne”<sup>11</sup>.

Wolność bycia sobą i decydowania o sobie, wolność wyznania i słowa oraz brak podporządkowywania ludzi wymogom religijnych i społecznych hierarchii, wszystko to zawdzięczamy obecności wartości indywidualistycznych w naszej kulturze. Pytanie zatem brzmi: „jakie są niebezpieczeństwa wynikające z indywidualizmu?”.

Taylor wymienia dwa zasadnicze źródła obaw związane z indywidualizmem – dotyczą one aspektu „egzystencjalnego” oraz „publicznego” w życiu ludzkim. Są to: po pierwsze, „problem zaniku sensu życia w wymiarze moral-

---

<sup>7</sup> Zob. Taylor [2001b] s. 345-362.

<sup>8</sup> „Odczarowanie” polega na odejściu od animistycznej i magicznej interpretacji świata na rzecz jego racjonalistycznego ujęcia. Pomimo, iż głównym czynnikiem „postępującej intelektualizacji” był – wedle Webera – rozwój nauki, to możemy dopatrywać się tutaj także wpływu pewnych elementów teologii chrześcijańskiej np. pojęcie transcendentnego Boga czy protestancka koncepcja zbawcza zwana przez niemieckiego socjologa „wewnątrzświatową ascezą”. Zob. Weber [2004] s. 87-89; oraz Weber [1998] s. 121-122.

<sup>9</sup> Zob. Lovejoy [1999], s. 5, 59, 67, 236, 240.

<sup>10</sup> Zob. Taylor [2002] s. 10.

<sup>11</sup> Taylor [2001b] s. 569.

nym” oraz po drugie, „niebezpieczeństwo utraty wolności na płaszczyźnie politycznej”<sup>12</sup>.

Rozważając publiczny wymiar zagrożenia związanego z indywidualizmem, Taylor nawiązuje do Alexis de Tocqueville’a, który porównując demokratyczne społeczeństwo amerykańskie ze schodzącym z europejskiej sceny politycznej porządkiem arystokratycznym, stwierdza, że podstawową cechą odróżniającą od siebie oba układy społeczne jest opierająca się na indywidualizmie, postępująca izolacja jednostki<sup>13</sup>.

W swym statusie indywidualizm różni się zasadniczo od egoizmu, o którym de Tocqueville stwierdza, że jest to „wada stara, jak świat”, pozostająca w stosunku niezależności wobec różnych form społecznych. Jednak rezultat, do jakiego prowadzi praktykowanie indywidualizmu w dłuższym okresie czasu jest zbieżny z tym, co powoduje egoizm, który jako: „namiętna i przesadna miłość własna (...) wysusza źródła wszelkich cnót”<sup>14</sup>. Będąca efektem indywidualizmu izolacja jednostek wobec społecznej zbiorowości początkowo „zabija tylko załączek cnót publicznych”, aby w efekcie końcowym, obracając się przy tym w egoizm, osłabić wszystkie inne cnoty.

Ludzie koncentrujący się tylko na zaletach życia prywatnego oraz dbający o własną pomyślność materialną przestają interesować się czynnym udziałem w samorządzie. Zaniechanie aktywności w życiu społecznym na rzecz ekonomicznych sukcesów prowadzi jednostkę do poniesienia strat moralnych, które mają bezpośrednie przełożenie na płaszczyznę polityczną. Omawiając ten aspekt utraty wolności de Tocqueville stwierdza, że społeczeństwom demokratycznym grozi nowy rodzaj zniewolenia, w postaci swoistej formy „łagodnego despotyzmu”<sup>15</sup>.

Taylor zgadza się z de Tocquevillem, że indywidualizm, jako moralno-społeczna kategoria zakładająca pewien model wspólnoty politycznej, powinien

---

<sup>12</sup> Zob. tamże, s. 918. Z uwagi na rozmiar niniejszego szkicu nie będziemy zajmować się tutaj problemem utraty sensu. Warto dodać, iż w tym kontekście Taylor wymienia jeszcze trzecią „bolączkę” współczesności, którą ujmuje jako „prymat rozumu instrumentalnego”. Zob. Taylor [2002] s. 12-13, 17.

<sup>13</sup> Zob. Tocqueville [2005] s. 481-482.

<sup>14</sup> Tamże, s. 481.

<sup>15</sup> Jak pisze de Tocqueville: „Kiedy próbuje sobie wyobrazić ten nowy rodzaj despotyzmu zagrażający światu, widzę nieprzebrane rzesze identycznych i równych sobie ludzi, nieustannie kręcących się w kółko w poszukiwaniu małych i pospolitych wzruszeń, którymi zaspokajają potrzeby swego ducha. Każdy z nich żyje w izolacji i jest obojętny wobec cudzego losu (...). Człowiek istnieje tylko w sobie i dla siebie i jeżeli nawet ma jeszcze rodzinę, to na pewno nie ma już ojczyzny. Ponad wszystkimi panuje na wyżynach potężna i opiekuńcza władza, która chce sama zaspokoić ludzkie potrzeby i czuwać nad losem obywateli. (...) Lubi, gdy obywatelom żyje się dobrze, pod warunkiem wszakże, by myśleli wyłącznie o własnym dobrobycie”. Tamże, s. 481.

być odróżniony od egoizmu będącego zasadniczo „zjawiskiem amoralnym”<sup>16</sup>. Jednakże w przeciwieństwie do francuskiego filozofa, Taylor twierdzi, iż nie powinniśmy się obawiać czegoś takiego jak despotyzm, ponieważ współczesne demokracje obfitują w różnego rodzaju protesty, wolnościowe inicjatywy oraz publiczną krytykę władzy. Tym, co nam naprawdę zagraża, jest nie tyle zniewolenie objawiające się pod postacią despotyzmu, co raczej zjawisko zwane przez kanadyjskiego filozofa rozdrobnieniem (*fragmentation*), rozumiane jako: „(...) coraz mniejsze szanse na sformułowanie i realizację wspólnego celu”<sup>17</sup>. Priorytet troski o własny interes powoduje, że coraz trudniej jest nam się zjednoczyć w celu realizacji wspólnych projektów<sup>18</sup>.

Podbudowany atomizmem zanik aktywności obywatelskiej sprawia, że jednostka zostaje wyobcowana ze sfery publicznej, a to z kolei przeradza się w poczucie bezradności pojedynczego obywatela w obliczu „biurokratycznej maszyny państwa”. Konsekwencją stanu alienacji oraz nieudolności w realizowaniu wspólnych celów jest utrata możliwości sprawowania efektywnej, to jest nie wyznaczonej tylko okresami wyborów, kontroli nad władzą oraz naszym losem. W efekcie, „depolityzacja” naszych działań, czyli zanik aktywności obywatelskiej objawiający się utratą wolności w sensie politycznym, uderza w nas samych: w naszą obywatelską godność oraz w ideały indywidualnej wolności.

Niebezpieczeństwo dotyczące utraty wolności politycznej odnosi się do wszystkich trzech rodzajów indywidualizmu. W szczególności chodzi tu o obecne na ich gruncie wątki instrumentalizujące, a tym samym osłabiające poczucie wspólnotowych więzi. Atomizacja wspólnoty politycznej, czyli postrzeganie jej w kategoriach „agregatu jednostek”, skutecznie przyczynia się do coraz większych trudności związanych z podjęciem jakichkolwiek działań demokratycznych mających przełożenie na polityczne decyzje. Indywidualizm posiada więc swoją „ciemną” stronę i bardzo łatwo obraca się w swoje przeciwieństwo, to znaczy zamiast dawać więcej wolności, powoduje jej utratę.

---

<sup>16</sup> Zob. Taylor [2002] s. 27, przyp. 7.

<sup>17</sup> Tamże, s. 107.

<sup>18</sup> Warto tutaj dodać, że według de Tocqueville’a remedium na negatywne skutki indywidualizmu jest zdolność obywateli do organizowania się w celu realizacji wspólnych projektów na poziomie lokalnym. W umiejętności tworzenia stowarzyszeń widział również de Tocqueville substytut dawnych postaw arystokratycznych, dzięki którym władza była ograniczana. Tak więc łagodny despotyzm może być równoważony przez postawę zmierzającą ku osiągnięciu wspólnego dobra. Zob. Tocqueville [2005] s. 669-675.

## 2. Niekoherencja politycznego atomizmu

Jedną z konsekwencji racjonalistycznego indywidualizmu, za sprawą którego jednostka zaczęła jawić się jako niezależny względem szerszego porządku byt, była siedemnastowieczna teoria „atomizmu politycznego”, wyrażająca się w koncepcjach umowy społecznej<sup>19</sup> autorstwa, między innymi: Grotiusa, Pufendorfa, Hobbesa i Locke’a<sup>20</sup>. Przed XVII wiekiem – jak zauważa Taylor – umowa społeczna dotyczyła porozumienia ludzi w sprawie ustanowienia władzy. Istnienie wspólnoty politycznej było z góry zakładane, dlatego też, porozumienie ustanawiające polityczną władzę mogło być pojęte, jako konsensus wspólnoty. Od czasów Grotiusa teoretycy umowy społecznej przedmiotem swych rozważań, obok kwestii umowy ustanawiającej władzę, czynią również, logicznie wcześniejszy, problem umowy, dzięki której ludzie zrzeszają się we wspólnotę.

Punktem wyjścia siedemnastowiecznych teorii umowy społecznej jest indywidualium – jednostka jako taka, której przynależność do wspólnoty przestała być oczywistym faktem, a więc czymś, co byłoby samo w sobie zrozumiałe. Przynależność do wspólnoty wymaga uzasadnienia, które polega na odwołaniu się do jakiejś innej, logicznie lub historycznie wcześniejszej sytuacji. Uzasadnieniem przynależności jednostki do wspólnoty politycznej jest akt wyrażenia zgody przez ludzi żyjących pierwotnie w przedspołecznym stanie natury. W tym paradygmacie myślenia człowiek staje się „politycznym atomem”, ponieważ jego przynależność do wspólnoty politycznej jest warunkowana wcześniejszą umową, tudzież zgodą. Jak pisze Taylor: „(...) atomistyczna teoria umowy społecznej wyrosła na gruncie nowożytnego indywidualizmu. Oderwanie od porządku kosmicznego oznacza, że działającego podmiotu nie można już postrzegać jako elementu należącego do szerszego porządku znaczącego. (...) Oderwanie przenosi się wkrótce również na wspólnotę polityczną. W rezultacie rodzi się obraz suwerennej jednostki, która ‘z istoty’ nie podlega już żadnej władzy. Stan podlegania jakiejś władzy rozumie się zatem jako coś, co musi wprawdzie zostać *ustanowione*”<sup>21</sup>.

Forma, jaką przyjmuje ustanowienie władzy sprowadza się do zawarcia porozumienia między ludźmi. Ujawnia się tutaj znaczenie jakiego nabrał trzeci z wyróżnianych przez Taylora sensów pojęcia nowożytnego indywidualizmu, czyli

---

<sup>19</sup> Pojawiająca się jeszcze w starożytności koncepcja umowy społecznej, na gruncie filozofii nowożytnej, łączy się z pojęciem liberalizmu, gdzie państwo zaczyna być pojmowane jako instytucja wymagająca uzasadnienia. Umowa społeczna stanowi postać zobowiązania politycznego, jakiego podejmują się jednostki wobec państwa, i jako taka jest uzasadnieniem posłuszeństwa wobec władzy. Zob. Miklaszewska [2004] s. 629-631.

<sup>20</sup> Zob. Taylor [2001b] s. 360.

<sup>21</sup> Tamże, s. 361.

„indywidualizm osobistego zaangażowania”<sup>22</sup>. W związku z wagą, jaką w perspektywie moralnej przyznano osobistemu zaangażowaniu, wspólnota zaczęła być coraz częściej postrzegana w oparciu o woluntarystyczne kategorie, czyli jako dobrowolne stowarzyszenie. Idea osobistego zaangażowania łączy się z koncepcją, wedle której tylko i wyłącznie jednostka mocą swej zgody może nałożyć na siebie obowiązek posłuszeństwa wobec większej całości, mającej charakter politycznej struktury. Umowa społeczna jest zatem próbą uzasadnienia zobowiązania, jakie jednostki podejmują podporządkowując się władzy państwowej<sup>23</sup>.

Atomistyczne teorie odwołujące się do różnych wariantów umowy społecznej są nadal bardzo popularne. Świadczyć o tym mogą, powstające na przestrzeni ostatnich trzech dekad, koncepcje autorstwa takich myślicieli, jak: John Rawls, Bruce Ackerman, David Gauthier, James Buchanan czy Robert Nozick<sup>24</sup>.

