

Marek Kwiek

## Indywidualizm jako ideał moralny (czytając Charlesa Taylora)

Antropologia filozoficzna Charlesa Taylora swoim rozmachem i literackim zapleczem przypomina prace przynajmniej dwóch innych filozofów anglosaskich, Richarda Rorty'ego i Stanleya Cavella; to jakby wielka, filozoficzna opowieść o tym, „skąd приходzimy”, „czym jesteśmy” i „dokąd zmierzamy”.<sup>1</sup> Powiada się również, iż swoje wyjątkowe miejsce w dzisiejszej kulturze filozoficznej zajmuje Taylor – wraz z Rortym i Isaiahem Berlinem – dzięki książkom adresowanym zarówno do specjalistów z różnych dziedzin humanistyki, jak i przeznaczonym dla szerokiej publiczności. Przypomnijmy krótko, że *The Explanation of Behaviour* (1964), *Hegel* (1975), dwa tomy *Philosophical Papers* (1985) oraz *Philosophical Arguments* (1995) są skierowane głównie do filozofów, natomiast *Hegel and Modern Society* (1979), *The Ethics of Authenticity* (1992), *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'* (1992) oraz *Reconciling the Solitudes* (1993) zostały napisane dla szerszej publiczności. Najważniejsza i najbardziej ambitna w swoich zamierzeniach praca – genealogia współczesności? – *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* (1989), skierowana jest do obydwu grup czytelników.<sup>2</sup> Nie mamy tu zamiaru szukać tego, co dla Taylora poprzez lata najbardziej istotne, powiedzmy tylko, iż jego dzieło przenika motyw sprzeciwu wobec wyjaśniania świata społecznego z pomocą

---

<sup>1</sup> Autor jest stypendystą Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

<sup>2</sup> Zob. „Preface” do James Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge: CUP, 1994.

teorii pochodzących z nauk przyrodniczych (powiada on wręcz, iż jego obsesją stało się polemizowanie z „ambicją modelowania badania człowieka na przyrodoznawstwie”<sup>3</sup>, iż przenika je motyw pluralizmu, zarówno wartości i kultur, jak i form refleksji nad nimi czy też wreszcie, że uznaje on centralne miejsce narracji w dzisiejszym uprawianiu filozofii (tak jak Rorty, Gadamer czy Ricoeur).

Taylor w swoich książkach niestrudzenie stara się również odzielić od siebie dwa różne sensy indywidualizmu, które – gdy są ze sobą mylone i mieszane – wprowadzają chaos do rozważań o współczesnej kulturze. Otóż z jednej strony indywidualizm wedle niego to pewien moralny ideał, godny wspierania i rozpowszechniania, z drugiej jednak to zjawisko amoralne zbliżone do egoizmu. Powiada autor, iż mieszanie obydwu sensów niesie z sobą fatalne skutki, zapoznaje bowiem inne przyczyny i inne konsekwencje. W swoich ostatnich książkach – chociaż kształtowanie się tych idei wyraźnie widać kilkanaście lat wcześniej, już w pracach poświęconych Heglowi w latach siedemdziesiątych – Taylor z różnych stron, dla różnej filozoficznej publiczności, a nawet w ramach odmiennych konwencji filozoficznych (artykuł, traktat, spisana pogadanka radiowa, wykład) stara się o nakreślenie nowoczesnego ideału moralnego – tego, co określa mianem „autentyczności” (*authenticity*). Studiując filozofię nowożytną, poszukuje źródeł całej dzisiejszej „kultury autentyczności” i stara się zaproponować coś na kształt „etyki autentyczności”, rehabilitując indywidualizm poprzez wydzielenie w nim jako form dewiacyjnych koncentracji na sobie w oderwaniu od tradycji, historii, społeczeństwa, w oderwaniu od innych. Czytając filozofię współczesną, stara się o pokazanie dróg, które mogłyby prowadzić do rehabilitacji kultury indywidualizmu jako kultury siebie i innych, a nie tylko kultury siebie. Bada „ciemną stronę” indywidualizmu, aby ożywić i przywrócić kulturze pewien ideał autentyczności, który jego zdaniem został zbyt pospiesznie zdyskredytowany jako czysto egoistyczny.

Taylor stawia sobie za cel (czy raczej za jeden z celów) – w takich pracach, jak *The Ethics of Authenticity, Multiculturalism*, w monu-

---

<sup>3</sup> Ch. Taylor, „Introduction” do: *Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge: CUP, 1985, s. 1.