Doktryny atomistyczne bazują na instrumentalnym podejściu wobec wspólnoty, społeczeństwa i jego instytucji, które są rozumiane jako narzędzia (instrumenty), służące do realizacji głównie jednostkowych celów, pragnień bądź interesów. Jak zauważa Justyna Miklaszewska w kwestii społeczeństwa: „(...) Gauthier przyjmuje definicję Rawlsa (oparte na współpracy przedsięwzięcie w celu osiągnięcia wzajemnych korzyści), Buchanan określa je jako sieć relacji między jednostkami, Nozick zaś – jako spółkę akcyjną lub rodzaj dobrowolnych stowarzyszeń. Wszystkie te ujęcia wywodzą się z bliskiej anarchizmowi tradycji dobrowolnych stowarzyszeń”<sup>25</sup>.

W szczególności interesować nas tutaj będzie Nozick, bowiem to głównie tego autora krytykuje Taylor za brak rozpoznania wewnętrznej sprzeczności atomistycznych przesłanek. Nozick próbuje ukazać system relacji między społeczeństwem a obywatelami, jako sieć powiązań, która powstaje między spółką akcyjną i akcjonariuszami. Jak pisze o tym wariante teorii Nozicka J. Miklaszewska: „W ukazanej przez niego w zakończeniu książki *Anarchy, State, and Utopia* wizji doskonałego społeczeństwa obywatele zachowują się jak akcjonariusze: wchodzi do danego społeczeństwa (kupują akcje), otrzymują zysk proporcjonalny do wniesionego wkładu i występują ze społeczeństwa, kiedy zechcą”<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 345, 346, 362.

<sup>23</sup> Zob. Miklaszewska [1999] s. 39.

<sup>24</sup> Zob. Rawls [1994]; Ackerman [1980]; Gauthier [1986]; Buchanan [1975]; Nozick [1999]. W sprawie krytycznej analizy poglądów Nozicka, Buchanana oraz Gauthiera w kontekście zagadnienia wolności i własności zob. Miklaszewska [1994].

<sup>25</sup> Miklaszewska [1994] s. 27.

<sup>26</sup> Tamże, s. 39.



Atomizm, z uwagi na priorytetowe znaczenie przyznawane jednostce, łączy się ściśle ze stanowiskiem z zakresu metateorii nauk społecznych zwanym „metodologicznym indywidualizmem”. „Atomiści – jak zauważa Taylor – są często określani, jako metodologiczni indywidualiści. Opowiadają się oni za (a) porządkiem wyjaśniania, w którym społeczne działania, struktury i warunki można i należy tłumaczyć w kategoriach własności podejmujących te działania czy też tworzących struktury i warunki jednostek, oraz za (b) porządkiem rozumienia, w którym społeczne dobro można i należy interpretować w kategoriach zbioru dóbr indywidualnych”<sup>27</sup>.

Jednym z rezultatów akceptacji opcji atomistycznej może być przyjęcie szczególnej „teorii uprawnień”, mianowicie takiej, która opiera się na uznaniu prymatu jednostkowych uprawnień wobec „zasady przynależności lub zobowiązania” (*the principle of belonging or obligation*)<sup>28</sup>. Jedną z najbardziej znanych propozycji wpisujących się w ten nurt myślenia jest libertariańska<sup>29</sup> teoria jednostkowych uprawnień, którą zaproponował Nozick. Autor *Anarchii, państwa, utopii*, uznaje jednostkowe uprawnienia (do własności, życia, wolności) za coś fundamentalnego i pierwotnego, a następnie stawia kwestię tego, czy i w jakich warunkach, możemy domagać się w sposób uzasadniony posłuszeństwa jednostek wobec państwa<sup>30</sup>.

Teoria prymatu uprawnień nad zobowiązaniami, to taka, która obiera za priorytetową regułę dyskursu politycznego przyznanie praw jednostkowym podmiotom bez konieczności uznania postulatu zobowiązań wobec wspólnoty, czyli obowiązku podtrzymywania i rozwoju społeczeństwa. Koncepcje prymatu uprawnień akceptują w sposób bezwarunkowy jednostkowe prawa, ale odmawiają jednocześnie nadania takiego samego statusu zasadzie zobowiązań, co sprawia, że zobowiązanie to jest traktowane, jako pochodne oraz uwarunkowane korzyścią jednostek<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Taylor [2004] s. 37-38. W sprawie metodologicznego indywidualizmu a zwłaszcza jednej z jego form, którą jest tzw., „normatywny indywidualizm” zob. Miklaszewska [1994] rozdz. I, podrozdz. 2, *Indywidualizm jako metoda i jako system normatywny*, s. 14-20.

<sup>28</sup> Zob. Taylor [1985a] s. 188.

<sup>29</sup> Ujęty szeroko libertarianizm oznacza zjawisko kulturowe bazujące na radykalnych, zbliżających się do anarchizmu, koncepcjach wolnościowych. W węższym sensie libertarianizm jest filozofią polityczną skupiającą swą uwagę na wolności jednostki i gospodarce rynkowej. Jako przedstawiciele tak pojętego libertarianizmu należy wymienić: Nozicka, Buchanana i Gauthiera. Zob. Miklaszewska [2004] s. 624-625.

<sup>30</sup> Zob. Taylor [1985a] s. 188; oraz Miklaszewska [1999] s. 40.

<sup>31</sup> Zob. Taylor [1985a] s. 188. Jednym z pionierów tej koncepcji jest Locke, który podstawowe gwarancje prawne (do życia i wolności) opiera na kategoriach prawa własności. To niezwykle wpływowe stanowisko Locke’a zostało nazwane „indywidualizmem posiadania”. Zob. Taylor [2001b] s.

Punktem wyjścia krytycznej analizy atomizmu oraz wiążących się z nim teorii prymatu uprawnień nad zobowiązaniami jest dla Taylora opozycyjna teza wysuwana między innymi przez Arystotelesa, która głosi, że człowiek jest z natury zwierzęciem politycznym. Postulat ten, zwany przez Taylora „tezą społeczną” (*social thesis*), w przeciwieństwie do atomistycznej wizji bytu ludzkiego, zakłada, że człowiek nie jest i nie może być samowystarczalny, to znaczy, że w swym byciu musi opierać się na społecznym kontekście. Nie chodzi tutaj oczywiście o to, że ludzie nie byliby w stanie przetrwać gdzieś, dajmy na to, na bezludnej wyspie. Zwolennicy tezy społecznej twierdzą, że tylko w społeczeństwie człowiek może rozwinąć specyficznie ludzkie zdolności. Innymi słowy, życie w pewnego rodzaju społeczeństwach jest niezbędnym warunkiem do tego, aby móc się stać racjonalnym, moralnym, odpowiedzialnym i autonomicznym podmiotem ludzkim<sup>32</sup>.

W przekonaniu Taylora, rozważania dotyczące ludzkiej natury, a więc koncepcje odnoszące się do ludzkiego potencjału, stanowią istotną część teoretycznego kontekstu, w oparciu o który uznajemy pewne prawa za nienaruszalne. Prawo do pewnych działań i zachowań jest warunkowane istnieniem pewnych specyficznie ludzkich zdolności, które są przedmiotem naszych silnych wartościowań. Te swoiste dla człowieka zdolności współokreślają kształt naszych praw. Zdolność do samoświadomego życia, racjonalnego wybierania oraz dysponowania swoją własnością a także umiejętność formułowania autonomicznych przekonań moralnych są tymi cechami ludzkiego bytu, które mają dla nas szczególne znaczenie moralne, co w rezultacie objawia się tym, że uznajemy takie, a nie inne prawa za uniwersalne i powszechnie ważne<sup>33</sup>.

Afirmacja wartości pewnej ludzkiej zdolności, na przykład do bycia autonomicznym podmiotem moralnym, sięga dalej niż tylko domaganie się uznania prawa do własnych przekonań i sprawia, że powinniśmy nie tylko rozwijać związane z autonomią moralną wartości w sobie, ale również wspierać ich rozwój u innych. Zdaniem Taylora, niekonsekwencją jest przypisywanie pewnych praw ze względu na określone zdolności ludzkie, przy jednoczesnym braku potwierdzenia tego, że zdolności te *powinny* być rozwijane<sup>34</sup>.

---

365-366 oraz Macpherson [1962]. Odwołując się do słynnego sformułowania Locke’a, że: „każdy człowiek ma własność w swej własnej osobie”, Nozick buduje swą teorię sprawiedliwego posiadania na pojęciu samo-posiadania (*self-ownership*), które wykorzystuje również do krytyki sprawiedliwości rozdzielczej Rawlsa. Zob. Mikłaszewska [1994] s. 29.

<sup>32</sup> Zob. Taylor [1985a] s. 191.

<sup>33</sup> Zob. tamże, s. 193.

<sup>34</sup> Zob. tamże, s. 195.

Przeświadczenie, że możemy przypisać prawa poza kontekstem, w którym afirmowalibyśmy wartość pewnych zdolności, opiera się na liberalistycznych tendencjach do absolutyzacji wolności. Tylko poprzez akceptację moralnej psychologii nowożytnego empiryzmu, a zwłaszcza Locke'owskiej koncepcji podmiotu, jako „punktowej siły samoodtwarzania”, wedle której zdolność wybierania jest czymś danym, ten typ liberalizmu może odgraniczać się od afirmacji pewnych wartości. Jeśli mamy do czynienia z ludzkimi zdolnościami, które nie przynależą do nas tylko z uwagi na to, że jesteśmy żywymi istotami, ale wymagają rozwinięcia, to musimy rozważyć kwestię *warunków możliwości ich rozwoju*. Wśród warunków możliwości rozwoju określonych zdolności ludzkich istotną rolę pełni społeczny kontekst<sup>35</sup>.

Schemat rozumowania, na którym opiera się Taylor, można przedstawić następująco: (a) jeśli uznanie pewnych praw opiera się na afirmacji wartości pewnych ludzkich zdolności oraz (b) jeśli konsekwencją tej afirmacji jest normatywny postulat wspierania i wzmacniania tych zdolności, a także (c) jeśli zgodzimy się z tezą społeczną, że zdolności te mogą być rozwinięte tylko w pewnego typu społeczeństwach, to wynika z tego, że przypisując prawa mamy również zobowiązania wobec wspólnoty politycznej<sup>36</sup>. Jeśli teza społeczna jest prawdziwa, to atomistyczne teorie prymatu uprawnień nad zobowiązaniami są niekoherentne. Przypisanie praw prowadzi do afirmacji pewnych wartości, co w rezultacie powinno pociągać za sobą zobowiązanie wobec wspólnoty, w której istnieją takie, a nie inne standardy moralne<sup>37</sup>. Wedle argumentacji Taylora, zobowiązania powinny być nierozdzielne od uprawnień, a wszelkie teorie uznające priorytet praw, przy jednoczesnym traktowaniu zobowiązań jako opcji możliwej do zakontraktowania, są niekoherentne.

Nozick, czyniąc punktem wyjścia jednostkowe prawa, a dopiero później zastanawiając się nad kwestią legitymizacji lojalności czy posłuszeństwa jednostki wobec państwa, popełnia – zdaniem Taylora – błąd, który polega na braku rozpo-

---

<sup>35</sup> Zob. tamże, s. 197, 202.

<sup>36</sup> Jak to ujmuje Taylor: „If we cannot ascribe natural rights without affirming the worth of certain human capacities, and if this affirmation has other normative consequences (i.e., that we should foster and nurture these capacities in ourselves and others), then any proof that these capacities can only develop in society or in a society of a certain kind is a proof that we ought to belong to or sustain society or this kind of society”. Tamże, s. 197.

<sup>37</sup> Skróconą wersję rozumowania Taylora w tej kwestii podaje R. Abbey: „From the fact that certain goods are only available by virtue of the community to which one belongs, Taylor infers an obligation to the community. The logic of this claim is that: if I affirm A (individual freedom) and if B (my membership in the community) is a necessary condition of A therefore, in affirming A I should affirm B”. Abbey [2001] s. 105.

znania tego, że uznanie praw samo w sobie pociągać musi zobowiązania wobec wspólnoty<sup>38</sup>.

Akcentujący indywidualną wolność sposób samorozumienia jest zakotwiczony w praktykach społecznych oraz jest chroniony systemem prawnym. Dlatego też ceniąc sobie indywidualną wolność powinniśmy również być zobowiązani wobec wspólnoty politycznej, która umożliwia realizację tej wolności. Polityczne instytucje nie są bowiem bez znaczenia w związku z możliwością doświadczania wolności. Jeśli zatem cenimy te warianty wolności, których realizacja jest uzależniona od istnienia demokratycznego państwa, to powinniśmy również dążyć do wspierania politycznego porządku tego typu.

Warto tutaj dodać, iż olbrzymią inspiracją dla argumentu Taylora (afirmacja dobra, pociąga za sobą wspieranie warunków jego możliwości) jest Heglowskie pojęcie *Sittlichkeit*<sup>39</sup>. Zawartość tej formy społecznego bytu, którą jest *Sittlichkeit* jest tworzona przez normy i obyczaje, które są ucieleśnione w praktykach i instytucjach publicznego wymiaru społeczeństwa. *Sittlichkeit* łączy w sobie „być” i „powinność”, ponieważ dostarcza jednostce cele, które powinny być realizowane, i które jednocześnie są już realizowane. Zespół tych wartości, których realizacją są społeczne praktyki i instytucje, współkonstruuje również naszą indywidualną tożsamość. Warunkiem podtrzymywania naszej tożsamości jest aktywny udział w tych praktykach i instytucjach, które wyrażają cenione przez nas wartości, ponieważ w ten sposób zapobiegamy atrofii tych społecznych bytów oraz wzmacniamy naszą tożsamość<sup>40</sup>.

Warunkiem żywotności wartości indywidualistycznych jest istnienie pewnego typu społeczeństw, dlatego też ceniąc sobie te wartości musimy również dbać o społeczeństwo, które umożliwia nam ich realizację. Nie możemy, jak to proponuje Nozick, dbać tylko o swoje indywidualne wybory, ponieważ zapominając o zobowiązaniach wobec określonej wspólnoty politycznej przyczyniamy się do jej osłabienia. Krytyka atomizmu, którą przeprowadza Taylor, ma na celu uświadomienie nam, iż właściwie wyartykułowany indywidualizm, nie tylko nie osłabia wspólnotowych więzi, ale prowadzić powinien do ich wzmocnienia. Odwołując się do fenomenu autentyczności, możemy powiedzieć, że afirmując siebie

---

<sup>38</sup> Zob. Taylor [1985a] s. 200.

<sup>39</sup> Zob. Taylor [1984] s. 177. Akceptując podstawowe zręby pojęcia *Sittlichkeit*, Taylor odrzuca jednak Heglowskie przekonanie, o tym, iż idee wcielone w społeczne instytucje są „zobiektywizowanym duchem”, czyli przejawem „Ducha Absolutnego”, gdzie człowiek, jako samoświadomy i wolny byt jest momentem w osiągnięciu samoświadomości przez Absolut. Zob. tamże, s. 189.

<sup>40</sup> Zob. tamże, 178-179. W sprawie obszerniejszego omówienia inspiracji, jakie zawdzięcza Taylor Heglowi zob. Prostak [2005].

w swej wolności i indywidualności, a więc będąc wiernym wobec siebie, nie mogę pominąć kwestii zobowiązania wobec wspólnoty, która umożliwia mi takie, a nie inne samorozumienie<sup>41</sup>.

### 3. Indywidualizm a problem wolności negatywnej

Rozważania dotyczące indywidualizmu z konieczności obejmują również refleksję odnoszącą się do wolności: jej rodzajów, granic stosowalności oraz związków z modelem społecznym. Liberalizm, mający u swych podstaw dobro jednostki, opowiada się głównie za negatywnym pojęciem wolności i tym samym odnosi się krytycznie do pozytywnego pojęcia wolności. Powyższe rozróżnienie dwóch rodzajów wolności zyskało swe najbardziej znane sformułowanie w eseju Isaiaha Berlina *Dwie koncepcje wolności*<sup>42</sup>.

Wolność negatywna jest rozumiana jako brak ingerencji ze strony innych ludzi bądź państwa w działanie jednostki. Ten rodzaj wolności polega na tym, że „inni mi nie przeszkadzają czynić tego, co chcę”, dlatego też jest ona wyrażona formułą: „wolność od...”<sup>43</sup>. Granica zasadności tego rodzaju wolności została wskazana przez Johna Stuarta Milla w rozprawie *O wolności*. Wedle uwag Milla, „zmuszanie” lub „karanie”, a więc ograniczanie wolności od ingerencji jest usprawiedliwione, jeśli działanie danego człowieka zmierza do wyrządzenia „krzywdy” innym ludziom<sup>44</sup>. Idea wolności negatywnej pojawiła się już u Thomasa Hobbesa, który za wolność uznał „brak zewnętrznych przeszkód”<sup>45</sup>. Pośród zwolenników negatywnej koncepcji wolności można wymienić, oprócz Berlina, również takich myślicieli jak: John Locke, Jeremy Bentham, Benjamin Constant, a wspólnie Friedrich Hayek<sup>46</sup>.

Pozytywne rozumienie wolności jest wyrażone formułą: „wolność do...” i dotyczy ono rzeczywistego samostanowienia czy też wykształcenia pewnej sprawności moralnej, a więc działań ludzkich w aspekcie realizacji konkretnie określonych celów. Sens wolności skupia się tu na samorealizacji i łączy się z poję-

---

<sup>41</sup> Zob. Taylor [1985a] s. 209.

<sup>42</sup> Zob. Berlin [1991].

<sup>43</sup> Jak pisze Berlin: „Być wolnym w tym sensie oznacza, że nikt nie wtrąca się w moje sprawy. Im większy jest obszar tego nie-wtrącania się, tym większa jest moja wolność” Tamże, s. 116.

<sup>44</sup> Zob. Mill [1999] s. 25

<sup>45</sup> Jak pisze Hobbes: „Przez wolność rozumie się, zgodnie z właściwym znaczeniem tego słowa, brak zewnętrznych przeszkód, które często mogą pochłonąć część sił człowieka, jakie by mógł użyć na osiągnięcie swego celu (...)”. Hobbes [1954] s. 113.

<sup>46</sup> Zob. Miklaszewska [2004] s. 626 oraz Abbey [2001] s. 108.

ciami panowania nad sobą oraz decydowania o kształcie swego życia<sup>47</sup>. Uzyskanie kontroli nad własnym życiem może być powiązane z pojęciem samorządności lub postulatem partycypacji w życiu zbiorowości, co zakłada z konieczności pewną formę współdziałania z innymi. Z tego punktu widzenia społeczeństwo jest wolne, gdy jest samorządne. Tak więc jednostka, pomimo iż będzie miała zapewniony cały wachlarz swobód w sensie negatywnym, może nie być wolna w sensie pozytywnym. Przykładem będzie tu życie pod obcym zaborem. Zwolennicy różnych wersji tego rodzaju wolności to: Rousseau, Marks, de Tocqueville<sup>48</sup>.

W opinii Taylora, w debacie dotyczącej wolności występuje dziwna asymetria. Przeciwnicy wolności pozytywnej przypisują jej zwolennikom skrajne, zahaczające o totalitaryzm i paternalizm<sup>49</sup> ujęcia, podczas gdy orędownicy wolności negatywnej sami odwołują się do jej wypaczonych wersji. Widać to u samego Berlina, który z aprobatą przywołuje Hobbesa i Benthama<sup>50</sup>.

Wedle Berlina, negatywne koncepcje wolności dotyczą przestrzeni, w której podmiot ma być wolny od ingerencji. Im większa jest ta przestrzeń, tym jesteśmy bardziej wolni. Natomiast pozytywne koncepcje dotyczą tego, „kto” lub „co” sprawuje kontrolę. Taylor sprzeciwia się tej demarkacyjnej linii i proponuje własne podejście odwołujące się do „pojęcia możliwości” (*opportunity-concept*) oraz „pojęcia realizacji” (*exercise-concept*)<sup>51</sup>.

Doktryny pozytywne bazują na pojęciu realizacji, ponieważ opowiadają się za takim poglądem na wolność, który z konieczności uwzględniał będzie doświadczenie sprawowania kontroli podmiotu nad samym sobą. Według tych teorii, jestem wolny wtedy, gdy efektywnie sprawuję kontrolę nad samym sobą. Nie mogę powiedzieć, że jestem wolny w tym znaczeniu, jeśli nigdy nie uświadomiłem sobie możliwości kontroli, a tym samym nigdy jej nie doświadczyłem.

---

<sup>47</sup> Jak wyraża to Berlin: „Pozytywny sens słowa ‘wolność’ wynika z pragnień jednostki chcącej być panem swego losu. (...) Chcę być kimś, a nie nikim; tym, kto decyduje za siebie, a nie tym za kogo decydują, samosterownym, a nie kierowanym przez prawa natury lub przez innych ludzi (...) wyznaczać sobie własne cele i kierunki działania oraz zmierzać do ich realizacji”. Berlin [1991] s. 129.

<sup>48</sup> Zob. Taylor [1985c] s. 211.

<sup>49</sup> Paternalizm to pogląd, wedle którego państwo wie lepiej, czego potrzeba jednostce, aby uczynić ją szczęśliwą. Zob. Szahaj, Jakubowski [2005] s. 50, 126.

<sup>50</sup> Zob. Berlin [1991] przyp. 6, s. 116, przyp. 22, s. 155. Krytykując poglądy Berlina w tej kwestii, Ryszard Legutko trafnie zauważa, że: „W krytyce wolności pozytywnej uderza przede wszystkim polityzacja myślenia (...). Jeśli uda się znaleźć w jakimś schemacie myślowym potencjalnie niebezpieczną konsekwencję praktyczną, choćby odległą, to ów schemat zostaje tym samym skompromitowany; (...) Gdy więc Berlin pisze o podziale na ‘wyższą’ i ‘niższą’ naturę człowieka, (...) to natychmiast pokazuje, jak z tego rozróżnienia bierze się polityczny układ, który w imię tego, co wyższe (...) zniewala to, co niższe (...)”. Legutko [1999] s. 74.

<sup>51</sup> Zob. Taylor [1985c] s. 213.

Proste wersje negatywnej wolności opierają się na pojęciu możliwości, ponieważ jedynym koniecznym i wystarczającym warunkiem do bycia wolnym jest zagwarantowanie jednostce sfery możliwości do działania. „Wolność od” ustala zakres potencjalnych możliwości, ale nie zawiera w sobie żadnego warunku pozytywnego, którego spełnienie przez podmiot realizowałoby wolność. Jestem więc wolny wtedy, gdy mam zapewnioną przestrzeń różnych możliwości, niezależnie od tego jakie będą motywy mego działania w tej przestrzeni.

Istnieją również i takie wersje negatywnej wolności, które obok pojęcia możliwości, uwzględniają również pojęcie realizacji. Wedle tego ujęcia, brak zewnętrznych przeszkód jest warunkiem wstępnym do tego, aby jednostka mogła rozwijać pewne zdolności np. zdolność do samodzielnego kierowania swoim życiem. Pojęcie możliwości jest tutaj konieczne, ale niewystarczające, ponieważ pełne bycie wolnym obejmuje również kierowanie swoim życiem, a więc pojęcie realizacji. Jeśli chodzi o autonomiczność, to nie mogę powiedzieć, że jestem wolny dopóki nie doświadczę osobistej niezależności i nie zrealizuję jej w działaniu. Ilustracją tego stanowiska jest przekonanie Milla o tym, że życie ludzkie tylko wtedy ma wartość, gdy jest kierowane od wewnątrz<sup>52</sup>. Sens podmiotowej autonomii obok sfery możliwości musi być uzupełniony pojęciem realizacji.

Przez pokazanie tego, że niektóre formy wolności negatywnej wymagają w jakimś stopniu pojęcia realizacji Taylor, próbuje wytłumaczyć, dlaczego zwolennicy negatywnych teorii sami optują za jej skrajnymi i mało przekonującymi sformułowaniami. Jeśli teorie negatywne mogą obejmować sobą pojęcie możliwości lub pojęcie realizacji, a teorie pozytywne mogą być oparte tylko i wyłącznie na tym ostatnim, to z uwagi na rzekomo niebezpieczne konsekwencje pozytywnych teorii lepiej jest się od nich całkowicie odciąć i redukując negatywną teorię do pojęcia możliwości nie pozostawić żadnego miejsca dla pozytywnej teorii<sup>53</sup>.

Krytyka pozytywnego pojęcia wolności, którą przeprowadził Berlin jest – zdaniem Taylora – zasadna w odniesieniu do wynaturzonych form wolności, prowadzących do totalitarnych reżimów. Sprzeciw kanadyjskiego filozofa budzi natomiast potraktowanie w taki sposób całej rodziny pozytywnych koncepcji wolności. W szczególności chodzi tu o wartościowe ideały samorządności obecne na gruncie akceptującej pozytywny sens wolności tradycji republikańskiej.

---

<sup>52</sup> Zob. Szahaj, Jakubowski [2005] s. 50.

<sup>53</sup> Zob. Taylor [1985c] s. 214. W taki sposób postępuje właśnie Berlin, który odrzuca koncepcję wolności zaproponowaną przez Milla („wolność jako możliwość postępowania zgodnie z własnymi pragnieniami”), ponieważ widzi w niej możliwość despotyzmu. Zob. Berlin [1991] s. 134-142.

Głównym punktem ataku, który pod adresem Berlina wysunął Taylor, jest zbyt wąskie rozumienie pojęcia „przeszkody” dla wolności, sprowadzające ją tylko do przeszkód zewnętrznych<sup>54</sup>. Jak pisze Berlin: „O braku wolności czy też swobód politycznych mówić można jedynie wtedy, gdy realizację celu uniemożliwiają mi inni ludzie”<sup>55</sup>.