mentalnej książce *Sources of the Self*, jak również w kilku artykułach z *Philosophical Papers* – pokazanie, iż w dzisiejszej kulturze samorealizacji ważką rolę odgrywa potężny i trwały ideał moralny, iż za samorealizacją i samospelnieniem stoi od czasów romantyzmu moralny ideał bycia prawdziwym w stosunku do siebie. Powiada on tak: „Musimy zrozumieć moralną siłę stojącą za takimi pojęciami, jak samospelnienie (*self-fulfilment*). Kiedy próbujemy wyjaśnić je po prostu jako pewien typ egoizmu czy też jako rodzaj moralnego rozluźnienia (...), to już znajdujemy się na złym tropie”<sup>4</sup>. Rozważania Taylora mogą mieć niezwykłą wagę w sytuacji, gdy – z jednej strony – mamy do czynienia z rozbudowaną krytyką nowoczesnej kultury (Daniel Bell, Christopher Lasch, Allan Bloom etc.), z drugiej natomiast strony spotykamy się z apoteozą *status quo*, refleksją sprowadzającą dzisiejszy świat do najlepszego z możliwych na kształt nowej, liberalnej ewangelii (jak np. u Francisa Fukuyamy). Taylor nie stara się bowiem o uzgodnienie stanowisk, znalezienie dla siebie stanowiska wypośrodkowanego, w ramach którego w dzisiejszym świecie jest trochę dobrze, a trochę źle – istnieją niezaprzeczalne plusy kosztem równie niezaprzeczalnych minusów (np. przyrostowi indywidualnej wolności towarzyszy zanik poczucia obywatelskości; trosce o samorealizację z konieczności towarzyszy zanik troski o innych, w tym – troski o społeczeństwo itd.). Nie stara się on zatem o pokazanie „kosztów” osiągnięcia dzisiejszego stanu kultury, aby je mierzyć, ważyć i porównywać – pytając choćby o to, czy warto było się trudzić i czy wciąż jeszcze zdobycze nowoczesności przewyższają poniesione straty.

Obraz proponowany przez autora *The Ethics of Authenticity* nie przeprowadza tego typu kalkulacji, bowiem nie staje on ani po stronie tych, którzy w kulturze samorealizacji widzą tylko egoizm (lub „hedonizm” – Daniel Bell, czy „narcyzm” – Christopher Lasch), ani tych, którzy świetnie się czują tu i teraz. Zadaniem, jakie sobie stawia, jest wydobyć i wyartykułować wyższego ideału, który kryje się za dzisiejszymi praktykami, i krytyka tych praktyk z punktu widzenia ich własnego ideału. Oznacza to dwie rzeczy zarazem:

<sup>4</sup> Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1992, s. 16.

„a work of retrieval” i „a work of persuasion”<sup>5</sup>, czyli wydobyć, pokazać i przekonać, że kultura autentyczności, autorealizacji i indywidualizmu jest napędzana siłami potężnego ideału moralnego (sięgającego wstecz do Rousseau i Herdera). Autentyczność w ostatecznej mierze to wedle Taylora odpowiedzialność, to ona właśnie ma nas kierować ku bardziej odpowiedzialnemu życiu. „Powinniśmy starać się przekonywać ludzi, że samospełnienie – powiada autor – tak dalekie od wykluczania absolutnych stosunków i moralnych wymagań wybiegających poza jaźń, w gruncie rzeczy wymaga ich w jakiejś formie. Zmagania powinny się toczyć nie z autentycznością, za lub przeciw niej, ale o autentyczność, definiując jej właściwe znaczenie. Powinniśmy się starać wznieść kulturę bliżej ideału, który ją motywuje”<sup>6</sup>.

Czym jest owa „autentyczność”, do której tu się wciąż odwołujemy? To pewien ideał moralny, który jako pierwszy dosadnie sformułował Herder, a który miał zapaść bardzo głęboko w nowoczesną świadomość wraz ze „zwrotem subiektywistycznym” i „zwrotem ekspresywnym” w naszej nowoczesnej kulturze<sup>7</sup>. Zaczął się od idei, iż każda jednostka jest inna i oryginalna, a owa oryginalność czy unikalność i niepowtarzalność określa, w jaki sposób powinna ona żyć. Indywidualne różnice to rzecz powszechnie dyskutowana pod koniec osiemnastego wieku, nowa natomiast była idea, że znaczenie ma odpowiadający jej sposób życia. Powiada Taylor w *Sources of the Self* – „różnice owe nie są po prostu nieistotnymi wariacjami w ramach tej samej, podstawowej natury ludzkiej czy też moralnymi różnicami pomiędzy jednostkami dobrymi i złymi. Wynika z nich raczej, iż każdy z nas ma unikalną ścieżkę, którą powinien podążać; różnice owe nakładają na nas obowiązek, abyśmy żyli na miarę naszej oryginalności”<sup>8</sup>. Taylor w wielu książkach przypomina ten przełomowy moment, w którym Herder powiedział w swoich *Ideach*, iż każdy człowiek posiada swoją „własną miarę”<sup>9</sup>, bowiem

<sup>5</sup> Tamże, s. 72.

<sup>6</sup> Tamże, s. 72-73.

<sup>7</sup> Zob. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1989, rozdział „The Expressivist Turn”, s. 368-392.

<sup>8</sup> Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., s. 375.

<sup>9</sup> Zob. również Ch. Taylor, *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'*,

przedtem nie przywiązywano do różnic dzielących ludzi tak jednoznacznie moralnego znaczenia. Istnieje zatem pewien sposób bycia człowiekiem, który jest mój, i niczyj więcej. Mam żyć właśnie w taki sposób – takie jest moje powołanie – a nie naśladować sposób życia innych (zauważmy, jak daleko tu od rozmaitych wcześniejszych „wzorców osobowych”). Mam być prawdziwy w odniesieniu do siebie – jeśli nie odkryję siebie w sobie, to stracę swój własny, indywidualny cel w życiu. Nie trafię na to, co bycie człowiekiem oznacza dla mnie, i tylko dla mnie. A zatem mam za zadanie żyć w zgodzie ze swoją niepowtarzalnością i oryginalnością, którą tylko ja mogę odkryć i wyartykułować. Jednocześnie każdy z ludzkich, unikalnych głosów ma coś unikalnego do powiedzenia... I to jest właśnie przesłanie moralnego ideału autentyczności.

„Bycie prawdziwym w stosunku do siebie – powiada Taylor – oznacza bycie prawdziwym w stosunku do mojej oryginalności, a to jest coś, co tylko ja sam mogę wyartykułować i odkryć. Artykułując owo coś, jednocześnie definiuję siebie. Realizuję potencjalność, która jest moją własną potencjalnością. To jest podstawowe rozumienie nowoczesnego ideału autentyczności i celów samospelnienia czy samorealizacji, w których jest on zazwyczaj ujmowany. To jest tło, które daje moralną siłę kulturze autentyczności, zaliczając do niej najbardziej zdegenerowane, absurdalne czy strywializowane formy”.<sup>10</sup> Zdradzony ideał autentyczności, strywializowany ideał samospelnienia, indywidualizmu jako amoralne zjawisko egoizmu – to tylko fragment obrazu nowoczesności malowanego przez Taylora. Nowoczesność ma trzy *malaises* (bowiem warto pamiętać, że pierwotny, kanadyjski tytuł wykładów, o autentyczności to *The Malaise of Modernity* i, prawdę mówiąc, bardziej odpowiada on projektowi naszkicowanemu w tej książce<sup>11</sup>). *Malaise*, niedomaganie, obawa, niepokój... To pewne cechy współczesnej kultury i społeczeństwa, doświadczane jako „upadek”, „strata”, niezależnie od tego, że cywili-

Cambridge, MA: Harvard UP, 1992, s. 30; *The Ethics of Authenticity*, op. cit., s. 29; *Sources of the Self*, op. cit., s. 375.

<sup>10</sup> Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., s. 29.

<sup>11</sup> Zob. Ch. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Concord: Anansi Press, 1991. Podobnie w wydaniu francuskim nie ma mowy o „etyce”, lecz o *Grandeur et misere de la modernite*, Quebec: Bellarmin, 1992.

zacja się „rozwija”. Taylor w swojej książce wyróżnia dwa motywy schyłku czy zmierzchu i dodaje do nich trzeci, wypływający z dwóch pierwszych. Są to: indywidualizm, prymat rozumu instrumentalnego i – na poziomie polityki – utrata wolności, miękki, łagodny (Tocqueville’a) despotyzm. A zatem „pierwsza obawa wiąże się z tym, co mogliśmy określić mianem utraty sensu, zanikania horyzontów moralnych. Druga wiąże się z zaćmieniem celów w obliczu rozpasanego rozumu instrumentalnego. I trzecia obawa dotyczy utraty wolności”<sup>12</sup>. Nas będzie tu interesować indywidualizm i wolność.

W odczarowanym świecie, w którym normy społeczne mają coraz bardziej instrumentalne znaczenie, a rzeczy i ludzie nie mają znaczenia wyznaczanego przez miejsce zajmowane w łańcuchu bytów, ludzie zdają się coraz bardziej nie mieć poczucia wyraźnego celu w życiu („czegoś, za co warto by umierać”, powiada Taylor). Indywidualizm, owo „dziecko romantyzmu” wraz z nowoczesną wolnością zdobyta poprzez wyrwanie się z sideł dawnych horyzontów moralnych – doprowadziły do utraty heroicznego wymiaru w ludzkim życiu. Koncentracja na sobie prezentowana przez nowoczesną jednostkę spłaszcza i zawęża jej życie, ograbia je z sensu i sprawia, iż mniej obchodzą ją inni i społeczeństwo.<sup>13</sup> A jednak indywidualizm, wolność i rozpasanie rozumu instrumentalnego często nie są ujmowane i rozumiane w kategoriach moralnych. Moc tych idei, mówi Taylor, „często nie jest rozumiana w terminach ich mocy moralnej, lecz po prostu z racji zalet, jakimi zdają się one obdarzać ludzi niezależnie od ich obrazu moralnego (...) Wolność pozwala ci robić to, co chcesz, a większe wykorzystanie rozumu instrumentalnego daje ci więcej z tego, co pragniesz, cokolwiek by to było. Wynikiem tego wszystkiego jest zagęszczanie ciemności wokół moralnego ideału autentyczności”<sup>14</sup>.

Stąd rodzi się potrzeba wyraźnego rozgraniczenia między dwoma sensami indywidualizmu: czym innym jest ideał moralny, a czym innym zjawisko egoizmu. Stąd również rodzi się potrzeba oddzielenia ideału od codziennej praktyki oraz ukazania tych trendów w

<sup>12</sup> Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., s. 10.

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 4.

<sup>14</sup> Tamże, s. 21.

kulturze, w filozofii, które ten ideał podkopują (a powiem tu od razu, iż niemal nie ma książki Taylora, w której nie byłoby krótkiego negatywnego odniesienia do francuskich „nietzscheanistów” – głównie Michela Foucaulta i Jacquesa Derridy). Za dzisiejsze skrzywienie kultury autentyczności odpowiedzialne są jednocześnie dwa wielkie trendy, które się zarazem do pewnego stopnia przenikają. Po pierwsze, kultura masowa wykrzywia ideał samospelnienia w stronę modeli egoistycznych; po drugie, w kulturze „wysokiej” od czasów Nietzschego i Baudelaire’a ma miejsce ruch w stronę nihilizmu, ku negacji „wszelkich horyzontów sensu” – i tu Taylor umieszcza Derridę i Foucaulta<sup>15</sup>. Filozoficzne teorie zostają przefiltrowane do masowej kultury autentyczności, co ma jeszcze bardziej wzmacniać modele egoistyczne, dając im patynę głębszego filozoficznego uzasadnienia...