W opinii Taylora ujęcie wolności negatywnej, które proponuje Berlin wywodzi się z tradycji myślowej Hobbesa i Benthama, i jako zbyt ubogie nie oddaje intuicji, które są przesłanką do definiowania wolności w kategoriach osobistej niezależności. Chodzi tu głównie o wywodzącą się z tradycji romantycznego ekspresywizmu ideę moralnej doniosłości jednostkowej samorealizacji. Przekonanie o niezbywalnej różnorodności i oryginalności podmiotów ludzkich jest jednym z przewodnich motywów współczesnych społeczeństw liberalnych<sup>56</sup>.

W negatywnym ujęciu wolność jest zatem pojęta jako brak przeszkód w działaniu, bez względu na to, czy jednostka realizuje to działanie bądź nie. Pogląd o samorealizacji jest zazwyczaj kojarzony z koncepcją wyróżniającą w człowieku istnienie dwóch jaźni: wyższej i niższej; i jako taki traktowany pejoratywnie w kategoriach „metafizycznego nonsensu”. Taylor sprzeciwia się tym redukcjonistycznym ujęciom i stwierdza, że powinniśmy uwzględnić samorealizację w pojęciu wolności oraz opowiedzieć się za jej formami wartościowymi, w przeciwieństwie do tych, które zakładają jakąś zbiorową realizację narodu czy klasy. Ponadto, o czym pragnie przekonać nas Taylor, przyjęcie hierarchicznej struktury motywacji wcale nie musi prowadzić do koncepcji dwóch jaźni<sup>57</sup>.

Zdaniem Taylora, nie da się bronić takiego poglądu na wolność, który redukuje ją do braku zewnętrznych przeszkód, i nie uwzględnia tym samym możliwości wystąpienia wewnętrznych barier, a więc poglądu, który nie umieszcza jakości naszych motywacji wśród koniecznych warunków możliwości wolności. Uwzględnienie jakości naszych motywacji łączy się z możliwością dokonania ich wtórnej weryfikacji czy też „oceny drugiego rzędu” (*second-guessing*), a to z kolei prowadzi do przekonania, iż podmiot może się mylić, co do swej autentyczności

---

<sup>54</sup> Jak zauważa Beata Polanowska-Sygulska istnieją zasadniczo dwie linie krytyki negatywnego pojęcia wolności zaproponowanego przez Berlina. Pierwszy kierunek krytyki dotyczy ograniczenia pojęcia przeszkody dla wolności tylko do celowych działań innych ludzi. Pomijają się tu problem przymusu bezosobowego. Drugi kierunek krytyki podważa utożsamienie pojęcia przeszkody z ograniczeniami zewnętrznymi. Zob. Polanowska-Sygulska [1998] s. 82.

<sup>55</sup> Berlin [1991] s. 115.

<sup>56</sup> Zob. Taylor [1985c] s. 216-217.

<sup>57</sup> Zob. tamże, s. 214.



czy też prawdziwości swoich pragnień<sup>58</sup>. Jak stwierdza Taylor: „Wolność (...) oznacza brak wewnętrznej lub zewnętrznej przeszkody do tego, czego prawdziwie lub autentycznie chcę”<sup>59</sup>.

Aby wyczuć nas na znaczenie jakości motywacji dla wolności Taylor odwołuje się do pojęcia „silnych wartościowań”<sup>60</sup>, które polegają na dokonywaniu przez podmiot jakościowych rozróżnień pomiędzy pragnieniami i celami. Za sprawą tych rozróżnień, które są formą dyskursywnej i refleksyjnej samoartykulacji, niektóre z naszych motywacji i dążeń są przez nas postrzegane jako „wyższe”, „dobre”, „godziwe” czy „fundamentalne”, inne zaś jako „niższe”, „złe”, „niegodziwe”, bądź „trywialne”. Jak pisze Taylor: „Mam na myśli silne wartościowanie wówczas, kiedy uznajemy nasze pragnienia za dobre/złe lub godne pożądania/pogardy”<sup>61</sup>.

Silne wartościowania sprawiają, że podmiot potrafi uporządkować w sposób hierarchiczny swoją sferę motywacji i celów. Jak stwierdza Taylor: „Oznacza to, że nie traktujemy naszych faktycznych pragnień jako ostatecznego poziomu usprawiedliwienia, lecz wychodzimy poza nie, ku ich wartości. Wartoścujemy nie tylko przedmioty w świetle naszych pragnień, lecz także same pragnienia”<sup>62</sup>. Uznanie czegoś za dobro w ewaluacji słabej jest uzależnione od tego, czy podmiot tego pragnie bądź też nie, natomiast dokonując silnych wartościowań samo pra-

---

<sup>58</sup> Zob. tamże, s. 216. Teza ta mogłaby otwierać furtkę dla różnych paternalistycznych prób porządkowania jednostki, ale nie taka jest intencja Taylora, który z uwagi na fenomen autentyczności jest przecież przekonany o niemożliwości istnienia czegoś takiego jak oficjalne ciało społeczno-polityczne, które mogłoby decydować o naszej drodze życiowej. Wedle naszej interpretacji, stawiając tezę o tym, iż podmiot nie jest ostatecznym arbitrem w kwestii autentyczności i prawdziwości swych motywów, Taylor pragnie wskazać na warunki sensowności autentyczności, czyli na konieczność skonfrontowania swego samookreślenia z innymi ludźmi i znaczeniowym kontekstem.

<sup>59</sup> Taylor [1985c] s. 222.

<sup>60</sup> Zob. tamże, s. 220. Pojęcie silnych wartościowań (*strong evaluations*), zostało przez Taylora wprowadzone w kontekście analizy dokonanego przez Harry'ego Frankfurta rozróżnienia na pragnienia pierwszego rzędu (*first order desires*) oraz pragnienia drugiego rzędu (*second order desires*). Pragnienia pierwszego rzędu są tą warstwą naszej psychiki, którą dzielimy wspólnie ze zwierzętami, i jako takie, stanowią towarzyszący naszym przeżyciom zespół emocji, które będąc w swym charakterze bezrefleksyjne przejawiają się w sposób bezpośredni i intuicyjny. Pragnienia drugiego rzędu natomiast, to takie, których obiektem staje się inne, niższe pragnienie – pragnienie pierwszego rzędu. Pragnienia drugiego rzędu manifestują się w naszej refleksyjnej zdolności do samooceny, w tym, że potrafimy oceniać nasze pragnienia. Wyrażające refleksyjny, a zarazem wartościujący stosunek - pragnienia drugiego rzędu - owocują afirmacją bądź dezaprobatą naszych aktualnych zachowań. Zob. Frankfurt [1971]; oraz Taylor [1985b].

<sup>61</sup> Taylor [2001a] s. 283.

<sup>62</sup> Tamże, s. 284.

gnienie czegoś, nie tylko nie jest wystarczające, aby zakwalifikować coś jako „dobro”, ale może być nawet ocenione pejoratywnie<sup>63</sup>.

Możemy powiedzieć, że „x” jest moim silnie wartościowym dobrem, ponieważ wyraża poniekąd mnie samego, to właśnie z „x” się identyfikuję i stanowi ono o mojej tożsamości. Innymi słowy, utrata „x” byłaby dla mnie stratą czegoś ważnego z mojej osobowości i zmieniałaby kształt mojego życia. Natomiast „y” będzie dla mnie słabo wartościowym pragnieniem, ponieważ nie jest czymś konstytutywnym dla mojego samorozumienia, a więc jego strata nie tylko pozostawia moją tożsamość bez uszczerbku, ale może uwolnić moją perspektywę od błędu.

Dokonywanie silnych wartościowań, nie tylko hierarchizuje sferę naszych motywacji, ale również posiada olbrzymie znaczenie w świetle rozważań dotyczących wolności. Jak zauważa Taylor, to właśnie wolność jest stawką, kiedy słabo wartościowy motyw przewyższa silnie wartościowy cel, albo gdy dajemy się ponieść emocjom i działamy motywowani celem, który uważamy wprost za niewłaściwy.

Załóżmy, że mógłbym i chciałbym być dobrym oraz skutecznym politykiem, ale nie robię nic w tym kierunku, ponieważ boję się publicznych wystąpień. Pragnienie bycia politykiem będzie tu moim silnie wartościowym celem, natomiast bezpodstawny strach jest, co prawda moim motywem, ale jest to słabo wartościowy motyw. Irracjonalny strach stanowi przeszkodę dla mojej samorealizacji i, jako taki, jest wewnętrznym ograniczeniem mojej wolności. Rozpoznanie tego, iż jakiś cel nie jest autentycznie mój, zasadza się na uświadomieniu sobie, że pozbycie się tego celu, nie tylko nie naruszy integralności mojej osoby, ale również zwiększy stopień mojej wolności.

Odwołując się do silnych wartościowań, widać wyraźnie, że przeszkodą do bycia wolnym mogą być wewnętrzne pragnienia, które są w pewnym sensie nasze, ale z którymi się nie utożsamiamy. Dlatego też proste stwierdzenie, że wolność polega na realizacji swoich pragnień nie zawsze jest prawdą, bowiem najsilniej odczuwane przez nas pragnienie może okazać się słabo wartościowym celem, którego spełnienie wręcz ograniczy naszą wolność<sup>64</sup>.

Dokonywanie silnych wartościowań nie prowadzi do koncepcji dwóch jaźni, czyli wyróżnienia wyższego, racjonalnego „ja” i niższego, empirycznego „ja”. Utożsamiając się z silnie wartościowym dobrem angażujemy niejako całą osobo-

---

<sup>63</sup> „In weak evaluation – pisze Taylor – for something to be judged good it is sufficient that it be desired, whereas in strong evaluation there is also a use of ‘good’ or some other evaluative term for which being desired is not sufficient; indeed some desired consummation can be judged as bad, base, ignoble, trivial, superficial, unworthy, and so on”. Taylor [1985b] s. 18.

<sup>64</sup> Zob. Taylor [1985c] s. 222.

wość to jest: rozum, wolę i emocje. Oczywiście można tu mówić o prawdziwym konflikcie w obrębie jaźni, gdy ścierają się ze sobą dwa, wykluczające się wzajemnie, silnie wartościowe motywy, ale taki stan rzeczy zazwyczaj nie prowadzi do wyłonienia się dwóch jaźni<sup>65</sup>. Pytanie zatem brzmi: „czy wewnętrzne przeszkody dla wolności to tylko te, które sami potrafimy wykryć?”.

W celu uzasadnienia swej tezy, o braku ostatecznej nieomyślności podmiotu w kwestii rozpoznawania autentyczności pragnień, Taylor odwołuje się do istotnej cechy naszej sfery motywacyjnej, czyli do intencjonalności większości naszych uczuć, emocji i pragnień. Niektóre z naszych przeżyć, z istoty swej są przeżyciami jakichś stanów rzeczy, dlatego też pełny opis naszych uczuć musi uwzględnić sytuacje, do jakiej z konieczności się one odnoszą<sup>66</sup>.

Doświadczenie pewnych uczuć jest powiązane z doświadczeniem naszej sytuacji, jako posiadającej określone znaczenie. Na przykład, u podstaw poczucia wstydu leży rozpoznanie pewnego aspektu określonej sytuacji jako wstydliwego. Uświadamiając sobie emocjonalny sens danej sytuacji, próbujemy zidentyfikować ten jej element, który jest odpowiedzialny za nasze uczucia. Jednakże, chcąc przypisać znaczenie danej sytuacji, doświadczane w związku z tą sytuacją uczucia nie są wystarczające.

W przypadku motywacji posiadających intencjonalną strukturę nie mamy do czynienia z prostą równoważnością, czyli taką, w której subiektywne odczucie równa się przypisaniu znaczenia sytuacji (np. ból zęba), dlatego też zachodzi tu możliwość błędnego rozpoznania tego, co nas dotyczy. Znaczenie sytuacji, jako „obiektywny” korelat uczucia, jest intersubiektywnie dostępną sferą, co do której możemy się mylić, a w związku z tym mylnie interpretować nasze motywy jako adekwatne bądź nie.

Ze względu na przedmiotowe odniesienie naszych uczuć, subiektywne poczucie prawdziwości i autentyczności naszych pragnień, może być weryfikowal-

---

<sup>65</sup> W jednym z listów do B. Polanowskiej-Sygulskiej Berlin wyraża sprzeciw wobec poglądów Taylora i kwestionuje zasadność rozróżniania pragnień „rzeczywistych” od „pozornych”. W tej sprawie, jak pisze Berlin: „Zajmuję proste empirystyczne stanowisko – jeśli ktoś czegoś pragnie, to tak jest w istocie (...)”. Zob. Polanowska-Sygulska [1998] s. 181-182. Trudno zgodzić się tutaj z poglądami Berlina, ponieważ odrzucenie silnych wartościowań, jako konsekwencja niezgody wobec istnienia jakościowych różnic w obrębie naszych motywacji, uderza w samo centrum pojęcia tożsamości ludzkiej. Jeśli zgodzimy się z Taylorem, że nasza tożsamość orientuje nas w społeczno-moralnej przestrzeni, czyli stanowi rodzaj ogólnego kontekstu dla poszczególnych działań, to trudno uznać, że jej podstawą mogą być cele ewaluacji słabej. Zrozumienie natury tożsamości jako orientacji, wymaga przyjęcia różnicy na poziomie klas w naszej sferze motywacyjnej, a to jest bardzo kłopotliwe przy, zajmowanym przez Berlina, stanowisku empirystycznym. W sprawie tożsamości jako orientacji zob. Taylor [2001b] s. 54-58.