Najpoważniejszy bodaj zarzut, jak autor stawia poststrukturalistom, nie wnikając w szczegóły i nie posługując się bynajmniej analizą tekstu (oprócz jednego odwołania do nieszczęsnej „wolnej gry” intertekstualności u Derridy i jednego odwołania do „estetyki egzystencji” u późnego Foucaulta), brzmi tak oto, iż likwidują oni najpoważniejsze kwestie filozoficzne, horyzont tego, co istotne i do czego warto i trzeba się w filozofii odwoływać: horyzont historii, społeczeństwa, solidarności, przyrody. Zgadzam się w pełni z tym, co głosi poniżej Taylor, kiedy powiada, że „podmiot poszukując sensu w życiu, starając się sensownie zdefiniować siebie, musi istnieć w horyzoncie ważnych kwestii. To właśnie jest samobójcze w różnych trendach współczesnej kultury, która koncentruje się na samospelnieniu postawionym w opozycji do wymagań społeczeństwa czy przyrody, rezygnując z historii i więzów solidarności (...) Inaczej mówiąc, jestem w stanie definiować swoją tożsamość jedynie biorąc za tło rzeczy, które mają znaczenie. Lecz wziąć w nawias historię, przyrodę, społeczeństwo, wymagania solidarności, wszystko z wyjątkiem tego, co znajduję w sobie, oznaczałoby wyeliminować wszystkich kandydatów do tego, co ma znaczenie”<sup>16</sup>. Zgadając się z powyższymi refleksjami bez wahań i rozterek, nie mogę zgodzić się na

<sup>15</sup> Tamże, s. 61.

<sup>16</sup> Tamże, s. 40.

odniesienie zaprezentowanej diagnozy do Foucaulta, Derridy, Rorty'ego czy – wymienianego gdzie indziej – Lyotarda. Nie miejsce tu na szczegółową analizę, ale myślę, że można stosunkowo prosto pokazać, jaką rolę społeczeństwo, historia i solidarność odgrywają u każdego z nich.<sup>17</sup> Nie przekonuje mnie chyba dość głośłowne stwierdzenie, że „pisarze postmodernistyczni”, ni mniej ni więcej, tylko „negują wszelkie horyzonty sensu”; nie widzę tutaj w działaniu „zasady życzliwości”.

Derrida i Foucault wedle autora *Sources of the Self* mają prezentować ów popularny, postmodernistyczny i groźny dla kultury wariant „autentyczności”. Jest to autentyczność okaleczona i pozbawiona dwóch istotnych punktów – otwarcia na horyzonty sensu i samodefiniowania w dialogu – wręcz jej forma „dewiacyjna”<sup>18</sup>. Jeśli autor powiada, że autentyczność zawiera w sobie motywy twórczości, konstruowania, odkrywania, oryginalności, opozycyjności wobec reguł społecznych i moralnych oraz wymaga owych dwóch wymienionych przed chwilą punktów, to się z nim zgadzam. Bo trudno nie zgodzić się z tak pięknym ideałem moralnym. Jeśli jednak autor definiuje „Derridę, Foucaulta i ich zwolenników” jako tych, którzy podkreślają kreację, a zapominają o otwarciu na „horyzonty sensu”, przyjmują ekstremalne formy opozycyjności wobec reguł społecznych i moralnych, amoralizm kreacji, a zapominają o dialogiczności, wiążącej nas z innymi, to już się z nim zgodzić nie mogę. Nie wiem jak ich „zwolennicy”, wiem jednak (o tyle, o ile znam prace obydwu filozofów), iż oba zarzuty nie są trafne i trafiają jedynie w jakies karykatury jednego i drugiego, prezentowane choćby u Manfreda Franka w *Was ist Neostukturalismus?* czy u Jürgena Habermasa w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*, wymieniając prace o najważniejszych zamierzeniach krytycznych (i nieprzypadkowo powie Derrida o paryskich wykładach tego drugiego w części dotyczącej

<sup>17</sup> Chętnie odeślę tu czytelnika do mojej książki *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań: Wydawnictwo IF UAM, 1994, natomiast w literaturze amerykańskiej najbardziej przekonujący – bo patrzący z zewnątrz – wydaje mi się Richard Bernstein w *The New Constellation. Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1992.

<sup>18</sup> Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., s. 66.



dekonstrukcji – przecież on nic nie czytał, nie powołuje się na żadną moją pracę, żadnej nawet nie cytuje...)

Ponieważ Taylor, pomimo wielu uwag rozsianych w licznych miejscach, nie podjął się nigdzie poważniejszej analizy filozofii Jacquesa Derridy, ten wątek krytyczny pominę tutaj jako nieistotny. Za istotny natomiast uznaję spór, jaki toczył on swoim czasie z Michelelem Foucaultem. Spór ten, jak się wydaje, nie zakończony i przerwany, jak świadczą o tym ostatnio wydane *Philosophical Arguments*, w których Foucault jest tylko śladowo obecny<sup>19</sup> i to w ramach argumentacji zaprezentowanej o wiele wcześniej w tekście, o którym chciałbym tu wspomnieć – *Foucault on Freedom and Truth*<sup>20</sup>. W gruncie rzeczy tekst o Foucaulcie, wbrew temu, co można by sądzić na podstawie jego tytułu, dotyczy bardziej kwestii prawdy niż wolności, nie może się bowiem Charles Taylor pogodzić z przekonaniem wielokrotnie wyrażanym przez autora *Historii seksualności* – o Nietzscheańskiej proweniencji – że prawda jest tworem tego świata, że każde społeczeństwo ma swój własny „reżim prawdy”, jej „ogólną politykę”. Pojęcie prawdy nie ma sensu poza danym porządkiem władzy – polityka prawdy to te typy dyskursu, które ona akceptuje, promuje i powoduje, że funkcjonują one jako „prawdziwe” właśnie. Powiada Foucault w tomie wywiadów *Power / Knowledge*, iż „jesteśmy zmuszeni do wytwarzania prawdy władzy, jakiej domaga się nasze społeczeństwo, jakiej ono potrzebuje po to, aby funkcjonować; musimy wypowiadać prawdę (...) Władza nigdy nie ustaje w jej badaniu, rejestrowaniu; instytucjonalizuje ona, profesjonalizuje i nagradza jej poszukiwanie. W ostatecznej analizie musimy wytwarzać prawdę tak, jak musimy wytwarzać bogactwo...”<sup>21</sup>

Co to oznacza dla Taylora? Oznacza to mianowicie tyle, że nie możemy wznosić sztandarów prawdy przeciwko naszemu, istniejącemu i obowiązującemu reżimowi prawdy. Nie ma bowiem prawdy

<sup>19</sup> Zob. Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1995.

<sup>20</sup> Ch. Taylor, *Foucault on Freedom and Truth* w „*Philosophical Papers*”, vol. 2, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: CUP, 1985 (który ukazał się później w głośnym tomie pod red. Davida C. Hoya *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1986).

<sup>21</sup> M. Foucault, *Two Lectures* [w:] *Power / Knowledge*, Colin Gordon (ed.), Brighton: Harvester Press, 1980, s. 93.

niezależnej od swojego reżimu, może być jedynie inna prawda w innym reżimie. Tym samym wyzwolenie w imię „prawdy” mogłoby być jedynie podstawieniem innego systemu władzy w miejsce systemu istniejącego. A zatem, jak mówi Taylor, „ogólna teza relatywizmu nie pozwala na wyzwolenie poprzez przekształcenie stosunków władzy. Z racji relatywności przekształcenie z jednego reżimu do innego nie może być *przyrostem* prawdy czy wolności, ponieważ każde z nich jest redefiniowane w nowym kontekście. Są one nieporównywalne. A z powodu Nietzscheańskiego pojęcia prawdy narzuconego przez reżim władzy Foucault nie może wyobrazić sobie wyzwalających transformacji w *ramach* danego reżimu. Reżim ów jest całkowicie utożsamiany ze swoją narzuconą prawdą”<sup>22</sup>. Zgadza się. Zachodzi tylko pytanie, na ile wolność musi być związana z prawdą, na ile porzucenie drugiej pociąga za sobą wyrzeczenie się pierwszej? Na ile perspektywa korespondencyjnej teorii prawdy unieważnia widzenie wolności w sposób, w jaki ujmował ją Foucault?<sup>23</sup> Taylor, jak się zdaje, proponuje sposób odczytywania Foucaulta bliski jego francuskim krytykom (np. J. Bouveresse’a, V. Descombese czy nawet L. Ferry’ego i A. Renauta), daleki natomiast od wizerunku, jaki maluje się w odczytaniach amerykańskich (skrajnym przykładem jest tu książka Johna Rajchmana *Michel Foucault. The Freedom of Philosophy*, w której filozofia Foucaulta to właśnie – i dokładnie – filozofia wolności).<sup>24</sup> Wydaje mi się, iż jak długo nie zaaprobowujemy fundamentalnego nietzscheizmu Foucaulta w kwestiach prawdy i wolności, tak długo jego rozważania będą dla nas niespójne, żeby nie powiedzieć – pozbawione znaczenia, jak chce tego Taylor<sup>25</sup>. Tak długo Foucault będzie jedynie delegitymizować horyzonty sensu, osłabiając moralny ideał autentyczności...

<sup>22</sup> Ch. Taylor, *Foucault on Freedom and Truth* w tomie Hoya, s. 94.

<sup>23</sup> Zob. R. Rorty, *Taylor on Truth* i odpowiedź Ch. Taylora w *Philosophy in the Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, op. cit., s. 20-36 i 219-222.

<sup>24</sup> Notabene ostatnio Didier Eribon zwrócił po raz kolejny uwagę na to, jak inny jest Foucault „francuski” i „amerykański” w swojej książce *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris: Fayard, 1994, co komentował Richard Rorty w tekście *Tożsamość moralna a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, tłum. M. Kwiek, „Etyka” 26, 1993, IFIS PAN, s. 125-135.

<sup>25</sup> Zob. Ch. Taylor, *Foucault on Freedom and Truth*, op. cit., s. 93, 90, 83.