<sup>66</sup> Zob. Taylor [2001a] s. 264.

ne, a więc dopuszcza możliwość oceny drugiego rzędu uwzględniającej na przykład pełniejszy sens sytuacji, w której się znajdujemy. W przypadku motywów postępowania zakładających silne wartościowania, subiektywne poczucie pragnienia czegoś nie może być ostateczną instancją usprawiedliwiająca słuszność mojego postępowania, ponieważ muszę tu również uwzględnić adekwatność sytuacyjnego sensu, który to uczucie zawiera w sobie, a to zakłada możliwość powtórnej weryfikacji, czyli odniesienia się do innych ludzi oraz horyzontu znaczeń. Nie chodzi tu zatem o żadne wątki paternalistyczne czy totalitarne, a jedynie o przekonanie Taylora, iż sensowność autentycznego samookreślenia posiada swoje pozapodmiotowe warunki.

Wykluczenie możliwości popełnienia błędu w autentycznym rozpoznaniu celów przez podmiot oznaczałoby redukcję całej sfery emocjonalnej do pozbawionych sytuacyjnego odniesienia odczuć, takich jak odczucie fizycznego bólu. Uznając intencjonalność silnie wartościowych motywów, musimy również uznać to, że podmiot może się mylić co do ich rozpoznania oraz fakt, że dzięki ocenie drugiego rzędu może zweryfikować błędność interpretacji sytuacji. Jeśli zgodzimy się z tym, że podmiot może rozpoznać fałszywość swoich pragnień, to dlaczego nie mielibyśmy się zgodzić, że może on być nieświadomy swej pomyłki, a więc, że nie jest do końca ostatecznym arbitrem w kwestii autentyczności i prawdziwości swoich celów<sup>67</sup>.

Ocena drugiego rzędu, czyli refleksja uzupełniona o warunki sensowności indywidualizmu (dialogiczno-aksjologiczny horyzont), zmusza nas do przyjęcia pojęcia realizacji w definicji wolności. Nie mogę mylić się w rozpoznawaniu swoich motywacji, jeśli już nie realizuję w jakimś stopniu wolności. Adekwatne rozpoznawanie silnie wartościowych celów oraz przewyciężanie wewnętrznych przeszkód wymaga tego, że dysponuję opartym na doświadczeniu wolności samorozumieniem. Dążenie do realizacji swych celów zakłada, że w jakimś stopniu uświadamiam sobie swój potencjał, a samo to uświadczenie zakłada, że już w jakimś stopniu doświadczam swej wolności. Tak więc prawdziwe rozpoznanie

---

<sup>67</sup> Jak to ujmuje Taylor: „(...) the only one way to make the subject's assessment incorrigible in principle would be to claim that there was nothing to be right or wrong about here; and that could only be so if experiencing a given feeling were a matter of the qualities of brute feeling. But this it cannot be if we are to make sense of the whole background of strong evaluation, more significant goals, and aims that we repudiate. This whole scheme requires that we understand the emotions concerned as import-attributing (...). But once we admit that our feelings are import-attributing, then we admit the possibility of error, or false appreciation. And indeed, we have to admit a kind of false appreciation which the agent himself detects in order to make sense of the cases where we experience our own desires as fetters. How can we exclude in principle that there may be other false appreciation that the subject does not detect?”. Taylor [1985c] s. 226-227.

wymaga wolności, a sama wolność byłaby mocno wątpliwa, gdybyśmy nie dążyli do weryfikacji swych celów.

Innymi słowy, opierając się na kategoriach „możliwości” i „realizacji” Taylor pragnie wykazać, że opowiedzenie się za takim pojęciem wolności negatywnej, które postulował Berlin, jest trudne do wykonania, ponieważ każda sensowna koncepcja wolności negatywnej musi zawierać w sobie pojęcie realizacji<sup>68</sup>.

Wobec powyższego, rażąco nieadekwatna wydaje się interpretacja poglądów Taylora zaproponowana przez Andrzeja Szahaja, który pisze: „W ostateczności zatem argumentacja Taylora zdaje się prowadzić do starego sporu o to, czy Prawda winna wyprzedzać wolność, czy raczej wolność powinna poprzedzać każdą prawdę. Taylor *staje wyraźnie po stronie pierwszej opcji*, [kursywa moja – D.B.] ja bronie drugiej”<sup>69</sup>. W naszym przekonaniu, Taylor nie stawia sprawy w taki sposób: „Co jest pierwsze wolność czy prawda?”, a raczej wskazuje na wzajemne uwarunkowanie obydwu pojęć. Jaki sens ma mówienie o wolności, skoro *nie wiemy, co wybieramy? Wiedzieć, co wybieramy, nie znaczy, zdawać się na subiektywne odczucie, ale odnieść się na zewnątrz do dialogiczno-aksjologicznego kontekstu*. A sama możliwość odniesienia się, konfrontacji i weryfikacji własnych przeświadczeń, jest już wyrazem doświadczenia wolności. Aby mówić o wolności, muszę dysponować już jakimś samopoznaniem, a to samopoznanie zakłada wolność. Wydaje się, iż właśnie wskazanie na wzajemne uwarunkowanie „prawdy” i „wolności” jest istotą stanowiska Taylora.

Ponadto, gdyby Taylor faktycznie przyjmował przypisane mu przez Szahaja stanowisko, jak moglibyśmy wytłumaczyć przeświadczenie Taylora o tym, iż żyjemy w „kulturze autentyczności” i powrót do czasów, w których panuje jedna prawdziwie słuszna publiczna wykładnia wiążąca wszystkich, jest jedynie niemożliwym do spełnienia przejawem nostalgii.

W istocie krytyka Taylora, którą przeprowadza Szahaj, wydaje się być oparta na mocnym nieporozumieniu dotyczącym pojęcia tożsamości oraz silnych wartościowań. Jak pisze Szahaj: „(...) Taylor w swej koncepcji tożsamości ludzkiej przyjmuje przesłanki, które wydają się być wątpliwe. Po pierwsze, zdaje się utrzymywać, że człowiek jest przynajmniej potencjalnie w pełni przejrzysty dla siebie (...). Po drugie, Taylor nie dopuszcza możliwości konfliktu wewnętrznego różnych osobowości, podzielonego Ja (...)”<sup>70</sup>. Jeśli chodzi o pierwszy zarzut trudno go odnieść do poglądów Taylora, który przywiązuje dużą wagę do ekspresy-

---

<sup>68</sup> Zob. Mulhall [2004] s. 108-109.

<sup>69</sup> Szahaj [2000] s. 83.

<sup>70</sup> Tamże, s. 81.

wizmu twierdzi, iż artykulacja naszej osobowości jest życiowym procesem, a ludzkie wnętrze jest rozumiane jako zakres, co do którego nie będziemy w stanie nigdy osiągnąć pełnej przejrzystości. Drugi zarzut jest oparty na błędnym rozumieniu silnych wartościowań, których efektem jest zdaniem Szahaja „realizacja z góry przyjętego i niepodlegającego zmianie planu życia”<sup>71</sup>. Silnie wartościowe cele mogą wchodzić z sobą w konflikt i sam Taylor podaje takie przykłady, w których identyfikujemy się z dwoma wartościami, które nie dają się w prosty sposób pogodzić. Silne wartościowania zakładają możliwość swej weryfikacji, to właśnie wyraża Taylor, pisząc o ocenie drugiego rzędu, a ta właśnie jest po raz kolejny niesłusznie interpretowana przez Szahaja jako konieczność poddania się zewnętrznemu autorytetowi. Tymczasem Taylor wyraźnie stwierdza niemożliwość istnienia takiego zewnętrznego autorytetu, z uwagi na przekonanie o oryginalności indywidualnej tożsamości. Z tego, że „jednostka nie jest wiarygodnym prawodawcą samej siebie” nie musi wynikać konieczność istnienia zewnętrznego autorytetu, a jedynie możliwość wysunięcia postulatu konfrontacji swego samookreślenia z innymi ludźmi i horyzontem znaczenia<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Tamże, s. 84.

<sup>72</sup> Warto tu wspomnieć o wydanej w 1969 roku książce Berlina *Cztery eseje o wolności*, w przedmowie do której autor ustosunkowuje się wobec dyskusji, jaka toczyła się wokół *Dwóch koncepcji wolności*, i modyfikuje swoje stanowisko. Pojęcie wolności rozumiane jako: „brak przeszkód w urzeczywistnianiu ludzkich pragnień” zostaje skorygowane ze względu na występujące tu słowo „pragnienia”. Odwołanie się do pragnień stwarza możliwość zaistnienia takiej sytuacji, w której zwiększamy stopień wolności eliminując pragnienia. Wobec powyższego Berlin stwierdza: „Wolność (...) oznacza nie tylko brak frustracji (co można osiągnąć zabijając pragnienia), ale także nieobecność przeszkód w możliwych wyborach i działaniach – brak barier na drogach, które wybrać mogą ludzie. Taka wolność ostatecznie zależy nie od tego, czy chcę nimi pójść (...) lecz od tego, ile drzwi stoi przede mną otworem (...)” (s. 38). Wprowadzona przez Berlina zmiana nie znosi jednak zasadniczego napięcia pomiędzy wolnością negatywną i pozytywną. Jeśli zaś chodzi o wprowadzoną przez Taylora dystynkcję (pojęcie możliwości/realizacji), to wydaje się, iż sam Berlin odwołuje się do niej, gdy twierdzi, iż: „Wolność jest sposobnością działania, a nie samym działaniem, możliwością działania, a niekoniecznie (...) dynamicznym jej urzeczywistnieniem (...)” (s. 41). Pomimo, iż Berlin opowiada się ponownie za tym, iż negatywne pojęcie wolności jest podstawową miarą pozwalającą ocenić stopień naszej wolności, to można doszukać się w jego wywodzie pewnych wątków zbliżających go do stanowiska Taylora. Świadczy o tym następujący fragment: „Gdyby ktoś twierdził, że utożsamianie wartości wolności z wartością pola wolnych wyborów równa się doktrynie samorealizacji, zmierzającej do dobrych lub złych celów, i bliższe jest pozytywnej niż negatywnej wolności, nie sprzeciwiłbym się zbytnio tej tezie, lecz tylko powtórzyłbym, że (...) opaczne rozumienie tego sensu pozytywnej wolności (...) zaciemniało tę wizję i czasem przekształcało w jej przeciwieństwo” (s. 61). Powyższe cytaty pochodzą z: Berlin [2000].

#### 4. Idea neutralności państwa względem dobra a kwestia stabilności społeczeństw liberalno-demokratycznych

Zwolennik indywidualizmu nie może poprzestać tylko na akcentowaniu znaczenia osobistej niezależności i wolności, ale musi również zaproponować jakąś wizję społecznego współżycia umożliwiającą realizację jednostkowych dążeń. Z uwagi na niezbywalną rolę bronionej prawnie wolności samookreślenia, współczesne społeczeństwa liberalno-demokratyczne stają się wysoce pluralistyczne pod względem moralnym oraz kulturowo zróżnicowane. W obliczu tego faktu powstaje pytanie o to, jak powinniśmy zorganizować życie społeczne, aby umożliwić jednostkom maksymalny zakres swobód. Jedną z najbardziej znanych odpowiedzi, która została udzielona na to pytanie, pochodzi od myślicieli liberalnych takich jak: John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, Charles Larmore i streszcza się w postulacie neutralności państwa wobec jakiegokolwiek koncepcji dobrego życia<sup>73</sup>.

Pozostając w zgodzie z „zasadą równości”, państwo nie może sprzyjać żadnej wizji dobrego życia, ponieważ oznaczałoby to dyskryminację tych obywateli, którzy z koncepcją tą nie mogą się zgodzić. W obrębie pluralistycznych społeczeństw wszelki pogląd na kwestię wspólnego dobra dotyczyłby jedynie części społeczeństwa i jako taki, byłby wyrazem jedynie partykularnego światopoglądu. Model liberalizmu, który wpisuje się w ideę neutralności państwa wobec dobra, bywa również nazywany „liberalizmem proceduralnym”<sup>74</sup>. Podstawą funkcjonowania społeczeństw opartych na liberalizmie proceduralnym mają bowiem być sprawiedliwe procedury, dzięki którym możliwe będzie rozstrzygnięcie sporów między sprzecznymi dążeniami. Zasady sprawiedliwości muszą zatem być niezależne oraz uprzednie wobec jakiegokolwiek koncepcji dobra. Tym samym idea neutralności państwa wobec dobra jest podbudowana tezą, która głosi priorytet słuszności względem dobra (*the priority of right over the good*). W organizacji życia społecznego słuszność, a więc sprawiedliwe procedury rozstrzygania sporów, mają pierwszeństwo wobec etyki opartej na dobru<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> Zob. Dworkin [1986] s. 191-192; Larmore [1987] s.42-43. U Rawlsa idea liberalnej neutralności przyjmuje kształt tezy priorytetu słuszności nad dobrem. Zob. Rawls [1994] s. 49. W sprawie idei neutralności zob. również: Ackerman [1980] s. 11, 61.