Badając meandry Charlesa Taylora koncepcji wolności, chcielibyśmy wskazać na rzecz następującą: indywidualizm niesie z sobą poważne zagrożenie dla wolności politycznej. Jedną stroną tych zagrożeń pokazuje książka o „etyce autentyczności”, drugą natomiast o kilkanaście lat wcześniejsza praca poświęcona Heglowi, *Hegel and Modern Society* (1979). Być może dopiero obie razem mogą dać nam obraz potencjalnych zagrożeń wolności ze strony indywidualizmu. 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”. Rozważania o wolności dzisiaj odwoływać nas będą do „wolności absolutnej” i rewolucji 1789 roku, jak do cienia, który kładzie się na oświeceniu (zwłaszcza, jeśli weźmie się pod uwagę rewolucję 1917 roku). Dopiero rozważania Taylora wzięte razem (z licznymi artykułami „pomiędzy” jedną i drugą książką, takimi, jak choćby *Kant's Theory of Freedom* czy *What's Wrong with Negative Liberty*) dają szkic do obrazu jego myślenia o wolności jednostki. Książka o Heglu – napisana już po ukazaniu się monumentalnej monografii *Hegel* (1975) – rozwija wątek totalnego i powszechnego udziału w sprawowaniu władzy, książka o etyce autentyczności traktuje o drugiej skrajności, o minimalnym użytku czynionym z wolności politycznej. Powiada Taylor w tej ostatniej, ostrzegając przed konsekwencjami zamykania się w prywatności i odmowy aktywnego udziału w samo-rządzeniu: „kiedy udział ów spada, kiedy znikają poziome stowarzyszenia, które były jego instrumentami, poszczególny obywatel zostaje sam w obliczu potężnego, biurokratycznego państwa i czuje się, zupełnie słusznie, bezsilny. To demoralizuje obywatela jeszcze bardziej i zaczyna się błędny cykl łagodnego despotyzmu”<sup>26</sup>. (Dodajmy przy okazji, iż sam Taylor niezwykle aktywnie uczestniczy w politycznym i społecznym życiu kanadyjskiego Quebecu, biorąc często w swoich wystąpieniach problemy tej prowincji za bardzo ważny punkt odniesienia<sup>27</sup>). Z drugiej

<sup>26</sup> Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., s. 10.

<sup>27</sup> O społecznym zaangażowaniu Taylora zob. tekst Guya Laforesta *Philosophy and Political Judgement* w przywoływanym już tomie J. Tully'ego oraz – zwłaszcza – zbiór tekstów Taylora poświęconych polityce w Kanadzie *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal: McGill University Press, 1993.

strony „powszechna i totalna partycypacja” w społeczeństwie wolności absolutnej prowadzi do obłądnych konsekwencji, tak przenikliwie pokazanych po raz pierwszy przez Hegla w *Fenomenologii ducha*: skoro jesteśmy wolni, to wszyscy musimy podejmować decyzje polityczne, jeśli zaistnieją różnice zdań, to będziemy zniewoleni, dlatego teoria wolności absolutnej wymaga jedności woli politycznej, czego teoretyczną podbudowę daje nam teoria woli ogólnej. Taylor komentuje Hegla w sposób następujący: „Istotą ludzkości jest wola ogólna; tam jest prawdziwa istota człowieka, treść jego wolności. To, co opiera się woli ogólnej, może być jedynie *irracjonalne* (...) Pozbywając się takich wrogów, nie zabija się autonomicznych istot ludzkich, lecz puste, krnąbrne, punktowe jaźnie”<sup>28</sup>.

Stąd ich śmierć – jak mówi Hegel – nie ma żadnego znaczenia, nie więcej znaczy niż przecięcie w pół główki kapusty. Ponieważ pełna partycypacja wszystkich w rządzeniu jest niemożliwa, powstają frakcje, które nie mogą się jednak przyznać do tego, iż są frakcjami, uważając siebie za ucieleśnienia woli ogólnej, a inne frakcje za zbrodnicze, nie-ogólne, prywatne, które – rzecz jasna – należy zniszczyć. „Furia zniszczenia”, obalwszy dawny przedrewolucyjny porządek, kieruje się ku własnym dzieciom, pożerając je... Profetyczne fragmenty *Fenomenologii* pokazują do pewnego stopnia mechanizmy fenomenu późniejszego terroru, kiedy to nie przynależąc do marszu naprzód oznaczało być wrogiem ludu. Obie skrajności, ta dzisiejsza i ta z czasów rewolucji, są warte przemyślenia, chociaż oczywiście nie sposób porównywać okresu Terroru z czasami nam współczesnymi. Jednak obie stanowią potencjalne zagrożenia wolności politycznej, płynące z interesującego nas tutaj cały czas indywidualizmu.

Przechodząc na chwilę do Taylora koncepcji wolności, trzeba by zapytać, jak widzi on swoje jej ujęcie w stosunku do tradycyjnego pojęcia „wolności negatywnej” przeciwstawionej „wolności pozytywnej” przez Isaiaha Berlina. Otóż główny zarzut powodujący nieadekwatność schematu Hobbesa i Benthama – w ramach którego wolność to po prostu brak zewnętrznych przeszkód prawnych i

<sup>28</sup> Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: CUP, 1979, s. 120.

fizycznych<sup>29</sup> – głosi, iż schemat ten wyklucza ową opisywaną w tyłu miejscach przez Taylora romantyczną ideę, iż każda osoba ma swoją własną formę samorealizacji. Psychologia Hobbesa i Benthama jest zdaniem autora *What's Wrong with Negative Liberty* „zbyt prosta” i „zbyt surowa”<sup>30</sup>. Nie pozwala ona na obronę wolności jako indywidualnej niezależności każdego członka społeczeństwa, jak to pierwszy pokazywał Herder. Ujęcie wolności na sposób Hobbesa i Benthama cechuje się prostotą, bowiem „pozwala nam powiedzieć, iż wolność oznacza bycie w stanie robić to, co się chce, przy czym to, co się chce, jest w sposób bezproblematyczny rozumiane jako swoje pragnienia.”<sup>31</sup> Jednak jest tak, argumentuje Taylor, że pewne czynności mają większe znaczenie niż inne, a właśnie to odwołanie się do znaczenia czy wagi wyprowadza nas poza nieskomplikowany schemat Hobbesowski. „Wolność – konkluduje Taylor – nie jest brakiem zewnętrznej przeszkody *tout court*, lecz brakiem zewnętrznej przeszkody w stosunku do ważnego działania, w stosunku do tego, co jest dla człowieka istotne”<sup>32</sup>. Pojęcie ważności nie mieści się w Hobbesowskim rozumieniu wolności negatywnej. A właśnie cała Taylorowska koncepcja nowoczesnej subiektywności, rodzącego się indywidualizmu i kultury autentyczności wywodzi się z tego romantycznego źródła: ważny jestem ja właśnie, a nie jako człowiek w ogóle, moja wolność to wolność autorealizacji, poszukiwanie dróg artykulacji siebie i definiowania siebie w oparciu o odkryty w sobie wzór. Poszukuję tego, co ważne dla mnie, motywuje mnie to, co dla mnie ważne, w ramach horyzontu ważnych pytań, wobec których staram się dookreślić.

Chciałbym na koniec zadać kilka pytań o charakterze ogólniejszym, właśnie „czytając Charlesa Taylora”. Czy warto, aby nasze

<sup>29</sup> Przypomnijmy: „Być wolnym w tym sensie oznacza, że nikt nie wtrąca się w moje sprawy. Im większy jest obszar tego niewtrącania się, tym większa jest moja wolność. To właśnie mieli na myśli klasycy angielskiej myśli politycznej, kiedy używali słowa wolność”. Isaiah Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg [w:] *Dwie koncepcje wolności*, Warszawa: Res Publica, 1991, s. 116.

<sup>30</sup> Ch. Taylor, *What's Wrong with Negative Liberty* [w:] *Philosophical Papers*, vol. 2, op. cit., s. 212.

<sup>31</sup> Tamże, s. 215.

<sup>32</sup> Tamże, s. 218.

myślenie o wolności i indywidualizmie – tutaj, dzisiaj – wracało do Heglowskich rozważań z *Fenomenologii ducha*? Czy warto, aby zaczęło ono o Charlesa Taylora, Joachima Rittersa, Shlomo Avineriego czy – myśląc o polskim gruncie – Marka J. Siemka? Oczywiście, że warto – odpowiedź jest prosta i natychmiastowa. Nie dlatego, że powtórzyć by się miała rewolucja francuska i jakobiński terror (choć przecież jakiejś rewolucji i jakiegoś terroru wykluczyć nie można nigdy), nie dlatego również, że potrzeba nam conceptualnego wszechujęcia rzeczywistości na miarę Hegla. Minęło to, co było i już sam Hegel pisał *Zasady filozofii prawa* z przeświadczeniem, że nie dojdzie już do głosu owa „furia zniszczenia”, wolność absolutna, bowiem nie będzie już takiej potrzeby. Gwałtowne zawirowania rewolucji w dłuższej perspektywie – w skali Ducha, a nie w skali ludzkiej – doprowadziły do powstania nowoczesnego państwa czasów restauracji. Państwa, w którym istniał, jak dawniej, jasny podział społeczeństwa na stany, państwa na dobrą, pruską miarę: państwa otaczającego Hegla.

Można by powiedzieć, że owe krwawe wydarzenia w swoisty sposób były potrzebne w pochodzie ducha poprzez dzieje, a już z pewnością zostały w owym pochodzie odpowiednio wykorzystane. Rewolucja budziła zgrozę Hegla, chociaż z drugiej strony wprowadzała w życie idee, na które Niemcy ważyć się mogli jedynie na papierze. Analiza rewolucji przeprowadzona na kartkach *Fenomenologii*, a dopowiedziana dodatkowo w *Zasadach filozofii prawa* stanowi jeden z najbardziej intrygujących fragmentów jego dzieła. Rozważania poświęcone „wolności absolutnej” stanowią kanoniczny wręcz przykład genialnej pracy filozoficznej opartej na historycznym, wciąż bolącym kontekście. I jeśli *Fenomenologia* czytana była z takim uporem i z taką fascynacją sto lat po śmierci Hegla, w stu pięćdziesięciolecie rewolucji, w paryskim kółku Alexandra Kojève’a – to właśnie dlatego, iż była osadzona w historycznym konkrecie. A właśnie wtedy, tuż przed drugą wojną światową, atmosfera polityczna gęstniała i we Francji, i w Niemczech. W powietrzu wisiało coś apokaliptycznego, jakaś poważna zmiana, rewolucyjno-wojenna transformacja. Czuli to czytelnicy dzieła Hegla – Kojève, Bataille, Leiris, Breton, Aron – i tym większe widzieli pokrewieństwa z czasami mu współczesnymi. Hegel pisany pośród odgłosów bitwy pod Jeną, Hegel

czytany we Francji pośród pomruków hitlerowskich Niemiec i w atmosferze ogólnego kryzysu, Hegel czytany w Polsce końca XX wieku? Oczywiście, powie Marek J. Siemek (w *Wykładach Kopernikańskich*), Hegel mówi nam o naszym świecie, bo chociaż sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu, to jej lot się przeciąga i przylatuje o świecie, a jest to już nasz świt... Oczywiście, i dlatego między innymi warto czytać Charlesa Taylora, bo mało jest równie interesujących heglowskich książek. Dzisiaj co prawda ani nie grzmiały działa – u nas – ani nie szaleją rewolucje, ale o wolności, jak zawsze, myśleć warto. Rzecz nie myślana schodzi z horyzontu sensu, a jest to przecież jedna z najważniejszych, jeśli nie najważniejsza, kategoria filozoficzna.