<sup>74</sup> Zob. Taylor [2002] s. 48, 112; oraz Taylor [2004] s. 44-45.

<sup>75</sup> Pod wpływem komunitarystycznej krytyki, Rawls porzucił pretensje do uniwersalnej ważności swej teorii, i uznając jej partykularność, twierdził, iż wyraża ona doświadczenia moralne będące wyrazem zachodniej, postoświeceniowej tradycji, a więc, że wyraża ona pewną wizję dobra, i że nie jest neutralna aksjologicznie. Zob. Szahaj [2000] s. 168-169.

Zagadnienie zakresu neutralności państwa jest przedmiotem ożywionej debaty, jaka toczy się od ponad dwóch dekad pomiędzy wspomnianymi już liberałami a komunitarianami, do obozu, których zaliczyć można: Michaela Sandela, Alasdaira MacIntyre'a, Michaela Walzera oraz Charlesa Taylora<sup>76</sup>. W przekonaniu tego ostatniego, debata ta dość często opiera się na poważnych nieporozumieniach, wynikających z braku rozróżnienia „kwestii ontologicznych” i „kwestii preferencji” (*ontological issues and advocacy issues*)<sup>77</sup>.

Poziom ontologiczny odnosi się do aspektu eksplikacyjnego teorii społecznych i dotyczy kategorii, które w naszym przekonaniu są ostateczne w porządku wyjaśniania bytu społecznego. Możemy tu zasadniczo wyróżnić stanowisko atomistyczne (metodologicznego indywidualizmu) oraz stanowisko holistyczne. Metodologiczni indywidualiści, jak już pisaliśmy, za fundamentalną kategorię analizy społecznej uznają pojedyncze osoby. Zwolennik holizmu, twierdzi natomiast, że podstawą opisu społecznych działań i struktur jest nieredukowalne do pojedynczych bytów społeczeństwo jako całość<sup>78</sup>.

Zagadnienia związane z preferencjami wyrażają się w normatywnych przekonaniach dotyczących tego, co uważamy za najbardziej wartościowe w bycie społecznym. Mamy tu do czynienia ze skalą wyznaczoną przez dwa przeciwległe sobie punkty: z jednej strony, będzie to indywidualizm a z drugiej kolektywizm. Stanowiska w kwestii preferencji mogą więc być radykalnie indywidualistyczne (Nozick) lub radykalnie kolektywistyczne (Marks) lub też umiarkowane, gdzie zdaniem Taylora plasuje się większość ludzi ze zdroworozsądkowym podejściem<sup>79</sup>.

Pomiędzy kwestiami ontologicznymi i preferencji zachodzą dwojakiego rodzaju relacje: odrębności oraz związku. W przypadku relacji odrębności, zajęcie stanowiska na poziomie ontologicznym nie musi pociągać za sobą określonej postawy w kwestii preferencji. Jeśli chodzi o relację zależności, to określenie się w

---

<sup>76</sup> Komunitaryzm jest nurtem w filozofii politycznej i społecznej, który zrodził się głównie jako reakcja na publikację *Teorii sprawiedliwości*, J. Rawlsa (1971), oraz jako wyraz zaniepokojenia wobec socjologicznych obserwacji potwierdzających kryzys społeczeństw demokratycznych. Krytykując założenia teoretyczne liberalizmu (skrajny indywidualizm), komunitaryści sprzeciwiają się również społecznej praktyce motywowanej tymi założeniami. Komunitaryści podkreślają: fakt społecznego zakorzenienia jednostek, niezbywalną rolę tradycji i praktyki konkretnych wspólnot w rozwoju człowieka, potrzebę politycznego uznania wspólnej wizji dobra, postulat decentralizacji państwa itp. Zob. Gawkowska [2004a]; Szahaj, Jakubowski [2005] s. 142-146; oraz P. Śpiewak [2004] s. 5-15.

<sup>77</sup> Zob. Taylor [2004] s. 37.

<sup>78</sup> Zob. tamże, s. 38-39.

<sup>79</sup> Zob. tamże, s. 39.



perspektywie ontologicznej, pomimo iż nie determinuje preferencji, to jednak wyznacza sensowne opcje wyboru na poziomie preferencji. Historycznie rzecz ujmując relacja zależności nie zawsze jest brana pod uwagę, dlatego też, jak zauważa Taylor: „Dowolne stanowisko w sporze między atomizmem i holizmem może iść w parze z dowolnym stanowiskiem w sporze między indywidualizmem i kolektywizmem. Istnieją nie tylko atomistyczni indywidualiści (Nozick) i holistyczni kolektywiści (Marks), ale również holistyczni indywidualiści (Humboldt), a nawet atomistyczni kolektywiści, jak B. F. Skinner (...)”<sup>80</sup>.

Taylor utożsamia się tu z nurtem myślenia wyznaczonym przez Wilhelma von Humboldta oraz przez J.S. Milla, a więc z holistycznym indywidualizmem, czyli stanowiskiem, które na poziomie ontologicznym uznaje społeczne uwarunkowania podmiotów ludzkich, ale w kwestii preferencji olbrzymie znaczenie przyznaje indywidualnej autonomii. W przekonaniu Taylora propozycja holistyczno-indywidualistyczna, pomimo iż stanowi niezmiernie ważny element w rozwoju nowoczesnego liberalizmu, jest współcześnie zapomniana. Przywrócenie żywotności tej tradycji oraz wprowadzenie jej do współczesnej debaty jest jednym z głównych celów, jakie stawia przed sobą Taylor na gruncie teorii społecznej<sup>81</sup>.

Komunitarystyczna krytyka liberalizmu jest bardzo często mylnie traktowana, to znaczy tak, jakby dotyczyła wyłącznie kwestii preferencji. Przykładem jest tutaj książka Sandela *Liberalism and Limits of Justice*, której tezy, pomimo iż – zdaniem Taylora – dotyczą głównie poziomu ontologicznego, zostały przez obóz liberałów potraktowane jako te dotyczące preferencji<sup>82</sup>.

W opinii Taylora, proceduralny liberalizm postulujący neutralność państwa wobec koncepcji dobrego życia naraża się na zarzut „nierealności”. Innymi słowy, całkowita wierność wobec postulatów idei neutralności sprawia, iż zdolność do życia oraz reprodukcji, a więc kwestia stabilności oraz utrzymania demokratycznych zwyczajów w tego typu społeczeństwach wydaje się mocno wątpliwa. Jak pisze Taylor: „(...) wolne społeczeństwo oparte na formule proceduralnego libera-

---

<sup>80</sup> Tamże, s. 43.

<sup>81</sup> Zob. tamże, s. 43-44.

<sup>82</sup> W swej książce Sandel krytykuje koncepcję liberalizmu, która została wyłożona przez Rawlsa w jego *Teorii sprawiedliwości*. Uczynienie sprawiedliwości „pierwszą cnotą” społeczną wymaga specyficznej koncepcji jaźni, gdzie jak pisze Rawls: „Ja bowiem jest pierwotne wobec celów, które są przez nie afirmowane”. Rawls [1994] s. 756. Ten rodzaj podmiotowości pozwala nam na dobrowolne tworzenie wspólnot w „kooperatywistycznym” rozumieniu, czyli związków mających charakter „kontraktualny”. Wspólnota kooperatywistyczna uniemożliwia uzasadnienie postulowanej przez Rawlsa egalitarnej „zasady dyferencji”, której zasadność wymagałaby istnienia uprzednich wobec naszych wyborów więzów moralnych. Zob. Sandel [1982] oraz Sandel [2004]. W sprawie powiązania pomiędzy koncepcją jaźni oraz kształtem polityki, zob. Kuniński [1999].

lizmu byłoby niezdolne do życia”<sup>83</sup>. W celu doprecyzowania nierealności proceduralnych założeń, Taylor nawiązuje do „obywatelsko-humanistycznej” tradycji myślenia<sup>84</sup>. W szczególności chodzi tu o podnoszoną przez myślicieli reprezentujących ten nurt (Monteskiusz, Machiavelli, de Tocqueville) kwestię warunków możliwości istnienia wolnego w znaczeniu niedespotycznego społeczeństwa.

Warunkiem koniecznym dla zaistnienia wolnych społeczeństw jest patriotyzm, który Taylor określa jako: „(...) zbiorową identyfikację ze wspólnotą historyczną zbudowaną na pewnych wartościach”<sup>85</sup>. Patriotyzm stanowi rodzaj lojalności jednostki wobec politycznej wspólnoty, który nie mieści się w kategoriach oświeconego egoizmu, ani stoickiego altruizmu. Patriota przedkłada wspólne dobro nad własne, ale nie jest to też „apolityczno-altruistyczne” przywiązanie na rzecz dobra ludzkości jako takiej. Patriotyzm nie jest więc obojętny na to, co partykularne, ponieważ nie chodzi tu o dobro kogokolwiek, ale o konkretnych ludzi. Jednakże zakres tego, co partykularne wykracza poza osoby mi najbliższe i obejmuje innych, współpatriotów, czyli tych, z którymi łączy mnie wspólna historia, teraźniejszość i przyszłość<sup>86</sup>.

W opinii Taylora, za sprawą nasilania się wpływów myślenia atomistycznego, patriotyzm stał się bardzo problematyczną postawą. Atomistyczna ontologia nie pozostawia żadnego miejsca na ideę wspólnego dobra, która służyłaby za podstawę patriotycznej identyfikacji. Wspólne dobro na gruncie założeń atomistycznych jest całkowicie redukowalne do sumy dóbr indywidualnych. Możemy mieć tutaj do czynienia z działaniami o charakterze kolektywnym, jednakże cel tych działań daje się rozumieć jako cel o charakterze indywidualnym<sup>87</sup>. Ten rodzaj dóbr nazywa Taylor „dobrami zbieżnymi”, czyli takimi, których doświadczamy kolektywnie, ale które dają się rozpisać na sumę jednostkowej satysfakcji.

Taylor wymienia jeszcze „dobra bezpośrednio wspólne”, które są możliwe do doświadczenia tylko w perspektywie wyznaczonej przez wspólne działanie i uczestnictwo. Przykładem jest tutaj przyjaźń, której momentem konstytutywnym

---

<sup>83</sup> Taylor [2004] s. 55.

<sup>84</sup> Zob. tamże, s. 46.

<sup>85</sup> Tamże, s. 63.

<sup>86</sup> Zob. tamże, s. 47.

<sup>87</sup> Zob. tamże, s. 48. Charakteryzując pojęcie dobra wspólnego w oparciu o założenia liberalne Will Kymlicka pisze: „Deklaracja neutralności państwa nie oznacza więc odrzucenia idei dobra wspólnego, ale raczej stanowi jej interpretację. W społeczeństwie liberalnym dobro wspólne jest rezultatem procedury sumowania preferencji, z których każda liczy się jednakowo, (jeśli jest zgodna z zasadami sprawiedliwości). (...) w społeczeństwie liberalnym dobro wspólne jest dopasowane do struktury jednostkowych preferencji (...)”. Kymlicka [1998] s. 230.

jest wspólne uczestnictwo. Dobro bezpośrednio wspólne wymaga wspólnego rozpoznania i wspólnej afirmacji. Innymi słowy, istnienie dóbr bezpośrednio wspólnych opiera się na nieredukowalnych do „ja” lub „ty” tożsamościach typu „my”.

Wywiedzione z tradycji republikańskiej twierdzenie o ścisłym powiązaniu pomiędzy patriotyzmem a wolnością, nazywa Taylor: „tezą republikańską”<sup>88</sup>. W oparciu o tę właśnie tezę został sformułowany zarzut nierealności założeń państwa konsekwentnie stosującego zasadę neutralności wobec koncepcji dobrego życia. W ramach proceduralnego liberalizmu społeczeństwo jest pojęte jako agregat jednostek mających swoje własne wizje dotyczące tego, co dobre. Z uwagi na ten fakt trudno tu mówić o dobru bezpośrednio wspólnym, dlatego też społeczeństwa te rozumiane są jako byty z natury instrumentalne, spełniające się w ułatwianiu realizacji dóbr indywidualnych lub zbieżnych. Brak uznania wspólnego dobra uniemożliwia patriotyczną identyfikację obywateli ze wspólnotą, dlatego też uzasadnieniem istnienia tego społeczeństwa musi być jego instrumentalny charakter. Wobec tego, jak pisze Taylor: „(...) proceduralny liberalizm ze swej natury sam się podważa. W jego przypadku bowiem wolne społeczeństwo, które potrzebuje oparcia w silnej, spontanicznej lojalności ze strony swych członków odrzuca nieodzowną podstawę owej lojalności: silną identyfikację obywateli ze zbiorowością wyrastającą z poczucia wspólnego dobra – czyli to, co nazwałem patriotyzmem”<sup>89</sup>.