Być może warto jeszcze raz uświadomić sobie na koniec, jak wiele zła i okrucieństwa wyrządzono w imię wolności, jak wiele było w jej imię historycznej podłości. Myśleć warto i o Rousseau z „wołą powszechną” i „wołą ogółu”, i o Fichtem z *Mów do narodu niemieckiego*, i o dużej części filozofii niemieckiej od powstania Deutsche Philosophische Gesellschaft w czasie pierwszej wojny do końca drugiej wojny światowej. Zawsze, gdy filozof odczuwał wyższą potrzebę czynu, chęć aktywnego włączenia się do zmian otaczającego świata, przyspieszenia wydarzeń historycznych, pokierowania tymi, którzy kierują społeczeństwem, wpadł w pułapkę filozofii/polityki.<sup>33</sup> A pierwszym krokiem, przy którym powinna zapalać się ostrzegawcza lampka, a jednak przy którym często się nie zapalała, było niespodziewanie zrodzone przekonanie, że bierze się udział w nadzwyczajnych wydarzeniach, żyje się w kryzysowym momencie, w którym szala historii przeważyć się może w jedną lub w drugą stronę. Powszechnodziejowy kryzys, absolutna wyjątkowość chwili – a myślę tu wciąż o Heideggerze, ale marginesem są jakobini i Heglowski terror w ujęciu Taylora i Rittera – ekstremalne zachowania; zegary zaczynają odmierzać nowy czas, historia zdaje się pękać na dwoje: to, co przedtem i to, co potem. Po rewolucji – „nowy, wspañiały świat”. Rok 1933 w Niemczech był takim rokiem zwrotnym, po

<sup>33</sup> Zob. Marek Kwiek, *Powinni tylko iść za tym, który prowadzi..., albo o filozofii i polityce we współczesnej myśli francuskiej* [w:] A. Jamrozikowa (red.), *Sztuka i estetyka w czasach transformacji*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM. 1996.

którym wszystko mogło się wydarzyć. Wymagał podjęcia natychmiastowej decyzji, jak każda unikalna chwila w ludzkiej historii, wymagał „konstruktywnego” myślenia, działania, zaangażowania. Skoro miała się wypełnić historyczna i duchowa misja narodu niemieckiego, skoro w momencie powszechnodziejowego kryzysu duchowe przywództwo przypadło właśnie Niemcom, skoro wreszcie w samych Niemczech – jak zdawał się sądzić przez chwilę autor *Mowy rektorskiej* – duchowe przywództwo mogło przypaść filozofom, to jak można było odmówić? A odmówić trzeba było. Historia przyznała rację duchowym emigrantom, którzy nie uwierzyli w swoje posłannictwo w przełomowym momencie dziejowym. Czytając antropologię filozoficzną Charlesa Taylora, warto mieć w pamięci, iż jest to jedna z wielkich opowieści o nowoczesności, jakie snuje się w filozofii w ostatnich trzech dekadach: jej atrakcyjność tkwi w wielokierunkowości badań, rozległości i wielotorowości refleksji i, choć zabrzmiało może nieco staroświecko, w humanistycznym charakterze przesłania, które niosą z sobą ideały indywidualizmu i autentyczności w jego ujęciu<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Chciałbym wyrazić wdzięczność za możliwość uczestnictwa w programie „Canadian Studies – Faculty Enrichment” (1995), za pomoc przy zbieraniu materiałów potrzebnych do pisania tego tekstu i za możliwość złożenia wizyty u Profesora Charlesa Taylora w McGill University w Montrealu.



**UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU**  
**WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII**  
**TOM XXXVI**

---

**KULTUROWE  
KONTEKSTY IDEI  
FILOZOFICZNYCH**

**Redaktor**  
**Anna Pałubicka**

---

**POZNAŃ 1997**



## **Bibliografia:**

- Berlin, I. (1991). *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*. Res Publica.
- Bernstein, R. J. (1992). *The new constellation: The ethical-political horizons of modernity/postmodernity*. MIT press.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977*. Random House LLC.
- Kwiek, M. (1994). *Rorty i Lyotard: w labiryntach postmoderny*. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Kwiek, M. (1997). „Powinni tylko iść za tym, który prowadzi..., albo o filozofii i polityce we współczesnej myśli francuskiej (Sartre- Barthes – Foucault)”. W: A. Jamrozikowa (red.). *Rewizje – kontynuacje. Sztuka i estetyka w czasach transformacji*, Poznań: Humaniora.
- Taylor, C. (1985). *Philosophical papers: Volume 2, philosophy and the human sciences* (Vol. 2). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985). *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language* (Vol. 1). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity* (Vol. 30). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (1991). *The malaise of modernity*. House of Anansi.
- Taylor, C. (1979). *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1984). Foucault on freedom and truth. *Political Theory*, 152-183.
- Tully, J., & Weinstock, D. M. (Eds.). (1994). *Philosophy in an age of pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question* (p. 83). Cambridge: Cambridge University Press.