Jednakże, w przekonaniu Taylora, obywatelsko humanistyczna krytyka liberalizmu nie ma tylko i wyłącznie historycznego znaczenia i nie może być współcześnie pomijana. Jak pisze Taylor: „(...) chciałbym twierdzić, że teza republikańska jest dziś równie adekwatna i prawdziwa co w czasach antycznych i u zarania nowoczesności, kiedy sformułowane zostały paradygmaty obywatelskiego humanizmu”<sup>90</sup>. Opowiadając się za aktualnością tezy republikańskiej Taylor próbuje dowieść swoich racji poprzez odwołanie się do najnowszej historii Stanów Zjednoczonych. W szczególności chodzi tu o reakcję społeczeństwa amerykańskiego na aferę Watergate, czyli oburzenia obywateli, które doprowadziło do pozbawienia władzy ówczesnego prezydenta. Zdolność obywateli do reakcji na tego typu nadużycia władzy jest filarem utrzymania wolności współczesnych społeczeństw, a więc podstawą stabilności demokracji. Umiejętność demokratycznych elektoratów do stanowczego sprzeciwu w obliczu pogwałcenia wolnościowych

---

<sup>88</sup> Zob. Taylor [2004] s. 55.

<sup>89</sup> Tamże, s. 56.

<sup>90</sup> Tamże, s. 61.

norm, w sposób istotny przyczynia się do podtrzymywania żywotności liberalnych demokracji.

Przy próbie zrozumienia i adekwatnego opisanie tego typu zdolności obywatelskiego sprzeciwu, atomistyczne założenia w kwestiach ontologicznych ujawniają swą eksplikacyjną niemoc. Jeśli ludzie są motywowani interesem własnym i traktują społeczeństwo w kategoriach czysto instrumentalnych, jako dostarczyciela bezpieczeństwa i materialnej pomyślności, to trudno zrozumieć, dlaczego mieliby w ogóle reagować na naruszenie demokratycznych zasad, gdy owo naruszenie nie kłóci się z ich interesami. Takiej reakcji nie da się też całkowicie wytłumaczyć odwołując się do ogólnoludzkiego i altruistycznego przywiązania na rzecz powszechnej sprawiedliwości i wolności. Ten uniwersalizm nie potrafi wytłumaczyć, dlaczego jesteśmy wyczuleni na łamanie demokratycznych zasad we własnych społeczeństwach, a w przypadku, gdy o wiele gorsze rzeczy dzieją się w innym miejscu na świecie, to raczej skłonni jesteśmy je bagatelizować. „U podstaw oburzenia – stwierdza Taylor – leży coś (...) nie będącego ani egoizmem, ani altruizmem, ale odmianą patriotycznej identyfikacji. (...) Czysty oświecony interes własny nigdy nie będzie w stanie poruszyć wystarczającej liczby ludzi wystarczająco mocno, aby stawić realne zagrożenie dla potencjalnych despotów i puczystów. Nigdy nie będzie też wystarczającej liczby kierujących się uniwersalną zasadą – moralnych obywateli *cosmopolis* nieidentyfikujących się z niczym co partykularne, stoików albo kantystów – aby takich łotrów powstrzymać”<sup>91</sup>.

Obstając przy aktualności tezy republikańskiej Taylor zdaje sobie jednocześnie sprawę z tego, jak wiele zła wyrządził w historii patriotyzm oraz z tego, jak łatwo może się on przeistoczyć w agresywne formy na przykład nacjonalizm<sup>92</sup>. Uświadamiając sobie kontrowersyjność swego stanowiska, Taylor jest przekonany o niezbywalnej roli, jaką odgrywa patriotyczna identyfikacja w procesie podtrzymywania i reprodukcji liberalnych społeczeństw demokratycznych. Jak stwierdza kanadyjski filozof: „Stabilność współczesnych zachodnich demokracji jest rezultatem ostatecznego stopienia się poczucia tożsamości narodowej z afirmacją gwarantującej wolność władzy (...)”<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Tamże, s. 58, 60.

<sup>92</sup> Warto tu pamiętać, iż zagrożenia dla wolności politycznej, które wynikają z indywidualizmu, mają charakter dwustronny. Jak słusznie zauważa Marek Kwiek: „Z jednej strony bowiem zagraża nam minimalny udział w rządzeniu, z drugiej udział maksymalny, jedna skrajność prowadzi do łagodnego i paternalistycznego despotyzmu, druga do terroru, gdy wolność staje się ‘wolnością absolutną’”. Kwiek [1997] s. 31

<sup>93</sup> Taylor [2004] s. 59, przyp. 21.

Proceduralny liberalizm, zdaniem Taylora, może odnieść się do zarzutu nierealności zastępując atomistyczną ontologię holistycznym ujęciem, dzięki czemu źródła lojalności możemy dopatrywać się w utożsamieniu się obywateli ze wspólnym dobrem, którym w tym wypadku będzie liberalna koncepcja rządów prawa. Wspólnym dobrem jest tutaj zgoda, co do zasad sprawiedliwości, z którymi identyfikują się obywatele, i w obronie których gotowi są wystąpić. „Patriotyzm sprawiedliwości”, będący podstawą holistycznego ujęcia proceduralnego modelu społeczeństw, pozwala nam nie tylko na nieinstrumentalne rozumienie wspólnoty, ale również lepiej wyjaśnia rzeczywistą praktykę liberalnych społeczeństw<sup>94</sup>.

Akceptacja holistycznej wersji liberalizmu ogranicza jednak zakres neutralności państwa, ponieważ patriotyczna identyfikacja oprócz konsensusu w sprawie sprawiedliwych procedur, wymaga *lojalności* wobec określonej wspólnoty historycznej, której praktyki i instytucje ucieleśniają te procedury. Podtrzymywanie i dbałość o właśnie tę, a nie inną, wspólnotę polityczną musi być rozpoznaniem i uznaniem przez społeczeństwo wspólnym celem. Bycie lojalnym odnosi się do sposobu życia, który będziemy tutaj uważać za szczególnie wartościowy. Lojalność jest silnie wartościowym dobrem, co znaczy, iż służy jako standard do oceny naszych zachowań. Tym samym, pojęcie lojalności łączy się z koncepcją dobrego życia.

Odpierając zarzut nierealności proceduralnego liberalizmu, przez akceptację holistycznej ontologii, jesteśmy zmuszeni zmodyfikować model proceduralny i przyjąć pewną wizję dotyczącą dobrego życia. Jak stwierdza Taylor: „(...) o ile państwo proceduralnego liberalizmu może być w istocie neutralne względem kwestii (a) wiary lub niewiary w Boga lub kwestii (b) homoseksualnej czy heteroseksualnej orientacji swych obywateli, nie może neutralnie odnosić się do kwestii (c) bycia patriotą lub antypatriotą”<sup>95</sup>.

Zdolne do życia i reprodukcji społeczeństwa liberalne nie mogą głosić postulatów neutralności w przypadku lojalności obywateli, ponieważ gdyby tak robiły podważałyby porządek, który swym istnieniem afirmują. Jeśli zatem, chodzi o zagadnienie dobrego życia, to patriotyzm nie tylko nie może być kwestią, wobec której państwo zachowa neutralność, ale również powinien być w jakimś stopniu faworyzowany.

---

<sup>94</sup>Tamże s. 60-61. W sprawie relacji pomiędzy zasadą równego rozpoznania odmienności a proceduralnym liberalizmem zob. Taylor [1995]; oraz Taylor [2002] s. 54-55.

<sup>95</sup> Taylor [2004] s. 61. Jak słusznie zauważa Andrzej Pawelec „retoryka neutralności” sprawia, że liberalizm sam się podważa, ponieważ zasypuje swoje własne źródła moralne, dzięki którym zyskuje on akceptację i uznanie. Zob. Pawelec [1998] s. 91-92.

Upór, z jakim Taylor obstaje przy holistycznej ontologii, wykracza jednak poza teoretyczne problemy związane ze zrozumieniem specyfiki funkcjonowania demokratycznych społeczeństw liberalnych i dotyczy, niezwykle istotnych dla stabilności tych społeczeństw, kwestii demokratycznych praktyk. Jak trafnie zauważa W. Nowak: „Uznając wagę ideałów demokratycznych, Taylor proponuje holistyczne spojrzenie na państwo. Zwraca uwagę na to, iż społeczeństwo akceptujące wspólne demokratyczne reguły życia jest już pewną całością, a nawet wspólnotą, mamy w nim bowiem do czynienia z prymarną więzią solidarnościową. Więź tę, której istnienie jest korzystne dla wszystkich, należy dostrzec i podtrzymywać – to zaś nie jest możliwe bez świadomego zaangażowania obywateli”<sup>96</sup>.

Teoretyzowanie na gruncie społecznym nie może być pojęte na wzór modelu nauk przyrodniczych, to znaczy z grubsza rzecz ujmując, jako tworzenie hipotez i porównywanie ich z „niezależnymi” faktami. Społeczeństwo jest przez Taylora ujęte jako zbiór instytucji i praktyk, które w swym istnieniu opierają się z konieczności na pewnym „preteoretycznym rozumieniu”, i jako takie w sposób istotny różnią się od rzeczywistości fizycznej, biologicznej czy chemicznej. Konstytutywne dla istnienia społeczeństwa rozumienie ujawnia się w kształcie, jaki nadajemy naszym praktykom oraz w tym, jak pojmujemy samych siebie. Teoria społeczna ma za swój przedmiot właśnie ten sens, który jest konstytutywny dla nas samych oraz dla naszych praktyk. Dlatego też w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych teoria społeczna ma wpływ na swój przedmiot, czyli na nasze samorozumienie oraz na związaną z nim praktykę społeczną<sup>97</sup>.

Holistyczna ontologia może się przyczynić do ograniczenia instrumentalnego spojrzenia na społeczeństwo, co jednocześnie mogłoby ułatwić zwiększenie aktywności obywatelskiej. Jak już wspomnieliśmy, głównym zagrożeniem dla demokracji jest, w opinii Taylora, podszyte indywidualizmem zjawisko rozdrobnienia, czyli nieumiejętność realizowania polityki wspólnego dobra.

U podstaw rozdrobnienia tkwi atomistyczne samorozumienie, które skutecznie ogranicza opartą na wspólnie podzielanych dobrach identyfikację jednostki ze współobywatelami. Brak wspólnie podejmowanych inicjatyw na poziomie publicznym, dotyczących społeczeństwa jako całości, oraz wykraczających poza partykularne interesy jednostkowe lub zbieżne interesy niektórych grup, pogłębia jeszcze bardziej fragmentaryzację i jednocześnie utwierdza jednostki w poczuciu bezradności.

---

<sup>96</sup> Nowak [2008] s. 356.

<sup>97</sup>Zob. Taylor [1993] s. 357.

Nieudolność w podejmowaniu, opartych na dobru wspólnym, demokratycznych inicjatyw osłabia demokrację oraz, co za tym idzie – indywidualną wolność. Atomistycznie zorientowane teorie społeczne osłabiają identyfikację obywatela ze wspólnotą, co sprawia, że – zważywszy na niezbedność takiej identyfikacji w utrzymywaniu żywotności demokracji – broniony na ich gruncie indywidualizm sam się podważa. Ludzie identyfikujący się ze wspólnym celem mogą za pomocą demokratycznych działań zwiększyć stopień politycznej kontroli nad władzą, a tym samym zwiększyć możliwość doświadczenia wolności w wymiarze politycznym. Mówiąc inaczej, holizm na poziomie ontologicznym nie tylko lepiej tłumaczy specyfikę demokratycznych społeczeństw, ale również, na poziomie preferencji, umożliwia efektywniejszą realizację indywidualnej autonomii.

W celu ograniczenia atomistycznego i instrumentalnego spojrzenia na społeczeństwo; spojrzenia, które stwarza zagrożenie dla indywidualizmu, Taylor wysuwa postulat „decentralizacji władzy”, dzięki czemu moglibyśmy zminimalizować poczucie bezradności i alienacji obywatela wobec „scentralizowanego i biurokratyzowanego państwa”<sup>98</sup>.

Warto tutaj dodać, iż do podobnych wniosków na gruncie polskim dochodzi J. Miklaszewska, która pisze: „Ograniczenie władzy państwa i zmniejszenie wpływów biurokracji może być osiągnięte tylko poprzez wzrost aktywności ludzi i ich uczestnictwo w decyzjach zbiorowych, przede wszystkim na szczeblu lokalnym. To jest droga, która wydaje się obiecywać dojście po pewnym czasie nie tyle do doskonałego państwa minimalnego, ile do ograniczenia biurokracji i odejścia od centralnego stylu sprawowania władzy w demokratycznym państwie”<sup>99</sup>.

Po raz kolejny zatem Taylor pragnie bronić indywidualizmu poprzez wskazanie na warunki jego możliwości, którymi na gruncie liberalno-demokratycznych społeczeństw są patriotyczna identyfikacja oraz obywatelska aktywność. Atomizm i instrumentalizm są odpowiedzialne nie tylko za zanik obywatelskiej aktywności, ale również za rozpowszechnienie się egocentrycznych form samorealizacji. Krytykując atomistyczne i instrumentalne formy indywidualizmu na gruncie społecznym, Taylor jest zarazem przekonany, iż zmiana myślenia i działania w dziedzinie społecznej przyczyni się również do zmniejszenia egocentrycznych form samorealizacji, a więc do zmiany rozumienia indywidualizmu na płaszczyźnie duchowej.

---

<sup>98</sup> Zob. Taylor [2002] s. 113. Obok decentralizacji władzy Taylor proponuje również przeprowadzenie decentralizacji w sferze publicznej. Zob. Taylor [1996]. W sprawie sfery publicznej i jej związków ze społeczeństwem obywatelskim zob. Taylor [1994].

<sup>99</sup> J. Miklaszewska [1999] s. 56.

## 5. Podsumowanie

Jeśli chodzi o stanowisko Taylora w kwestii indywidualizmu, to nie jest on ani jego bezkrytycznym „entuzjastą”, ani jego zagorzałym „antagonistą”. W przekonaniu kanadyjskiego filozofa nie powinniśmy się opowiadać ani „za”, ani „przeciwko” indywidualnej wizji podmiotu, ale spierać się o jej właściwe zrozumienie.

Indywidualizm jest dla Taylora jednym ze źródeł moralnych współczesności i jako taki jest ciągle obecny zarówno w naszym samorozumieniu, jak i praktykach, czy to na poziomie prywatnym, czy publicznym. Określenie indywidualizmu jako ideału moralnego oznacza, wbrew jego przeciwnikom, że nie jest on formą amoralnych pragnień, oraz że stoi za nim bogata i trudna współcześnie do pominięcia tradycja moralna. Dlatego też Taylor usilnie będzie obstawał przy tym, iż remedium na problemy, które rodzi indywidualna wolność nie może być upatrywane w jej wyzbyciu się, ale w jej innym zrozumieniu, czyli takim jej ujęciu, które kładzie akcent na warunki jej możliwości.

Natomiast wbrew zwolennikom indywidualizmu Taylor twierdzi, że bezgraniczne faworyzowanie jednostkowej autonomii, bez dbałości o jej warunki sensowności, sprawia, że indywidualizm obraca się w swoje przeciwieństwo i sam się podważa, to znaczy zamiast dawać więcej wolności, prowadzi do różnych form zniewolenia. W ujęciu Taylora indywidualizm, jako moralny ideał, stawia przed nami wymóg respektowania dialogiczno-aksjologicznego horyzontu. Innymi słowy, praktykowanie indywidualizmu nie musi prowadzić do atomizacji wspólnot oraz do atrofii horyzontów moralnych, ale może wzmacniać te sfery.

Chcąc bronić pozytywnych aspektów indywidualizmu, musimy uzmysłowić sobie fakt, iż nie jesteśmy „politycznymi atomami”, których uprawnienia są nadrzędne wobec wspólnotowych zobowiązań, ponieważ to właśnie dzięki takiej, a nie innej wspólnotocie możemy stać się autonomicznymi podmiotami. Afirmacja indywidualizmu musi pociągać za sobą wspieranie warunków jego możliwości, a więc wspólnotowych praktyk i moralnych przekonań, w których ideał ten jest ucieleśniony i jednocześnie realizowany. Warunkiem żywotności wartości indywidualistycznych jest istnienie liberalno-demokratycznych społeczeństw, dlatego też ceniąc sobie jednostkową autonomię, powinniśmy dbać również o społeczeństwo, które umożliwia nam jej realizację.

Opowiedzenie się za indywidualizmem, wbrew jego niepożądanym przejawom, wymaga od nas również przyjęcia szerszej definicji wolności niż ta, która zawarta jest w jej negatywnym rozumieniu. Sama możliwość wybierania, bez uwzględnienia „jakości naszych motywacji”, nie uchroni nas bowiem przed wewnętrznym zniewoleniem. Ponadto, chcąc być wolnym podmiotem muszę wie-



dzieć, co wybieram, a to wymaga dokonania weryfikacji własnych celów w oparciu o zewnętrzny wobec mnie dialogiczno-aksjologiczny kontekst. Uświadomienie sobie własnej niewystarczalności, nie oznacza paternalizmu, a jedynie wyczerpanie nas na społeczny wymiar naszego doświadczenia. Dbając o jakość własnych celów konfrontuję moje samookreślenie z innymi ludźmi w ramach pewnej wspólnoty o określonych wartościach, a to umacnia wspólnotowe fundamenty oraz zapobiega atrofii cenionych przez nas dóbr.

Jeśli zgodzimy się z Taylorem co do tego, że warunkiem możliwości indywidualizmu jest istnienie pewnej wspólnoty politycznej, to – ceniąc indywidualizm – powinniśmy również podjąć aktywny wysiłek przeciwdziałania postępującym procesom fragmentaryzacji wspólnotowych więzi. Środkiem zaradczym, który proponuje tutaj Taylor, jest odrzucenie atomistycznej ontologii na rzecz holistycznego ujęcia podstaw społeczeństwa, które przyczyniając się do zmiany w rozumieniu relacji jednostka-społeczeństwo wytwarza jednocześnie perspektywę prowadzenia polityki wspólnego dobra. Postrzeganie społeczeństwa, nie jako „spółki akcyjnej” lub agregatu jednostek, ale w kategoriach wspólnego dobra, umożliwia takie utożsamienie się ze wspólnotą, które przybierając formę patriotycznej identyfikacji łączy się jednocześnie z wolnością oraz współodpowiedzialnością za kształt politycznych decyzji.

## Bibliografia

- Abbey [2001] – R. Abbey, *Charles Taylor*, Princeton University Press, 2001.
- Ackerman [1980] – B. Ackerman, *Social Justice in The Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980.
- Berlin [1991] – I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, przeł. D. Grinberg, [w:] tenże, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, wyb. i oprac. J. Jedlicki, Res Publica, Warszawa 1991, s. 108-192.
- Berlin [2000] – I. Berlin, *Wstęp*, przeł. D. Lachowska, [w:] tenże, *Cztery eseje o wolności*, przeł. D. Grinberg, D. Lachowska, J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 7-62.
- Buchanan [1975] – J.M. Buchanan, *The Limits of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago 1975.
- Dworkin [1986] – R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Frankfurt [1971] – H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, „Journal of Philosophy”, (67:1), January 1971, s. 5-20.
- Gauthier [1986] – D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Gawkowska [2004] – A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, IFiS PAN, Warszawa 2004.

- Gawkowska [2004a] – A. Gawkowska, *Komunitaryzm*, [w:] *Słownik społeczny – praca zbiorowa*, red. B. Szlachta, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 560-573.
- Hobbes [1954] – T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Kraków 1954.
- Kuniński [1999] – M. Kuniński, *Podmiot moralny a trwałość wspólnoty politycznej. O Hayekowskiej wizji człowieka i polityki*, [w:] *Liberalizm u schyłku XX wieku*, red. J. Miklaszewska, Wyd. Meritum, Kraków, 1999, s. 319-348.
- Kwiek [1997] – M. Kwiek, *Indywidualizm jako ideał moralny (czytając Charlesa Taylora)*, [w:] *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, red. A. Pałubicka, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1997, s. 21-36.
- Kymlicka [1998] – W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna. Wprowadzenie*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 1998.
- Larmore [1987] – Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Legutko [1999] – R. Legutko, *Sir Isaiah – liberał naiwny*, [w:] *tenże, O czasach chytrych i prawdach pozornych*, Wyd. Stalky i Spółka, Kraków 1999, s. 69-75.
- Lovejoy [1999] – A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, przeł. A. Przybylski, Wyd. KR, Warszawa 1999.
- Macpherson [1962] – C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, University of Toronto Press 1962.
- Miklaszewska [1994] – J. Miklaszewska, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1994.
- Miklaszewska [1999] – J. Miklaszewska, *Libertariańska teoria państwa*, [w:] *Liberalizm u schyłku XX wieku*, red. *taż*, Wyd. Meritum, Kraków 1999, s. 39-58.
- Miklaszewska [2004] – J. Miklaszewska, *Liberalizm*, [w:] *Słownik społeczny – praca zbiorowa*, red. B. Szlachta, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 621-636.
- Mill [1999] – J.S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Wyd. Akme, Warszawa 1999.
- Mulhall [2004] – S. Mulhall, *Articulating the Horizons of Liberalism. Taylor's Political Philosophy*, [w:] *Charles Taylor. Contemporary Philosophy in Focus*, red. R. Abbey, Cambridge University Press 2004, s. 105-126.
- Nowak [2008] – W.M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008.
- Nozick [1999] – R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1999.
- Pawelec [1998] – A. Pawelec, *Metafizyk w świecie polityki. Poglądy Charlesa Taylora*, „Znak” (nr 61) 1998, s. 86-93.
- Prostak [2005] – R. Prostak, *Liberalna autonomia, komunitarystyczna heteronomia. Charles Taylor jako krytyk Teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa*, [w:] *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, red. B. Misztal, M. Przychodzeń, Aletheia, Warszawa 2005, s. 239-266.
- Rawls [1994] – J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.

- Sandel [1982] – M. Sandel, *Liberalism and Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Sandel [2004] – M. Sandel, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, T. Szubka, Biblioteka Polityczna Aletheia, t. XVI, ALETHEIA, Warszawa 2004, s. 71-90.
- Szahaj [2000] – A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Szahaj, Jakubowski [2005] – A. Szahaj, M.N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, PWN, Warszawa 2005.
- Szlachta [2004] – B. Szlachta, *Indywidualizm*, [w:] *Słownik społeczny – praca zbiorowa*, red. tenże, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 412-446.
- Śpiewak [2004] – P. Śpiewak, *Poszukiwanie wspólnot*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. tenże, przeł. P. Rymarczyk, T. Szubka, Biblioteka Polityczna Aletheia, t. XVI, ALETHEIA, Warszawa 2004 s. 5-15.
- Środa [2003] – M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Aletheia, Warszawa 2003.
- Polanowska-Sygulska [1998] – B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Znak, Kraków 1998.
- Taylor [1984] – Ch. Taylor, *Hegel: History and Politics*, [w:] *Liberalism and Its Critics*, red. M. Sandel, Basil Blackwell, Oxford 1984, s. 177-197.
- Taylor [1985a] – Ch. Taylor, *Atomism*, [w:] tenże, *Philosophical Papers 2, Philosophy and Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 187-210.
- Taylor [1985b] – Ch. Taylor, *What is Human Agency?* [w:] tenże, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 15-44.
- Taylor [1985c] – Ch. Taylor, *What's Wrong with Negative Liberty?* [w:] tenże, *Philosophical Papers 2, Philosophy and Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 211-229.
- Taylor [1993] – Ch. Taylor, *Teoria społeczna jako praktyka*, przeł. D. Lachowska, [w:] *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1993, s. 347-408.
- Taylor [1994] – Ch. Taylor, *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie*, przeł. A. Pawelec, [w:] *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Znak, Kraków 1994, s. 54-80.
- Taylor [1995] – Ch. Taylor, *Politics of Recognition*, [w:] tenże, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge 1995, s. 225-256.
- Taylor [1996] – Ch. Taylor, *Polityka liberalna a sfera publiczna*, przeł. A. Pawelec, [w:] *Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Znak, Kraków 1996, s. 19-58.
- Taylor [2001a] – Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, przeł. A. Sierszulska, [w:] *Filozofia podmiotu. Fragmenty Filozofii Analitycznej*, red. J. Górnicka-Kalinowska, t. VIII, Aletheia, Warszawa 2001, s. 261-295.

- Taylor [2001b] – Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy pod redakcją T. Gadacza, Wyd. PWN, Warszawa 2001.
- Taylor [2002] – Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 2002.
- Taylor [2004] – Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, T. Szubka, Biblioteka Polityczna Aletheia, t. XVI, ALETHEIA, Warszawa 2004, s. 37-69.
- Tocqueville [2005] – A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka i M. Król, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Weber [1998] – M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, [w:] *Max Weber polityka jako zawód i powołanie*, przedmowa, wstęp i opracowanie Z. Krasnodębski przekład A. Kopacki, P. Dybel, Wyd. Znak, Kraków 1998, 111-140.
- Weber [2004] – M. Weber, *Wprowadzenie*, [w:] *Max Weber. Racjonalność, władza, odczarowanie*, wybór, wstęp, przekład M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004, s. 64-97.